UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
MUSEU DE ARQUEOLOGIA E ETNOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ARQUEOLOGIA

Marcio Luís Baúso de Figueiredo

Arqueologia andina no Vale de Lambayeque: um estudo dos contextos cerimoniais,
variabilidade cerâmica e estilos arquitetônicos das ocupações do Período Tardio

(Volume I)

(Versão Revisada)

São Paulo

2018

MARCIO LUÍS BAÚSO DE FIGUEIREDO

Arqueologia andina no Vale de Lambayeque: um estudo dos contextos cerimoniais,
variabilidade cerâmica e estilos arquitetônicos das ocupações do Período Tardio

Tese de Doutorado apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em
Arqueologia do Museu de Arqueologia e
Etnologia da Universidade de São Paulo

Área de Concentração:
Arqueologia

Orientadora: Profa. Dra.
Marcia Maria Arcuri Suñer

Linha de Pesquisa:
Arqueologia e Identidade

São Paulo
2018

Autorizo a reprodução e divulgação integral ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)
Serviço de Biblioteca e Documentação do
Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo

F475a   Figueiredo, Marcio Luis Baúso de.
Arqueologia andina no Vale de Lambayeque: um estudo dos contextos cerimoniais, variabilidade cerâmica e estilos arquitetônicos das ocupações do período tardio / Marcio Luís Baúso de Figueiredo; orientadora Dra. Marcia Maria Arcuri Suñer – São Paulo, 2018.

Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, Museu de Arqueologia e Etnologia, Programa de Pós-Graduação em Arqueologia, 2018.

1. Estilos. 2. Cerâmica. 3. Arquitetura. 4. Inca. 5. Chimú. 6. Lambayeque. I. Suñer, Marcia Maria Arcuri. II. Universidade de São Paulo. Museu de Arqueologia e Etnologia. Programa de Pós-Graduação em Arqueologia. III. Título.

"O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001"

"This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Finance Code 001"

Dedicatória

Dedico este trabalho a memória dos povos andinos e a ancestralidade dessa maravilhosa terra, os Andes. Também dedico este trabalho a minha família e a todos os amigos que apoiaram direta ou indiretamente, e que acima de tudo e todas as adversidades acreditaram na realização do mesmo. Espero que sirva de instrumento de trabalho sério e de inspiração para os estudantes e profissionais da área de pesquisa que tanto nos encanta.

Agradecimentos

Agradeço a toda minha família e aos amigos e amigas que apoiaram e ajudaram direta ou indiretamente para a realização deste trabalho. Agradeço também aos meus professores, minha orientadora e colegas arqueólogos peruanos e brasileiros que em muito contribuíram para a realização profissional deste. Agradeço especialmente aos diretores e toda a equipe de trabalho das instituições museológicas e dos projetos arqueológicos peruanos nos quais busquei os dados de pesquisa e os conhecimentos arqueológicos para a realização desta obra. Acima de tudo agradeço aos Andes por toda a inspiração e a força para a realização deste compromisso.

Resumo

Esta pesquisa propõe um estudo dos artefatos provenientes de contextos funerários e rituais relacionados ao período de hegemonia Chimú-Inca na costa norte peruana, nos Andes Centrais, especificamente da região de Lambayeque. Partindo de uma análise sistemática da iconografia de objetos de cerâmica ritual atribuída aos períodos Intermediário Tardio e Horizonte Tardio, este estudo tem por objetivo uma comparação de artefatos pertencentes a algumas coleções de museus, com exemplares e outros dados recuperados de escavações arqueológicas realizadas em contextos controlados nas últimas décadas. Busca diagnosticar e entender as variações estilísticas dos conjuntos cerâmicos em termos de sua morfologia e iconografia. Desta perspectiva, busca contribuir para a discussão sobre a cronologia relativa adotada para a região de Lambayeque. Além da cerâmica, incluímos em nosso estudo o contexto de remodelações arquitetônicas da região, buscando compreender o nível de interação expresso nos estilos da arquitetura cerimonial entre lambayeques, chimús e incas.

De forma crítica, esta pretende relacionar os dados arqueológicos com as informações registradas nos documentos históricos do período colonial relativos a história política da área pesquisada. O conteúdo das narrativas sugere constante tensão entre as elites do poder da Costa Norte frente a ideologia estatal *cusqueña*, enfatizada no culto oficial da divindade solar. Assim, o estudo dos processos de produção, circulação e deposição de artefatos de utilidade ritual, discutidos a partir dos referenciais teóricos dos encontros coloniais e das diversas conceitualizações de estilos em Arqueologia permitirá aprofundar o conhecimento sobre tais processos de interações sócio culturais entre as elites lambayecanas e *cusqueñas*, durante o apogeu incaico nos Andes Centrais.

Palavras Chave: Estilo, Lambayeque, Chimú, Inca, Encontros Coloniais

Abstract

This research proposes a study of the artifacts from funerary contexts and rituals related to the period of Chimú-Inca hegemony in the Peruvian north coast, in the central Andes, specifically the region of Lambayeque. Starting from systematic analysis of the iconography of ritual ceramic objects attributed to late intermediate and late horizon periods, this study aims to compare artifacts belonging to some museum collections, with copies and other data recovered from archaeological excavations carried out in controlled contexts in recent decades. It seeks to diagnose and understand the stylistic variations of ceramic clusters in terms of their morphology and iconography. From this perspective, it looks to contribute to the discussion about the relative chronology adopted for the Lambayeque region. In addition to ceramics, we have included in our study the context of architectural remodeling's of the region, with the objective to understand the level of interaction expressed in the ceremonial architecture between Lambayeques, Chimús and Incas.

With criticism, it intends to relate the archaeological data with the information of the political history of the area recorded in the historical documents of the colonial period. The content of the narratives suggests constant tension between the elites of the power of the north coast against the state ideology *Cusco*, emphasized in the official cult of the solar deity. Therefore, the study of the production processes, circulation and deposition of ritual utility artifacts, discussed from the theoretical references of the colonial encounters and various conceptualizations of styles in archaeology, will allow to deepen the knowledge about such processes of socio-cultural interactions between the elites, *lambayeques* and *cusqueñas*, during the Incaic apogee in the central Andes.

Key-words: Style, Lambayeque, Chimú, Inca, colonial encounters

SUMÁRIO

Apresentação	12
Introdução	17
Capítulo 1: Arqueologia da região de Lambayeque	27
1.1 As culturas arqueológicas do Período Intermediário Tardio na região de Lambayeque	32
1.2 A questão do desenvolvimento político regional na perspectiva arqueológica	39
1.3 Ascensão e presença inca na costa norte peruana	46
1.4 Cosmovisão e sociedade nos Andes Centrais pré-hispânicos	51
Capítulo 2: Os referenciais teórico-metodológicos adotados na pesquisa	63
<u>Parte 1: As raízes Histórico-Culturais da Arqueologia dos Andes Centrais</u>	64
2.1.1 A formulação das cronologias relativas para os Andes Centrais	73
2.1.2 O problema da etnicidade na resolução histórico-cultural	82
2.1.3 A arqueologia histórico-cultural como método de pesquisa	89
<u>Parte 2: Implicações teóricas dos usos do conceito de estilo para a análise da cerâmica ritual do Horizonte Tardio</u>	93
2.2.1 Os referenciais teóricos para a definição de Estilo em Arqueologia	98
2.2.2 Tecnologia de prestígio e a distinção entre categorias de cerâmica: Ritual e Doméstica	110

	2.2.3 Estilo, Cultura Material e Identidade	116
	2.2.4 O Estilo “Inca Imperial”	122
<u>Parte 3:</u>	<u>A arqueologia dos Encontros Coloniais</u>	132
	2.3.1 Os aspectos centrais do Colonialismo e suas implicações explanatórias em interpretações de contextos na arqueologia da antiguidade	141
Capítulo 3:	A análise dos dados de pesquisa: as variações estilísticas da cerâmica e da arquitetura da costa norte entre os períodos Intermediário Tardio e Horizonte Tardio	145
<u>Parte 1:</u>	<u>Análise dos conjuntos cerâmicos: grupos estilísticos lambayecanos, chimuanos e incaicos da costa norte</u>	148
	3.1.1 A análise da cerâmica: o método de classificação de atributos em nossa pesquisa	149
	3.1.2 Os estilos do Período Intermediário Tardio na cultura material de prestígio da costa norte peruana	155
	3.1.3 Aspectos estilístico da cerâmica Chimú em exemplares lambayecanos	162
	3.1.4 A cerâmica Inca de Cusco	166
	3.1.5 Aspectos estilísticos da variação Inca na costa norte	168
	3.1.6 Conjuntos morfológicos de destaque do Estilo Inca costa norte	169
	3.1.7 Conjuntos de destaque das figuras de poder do Estilo Inca costa norte	173
	3.1.8 Algumas considerações acerca da análise das coleções do ponto de vista estilístico	181

<u>Parte 2:</u>	<u>variações estilísticas em contextos arqueológicos funerários e cerimoniais do Período Tardio</u>	183
3.2.1	A Tumba 4: a Sacerdotisa de Chornancap	186
3.2.2	A Tumba 5 de Chornancap	193
3.2.3	O contexto do Castillo de Huarmey do Horizonte Médio	194
3.2.4	A Tumba do Senhor de Túcume do Horizonte Tardio	194
3.2.5	Variabilidade estilística em tumbas do Horizonte Tardio	197
3.2.6	Cerimonialismo no Horizonte Tardio: Oferendas e rituais de sacrifícios humanos de Lambayeque em época Inca	199
3.2.7	Contexto da oferenda do Recinto da Pedra Sagrada de Túcume	203
3.2.8	Oferenda das 45 vasilhas de cerâmica da Huaca de los frisos no Horizonte Tardio	204
<u>Parte 3:</u>	<u>Estilos da Arquitetura Pública Cerimonial do Período Tardio Lambayecano</u>	207
3.3.1	Aspectos estilísticos e organizativos da arquitetura Inca	209
3.3.2	Arquitetura Chimú: padrões arquitetônicos de Chan Chan	214
3.3.3	Tradição arquitetônica local e a arquitetura pública tardia em Lambayeque	218
3.3.4	Estudo de caso da arquitetura tardia em Ventarrón	222
3.3.5	Discussões das remodelações arquitetônicas a partir dos estilos: Chotuna-Chornancap e Túcume	228

Capítulo 4:	A perspectiva crítica da arqueologia dos	
	Encontros Coloniais aplicada aos Andes Centrais	233
	4.1 O problema teórico das Agendas Imperiais nos Andes Centrais	236
	4.2 A questão da fluidez das fronteiras	243
	4.3 Os princípios da organização dual e do cerimonialismo para as sociedades andinas	246
	4.4 Principais visões sobre a expansão incaica nos Andes Centrais e o bilinguismo como hipótese interpretativa alternativa	249
	<i>Considerações finais</i>	264
	Referências bibliográficas	271
	Referências de Fontes de Imagens de acesso com suporte eletrônico	312

Índice de tabelas

Tabela 1:	lista de atributos diagnósticos analisados para a definição de atributos estilísticos	152
Tabela 2:	tabela com os principais elementos diagnósticos para Lambayeque, Chimú e Inca	154
Tabela 3:	principais conjuntos estilísticos a partir da análise de contextos, cronologia relativa e atributos diagnósticos de peças descontextualizadas	155

Apresentação

O presente trabalho buscou discutir os processos de interação entre os povos da costa norte peruana e o grupo serrano incaico entre os séculos XV e XVI a partir de traços estilísticos da cultura material local deste período. Este estudo partiu de nossa pesquisa anterior e análise de coleções arqueológicas que totalizou 4278 artefatos cerâmicos classificados como Lambayeque, Chimú e Inca, pertencentes a 20 instituições museológicas consultadas: *Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo*, *Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro*, *Museo Tumbas Reales de Sipán*, *Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú (Lima)*, *Museo Arqueológico Rafael Larco Herrera*, *Museo Banco Central de Reserva del Perú*, *Museo de Sitio de Pachacamac*, *Museo Arqueológico Heinrich Brunning de Lambayeque*, *Museo Sicán Lambayeque*, *Museo de Sitio de Chotuna-Chornancap*, *Museo de Sitio de Sipán*, *Museo de Sitio de Túcume*, *Museo de Arqueología de la Universidad Nacional de Trujillo*, *Museo Arqueológico Casinelli*, *Museo de Sitio de Chan Chan*, *Museo de Sitio da Huaca de la Luna*, *Museo Casa Concha Machu Picchu*, *Museo Inka de Cusco*, *Museo Chileno de arte precolombino*, *Metropolitan Museum of Art*, *National Museum of Denmark*.

Objetos de culturas arqueológicas predecessoras na cronologia relativa como Mochica e Huari foram incorporados à análise e discutidos nesta pesquisa para a compreensão de processos de interações, mudanças e resiliências na cultura material local. A definição e interpretação dos conjuntos e exemplares cerâmicos que constam no catálogo se deram a partir da identificação de atributos morfológicos (formais e iconográficos) para o estabelecimento de elementos tradicionalmente locais em relação aos elementos e objetos incorporados sob a égide incaica.

Como recorte espacial e cronológico estabelecemos o período do domínio Inca em relação a região de Lambayeque anteriormente incorporada ao Reino de Chimor, na costa norte peruana. A partir desses contatos originou o surgimento de variações estilísticas locais da cerâmica ritual que em geral apresenta, tanto aspectos da morfologia associada à “cultura” Inca quanto das tradições locais. Durante a pesquisa também incorporamos o estudo de objetos recuperados de contextos escavados cientificamente durante as últimas décadas, para adequar a interpretação dos conjuntos morfológicos dentro da cronologia relativa. Para além da cerâmica, em nossa pesquisa atual, incorporamos a discussão de alguns aspectos dos

estilos da arquitetura pública cerimonial, já que muitos desses objetos arqueológicos de contextos rituais estão diretamente vinculados a esses contextos.

O estudo partiu da hipótese de que as mudanças na cultura material e a introdução dos aspectos estilísticos estrangeiros supõem maior complexidade sócio-político do que apenas pressupor o rígido controle sobre as temáticas expressas na cerâmica ritual produzida nas regiões dominadas pelos Incas. Essa premissa foi reforçada pela particularidade da cerâmica incaica que apresenta uma tendência a padronização e simplificação das suas formas e especialmente da redução de motivos iconográficos associados à esfera do poder político/religioso, quando posta em comparação com os objetos tradicionalmente associados aos estilos locais.

Como trataremos a seguir, os dados acerca da expansão incaica provenientes das fontes do período colonial (especialmente dos séculos XVI e XVII) foram interpretadas como resultado do atrito entre o poder central de Cusco e do culto religioso oficial do “Estado” em contraponto ao poder das chefias locais legitimadas pelas suas próprias práticas religiosas e ancestralidade. Esses relatos exaltam o conflito interno e o faccionalismo das diversas linhagens que integram esse poder “centralizado” cusquenho que não obstante influenciou as relações centro e periferia do domínio territorial incaico nos séculos XV e XVI.

Destacamos de antemão que essas premissas estão sendo debatidas e de certa maneira desconstruídas ao longo das últimas duas décadas pelo avanço dos estudos arqueológicos em toda região dos Andes Centrais. Assim, nossa pesquisa buscou diagnosticar a presença ou ausência de atributos estilísticos da morfologia tradicionalmente entendidos como promoção de aspectos políticos e religiosos expressos na iconografia das cerâmicas Inca e Chimú,

A Tese está dividida em quatro capítulos além desta apresentação e da introdução que oferece uma discussão prévia da temática e dos problemas de pesquisa.

O primeiro capítulo oferece uma síntese regional da costa norte e das culturas arqueológicas que se desenvolveram ao longo do tempo com seus traços estilísticos predominantes na cultura material. Apresenta um panorama geral histórico-geográfico da área pesquisada contemplando uma síntese do estado da arte da literatura sobre a temática dessa pesquisa para a região de Lambayeque. Na sequência, apresentamos os conhecimentos históricos e arqueológicos sobre as relações de poder sob a égide incaica na esfera regional. Ao final deste capítulo, discutimos aspectos centrais do mundo andino destacando alguns dos

conceitos da cosmovisão andina pré-hispânica que permeiam este trabalho e que julgamos importantes para situar a discussão dos dados de pesquisa que serão apresentados no decorrer do trabalho.

O segundo capítulo, dividido em três partes, apresenta os referenciais teórico-metodológicos, abarcando as discussões teóricas pertinentes as nossas discussões. A primeira parte, oferece a compreensão de como a organização dos conjuntos materiais em culturas arqueológicas, com suas origens nos referenciais teóricos da tradição histórico culturalista da Arqueologia do início do século XX, direcionou as interpretações do registro arqueológico. As ditas culturas arqueológicas foram definidas a partir da cronologia relativa que influenciou a leitura e a interpretação científica sobre as sociedades do passado dentro de modelos e conceitos teóricos que muitas vezes ofuscam nossa percepção. A segunda parte oferece uma discussão teórica (que julgamos crucial para nossa empreitada) sobre os diversos usos do conceito de estilo nos campos da Arqueologia e da História da Arte, para fundamentar nossas escolhas metodológicas de maneira coerente aos nossos dados de pesquisa, tratando da relação estabelecida entre o conceito de estilo e das diversas leituras acerca de alteridade e identidade. Na terceira seção apresentamos a discussão teórica sobre os encontros coloniais e a desconstrução dos pressupostos teóricos do Colonialismo, Imperialismo, ou outros, para a interpretação dos processos de interações entre grupos de poder ou mesmo povos distintos. Este capítulo justifica-se, portanto, para a definição dos recortes teóricos escolhidos para a discussão e a interpretação dos dados, com base nas questões inicialmente propostas no projeto de pesquisa que alude aos problemas postos na esfera contextual da interação da cultura material de povos em contato.

O terceiro capítulo, dividido também em três partes apresenta de maneira sequencial nossos dados de pesquisa. A primeira parte, apresenta o estudo dos conjuntos e a análise das cerâmicas arqueológicas que compõem o corpus de dados da pesquisa. Oferecemos uma revisão do estudo da cerâmica feito durante o mestrado pelo viés da representação iconográfica. Nele destacamos alguns aspectos centrais do método de análise ao discutir o papel dos “estilos emblemáticos” da perspectiva da função simbólica e da materialização de práticas políticas e religiosas nas culturas em questão. Apresentamos inicialmente a análise do material associado a costa norte pré-incaica, seguido da análise dos artefatos do período de dominação Inca, tendo em vista a comparação entre ambos. Na segunda parte do capítulo

apresentamos a discussão de como os estilos se comportam em contextos arqueológicos pertinentes ao nosso tema de pesquisa. Finalmente, a última parte, oferece um panorama geral das tradições arquitetônicas das culturas arqueológicas envolvidas e dos dados arquitetônicos consultados. Subsequentemente analisamos as mudanças observadas a partir do nosso estudo de caso da ocupação tardia no sítio arqueológico de Ventarrón e de como o registro arqueológico pode ser entendido dentro da discussão das escolhas que formam os estilos arquitetônicos da região. Nesse sentido, retomamos a discussão do conceito de estilo pensado em relação a outro tipo de suporte material: a arquitetura pública, que apresenta suas próprias especificidades.

O quarto capítulo apresenta a discussão relacionada dos encontros coloniais aplicada aos Andes Centrais retomando as questões relativas à temática das agendas imperiais e do sistema de governo Inca e seu papel nos aspectos fundamentais do desenvolvimento social e da expansão territorial conforme abordada na bibliografia de referência. A reflexão expõe aspectos dos dois primeiros capítulos, propondo uma releitura de alguns aspectos das práticas cerimoniais nos Andes Pré-hispânicos e sua profunda relação com os processos sócio-políticos dessa “História dos Incas”. Neste, incluímos dados complementares de práticas cerimoniais e de contextos de oferendas das tumbas de elites para dar continuidade na discussão reforçando a fluidez dos estilos nos contextos das elites de poder, e objetivando a nossa proposta interpretativa do “bilinguismo” para a cultura material como o resultado das análises.

Encerramos nosso trabalho apresentando algumas considerações finais sobre os resultados das análises e das nossas reflexões acerca da temática da pesquisa.

Por fim, apresentamos as considerações finais acerca das conclusões que chegamos da relação entre os dados arqueológicos e as discussões teóricas apresentadas nos capítulos anteriores referentes aos conceitos de estilo e a fluidez das fronteiras espaço/temporais das denominadas “culturas arqueológicas”. Nesse trabalho buscamos demonstrar a complexidade dos processos de interações sociais e políticos expressos na cultura material através dos estudos dos encontros coloniais em arqueologia buscando a aproximação com propostas teóricas que ajudem a elucidar o enigma dos processos históricos e seus reflexos na cultura material. Nesse sentido, propondo caminhos interpretativos para a compreensão das relações

sócio-políticas e culturais entre os diferentes povos que coexistiram na região de Lambayeque naquele período, ainda pouco compreendido da cronologia regional.

Introdução

Os diversos estudos sobre a expansão inca nos Andes Centrais estabeleceram critérios chave, a partir dos estilos na cultura material, para inferir a presença e o grau do controle estatal na produção material. Para muitos pesquisadores centrados no discurso de fontes históricas do período colonial, as produções materiais da sociedade inca dos séculos XV e XVI d.C. foram entendidas como manifestação ideológica de discurso do poder dito “imperial” e consequentemente como uma ferramenta utilizada com o propósito político de modificar os padrões nos sistemas locais dos diversos territórios por eles conquistados. Entretanto, muitos pesquisadores têm demonstrado aspectos mais flexíveis da administração do incario, ao menos em algumas regiões. Essa dicotomia entre centralização ou flexibilização do poder estatal gerou as mais variadas interpretações, onde, em geral, a baixa incidência de cultura material em estilo inca sugeriria flexibilização e autonomia, enquanto a presença mais significativa do estilo corresponderia a um maior controle ou imposição de poder nos moldes da cultura e das práticas sociais propagadas pelo Estado, a favor da corte de Cusco.

Esse modelo dicotômico na análise da produção material das organizações sociais referidas como grandes impérios do mundo antigo tem gerado dúvidas, à medida em que novos contextos arqueológicos são recuperados e novos referenciais teóricos são aplicados para os estudos dessa disciplina. Teria sido o incario então, uma poderosa estrutura de poder opressiva ou um modelo fragmentário de entidades políticas autônomas lideradas pelos cusquenhos por relações tributárias? Houve uma resistência ferrenha que foi combatida pelo poder incaico ou o desenvolvimento de estratégias de incorporação e cooptação baseados na tolerância à diferença? Foi um Estado opressor que manipulou e explorou a sua população ou um Estado benevolente que governou para o povo como proposto por Louis Boudin (1928) em *L’Empire socialist des Inka?* (Burguer 2007: 424).

Para compreender melhor os processos de interação expressos na cultura material ocorridos especificamente para a região de Lambayeque, na costa norte do atual Peru, optamos por um estudo dos artefatos provenientes de contextos funerários e rituais relacionados ao período de hegemonia Chimú-Inca na região de Lambayeque entre os séculos XIV e XVI d.C. Comparativamente, analisamos a iconografia de objetos de cerâmica ritual

atribuída aos períodos Intermediário Tardio e Horizonte Tardio pertencentes a coleções de museus, e dados de escavações arqueológicas realizadas na região de Lambayeque nas últimas décadas. Observamos as variações estilísticas dos conjuntos cerâmicos a partir de classificações de tipologias estabelecidas com base em atributos morfológicos e iconográficos considerados diagnósticos de cada cultura arqueológica estudada. Além da cerâmica, incluímos em nosso estudo o contexto de remodelações arquitetônicas da região, buscando compreender o processo de interação expresso nos estilos da arquitetura cerimonial.

Em nosso desafio, o estudo buscou relacionar os dados arqueológicos com as informações da história política reproduzida pela historiografia moderna sobre os processos de expansão desses estados pré-hispânicos nos Andes Centrais. Como referido, a historiografia está pautada tanto pelos dados arqueológicos como pelos documentos históricos do período colonial. O conteúdo das narrativas sugere constante tensão entre as elites do poder frente à ideologia estatal cusquenha e a propagação do culto estatal à divindade solar. Como afirma Pedro Paulo Funari, é recorrente o uso de fontes históricas como forma de confirmar a arqueologia e vice-versa. Muitos consideram que a arqueologia tem um papel dependente das fontes textuais, sendo as fontes materiais apenas utilizadas para elucidar esses registros. Outra vertente, no sentido oposto, encara a função do registro arqueológico como um meio de desafiar as interpretações tradicionais do registro textual (Funari 2005: 314-315). O nosso objetivo neste trabalho é a busca do equilíbrio para estabelecer um consenso entre os diversos tipos de fontes de pesquisa tratadas apropriadamente, em suas abordagens metodológicas específicas.

Do ponto de vista das estruturas andinas de poder e das relações sociais, destacamos a possibilidade da governança dual ou compartilhada entre distintos grupos humanos e ou unidades políticas¹. Este seria, por exemplo, o caso da relação dos Incas com os grupos políticos associados à cultura Chíncha da costa sul do Peru, como propuseram Morris e Santillana (2007): um modelo de coexistência e de articulação política dual entre o sistema local e a inserção dos Incas de Cusco (Morris e Santillana 2007: 154-158), o que na visão de Richard Burger (2007: 432) é entendido como uma proposição radical. Em sua interpretação, Morris e Santillana entendem que as modificações visíveis na cultura material, especialmente

---

¹ Quer sejam ou não, pertencentes a uma mesma esfera sociocultural.

na cerâmica e na construção de novas estruturas arquitetônicas cerimoniais (tanto quanto de remodelações de estruturas predecessoras), não resultariam da imposição obrigada da cultura do conquistador sobre o conquistado; sugere uma relação de uma aliança sócio-política integrativa visível na cultura material, significando que a inserção do elemento incaico na sociedade local é negociada, portanto mais agregando do que destruindo (ou transformando ideologicamente) a cultura local.

Nessa pesquisa, não partimos do pressuposto de que na costa norte do Peru tenha ocorrido o mesmo processo político de incorporação e administração territorial defendido por Morris e Santillana para a costa sul. Inicialmente, acreditamos que a conquista da região se deu pelo confronto entre dois sistemas políticos, de alguma maneira conceituados como estados expansionistas. Independentemente das incongruências das narrativas dos cronistas dos séculos XVI e XVII – por um lado de uma incorporação negociada e pacífica do Reino de Chimor ao sistema incaico, e por outro através da força das armas terminando em uma incorporação negociada de uma perspectiva menos horizontal – não se sabe em que nível as relações de influência na esfera cultural das práticas sociais vigentes foram alteradas. Assumindo, de todo modo, a premissa de que houve competição entre Chimús e Incas e que muitos aspectos da influência política dos grupos de Chimor foram reduzidas significativamente, como propõe Ramirez (1996), acreditamos que a inserção de elementos incaicos na cultura material da costa norte, em contraponto as continuidades locais, não pode simplesmente ser vista como uma relação verticalizada e coercitiva pelo lado dos “conquistadores”, ante à “resistência dos conquistados”. No que diz respeito à região de Lambayeque, o cenário é bastante complexo, já que falamos de uma área que esteve aparentemente incorporada ao sistema Chimú antes da chegada dos Incas. Se pensamos essas relações como aquelas estabelecidas entre “opressores” e “oprimidos”, naturalmente poderíamos sugerir que os Incas teriam chegado à região como “libertadores”, restabelecendo as relações de poder com as autoridades locais. Em contraponto, estudos recentes para outras regiões dominadas por Chimor defendem que o próprio sistema de governança Chimú não apresenta indícios de coerção ou grandes modificações nos sistemas políticos locais, nas áreas por eles subjugadas (Koschmieder 2011; Prządka-Giersz 2011). De toda forma, é necessário considerar que essa visão não é consensual, variando segundo múltiplas percepções e interpretações propostas pelos pesquisadores.

Logo, independentemente do estabelecimento de relações de poder político de domínio e sujeição (aqui flexibilizando as noções de chefia e governança para adequá-las aos padrões das sociedades em questão em detrimento de nossa ótica ocidental moderna) que certamente causam algum impacto nas sociedades conquistadas, é difícil detectar a partir das evidências arqueológicas da costa norte peruana uma “homogeneização cultural”, tanto sob a égide Chimú quanto incaica. As variações e a variabilidade da cultura material analisadas durante a nossa pesquisa reforçam, ao contrário, outras perspectivas das relações entre Lambayeque, Chimú e Inca – entre outras que certamente conformavam a pluralidade local –, em face da organização da vida cerimonial e política. Talvez a presença dos domínios estrangeiros tenha sido menos impositiva e muito mais negociada, em termos propriamente andinos, do que os tipos de relações colonialistas tradicionais implicam. Na esfera das expressões culturais de caráter cerimonial, a integração das culturas parece nítida nos contextos arqueológicos abordados nessa pesquisa.

Conforme buscaremos demonstrar ao longo dos próximos capítulos, o estudo dos processos de produção, circulação e deposição de artefatos nos contextos rituais analisados nesta tese, observados à luz do debate e referencial teórico acerca do conceito de estilo no registro arqueológico, nos possibilitou observar aspectos relevantes do padrão de integração e inserção de bens materiais estrangeiros na cultura local, que não sustentam a interpretação de um controle rígido da produção material imposto por Chimor, ou pelo Estado Inca, na região de Lambayeque.

Como referido, essa pesquisa está embasada em análises de artefatos de cerâmica a partir de uma perspectiva de análises morfológicas (formais e iconográficas), para observar possíveis interações socioculturais expressas na cultura material Lambayeque-Chimú-Inca. Buscamos entender os aspectos estilísticos (estilos emblemáticos) tanto da cerâmica quanto da arquitetura cerimonial, a partir da metodologia classificatória tradicional de atributos e elementos que constituem conjuntos com base na metodologia proposta pelo Histórico-culturalismo, porém abordando as noções de estilo e cultura a partir de propostas teóricas mais recentes sobre esses conceitos. Nessa perspectiva, observamos de maneira crítica como os estilos propostos para cada cultura se comportam e se relacionam entre si através de contextos de oferendas e sacrifícios recentemente escavados na região, tanto quanto em contraponto a outros locais de suma importância com fins comparativos.

As atividades de campo entre 2014-2017 variaram entre prospecções arqueológicas e registro/análise de contextos dos sítios pertinentes para a nossa temática. Incluímos a observação e análise das coleções dos museus da região com enfoque na cerâmica e na metalurgia (a partir dos objetos em exibição nos museus, catálogos ou aqueles registrados durante a nossa pesquisa de mestrado). Elegemos focar nos sítios da região de Lambayeque: Chotuna-Chornancap, Ventarrón, Collud-Zarpán, Sipán, Huaca Santa Rosa, Batán Grande e Túcume.

Durante as etapas de campo, ficou evidente a necessidade de reformular o projeto de pesquisa. A proposta inicial da pesquisa era estabelecer uma comparação entre os contextos funerários e de oferendas/sacrifícios do Período Intermediário Tardio e do Horizonte Tardio. A partir dos dados referentes às práticas funerárias/rituais e a iconografia do poder², o estudo pretendia diagnosticar a existência de padrões nos atributos simbólicos das elites locais durante a ocupação Chimú-Inca nesses contextos. O trabalho buscava uma revisão do estudo morfológico e iconográfico de parte das coleções de cerâmica que analisamos durante o mestrado, agregando novos dados observados no material cerâmico proveniente de escavações controladas, em períodos mais recentes (contextos de tumbas e oferendas).

Ainda anteriormente à qualificação, percebemos que as questões relacionadas à cerâmica e aos contextos das tumbas do Período Tardio a que tivemos acesso ofereciam um panorama fragilizado de reflexão sobre as questões pertinentes à pesquisa, principalmente pelo elevado impacto sobre essas tumbas provocado pela ação do *huaqueo*³. Assim, percebendo um enorme potencial de diálogo com os dados cerâmicos, resolvemos incluir os dados arquitetônicos no Período Tardio na região de Lambayeque, estratégia que foi priorizada a partir das sugestões de recorte recebidas no exame de qualificação. Nas etapas de campo seguintes, prospecções não interventivas em diversos sítios da região permitiram que definíssemos padrões estilísticos da arquitetura cerimonial que em muito dialogam com os dados observados na cerâmica, como pretendemos demonstrar ao longo deste trabalho.

---

² Com base tanto nas coleções descontextualizadas dos diversos museus visitados durante o mestrado e os dados de contextos das escavações arqueológicas controladas a que tivemos acesso dos sítios mencionados anteriormente.

³ Termo comumente utilizado no Peru em referência a retirada não autorizada pelo Ministério de Cultura do Peru, de material arqueológico para quaisquer fins (comercialização, estudo, apropriação, etc.); prática considerada ilícita pela legislação de diversos países latino americanos.

Para interpretar os padrões de mudança evidenciados na cultura material e contextos relacionados, recorreremos às discussões teóricas propostas pelos estudos de encontros coloniais na arqueologia. Entre as diversas linhas interpretativas consultadas, acreditamos que o resultado das análises de nossos materiais reflete uma aproximação com a proposta interpretativa do “Bilinguismo” como uma possibilidade para entender as relações interculturais no contexto da interação entre os diversos estilos da cultura material no Período Horizonte Tardio da região de Lambayeque.

A premissa do Bilinguismo proposta por Wallace-Hadrill (2008:105) para entender a inserção da estrutura política Romana na Península Itálica durante a época da República, reconhecendo a hegemonia política de Roma sobre povos conquistados ou simplesmente incorporados dentro do sistema, não necessariamente estabelece uma relação de imposição cultural comumente entendida como “processo de romanização” (apesar de que o autor destaca que existem especificidades contextuais que podem ou não gerar processos de caráter mais impositivo do ponto de vista político, com algumas implicações na cultura material).

Outros estudos mostram que tampouco no Período Imperial – onde poderia se supor uma maior centralização de poder ou mesmo imposição do modo de vida romano às sociedades e culturas incorporadas ao Império – aspectos da romanização são visíveis a partir das relações evidenciadas na cultura material. Logo, a aceitação ou a recusa de elementos da cultura material e das práticas sociais romanas é evidente em diversas regiões incorporadas ao Império.

Ao longo da tese, fazemos referências aos estudos de caso de outras áreas de pesquisa, (Mesoamérica, Mediterrâneo Antigo, Médio Oriente, etc.) para aproximar os debates teóricos. Situações similares ao referido se dão em diversos outros fenômenos dos encontros coloniais, que a julgar por suas particularidades, enfraquecem a visão tradicional das relações de poder unilaterais, levando a uma pluralidade de situações coloniais possíveis na história da humanidade.

O desenvolvimento de diversos estilos cerâmicos nos Andes Centrais (Donnan, 1992) a partir do início da cerâmica na região (aproximadamente 1.800 a.C.) caracterizou através do referencial Histórico-Culturalista, indicativos de fronteiras culturais no espaço e no tempo, que denotam aspectos de relações sociais, delimitando a diferenciação entre os grupos humanos.

O Handbook of South American Indians, organizado por Julian Steward entre 1940-50, de referencial teórico Histórico-Culturalista, marcou profundamente as pesquisas arqueológicas – ainda que incorporadas às críticas ao longo das décadas subsequentes – acerca do desenvolvimento social e político das sociedades indígenas da América. A coletânea oferece uma visão evolucionista de complexificação social, representada no modelo pelos conceitos de “Bandos”, “Tribos”, “Cacicados” e “Estados”, com base nos conceitos de “primitivo” e “civilizado”. O aporte teórico para entender o desenvolvimento das culturas arqueológicas foi sedimentado, especialmente, pelas premissas difusionistas, que buscaram estabelecer “centros de origem” para explicar os processos de “evolução cultural”, em que uma sociedade mais complexa (vista como em maior grau de evolução/civilização) seria responsável pela propagação de invenções tecnológicas e ideias para sociedades mais “primitivas”. Na arqueologia dos Andes Centrais, por fim, este modelo resultou na construção das cronologias relativas, a partir da observação de atributos morfológicos da cerâmica com base no método de seriação e observação da ocorrência de artefatos em seus contextos de deposição⁴.

Os modelos cronológicos foram estabelecidos buscando a complexificação social partindo do Período Formativo aos grandes Estados – com sua expressão máxima na complexidade do império dos incas –, ou a partir da lógica dos Horizontes culturais que estabelecem a difusão de aspectos centrais dos estilos regionais. Tais modelos, apesar de vigentes na atualidade, têm oferecido espaço para a contestação de certos aspectos que envolvem a noção de fronteiras espaciais e cronológicas.

Trabalhamos, conforme anteriormente mencionado, com a premissa de uma fluidez dessas fronteiras culturais pré-estabelecidas pela tradição Histórico-Cultural, a partir de uma noção de cultura muito mais dinâmica e flexível do que o termo tradicionalmente sugere. Para adequar nossos referenciais teóricos, buscamos noções polissêmicas (ou seja, de amplos significados) destes conceitos que permeiam a interpretação tanto dos dados arqueológicos quanto dos fatos históricos. O bilinguismo, nesse sentido, possibilita a integração entre identidades culturais distintas por parte de um mesmo indivíduo ou grupo; como propõe Wallace-Hadrill (2008) para a relação entre gregos e romanos. Nessa perspectiva, fazer parte da cidadania romana e a adoção de parte da cultura material, não significa a perda da sua

---

⁴ Sobre o assunto ver Arcuri 2012.

identidade grega. Inclusive, como sabemos no senso comum, muitos aspectos da cultura romana recebem influência das tradições gregas no processo histórico do desenvolvimento do que denominamos Cultura Clássica.

De acordo com o autor, “O poder romano e a cultura grega engendram transformações radicais da sociedade e da economia; mas não há razão para vê-los como forma de suprimir ou substituir a identidade local ”(Wallace-Hadrill 2008:143).⁵

Nesse sentido, falar de uma entidade política que apresenta uma cultura hegemônica que se sobrepõe às práticas culturais locais dos conquistados – fenômeno mais bem conhecido das práticas colonialistas modernas – não parece ser a resposta para compreender os processos de interação em encontros coloniais conhecidos na história da humanidade.

Retornando à temática da pesquisa, faz mais sentido, portanto, observar as diversas inserções de aspectos Chimú-Inca na cultura material local de Lambayeque agregando valores externos que coexistem com os internos pré-existentes. Nessa premissa, não significa negar os conflitos de interesses, faccionalismos políticos e os episódios de violência registrados nas fontes coloniais ou que simplesmente o contato de diferentes entidades políticas naturalmente sugere. Ela nos possibilita compreender as mudanças na cultura material dentro de uma perspectiva mais dialética em detrimento de uma visão dicotômica das relações entre as partes, tradicionalmente entendida em termos de centralização de poder *vs* autonomia política, os iguais *vs* os diferentes, os colonizadores *vs* os colonizados. Premissas que criam uma reprodução histórica de fenômenos conhecidos da história da humanidade (da Europa), a partir do século XV, baseada em conceitos (etnia, nação, etc.) desenvolvidos por um viés cientificista como os conhecemos hoje a partir do século XIX.

A partir da análise de conjuntos cerâmicos de prestígio (provenientes de contextos rituais e funerários geralmente atribuídos às elites locais), buscamos verificar quais são as mudanças estilísticas, incluindo a simbologia do poder, que possam ser observadas na cultura material da Costa Norte durante o Período Tardio dos Andes Centrais.

A atual pesquisa contempla a análise dos conjuntos de cerâmica com objetos de oferendas e das tumbas de elites, contextos funerários atribuídos pelos arqueólogos como de pessoas comuns e finalmente de oferendas em contextos de sacrifícios humanos. Incluímos na

---

⁵ “Roman power and Greek culture engender radical transformations of society and economy; but there is no reason to see them as suppressing or substituting local identity” (Wallace-Hadrill 2008: 143).

discussão, de forma complementar, os estilos arquitetônicos como um reforço para entender o contexto em sintonia com a tradição dos estudos arqueológicos incaicos de estabelecer o elemento inca predominantemente pela cerâmica e pela arquitetura pública.

Os objetivos citados buscaram verificar, por um lado, o protagonismo local nas práticas rituais e políticas associadas a cultos ancestrais, observado pela presença do repertório lambayecano na cultura material arqueológica; a priori a confirmação da predominância da simbologia ancestral local, leva a crer em processos de interação menos verticalizados entre as elites locais e a esfera de influência política dos estados Chimú e Inca em Lambayeque.

Finalmente, sustentamos essa premissa da fluidez, pela própria lógica de complementaridade política, social e cultural registrada no modelo da cosmovisão dos povos andinos, onde a dualidade e outros aspectos relacionados aos pares opostos se combinam e se complementam, possibilitando interações que não necessariamente extinguem as suas essências originais. O conceito da cosmovisão andina fundamentada no princípio do *Pachacuti* como reordenamento cíclico do cosmos, reflete as mudanças na regência da governança no nível político e social. Conforme pretende-se demonstrar nesta tese, a partir dos dados e resultados alcançados, para os povos andinos as mudanças nas relações de poder são de um certo modo naturalizadas e não significam o fim do que está previamente posto; o que refletiria as mudanças na representação simbólica da iconografia do poder que tratamos na pesquisa. De forma mais simples, as mudanças nos padrões simbólicos que poderiam ser interpretadas como meros discursos políticos de poder talvez não nos informem sobre as condições das relações políticas em si, mas sim, sobre aspectos do reordenamento estrutural, com base na cosmovisão.

A partir de nosso conjunto de dados, propomos uma discussão de hipóteses interpretativas para contornar os supostos processos de “universalização cultural”, centralização política e legitimação do poder Chimú-Inca, na região estudada; aspectos centrais e norteadores nos estudos da arqueologia peruana, especialmente para o tema da expansão inca nos Andes Centrais.

Vale lembrar também, por fim, que a pesquisa se justificou pela exiguidade de estudos sobre o contexto escolhido, mas, sobretudo, pelo potencial do material analisado para a reflexão crítica e debate sobre a temática das fronteiras crono-estilísticas da arqueologia, uma vez que nos guiamos por uma orientação teórica que compreende a fluidez dos estilos na região por uma ótica menos verticalizada das dinâmicas socioculturais.

Capítulo 1: Arqueologia da região de Lambayeque

A região pesquisada se localiza no litoral norte do Peru (consultar o catálogo de fotos e imagens; Prancha 1 – figuras 1, 2⁶ e 3⁷), que compreende uma área geográfica desértica recortada por vales de rios que descem da região serrana em direção ao Oceano Pacífico⁸. Nesta paisagem, entre o período Arcaico e o Formativo Inicial, se desenvolveram sociedades (tidas como grandes civilizações) marcadas pelo surgimento da arquitetura monumental, por refinadas técnicas de produção artesanal e complexa iconografia. Todas essas características ocorreram juntamente ao desenvolvimento da agricultura (possibilitada pelos vales férteis que descem da cordilheira andina), resultado da gestão dos recursos hídricos por meio da construção de complexos canais de irrigação. Destaca-se o cultivo do algodão, o desenvolvimento da indústria têxtil, acompanhada da pesca do Pacífico e da agricultura de subsistência. A área foi ocupada desde o período Pré-Cerâmico ou Arcaico (7.000 - 3.500 a.C.) por grupos caçadores-coletores e pescadores até o surgimento dos primeiros assentamentos. No começo do Período Formativo Inicial (3.500-2.000 a.C.) iniciou-se o desenvolvimento da arquitetura cerimonial monumental evidenciada em centros da costa peruana como, por exemplo, Caral ou Huaca Ventarrón, esta última na região de Lambayeque, dando início à longa tradição da arquitetura monumental em barro da Costa Norte (Alva Meneses, 2012) (consultar quadro cronológico no catálogo de fotos e imagens [Prancha 2 figura 4]).

---

⁶ Mapa da região de Lambayeque indicando os intensos contatos observados pela influência de sua cultura material nas regiões adjacentes, especialmente Piura, Trujillo e na região serrana de Cajamarca.

⁷ Imagem de satélite da região lambayecana situando os principais sítios da região citados ao longo deste trabalho e a atual capital do departamento – Chiclayo.

⁸ Área estabelecida como uma macrorregião que se estende desde os vales de Piura no extremo Norte ao vale de Casma ao Sul, compreendendo os departamentos de Piura, Lambayeque e La Libertad, incluindo também parte da costa central-norte referente ao norte do departamento de Ancash. Nossa pesquisa estará centrada no departamento de Lambayeque e nos principais Vales baixos dos rios Lambayeque (Chancay e Reque) e La Leche. A ausência de chuvas por conta da posição geográfica da cordilheira andina faz com que essa região seja um semiárido apesar de receber relativa umidade por conta da proximidade com o litoral. A presença da corrente marítima fria de *Humboldt* e dos ventos do pacífico influenciam diretamente o clima quente e seco da costa ao mesmo tempo que tornam o ar mais fresco (Benson 1972: 13). Em determinadas épocas inversões climáticas causadas pelo fenômeno El Niño – pela junção de correntes marítimas frias e quentes – causa mudanças na temperatura alterando o clima provocando chuvas torrenciais que ocasionam inundações nos vales afetando a vida das populações humanas (e de todos os seres vivos em geral) destruindo as áreas de cultivo.

Durante as fases média e tardia do período Formativo (1.900-800 a.C. – 800-400 a.C.), destacam-se o surgimento e uso das tecnologias da cerâmica e da metalurgia, especialmente relacionadas à produção de bens de prestígio de uso ritual. Foi nesse momento que se consolidaram certos padrões que podem ser hoje observados na cultura material; por exemplo, o início da tradição metalúrgica que marcaria a identidade econômica e cultural regional até o Período Tardio. É ainda neste período que apareceram muitos dos característicos estilos cerâmicos locais (as chamadas “culturas arqueológicas”) como Cupisnique, Chongoyape e Tembladera; estilos que compartilham traços estilísticos com a cultura serrana Chavín (Donnan 1992: 31-32, Benson 1972: 14-19). Esses traços chavinóides basearam as premissas de Julio C. Tello de um centro de origem em Chavín de Huántar, na região serrana, através da cultura matriz que haveria influenciado e proporcionado o desenvolvimento civilizatório da costa (Mesía 2006: 60-61). Apesar da grande influência na arqueologia peruana por décadas, a visão de Tello vem sendo desconstruída pelas recentes descobertas arqueológicas que denotam o desenvolvimento civilizatório regional.

Durante o período Formativo Final (400-100 a.C.), identifica-se uma série de mudanças e a aparente ruptura do fenômeno ideológico Chavinóide. Nesse momento de transição, floresceram os estilos locais, marcados pelas culturas Vícus, Salinar, Galinazo, Recuay e Mochica. De acordo com as pesquisas recentes, o arqueólogo Walter Alva (comunicação pessoal 2012) atribui a este período a introdução da metalurgia do cobre e a aplicação deste material para a produção de ferramentas, gerando uma revolução tecnológica que permitiu o avanço da engenharia hidráulica e ao mesmo tempo modificando as relações sociais (Hurtado 2012: 14).

A preponderância da cultura mochica marca o fim da transição para o período dos estados regionais na costa norte dando início ao Período Intermediário Inicial (100 a.C. – 800 d.C.); em Lambayeque, com sua expressão máxima evidenciada pelas descobertas arqueológicas de Sipán, desde 1987, pela equipe do arqueólogo Walter Alva no complexo Huaca Rajada. Retomando os traços chavinóides do Formativo, a cultura Mochica se distingue pela sua refinada produção material tanto na cerâmica como na metalurgia. Destaca-se também pela arquitetura monumental em escalas sem precedentes na Costa Norte,

caracterizada por *huacas*⁹ (centros religiosos-administrativos) construídas com tijolos de adobe e rica iconografia mural em alto relevo e expressiva policromia. Igualmente importante, as representações iconográficas de seres sobrenaturais e indivíduos de status social elevado, reiteram a complexidade da ideologia político-religiosa das elites sacerdotais mochicas nesse período (Bawden, 2004; Billman 2010).

A natureza da organização política dessa cultura vem sendo debatida por inúmeros especialistas (Quilter e Castillo, 2010). Inicialmente, o arqueólogo peruano Rafael Larco Hoyle estabeleceu o fenômeno moche como resultado da expansão bélica de um único Estado expansionista Mochica organizado em um centro político unilateral sediado nos Vales de Moche e Chicama, que integraria seu próprio sistema cultural propagado para os territórios por este dominados (Larco, 1938; Quilter e Castillo, 2010: 9-14; Arcuri 2012: 274). Entretanto, os estudos recentes e as novas descobertas na segunda metade do século XX e início do XXI, indicam a possibilidade de diversos “Estados Mochicas” articulados em um mesmo fenômeno cultural onde a organização política Moche corresponderia a um conjunto de diversas entidades políticas, nas quais cada vale teria seus próprios governantes (Quilter e Castillo, 2010: 15); aparentemente seguindo o modelo proposto para as entidades políticas Mayas na Mesoamérica (Benson, 2010: 26-27).

Os estudos de diversos pesquisadores¹⁰, entre eles, o de Luis Jaime Castillo e Christopher Donnan (1994, 2006), sugerem ao menos dois desenvolvimentos políticos distintos do fenômeno cultural Mochica, propostos na divisão entre Mochica Norte e Mochica Sul. Como afirma Castillo (2006), os estudos arqueológicos recentes apontam que a zona Mochica Sul tenderia a um processo político regional mais centralizado nas mãos das elites dos Vales de

---

⁹ O termo *huaca* é atualmente atribuído as estruturas arquitetônicas com a função de templo ou de estrutura funerária. Com base nos documentos históricos registrados pelos cronistas da conquista e do período colonial inicial, Maria Rostworowski definiu que esse conceito de “*huaco*” tem suas origens pré-hispânicas (na língua Quéchua) com referência ao que se refere ao que é considerado “sagrado” aos povos andinos, apresentando grande pluralidade de significados (Rostworowski 2007: 11 e 12). Essa terminologia também é utilizada para os vasos cerâmicos e outros materiais encontrados como parte das oferendas das estruturas funerárias e cerimoniais.

¹⁰ Sobre o debate acerca da formação ou caracterização dos Estados na região andina, destacam-se trabalhos como os de Walter Alva, Garth Bawden, Elizabeth Benson, Richard Burger, Lucy Salazar-Burger, Steve Burget, Cristóbal Campana, Luis Jaime Castillo, Luiz Chero, William Coklin, Alana Cordy-Collins, Christopher Donnan, Tom Dillehay, Régulo Franco, Michael Moseley, Jurgen Golte, Johnathan Haas, Anne Marie Hocquenghem, Peter Kaulique, Ricardo Morales, Elías Mujica, Sheila Pozorski, Thomas Pozorski, Donald Proulx, Izumi Shimada, Santiago Uceda, Jeffrey Quilter, Edward Swanson y David Wilson, entre otros (Arcuri 2014: 280).

Moche e Chicama. Em contrapartida, a área Mochica Norte supõe uma maior fragmentação política em outros centros, como, por exemplo, Huaca Rajada, em Sipán (Prancha 3 – figura 5). As escavações arqueológicas realizadas neste sítio, desde a década de 1980, coordenadas pelos arqueólogos Walter Alva, Luis Chero e equipe, revelaram contextos de enterramentos de sofisticados padrões funerários, associados às figuras que expressam o mais alto grau da hierarquia da iconografia Mochica¹¹.

Com o declínio do fenômeno cultural mochica, durante o Horizonte Médio (aproximadamente entre 800 – 1.000 d.C.), a costa norte experimentou uma mudança nos estilos locais apresentando conceitos e cânones caracterizados por uma possível influência do fenômeno cultural serrano Huari-Tiahuanaco (Mackey 1985, 2000). O contato entre as culturas serranas e da costa norte pode ser evidenciado com maior propriedade ao Sul, na região de Ancash, no Vale de Huarney (fronteira da Costa Norte-Central). O contexto do Castillo de Huarney, escavado em 2012 pela equipe do arqueólogo polonês Milosz Giersz revelou um contexto com mais de 60 fardos funerários acompanhados de uma grande variedade de objetos de prestígio de diversas tradições culturais do período, inclusive de estilos provenientes da Costa Norte (Giersz e Pardo, 2014).

Especificamente para a Costa Norte, o fenômeno do período médio tem sido interpretado pelas mudanças em diversos aspectos da organização social-política local. O Horizonte Médio na região ainda oferece lacunas, mas evidentemente parece não ter ocasionado uma ocupação Huari propriamente dita em Lambayeque. No entanto, escavações recentes na região (Santa Rosa de Pucallá, El Triunfo) tem revelado diferenças nos padrões funerários e da cultura material durante esse período (Bracamonte 2014). Tais mudanças são evidenciadas pelo caráter multicomponencial de diversos sítios da região.

Carol Mackey sustenta que a cerâmica de estilo Lambayeque apresenta traços de influência externa, observados em muitos dos conceitos e cânones representativos característicos da relação entre os substratos Mochica e Huari-Tiahuanaco (Mackey 2000:

---

¹¹ Sugerindo assim, ao menos um centro político autóctone no Vale de Lambayeque em relação ao suposto núcleo de poder concentrado nos Vales de Moche e Chicama. Além disso, como proposto em debate na publicação *New perspectives on Moche political organization* (2010), o processo de desenvolvimento do fenômeno Moche da costa norte, possivelmente não articulou todos os vales que formam essa região sob uma única autoridade política e “[...] consequentemente, as diferenças em cada vale, ou mesmo em diversos setores de cada vale, sustentam hipóteses sobre a ausência de um poder político centralizado, [ou] uma tendência para a organização de poderes locais articulados dentro de sistemas socioculturais com maior ou menor grau de centralização nas diferentes localidades” (Figueiredo 2014: 21).

132). Nesse sentido, Roberto Pimentel (2007: 4), refere que a fase Lambayeque Inicial corresponderia, aparentemente, a um período de fragmentação política ocasionada por influências exteriores nos âmbitos das artes e da religião¹².

É também nesse período que se evidenciam algumas mudanças nos padrões arquitetônicos locais na costa norte, enfatizando as estruturas enclausuradas de acesso restrito que teriam, posteriormente, sua expressão máxima em Chan Chan, no Vale de Moche. Entretanto, com base nos estudos de Garth Bawden em Galindo e Izumi Shimada em Pampa Grande, pode-se evidenciar um antecedente pela presença de estruturas enclausuradas (*cercaduras*) de contextos do período mochica. Dessa forma, “cercaduras” poderiam ser precursoras das denominadas *ciudadelas* do Período Tardio (Moore 2005: 189-190).

Após um fenômeno transicional do Horizonte Médio se inicia na Costa Norte o Período Intermediário Tardio (1000-1470 d.C.) marcado pelas culturas caracterizadas na arqueologia como estados regionais (Prancha 3 – figura 6) Lambayeque e Chimú nas respectivas regiões dos antigos fenômenos mochicas Norte e Sul; no caso da região pesquisada, território do atual departamento de Lambayeque com suas fronteiras naturais com o deserto de Sechura ao Norte e o Vale de Zaña ao sul ocorre a maior concentração da cultura material associada a cultura Lambayeque, também conhecida como Sicán¹³. Em um período cronológico de aproximadamente 600 anos, entre os séculos IX e XV (Narvaéz e Delgado 2011: 56), a cultura Lambayeque gerou suas próprias características estilísticas e formas de assentamento. Também significativos para a compreensão da Cultura Lambayeque, entre outros, são os estudos dos arqueólogos Carlos Wester la Torre no complexo Chotuna-Chornancap (2010, 2013 y 2014), de Izumi Shimada em Batán Grande no bosque de Pómac, Walter Alva e Bruno Alva em Úcupe no Vale de Zaña e de Luis Alfredo Narvaéz e Bernarda Delgado (2011) no Complexo arqueológico de Túcume. Se destacam, os referidos sítios Batán Grande, Úcupe e

---

¹² Segundo Pimentel, a fase media, em contrapartida, corresponde ao desenvolvimento político e econômico regional integrado, expresso pela ideologia religiosa com a figura central de Naylamp ou El Señor de Lambayeque.

¹³ A adoção da terminologia Sicán é tema de debate ferrenho entre os arqueólogos que estudam a região de Lambayeque como, por exemplo, as publicações (2014) de Julio César Fernández Alvarado e Izumi Shimada. De toda maneira, depois de algumas décadas de avanços nas pesquisas, e com base nos conhecimentos de hoje, este debate terminológico, e a adoção do topônimo Sicán se sustenta a uma circunscrição à área de Batán Grande em contraponto com a expressão cultural de toda a região, o que na nossa visão tampouco resolve o problema; pois estabelece uma fragmentação e a definição de uma fronteira para distintos fenômenos da cultura material em questão em detrimento de processos de interação. Em nosso trabalho, mantemos a terminologia Lambayeque para referir-se a cultura regional, e utilizaremos a terminologia Sicán nas citações bibliográficas mantendo a coerência com os autores citados que se utilizam da mesma.

Chotuna-Chornancap, durante as fases Inicial e Média dessa cultura, com preponderância de Túcume na fase mais tardia¹⁴.

1.1 As culturas arqueológicas do Período Intermediário Tardio na região de Lambayeque

A cultura Lambayeque ocupou de forma mais intensa as áreas entre o Vale do rio Zaña, ao Sul (com limites no deserto que o separa do vale de Jequetepeque), até o Vale La Leche, se estendendo aos limites do deserto de Sechura ao Norte (extensa área desértica que separa os atuais departamentos de Lambayeque e Piura)¹⁵. De acordo com Luís Alfredo Narváez o estudo desse fenômeno arqueológico se expressa na pesquisa no entorno das grandes pirâmides de adobe e alguns contextos funerários atribuídos às elites. A arquitetura desses complexos de pirâmides e plataformas apresenta aspectos residenciais das elites, locais de armazenamento de material e especialmente um papel cerimonial e administrativo. Os elementos arquitetônicos e relevos dos murais pintados apresentam um grande conteúdo religioso. Do ponto de vista dos contextos funerários, as tumbas que apresentam conteúdos sofisticados e a presença massiva de enterros de indivíduos sacrificados “[...] é parte dos rituais complexos relacionados não só ao uso do sítio, mas como parte do processo de construção e remodelação das plataformas” (Narváez 2014: 20-21).¹⁶ Ao longo do trabalho trataremos de forma mais enfática esses contextos funerários, a partir da análise de seus conteúdos materiais.

---

¹⁴ Além dos referidos sítios arqueológicos toda a região apresenta uma pluralidade de sítios de grande importância como Saltur, Pátapo, Apurlec entre outros, que, todavia, não tiveram ainda projetos arqueológicos permanentes com estudos sistemáticos contínuos. Saltur tem sido escavado pela equipe do arqueólogo Luis chero, e aguardamos ansiosamente os resultados publicados.

¹⁵ De toda maneira, como ficará mais evidente ao longo do trabalho as influências materiais dessa cultura arqueológica vão além da região nuclear definida acima. Tanto na próxima região de Piura, quanto em áreas mais distantes da costa peruana temos evidências de intensos contatos das sociedades que conformam a cultura arqueológica Lambayeque. Inclusive, em áreas próximas, nós estimamos, não apenas um intenso contato, mas indícios ocupacionais. Essa pesquisa em particular está centrada no que se considera a área nuclear citada anteriormente.

¹⁶ “[...] es parte de los complejos rituales relacionados no solo con el uso del sitio sino como parte del proceso de construcción y remodelaciones de las plataformas” (Narváez 2014: 20-21).

Como continuidade das antigas tradições, além da pesca e do pastoreio, durante o período da cultura Lambayeque, a arqueologia dos projetos da região revela que houve um grande investimento em obras de canais de irrigação gerando um sistema produtivo agrícola em larga escala¹⁷.

Pelos conhecimentos produzidos através dos estudos das fontes históricas e dos contextos arqueológicos, supõe-se um alto nível de estratificação social nas sociedades tardias da costa norte peruana. Grupos de uma elite política e sacerdotal coordenavam a sociedade, sendo também responsáveis pelas mediações com o cosmos. Por outro lado, é possível que a maior parte da população estivesse disposta entre separações de “castas” de camponeses agricultores, pescadores, etc, responsáveis por sua própria subsistência e por produzir excedentes para a rede de intercâmbio com os centros cerimoniais, bem como de artesanato especializado ligados à esfera de controle das elites governantes (Lumbreras 2000: 37 e 50). Dessa maneira, norteados no princípio andino da reciprocidade, agricultores e pescadores desenvolveram economias interdependentes, denotando complexidade nas redes de relações socioeconômicas (Millones 2008: 149).

A produção de bens materiais como cerâmica, metais, texturais, etc era, portanto, elaborada a partir de workshops ou oficinas especializadas inseridas próximas aos centros cerimoniais ou *huacas* (pirâmides e plataformas de tijolos de adobe) (Moseley 1982; Topic 1982: 169). Na costa norte, desde ao menos a época moche, acredita-se que esses artesãos especializados trabalhavam somente nessas atividades, estabelecendo um conjunto de “classes” ou “castas” específicas – estrato social intermediário semi-urbano – dentro das sociedades que compunham as culturas da costa norte. Esses artesãos recebiam certos privilégios e eram valorados na sociedade por sua reputação e nível de conhecimentos (Lumbreras 2000).

A cerâmica lambayecana (considerando os objetos suntuosos de contextos funerários e ritualísticos) é icônica e singular em muitos sentidos por sua iconografia e morfologia. Porém, a mesma apresenta diversos aspectos que podem ser tidos como influências de sociedades de outras regiões andinas em diversos momentos. O tema será abordado em detalhe na análise dos estilos cerâmicos no capítulo 3. De antemão, com base nas análises de

---

¹⁷ Projeto que significou uma notável deterioração do ecossistema local pelo desmatamento de grande parte do bosque seco (Narváez 2014: 21).

peças e dos estudos precedentes consultados na bibliografia de referência em nossa pesquisa de mestrado (Figueiredo 2014), destacamos o intenso uso de moldes para a produção desses objetos, que apresentam assim conjuntos muito expressivos de formas padronizadas que repetem expressivamente diversos símbolos iconográficos em relevo ou esculturais. A morfologia das peças apresenta uma ênfase em gargalos cônicos curtos ou longos, alças em forma de fita ou mais grossas, formando uma ponte com o bojo das peças ou com os gargalos duplos e, finalmente, a presença de pedestais em quase todas as morfologias observadas. É comum o uso de técnicas de queima diferenciadas, tanto a oxidante resultando em artefatos de coloração vermelha/alaranjada, muitas vezes apresentando pintura negra ou branca na superfície, como a técnica de queima reduzida, resultando em objetos de coloração negra ou cinza escura que raramente apresentam pintura.

Além das sofisticadas cerâmica e da textilaria que definem estilisticamente a cultura arqueológica, um dos principais elementos na cultura material dos antigos lambayecanos é o intenso trabalho de metalurgia, especialmente a ourivesaria, que se utiliza dos metais e pedras preciosas, para a produção de artefatos de uso cerimonial e funerário. Os lambayecanos manejaram com perfeição a maioria das técnicas conhecidas de manufatura e decoração dos metais (Vetter 2011: 108). Peças de diversos tamanhos e inúmeras morfologias foram fabricadas pelas mais variadas técnicas como, laminado/martelado, granulado, embutidos, recopado, folhas duplas e também o uso de moldes de madeira, entre outras. As técnicas para imprimir detalhes nas peças variam entre repuxados, recortados, pinturas, gravados, filigranas, adornos de plumas, incrustações de pedras e conchas, etc (Vetter 2011: 41). Destaca-se, a produção do cobre arsênico utilizado em uma pluralidade de tipos de instrumentos e ferramentas em uma escala quantitativa sem precedentes na região, na opinião de alguns pesquisadores uma escala semi-industrial (Shimada 1995).

As sociedades que compõem a cultura arqueológica em questão, desenvolveram uma rede de trocas muito intensa que incluiu através de rotas marítimas (por meio de balsas) os territórios do atual Equador, as Ilhas Galápagos e o Panamá. Essas redes de trocas tiveram especial relevância pela importância do *mullu* (*concha spondylus sp*) proveniente do fundo do mar de águas quentes da zona da linha do Equador, objeto de grande valor ritual para a cosmovisão de diversas sociedades dos Andes Centrais desde a época Formativa. Os contatos incluem a região serrana andina e territórios selváticos da Amazônia peruana desde onde

procediam diversos produtos exóticos como sementes e plumas de aves da região úmida, entre outros (Narváez 2014: 22). As rotas terrestres por essa região seriam facilitadas inclusive pelo fato de que a mesma apresenta uma das áreas mais baixas de passagem pela cordilheira andina entre a costa e a selva – altitude média de 2200 metros (Alva e Alva 2012: 11). Por fim as rotas de contato incluem a costa central peruana pela presença de grande quantidade de objetos suntuosos Lambayeque evidenciados por escavações sistemáticas no complexo arqueológico de Pachacámac, milhares de quilômetros ao Sul da área nuclear lambayecana (Pozzi-Escot 2017; Narváez 2017).

Posteriormente, a cultura Lambayeque recebeu influências dos Chimú de Chan Chan; entendidas pela historiografia como resultado da conquista da região em um momento de suposta fragilidade política dos senhorios locais, talvez propulsionada por um evento El Niño catastrófico. De acordo com a crônica de Valboa (1568), Fempellec, último governante da dinastia, foi deposto e sacrificado ao mar como castigo por seus atos, que teriam desencadeado inundações e secas na região por um longo período, trazendo miséria para a população (Cabello de Valboa 2011 [1568]: 393-395). De acordo com a narrativa, seria esse o momento no qual Chimú Cápac (ou o senhor de Chimor), teria estabelecido seu poder na região. Nas palavras de Narváez (2014):

"[...] Gerando um poderoso estado imperial que reuniu todos os vales da costa norte do Peru. Isso levou muitos artesãos altamente qualificados a serem deslocados para Chan Chan para produzir bens para as elites." (Narváez 2014:17)¹⁸.

A visão historiográfica clássica sobre a expansão Chimú ainda presente nos trabalhos atuais, assume o início de um processo de expansão (ao redor do século XIV a.C.) e de conquista militar do vales e regiões vizinhas de seu centro de poder político estabelecido no Vale de Moche, em Chan Chan. Este processo é referido, portanto, como catalizador do fenômeno aglutinando diversas áreas da costa norte do Peru. Estimou-se tanto pelas informações contidas nos relatos das crônicas hispânicas coloniais, quanto pela presença da cultura material chimuana em diversas zonas, que esse império Chimú se estendeu desde a

---

¹⁸ [...] generando un poderoso estado imperial que aglutinó todos los valles de la costa norte del Perú. Esto hizo que muchos artesanos de alta especialización fueran desplazados a Chan Chan para producir bienes para la elite." (Narváez 2014: 17).

região de Piura ao Norte até a região da Costa Central peruana, com suas fronteiras na região de Chimbote. Assim, um “Estado expansivo” Chimú, que agregou grande quantidade de populações diferentes que falavam distintas línguas, apresentando assim, notável caráter multicultural (Zevallos 1988; Millones 2008).

Richard Keatinge observa que a sociedade Chimú era organizada dentro de uma ordem social hierárquica, em que as elites exerciam absoluto controle sobre a produção, a estocagem e a redistribuição dos bens produzidos (Keatinge 1982: 202). De acordo com muitos pesquisadores (Klymyshyn 1982; Lumbreras 2000; Moseley 1982, 1992; Kolata 1982; entre outros), a interpretação do registro material denota o controle e patrocínio das elites governantes em relação à produção de bens suntuosos e cerimoniais reforçando o caráter hierárquico da sociedade.

Como consequência do processo de dominação, acredita-se que muitos artesãos de renomada qualidade e especialização teriam sido “enviados a Chan Chan para produzir bens para a elite” (Narvaéz 2014: 17)¹⁹.

O “conjunto material” referente ao momento mais tardio na cronologia relativa foi entendido como resultado da expansão deste antigo senhorio da costa peruana, com seu centro de poder no Vale de Chimo (atual Vale de Moche. O arqueólogo Max Uhle, denominou a cultura material deste período como “cultura Chimú” (Gayosa e Vargas 2005: 152-153).

A cultura material suntuária associada a Chimor, igualmente, apresenta seus traços singulares tanto quanto incorpora aspectos de outras com as quais teve contato. Destaca-se por um estilo de cerâmica predominantemente monocromático, em tonalidades que variam entre o preto e cinza, ainda que diversos conjuntos de artefatos apresentem coloração alaranjada ou vermelha escura – de certo modo não muito diferente dos estilos lambayecanos. Assim como em Lambayeque, apresenta uma padronização morfológica, obtida a partir do uso de molde, tanto para a cerâmica doméstica quanto a cerimonial (Lumbreras, 1981, 1989). Isso subentende, na nossa visão, uma “tradição tecnológica” compartilhada pelos diversos povos que ocuparam a costa norte neste período. Na arqueologia, o conceito de “tradição” compreende as similaridades observadas na cultura material arqueológica encontrada em determinado local ou região, no decurso de longos períodos de tempo, cujos traços estilísticos

---

¹⁹ “desplazados a Chan Chan para producir bienes para la elite [Chimú]” (Narvaéz 2014: 17).

apresentam certas variações entendidas como inovações culturais, variações que permitem classificar subconjuntos estilísticos entendidos como “fases” dentro de uma mesma tradição. Tal referência é tipicamente adotada para referir-se a padrões tecnológicos, morfológicos e iconográficos nas cerâmicas de diferentes contextos culturais que ocuparam a mesma região, ao longo do tempo, como uma “tradição cerâmica” (Phillips e Willey 1953: 626). Este tema será abordado em maior profundidade nas discussões do próximo capítulo.

É necessário ressaltar, entretanto, certa singularidade estilística da cerâmica desses vizinhos do sul, do Vale de Moche, observada na morfologia que enfatiza objetos escultóricos que apresentam a alça estribo, especialmente com bojos em formatos globulares ou quadrados (Przadka-Giersz 2011: 329). Morfologias da cerâmica que reforçam uma continuidade cultural com os Mochica do Sul, predecessores dos Chimú de Chan Chan na região. Em referência a esse material, Rafael Larco Hoyle definiu, na década de 1940, esses conjuntos materiais como expressão de uma cultura mochica dividida em cinco fases (Larco). Anteriormente a Larco Hoyle, Max Uhle havia proposto denominar o mesmo material como Proto-Chimú. De uma forma ou de outra, não apenas a morfologia dos conjuntos de objetos, mas muitos outros aspectos específicos da iconografia neles presentes, nos permitem estabelecer uma clara diferenciação entre as “culturas arqueológicas” Chimú e Lambayeque, como trataremos adiante no capítulo 3.

De acordo com Luís Alfredo Narváez, ambos estilos Chimú e Lambayeque apresentam diversos elementos em comum, mas ao mesmo tempo, bastante diferentes na cerâmica e arquitetura, sendo mais fácil confundi-los em trabalhos da manufatura têxtil e da metalurgia (Narváez 2014: 17). Já Marcia Arcuri, em recente publicação (comunicação pessoal outubro de 2018), observa características específicas da iconografia têxtil lambayecana, em comparação com os tecidos Chimús.

Percebemos assim, que é mais fácil estabelecer as fronteiras políticas entre os povos da costa norte com base na pesquisa dos documentos históricos coloniais, do que definir fronteiras culturais a partir da materialidade arqueológica. De toda maneira, existem evidências arqueológicas suficientes para se estabelecer não tanto uma fronteira, mas sim uma área nuclear na qual certos estilos de cultura material foram predominantes em determinados períodos cronológicos, a partir da estratigrafia dos sítios arqueológicos.

Chimor dedicou maior atenção à produção artística metalúrgica em larga escala do que a outros aspectos da cultura material (Moseley 1992: 256; Lumbreras 2000: 38). Após a referida conquista de Lambayeque, na proposta do arqueólogo Izumi Shimada, a produção local foi restringida à fundição de lingotes de metal produzidos para exportação para serem enviados a Chan Chan, onde os artesãos trabalhavam sob observação estatal (Shimada 1994 *apud* Lima 2010: 64)

Além da produção de objetos em ouro e cobre, a metalurgia chimuana, se destaca especialmente na produção de objetos de prata (Vetter 2011: 112). A metalurgia dessa cultura apresenta objetos de diversos tamanhos e morfologias como adornos, instrumentos musicais, vasos cerimoniais, etc. Destaca-se a importância da produção de miniaturas (em sua maioria de prata) com uma variedade de temas do mundo natural e reproduzindo objetos e adornos como coroas, peitorais, orelheiras, instrumentos musicais, vasilhas, entre outros (tema que retomamos adiante no capítulo 4).

Além das ferramentas de cobre e bronze utilizadas nas mais variadas atividades, o uso dos metais nas sociedades andinas, em geral, apresenta um profundo caráter cerimonial, ao ponto de oferendas de concha *spondyllus* (objetos de grande valor ritualístico dentro das sociedades andinas) serem encontradas dentro das minas de metais (Vetter 2011: 62). Prática de uma troca cerimonial com as entidades da terra, pelos recursos sagrados que ali seriam extraídos – a intensa relação dos povos andinos com a natureza e o princípio de reciprocidade implica pagamentos de oferendas e sacrifícios (Vetter 2011: 64).

A cultura arqueológica Chimú também é reconhecida pela notável particularidade de sua arquitetura, em diversos territórios ocupados. Em Chan Chan, existem ao menos três tipos de unidades de espaços arquitetônicos que, de alguma maneira, corresponderiam a uma estratificação social. Os “bairros” (“Small irregularly agglutinated rooms (SIAR)”) seriam a instância mais simples da planificação urbana de Chan Chan, correspondendo à ocupação da população comum. As áreas de residência de elite (“Elite Compounds”) apresentam um estrato intermediário que também inclui áreas de especialização artesanal relacionadas à nobreza e às castas de especialistas dessa sociedade. Por fim, as famosas “Ciudadelas” de Chan Chan, são entendidas como unidades arquitetônicas monumentais, que apresentam características de restrição de acesso, estando cercadas por muralhas de adobe e divididas em diversas áreas de especialização (Pillsbury, 1995: 48; Day 1982: 55-57).

As Ciudadelas de Chan Chan, portanto, são complexos arquitetônicos planejados entendidos pelos arqueólogos como estruturas de caráter político, administrativo e cerimonial (Canziani Amico 2010: 179-180). Contêm diversos recintos interpretados como áreas de depósito controlados pela elite governante para redistribuição dos recursos. As Ciudadelas também serviram como mausoléus dos governantes de Chimor. Assim, supõe-se que também serviram como residências palacianas das elites governantes (Moseley 1992: 259), motivo que levou Jorge Zvallos Quiñones, a rechaçar o termo “Ciudadela”, considerando inadequado por induzir à fortificação de guarnições militares (Zvallos Quiñones 1988: 32-36). Zvallos, assim, propõe que essas estruturas apresentam funções cerimoniais e “complexos funerários” (Zvallos Quiñones 1998: 131).

1.2 A questão do desenvolvimento político regional na perspectiva arqueológica

Retomando o tema do desenvolvimento político regional, depois do período transicional em que se deu a suposta influência do fenômeno cultural Huari-Tiahuanaco na costa norte, vemos que: “durante o Período Intermediário Tardio, os desenvolvimentos culturais Chimú (na região Moche Sul) e Lambayeque (na região Moche Norte) apresentam, respectivamente, essas mesmas características, de maior centralização e maior autonomia. Entretanto, em torno de 1.350-1.400 d.C., o processo parece haver culminado com a conquista de Lambayeque pelos Chimú (Kosckmieder 2011: 403), “ultrapassando a antiga ‘fronteira cultural’ entre os domínios Mochicas” (Figueiredo 2014: 21). Em outras palavras, nesse período mais tardio a região parece haver experimentado um novo processo político em que os Chimús de Chan Chan (Vale de Moche) exerciam maior influência na área Norte.

Estudos clássicos, como o de Michael Moseley (1992) ou de Luis Lumbreras (1989), interpretam o fenômeno Chimú como um estado centralizado com sua capital em Chan Chan. Luis Lumbreras (1989: 187) afirma que os Chimú impuseram a nova dinastia reinante, provavelmente depondo diversos governantes, mas ressalva a existência de variações locais na política e administração das províncias, sugerindo que os governantes Chimú permitiram a continuidade de práticas e governos locais em diversas situações após as conquistas. Estudos recentes (Mackey 1987, Przada-Giersz 2011, Kosckmieder 2011) indicam relativa diversidade política e administrativa nas províncias, o que converge com a ressalva de Lumbreras, indicando a continuidade de práticas e sistemas de governo sustentados em

linhagens autóctones. Tal modelo acarretaria uma administração indireta das regiões anexadas pelo Reino de Chimor.

Já a interpretação de Hartmut Tschauner (2014), para o estudo dos sítios tardios de Lambayeque, conclui que as relações entre os locais e os chimús se refletem “[...] como um caso de governo ‘não tão indireto’ por parte dos chimús” (Tschauner 2014: 341). Na sua visão (Tschauner 2014: 350-351), a arquitetura chimú de Lambayeque projeta uma ideologia de separação em relação aos governantes administradores chimús e os governados das elites locais. Um governo indireto que parece transformar os senhorios locais em “reféns” vigiados de perto, relação descrita pelo modelo *títere* de Katherina Schreiber (1992: 19). Igualmente, com base nos trabalhos acerca dos canais de irrigação de La pampa de chaparrí (no interior do Vale), Frances Hayashida propõe que houve mudanças no sistema de gerenciamento dos recursos hídricos e nos padrões ocupacionais, declarando: “um dramático fim quando a pampa sucumbiu diante do domínio Chimú e, posteriormente, Inca.” (Hayashida 2014: 327).

O novo padrão de assentamentos supõe, na opinião de ambos Hayashida e Tschauner, a supervisão mais direta durante o domínio Chimú-Inca em Lambayeque, mesmo se considerarmos a continuidade de modelos ou sistemas anteriormente vigentes.

Como referido anteriormente, ambas as culturas Chimú e Lambayeque apresentam elementos comuns, porém ao mesmo tempo diferentes na cerâmica e na arquitetura, sendo mais difícil diferenciá-las nos objetos da manufatura têxtil e da metalurgia (Prancha 7.1 – Figuras 14.1 e 14.2), nos objetos observados, apenas a diferença entre os olhos das figuras lambayecanas (olhos alados) e chimuanas (olhos amendoados) diferencia o conjunto. A dificuldade se dá especialmente pela premissa do aproveitamento de artífices lambayecanos na produção metalúrgica durante o apogeu de Chimor. O debate sobre as diferenças entre Lambayeque e Chimú é crucial, justamente pela similaridade estilística da cultura material das regiões Moche Sul e Norte, similaridade essa que, como mencionado, não indica necessariamente um fenômeno político homogêneo. A aparente centralização política interpretada a partir da unidade estilística dos artefatos Chimú é posta em dúvida sobretudo, quando contemplada a semelhança de seus repertórios tecnológico e iconográfico. Para a arqueologia do início do século XX toda essa produção material da região de Lambayeque era associada apenas à esfera cultural Chimú por conta dessas similaridades em alguns

aspectos da cultura material (reforçada pelo contato direto desses povos) e pela narrativa das crônicas que enfatiza o domínio Chimú em Lambayeque.

As características próprias da chamada cultura Lambayeque foram identificadas a partir dos estudos de Larco (1948), J. Zevallos (1971, 1989) e F. Kauffmann Doig (1980), que observaram traços específicos na cerâmica, na arquitetura e na metalurgia lambayecanas (Fernández Alvarado, 2014). Com os avanços nas escavações e estudos de coleções arqueológicas provenientes de Lambayeque, o arqueólogo Izumi Shimada (Pimentel 2007: 4) propôs uma sucessão de fases da cerâmica dessa região, vasos cuja iconografia sempre apresenta a figura de Naylamp.

Os estudos de Izumi Shimada o levaram a propor, na contramão do que se acreditava até então, que teria havido uma influência Sicán no baixo Vale de Moche (durante o período Sicán Médio 900-1100 d.C.), identificada pela presença de cerâmica Sicán abaixo de ocupações Chimú Inicial. Shimada também ressalta as fortes similaridades estilísticas entre os estilos Chimú e Lambayeque, apontando antecedentes de motivos iconográficos Sicán nos frisos das fases iniciais de Chan Chan (*ciudadela Uhle*). Afirma, inclusive, que as representações da divindade principal Chimú seriam variantes dessa divindade Sicán (ou Naylamp), representado de frente debaixo da serpente bicéfala arqueada; aspecto de cânones iconográficos entendidos como um produto “fusional” de conceitos religiosos moche e huari (datada do período Horizonte Médio) proposto por Dorothy Menzel (1976). Na interpretação de Shimada, membros da linhagem das elites Sicán teriam migrado para o Vale de Moche, formando uma aliança com as entidades políticas locais, o que resultaria na dinastia Chimú (Shimada 2014: 187-189).

Apesar de reconhecer a pertinência dos dados produzidos por Izumi Shimada (entre outros, dados como a semelhança entre as complexas iconografias da Huaca de los frisos em Lambayeque e a Huaca El Dragón em Trujillo), pensamos que as causas dessas semelhanças sejam quiçá mais complexas. Primeiramente por ambas as culturas Lambayeque (Sicán) e a Chimú descenderem diretamente da tradição cultural da costa norte, especificamente da referida cultura arqueológica mochica do período Intermediário Inicial, onde existem muitas semelhanças com as iconografias Mochica classificadas como Fase IV (no Sul) e Fase V (No Norte). Isso significaria admitir um processo de continuidade de muitos dos padrões estilísticos que, no decorrer do tempo, tendem a formatações mais específicas. Em segundo

lugar, pelo uso dos sítios mochicas como cemitérios e locais de oferendas intrusivas durante o Horizonte Médio e, finalmente, durante o Período Tardio. Para nós é mais plausível falar de intensas relações entre os grupos das regiões Norte e Sul, como já comentamos anteriormente, intensificadas com outros povos serranos durante o Horizonte Médio – em detrimento de inverter o centro de origem das culturas tardias de Lambayeque para o Vale de Moche – apesar de admitirmos que a hipótese de migrações de elites do Norte para o Sul é possível como proposto por Shimada a partir dos dados específicos discutidos acima.

Na cerâmica Lambayeque observamos a recorrência em grande escala de uma tipologia de vasos conhecidos como *Huaco Rey* (Prancha 4). Neste grupo, destaca-se a figura que tem sido atribuída a um lendário governante estrangeiro Naylamp, como já mencionado, associado à narrativa mítica informada ao cronista Miguel Cabello de Valboa, em 1586 (Cabello de Valboa 2011 [1586]: 393-396), por um nobre curaca de Túcume chamado Don Martín Farrochumbi. Nesta narrativa, Naylamp chega à costa de Lambayeque em uma frota de balsas carregando consigo um ídolo de pedra verde chamado Yampallec (figura de Naylamp) que, segundo o cronista, representaria o rosto do governante. De acordo com as narrativas essa dinastia governou a região até a referida conquista dos Chimú de Chan Chan após a morte do governante Fempellec.

A mesma narrativa com menos detalhes, porém com a mesma estrutura básica foi contada pelos locais em meados do século XVIII e registrada pelo padre Rubiños y Andrade da paróquia de Mórrope (Donnan 2011: 4). Luis Alfredo Narváez destaca a importância desses relatos para as tradições orais da costa norte peruana (Narváez 2014: 22). Além do desembarque de Naylamp em Lambayeque, existe também o relato da chegada do lendário Tacaynamo, (igualmente vindo do oceano em uma balsa) como fundador da dinastia dos Chimú de Chan Chan. Como referido Donnan 2011 e Narváez 2014, as crônicas de Calancha e do Anônimo de Trujillo afirmam que no litoral do Vale de Moche um grande senhor, Taycanamo, havia sido enviado a governar essas terras. O estrangeiro foi aceito pelos locais iniciando a dinastia que teria dado origem ao senhorio de Chimor, posteriormente, expandindo suas fronteiras no litoral peruano, de Norte a Sul.

Do ponto de vista arqueológico, com padrões estilísticos esquemáticos, estilizados e reiterativos, a cultura material analisada sugere a imposição de cânones religiosos que

girariam em torno de uma figura principal, atribuída por diversos arqueólogos como representações do personagem (mítico?) Naylamp.

Na visão de alguns pesquisadores (Rucabado 2008 *apud* Wester La Torre 2010: 29-30) a narrativa oral teria um caráter político fundamental de discurso de legitimação de formas, princípios e estruturas políticas e de poder, tendo em vista exercer um controle social e ideológico. A lenda de Naylamp seria parte de um conjunto de elementos fundamentais utilizados para legitimar o poder das elites locais, tanto em época colonial – pelo fato da prévia inserção do território lambayecano ao incario como nos períodos precedentes, quando os Chimú governaram as populações da costa norte.

A narrativa (histórica ou mítica) inspirou a busca dos arqueólogos em estabelecer a relação com a cultura material. Inspirou o projeto do arqueólogo americano Christopher Donnan na década de 1980 a encontrar o templo de Chot e relacionar a lenda com a época anterior, de ocupação moche. Em Chotuna, que se acreditou (acredita-se ainda) ser Chot da tradição oral, a pesquisa não levou aos resultados esperados. Donnan não encontrou material mochica, chegando à conclusão de que se este foi o local fundado e ocupado pela dinastia de Naylamp, este e seus seguidores não foram os mochicas. O material recuperado é atribuído predominantemente à cultura Lambayeque, e sua sequência cronológica Chimú-Inca. Para Donnan, ainda assim, a cronologia relativa era compatível com a lenda pela transição (confrontada com a datação radio carbônica em aproximadamente 1100 d.C.) de aspectos estilísticos entre as fases que definiu como inicial e média da ocupação Lambayeque no local (Donnan 2011: 120-123).

De acordo com as publicações recentes do projeto de Chotuna-Chornancap dirigido pelo arqueólogo Carlos Wester La Torre (2010), a cronologia proposta por Donnan (2011: 6-13) para Chotuna se confirma na divisão entre a fase mais antiga ao redor de 700-1100 d.C., a fase média ao redor de 1100-1370 d.C. e a fase tardia incluindo Chimú-Inca entre 1370-1600 d.C. De acordo com Luis Alfredo Narváez a mesma sequência ocorre em Túcume (Narváez 2014: 25).

Os estudos de diversos pesquisadores acerca de um conjunto de vasilhas *huaco rey* (conjunto de objetos citado anteriormente), enfatiza os traços faciais da figura representada como os olhos alados, as orelhas pontiagudas emplumadas com a presença de um orifício (entendido como uma orelheira ou alargador circular) e as borlas laterais; seu nariz muitas

vezes semelhante ao bico de uma ave, sua pequena boca fechada sem a presença de dentes ou presas expostas e a ornamentação facial na forma de “lágrimas” com características variadas²⁰, entre outros aspectos que trataremos adiante neste trabalho (Prancha 5 – figura 12). Também, são ressaltadas a presença do gargalo cônico (curto ou longo) e a presença de uma bandana ou testeira com pontas acima da cabeça da figura. De acordo com o estudo de Alfredo Narváez, esta testeira em particular apresenta uma semelhança com as representações da concha *spondyllus* na iconografia Lambayeque, o que poderia estar associado a esfera de poder do personagem, e a relação com a sua origem marítima.

Comumente a figura principal está acompanhada de diversos elementos, especialmente de animais como aves, quadrúpedes entendidos como felinos ou raposas e, finalmente, macacos. Em muitos casos também aparece associado ou flanqueado por figuras antropomorfas com toucados semicirculares conhecidos como “planadores” ou “nadadores”. Em alguns casos o personagem aparece representado sozinho. Em geral, as vasilhas apresentam o bojo globular ou com um achatamento formando um ângulo sobre uma base em pedestal (mais raramente em poucos casos a base pedestal é ausente). Apresentam por fim o referido gargalo tronco cônico que pode ser bem curto ou um pouco mais longo, com uma alça achatada que liga o corpo da vasilha ao gargalo sempre posicionada na parte traseira da vasilha.

Cabe ressaltar que apesar de ser um senso comum entre os pesquisadores da arqueologia de Lambayeque, a proposta de Jorge Zevallos de “[...] um deus principal por meio de uma figura Antropo-ornitomorfa, cujo símbolo – e síntese – é um olho alado, traço formal para divinizar [...]” (Zevallos Quiñones 1971:14)²¹; e que a imagem representada esteja diretamente associada com a figura mítica de Naylamp, é necessário considerar que isso é uma hipótese. Particularmente, acreditamos que possa haver sim algumas relações (com muitas ressalvas) entre a narrativa e a iconografia. Entretanto, não estamos seguros em afirmar que o personagem representado seja único ou que represente uma relação direta com o ancestral mítico evocado pela narrativa.

---

²⁰ Atributo que aparece na iconografia das figuras de poder do Horizonte Médio, por exemplo, da figura segurando bastões representada na arquitetura pública da porta do Sol de Tiahuanaco.

²¹ “[...] un dios principal mediante una figura antropo-ornitomorfa, cuyo símbolo – y síntesis – es un ojo alado, rasgo formal para divinizar según se necesita” (Zevallos Quiñones 1971: 14);

Nessa pesquisa, não temos condições (e nem é a nossa premissa) de validar ou desvalidar tal hipótese. Entretanto, a hipótese de Wilo Vargas Morales nos parece um contraponto bem interessante, onde a simbologia dos *huaco reys* associada com as máscaras funerárias da cultura Lambayeque aportem um significado simbólico muito mais complexo do que a relação de representação emblemática de um “Rei Mítico Divino”. Para Wilo Vargas, essas máscaras douradas pintadas de vermelho a partir do uso do cinábrio (sulfeto de mercúrio (II) – HgS) seriam representações análogas com o “caranguejo carretero ou fantasma” (*ocypode gaudichaudii*), conhecido por esse nome por seu costume de enterrar-se na areia seca da praia e desaparecer com facilidade em seus buracos profundos. Assim, o autor propõe que a interpretação dos elementos constituintes dos rituais da morte e práticas funerárias deve considerar a percepção da morte desde a perspectiva da cosmovisão andina (Vargas 2015), tema que retomaremos adiante na análise de iconografia (Prancha 6 – figura 13 e Prancha 7 – figura 14).

Sobre as diversas interpretações da mítica religiosa Lambayecana, Luis Alfredo Narváez (2014: 127) apresenta um extenso estudo da iconografia de personagens (da arte mural e outros objetos da cultura material) associados às esferas de poder religioso ou cosmológico que naturalmente não corrobora a ideia de um culto centrado em uma única figura (rei-divino) como centro da religiosidade lambayecana. Para nós, o culto ancestral tem um papel importante que será abordado adiante neste trabalho, entretanto não é a única via de compreensão para as estruturas de poder nos Andes Centrais.

É pertinente destacar que aceitamos a possibilidade (mesmo com ressalvas) do conjunto dessas hipóteses²², nesse momento para dar sequência ao estudo desses conjuntos artefatuais (*huaco reys* e outros elementos da “máscara” na materialidade da cultura em questão) como um aspecto importante a se considerar nas análises, quando mais adiante estaremos contrapondo conjuntos cerâmicos atribuídos às culturas Chimú e Inca.

De toda forma, para o momento de interações mais diretas com os Chimús de Chan Chan, o tema da centralização ou flexibilidade do poder, permanece chave para compreender os sistemas políticos que integraram a Costa Norte no momento imediatamente anterior à chegada dos incas; o que nos faz questionar como se deu tal interação e quais foram os

---

²² É crucial destacar que mesmo que o elemento *huaco rey* ou máscara Sicán/Lambayeque não represente diretamente ou somente a figura mítica da narrativa, esse elemento é uma constante e um marcador importante para a formação do conjunto da cultura arqueológica Lambayeque.

processos de mudanças nas estruturas de poder pelo contato com os grupos Chimú e, posteriormente, Inca.

1.3 Ascensão e presença inca na costa norte peruana

Apesar da variedade e da falta de precisão dos relatos dos cronistas, a historiografia pressupõe que foi durante o reinado de Túpac Inca Yupanqui que os incas conquistaram a costa norte. Não existe uma precisão cronológica para o evento. Diversos pesquisadores, a exemplo de Frances Hayashida (2014: 326), Jorge Zevallos Quiñones (1988: 130) Michael Moseley, estimam que ocorreu entre 1460-1470 d.C. (Moseley 1992: 248).

Como discutido em nossa dissertação de mestrado 2014, entre as possíveis causas do conflito, o expansionismo incaico em busca de novas terras parece ser a principal explicação na historiografia baseada nos relatos das crônicas – tanto Bernabé Cobo (1983 [1653]: 139) como Garcilaso de La Vega (2004 [1608]: 460-466) narram uma guerra entre chimús e incas, enquanto o cronista Juan Santa Cruz Pachacuti (1995 [1630]: 65), ao contrário sugere um processo de submissão pacífico e destituído de confrontos bélicos. De acordo com a narrativa da crônica de Valboa (Cabello de Valboa 2011 [1586]: 383-384) os primeiros conflitos entre chimús e incas correspondem às incursões militares incas em Cajamarca, onde os chimús teriam enviado apoios aos cajamarquinos em resistência aos *cusqueños* (Figueiredo 2014: 27).

Outro motivo possível provém da incorporação do grupo Ychma ao *Tahuantinsuyo*, constantemente ameaçado pelo expansionismo Chimú em direção à Costa Central peruana (Moseley 1992: 246). O conflito pode haver sido causado por uma crise política (intencional ou não) proveniente da aliança entre os Incas e os Ychmas. De acordo com a narrativa da crônica de Garcilaso de la Vega, os senhorios locais queriam vingança contra os Chimús que os haviam derrotado e tomado suas terras (De La Vega 2004 [1608]: 462).

Pacífica ou não, acreditamos que a incorporação de Chimor ao *Tahuantinsuyo* (consultar mapa; Prancha 8 – figura 15) gerou transformações em nível local; o que pode ser evidenciado, por exemplo, pela incorporação de traços da morfologia e da iconografia da cerâmica de Cusco (Figueiredo, 2014). Como aponta Suzan Ramírez (1996: 16), o poder Chimú foi desmantelado, resumindo-se quase que exclusivamente ao seu território de origem (entre os vales de Moche e Chicama). Ainda assim, os relatos consultados sugerem a

continuidade da dinastia reinante Chimú no poder, mantendo o funcionamento de muitos aspectos da organização política do novo Reino conquistado. Na interpretação de Michael Moseley (1992: 250) e Zevallos (1993: 132) derrotado, o governante Chimú foi levado para Cusco. Consequentemente, seu sucessor foi instalado pelos *cusqueños* como um governante *títere* sob observação incaica, perpetuando a dinastia até o período colonial inicial, após a invasão espanhola (Moseley 1992: 250).

Em um processo expansivo acelerado, cada vez mais distante de seu centro em Cusco, entende-se que as políticas de administração nas periferias do *Tahuantinsuyo* estiveram sob influência das elites locais, em detrimento de um poder centralizado exclusivamente nas mãos dos cusquenhos. Os diversos estudos sobre as relações centro e periferia do *Tahuantinsuyo* sugerem que os Incas mantiveram, sempre que possível, as estruturas do poder local, facilitando a administração dos recursos e a legitimidade do poder; sob a supervisão de especialistas servidores do Estado – membros da elite cusquenha instalados nas províncias (Reinhard e Ceruti 2010: 101).

Os Incas deixaram seu legado tanto nos relatos orais registrados no período colonial quanto na materialidade em diversas áreas dominadas. Destaca-se a presença dos *Ushnus* e templos dedicados exclusivamente ao culto de *Inti*, o Sol²³, em territórios conquistados. Esta prática, possivelmente foi uma estratégia para combater a sempre iminente ameaça à estabilidade caracterizada pela força e legitimidade do poder dos *curacas* de domínios locais (Arcuri 2009: 40). As crônicas coloniais dos séculos XVI e XVII relatam diversas rebeliões de carácter separatista durante o reinado dos últimos incas, em muitos casos, como narra Bernabé Cobo (1983 [1653]: 187-188), por oposição às demandas da religião estatal. De acordo com Terrence D’Altroy os povos da costa norte foram proibidos de utilizar armas por conta das rebeliões organizadas pelos senhores Chimús; parte da política para enfraquecer a ameaça Chimú de rebelião em conjunto com o desmantelamento da organização política do antigo estado criando diversas unidades políticas constituídas pelos vales que formavam o antigo domínio Chimú (D’Altroy 2002: 221).

A ênfase no culto solar incaico é um ponto de destaque das crônicas. No Coricancha (recinto de ouro) em Cusco, “o santuário principal estava dedicado a *Inti*, com todos seus

---

²³ No grande centro cerimonial e de peregrinação de Pachacámac na Costa Central, os Incas construíram um enorme e belo templo dedicado ao Sol sobre a principal estrutura do santuário da antiga divindade local (Ángeles Falcon 2011).

muros cobertos de ouro e, no altar principal, estava a figura do Sol feita com uma grossa prancha de ouro” (Lumbreras 1969: 317). Ainda no final dos anos 1960 Alfred Métraux afirmava a importância do culto Solar para a legitimidade do poder incaico: “O ingrediente chefe da religião foi o culto solar. *Inti*, o Sol, ancestral da dinastia, se tornou o deus imperial. Seu poder celestial foi a contrapartida do governo do Sapa Inca na terra”. O autor sustenta que por razões políticas os Incas erigiram os templos solares em todos os territórios conquistados (Métraux 1969: 121).

Os rituais dos *Ushnus* e templos solares nas províncias provavelmente foram conduzidos por membros da elite incaica e, ocasionalmente, por membros das elites locais, ensinados dentro das doutrinas *cusqueñas*. Como divindade relacionada com a guerra (Bauer 2011), o culto de *Inti* possivelmente funcionou como “estandarte” da ideologia Inca para legitimação de suas conquistas. Assim, se estima que, através do culto oficial do estado, os Incas propagaram sua ideologia política ao longo do extenso território sob sua égide. Diversos especialistas concluem que antes da expansão inca o culto solar não tinha muita importância nos Andes Centrais, onde os cultos estavam caracterizados em locais muito específicos; desse modo o Sol teria tido relevância ao estado incaico por ser uma entidade presente em todos os lugares (Reinhard & Ceruti 2010: 5).

Para a costa norte, pesquisadores como Luis Millones (2008: 165-166) e María Rostworowski (2000), destacam as contradições do culto solar na região, onde o culto oficial do Estado Chimú, com base nos relatos históricos, parecia estar mais vinculado com a divindade lunar, e aos universos noturno e marítimo. Em nossa pesquisa anterior, com base nos estudos de diversos pesquisadores e tratando da nossa análise de um conjunto extenso da cerâmica ritual nortenha, pudemos inferir que de fato as representações simbólicas expressam essa ênfase nos aspectos marítimos e noturnos (Figueiredo 2014). De toda a forma, é válido ressaltar a recorrência de referências aos princípios da dualidade em diversos aspectos da iconografia da costa norte, bastante visíveis na cerâmica mochica como apontam os trabalhos de diversos especialistas. Isso significaria que, essencialmente, devemos ter cuidado ao tentar criar uma lógica da organização político-religiosa andina em noções dicotômicas, entre os que cultuavam o Sol e os que cultuavam a Lua. Mesmo nos relatos históricos que poderiam fundamentar esta dicotomia, existe a contradição, que é a realidade da concepção dual complementar, onde destacamos o trabalho de María Rostworowski (2000). Desse modo,

apesar da continuidade dos cultos locais e da importância dada pelos incas a essas entidades – como apontam os documentos históricos – deveríamos nos perguntar em que medida a expansão *cusqueña* introduziu mudanças nos sistemas político-religiosos locais que poderiam ser inferidas a partir das mudanças observadas na cultura material.

Ainda sobre a região de Lambayeque, como afirma Frances Hayashida (1999, 2003), pouco sabemos sobre a ocupação Inca, excepcionalmente pela baixa recorrência de material arqueológico em estilo Inca. Para a pesquisadora, os estilos *cusqueños* não foram incorporados integralmente na cultura material local (Hayashida 1999: 340). A pesquisadora afirma que:

“[...] a relativa Incaização da cultura material nas províncias como um indicador da duração ou do grau do controle estatal supõe que a assimilação era um dos objetivos incas. Entretanto, eles não estariam interessados em criar uma identidade cultural homogênea e unificada. Enquanto algumas políticas incaicas encorajavam a disseminação de ideias e símbolos de Cusco, outras não o faziam.” (Hayashida 1999: 348).

Terrence D’Altroy reitera que:

“nos senhorios nortenhos de Chimor tanto quanto em muitas vilas serranas os artesãos rejeitavam ou eram proibidos de utilizar elementos estilísticos incaicos em seus próprios produtos [...] muito dos registros arqueológicos fora de Cusco não carregam óbvias impressões do envolvimento com o estado, mesmo durante o apogeu do império” (D’Altroy 2002: 295).

Já segundo John H. Rowe (1979: 240), os tipos de presentes dados pelo Inca a seus súditos eram apropriados a seu nível na hierarquia; ao mesmo tempo que por um lado estabeleciam os laços entre o soberano e seus súditos e, por outro, reforçavam as diferenças de status entre eles na sociedade. Para aqueles que se destacavam na guerra ou de outras maneiras em serviço do Estado e do soberano eram concedidos presentes de maior valor simbólico e em alguns casos uma “promoção” no status social e nas posses do indivíduo e seus parentes. Talvez fosse interessante relacionar ambos os fatos para entender melhor a ausência dos bens de prestígio de estilo incaico na região. Significaria uma falta de merecimento dos presentes por parte dos locais ou um simples desinteresse do Estado de encorajar a reprodução do estilo?

A continuidade na produção e na distribuição de estilos locais é crucial para a compreensão dos sistemas ideológicos, da administração e a organização do Estado nas províncias. É durante o apogeu do *Tahuantinsuyo* que diversas vasilhas cerâmicas do estilo Chimú, assim como outros objetos, passam a ser distribuídos de forma mais abrangente (Rowe 1984 *apud* Hayashida 1999: 347). Por assim dizer, na Costa Norte uma análise mais detalhada da cultura material, em diversos aspectos, poderá dar mais pistas sobre o processo político-social da ocupação Inca nessa vasta região. Um estudo sistemático da iconografia do poder (entre outros aspectos) poderá aclarar muitas questões acerca da configuração dos sistemas políticos locais dentro desse suposto “sistema de integração pan-andino”.

A interpretação comumente adotada para explicar isso é baseada no período de tempo relativamente curto da incorporação da Costa Norte ao *Tahuantinsuyo*, estimada entre aproximadamente 1470-1532 d.C. De toda forma, em nossa opinião, as relações entre os incas e os locais provavelmente não foram homogêneas nesses aproximadamente 60 anos de “dominação”. Diversos fatores da vida social e política, bem como as vontades e interesses dos sujeitos ou grupos envolvidos, podem ter aproximado ou afastado as relações entre os grupos de poder, ocasionando políticas administrativas que se caracterizam na visão antropológica atual como, mais flexíveis ou mais autoritárias ao longo do tempo.

Ao contrário de Tschauner, que adota a terminologia Chimú para classificação dos sítios tardios de Lambayeque, concordamos com Hayashida quando afirma que é difícil distinguir assentamentos Chimús e Incas na Costa Norte, especialmente por não haverem estudos de seriação da cerâmica e outros artefatos para este período (o que, em nossa opinião, reflete a ausência de projetos arqueológicos específicos focados na compreensão deste fenômeno). De acordo com a autora, como referido anteriormente, isso se dá pelo fato da baixa porcentagem de material arqueológico em estilo Inca. De toda forma, classificar como Inca apenas os sítios com artefatos desse estilo poderia “resultar em uma grave subestimação da ocupação do período inca, e [igualmente] em um exagero da ocupação do período Chimú” (Hayashida 2014: 327-328).

Nossa pesquisa de mestrado (Figueiredo 2014) mapeou mudanças nos padrões simbólicos da cerâmica da costa norte peruana atribuída ao Horizonte Tardio. Percebemos elementos que podem ser entendidos como interferência até mesmo interpretada como imposição do poder incaico, expresso na iconografia do poder local. No entanto, não estamos

seguros em assumir que houve uma postura coercitiva dos soberanos incas em relação aos povos chimús e lambayeques, já que por outro lado, como pudemos evidenciar na pesquisa de mestrado, muitos atributos simbólicos locais também permanecem durante o Horizonte Tardio. Essa aparente contradição, pode ser entendida como um efeito da dialética do poder como abordaremos com maior propriedade adiante no texto.

Finalmente nos perguntamos qual é o grau de flexibilidade ou de controle político-religioso que se pode observar pelo registro arqueológico. Podem a cerâmica e a arquitetura monumental e, especialmente, a simbologia do poder expressa nos diversos contextos cerimoniais escavados, oferecer pistas materiais de eventos narrados nos documentos coloniais acerca do modelo de expansão, administração e ritualização do território do *Tahuantinsuyo*?

1.4 Cosmovisão e sociedade nos Andes Centrais pré-hispânicos

Antes de avançar para as discussões teóricas deste trabalho, apresentamos nesta seção algumas particularidades históricas dos modelos de interações sociais, e da reprodução material andina que consideramos resultadas da cosmovisão.

Segundo o pesquisador Michael Moseley, as representações iconográficas presentes no Pré-cerâmico estavam cercadas de conhecimentos e crenças que faziam a iconografia ser inteligível para as populações em geral, em que os motivos seriam os elementos chave para a comunicação simbólica; base também dos estilos surgidos posteriormente nos Andes Centrais (Moseley 1992: 109).

Segundo princípios da cosmovisão andina, *Cámac* é a força a vital que anima todos os elementos da natureza, vitalizando todos os objetos (Salomon 1991: 16 *apud* Cummins 2007: 277). Anima, portanto, todas as forças e elementos da natureza, incluindo a terra, animais, plantas, rios, lagos, etc. A nomenclatura Pachacámac adotada para identificar uma entidade divina da costa central peruana, se refere ao *Pacha* (terra) *Cámac* (força), sendo a representação da força da terra. Essa mesma força, *camay*, atua em objetos produzidos pelo homem, como os vasos de cerâmica, espaços cerimoniais e etc, dando lhes “vida”, e logo capacidades de atuação no mundo terreno. Além de cumprirem determinadas funções práticas inferidas a partir das suas formas e do seu contexto de circulação (por exemplo, entre outras, para a produção, a estocagem, a circulação ou o consumo de alimentos ou bebidas),

os objetos cerâmicos, por exemplo, operam como meio de comunicação pela sua complexidade, formal e iconográfica, transmitindo valores próprios da cosmovisão andina e exercendo função de *huacos* em oferendas, nos templos e nas tumbas.

A associação entre os atributos dos seres do mundo natural (na concepção ocidental o que é separado como animados e desanimados) reflete segundo a compreensão dos andinos o próprio funcionamento do universo. Na esfera do poder, revela a importância nas sociedades humanas da atuação de figuras como o xamã e ou o sacerdote – mediadores entre os diferentes mundos, considerados capazes de interagir a partir do acesso aos atributos e ou poderes de outros seres do mundo natural (Figueiredo 2014). O mundo natural para os povos andinos, compreende o todo, incluindo, portanto, o que nós ocidentais denominamos “divino” ou “sobrenatural”²⁴. Dessa maneira, as forças espirituais atuantes nos três mundos fazem parte da natureza e das relações de poder no plano das sociedades humanas.

Segundo Gary Urton (1993: 118) é importante distinguir “dualismo sociológico” e “dualismo simbólico”. O primeiro se refere às formas de organização sociopolítica, a partir de princípios de hierarquia e de complementariedade, como os *moieties* (metades), nos quais duas populações de linhagens distintas formam uma única sociedade. O segundo, é um conceito que se refere à representação simbólica e classificatória de opostos elaborados nas mais diversas formas materiais e retóricas, assim como nas práticas rituais. O autor chama a atenção para a presença de sociedades que desenvolvem em alto grau concepções dualistas simbólicas, classificatórias e taxonômicas na representação das artes e dos discursos, mas que não necessariamente apresentam em sua estrutura sociopolítica a organização dual. Acreditamos que no caso das sociedades ameríndias, especialmente nos Andes, a concepção dual dos opostos complementares antagônicos como um princípio fundamentalmente mediador da cosmovisão andina – as organizações sociais, religiosas e políticas, a relação com o ambiente, com a ancestralidade, o extraordinário e o natural – é atuante no

---

²⁴ Essas nomenclaturas, divino, sobrenatural, entre outras, serão mantidas em nosso texto para ajudar a referenciar o leitor acerca de aspectos distintos das classificações adotadas nas análises entre o que pode ser classificado como “natural” e “não natural”. Entretanto, reiteramos que para nós essas categorias não devem ser encaradas ao pé da letra, buscando sempre relativizar a terminologia para adequar aos conhecimentos e percepções próprios das sociedades que estamos estudando. Logo, pretende-se que se compreenda que quando estabelecemos uma categoria como “sobrenatural”, buscamos apenas diferenciar de representações “naturais”, exemplo: personagem com atributos sobrenaturais (mãos e pés em forma de animais) diferenciados de personagens representados em forma humana natural.

desenvolvimento dos processos históricos e da vida social. Observados nos relatos do contato colonial e por meio da etnografia, os conceitos da dualidade *Hanan* (acima) e *Hurin* (abaixo) que referem à espacialização vertical da paisagem expressam também a relação cosmológica fundamental entre opostos complementares. O primeiro reflete, portanto, o universo simbólico do mundo de acima, do dia, da vida, quente, masculino, etc, enquanto sua contraparte reflete o mundo do abaixo, da noite, da morte, frio, feminino etc.

Em relação aos tempos cíclico e linear observados a partir do princípio dos opostos complementares, Jurgen Golte (2009: 20-22), ao tratar do conceito *Tinku* Conceito gerado a partir do verbo *Tinkuy* (encontrar) em quéchua aponta para a importância dos momentos de encontro, dentro de uma perspectiva cíclica, fundamentais à continuidade do equilíbrio cósmico Prancha 9 – Figura 16; imagem A. O tempo e o ritmo desses encontros entre os opostos complementares eram marcados pelo movimento dos astros (do sol, da lua, da via láctea...):

“A percepção destas dimensões temporais, espaciais e sociais trabalham centralmente com oposições binárias. A estas, se agrega uma espécie de ‘interface’, um plano de encontro (tinku) [...] tinku é interativo e gera o futuro, da mesma maneira que um casal humano engendra seus filhos [...] Da mesma forma os espaços temporais básicos, o dia e a noite, a época úmida e a seca, têm seus pontos de encontro gerativos.” (Golte 2009: 21)²⁵.

Esses conceitos se expressam a partir de sínteses cosmográficas como tratam as relações propostas na Prancha 9 – Figura 16. O conceito da *Chakana* ou cruz andina (imagem B) sintetiza a relação espacial e temporal entre os opostos em uma divisão dual (esquerda/direita; parte superior/inferior; geometria de ângulos retos/círculo). Apresenta a tripartição no motivo escalonado em 3 planos e a quadripartição no espelhamento das 4 direções. O esquema da dualidade, é reforçada pelos gêneros humanos na cosmovisão incaica

---

²⁵“La percepción de estas dimensiones temporales, espaciales y sociales trabaja centralmente con oposiciones binarias. A éstas se agrega una especie de ‘interface’, un plano de encuentro (Tinku) [...] tinku, es interactivo y genera el futuro, de la misma manera en que la pareja humana engendra a sus hijos [...] De la misma forma los espacios temporales básicos, el día y la noche, la época húmeda y la seca, tienen puntos de encuentro generativo.” (Golte 2009: 21).

(registrada pelos cronistas da conquista europeia) em que associam o Sol ao Homem e a Lua a mulher como podemos observar na Imagem C: o inca (masculino) aparece à frente, mais próximo ao Sol representado com barba e bigode (masculino) a frente das mulheres acompanhadas pela Lua (feminina).

Importante ressaltar que dentro dessa lógica os três mundos apresentam uma relação dual dinâmica, não estática (Arcuri 2009). Buscando exemplificar, durante o dia o céu é claro e marcado pela presença do sol (relacionado ao universo masculino), assim, *Hanan pacha* (mundo de cima) está regido sob atributos de *Hanan*. Durante a noite, em *Hanan pacha* o céu é escuro, marcado pela presença da lua (relacionada ao universo feminino) e se apresenta ao contrário regido por atributos de *Hurin*.

Em Cusco de acordo com as fontes do período colonial, a cidade era dividida em duas metades *Hanan* (parte alta) e *Hurin* (parte baixa), e mesmo padrão se repete em diversos outros sítios incaicos (Figueiredo no prelo: 9). A própria expansão incaica segundo os relatos do período colonial, expressa na palavra *Tahuantinsuyo* um marcador espacial dentro da lógica quadripartite do território. Partindo de um centro em Cusco, o *Tahuantinsuyo* era dividido em quadrantes: *Collasuyu* eixo ou direção sul/sudeste, *Chinchasuyu* ao norte/noroeste, *Cuntisuyu* ao oeste/sudoeste e *Antisuyu* ao leste/nordeste. Em Quéchua, *tahua* significa quatro, e *ntin* é o sufixo que qualifica um grupo e *suyu* compreende região (Arcuri 2009: 40). Maria Rostworowski afirma que cada “divindade” andina, possuía seu *doble* “duplo”, logo: (1) masculino/masculino, (2) masculino/feminino, (3) feminino/feminino e (4) feminino/masculino; total de quatro representados por duas (Rostworowski 2000: 21).

Aspectos da arquitetura e sua relação simbólica com o espaço natural também apresentam diversos elementos da influência da configuração dualista e da importância da *Tinku* para os povos andinos pré-colombianos, o que pode ser observado em diversos sítios arqueológicos. A própria localização do Sítio de Chavín de Huantar, na junção do Alto Rio Mosna e seu tributário, o rio Huachasca, além da posição estratégica de duas rotas naturais, também é onde dois cursos de água diferentes se juntam (o que pode ser interpretado como um *Tinku*) para formar um único rio e ao mesmo tempo é um local onde duas estradas distintas se juntam para formar um único caminho. Como apontado por Richard Burger,

segundo os relatos, nos tempos Incaicos locais de encontro tanto naturais como culturais eram de grande importância do ponto de vista religioso (R. Burger e L. Salazar-Burger 1993: 101).

Conceito muito antigo, o “dualismo dinâmico” ou “oposição dual” foi muitas vezes reconhecido por arqueólogos que analisaram as iconografias e as arquiteturas rituais Andinas, desde o período Pré-cerâmico Tardio (aproximadamente 3.000 a.C.). É o caso do “Templo das mãos cruzadas” de Kotosh (Burger, 1995), por exemplo, ou do cerimonialismo de Chavín, do primeiro milênio antes de Cristo no Horizonte Inicial. No sítio Chavín de Huantar, por exemplo, a iconografia de um monólito de granito de aproximadamente 4,5 metros de altura apresenta a “divindade suprema” com atributos da oposição dual. Sua postura corporal, com o braço direito elevado e a respectiva palma da mão à mostra, em contrapartida ao braço esquerdo abaixado com a palma da mão escondida, opõe direita e esquerda, acima e abaixo, frente e verso. Quinhentos anos mais tarde, a mesma divindade é representada segurando uma concha *Strombus* (gastrópode) na mão direita e uma concha *Spondylus* (bivalve) na mão esquerda (Prancha 10 – figura 17), onde as características físicas dos moluscos fazem deles símbolos naturais para a dualidade de gênero entendida por muitos povos indígenas do Peru atual (Burger e Salazar-Burger 1993: 97-98).

Destacamos alguns exemplos da expressão do conceito da dualidade na cultura material de diversos períodos da cronologia (Prancha 10 – Figura 17 e Prancha 11 – Figura 18). Na imagem B da figura 17 se encontra uma vasilha de cerâmica do estilo Cupisnique do Período Formativo que representa em seu bojo ambas as conchas *strombus* e *Spondyllus*. A importância dessas conchas se mantém ao longo do tempo e pode ser vista em abundância nas iconografias dos estilos tardios como nos exemplos das imagens C e D.

Na Prancha 11 – Figura 18, destacamos exemplos da metalurgia mochica (imagens A e B), huari costeira (imagens C e D) e lambayecana (imagem D) que apresentam a dualidade dos metais precisos compondo objetos dourados (masculino) e prateados (feminino) em uma mesma peça. A seguir um conjunto de cerâmicas incaicas dividindo as vasilhas em duas cores (imagens E e F), e finalmente um aríbalo que sintetiza no centro de seu bojo em duas cores a divisão em quatro partes (imagem G).

Além das relações binárias dual e a quadripartite, a divisão tripartite é também importante e amplamente difundida na cosmologia andina, como parte do universo mediada pela própria compreensão das relações duais entre os três mundos: *Hanan Pacha*, mundo de acima relacionado às divindades, representado pelo céu, a via láctea, mediado pelas aves, especialmente o condor a ave que voa mais alto no céu e transita entre os picos da cordilheira e o nível do mar; *Kay Pacha*, o mundo onde vivem os homens, representado pela vida no plano terreno, mediado por animais terrestres que transitam entre os diferentes mundos, especialmente o macaco que sobe e desce das árvores e o felino, maior e mais forte predador que sobe e desce a montanha e atua durante o dia e a noite; e, finalmente, o *Ucku Pacha* o mundo de abaixo ou mundo interior, representado muitas vezes pelo inframundo, pela ancestralidade, pela caverna ou pelo oceano, mediado pelos animais que transitam entre a superfície da terra e o mar, especialmente a serpente que rasteja no chão, pelas árvores e habita tanto o litoral quanto a cordilheira (Prancha 12 – Figuras 19 e 20); anexamos alguns análogos próprios da iconografia local da costa norte: ave pescadora, que transita do céu ao fundo do oceano para se alimentar, o macaco como intermediador que caminha entre a terra e o topo das árvores e o peixe *life* (bagre), relacionado ao universo aquático, intensamente representado nas iconografias locais, ao menos desde a época mochica. Esses animais assumem na cosmovisão andina papéis muito específicos que os elevam ao status de animais de poder no simbolismo das crenças andinas como discutiremos no capítulo 3 de análise da cerâmica.

Destacamos uma peça do conjunto estilístico incaico que representa esta síntese na Prancha 13 – Figura 21. Esse vaso de cerâmica em estilo inca cusquenho, representa a tríade condor, serpente e felino em um único exemplar.

Como discutido em Figueiredo 2014, o conceito de *huaca* é próprio da cosmovisão dos Andes Centrais, e segundo María Rostworowski opõe a noção de um único “deus” em seu sentido abstrato, fazendo com que as *huacas* participem ativamente no mundo natural, já que no âmbito Andino o sagrado envolve o mundo, dando a ele dimensão e profundidade muito particulares (Rostworowski 2000: 10). As *huacas*, portanto, eram entidades vivas para os antigos andinos. De acordo com os relatos de Cobo, Garsilaso de La Vega, entre outros, os andinos cultuavam diversos ídolos naturais adoravam ervas, plantas, flores, colinas,

montanhas, cavernas... ou produzidos de diversos materiais em forma humana, de animais, peixes, pássaros e vegetais cada província, povoado, linhagem ou família adorava entidades diferentes umas das outras (Cobo 1990 [1653]: 45; De La Vega 2004 [1608]: 102). Dessa maneira conceito inclui tanto aspectos da natureza como rios, lagos, montanhas, árvores, animais, quanto objetos e locais sagrados produzidos pelo homem como vasos de cerâmica, entre outros objetos. Inclui também as múmias dos ancestrais e os espíritos, dando aos mortos um papel fundamental na reprodução da vida social.

Os relatos registrados nas fontes coloniais como Garsilaso de La Vega (2004 [1608]) e de Bernabé Cobo (1990 [1653]), expõem a importância das *huacas* nas sociedades andinas. A interação com o sagrado e com o *cosmos* também estava ligada com o conceito da reciprocidade, culminando na ideia de que os próprios “favores” providos pela ação das divindades e da influência dos ancestrais deviam ser devolvidos através da prática de oferendas e de sacrifícios. Dessa forma as populações dos ayllus tinham a cargo trabalhar para as suas *huacas* tendo em vista a manutenção do equilíbrio cósmico natural e da própria sociedade (Figueiredo 2014: 57 e 58).

Sobre o poder das huacas ao descrever a cerimônia de sucessão Incaica, Cobo adverte que:

[...] se alguma huaca não recebesse sua oferenda, ela poderia ficar zangada com o Inca e trazer sua vingança sobre ele, punindo-o por seu descuido. (Cobo 1990 [1653]: 155)²⁶.

De acordo com María Rostworowski (2000: 194) as *huacas* e divindades apresentam laços de parentesco entre si, bem como as comunidades humanas. Logo, as linhagens governantes são legitimadas pela relação do parentesco mítico que justifica a estratigrafia social e seu poder de mediação com o mundo espiritual e ancestral (*mallquis*²⁷). Assim, outro aspecto fundamental da cosmovisão andina para o entendimento de sua produção material,

---

²⁶ “[...] if any huaca did not receive an offering, it would become angry with the Inca and take its vengeance on him, punishing him for this oversight.” (Cobo 1990 [1653]: 155).

²⁷ Terminología encontrada em diversos relatos das crônicas coloniais com referência à ancestral ou mesmo uma múmia.

de suas práticas cerimoniais e aspectos da sua organização social é o culto ancestral. Muitos povos da região andina acreditavam que seus locais de origem e suas ancestralidades estavam vinculadas, por exemplo, com os picos de montanhas de áreas específicas, e logo a prosperidade do povo dependia das boas relações com os espíritos que habitam esses locais (D'Altroy, Williams e Lorandi 2007: 113).

A importância da ancestralidade pode ser observada na narrativa mítica de *Pacariqtambo*, que conta sobre os irmãos *Ayar* (ancestrais míticos dos Incas) que surgem de “janelas” ou grutas do interior de uma montanha chamada *Tampu T'oqo* (casa das janelas). *Pacariqtambo* provém do termo genérico *pacarina* que significa “lugar de origem” (Urton 1990: 31). É, por assim dizer, lugar “sagrado” e de extrema importância às noções de poder. Logo, os diversos povos registrados na época colonial (com base na tradição oral das elites incaicas e locais) afirmavam que os seus ancestrais vinham de suas *pacarinas*. Portanto, toda linhagem de poder das sociedades andinas tem suas origens em uma *pacarina*; é assim estabelecida uma relação direta entre o espaço físico e a cosmovisão, o que pode ser entendido a partir da própria definição do conceito *huaca*.

O culto ancestral estava sob responsabilidade das *panacas* de Cusco, que detinham suas próprias terras mantidas por diversos *yanas* (servidores), enquanto os membros das elites eram responsáveis por administrar esse patrimônio e conservar a múmia do soberano morto bem como manter a memória de suas façanhas em vida (Rostworowski 1983: 134-140; Hernández Astete 2012: 94-106). Entretanto, o culto ancestral não é uma particularidade incaica como exposto anteriormente. Os povos da costa norte também cultuavam seus mortos. Para Santiago Uceda (2006: 11), a morte e o culto ancestral eram partes substanciais da religiosidade Chimú. Os mortos tiveram vida própria, à mesma maneira que no mundo dos vivos. Foram respeitados e recordados através de cerimônias bem estabelecidas no calendário religioso. Eram os ancestrais que controlavam a sociedade, emanando poderes fundamentais para assegurar o equilíbrio do sistema vigente. Para a materialização deste poder no mundo dos vivos, foi necessário que esses ancestrais/divindades fossem encarnados nos atos rituais. Dessa maneira, as figuras representadas na iconografia religiosa Chimú e Lambayeque claramente expressam o caráter ancestral das dinastias reinantes, por meio da parafernália ritual a elas associada. O modelo da costa norte foi definido a partir da ideia de

“*split inheritance*” ou “herança compartilhada” (Conrad e Demarest 1998: 91). Retomaremos essa discussão sobre a importância do culto ancestral adiante neste trabalho.

Os sistemas de organização social e do trabalho também estavam baseados nesses conceitos básicos da cosmovisão. Como apresentado anteriormente em nossa pesquisa de Mestrado (Figueiredo 2014: 54 a 56), as bases estruturais da produção e das relações sociais nos Andes se davam majoritariamente no sistema dos *ayllus*. O *ayllu* é definido como um tipo de agrupamento social constituído como unidade política, formado por indivíduos relacionados por laços consanguíneos (Moseley 1992, Espinoza 1997, Bauer 1992, Rostworowski 1983, 1988 e Murra 1989). Esse sistema operava por meio do princípio da reciprocidade e do trabalho coletivo para garantir o sustento e a vida social de toda a comunidade. Segundo María Rostworowski (1999), mesmo entre os diversos modelos de organização econômica do vasto território Andino, o conceito da reciprocidade existiu e se materializou nas sociedades dos Andes como “um sistema organizativo socioeconômico que regulava a prestação de serviços em diversos níveis e servia como a engrenagem da produção e distribuição de bens. Era um ordenamento das relações entre os membros de uma sociedade que desconhecia o uso do dinheiro” (Rostworowski 1999: 68-69)²⁸. Funcionava, portanto, como um costume tradicional muito antigo mediador das relações sociais e do trabalho; uma convenção social tradicionalmente enraizada nos costumes Andinos pré-colombianos, e seu descumprimento era motivo de exclusão social, marginalização e até mesmo exílio da comunidade (Espinoza 1997: 205-206).

A reciprocidade era o fundamento do intercambio e o “pagamento²⁹” pelos serviços no mundo andino pré-hispânico. Ordenava os trabalhos de infraestrutura local e o atendimento às demandas da população, mediando as relações entre a chefia e sua comunidade, ou entre chefias de diferentes comunidades (gerava o prestígio de indivíduos e grupos medidos pela generosidade e capacidade de redistribuição). Os relatos observados nas

---

²⁸ “La reciprocidad era un sistema organizativo socioeconómico que regulaba las prestaciones de servicios a diversos niveles y servía de engranaje en la producción y distribución de bienes. Era un ordenamiento de las relaciones entre los miembros de una sociedad cuya economía desconocía el uso del dinero” (Rostworowski 1999: 68-69).

²⁹ É necessário adequar o conceito ao âmbito andino pré-colombiano no qual a prática de dar e receber não reflete necessariamente a ideia do acúmulo de bens materiais. Com ressalva aos contextos dos desenvolvimentos das chefias, hierarquias, das elites e das dominações que sugerem certo grau de assimetria nessas relações.

fontes históricas coloniais sobre os Incas e as sociedades pré-incaicas indicam que os cargos de chefia local eram passados por princípios hereditários e de linhagem.

A legitimidade do poder dos curacas era diretamente relacionada à força das *huacas*, pelo princípio da ancestralidade. Muitas vezes, a ancestralidade pode ser inferida a partir dos relatos míticos acerca da origem de antigas linhagens relacionadas ao início dos tempos, por meio da correlação das linhagens do presente com heróis míticos ou divindades criadoras, estabelecendo relações diretas com os mesmos. Segundo Michael Moseley, a chefia fundamentada na reprodução de elites hereditárias teria se tornado um sistema hegemônico apenas pouco antes do início da era cristã (Moseley 1992: 52-53).

Cada *ayllu* era dividido em duas metades e estava subordinado a um *curaca*³⁰ principal. Este compartilhava o poder e suas tarefas com o *curaca* representante da linhagem da outra metade, chamado pelos espanhóis de *segunda persona*³¹. Cada um desses, por sua vez, ainda dispunha de um ajudante que, em Quéchua, era chamado de *yanapaque* (Rostworowski 2000: 118); esse modelo de organização termina com um total de quatro senhores para cada *Curacazgo*³². Aqueles que detinham o “título” de *curaca* eram responsáveis pelo controle dos calendários de produção e ritual, das obrigações cerimoniais, bem como pela administração dos recursos e por assegurar a lei e a ordem local. Eram também incumbidos de organizar, dentre outras tarefas da comunidade, os trabalhos coletivos nas terras produtivas e a redistribuição dos recursos e, assim, garantir o sustento da população. Para Michael Moseley, era esperado que os *curacas* fossem generosos em prover o sustento das populações. Assim, os líderes deviam retribuir o trabalho com presentes, comidas, bebidas e coca (Moseley 1992: 53). Susan Ramírez (1996) afirma que os trabalhadores em serviço ao Inca e ao Sol, sustentados pelas reservas de produção, recebendo comida, bebida e outros materiais em troca da força de trabalho. Dentro do conceito da

---

³⁰ Definição que se aproxima do conceito de senhor, ou aquele que detém o poder local. Este possuía o controle da força de trabalho de seu *ayllu*, o que não significa que tivesse direitos sobre os bens da população do mesmo.

³¹ Em seu trabalho, Maria Rostworowski (2000) buscou demonstrar no diálogo entre inúmeras fontes de pesquisa a existência de um ordenamento dual nas funções de cargos militares, administrativos, políticos e religiosos na configuração do Tahuantinsuyo Inca com base na divisão em metades *hanan e hurin*.

³² Usualmente o termo *Curacazgo* é traduzido para “cacicado”, mas a bibliografia recente nos leva a questionar este tipo de associação direta (Arcuri 2007; 2011).

reciprocidade de certa forma, parte do que produziam voltava à comunidade como presentes, recompensas e ajuda em tempos difíceis (Ramírez 1996:90).

A produção também era destinada para transferir recursos e bens de prestígio entre áreas distintas, e a sustentar os exércitos e os grupos de trabalho provenientes das *mitas*. As *mitas* foram instituídas no período incaico com base em tradicionais sistemas de organização produtiva do trabalho nos *ayllus* andinos pelo princípio da reciprocidade. Por esse sistema os Incas subsidiaram toda a produção agrícola e dos mais diversos recursos materiais incentivando a expansão da construção de grandes obras públicas, deveres cerimoniais e inclusive obrigações no âmbito militar. Cada chefia dentro de um processo rotativo cedia parte da mão de obra de seus *ayllus* para atender às demandas estatais.

Uma parte da produção do *ayllu* era destinada a suprir as necessidades dos templos do Sol, às *huacas*, rituais e “festas” religiosas. Pequena parte da produção da terra do Sapa Inca era destinada ao sustento de sua *panaca* real, enquanto que a maior parte era destinada aos armazéns para renovar os pactos de reciprocidade com os diversos grupos das *panacas*, *curacas*, funcionários do governo, *huacas/divindades*.

Segundo Rostworowski (1988), antes de ser um sistema organizativo do trabalho, o conceito de *mita* tinha um significado mais profundo relacionado com o tempo cíclico e logo, portanto, regulador da ordem/caos do universo (Rostworowski 1988: 260).

De acordo com Hernández Astete, as diversas linhagens cusquenhas tiveram grande influência e poder dentro da estrutura política incaica, desde a eleição do governante e suas posteriores decisões políticas acerca das alianças que o Inca deveria materializar (Hernández Astete 2012: 247). Um modelo que necessitava constante negociação, especialmente durante os processos de sucessão entre governantes, já que os vínculos com os povos conquistados se desfaziam com a morte do soberano (Hernández Astete 2012: 248). Processo que na visão de Conrad e Demarest (1998), justifica a necessidade da expansão territorial, já que cada *panaca* que assumisse o poder deveria expandir o território e agregar terras para seu sustento; logo preocupar-se também em reestabelecer laços de reciprocidade dos antecessores com a nova linhagem. Cada Sapa Inca, por assim dizer, fundava uma nova *panaca* ao assumir o cargo, sendo desvinculado da *panaca* do Sapa Inca anterior (Conrad e Demarest 1998: 91, 120-134). As *panacas*, eram formadas a partir de laços matrilineais em função dos

casamentos dos Sapa Incas, e por tanto, cada soberano (tanto sendo filho ou apenas parente) do Sapa Inca anterior formava sua própria facção (Zuidema *apud* Rostworowski 2007: 135 e 136). Através do poder terreno dos membros das panacas, os antigos governantes mortos não somente continuavam disfrutando dos bens que tiveram em vida, como continuavam a exercer influência na política cusquenha (Rostworowski 2007: 134; Conrad e Demarest 1998: 131-134).

Assim, na nossa perspectiva, a cosmovisão fundamenta todo este sistema de reprodução material, tanto quanto, as próprias relações de poder e de hierarquia social para os povos andinos; conferindo características comuns a sistemas de organização específicos e que se apresentam visíveis na iconografia reproduzida nos artefatos cerâmicos. Adiante no trabalho, atentaremos novamente a essa questão.

Capítulo 2: Os referenciais teórico-metodológicos adotados na pesquisa

Este capítulo trata dos referenciais teórico-metodológicos adotados em nossa pesquisa com o objetivo de responder as questões acerca dos processos de interação entre os grupos humanos vistos da perspectiva da cultura material. A primeira parte observa a importância das definições cronológicas baseadas no conceito de “cultura arqueológica” que moldou a cronologia relativa, e logo todos os modelos interpretativos das variações na cultura material, bem como dos processos sociais que estabeleceram as principais visões historiográficas do desenvolvimento social e cultural, logo dos processos históricos para os Andes Centrais.

A partir da discussão teórica do que é estilo, e das diversas aplicações deste conceito na arqueologia, na segunda parte, propomos a problematização da adoção deste na nossa pesquisa. Buscamos nessa reflexão teórica, os elementos para a flexibilização do conceito dos “estilos emblemáticos” utilizado para a discussão de nossos dados de pesquisa, sem desconsiderar a importância de outras abordagens como complementos interpretativos de caso a caso.

Finalmente a terceira parte discute os fenômenos do colonialismo e do imperialismo, os quais criam obstáculos nas tradições teóricas contemporâneas para a interpretação dos “encontros coloniais” a partir da análise dos dados arqueológicos do mundo antigo. A desconstrução e a ressignificação dos conceitos teóricos abordados nas três partes foram essenciais para a formulação de hipóteses alternativas para a aproximação dos dados em nossa pesquisa.

A aparente contradição que compõe nossos dados nos levou aos referenciais que melhor possibilitaram o entendimento de nosso estudo de caso, referente as interações postas a partir da cultura material entre os estilos lambayecanos, chimuanos e incaicos na costa norte peruana durante o Período Horizonte Tardio (1.400 – 1532 d.C.).

Parte 1: As raízes Histórico-Culturais da Arqueologia dos Andes Centrais

Na década de 1860 a arqueologia americana propagava a ideia de que as culturas da América eram intrinsecamente primitivas e não haviam, portanto, evoluído ainda ao longo dos tempos históricos em comparação com as culturas europeias. A representação como primitivos e estáticos era consenso e caminhava de mãos dadas com as explicações racistas do comportamento humano (Trigger 2004: 117 e 125). O evolucionismo com base nos conceitos biológicos de seleção das espécies era aplicado ao processo de evolução social nas ciências antropológicas. A superioridade racial, “[...] era aquela convicção de que encarnavam a ciência e a técnica, e de que este saber permitia às sociedades por eles subjogadas progredir” (Ferro 2009: 39). Para arqueólogos pautados pela premissa evolucionista, conhecer as unidades culturais correspondentes permitiria, assim, avaliar o sucesso da replicação daquela sociedade através do tempo (Webster 2008: 13).

A antropologia ou “A Ciência do Homem”, propôs-se especialmente como o estudo dos povos não-ocidentais e “primitivos” (Wolf 2009: 37). Os objetos materiais serviram ao propósito evolucionista do século XIX para classificar o mundo não ocidental (Miller 1983 *apud* Conkey 1990: 8). A arqueologia europeia esteve (e em parte ainda está) dominada pelos sistemas tipológico-cronológicos baseados nos critérios provenientes de concepções evolucionistas do século XIX para identificar unidades sociais e a variação artefactual. Cultura e civilização emergem na França e na Alemanha na segunda metade do século XVIII como palavras da burguesia e das classes médias (Wallace-Hadrill 2008: 29). Permeada de paradigmas construídos a partir das teorias acerca das interações humanas do século XVIII em diante as reconstruções etnográficas buscavam encontrar o “tempo primitivo” congelado no presente, reconstruções estas imbuídas pelo conceito de nacionalismo europeu em formação, à luz do contexto da exploração colonial (Maceachern 1998: 112).

Com sua etimologia proveniente do cultivo dos campos, o conceito de cultura corresponde ao cultivo da mente. Opera na lógica de que o humano “selvagem” (não cultivado), se torna civilizado a partir do desenvolvimento cultural. Cultura e civilização trariam, por essa ótica, o ser humano de um modo de vida selvagem e rústico para o modo de vida humano, perpetuado pela cultura civil (Wallace-Hadrill 2008: 32-35). Em

contraponto ao evolucionismo unilinear e às teorias racialistas (em muitos casos racistas) da época, Franz Boas (1938) definia o conceito de cultura como:

“[...] a totalidade das reações e atividades mentais e físicas que caracterizam a conduta dos indivíduos que compõem um grupo social, coletiva e individualmente, em relação ao seu meio ambiente natural, a outros grupos, a membros do mesmo grupo e de cada indivíduo para consigo mesmo. Também inclui o produto destas atividades e sua função na vida dos grupos. A simples enumeração destes vários aspectos da vida não constitui, no entanto, a cultura. Ela é algo mais que tudo isso, pois seus elementos não são independentes, têm uma estrutura.” (Boas 2010: 113).

Para o antropólogo, “A constituição biológica não faz a cultura. Ela influencia as reações do indivíduo à cultura” (Boas 2010: 135). É latente no discurso Boasiano (1938), a crítica da divisão entre raças passivas e ativas de acordo com as “conquistas” culturais: “[...] não parece plausível uma relação estreita entre raça e cultura” (Boas 2010: 104-105). É importante destacar que o antropólogo defendia a difusão de elementos culturais, em oposição às barreiras que os conceitos de raça e linguagem da época estabeleciam. Para ele, um determinado povo poderia manter suas origens tipológicas e linguísticas e, todavia, mudar sua cultura (Boas 2010: 107).

A abordagem etnográfica para cultura é o conceito dominante na disciplina antropológica (Wallace-Hadrill 2008: 31). Outras premissas para tratar o conceito de cultura nas ciências antropológicas foram surgindo como consequências deste debate. A premissa normativa das culturas pressupõe que estão ligadas a determinados conjuntos de normas que denotam padrões de comportamentos comuns de grupo, que servem para todos os membros de determinada sociedade; isso resultaria de uma construção mental formada por ideias (Webster 2008: 12). Neste debate, de forma crítica a uma premissa normativa da teoria da cultura, buscamos problematizar o entendimento das culturas arqueológicas como representações de unidades étnicas ou culturais reais, no sentido etnológico – onde objetos seriam definitivamente feitos e usados por uma mesma população.

De forma contrária, a premissa partitiva das culturas opera a noção de fluidez cultural, onde “as águas” dos “rios culturais” se misturam, e logo as culturas representam o desenvolvimento e as interações desses diversos “rios” emaranhados. De uma forma ou de

outra, a proposta tradicional supõe certa fluidez com base nas particularidades culturais observadas em traços únicos que se dispersam dos grandes centros culturais, difundindo-se de uma cultura para a outra. Nesta perspectiva, o registro arqueológico não corresponde à cultura em si, mas ao seu produto (Webster 2008: 13). A função do arqueólogo seria, então, mapear a distribuição desses traços tendo em vista estabelecer as fronteiras entre estas culturas em seu aspecto “original”.

Na arqueologia do século XIX difusão e migração eram conceitos que faziam parte do desenvolvimento da mudança evolutiva; a premissa da condição estática dos seres humanos os fazia naturalmente resistentes a qualquer mudança ou alteração em seus estilos de vida (Trigger 2004: 77 e 147).

Já na perspectiva da crítica Boasiana, a teoria do desenvolvimento cultural unilinear implicaria que todos os grupos humanos teriam partido das mesmas condições, já que a mente humana funcionaria como um organismo biológico comum à espécie, e consequentemente as respostas aos estímulos externos e internos seriam semelhantes e condicionariam inventos semelhantes e, logo, desenvolveriam costumes e crenças igualmente semelhantes (Boas 2010: 125). Distanciando-se desse paradigma, Boas atentava para a necessidade de investigar o desenvolvimento histórico (Boas 2010: 130), justamente uma perspectiva avessa ao evolucionismo unilinear. Boas também considerava insustentável a teoria de que as forças econômicas balizavam todas as manifestações da vida cultural. Ele propunha uma dialética onde a cultura estaria sempre condicionada à economia, da mesma maneira que a economia estaria sempre condicionada pela cultura (Boas 2010: 134).

Como esperado, com a proliferação do nacionalismo em fins do século XIX, a preocupação com o conceito de etnicidade tornou-se central ao debate sobre o conceito de cultura dentro da Arqueologia (Trigger 2004: 157). Similaridades e diferenças na cultura material corresponderiam a similaridades e diferenças de ordem étnica, raciocínio sustentado nas premissas racistas de Gustaff Kossina (Trigger 2004: 160-161). O arqueólogo Gordon Childe adotou o conceito ao mesmo tempo que rechaçou todas as conotações racistas de Kossina e implementou os conceitos na cronologia, enfatizando que cada cultura deveria ser descrita individualmente pelos artefatos que as constituem por meio da estratigrafia, seriações e sincronismos (Trigger 2004: 165-166). A cultura para Childe não era estática e mudanças ocorreriam por diversos fatores da vida social, desde a subsistência, até os fatores

menos tangíveis de comportamento e pensamento – seria assim um conjunto de tipos de objetos e de práticas e ritos expressos na materialidade que definiriam um povo específico.

Ainda marcado por pressupostos evolucionistas, Gordon Childe associava o processo de desenvolvimento cultural aos conceitos antropológicos de selvageria, barbárie e civilização. Esses eram entendidos como estágios pelos quais todas as sociedades humanas passariam, para cumprir o objetivo de grupo civilizado. Essas categorias foram desenvolvidas e logo aplicadas às diversas sociedades humanas, a partir da descrição dos seus métodos de obtenção de alimento (Childe *apud* Orsen e Patterson 2004: 107-108)³³. Esses conceitos e premissas estabeleceram as bases do que viria a ser conhecido como a corrente Histórico-Cultural na teoria arqueológica.

No auge da tradição histórico-culturalista, o arqueólogo Gordon Childe definiu “cultura arqueológica” como:

“uma amostragem de artefatos que se recorrem repetidamente associados em habitações do mesmo tipo e com enterros do mesmo rito. Supõe-se que as peculiaridades arbitrárias de implementos, armas, ornamentos, casas, ritos funerários e objetos rituais sejam as expressões concretas das tradições sociais comuns que unem um povo” (Childe 1950:2 *Apud* Phillips e Willey 1953:617)³⁴.

Definiu que as culturas arqueológicas expressam, em si, tipos de artefatos diagnósticos ou o *fóssil guia*. Nas palavras de Adriana Schmidt Dias, essa abordagem histórico-cultural apresenta um enfoque classificatório para a organização de cronologias regionais, através de estratigrafia e seriações, pela elaboração de tipologias. A formação de unidades arqueológicas e a determinação das dimensões internas e externas destas unidades, são definidas a partir de suas relações espaço-temporais (Dias 2007: 60-61).

---

³³ Sociedades selvagens, vivem de caça, pesca e forragem. Bárbaros, complementam as práticas anteriores com agricultura e pastoreio incipientes. Civilizados, são o resultado da Revolução Neolítica, ou o controle das bases de subsistência, intensificando as práticas da horticultura e pastoreio; acompanha o processo de sedentarização do adensamento populacional, possível pelo acúmulo de excedente da produção agrícola ocasionando povoados e vilas, posteriormente cidades (Orsen e Patterson 2004: 10).

³⁴ “an assemblage of artifacts that recur repeatedly associated together in dwellings of the same kind and with burials of the same rite. The arbitrary peculiarities of implements, weapons, ornaments, houses, burial rites and ritual objects are assumed to be the concrete expressions of the common social traditions that bind together a people” (Childe 1950: 2 *apud* Phillips e Willey 1953: 617).

Como aponta Gary Webster, os arqueólogos taxados de histórico-culturalistas não se identificavam como tal e nem viam seu trabalho como uma arqueologia que denota uma particularidade denominada histórico-cultural. Muitos deles se viam apenas como simples arqueólogos fazendo arqueologia; o grande divisor de águas da arqueologia da época estava na diferença entre os que trabalhavam na arqueologia através de artefatos de origem pré-histórica daqueles que trabalhavam a arqueologia de artefatos de origem histórica. O termo, “Culture History”, como conceito, era melhor entendido dentro de seu contexto de uso da etnologia alemã, entre os séculos XVIII e XIX – *kulturgeschichte* (Webster 2008: 11).

Os meios mais sofisticados de pesquisa para variações de artefatos e sítios são desenvolvidos tendo em vista encontrar as “culturas”. Tais culturas, serão partidas em amostragens que constituem grupos humanos coerentemente bem definidos pela classificação do arqueólogo (Maceachern 1998: 113). Na década de 1950, Philip Phillips e Gordon Willey atestavam que “uma cultura arqueológica é uma divisão arbitrária do contínuo espaço-tempo-cultura definido com base em seus conteúdos imperecíveis e tudo que seja de suas ‘tradições sociais comuns’ ‘que possa ser inferido a partir destes.” (Phillips e Willey 1953: 617)³⁵:

“Nós nomeamos ‘culturas arqueológicas’, ‘tradições’ e ‘indústrias’ com a professada intenção de denotar apenas distribuições de artefatos e suas associações, mas em nossas consciências essas terminologias são continuamente invadidas pela presença dos seres humanos que produziram, usaram e descartaram esses artefatos. Nós impomos os nomes de nossas ‘culturas arqueológicas’ sobre as populações antigas como sobreposições para suas próprias denominações étnicas, as quais nós nunca conheceremos. [...] da análise da cultura material a conjecturar sobre grupos humanos, tem implicações sérias para a pesquisa arqueológica.” (Maceachern 1998:108-110)³⁶.

---

³⁵ “an archaeological culture is an arbitrary division of the space-time-cultural continuum defined by reference to its imperishable content and whatever of ‘common social tradition’ can be inferred therefrom.” (Phillips e Willey 1953: 617).

³⁶ “We name ‘archaeological cultures’, ‘traditions’, and ‘industries’ with the professed intention of denoting only artefactual distributions and associations, but our consciences and these terminologies are continuously invaded by the presence of the humans who produced, used and discarded those artifacts. We impose the names of our ‘archaeological cultures’ upon ancient populations as stand-ins for their own ethnonyms, which we will never know. [...] from analysis of material culture to conjecture about human groups, has serious implications for archaeological research.” (Maceachern 1998: 108-110).

Por sua vez, vertentes da Antropologia Cultural norte-americana de meados do século XX estabeleceram paradigmas universais que muito influenciaram as pesquisas arqueológicas. Pela perspectiva difusionista, demonstrava-se o interesse pelo agrupamento de formas culturais, mas admitindo relações entre as populações que exibiam as mesmas formas de cultura por meio da migração e cópia/aprendizado (Wolf 2009: 37)³⁷. Nas veias da corrente histórico-culturalista, foi pulsante a ideia de que quaisquer mudanças culturais seriam consequências de migrações e difusões (Trigger 2004: 167). Apesar da grande influência da visão Boasiana, especialmente na questão da particularidade histórica das culturas, a Antropologia Cultural de Leslie White e Julian Steward, entre outros, seria determinante ao olhar neo-evolucionista das pesquisas arqueológicas até o final do século XX. Para Boas, por outro lado, antes de uma perspectiva difusionista, a semelhança de elementos culturais pode ser explicada como um resultado de desenvolvimentos paralelos baseado então nas semelhanças da estrutura psíquica do ser humano como espécie (Boas 2010: 134). Boas utilizava assim uma perspectiva biológica para explicar esses fenômenos do paralelismo do desenvolvimento histórico.

A premissa difusionista acaba negando a capacidade histórica dos povos que habitam determinadas regiões em estabelecer suas próprias relações de conhecimento e domínio em relação ao seu meio ambiente (Lumbreras 1989: 213). Não oferece o devido crédito às relações espaço-temporais que integram o processo histórico do desenvolvimento regional, que não exclui por certo a significação das influências que os contatos e as trocas, em via de duas mãos, geram no corpo social responsável, em parte pelo desenvolvimento de dito processo histórico.

---

³⁷ Os difusionistas enfocavam na transmissão das formas culturais de um grupo a outro, enquanto os evolucionistas descartavam o interesse pela história. De outro lado, a corrente funcionalista dentro do pensamento antropológico rejeitou a história conjectural dos difusionistas alegando o funcionamento interno em todo isolado (Wolf 2009: 39).

Entretanto, como afirma Luis G. Lumbreras:

"[...] todos, antropólogos ou não, reconhecemos que ‘difusão’, como tal, é um fenômeno histórico perfeitamente normal e ordinário; e que as invenções ou descobertas disseminadas regional, continental ou universalmente tiveram, cada uma, sua origem e história particular e que não necessariamente comprometem, da mesma forma, a cada um dos povos a que se inserem" (Lumbreras 1989:16)³⁸.

De toda maneira, os estudos arqueológicos nos Andes Centrais seguiram uma tendência em buscar estabelecer as denominadas culturas arqueológicas para definir populações humanas no tempo e espaço, estabelecendo cronologias relativas e grandes áreas culturais³⁹. O conceito de área cultural, proveniente das experiências dos estudos etnográficos, estabelecia que povos vivendo em proximidade uns com os outros ou que habitam ambientes mais ou menos similares, tendem a compartilhar muitos aspectos culturais (Isbell e Silverman 2006: 3). Na arqueologia dos Incas, por exemplo, as publicações de John Rowe entre as décadas de 1940-50 tiveram ênfase na definição da maioria dos elementos mais tardios da cerâmica e da arquitetura incaica associada às suas variações regionais (Morris 2007: 3)⁴⁰.

Em termos sócio-políticos, regiões equivalem ao espaço ocupado por uma unidade social maior que uma única comunidade. Ao definir regiões em Arqueologia, devemos nos precaver de equívocos, já que naturalmente neste conceito se espera um alto grau de homogeneidade cultural inserida nas mesmas (Phillips e Willey 1953: 619). Em fins do século XIX, Friedrich Ratzel e Franz Boas promoveram a ideia de culturas inseridas geograficamente em blocos ou áreas culturais com características únicas (Webster 2008: 12). Esse conceito de

---

³⁸ “[...] todos, antropólogos o no, reconocemos que la ‘difusión’, como tal, es un fenómeno histórico perfectamente normal y corriente; y que los inventos o descubrimientos difundidos regional, continental o universalmente tuvieron, cada uno, su origen e historia particular y que no necesariamente comprometen, de la misma manera, a cada uno de los pueblos donde se insertan” (Lumbreras 1989: 16).

³⁹ O volume II da coletânea *Handbook of South American Indians*, denominado *Andean civilizations* caracteriza, portanto, a área andina dentro de um estágio evolucionário que aceita o mundo andino dentro de uma escala de “civilização”. A necessidade, vem de logo diferenciar as realizações culturais dos Andes (sedentarização a partir de agricultura intensiva, “urbanização” representada por arquitetura monumental, artesanato especializado de produções corporativas, organização sócio-política a nível estatal e estratificação social com complexa hierarquia) das sociedades consideradas “atrasadas” das Terras Baixas Sul Americanas.

⁴⁰ Fase é um conceito recorrente mais básico em Arqueologia que envolve a relação espaço-tempo-cultura (Phillips e Willey 1953: 620). Na década de 1960, no Brasil, o conceito de fase era entendido como “qualquer complexo de cerâmica, lítico, padrões de habitação, relacionado no tempo e no espaço, em um ou mais sítios.” (Dias 2007: 60). Nesse sentido, fases são definidas a partir da sequência ocupacional em função da mudança nos padrões diagnósticos da cultura material através do tempo (Dias 2007: 62).

áreas culturais na arqueologia teve grande influência de Franz Boas (1938), que estabelecia que as “áreas de culturas” enfaticamente serviam para designar traços generalizados da cultura, relacionados à identidade de condições geográficas e econômicas e em semelhanças de cultura material. Por sua vez, se definirmos essas áreas de cultura baseadas em idioma, religião, ou organização social, certamente seriam radicalmente diferentes das áreas estabelecidas (Boas 2010: 111).

Além disso, não existe uma separação drástica entre uma área cultural e outra. A fronteira é fluida e quanto mais central entre áreas distintas estabelece uma relação que mistura diversos aspectos das distintas áreas culturais (Lumbreras 1989: 16-17).

Entre as décadas de 1950-1960, de acordo com William Isbell e Helaine Silverman (2006), a teoria evolucionista esteve presente nas formulações teóricas para a divisão de áreas culturais e tipos de culturas. Elman Service (1962), estabelecia a sequência de estágios evolucionários para as sociedades pré-modernas por: “bandos”, “tribos”, “chefias (cacicados)” e “estados”. Essa sequência pressupõe, portanto, que a finalidade da evolução das culturas humanas seria atingir o estágio de uma sociedade de governança estatal. As sequências de evolução do sistema social, na mesma linha, estabeleciam então o início em “sociedades igualitárias”, passando por estágios de desenvolvimento de “sociedades de rangos”, intensificando em “sociedades hierárquicas” socialmente (ou sociedades de classes ou castas) e finalmente a organização da “sociedade estatal”. Esse sistema de classificações moldou a visão antropológica das sociedades nativas da América (Isbell e Silverman 2006: 3; Arcuri 2007, 2011).

Apesar de que a arqueologia detém suas raízes nesses conceitos de cultura, e do que eles implicam, a arqueologia atual é livre para ressignificar e se readequar aos paradigmas de seu momento (que certamente não serão os mesmos em algumas décadas). É importante pensarmos as origens do conceito de cultura. Recordar que ele surgiu em um contexto histórico específico, no qual a competitividade entre as nações europeias que disputavam domínios e outras que buscavam formar identidades separadas, em busca de independência; cada nação possuía uma sociedade distinta com seu próprio espírito ou cultura, aspectos para legitimar suas aspirações a formar uma governança, ou um Estado separado, próprio. O conceito de culturas como vias de diferenciação serviu a esse projeto político (Wolf 2009: 461-462). Ainda nas palavras de Wolf:

“[...] uma vez que localizemos a realidade da sociedade em alinhamentos sociais historicamente cambiantes, imperfeitamente delimitados, múltiplos e ramificados, o conceito de uma cultura fixa, unitária e delimitada deve dar lugar ao senso de fluidez e permeabilidade dos conjuntos culturais. [...] se pensarmos em tal interação não como algo causativo em seus próprios termos, mas como algo que reage às forças políticas e econômicas maiores, a explicação das formas culturais precisa levar em conta esse contexto mais amplo, esse campo maior de força.” (Wolf 2009: 462).

Devemos levar em consideração que o fenômeno cultura, é antes de tudo fluido, um reflexo dos conflitos de classes das sociedades pós-industriais, onde estabelece uma série de valores e conflitos próprios do sistema social no qual se reproduz (Wallace-Hadrill 2008: 29). Mesmo se aceitarmos, então, a utilização terminológica para referir “cultura” em contextos fora da sociedade capitalista industrial dos séculos XIX e XX, de forma crítica mais dura aos conceitos: “Cultura não existe, é sempre um processo de formação. [...] são reconceitualizações de grupos sociais que nós estabelecemos como cultura: são produzidas historicamente contestadas e emergentes.” (Drumont 1981: 638 *apud* Conkey 1990: 12).

O conceito de sociedade e de cultura como entidades autônomas, auto reguladoras e auto justificadas aprisionou a antropologia nos limites de suas próprias definições (Wolf 2009: 42). A dinâmica da vida social e histórica é a dinâmica das relações socioculturais a nível contextual sendo sempre estruturados, desestruturados e logo reestruturados a partir de conotações variáveis (Wolf 2009: 465).

Por fim, na nossa perspectiva, as “culturas arqueológicas” são de fato reconhecidas por determinados padrões materiais que diferenciam alguns grupos de objetos de outros, em muitos casos correspondendo a sociedades distintas. Entretanto, a abordagem conceitual para tratar as variações dos objetos materiais pré-colombianos necessita uma maior ênfase nas particularidades históricas, em grande medida da cosmovisão, como será discutido adiante no trabalho.

2.1.1 A formulação das cronologias relativas para os Andes Centrais

A arqueologia dos Andes Centrais se constituiu ao longo do século XX a partir de diversos tipos de fontes. Em inúmeros casos, as evidências arqueológicas carecem de informações detalhadas sobre os contextos de proveniência dos artefatos, como é o caso de muitos dos exemplares que hoje compõem coleções de diversos museus em diversos países do mundo. Parte da dificuldade em estudar as mesmas deve ser superada a partir de sua correlação com grupos de objetos que tenham conhecidos contextos de proveniência. Da mesma maneira, o estudo deve levar em consideração dados etnográficos e históricos quando seja possível, entretanto, observando cuidadosamente o perigo dos anacronismos das analogias diretas. Portanto, é necessário definir processos de análises e de sistematização de dados, a partir de metodologias adequadas com as especificidades de cada tipo de fonte, buscando em referências teóricas os conceitos comparativos e a interface disciplinar igualmente adequado.

Os dados recuperados ao longo do século XX levaram ao estabelecimento de uma cronologia relativa, na qual a variabilidade estilística da cultura material – predominantemente elaborada a partir da cerâmica e da arquitetura – possibilitaram diversas sequências cronológicas, adotadas atualmente para os estudos dos Andes pré-hispânicos. Ressaltamos que a teorização dessa sequência cronológica para a arqueologia peruana ainda é tema de debate para diversos arqueólogos, que buscam o refinamento de categorias e conceitos utilizados na análise de coleções, bem como datações mais precisas para a compreensão dos diversos desenvolvimentos regionais (Arcuri 2012: 276). Destacamos, de imediato, que esta pesquisa busca contribuir com este debate, especialmente para o período mais tardio da cronologia, mas, obviamente, não alcança uma reformulação dos modelos vigentes.

Cronologia é o primeiro nível da hipótese, e segundo Rogers:

“Buscando vincular o objeto com a prática cultural, a metodologia arqueológica deve começar com os fundamentos da cronologia. Para um caso particular, qualquer cronologia existente deve ser avaliada em termos que reflita mudanças "significativas" na sociedade em estudo. Uma cronologia baseada em grande parte em mudanças na tipologia cerâmica pode precisar ser reconstruída.” (Rogers 2005:351).⁴¹

Sendo assim, partimos de um dos modelos de maior referência para a cronologia dos Andes Centrais, proposto pelo arqueólogo John Howland Rowe em aproximadamente 1960, assim mantendo as nomenclaturas por ele estabelecidas para cada periodização na nossa pesquisa; não obstante, incluímos algumas referências de outros modelos, quando pertinente. O modelo de Rowe está pautado, predominantemente por variações estilísticas e se compõe de sete períodos formado por três horizontes estilísticos intercalados por dois períodos intermediários, contemplando um Período Inicial (relativo ao surgimento da cerâmica) e o Período Pré-cerâmico (Consultar o modelo das cronologias dos Andes Centrais na Prancha 2).

O conceito de Horizonte estilístico introduzido na arqueologia Andina por Max Uhle (1913) apresenta uma distribuição material larga na escala espacial, ocorrida em um curto período na escala temporal. Oferece um pressuposto de uma particularidade histórica de um padrão estilístico expansivo que ultrapassa as fronteiras territoriais de outros estilos (Phillips e Willey 1953: 625). Max Uhle (1903), definiu o Horizonte Médio pela observação da similaridade da cultura material tiahuanacóide ao longo dos Andes Centrais, estabelecendo então a evidência de que na cronologia relativa havia dois períodos entre este Horizonte onde arqueologicamente pode-se distinguir muitas tradições locais no vasto território andino (Lorandi 1986: 37).

---

⁴¹ “In order to link the object with cultural practice, the archaeologist methodology must begin with the fundamentals of chronology. For a particular case, any existing chronology should be evaluated in terms of whether it reflects “meaningful” changes in the society under study. A chronology based largely on changes in ceramic typology may need to be reconstructed.” (Rogers 2005: 351).

Gordon Willey (1945) definiu Horizonte como um conceito que abarca um contínuo cultural de um estilo de arte específico de larga distribuição espacial. Naturalmente, o conceito é então associado a um processo de difusão desse suposto estilo artístico, ocasionado por importantes mudanças estruturais e econômicas (Lorandi 1986: 39):

“Ferramentas como tradições e os horizontes estilísticos vieram à existir precisamente em resposta a conhecimento de que as correntes principais da cultura fluem através do espaço e do tempo sem consideração para fronteiras sociais e políticas.” (Phillips e Willey 1953:629)⁴².

Cabe destacar que Joh H. Rowe, estabeleceu sua sequência cronológica a partir dos seus estudos feitos no Vale de Ica, na Costa Sul peruana. Posteriormente, a sequência cronológica foi adotada, para os Andes Centrais como um todo. A partir dos estudos de áreas específicas onde a sequência foi entendida da mesma maneira, evidenciaram a proposta da formulação de períodos intermediários intercalando os Horizontes em toda grande área cultural andina. Sem dúvida, os Horizontes subentendem um processo de difusão em larga escala; entretanto, no território arqueológico andino não se entende tanto esta difusão como superioridade tecnológica entre povos ativos e passivos – isso geralmente se coloca apenas em casos de áreas onde não havia estilos considerados refinados, por exemplo, de cerâmica e que terminam por incorporar estilos aos olhos dos arqueólogos considerados mais sofisticados.

Antes de Rowe, Gordon Willey havia aplicado o conceito de Horizontes de forma mais abrangente: 1-) Preceramic, Chavín Horizon, Formative, White-on-Red Horizon, Negative Horizon, Regional Classic, Tiahuanaco Horizon, Expansionistic e Inca Horizon. Atribuindo, portanto, a distribuição espacial de aspectos tecnológicos e qualitativos dos estilos cerâmicos, e premissas evolutivas de caráter social e político (Willey 1948: 98).

De forma geral, o conceito de Horizonte definido por Willey e Phillips (1958: 33) na década de 1950 pautava-se pela ideia de que a proliferação de estilos era consequência de políticas expansionistas (militarizadas), de verdadeiros Estados ou Impérios que estabeleciam controle das sociedades conquistadas. Assim, eram também definidas uma série de “fases” estilísticas, que resultavam de traços socialmente transmissíveis e persistentes no

---

⁴² “Tools like tradition and horizon styles have come to existence precisely in response to an awareness that the main currents of culture flow through space and time without regard for social and political boundaries.” (Phillips e Willey 1953: 629).

tempo. Conforme já mencionado, o conceito de “fases” na cultura material arqueológica está diretamente vinculado ao conceito de “tradições”, que se caracterizam pela profundidade temporal de aspectos de estilos recorrentes, enquanto os Horizontes, apresentam a amplitude geográfica da expansão desses estilos. Ambos são conceitos que apresentam relações entre diversas áreas e supõem estágios histórico-desenvolvimentais (Dias 2007: 62), de cunho difusionista. Sugerem a lógica, por exemplo, de estilos regionais que vão sendo “aperfeiçoados” ao longo do tempo, acompanhando o desenvolvimento e evolução social que, em última instância, culmina na caracterização de simbologias estatais, organizadas para serem difundidas seja pela diplomacia ou pela guerra.

Diversos caminhos explicativos para esse fenômeno de evolução social foram formulados pelos arqueólogos. Por exemplo, Ana María Lorandi destaca as crises climáticas como fator determinante para as pressões demográficas e migrações que ocasionam o interesse de expansões estatais culminando nos Horizontes; a pesquisa arqueológica evidenciou que variações climáticas bruscas precederam o início dos três Horizontes (Lorandi 1986: 35 e 44).

De uma forma ou de outra, no que tange ao debate sobre as cronologias relativas é importante lembrar que o modelo de Rowe, apesar de ainda vigente, não é único no debate acadêmico. Outros modelos cronológicos usualmente adotados partem da premissa da evolução da complexidade social nos Andes, como, por exemplo, a cronologia proposta por Luis G. Lumbreras (1969). Esse modelo, em particular, sugere a divisão dos períodos em: Período Lítico, Período Arcaico, Período Formativo, Período dos Desenvolvimentos Regionais, Império Huari, Período dos Estados Regionais e Império Inca⁴³. Essa cronologia recebeu influência do materialismo histórico, estabelecendo as relações entre as realizações sociais e políticas como resultado da organização do modo de produção e do refinamento tecnológico (Lumbreras 1989: 14-18)⁴⁴.

---

⁴³ Como Estados, por definição, se entende geralmente um: “sistema en poder de una clase social, regulador y conductor de la producción y las relaciones sociales; sistema cuyo objetivo es asegurar la reproducción del régimen que trata de imponer la clase en el poder, de acuerdo con sus intereses” (Lumbreras 1989: 175).

⁴⁴ Modo de produção é uma categoria de análise que procede do materialismo histórico e busca identificar as sociedades com base na correspondência entre níveis de desenvolvimento e força produtiva, a partir das relações sociais da produção. É, segundo Lumbreras, uma determinada forma de articulação da vida de povos a partir de relações econômicas e sociais (Lumbreras 1989: 25).

“[...] durante seu período de inserção, foram sendo definidas as condições de desenvolvimento que caracterizavam os Andes ao longo do tempo; na verdade, mais que pela cerâmica, é pela expressão física cultural do desenvolvimento agrícola, o que nos permite definir os traços de identidade, regionalização, diversificação, unidade e outros que se atribui a definição de grupos, etnias e nações.” (Lumbreras 1989:168).⁴⁵

Antes de Lumbreras e Rowe, outras cronologias já haviam sido propostas, a partir de tônicas similares. Em 1946, Wendell Clark Bennett, com base no que já havia sido proposto por Kroeber e Strong em 1924, estabeleceu uma adequação às premissas estabelecidas por Max Uhle e Julio C. Tello, com a sequência cronológica em: Período Chavín, Período Inicial, Período Intermediário, Período Tardio, Período Inca e Conquista Espanhola. Posteriormente, Bennet (1948) incluiu uma sequência definida em oito períodos: 1-) Hunters, 2-) Early Agriculturalists, 3-) Cultists (referente à época Chavín), 4-) Experimenters (transição entre a época chavín e os modelos regionais), 5-) Master Craftsmen (referente a época de estilos sofisticados como Moche e Nazca), 6-) Expansionists (referente a expansão do estilo Tiahuanaco), 7-) City Builders (época Chimú, Chancay, Ica...) e 8-) Imperialists (conquista Inca) (Lumbreras 1969: 12).

A influência Neo-evolucionista na coletânea “Handbook of South American Indians” organizado por Julian Steward (1955), adotou a lógica da evolução social: Incipient Agriculture, Formative, Regional Florecence e Militaristic Expansion.

O Materialismo continuou influenciando as análises da cultura material, tanto quanto a abordagem evolucionista Darwniana, que busca explicar esses aspectos da diversidade das técnicas em termos de adaptabilidade, seleções por pressão e pela convergência de fenótipos (Gosselain 1998: 80-81). A qualificação e caracterização do passado andino como sociedades hidráulicas⁴⁶ estabelecia o problema do determinismo geográfico a partir da relação com a

---

⁴⁵ “[...] durante su etapa de inserción se fueran definiendo las condiciones de desarrollo que caracterizaran a los Andes a lo largo del tiempo; en verdad, más que por la cerámica es por la expresión físico cultural del desarrollo agrícola, lo que nos permite definir los rasgos de identidad, regionalizad, diversificación, unidad y otros que tocan con la definición de grupos, etnias y naciones.” (Lumbreras 1989: 168).

⁴⁶ As terminologias, *sociedades ou civilizações hidráulicas*, faz referência as sociedades da antiguidade entendidas dentro do conceito do *modo de produção asiático* proveniente do Marxismo teórico. Corresponde as sociedades cujas bases econômicas e sociais estariam vinculadas a agricultura intensiva e a grande dependência de recursos hídricos para o sustento da sociedade e do status quo social. Dessa forma o domínio

água para o cultivo. E logo a necessidade da formação de uma sociedade complexa que possa mediar o problema posto pela sedentarização de grandes populações.

Essas cronologias propostas implicam uma série de premissas teóricas cunhadas a partir de lógicas evolucionistas que contemplavam a relação progresso tecnológico ou qualitativo da cultura material na escala temporal, acompanhando o desenvolvimento da sofisticação das relações sociais e políticas a caminho da formação de Estados e Impérios centralizados. Estabelecia então estas instituições como as responsáveis da expansão de estilos de cultura material dispersos por um largo território.

O problema com as terminologias persiste até hoje. São ao menos três os critérios terminológicos: 1-) baseados no desenvolvimento: lítico, pré-cerâmico, formativo, desenvolvimento regional; 2-) baseados em períodos: inicial, intermediário e tardio; 3-) baseados em expansão de sítios ou estilos arqueológicos: Estado Chimú, Império Huari, expansão Tiahuanaco, Império *Tahuantinsuyo*; (Lumbreras 1969: 22). Incluimos também um quarto problema: a dispersão de conceitos com premissas qualitativas da cultura material, como: 4-) período clássico, florescente, fusional, etc.

Sobre os Horizontes, Julio C. Tello, estabeleceu que as origens da cultura andina, estavam na verdade, nas terras selváticas a Leste do lado baixo da cordilheira. Durante a época Chavín, de acordo com os estudos da cerâmica (especialmente iconográficos) de Tello a cultura arqueológica serrana Chavín, emulava morfologias e representações iconográficas de animais e plantas da região selvática tropical. Tello estabeleceu o sítio arqueológico serrano de Chavín de Huántar, como o centro de difusão desses estilos e logo de toda uma ideologia de culto religioso (com base em entidades sobrenaturais com atributos felínicos) que rapidamente se espalhou pelos Andes Centrais estabelecendo então as bases de sua formação como grande área cultural⁴⁷.

---

de tecnologias e conhecimentos do ciclo da água, as cheias dos rios e etc, seriam fundamentais (Wittfogel 1957). Na perspectiva marxista, tais sociedades naturalmente desenvolveriam sistemas sociais despóticos a partir de governos centralizados e de uma pirâmide social assimétrica. Tais conceitos teóricos vêm sendo questionados e desconstruídos por essa rígida relação entre a sociedade humana, o sistema de organização social e seu vínculo com o território e seus recursos.

⁴⁷ O culto felínico proposto por Tello associava os traços zoomorfos e as presas da iconografia a figura do Jaguar (maior e mais forte dos predadores do continente americano) como elemento primordial do “panteão religioso” andino. Se utilizando de mitos dos povos selváticos, Tello argumentava uma teogonia compartilhada entre os povos andinos e selváticos. Logo, advogou a favor de uma unidade religiosa da “civilização andina” assumindo um desenvolvimento autóctone a partir de Chavín como uma cultura monolítica ligada por esta tradição religiosa difundida a partir da cultura Matriz originada em Chavín de Huántar, em contraponto as premissas anteriores de Max Uhle que estabelecia uma conexão com tradições mesoamericanas. Tello

Retomando a questão da vigência do modelo de Rowe, a adoção do termo Horizonte cultural significa então que o período cronológico ainda é entendido por muitos arqueólogos como consequência de expansão estatal. A questão do Horizonte Chavín continua sendo uma incógnita, já que não apresenta evidências claras de uma administração estatal centralizada que denote um Estado – esse fenômeno expansivo, tem sido entendido mais como resultado em termos difusionistas do “culto pan-andino” proposto por Tello do que resultado de uma religião oficial estatal centralizada⁴⁸.

O Horizonte Inca, por sua vez, é caracterizado pela dispersão de centros administrativos, seguindo normas canônicas dirigidas de Cusco; a expansão da rede de estradas e caminhos; a expansão da presença de armazéns; a distribuição de objetos artísticos e religiosos; distribuição de certos tipos de ferramentas e armas (Lorandi 1986: 38-39). Concomitantemente, a similaridade iconográfica ou formal dos estilos durante os horizontes é atribuída ao controle e coordenação de uma rede ao modo da organização estatal (Lorandi 1986: 40). Supõe assim coordenação, administração e controle por parte dos grupos que propagam suas ideologias de poder através de objetos e traços materiais específicos.

Muitos dos aspectos destacados até aqui resultam da análise de modelos e contextos similares que são debatidos na historiografia europeia, especialmente do período de expansão imperial de Roma entre os séculos I a.C. e V d.C. (lembrando que uma boa parte das expansões romanas no Mediterrâneo datam do período republicano). Muito dessa influência provém da análise das informações contidas nas crônicas da conquista e da colonização hispânica a partir do século XVI. Por exemplo, na narrativa do cronista Felipe Guamán Poma de Ayala, o período *auca runa* (equivalente ao período Intermediário Tardio na cronologia de Rowe) ou idade dos soldados, está associado às guerras e conflitos violentos e incessantes na região andina (Murra 1986: 50). O cronista Garsilaso de La Vega apresenta uma assertiva de que a conquista dos incas de Cusco teria trazido proteção e amparo às populações vizinhas nesse momento de tensões e excessiva violência. Assim, uma *Pax incaica* teria sido responsável por regular a violência promovida durante o período anterior e redirecionada

---

estabeleceu a geografia como um marco importante para a caracterização da civilização andina dentro do debate do desenvolvimento das origens como um processo endógeno ou exógeno. Para a compreensão das propostas teóricas de Tello, devemos levar em consideração o viés nacionalista influenciado pelo indigenismo de sua época (Mesía Montenegro 2006: 55-62).

⁴⁸ O culto felínico, seria assim uma manifestação de unicidade de um estado tido como expansionista.

para as periferias do território do *Tahuantinsuyo*; a conquista da paz através da guerra, fenômeno necessário ocorrido em apenas um século (século XV d.C.), correspondente ao governo de três Sapa Incas (Pachacútec Inca Yupanqui, Tupác Inca Yupanqui e Huayna Cápac Inca) para espalhar o medo aos inimigos da paz cusquenha por toda região andina (Murra 1986: 50-51).

Entretanto outras visões contemplam perspectivas diferentes da associação direta entre Horizontes e expansionismos. Albert Meyers (2007: 223) reitera que a distribuição de estilos cerâmicos ditos imperiais no tempo e espaço podem não estar correlacionados com o fenômeno de expansões políticas e militares. Ainda de acordo com o autor, os dados históricos que relatam as mudanças de governantes, a conquista de províncias ou a realocação de populações pelo território, raramente são possíveis de se evidenciar na cultura material. Meyers em fins da década de 1990 apelava para a necessidade de uma revisão da cronologia para o Horizonte Tardio Inca. Não significa descartar o modelo de Rowe, mas de reestruturá-lo para adequar a proposta a certas especificidades provenientes dos novos conhecimentos arqueológicos e teóricos da atualidade (Meyers 2007: 244-245).

Particularmente a adoção do termo para o período cronológico atribuído ao incario: “Inka Horizon must be viewed as a mobilization of pan-Andean resources, not just Inka ones from Cusco” (Hyslop 1993: 351 *apud* Meyers 2007: 224). Significa que não podemos supor a expansão do estilo apenas como consequência das guerras de conquista ou controle dos processos produtivos por parte de um Estado ou Império estabelecendo um governo centralizado – fenômeno comumente associado à ideia de coerção e aplicação de normas e sanções incluindo o apelo a força bruta.

Em nossa perspectiva, é impossível negar as duas questões latentes nas inúmeras reformulações destes modelos cronológicos: 1-) o desenvolvimento tecnológico e sua relação com os sistemas de organização dos modos de produção; e 2-) a questão do poder na esfera social e política-religiosa, que aparece presente de forma bem visível ao menos a partir do período Intermediário Inicial – a época dos estilos Chavinóides de cultura material, ou o Horizonte Inicial, também, a sua maneira, apresenta alguns indícios de relações de poder e estratificação social, já que encontramos diversos ornamentos como coroas e peitorais de ouro, etc. Entretanto, o debate segue já que não se pode supor muito sobre se houve um estado

expansionista, a expansão de um culto religioso, ou a dispersão de estilos por redes de contato pelo território dos Andes Centrais.

Para nós, o problema não está no reconhecimento da “evolução” da cultura material acompanhando uma “evolução” da estratificação social e do poder. Afinal de contas, tanto as fontes textuais do período colonial quanto os contextos e as fontes arqueológicas nos mostram isso. O problema, está em observá-las de maneira inflexível, estática da lógica evolucionista de causa e consequência, e acima de tudo da suposição de certos elementos da evolução social e das questões de poder, próprias do Velho Mundo, como premissas interpretativas universalistas e absolutas – onde toda a humanidade caminha pelos mesmos estágios e terminam por gerar as mesmas hipóteses para a organização social, não levando em conta aspectos particulares da estrutura de pensamento plural da humanidade, especialmente quando falamos do continente americano, que se supõe se desenvolveu à parte da trajetória histórica dos continentes europeu, asiático e africano muito mais próximos entre si.

Mesmo reconhecendo os problemas da adoção de uma ou outra cronologia, considerando toda a carga teórica e conceitual embutida, de toda maneira, vamos manter essa nomenclatura tradicional do modelo proposto por Rowe (Período Intermediário Tardio e Horizonte Tardio, ou simplesmente Período Tardio para abarcar o todo) para manter uma padronização dos termos em nosso texto tendo em vista evitar maiores confusões. Apenas queremos deixar claro que estamos adequando os conceitos a essa percepção mais próxima de Meyers, por exemplo, que entende a flexibilidade e a resignificação da adoção dos mesmos na arqueologia atual.

2.1.2 O problema da etnicidade na resolução histórico-cultural

Como referido anteriormente, Gordon Childe (1929) atribuiu que:

“Nós encontramos certos tipos de restos – potes, implementos, ornamentos, ritos funerários, formas de casas – constantemente recorrendo em conjunto. Tal complexo de traços regularmente associados, devemos denominar como um "grupo cultural" ou apenas uma "cultura" [...] Assumimos que tal complexo é a expressão material do que hoje seria chamado de um "povo". (Childe 1929: v-vi)⁴⁹.

Apesar de ainda recorrente essa síntese para a arqueologia atual, os problemas arqueológicos recentes nos fazem questionar a intensidade dessa correlação entre material e identidade. Por exemplo, a:

“Síria do século XVIII a.C. aparece para os arqueólogos dotada de notável unidade cultural; mas sabe-se que era um mosaico complexo de povos e línguas. O aramaico no primeiro milênio a.C., tornou-se uma língua difundida em todo o Oriente Próximo, sendo falado, por pessoas de diversos povos, pertencentes a culturas variadíssimas.” (Cardoso 2005: 88).

A aproximação das culturas arqueológicas a estes conceitos é inadvertida tanto quanto perigosa, tradicionalmente estabelece uma lista de elementos mínimos para a definição de um grupo nacional ou étnico reforçado pelos traços específicos dos estilos na cultura material (Degoy 2008: 199).

A alternativa surgida para essa equação (povo/língua/cultura) foi o conceito de etnia (Cardoso 2005: 88). Os etnógrafos estudam as pessoas como membros de grupos étnicos (Lewis 1991). Tais grupos, comumente são expressos na cultura material, pela adoção de artefatos emblemáticos que sinalizam o pertencimento à identidade de grupo, ou pela regularidade de suas produções e seus usos que derivam de sistemas sociais compartilhados que geram objetos coordenados num mesmo sistema (Maceachern 1998: 110-111). Assim, o

---

⁴⁹ “We find certain types of remains – pots, implements, ornaments, burial rites, house forms – constantly recurring together. Such a complex of regularly associated traits we shall term a ‘cultural group’ or just a ‘culture’ [...] We assume that such a complex is the material expression of what would today be called a ‘people’.” (Childe 1929: v-vi).

conceito de etnicidade envolve aspectos intergeracionais de auto identificação, sustentado ou enfatizado dentro do sentimento de pertencer ao grupo ao estabelecer contato com outros grupos (Hegmon 1998: 273).

“[...] Etnia e cultura não são expressões sinônimas ou coextensivas. A etnia constitui algo menos vasto do que a cultura tomada em sua totalidade, ao definir somente uma forma específica de organização grupal, cuja importância é sem dúvida enorme no relativo a auto definição de uma identidade coletiva em contraste com outras encaradas como diferentes. A autopercepção étnica e a relevância conjunturalmente maior ou menor atribuída à identidade étnica dependem, historicamente, de múltiplos fatores, variáveis no tempo: aqueles, muito especialmente, que sublinhem contrastes ou ameaças externas diante dos quais reajam os membros da etnia em questão.” (Cardoso 2005: 94).

Entretanto, a definição étnica criou problemas para os arqueólogos. De acordo com Wallace-Hadrill, os grupos envolvidos não são necessariamente étnicos, mas um produto do nacionalismo moderno para construir fronteiras fechadas para o passado. Além disso, o registro arqueológico normalmente apresenta um fluxo de mudanças, e pode ser impossível distinguir quando uma mudança importante (ex. em costumes funerários) reflete a chegada de um novo povo, ou a disseminação de novas ideias, e que relações de poder podem estar por trás das mudanças (conquista, contato comercial, mudanças internas na estrutura social, etc.) (Wallace-Hadrill 2008: 8).

Ainda os arqueólogos assumem a existência de uma associação entre variações estilísticas nos artefatos ligadas aos particulares níveis de organização social frequentemente definidos por conceitos como povos, sociedades e grupos étnicos. Geralmente entende-se que a extensão espacial e temporal dos artefatos corresponde a extensão de uma sociedade humana em particular nestes mesmos parâmetros. Entretanto, nem sempre esse é o caso, e sabemos hoje que não há uma razão a priori para a associação de grupos de artefatos a um grupo/povo em particular⁵⁰ (Maceachern 1998: 107-108).

---

⁵⁰ O significado cultural associado com os artefatos é perdido quando eles passam a ser registro arqueológico; a partir dele, nos confrontamos com taxonomias, tipologias, seriações a partir de conjuntos de amostras provenientes dos contextos arqueológicos (Maceachern 1998: 110).

Como mencionado anteriormente, a formulação de uma cronologia em arqueologia, objetiva descrever tipos de culturas e sua organização sequencial de ocorrência. Para o referencial teórico histórico-cultural, ainda presente em nossos modelos cronológicos, as semelhanças e diferenças nos padrões morfológicos são resultados de conotações étnicas e, logo, as mudanças no tempo seriam resultado de difusões e migrações (Dias 2007: 62-63).

Sem dúvida alguma, como adverte Wallace-Hadrill, devemos ter o cuidado com as construções monolíticas sobre culturas e identidades. Identidades são múltiplas e se superpõem. Elas existem simultaneamente em numerosos níveis. Também é falso assumir que vários indicadores para estabelecer identidades coincidam: descendência, religião, línguas e costumes. A religião pode dividir grupos dentro de uma mesma comunidade. Línguas, (o mais potente dos identificadores) pode representar situações distintas como subversão de grupos étnicos dentro de uma nação (ex. Basco, Bretão, Gaélico), podem coexistir em grupos multilíngues (ex. Bélgica, Suíça) e podem, inclusive, atravessar fronteiras nacionais (falantes germânicos). A cultura material opera no mesmo nível. No entanto, pode deixar traços das práxis na qual o *habitus*⁵¹ incorporado em ideologias produz e reproduz a si própria, mesmo que em conflito com a ideologia, ou coexistindo de forma tensa com ela (Wallace-Hadrill 2008: 17).

Um aspecto considerado nas premissas da esfera cultural é a relação da transmissão de conhecimentos, técnicas e diversos aspectos das práticas sociais em um determinado grupo ao longo do tempo. Aprendizado e transmissão cultural (Learning and Cultural transmission) são fundamentais para o entendimento das permanências e mudanças na cultura material. Cabe perguntar, no entanto, quais fatores influenciam as pessoas em perpetuar ou desviar o comportamento em relação aos outros membros do grupo (Stark, Browser, e Horne 2008: 1). Variações, também surgem da inovação, mudanças aleatórias, e os diversos mecanismos de transmissão. Nesse contexto, normas sociais, incluindo o simbólico, podem ser vistos como produtos não intencionais (Stark, Browser, e Horne 2008: 9).

---

⁵¹ De acordo com Bourdieu (2001) *habitus* é aquilo que gera comportamentos, visões de mundo e todas as formas de classificação da realidade que os indivíduos incorporam em dada sociedade. É aprendido ao mesmo tempo que é dialeticamente gerado na sociedade e igualmente incorporado por seus agentes históricos. Opera na subjetividade ocasionando comportamentos, hábitos e ações que nem sempre condizem com uma lógica formal (Kormikiari 2000: 5).

Alguns estudiosos associam a criação de entidades étnicas a contextos essencialmente produzidos por sociedades em nível Estatal; também aos fenômenos como o industrialismo, as leis de mercado e especialmente ao Colonialismo. Significa que as noções de etnicidade são, dentro destes termos, produtos históricos datados de um contexto específico que avança até um determinado marco temporal cronológico (Hegmon 1998: 273).

De acordo com Eric Wolf, “A justaposição de grupos de diferentes origens sociais e culturais é um marco dos complexos industriais e agrícolas construídos sob os auspícios do capitalismo em todo o mundo” (Wolf 2009: 452). Diversos interesses políticos e econômicos reforçaram a divisão da classe trabalhadora com apelos a distinções raciais e étnicas. Como atesta o autor, “O capitalismo não criou todas as distinções de etnicidade e raça que funcionam para separar umas das outras as categorias de trabalhadores. Mas o processo de mobilização da mão-de-obra, sob o capitalismo, é que confere a essas distinções seus valores efetivos” (Wolf 2009: 453). Dessa maneira, o sistema capitalista perpetua a ideia de nação como um conjunto e unidade sócio cultural, a contradição é que o próprio sistema recria a heterogeneidade da força de trabalho pela prática de ordenar hierarquicamente acentuadas distinções culturais entre essas categorias – justificava, pois, trabalhadores/escravos de raças ou segmentos culturais específicos obtidos mediante violência e postos a trabalhar sob coerção. Logo os termos raciais são reflexo dos processos nos quais continentes inteiros (especialmente falando de África e Américas), foram transformados em fornecedores de mão-de-obra na base da coerção (Wolf 2009: 452-453). A formulação das categorias étnicas esteve ligada ao processo no qual, determinados grupos detinham acesso a determinados segmentos do mercado de trabalho. Novamente a contradição aparece, na medida em que membros dos grupos passaram a valorizar a sua vinculação, logo estabelecendo suas reivindicações econômicas e políticas. Assim, “tais etnicidades, portanto, não constituem relacionamentos sociais ‘primordiais’. São produtos históricos da segmentação do mercado de trabalho sob o modo capitalista” (Wolf 2009: 455). Assim, o uso de referenciais conceituais e categorias étnicas, bem como do estado moderno e diversas categorias hierárquicas e de poder na estrutura social para o universo da América indígena antes do contato europeu, resultam equivocadas.

O grande expoente da corrente teórica Processualista na Arqueologia, Lewis Binford (1983), a partir de sua experiência etnográfica junto aos Nunamiut constatou várias

localidades logísticas e sítios de funções especiais, onde percebeu que diferentes tipos de sítios, e seus materiais, são resultantes das diferentes organizações tecnológicas. Assim, não devemos esperar que os padrões morfológicos e *designs* das ferramentas que se transportam de um sítio a outro sejam os mesmos daqueles que se mantêm no acampamento de residência. Daí estabelece, nos itens pessoais e situacionais, mesmo quando desempenham tarefas similares, a variabilidade resultando em peças bem diferentes, diferentes formas, diferentes *designs* com fins de desempenhar uma mesma função. Logo, de acordo com Binford, diferentes *designs* e estratégias de redução de ferramentas funcionalmente similares, exigem a reformulação na maneira que os materiais vinham sendo interpretados a partir de referenciais normativos de homogeneidade técnica e morfo-tipológicas. Na crítica de Binford, os arqueólogos insistiam em explicar a diferença apenas em termos de diferentes culturas em contato, ao invés de pensar em organizações de um sistema cultural próprio. Em contraponto às premissas do tradicional histórico-culturalismo, onde as migrações justificavam as mudanças, para Binford, então, a variabilidade se daria sem necessariamente haver mudanças ambientais ou mudanças na organização interna do grupo cultural ou por contato com outros grupos culturais (Binford 1983: 67). Anteriormente, no problema para a interpretação da Indústria Lítica Mousteriana de François Bordes, por exemplo, a variabilidade nos conjuntos representava tradições culturais distintas. Lewis Binford, buscou demonstrar que a variabilidade representa alternativas técnico-econômicas de uma única tradição. Sobre a controvérsia de Binford em relação a variabilidade e etnicidade, os estudos de caso etnoarqueológicos oferecem diversas situações onde grupos étnicos distintos compartilham tradições tecnológicas; ou seja, um mesmo “estilo” para um conjunto de objetos utilizados por populações etnicamente distintas (Sackett 1990: 38 e 49).

Variabilidade em tecnologias na arqueologia talvez não seja reflexo de diferenças entre culturas ou processos de pensamento de grupos que produziram sua materialidade. Podem ser produtos de contextos ambientais, sociais e econômicos que refletem o comportamento de estratégias de solução de problemas de certos indivíduos, dentro de um determinado grupo ou sociedade (Hitchcock e Bartram Jr. 1998: 39).

Michelle Hegmon criticou a visão de etnicidade como “algo que as pessoas fazem”, para a compreensão das fronteiras. A autora se refere a etnicidade com base na discussão

bibliográfica afirmando que: “[...] a etnia envolve a identificação autoconsciente.” (Hegmon 1998:272).⁵²

O conceito de nação⁵³, por sua vez, marcado pela unidade étnica e cultural, é considerado um fenômeno estritamente moderno, nascido da modernidade, e não é natural ou necessário em qualquer sociedade que esteja fora deste contexto (Cardoso 2005: 89). Conceitos como “nação”, “etnia”, “sociedade” e “cultura” devem ser, portanto, lidos a partir dos contextos estudados, para evitarmos inferências enganosas. Se existem, são fenômenos dinâmicos e interligados. Logo, porque ainda tratamos os mesmos como coisas estáticas e desligadas? (Wolf 2009: 25).

Philip Phillips e Gordon Willey já apontavam que não podemos ter certeza de que o que nós definimos como um grupo dentro de uma dada sociedade reconhecessem a si próprios como pertencentes a um mesmo “povo” – diga-se como “cultura arqueológica”. As pessoas dentro dessa mesma esfera material talvez nem falassem a mesma língua. A etnografia apresenta inúmeros casos de diferentes sociedades que compartilham uma mesma cultura material; sendo então impossível de diferenciá-las do ponto de vista arqueológico (Phillips e Willey 1953: 622).

Primordialistas argumentam que as diferenças étnicas surgem como resultado das diferenças entre as línguas e as aparências (Hegmon 1998: 272). Na visão dos primordialistas, sentimentos e laços nacionais são onipresentes, naturais e universais de toda a humanidade, envolvendo linguagem, religião, raça, etnicidade e território (Cardoso 2005: 89).

Os instrumentalistas, por sua vez, argumentam que os grupos criam identidades étnicas para fins instrumentais, entendam-se políticos, econômicos, etc. (Hegmon 1998: 272). A visão instrumentalista finalmente envolve o caráter instrumental das noções de etnicidade e nação, “identidades” criadas unicamente a serviço de interesses econômicos e políticos, incluindo a busca pelo poder de classes em uma dada sociedade (Cardoso 2005: 89).

Na perspectiva substancialista de Clifford Geertz (1963), a pertença ao grupo étnico define a integração, logo, a determinação dos laços previamente estabelecidos; nesse sentido a identidade cultural aparece como propriedade essencial, inerente ao grupo étnico, tornando

---

⁵² “[...] ethnicity involves self-conscious identification.” (Hegmon 1998: 272).

⁵³ Para Pierre Vilar, entende-se nação como: “uma projeção das realidades políticas modernas sobre as nossas representações históricas” (Vilar 1980: 157 *apud* Cardoso 2005: 95).

uma identificação evidente; por que não dizer uma verdade absoluta. Entretanto outras visões de caráter subjetivista da identidade étnico-cultural não buscam a presença ou ausência de traços específicos e não a entendem de um ponto de vista de um fenômeno estático. Mais precisamente, a entendem meramente como um sentimento de pertença ou identificação com uma dada comunidade (Cardoso 2005: 91).

Etnicidade pode ser, assim, entendida em termos de relações dialéticas entre estruturas existentes (mas que não são imutáveis) e das estratégias de atores em um dado contexto social. Nessa visão, o *habitus* é reproduzido, tanto quanto potencialmente modificado, pelas ações das pessoas que podem ser resultado de manipulação intencional ou não, alterando as normas étnicas (Hegmon 1998: 273).

O resultado dos estudos e debates acadêmicos das décadas de 1980-2000 levaram a uma noção de etnicidade ou identidade cultural de uma visão “politética” e, acima de tudo, mais dinâmica (Degoy 2008: 199). Atualmente, é difícil aceitar que qualquer cultura seja determinada como um sistema limitado que se autoperpetua. A Antropologia tem demonstrado que as culturas apresentam sim, “ordenamentos determinados” de coisas, comportamentos e ideias, que exercem um papel importante em qualquer aspecto das interações humanas. Entretanto, nossa função como antropólogos, historiadores e arqueólogos, está em compreender como esses novos entendimentos de cultura operam para mediar relacionamentos sociais entre determinados povos (Wolf 2009: 43-44).

Hoje em dia nos parece necessário que o conceito de etnicidade signifique algo multivalente, dinâmico e em muitos casos ambivalente, que apresenta mudanças nas relações sociais, em vez de aspectos dados, imutáveis do ponto de vista histórico. É claro que podemos admitir que grupos arqueológicos do passado tenham se comportando no espaço da mesma forma que os grupos etnográficos em uma mesma área, ou apresentando sistemas econômicos e sociais similares em meio ambientes similares. Essas congruências podem ocorrer, mas não são uma regra – o que nos leva a um maior cuidado com as analogias e universalismos. A distribuição de material arqueológico frequentemente ocorre ao longo de extensos territórios, como o caso de nossos Horizontes nos Andes Centrais (Maceachern 1998: 113).

2.1.3 A arqueologia histórico-cultural como método de pesquisa

A busca por classificações e tipologias implica o estudo comparativo das expressões materiais normativas das unidades culturais (ou Culturas Arqueológicas) – definidas no tempo/espaço e reconhecidas por seus padrões em um apanhado de diversos produtos materiais (Webster 2008: 13). A cultura material é entendida como um sistema simbólico cujos os significados são comunicados através de aspectos culturais específicos: formas, cores, texturas, sons, etc (Hosler 1986 *apud* Conkey 1990: 13).

Como referido anteriormente, para Gordon Childe, as culturas seriam identificadas a partir de uma amostragem de seus tipos diagnósticos identificados em um conjunto de tipos de objetos encontrados e traços específicos de práticas funerárias, formas arquitetônicas, etc que ocorrem em conjunto e são recorrentes em diversos sítios arqueológicos (Childe 1956a: 14 *apud* Webster 2008: 15). Childe destacava que: “Uma cultura [...] não se constitui apenas de alguns poucos tipos de fósseis diagnósticos, mas de toda uma amostragem de tipos e traços associados” (Childe 1956b: 121 *apud* Webster 2008: 15)⁵⁴.

O próprio Childe, ainda em meados do século XX, assumiu em sua obra *Social Evolution* (1956) que as culturas arqueológicas (muitas vezes definidas em termos estilísticos) não necessariamente são equivalentes ao que entendemos como grupos étnicos ou qualquer tipo de agrupamento humano (Hegmon 1998: 266).

Desde o histórico culturalismo até hoje podemos dizer que a definição de classificações, tipologias e taxonomias são o procedimento padrão para a ordenação dos dados provenientes do registro arqueológico. A taxonomia, estabelece conjuntos, subdivididos com base em técnicas de manufatura, formas decorativas, funções dos objetos e assim por diante. O resultado do processo de organização taxonômico de objetos ou de aspectos elementares da constituição dos mesmos estabelece uma ordem hierárquica de classes e subclasses – grupos empíricos formados, portanto, por atributos diagnósticos (Webster 2008: 13-14).

O método de seriação utilizado na etnologia e na arqueologia desde o século XIX (Trigger 2004), denotava aspectos comparativos qualitativos (presença/ausência) de atributos ou tipos de objetos em determinado conjunto. Está associado à datação relativa e à observação estratigráfica, pela premissa de que os tipos mudam gradualmente com o tempo. Além disso:

---

⁵⁴ “A culture [...] is not constituted by the few types used as diagnostic fossils but by the whole assemblage of types and traits associated” (Childe 1956b: 121 *apud* Webster 2008: 15).

“Um segundo problema teórico é que a equação povo (mesmo quando não seja definido racialmente) /língua/cultura é falsa” (Cardoso 2005: 88). Como consequência da visão antropológica de que cada povo tem sua cultura, em sua maioria os arqueólogos do século XX assumiram que cada povo teria sua cultura material distinta, e que diferenças na cultura-material dessa maneira indicariam fronteiras étnicas (Wallace-Hadrill 2008: 8).

Com base em Michelle Hegmon (1998: 274), acreditamos que realmente as pessoas se definem em termos das diferenças entre as suas culturas materiais, envolvendo o caráter de identidade de grupo. Em suma, os grupos sociais que certamente existiram no passado, provavelmente tiveram suas próprias estruturas que diferiam e certamente seriam mais flexíveis do que o nosso conceito de grupo étnico. Essas identidades pessoais e coletivas permeiam uma rede de interações, onde as noções de identidade caminham de forma fluída dentro desses sistemas de forma mais ou menos flexíveis em função do contexto histórico (espaço/tempo) onde se encontram. Assim, a própria noção de fronteira deve ser revista dentro dos estudos arqueológicos para contemplar modelos que permitem a noção da fluidez das relações humanas intergrupos.

No paradigma histórico-cultural, através da difusão, se assume que tipologias similares em locais distintos são mais ou menos contemporâneas. Na lógica evolucionista, os tipos tendem a “melhorar”; “evoluir” ou se “desenvolver” em relação ao anterior (lógica do primitivo, atrasado *vs* complexo, civilizado). Apesar de considerar estes correlatos como direções possíveis para o processo de desenvolvimento tipológico artefactual no tempo, não concordamos com o determinismo posto nessas premissas. Não acreditamos que a similaridade indique necessariamente difusão; acreditamos no paralelismo histórico, onde certos desenvolvimentos podem ocorrer paralelamente sem que haja um contato por meio de migração e difusão. Menos ainda concordamos com a base evolucionista de que o mais antigo é menos elaborado que o mais recente. Entre muitos exemplos, destacamos que todos os arqueólogos da costa norte peruana reconhecem a superioridade técnica em diversos aspectos da cerâmica cerimonial do período Formativo, quando comparada com aquela dos períodos subsequentes. Inclusive, a qualidade estética da cerâmica mochica (aos olhos ocidentais) é considerada superior aos estilos tardios que a sucederam. Esses aspectos, certamente dependem muito mais dos olhos de quem vê e das funcionalidades dentro da vida cotidiana e da cosmovisão dos povos que as conceberam.

Atualmente, as noções de uma perspectiva pós-moderna tendem a estabelecer uma grande variedade de abordagens onde, finalmente, os conceitos de Cultura e Área Cultural são tratados de maneira muito menos normativa e mais situada nas práticas de seus agentes históricos que depositaram suas culturas materiais (Isbell e Silverman 2006: 16).

Nessa pesquisa adotamos o método classificatório da busca de atributos diagnósticos como referencial metodológico (e não tanto teórico) para estabelecer e interpretar os contatos entre grupos humanos distintos⁵⁵. Partindo do princípio de Ian Morris de que na arqueologia nós estudamos o que sobrevive da cultura material de pessoas que viveram no passado, entendemos que tratamos de entender acima de tudo das relações entre pessoas. É uma ciência que trata do passado, de história, tanto quanto trata de cultura (Morris 2007: 3). Assim é um estudo histórico e antropológico, bem como o é arqueológico.

O historiador Fernand Braudel ([1949] 2009), ao estabelecer a *longue durée* para a ciência histórica, fez um grande favor à Arqueologia. Podemos considerar na larga escala cronológica o tempo das conjunturas ou, o tempo social, o tempo curto relacionado ao tempo largo, e assim, os eventos políticos como “distúrbios na superfície” da longa duração, ou a “história do imutável”.

O que na perspectiva da arqueologia e da antropologia às vezes é um pouco (ou muito) conflitante, na perspectiva da história é consensual: “[...] a explicação das estratégias de manipulação dos sujeitos sociais diante da pluralidade dos campos normativos, cuja característica principal é a de que são mutuamente contraditórias” (Cerutti 1995:131 *Apud* Morris 2013:13).⁵⁶

Pesquisadores se encontram no desafio de ter que explicar como as criações científicas empíricas podem conceber o poder das formações discursivas dentro do mundo, sem passar por cima da própria visão de mundo dos criadores dos objetos e ideias que estamos observando. Não é uma tarefa fácil, mas para iniciar qualquer debate acreditamos na necessidade de assumir este desafio e caminhar até o ponto que nossos conhecimentos e recursos nos permitem.

---

⁵⁵ Adiante no capítulo 3 em nossa análise dos estilos cerâmicos detalhamos em maior profundidade os elementos diagnósticos para caracterizar nossos conjuntos artefatuais a partir da metodologia taxonômica de classificação.

⁵⁶ “[...] the explication of the strategies of manipulation of social subjects in the face of plurality of normative fields, whose principal characteristic is that they are mutually contradictory” (Cerutti 1995: 131 *apud* Morris 2013: 13).

Acreditamos que é pertinente redobrar a atenção aos aspectos dinâmicos que operam dentro dos conceitos aqui analisados, tendo em vista entender que “[...] uma ‘cultura’ será mais bem encarada como uma série de processos que constroem, reconstroem e desmantelam materiais culturais em reação a determinantes identificáveis.” (Wolf 2009: 462). Não podemos mais “[...] pensar nas sociedades como sistemas isolados e que se mantêm a si mesmos. Também não podemos imaginar as culturas como totalidades integradas, nas quais cada parte contribui para a manutenção de um todo organizado, autônomo e duradouro.” (Wolf 2009: 465). A fluidez do próprio conceito de cultura, será o que nos permite enxergar a fluidez das relações humanas a nível social, político, etc na própria chamada “cultura material”.

Dessa forma, acreditamos que a arqueologia dos Andes Centrais (por que não dizer, a Ciência Arqueológica) precisa aceitar a sua herança da tradição teórica Histórico-Cultural, adequando para perspectivas renovadas e contemporâneas. Como pretende-se demonstrar ao longo desse trabalho, apesar da crítica que fazemos a muitos aspectos dessa herança (especialmente de referencial teórico para o estabelecimento de conceitos teóricos, a interpretação dos contextos e teorização dos fenômenos), o Histórico-Culturalismo em muito contribuiu às compreensões metodológicas e práticas da identificação e classificação de conjuntos materiais, bem como às leituras estratigráficas, para entender as dimensões contextuais para a disseminação de práticas sociais e ideias na materialidade. O método da busca dos atributos morfológicos para estabelecer cronologias ainda é recorrente, e em nossa percepção válido quando adequamos os conhecimentos atuais a nossas tradições teóricas passadas. Propomos a abordagem a partir do método tradicional, entretanto adequando as questões e avanços científicos do tempo presente nos debates da Arqueologia do século XXI. Afinal de contas, a arqueologia dos Andes Centrais, ainda busca entender processos de interação de povos no espaço/tempo a partir da perspectiva dos quadros cronológicos.

Parte 2: Implicações teóricas dos usos do conceito de estilo para a análise da cerâmica ritual do Horizonte Tardio

Considerando que este estudo – não obstante nossa crítica aos velhos alicerces da abordagem histórico-cultural – baseia-se em grande parte na análise do estilo dos artefatos, faz-se necessária uma reflexão sobre o que é estilo, o que ele representa, e como ele atua na pesquisa arqueológica. Por sua relação complexa com conceito de “identidade”, etnicidade e cultura, discutimos neste trabalho as diversas formas de apreciar os estilos nas pesquisas de cultura material. Por último, discutiremos como esses conceitos delimitam muito a visão dos arqueólogos a respeito do estilo Inca Imperial.

Diversas são as formulações teóricas sobre o conceito “estilo”. Para os propósitos dos historiadores da arte, estilo compõe a descrição de um conjunto politético⁵⁷ de vários atributos similares em um grupo de artefatos que descendem de um sistema de produção artefactual em um estado ou em estados particulares. Similaridades nem sempre se dão por acaso, mas sim, são resultados de relações de influências e métodos compartilhados e etc (Davis 1990: 19).

“É um estilo que cria e define tipos de artefatos, tipos de cultura e até mesmo tipos de trajetórias evolutivas. O estilo está em atividade e pode ser estudado ao nível do individual, de um grupo, ou de uma sociedade. O estilo está enraizado no tempo e no espaço. O estilo é opinável: um objeto ou ele mesmo pode ter bom estilo, estilo ruim, estilo velho, estilo novo, ou pode mesmo ser uma combinação de estilos. O estilo não é separado dos contextos sociais que dão aos materiais culturais em questão, os seus valores sociais.” (Conkey e Hastorf 1990:1).⁵⁸

---

⁵⁷ Do inglês, “polythetic”, *Thetic* vem do Grego *Thetikós*, equivalente a *thetós* (colocado) e *poly* do Grego *pholýs* significando muitos. Logo a palavra politético, se refere a “muitos em determinado lugar ou categoria”. Uma taxonomia politética é onde se constituem organismos que compartilham um vasto número de características. É, portanto, algo relacionado ou que compartilha um determinado número de características que ocorrem em pessoas ou objetos pertencentes a um determinado grupo ou classe, que, todavia, não são necessariamente essenciais para o pertencimento a esses grupos ou classes (fonte: Oxford living dictionaries). Definição de “polythetic set” segundo Davis: 1-) cada artefato possui um número de atributos dentro do grupo; 2-) cada atributo deve ser encontrado em uma grande quantidade de artefatos deste grupo; 3-) nenhum único atributo é encontrado em absolutamente todos os artefatos do grupo (Davis 1990: 19).

⁵⁸ “It is style that creates and defines artifact types, culture types and even types of evolutionary trajectories. Style is at work and can be studied at the level of the individual, a group, or a society. Style is rooted in both time and space. Style is opinionated: an object or even it can have good style, bad style, old style, new style, or can even be a combination of styles. Style is not separate from the social contexts that give the cultural materials in question their social values.” (Conkey e Hastorf 1990: 1).

Logo, “O estilo é uma ferramenta histórica indispensável; é mais essencial para a história da arte do que para qualquer outra disciplina histórica ”(Ackerman 1963:164 Apud Davis 1990:18).⁵⁹ Estilo está impregnado na percepção humana, logo condicionado naturalmente tanto quanto historicamente. Assim, historiadores da arte assumem estilos como expressões de uma entidade histórica, ideias ou emoções individuais, modo de vida social ou visões de mundo (Davis 1990: 24). Para Walter Benjamin, “A unicidade da obra de arte é idêntica à sua inserção no contexto da tradição. Essa tradição é ela mesma completamente viva e extraordinariamente mutável” (Benjamin 2014: 31).

Dependendo das inclinações culturais de um observador, alguns aspectos serão privilegiados, enquanto outros serão minimizados ou simplesmente mascarados e omitidos. Logo essa essência cultural está representada em formas básicas contidas na memória do banco de conhecimentos prévios do observador, organizado em imagens reconhecíveis e compostas de significado para o mesmo observador. No caso da observação científica não é diferente, já que nosso espectro de conhecimentos prévios está imbuído e permeado, logo moldado, em sistemas de valores, crenças e conceitualizações de uma perspectiva ocidentalizada e contemporânea (Washburn 1983: 2-3).

De acordo com Ian Hodder, tanto o ato de fazer coisas como observá-las tem um estilo. Toda a ação no mundo é um ato de interpretação dele, logo qualquer “evento” envolve criatividade e subjetividade. Toda a interpretação depende da posição ou contexto daquele que interpreta (Hodder 1990: 45-46). Na abordagem teórica de trocas de informações “*information exchange*”, estilo é uma estratégia de comunicação “*cost-effective*”, tendo em vista afirmar identidade cultural e negociar relações intersociais. Desenhos, aspectos morfológicos e outros atributos visíveis constituem mensagens emblemáticas sobre etnicidade (Gosselain 1998: 82).

Warren DeBoer, por sua vez, entende estilo como um aspecto de comunicação das formas. Comunicação é relacional, um contexto e não uma coisa. De Boer criticou a dicotomia estilo e função. Para o autor, o estilo é multidimensional, tem várias funções em diferentes níveis e escalas ao mesmo tempo. Dependendo dos conhecimentos da sua

---

⁵⁹ “Style is an indispensable historical tool; it is more essential to the history of art than to any other historical discipline” (Ackerman 1963: 164 apud Davis 1990: 18).

audiência, o estilo sinaliza identidades, pessoais, familiares, comunitárias ou étnicas, ao mesmo tempo que é definido em áreas locais, regionais, nacionais e internacionais. Estilo, para o autor, não é puramente um epifenômeno isocrástico que as pessoas simplesmente reproduzem (DeBoer 1990: 82-83). Finalmente, para ele, Estilos operam simultaneamente em diversos níveis, em diversos contextos (DeBoer 1990: 102).

Chris Gosden (2005) entende que o conceito de estilo envolve as combinações únicas de características das formas e das decorações, formando uma reconhecível individualidade (Gosden, 2005: 194). Assim, estilo representa uma escolha consciente e sugere que os aspectos que o constituem são um meio de comunicação de mensagens codificadas (David; Sterner; Gavua 1988: 365).

Segundo Timothy Earle (Earle 1990: 74), Ian Hodder (1982) insiste que estilo não é arbitrário, mas resulta da seleção ativa de objetos com significados que fazem sentido dentro de contextos sociais mais amplos. Logo esses objetos tornam concretas as formas como os indivíduos percebem e ordenam a realidade dentro de seus contextos sociais. Já segundo Polly Wiessner, existem duas formas para abordar os estilos: 1) similaridades *versus* diferenças; simplicidade e uniformidade *versus* complexidade e diversidade (sem observar atentamente ao simbolismo); 2) envolve buscar compreender o significado do simbolismo detrás dos estilos para acessar a natureza das relações sociais que os formam. Ao escolher certos estilos as pessoas, de maneira consciente, inconsciente ou semiconsciente (já que nem sempre compreendem o significado expresso, especialmente quando falamos da adoção de elementos estrangeiros ou em casos de anacronismos), jogam com os símbolos para expressar relativa identidade. A “identidade”, nesta concepção incorpora ambiguidades para facilitar ou mascarar certas estratégias sociais (Wiessner 1990: 110).

Ambos Hodder (1982b) e Wiessner (1983, 1984) enfatizam o caráter ativo e estratégico do estilo. Para Hodder, o estilo está nas relações sociais, cooperação e emulação ou competição e distanciamento na prática social. Para Wiessner, por sua vez, está na comparação social, ou no modo que cada indivíduo acessa o meio social e estrategicamente busca afirmar sua identidade dentro de um grupo.

“Assim, o estilo desempenha um papel ativo [...] relacionando-se com suas condições sociais de produção residindo em relações de poder e estratégias sociais [...] uma forma de prática social e não individual [...] pode ser manipulada para que tenha o efeito ideológico de (des)representação e reapresentação de estratégias de dominação social.” (Shanks e Tiley 1992:155).⁶⁰

Na visão de Michael Shanks e Christopher Tiley, estilos são responsáveis por delimitar e, logo, estabelecer uma barreira para a criação e para novas ideias na cultura material: “Estilo, gêneros, regras de design e códigos estéticos são sempre já estabelecidos e confrontam o artista e assim delimitam e restringem os modos em que as ideias podem ser expressas em qualquer forma material particular” (Shanks e Tiley 1992:147)⁶¹. Já Mirian Stark afirma que: “Vários debates têm utilizado dados etnoarqueológicos ou arqueológicos para argumentar que o estilo tem aspectos iconológicos, emblemáticos, assertivos, simbólicos, isocrésticos ou mesmo “estilísticos”. O estilo é tanto ativo, como contestado, negociado, residual ou inconsciente” (Stark 1998:2).⁶²

De toda forma, vemos que as definições de estilo são sempre relacionais, comparativas e compreendem a descrição estatística (Davis 1990: 21). Concomitantemente, compreendem teorias sobre mudança, evolução ou progresso (Davis 1990: 19). Mesmo considerando aspectos estruturais de longa duração, nessa pesquisa consideramos que os

---

⁶⁰ “So, style plays an active role [...] relating it to its social conditions of production residing in relations of power and social strategies [...] a form of social rather than individual practice [...] can be manipulated so that it has the ideological effect of misrepresenting and re-presenting strategies of social dominance.” (Shanks e Tiley 1992: 155).

⁶¹ “Style, genres, rules of design and aesthetic codes are always already established and confront the artist and so delimit and constrain the modes in which ideas can be expressed in any particular material form” (Shanks e Tiley 1992: 147).

⁶² “Various debates have used ethnoarchaeological or archaeological data to argue that style has iconological, emblematic, assertive, symbolic, isochrestic, or even “stylistic” aspects. Style is either active, contested, negotiated, residual, or unconscious” (Stark 1998: 2).

estilos são dialeticamente resultantes de conjunturas históricas e sociais do seu tempo. Sendo assim, devem ser entendidos como resultantes desse fenômeno dentro da esfera sociocultural e de mentalidade da sociedade que o concebeu:

“O estilo acontece em diferentes circunstâncias sociais e históricas em relação às relações sociais, políticas e ideológicas e, a fim de compreender o estilo – de forma mais ampla, o significado da padronização da cultura material – temos que entender as condições sociais de sua produção. ” (Shanks e Tiley 1992:144).⁶³

Em decorrência das informações cruzadas sobre sequência e distribuição (tanto informações hipotéticas como arqueológicas), muitos historiadores da arte e antropólogos atestam encontrar regularidades temporais e espaciais nas estruturas dos estilos (Davis 1990: 23).

Nas discussões atuais, estilo não é um subproduto passivo das normas culturais e dos padrões mentais; estilo faz alguma coisa. Em suma, a conclusão é de que estilo é um conceito que deve ser entendido em diversos níveis; ou que existem, portanto, diversos tipos de estilo. Concepções de estilos incluem noções de um artefato como: *arcaico* ou *clássico*, *cosmopolita* ou *provincial*, *inventivo* ou *autoritário*, *derivado* de algo ou *degenerado* e assim por diante (Davis 1990: 23). Alguns estilos, apresentam um papel na definição de grupos ou de fronteiras entre grupos, representado pelo conceito de “estilos emblemáticos” ou “estilos protocolares”. Outros estilos, são expressões de identidade individual podendo expressar: status pessoal (tanto individual ou como membro de um grupo). Em outros casos, estilo pouco tem a ver com distinções sociais, sendo melhor entendido como expressões culturais do entendimento do universo (Hegmon 1998: 265-266).

---

⁶³ “Style is made to happen in different social and historical circumstances in relation to social, political and ideological relations and in order to understand style – more broadly, the meaning of material culture patterning – we have to understand the social conditions of its production.” (Shanks e Tiley 1992: 144).

2.2.1 Os referenciais teóricos para a definição de Estilo em Arqueologia

A proximidade da Arqueologia com a História da Arte, aborda o conceito de estilo como um espelho, nos possibilitando acessar a cultura material do passado. Estilo faz parte de um contexto cultural de referência e, logo, apresenta diversidade, multivalência e elusividade, especialmente quando um determinado estilo se vê inserido em outro contexto que não aquele de sua origem. Estilos são resultado de ideias, intenções e percepções, e por isso apresentam grande variedade polissêmica e ambivalências, resultando em diversos estilos possíveis para determinados tipos de objetos e ações (Conkey e Hastorf 1990: 1-2).

Estilos podem servir como referência para medir os níveis de interação entre grupos de pessoas espacialmente separados. Estilos são entendidos como algo que aparece e gradualmente chega ao topo de sua popularidade e logo gradualmente declina (Webster 2008: 14-15).

Arqueólogos entendem a cultura material, em larga medida, como culturalmente e socialmente padronizada. Dessa forma, estilo material é o resultado tanto de conceitos e valores culturais como de práticas e processos sociais corporificados, transmitidos ou transformados. Resultam em estilos, através de conceitos expressos nos modelos, disposição estética, códigos semióticos, conhecimentos técnicos e os hábitos motores expressos pelo processo de produção (Herbich e Dietler 2008: 223).

Para a arqueologia, estilo tem ao menos dois significados diferentes: passivo ou ativo. Passivo, operante à medida em que as pessoas se integram socialmente, ou melhor aprendem a fazer as coisas dentro de uma determinada maneira (estilo). Nessa premissa, as escolhas são determinadas pelos costumes, que refletem por fim nas denominadas “Culturas Arqueológicas” ou os diversos comportamentos inconscientes (Earle 1990: 73). De acordo com Michelle Hegmon no pensamento arqueológico, a cultura material pode ser resumida em duas frases: “estilo tem função” (Wobst 1977)⁶⁴ e “tecnologia tem estilo” (Lechtman 1977) (*apud* Hegmon 1998: 264)⁶⁵.

Arqueólogos processuais e evolucionistas afirmavam que os comportamentos técnicos se constituem de forma passiva às condições ambientais e às pressões funcionais. Estilo, nessa abordagem, é uma seleção neutra observável apenas nos aspectos externos do

---

⁶⁴ “style has function” (Wobst 1977 *apud* Hegmon 1998: 264).)

⁶⁵ “technology has style” (Lechtman 1977 *apud* Hegmon 1998: 264).

artefato como “decorações” e características micro morfológicas (apliques, formatos de bordas, alças etc) (Gosselain 1998: 81).

Estudos etnoarqueológicos acerca de sociedades tradicionais da África e Ásia mostraram que a relação tanto dos artesãos quanto dos usuários da cultura material, comumente obscurecem as fronteiras entre tecnologia, função e estilo. Esses estudos demonstraram que estilo não é meramente uma “decoração”, e as escolhas técnicas não são estabelecidas apenas por pressões ambientais⁶⁶. Ao contrário, esses comportamentos são resultado de ação social que reflete o entendimento comum de uma determinada comunidade de como “se faz a coisa”; logo o reflexo das escolhas técnicas não é neutro. Isso dá ao estilo uma abordagem mais ativa da sua concepção.

Existem algumas categorias predominantes na literatura arqueológica para tratar estilo. Polly Wiessner propõe a categoria de “estilo emblemático”, que distingue “variações formais na cultura material que tenham referências distintas que transmitem mensagens claras para uma população alvo específica sobre coincidente afiliação ou identidade.” (Wallace-Hadrill 2008: 103)⁶⁷. Ainda segundo Wiessner, com base em diversos autores (Plog’s, Macdonald’s, DeBoer, Earle), fronteiras e interações, mudanças nas relações individuais com a sociedade e a relação de status com hierarquia social são aspectos excessivamente discutidos na concepção da função de estilo em arqueologia (Wiessner 1990: 110).

Diversas outras referências tratam estudos de ideologia e estilo (Flannery 1972, Drennan 1976, Wobst 1977, Conkey 1978). Estilo como meio visual capta a atenção de seus observadores. Apresenta um potencial de exercer diversas impressões de uma vez, modificando, acentuando ou suportando certos aspectos. Portanto, são entendidos como

---

⁶⁶ Arqueólogos da corrente pós-processual, como também de orientação estruturalista, tendem a ver o registro arqueológico como resultado das intenções e formas de pensar de um determinado grupo e não como resultado ou produto do comportamento humano e dos processos de formação natural. Na perspectiva estruturalista, a noção de sistemas tecnológicos de Lemonnier se encaixa perfeitamente pela demonstração de marcadores de idade, gênero, status social, econômico e especialização ideológica; Sistema de significados (Hitchcock e Bartram Jr. 1998: 30).

⁶⁷ Segundo Wallace-Hadrill, na sociedade romana, a vestimenta (Toga) é um exemplo de “emblematic style”. Trata-se de um artefato com forma distinta que transmite uma mensagem muito clara sobre a filiação consciente ou de identidade. É carregado de um explícito conteúdo simbólico. A toga de acordo com o autor, é um atestado da cidadania romana, mais que simples vestimenta um elemento simbólico ou um direito de todo indivíduo considerado cidadão romano (Wallace-Hadrill 2008: 42). Existe, porém, uma diferença nas relações de um objeto de estilo emblemático, e como esse objeto pode ter sido entendido ou sentido pelos próprios usuários como sendo um emblema de uma identidade em particular (Wallace-Hadrill 2008: 103).

veículos eficientes para enviar mensagens a respeito de status e poder. Não por acaso, objetos produzidos com este propósito, demandam maior quantidade de recursos e mão de obra. Essa função (expressões de poder) dentro dos estilos é mais fácil de detectar e interpretar na materialidade. Apresentam alto grau de significados simbólicos e são comumente vistos em determinados contextos, especialmente incorporados em itens de prestígio (Wiessner usa o termo “luxury goods”). Dessa maneira, estilos associados a posições fixas de status exibem pouca variação (Wiessner 1990: 110). Tal categorização, para Wallace-Hadrill, não resolve a questão de: como podemos distinguir artefatos que marcam etnicidade em oposição a outros tipos de identidade? (Wallace-Hadrill 2008: 9).

A palavra estilo funciona para estabelecer diferenças, e para os arqueólogos tem sido usada justamente para acessar essas diferenças. Um artefato é referido por seu “estilo”, quando o estilo deste artefato é referido ao seu “grupo” (social) (Conkey 1990: 7). De acordo com Davis, “sem estilo nós não temos nada para discutir, nenhum problema para resolver”⁶⁸ (Davis 1990: 23)⁶⁹. Pensando estilo entende-se, a busca e análise de padrões como seu ponto central dentro dos estudos arqueológicos (Conkey 1990: 7).

Estilo em arqueologia é uma grande construção espacial, representando um grupo congelado em suas fases temporais. Parece criar um tempo presente imutável. Dicotomias entre subjetivo e objetivo, materialista e idealista, interpretativo ou positivista, determinaram o pensamento arqueológico durante muito tempo, mas podem ser transcendidos (Hodder 1990: 45-46). A categorização de artefatos em estilos, tem sido um foco central das pesquisas arqueológicas. A interpretação tem sido separada da identificação das similaridades e diferenças das tipologias (Hodder 1990: 48): “[...] o conceito de Estilo para os estudos arqueológicos: o estilo é uma forma de comunicação não-verbal através de se fazer algo de uma determinada maneira que comunica informações sobre relativa identidade.” (Wiessner 1990:107).⁷⁰

Durante a década de 1960, para a Nova Arqueologia (escola processualista), estilo se tornou um pária e caiu em descrédito, uma categoria residual da escola teórica histórico

---

⁶⁸ “without style we have nothing to talk about, no problem to solve.”⁶⁸

⁶⁹ Estamos sempre buscando desenvolver noções diferentes, concepções diferentes, considerando alternativas tanto por diferentes propósitos intelectuais ou sociopolíticos, tanto quanto filosóficos (Conkey 1990: 7).

⁷⁰ “[...] concept of Style for archaeological studies: style is a form of non-verbal communication through doing something in a certain way that communicates information about relative identity.” (Wiessner 1990: 107).

cultural de pouco interesse para os estudos arqueológicos (DeBoer 1990: 102). No processualismo a função dos objetos estava associada à propósitos utilitários e instrumentais. Estilo era visto como uma qualidade residual de função emblemática, de seleção neutra ou até mesmo como apenas um epifenômeno. Para eles, a preocupação com estilo se resume em uma maneira de medir processos sociais mais específicos, entre a interação social e as trocas sociais.

De acordo com Michael Shanks e Christopher Tilley (1992), Binford:

“[...] assume que a execução de atributos estilísticos (e estilo em geral) não é de particular importância para os grupos sociais simplesmente porque não tem importância adaptativa ou significado funcional. O estilo é considerado periférico, oposto a afirmação primordial da função e, portanto, diferentemente dos traços funcionais da cultura material, está sujeito aos caprichos de permutações aleatórias que carecem de significado, mas que podem ser estatisticamente registrados no processo de pesquisa. Supõe-se uma dicotomia de estilo/função, e a cultura material é relegada a um papel passivo no processo de mudança” (Shanks e Tilley 1992:138-139).⁷¹

Uma outra perspectiva para tratar os estilos é “adaptação” a uma determinada região. Nessa premissa, as formas estão relacionadas com adaptação ao ambiente e todas as características de uma vasilha, por exemplo, seriam estabelecidas por sua função no contexto de adaptação. As mudanças seriam vistas como necessidades que refletem diferenças e mudanças ambientais. Shanks e Tilley discordam dessa ideia e afirmam que “[...] as formas são primeiramente um atributo estilístico, antes de um atributo funcional.” (Shanks e Tilley 1992: 140)⁷².

A teoria de trocas de informação enxerga estilo, como adaptativo e direcionado para garantir a sobrevivência humana. Não obstante, resumindo a situação econômica e social. Na crítica a esses modelos, estilo é importante para enviar mensagens de identidade e filiação

---

⁷¹ “[...] assumes that execution of stylistic attributes (and style in general) is of no particular importance to social groups simply because it has no adaptative importance or functional significance. Style is considered to be peripheral, opposed to an asserted primacy of function, and therefore unlike functional traits of material culture, is subject to the vagaries of random permutations which lack meaning but might be statistically registered in the process of research. A style/function dichotomy is assumed, and material culture is relegated to a passive role in the change process” (Shanks e Tilley 1992: 138-139).

⁷² “[...] shape itself is primarily a stylistic rather than a functional feature.” (Shanks e Tilley 1992: 140).

individual e de grupo, status, riqueza, crenças religiosas e ideias políticas. A abordagem falha em prover um entendimento do que é estilo, já que a cultura material é entendida como reflexo passivo dessas identidades étnicas ou individuais. É possível que ocorra a situação contrária onde o estilo é ativamente manipulado para inverter ou disfarçar as práticas sociais. O Estilo é mediador e não mero reflexo das práticas e estratégias sociais (Shanks e Tilley 1992: 142).

Em meados da década de 1970, fortaleceu-se o debate sobre as relações entre estilo e função. Ao fim, estilo era visto tanto como variação formal e especialmente como comunicação. A ideia de comunicação nesse momento foi permeada das noções de trocas de informação, em vista a estabelecer a manutenção de fronteiras sociais. Por sua vez, algumas vertentes de interpretações mais funcionalistas assumiram a perspectiva de estilo como “adaptação”. Em alguns casos, optou-se por uma visão materialista para estilos nas sociedades do passado, resultando em diversas compreensões, entre elas a mais recorrente como meios de manipulação política (Conkey e Hastorf 1990: 4). Assim, percebemos que o conceito de estilo na Nova Arqueologia foi influenciado pelo conceito de cultura (central naquela corrente teórica) como sistema adaptativo. A Nova Arqueologia buscou um novo objetivo que não as cronologias: a explicação de processos culturais (Conkey 1990: 8)⁷³.

Tecnologia, é outro conceito fundamental detrás da concepção dos estilos. As tradições intelectuais americana e a francesa sobre a cultura material apresentam trajetórias distintas (Hitchcock e Bartram Jr. 1998: 7). Segundo Miriam T. Stark, a tradição francesa de *technologie* explora as redes entre cognição e escolha tecnológica examinando o processo onde variações surgem durante a sequência da manufatura. Inclui o desenvolvimento de diversos métodos para estudar variações nas formas, pensando a sequência da manufatura ou *chaîne opératoire* (Stark 1998: 5). Estilo e função são aspectos complementares que definem a morfologia de artefatos como resultado de cadeias operatórias (Dias 2007: 65). Na abordagem Americana⁷⁴, por sua vez, a compreensão do estilo se dá a partir das variações

---

⁷³ Na Nova Arqueologia o conceito de registro arqueológico foi concebido a partir de termos materialistas e não mentalistas, havia um novo conceito de cultura como sistema adaptativo em termos materiais. As análises de estilo estiveram a serviço de modelos mais rigorosos de análise (reasoning). Estilo era visto como tipo residual das variações morfológicas entendidas como componentes funcionais dentro dos sistemas culturais (Conkey 1990: 15). Produtos culturais como meios em sistemas culturais e comportamentais. Comumente componentes adaptativos funcionando dentro do sistema cultural (Conkey 1990: 9).

⁷⁴ Abordagem mais próxima da tradição histórico-cultural, mais comum ao campo de estudos da Arqueologia dos Andes Centrais.

formais em produtos finalizados, se utilizando de inúmeras técnicas interpretativas para entender os padrões espaciais do registro arqueológico (Stark 1998: 5).

A crítica deste último provém dos processualistas que, entretanto, não desenvolveram modelos teóricos e metodológicos para a análise da tecnologia; já que entendiam este tema apenas como “um meio extra somático de adaptação” (Binford 1965). A arqueologia processual, compreende “tecnologia como resultado de estratégias adaptativas, inter-relacionadas com as limitações e possibilidades do meio natural e as demandas da organização socioeconômica das populações” (Dias 2007: 63)⁷⁵. Como referido anteriormente, a tradição da Nova Arqueologia de Binford, dos anos 1960, criticou a abordagem “normativa” dos arqueólogos Histórico culturalistas que tratou de encaixar a cultura material (diga-se por seus estilos) em áreas culturais e culturas arqueológicas. Os processualistas, assim, insistiram contundentemente que os padrões de distribuição do registro arqueológico não correspondem a grupos étnicos ou etnolinguísticos do passado (Stark 1998: 5).

Antes entendidos por uma abordagem evolucionista e determinista, comportamentos técnicos são hoje entendidos como produções sociais completas, enraizados em sistemas culturais onde escolhas de matérias primas, ferramentas e modos de processar não estão meramente relacionadas às necessidades das pressões naturais, mas ligadas aos aspectos simbólicos, religiosos e políticos (Gosselain 1998: 78). As variações nas escolhas técnicas são determinadas em situações através de processos de tomada de decisões dentro de um contexto moderador entre as oportunidades e as restrições. Em alguns casos, tais sistemas são utilizados como marcadores de identidade social, e podem inclusive ser particularmente manipuladas ao propósito de indivíduos buscando fins particulares (Hitchcock e Bartram Jr. 1998: 12).

Retomando a tradição teórica francesa, com base no funcionalismo de Marcel Mauss (1950), Leroi-Gourhan (1943) propôs que o comportamento humano é resultado de *chaînes opératoires* (cadeias operatórias) que se refletem na cultura material (Stark 1998: 5).

---

⁷⁵ Apresenta uma visão materialista da relação ao meio extrasomático de adaptação centrada na disponibilidade de matérias primas, características físico-químicas dos materiais, na busca de atribuições funcionais para artefatos e sua relação: eficiência vs exploração do meio natural (Dias 2007: 63).

Lemonnier (1986, 1989, 1992), a partir da etnografia dos sistemas tecnológicos em Papua Nova Guiné, enfatiza os aspectos da sequência operacional tecnológica e não apenas o produto final. O autor argumentava que a cadeia operatória envolve escolhas técnicas, onde essas sequências – incluindo dos gestos empregados no processo – são produto de processos de aprendizagem transmitidos socialmente, que em alguns casos podem ser identificados como marcadores de distinções entre grupos. Lemonnier endossa a visão de estilo também como resultado da visão de mundo de uma sociedade (Hegmon 1998: 268):

“Qualquer tecnologia é um sistema de comportamentos e técnicas, desde a tecnologia de construção arquitetônica até as práticas de culinária. Os comportamentos e as técnicas são guiados por escolhas humanas, e a maioria de etapas em todo o processo tecnológico podem ser executadas usando diversas abordagens alternativas. É essa arbitrariedade em traços tecnológicos que gera variabilidade na padrões da cultura material. Em tipos de artefatos, podemos descrever isso totalmente como estilo tecnológico (Lechtman 1977). Podemos descrever a combinação de práticas de fabricação que um grupo usa para fazer diferentes produtos como seu sistema técnico (Lemonnier 1986, 1992)” (Stark 1998:6).⁷⁶

Tecnologia, com base em Lemonnier, “deve ser entendida enquanto um sistema de relações, uma vez que cada técnica, arbitrariamente definida, é *locus* de múltiplas interações e de constantes ajustes entre os elementos, pois sem a ação que o anima e o conhecimento de seus efeitos, o artefato não é nada” (Dias 2007: 64). Tanto a sequência operacional quanto o produto de uma tecnologia são partes complementares de uma estrutura social e ou *habitus*. Existe uma dialética entre a ideia de pessoas reproduzindo sequências operacionais e as pessoas produzindo coisas; assim, são as os agentes sociais ativos (pessoas) que participam tanto na reprodução social vigente ou nas mudanças em sua sociedade (Hegmon 1998: 269). A perspectiva etnográfica do conceito de tecnologia em Lemonnier observa os

---

⁷⁶ “Any technology is a system of behaviors and techniques, from architectural construction technology to cooking practices. Behaviors and techniques are guided by human choices, and most steps in any technological process can be carried out using several alternative approaches. It is this arbitrariness in technological traits that generates variability in material culture patterning. In artifact types, we may describe this totally as technological style (Lechtman 1977). We may describe the combination of manufacturing practices that a group uses to make different goods as its technical system (Lemonnier 1986, 1992)” (Stark 1998: 6).

comportamentos na tomada de decisões, analisando as sequências de operação e a distribuição espacial de cada conjunto dessas escolhas (Stark 1998: 6).

As respostas às questões impostas pelo meio ambiente estabelecem que as escolhas tecnológicas refletem a função: necessidade *vs* o custo de energia. Isso implica que no rol tecnológico de dada sociedade, são resilientes as técnicas consideradas mais efetivas para a resolução desses problemas (Hayden 1998: 2-8). Assim, a sequência produtiva inclui a busca/obtenção das matérias primas e escolhas apropriadas. Logo, o refinamento e preparo da matéria prima em função do tipo de objeto a ser produzido. E finalmente, o processo de manufatura inclui o emprego de diversas técnicas; um conjunto de ações para a produção dos atributos que constituem o objeto.

As técnicas empregadas consistem de um conjunto de ações para a produção do objeto e o *habitus* intensifica as escolhas ou as estratégias para lidar com determinadas situações. A complexidade da cadeia operatória que estabelece a sequência produtiva inclui a busca/obtenção e escolha das matérias primas apropriadas, o seu refinamento e preparo em função do tipo de objeto a ser produzido; a manufatura do objeto através da sucessão das diversas técnicas de produção. A vida do objeto não se restringe, portanto, apenas à produção; ela entra no sistema de distribuição, de uso e de descarte que pode incluir sua possível reutilização ou ressignificação dentro da sua sociedade de origem ou por outras sociedades na posteridade. Esses aspectos são de suma importância para a compreensão de distintas tradições tecnológicas, já que as diversas formas de conceber o objeto, dando ênfase em determinados atributos, é o que estabelece os estilos.

Os estilos, em muitos casos, expressam diversos níveis étnicos desde grupos de parentesco, comunidades individuais, grandes complexos histórico culturais ocupando consideráveis blocos no espaço e no tempo (Sackett 1990: 33). É comum nas pesquisas arqueológicas e etnoarqueológicas relacionar a variação estilística com questões de etnicidade, de estabelecer fronteiras étnicas e acessar alguns elementos do comportamento de unidades étnicas. Devemos nos perguntar se é realmente possível detectar em quais situações as fronteiras étnicas e a cultura material realmente coincidem, para então indagar quais as possibilidades alternativas de produção, uso e distribuição artefactual (Maceachern 1998: 108-109).

O conceito de tradição na área andina se expressa por similaridades na materialidade local ou regional de diversas culturas arqueológicas afastadas por períodos de milênios. Tal referência é tipicamente adotada para referir aspectos técnicos e morfo-visuais nas vasilhas de cerâmica dessas diferentes culturas que ocuparam a mesma região ao longo do tempo, como uma tradição cerâmica (Phillips e Willey 1953: 626). “The distinctions between a horizon style and a pottery tradition [...] are opposable concepts in archaeological reconstruction.” (Willey 1945: 53). O conceito de “*co-traditions*” proposto por Wendell C. Bennett (1948: 1) é mais amplo, compreendendo que um conjunto de tradições persistentes em suas próprias conjunturas históricas ligam uma determinada área. Nessa perspectiva, as tradições regionais não permanecem confinadas a um único desenvolvimento tecnológico ou cultural, tornando-se um *continuum* cultural muito mais amplo (Phillips e Willey 1953: 627).

Para Adriana Schmidt Dias, o estudo de coleções deve compreender os artefatos enquanto resultados de escolhas tecnológicas, que por sua vez são “produto de uma tradição cultural que sinalizam, em última instância, fronteiras e identidades sociais no registro arqueológico” (Dias 2007: 74). Alguns estudos, como Wright (1985) demonstram, no entanto, que as tecnologias atravessam as barreiras étnicas ou outras fronteiras sociais. Assim, tecnologias compartilhadas podem ser entendidas como subproduto das interações em diferentes níveis.

Um sistema sociotécnico é algo mais amplo do que o entendimento de procedimentos utilizados para atingir alguma finalidade técnica. Envolve as relações sociais e ideologias, considerando a agência das pessoas envolvidas. Não podem ser entendidos sem considerar o simbolismo que os envolve. Na visão de Pfaffenberger (1992: 500-502), eles produzem o poder e o significado tanto quanto produzem os objetos em si, envolvendo a estruturação dos atores sociais durante o trabalho dentro do sistema sociotécnico que, todavia, pode terminar por modificar o próprio sistema (Hegmon 1998: 270-271).

Retomando a questão da análise dos atributos estilísticos, essa envolve comparações descritivas de traços específicos dos artefatos; por exemplo, para a cerâmica, temperos ou tipo de argila, tratamentos de superfície, cores e decoração. Entretanto, duas vasilhas podem apresentar alguns atributos semelhantes e outros não. Na definição de Elizabeth Chilton,

atributos representam escolhas técnicas, buscando enfatizar os critérios de escolha entre as diversas opções técnicas, e não apenas as escolhas em si (Chilton 1998: 146).

A abordagem analítica que enfatiza as questões tecnológicas nos artefatos é entendida na conceituação dos “estilos tecnológicos”. O estilo tecnológico traduz um determinado modo de fazer algo e implica escolhas específicas entre as alternativas presentes, sendo próprio de um tempo/espaço igualmente específico. Essas escolhas tecnológicas são ditadas pela tradição em um processo do que alguns entendem como resultado de “enculturação”⁷⁷ do artesanato, resultando noções de design dentro do grupo. Variabilidade resulta, portanto, de escolhas tecnológicas culturalmente determinadas. Dessa maneira, estilo tecnológico pode servir como indicador de identidades sociais no registro arqueológico (Dias 2007: 64-65).

Em alguns casos evidenciados por estudos realizados entre as décadas de 1970 e 1990 (Childs 1991; Dietler e Herbich 1989; Gosselain 1992; Lechtman 1977; Pfaffenberger 1992; Stark 1995; Steinberg 1977; Sterner 1989), os “estilos decorativos” apresentam menor importância como indicativos de identidades sociais do que as tradições tecnológicas (Chilton 1998: 133). Em casos de uma maior estabilidade estilística, de processos tecnológicos e de resultados materiais, existe maior chance de correspondência étnica (Maceachern 1998: 112). Em processos de “enculturação” do grupo, o *habitus* oferece o campo para resistência a mudanças. Entretanto, tal interpretação ignora os graus de interação entre os seres humanos e a movimentação que ocorre através das fronteiras étnicas. Assim, a presença de uma tipologia cerâmica com especificidades atribuídas ao caráter étnico, nos oferece muito pouco acerca das trocas ao longo das fronteiras e ou efeitos taxonômicos (Maceachern 1998: 114). “Estilos tecnológicos refletem elementos conscientes e inconscientes das escolhas técnicas.” (Stark 1998: 6)⁷⁸.

Hitchcock e Bartram Jr., afirmam que as pessoas nem sempre buscam sinalizar sua identidade social através da tecnologia. Assim, nem tudo que se produz necessariamente é

---

⁷⁷ Como “enculturação” entende-se o processo onde o indivíduo permanece altamente influenciado pela sua própria esfera cultural transmitida de geração a geração – oposto de “aculturação”. Apesar de levarmos em conta que isso pode ocorrer em determinados casos em que existe há tradicionalismo nas formas de transmissão de conhecimentos, e técnicas, o termo não satisfaz as nossas premissas, já que esse conceito supõe uma perspectiva mais estática e imutável das práticas sociais. Entretanto, manteremos o termo entre aspas pela sua recorrência no quadro teórico consultado.

⁷⁸ “Technological styles thus reflect conscious and unconscious elements of technical choices” (Stark 1998: 6).

feito com este propósito através de escolhas arbitrárias (Hitchcock e Bartram Jr. 1998: 43). No conceito de “estilo tecnológico”, as escolhas dos artesãos procedem essencialmente de contextos sociais onde eles aprendem e praticam seu ofício. Esta perspectiva permite explorar também aspectos da identidade social mais profundos e mais duradouros (Gosden 1998: 82).

De acordo com Michelle Hegmon (1998: 278), devemos nos resguardar da ideia de que tecnologia (ou estilo tecnológico) é necessariamente uma melhor abordagem do que as outras noções de estilo para explorar os diversos aspectos da cultura material – considerando diferentes contextos. Essas decisões sobre abordagens dependem única e exclusivamente das questões formuladas nas pesquisas e do contexto dos estudos em particular. Hegmon reforça que uma abordagem que combine os diversos aspectos (estilo como produto, tecnologias e funcionalidade) é preferível em muitos casos.

Estilo é todo um processo mascarado como coisa (objeto) (Hodder 1990: 50). Não consideramos frutífera uma abordagem dicotômica entre estilo e função para a cultura material. De acordo com James Sackett, estilo e função na cultura material necessariamente clamam simultaneamente um pelo outro. Estilo está virtualmente onipresente em toda variação formal, compartilhando variações funcionais. Em outras palavras, estilo e função são dimensões complementares coexistindo numa mesma forma (Sackett 1990: 33-34). É “iconológico” no sentido de comunicar identidade, o é mais do que apenas resultado de fazer coisas de uma determinada maneira, entretanto, o que chamamos de estilo existe também como um resultado de formas tradicionais de se fazer as coisas (Conkey 1990: 13).

Para Michelle Hegmon (1998: 265), apesar de muitos arqueólogos acreditarem saber o significado deste conceito, o estilo é, em si, difícil de se definir. Na visão da autora, se o definirmos sem considerar suas formações tecnológicas, o estilo torna-se um “*by-product*” ou subproduto por si só. Se o definirmos como “*a way of doing things*” (Hegmon 1992: 518), o conceito se torna demasiado abrangente tornando-se pouco eficiente ou significativo. Finalmente, se o definirmos como parte da variabilidade formal da cultura material, torna-se difícil para sua aplicação em arqueologia.

Em nossa compreensão, devemos abraçar uma visão mais holística do significado da relação entre estilo e função para pensar a variabilidade na cultura material, rompendo com uma tradição teórica de modelos dicotômicos entre ambos. Assim propomos pensar

(encorajar) a possibilidade de alinhar estudos diferenciados de aspectos do estilo tecnológico que possam complementar o nosso trabalho acerca da observação do estilo como produto (resultado da cadeia operatória) e certamente concebendo as relações sociais em termos políticos e ritualísticos contidos tanto no resultado do objeto em si, quanto de todo o seu processo de produção.

Apesar de discutido exaustivamente, para Shanks e Tilley: “Estilo é um termo tao elusive, que tentar definir-lo termina de forma parcial e inadequada.” (Shanks e Tiley 1992: 146)⁷⁹. Talvez, como propõe Polly Wiessner (1990: 105) seja mais interessante pensar que tipos de informações podemos acessar com os estudos estilísticos, em detrimento de estender a especulação sobre o que exatamente é estilo.

Destacamos na nossa pesquisa o trabalho de Michael Shanks e Christopher Tilley (1987; Tilley 1989), e sua perspectiva social e histórica para o desenvolvimento de estilos que abarcam as interações sociais, políticas e ideológicas em sua essência (Shanks e Tiley 1992: 144-147). Como demonstraremos adiante, os aspectos relacionados às esferas de poder dentro do particularismo histórico se expressam nos contextos dos objetos observados. Também nos inspiramos na visão de Michael Dietler e Ingrid Herbich que discutem o conceito de estilo como reflexo do comportamento cultural, bem como ferramentas ativas nas estratégias da ação social (Dietler e Herbich 1998: 238); que na nossa visão leva em consideração as dinâmicas do contexto político e sua oscilação na sociedade.

---

⁷⁹ “style is such an elusive term that attempts to define it are always likely to remain partial and inadequate” (Shanks e Tiley 1992: 146).

2.2.2 Tecnologia de prestígio e a distinção entre categorias de cerâmica: Ritual e Doméstica

Algumas perguntas são pertinentes para a interpretação da função dos objetos como: ênfase em quantidade ou qualidade dos mesmos, distinção na qualidade tecnológica de artefatos de um mesmo grupo, como se dava a distribuição dos mesmos, se havia limitação de acesso a eles por grupos sociais específicos, etc. Questionar sua proveniência ou, quais pessoas em dada sociedade produziam esses objetos e qual a sua posição social, bem como quem administrava essa produção e finalmente porque esses objetos eram produzidos (Morris e Santillana 2010: 15).

Para que um possa avaliar adequadamente a função de um determinado estilo de objetos materiais em uma determinada sociedade, é necessário considerar diversos fatores, entre eles: o grau de especialização na produção de tipos particulares de objetos, localização espacial dos seus produtores e as relações entre os contextos de produção e consumo, a natureza do meio artesanal e a vida média de uso dos objetos e suas devidas reposições. Para além da produção material em si, é igualmente importante compreender os padrões de assentamento e a densidade demográfica: aspectos que apresentam um papel significativo nos diferentes padrões de cultura material (Herbich e Dietler 2008: 225).

Tratando de sociedades hierárquicas, Earle distingue duas classes de objetos materiais dentro desses sistemas: as produções de *households* utilizadas de maneira ampla pelos seus produtores e os objetos de elite, usados como marcadores sociais e de divisão de *status* entre as chefias. Nesta última, esses objetos especiais denotam status entre as elites, e a hierarquia entre as chefias é marcada pelas vestimentas e adornos distintivos correspondentes ao seu *ranking* social, bem como marcadores para serem usados em batalhas ou cerimônias especiais (Earle 1990: 77).

Com base na discussão de Bryan Hayden (1998: 2-15), existem ao menos duas classificações teóricas usuais para a tecnologia que são utilizadas pelos arqueólogos: Tecnologias Práticas e Tecnologias de Prestígio. Para a classificação da tecnologia cerâmica, os arqueólogos geralmente tratam essa divisão por: cerâmica ritual ou de prestígio e cerâmica doméstica. A primeira categoria, em primeiro plano, refere à qualidade estética das peças e em, segundo plano, à sua recorrência em contextos cerimoniais ou de elites, o que denota em muitos casos uma subcategoria de cerâmica ritual. Pertencem a esta categoria objetos entendidos como exóticos do ponto de vista do acesso a esses bens, incluindo a raridade dos

tipos de materiais utilizados na sua confecção e objetos que apresentam características que chamam atenção aos sentidos através de brilho, som, beleza estética, etc. (Hayden 1998: 11-15). Tecnologia de Prestígio, então se apresenta como o resultado da necessidade de ostentação de poder/prestígio, riqueza e sucesso. Estilo como meio visual capta a atenção de seus observadores (Wiessner 1990: 110).

A segunda categoria se refere a uma menor qualidade estética e maior ênfase em atributos morfológicos considerados funcionais para o uso da cerâmica em atividades da vida cotidiana. Atesta o uso da tecnologia para a produção de objetos com o objetivo de resolver problemas práticos da vida cotidiana na maioria dos casos relativos a sobrevivência e desconfortos do cotidiano.

Dessa forma, tecnologias de prestígio operam em uma esfera diferente da categoria de tecnologia prática. Objetos de prestígio não estão vinculados a resolver tarefas práticas, mas por sua vez relacionadas à esfera social e das ideologias (Hayden 1998: 11-15). Apresenta a função de atrair a mão de obra para a produção de excedentes e para participar de outras atividades sociais especializadas, como a guerra, por exemplo.

Essa distinção retoma a discussão anterior sobre estilos tecnológicos e estilos emblemáticos como resultado final, observando que alguns estilos são importantes para a definição de grupos e das fronteiras entre diversos grupos. Essa premissa estabelece o conceito de “estilos emblemáticos” e “estilos protocolares” (Hegmon 1998: 265-266). Fomenta a lógica de que esses “estilos protocolares” incorporam regras, cânones e padrões já estabelecidos, em que a invenção particular do artesão é reduzida (Shanks e Tiley 1992: 147). Tais estilos demarcam fronteiras e suas interações, mudanças nas relações sociais e de status na hierarquia social. Logo, estilos associados a posições fixas de status exibem pouca variação (Wiessner 1990: 110). Dessa maneira podemos supor que as tecnologias de prestígio incorporam o conceito de estilo e, apresentam a função de transmitir mensagens claras sobre afiliação ou identidade. É “iconológico” no sentido de comunicar identidade (Conkey 1990: 13).

É de se esperar que as tradições culturais possam exercer uma influência conservadora no processo de produção de qualquer objeto (Rye 1981: 3-5). Logo grupos ceramistas acostumados na sua esfera cultural específica, mesmo quando instalados em uma área alheia a seu território original, tendem a utilizar matérias primas e certas técnicas pautados pela sua

tradição cultural e seu *habitus*. Entre esses aspectos, o papel da ressocialização pós-conjugal de mulheres na perpetuação de tradições culturais locais e sua influência na variação estilística em tradições artesanais é levada em consideração como um fator significativo para a transmissão da cultura e da reprodução do estilo na cultura material (Herbich e Dietler 2008: 225). Mas o que a variabilidade estilística e tecnológica da cerâmica de fato significa do ponto de vista de identidade, étnica-cultural ou de filiação política, como discutimos ainda é incompreendida.

Para o contexto dos Andes Centrais, sabemos da existência de unidades produtivas para a cerâmica a partir da etnografia e da arqueologia, tanto de oficinas especializadas (*workshops*) como de produção doméstica (*household production*). A partir do conceito de “estilos corporativos” Moseley (1982: 13) sustenta que a produção era subsidiada pelas elites corporativas estatais. As oficinas especializadas reproduzem em larga escala os valores e ideologias através desses estilos que, supostamente, tendem a um alto grau de padronização. Isso se aplica, de modo geral, para toda a costa norte peruana desde a época mochica até a expressão estilística Chimú-Inca. Entretanto, para a cerâmica “doméstica” das *households*, o registro arqueológico nos Andes Centrais do Horizonte Tardio, demonstra que não houve mudanças significativas (ou seja, interferência dos Estados) nas práticas locais para a produção da cerâmica utilitária tratada como parte da autossuficiência local⁸⁰ (D’Altroy 2011: 203 e 289).

Exemplificando, Michel Moseley afirma que tanto os estilos da costa norte (desde época mochica), quanto o estilo “policromo da cerâmica de Cusco” materializam o conceito de estilo corporativo através da organização da especialização do trabalho em oficinas (Moseley 1982: 13). Logo, os estilos cerâmicos e de metalurgia incorporados nas análises apresentadas nesta tese abrangem essa categoria de tecnologia de prestígio que, apesar de aspectos de sua variabilidade, são estilos elaborados a partir de cânones e padrões morfológicos – contemplando a representação simbólica na iconografia. Esses cânones, são o que estabelece a premissa de controle da produção por parte das elites de poder que atuam na esfera político-religiosa e também da guerra.

---

⁸⁰ Apesar de que muitas vezes copiavam ou incorporavam atributos da cerâmica de prestígio reproduzida nos *workshops* especializados.

“Os atributos particulares da cultura material organizados em uma série de regularidades e condições sociais específicas da existência em termos dos confinamentos estabelecidos sobre o discurso dentro de um determinado conjunto de relações sociais que mediam e transformam a maneira com que essas relações sociais são, alternativamente, conceitualizadas, representadas e mal representadas. Assim, o estilo desempenha um papel ativo [...] relacionando-o às suas condições sociais de produção que residem em relações de poder e estratégias sociais [...] uma forma de prática social e não individual [...] pode ser manipulado para que tenha o efeito ideológico de falta de representação e reapresentação de estratégias de dominação social.” (Shanks e Tilley: 1992:155).⁸¹

Estilos emblemáticos reproduzidos como tecnologias de prestígio estão relacionados à esfera de expressões de poder, atuando como veículos eficientes de mensagens a respeito de status e poder. Apresentam alto grau de significados simbólicos e incorporados em itens de prestígio (Wiessner 1990: 110). Nas perspectivas do materialismo histórico, esses objetos atuam como a expressão material da manipulação política (Conkey e Hastorf 1990: 4). Imbuídos de mensagens de status, riqueza, crenças religiosas e ideias políticas, são ativamente manipulados para inverter ou disfarçar as práticas sociais.

De acordo com a literatura arqueológica dos Andes Centrais, durante o Período Tardio a produção de cerâmica era feita em larga escala, graças ao uso massivo da tecnologia de moldes (técnica já empregada pelos mochicas durante o período Intermediário Inicial). Porém, inovações de técnicas como o uso dos paleteados e novos tipos de fornos resultaram em estilos decorativos específicos daquele período, tanto para a cerâmica cerimonial, quanto doméstica em ambas regiões serrana e costeira (Lumbreras 2000).

O uso da técnica de molde no processo produtivo sugere a intensificação da produção e, conseqüentemente, da reprodução da morfologia e iconografia padronizada dos artefatos. A aplicação desse modo de produção sugere o uso da tecnologia para facilitar o trabalho dos

---

⁸¹ “Particular attributes of material culture arranged in a series of displaying regularity and having specifiable social conditions of existence in terms of the constraints placed upon discourse within a determinate set of social relations mediating and transforming the form in which those social relations are, alternatively, conceptualized, represented and misrepresented. So, style plays an active role [...] relating it to its social conditions of production residing in relations of power and social strategies [...] a form of social rather than individual practice [...] can be manipulated so that it has the ideological effect of misrepresenting and re-presenting strategies of social dominance (Shanks e Tilley: 1992: 155).”

artesãos e, paralelamente, não apenas implica um processo de massificação da produção que pode ter relação com um aumento de demanda provocado por transformações sociais, mas reforça a disseminação dessas ideologias e valores propagados pelas elites do poder e da organização estatal.

Michelle Hegmon (Hegmon 1998: 277) sintetiza certos aspectos tecnológicos em relação a reprodução estilística de artefatos: 1) tecnologias complexas (ex. metalurgia) parecem ser altamente carregadas de conteúdos simbólicos; 2) decorações muito simples, podem não ser particularmente significantes em nível consciente; 3) sequências tecnológicas podem ser indicadores produtivos de contextos de ensino; 4) decorações que permeiam diferentes mídias da cultura material certamente apresentam um significado simbólico expressivo; 5) a elaboração de objetos que são utilizados e não são vistos pelos outros (conteúdos de oferendas funerárias, por exemplo, ou objetos de uso em ambientes privados restritos e ou pingentes utilizados por baixo da roupa, etc) comunicam valores/práticas internas e as relações espirituais; 6) objetos altamente visíveis envolvem a comunicação com os outros, não necessariamente envolvendo comunicações de distinção entre grupos; 7) materiais utilizados para o dia a dia da vida doméstica (incluindo cerâmica e arquitetura) são particularmente relevantes para o conceito de *habitus*, ajudando na definição de quem as pessoas são socialmente;

Nessa esfera, portanto, o que se refere como tecnologia de prestígio ou ritual passa a ser entendido como estilos de cerâmica ou outros objetos em uma categoria de cultura material de elites. Essa inferência subentende ao menos duas perspectivas. A primeira, de que esses estilos são produzidos para serem usados e consumidos entre as classes sociais dominantes, ou seja, em contextos de elites para as elites. Assim, a ideologia expressa nesses cânones e no simbolismo expresso pela iconografia reforça um discurso de poder entre os grupos dominantes da sociedade. A segunda inferência trata também esses estilos como um tipo de discurso de poder das elites para o estabelecimento do *status quo* social.

Com base no que propõe Hayden, o surgimento das tecnologias de prestígio está diretamente relacionado ao acirramento das relações sociais estratificadas e ao avanço tecnológico que permite o acúmulo de excedentes de produção que sustentam as cadeias operatórias de produção dos bens de prestígio. A necessidade de atrair as pessoas e controlar suas mentes, dentro de um sistema ideológico, é o que promove a existência dessa categoria

material (Hayden 1998). Demandam, portanto, maior quantidade de recursos e mão de obra para a execução desses trabalhos especializados e, logo, facilitadores no sistema de organização social e do trabalho.

Anteriormente, discutimos a questão e entendemos que efetividade ou custo são levados em maior ou menor consideração em cada situação específica. Hayden chama atenção à aparência dos objetos e sua capacidade de brilho em relação à matéria prima e técnicas empregadas estabelecendo um certo universalismo da percepção humana (Hayden 1998: 13). Para nós, faz sentido pensar isso, mas, por outro lado, também é importante destacar que são resultados contextuais da especificidade dos distintos desenvolvimentos culturais das sociedades humanas, bem como no nível individual (Figueiredo 2014).

Apesar de considerarmos que ambos os aspectos destacados sejam parte da função social desses objetos na sociedade, tratá-los unicamente dessa maneira significa entender a produção da cultura material dentro da dicotomia entre função utilitária e função ideológica (de poder). Seria dizer que toda a produção material e os contextos em que se inserem são apenas reproduções da ideologia do poder e do *status quo* na sociedade. Eles se tornam apenas um esforço político de materializar, justamente, as diferenças materiais e imateriais do poder na sociedade. Essa premissa retira dos objetos a sua *agência*, tanto quanto pode nos levar a desconsiderar que as motivações para a sua produção não se restringem somente a isso.

Importante ressaltar que nessa pesquisa consideramos o estilo como mediador e não mero reflexo das práticas e estratégias sociais (Shanks e Tilley 1992: 142). Para Brian Hayden, esses objetos devem ser vistos como mais do que um passivo reflexo das estruturas de poder, sendo ativos nas relações que mediam dentro da sociedade (Hayden 1998: 11-15):

“Assim, esses estilos oferecem uma ideia da complexidade social e das relações políticas entre os grupos de poder. Eles são uma base para a aproximação da reflexão sobre essas sociedades e a função desses objetos não apenas do ponto de vista prático, mas especialmente simbólico em que operam dentro das mesmas.” (Figueiredo 2014: 69).

Abordaremos novamente esta questão na análise dos objetos arqueológicos e seus contextos nos capítulos seguintes. Para nós, como tentaremos demonstrar a frente, alguns aspectos centrais da cosmovisão e das práticas sociais propriamente andinas, oferecem

perspectivas interpretativas diferenciadas para a apreensão de como esses estilos operam nos contextos analisados.

2.2.3 Estilo, Cultura Material e Identidade

Na visão de Nicholas David, Judy Sterner e Kodzo Gavua (1988: 378), todo o sistema que estrutura a tipologia cerâmica oferece evidências da etnicidade de populações que acessamos por meio do registro arqueológico. Como discutido anteriormente, nem sempre esse é o caso, e atribuir a escolha de certos estilos ao fator de identidade étnica resulta problemático.

Como exemplo, observando a cultura material de grupos da costa da Nova Guiné por uma perspectiva etnoarqueológica Robert Welsch e John Edward Terrell afirmam que no caso dos grupos trabalhados, enquanto algumas distinções entre padrões são reconhecidas pelas pessoas, tais padrões não eram atribuídos como produtos das diferenças étnicas. Alguns objetos, no entanto, eram vistos como sinais de distinção social (Hitchcock e Bartram Jr. 1998: 43). Nesse contexto em particular, esses objetos raramente correspondem a etnicidades construídas. Essas redes sociais existem independentemente das diferenças entre as línguas. O que existe são grupos comuns de cultura material e expectativas sociais em relação às amizades e formas de se relacionar e interagir que independem das identidades linguísticas.

Interessante destacar pesquisas etnográficas que demonstram o quão raramente os ceramistas entrevistados conseguiam interpretar ou explicar os desenhos utilizados por outros ceramistas da região, inclusive quando confrontados com os motivos expressos nas vasilhas do século precedente que hoje estão nas coleções de museus (Welsh e Terrell 1998: 68-69). Nesses casos, variações estilísticas são abundantes, mas geralmente parecem servir mais como marcas de identificação pessoal, mesmo que essas marcas tenham para esses indivíduos significados simbólicos locais ou associações de linhagens. Não se encontram, assim, correlatos fixos entre tipologias/escolhas tecnológicas e etnicidades locais particulares. Essas escolhas operam dentro de estruturas muito mais abertas, de configurações multiétnicas. Alguns aspectos funcionais da escolha tecnológica podem explicar os padrões de distribuição de certos artefatos. Já a variação “decorativa/simbólica” estilística pode ter significados locais de onde esses itens são elaborados. Entretanto, para essas comunidades, as variações podem perder (parcialmente ou totalmente) significância para os usuários (exceto quando tais

diferenças permitem que as pessoas possam identificar os objetos de sua posse pessoal) (Welsh e Terrell 1998: 69).

Em seu estudo de caso do Sul de Camarões, Gosselain observa que em um contexto multifacetado de distintos grupos linguísticos ocupando áreas próximas, muitos aspectos técnicos da produção ultrapassam significativamente as fronteiras geo-culturais, extrapolando as áreas etno-linguísticas demarcadas pelos antropólogos. Aspectos do processo de manufatura como o processamento da argila, os processos de queima e os tratamentos pós-queima não apresentam marcadores culturais específicos, mas sim padrões utilizados por diversos grupos culturais diferentes. As variações parecem estar associadas com práticas individuais locais, correspondentes a microterritórios. Significa, assim, que existem grupos diferentes que compartilham tradições tecnológicas em comum e, ao mesmo tempo, alguns ceramistas usam técnicas que muitas vezes diferem de outros membros de seu próprio grupo (Gosselain 1998: 92).

A variabilidade de tecnologias empregadas em artefatos de um mesmo conjunto infere a escala regional de sua disseminação no âmbito das cadeias de produção. Isso pode remeter ao que discutimos anteriormente como “tradições estilísticas” e ou tecnológicas. De acordo com Federico Kauffman Doig: “O ceramista da época incaica não inventou conhecimentos técnicos que fossem desconhecidos anteriormente” (Kauffman Doig 1983: 725)⁸². Em termos de difusão, podemos supor que povos em contato há séculos terminam por difundir/incorporar elementos e tecnologias uns dos outros e estabelecem essas tradições que se aplicam de um lado a outro, não correspondendo, portanto, necessariamente a marcadores de fronteiras de identidade.

Acreditamos que as identidades são definidas por meio das relações de alteridade do contexto social. Reproduzem a situação política interna e externa das interações entre grupos diferentes, no caso da nossa pesquisa lambayeques, chimús e incas. Obviamente podemos supor que existissem relações entre as tecnologias de prestígio e as identidades culturais ou políticas. Esses objetos então, operariam como ferramentas muito eficientes na intensificação de processos sociais de cunho ideológico. Entretanto, não acreditamos que estes objetos

---

⁸² “El ceramista de la época incaica no inventó conocimientos técnicos que fueran desconocidos en tiempos anteriores.” (Kauffman Doig 1983: 725).

sejam apenas mera manifestação de marcadores de identidades para estabelecer dicotomias entre “nós” e “eles”.

“[...] envolve sempre uma relação com o outro: identidade e alteridade estão em relação dialética indissolúvel e necessária, pois, a identidade depende de uma diferenciação tanto quanto de uma identificação. O processo construtor da identidade se dá sempre num contexto relacional. Por essa razão, René Gallissot (1987) achou que um conceito mais dinâmico e processual, o de ‘identificação’, seria mais útil do que o de ‘identidade’, que dá a impressão de algo fixo, posto que, ao mudar a situação relacional, as formas de identificar os seus e diferenciar-se dos ‘outros’ têm também de mudar, o que sugere circunstâncias e realidades em fluxo.” (Cardoso 2005: 92).

De toda maneira é possível que os estilos, em nossa pesquisa, apresentem aspectos relativos a identidades de grupos sociais, ou de domínios políticos – estilos emblemáticos, que resultem do controle sobre os meios de produção. Afinal de contas, ao definir os conjuntos estilísticos estamos falando de algum tipo de identidade expressa na cultura material de determinado grupo, quer seja, étnica, política, etc. Entretanto, destacamos que para os arqueólogos nem sempre é possível estabelecer quaisquer desses significados na análise da cultura material.

Paralelamente, a mudança nos atributos de artefatos e nos estilos não são simples reflexos de um processo generalizado de “aculturação”. Em verdade, contam histórias específicas que podem ser bem difíceis de decifrar (Wallace-Hadrill 2008: 102). A relação entre os estilos Inca e Pré-Inca da costa norte, por exemplo, resultam assim na variação estilística “Inca local da costa norte”. Essa cerâmica parece resultar do encontro cultural, um fenômeno dinâmico e altamente criativo. De acordo com Phillip Stockhammer, nós estamos estudando como esses “*entanglement phenomenons*”⁸³ conectam, criativamente, e estabelecem um papel ativo nas práticas e visões de mundo entre as distintas sociedades (Stockhammer 2013: 17).

É importante lembrar que tradições culturais são peculiarmente sujeitas a invenções contextuais. A distinção entre os clãs escoceses através dos padrões dos *kilts* (“saías”) nos

---

⁸³ Terminologia que trataremos na sequência do texto.

convence de uma herança autenticamente ancestral para o estabelecimento de identidade (no contexto da Grã-bretanha do século XIX). Entretanto, pode ser um choque descobrir, a partir das pesquisas de Thompson (1998), que essa identidade é uma invenção moderna. Dessa forma, “história compartilhada, ou um mito de origem é um ingrediente chave na definição de um senso de identidade étnica. [...] a tradição é constantemente reinventada, sobretudo em momentos de mudança social e política radical. Invocar os antepassados é invocar um modelo estável de legitimidade ”(Wallace-Hadrill 2008:217).⁸⁴

O conceito de agência social nos permite considerar a existência da subjetividade e consciência humana como condicionantes ou motivações para as ações em determinadas disposições sociais e culturais (Dietler 2005: 61). Michel Dietler destaca, assim, a necessidade de restaurar a importância dessa agência, e considerar as contingências dentro das análises do colonialismo reafirmando o papel fundamental da historicidade no tema dos encontros coloniais (estabelecendo a crítica, das “tradições inventadas” (conceito debatido pelos historiadores Erick Hobsbawn e Terence Ranger 1984) na história europeia envolvendo a transferência das noções modernas para a antiguidade Greco-Romana) (Dietler 2005: 35).

“Todas as pessoas envolvidas em interações coloniais, desde os primeiros encontros e através de longos períodos de tempo, desempenharam um papel no estabelecimento das direções das mudanças. Histórias escritas unicamente a partir da perspectiva de poderosos impérios e suas empresas coloniais não entendem o processo de como impactou os colonizadores ou os colonizados.” (Rogers 2005:353).⁸⁵

Daniel Rogers enfatiza a agência das populações locais, sistemas de significado indígenas e o contexto histórico. Argumenta através da abordagem semiótica da cultura material como forma de observar transformações identitárias com papel chave nas relações

---

⁸⁴ “shared history, or a myth of origin” is a key ingredient in defining a sense of ethnic identity. [...] tradition is constantly reinvented, above all at times of radical social and political change. To invoke the ancestors is to invoke a stable model of legitimacy” (Wallace-Hadrill 2008: 217).

⁸⁵ “All of the people involved in colonial interactions, from the first encounters through long stretches of time, played a role in establishing the direction of change. Histories written solely from the perspective of powerful empires and their colonial enterprises fail to understand the process as it impacted the colonizers or the colonized.” (Rogers 2005: 353).

em encontros coloniais. O autor ressalta o valor apreciativo da análise do simbólico na cultura material para a compreensão desses fenômenos (Rogers 2011: 23).

Na premissa de culturas estáticas ou altamente resistentes à mudança, pouco se considera a contingência histórica de contextos onde o novo (migrante para uma nova área em situações de relações equilibradas de poder) oferece diversos aspectos que constituem práticas sociais ou técnicas para a produção material aos membros das gerações locais anteriores (Mills 2008: 247).

Identidade se presta a reformulações e mesmo a manipulações, onde indivíduos e grupos operam estrategicamente com as variadas classificações sociais e culturais dentro de determinados limites (Cuche 1996: 91-95 *apud* Cardoso 2005: 92). De acordo com Wallace-Hadrill, mesmo dentro de uma unidade política bem definida, identidade não é simples e delimitada. A questão permeia a multiplicidade de concorrentes identidades, etnicidades, sociedades, religiões, etc, que podem se cruzar sem necessariamente coincidirem (Wallace-Hadrill 2008: 9).

Nas concepções atuais, “[...] o etnocentrismo nos separa dos outros e ajuda a definir nossa identidade [...] parte do inevitável do processo de definir identidades [...]” (Goody 2013: 75). Tanto nas relações de gregos entre gregos e de gregos entre bárbaros, os textos clássicos enfatizam a relação nós e eles no discurso de seus autores. De toda forma estudos (Allen 2003, Miller 1997 *apud* Wallace-Hadrill 2008) mostram como os gregos se utilizam de aspectos da cultura persa mesmo no momento do conflito; historicamente, influências orientalistas no primeiro momento e de oposição após as guerras médicas (Wallace-Hadrill 2008: 16-17). Em situações de conflito, ocorrem choques das representações identitárias e classificatórias (Cardoso 2005: 92).

“Acima de tudo, a identidade é vista como um processo. A terminologia grega *hellenizein* não sugere ser algo, mas tornando-se algo pela ação repetitiva, o que Bourdieu (1977) chama *Habitus*. Se você se *hellenizein*, você faz-se continuamente um *Helleno* por comportar-se como um *Helleno*, em linguagem e em cultura [...] o instrumento deste processo é a educação, *Paideia*: é praticando,

não apenas a linguagem, mas as formas de pensar, modos de se viver, formas de se vestir, que você se torna um perfeito *Hellenos*.” (Wallace-Hadrill 2008:6).⁸⁶

Muitas grandes “cidades” ou grandes “centros cerimoniais”, com certo adensamento populacional, tradicionalmente apresentam um caráter multiétnico. Entretanto, as diversas identidades, muitas vezes são obscurecidas pela formação de *workshops* especializados que tendem a apresentar certa padronização dos *commodities*, bem como dos materiais que serão utilizados tanto nas construções residenciais e especialmente nas públicas (Spence 2005: 177). Isso certamente nos faz enxergar que a predominância de determinados estilos não é necessariamente um aspecto homogeneizante do ponto de vista de identidades culturais. A cultura material, pode expressar “identidades” que nos levam a uma definição errônea de como essas “identidades” se comportaram em um determinado contexto no passado.

Novamente, a questão parece mais complexa do que propor que os estilos da tecnologia de prestígio dos Andes Centrais simplesmente sejam marcadores de fronteiras étnicas ou de certas identidades culturais ou mesmo políticas. Entretanto, para as questões que discutiremos ao longo desse trabalho ainda nos parece mais adequado tratar esses estilos na proposta de estilos corporativos de Michel Moseley (1982: 13), que envolvem um certo direcionamento em sua reprodução e ao mesmo tempo, como estilos emblemáticos, no sentido que transmitem então mensagens ao observador. Ainda assim, neste trabalho não estamos tratando essas mensagens (incluindo o que poderíamos inferir na questão de identidade) como simples manifestação ideológica do poder. Tratá-los como mensagens ideológicas, estritamente vinculadas ao discurso de poder, pode ser um equívoco. Em suma, apesar de compreendermos que existe o aspecto hierárquico e do poder expresso nesses estilos, neste trabalho tratamos da dialética de sua expressão materializada nos objetos como esperamos demonstrar na sequência do trabalho pela análise dos objetos e contextos. Talvez

---

⁸⁶ “Above all, identity is seen as a process. The Greek termination *izein* suggests not being something but becoming it by repetitive action, what Bourdieu (1977) calls *habitus*. If you *hellenizein*, you make yourself continuously into a hellene by behaving like a hellene, in language and culture [...] the instrument of this process is education, *paideia*: it is by practising, not just language, but ways of thinking, ways of living, ways of dressing, that you make yourself into a perfect hellene.” (Wallace-Hadrill 2008: 6).

esses estilos tenham mais histórias para contar do que nós estamos atentos (ou até mesmo dispostos) a acessar.

2.2.4 O Estilo “Inca Imperial”

Tamara Bray (2003) interpreta a funcionalidade da cerâmica incaica através da “performance da vasilha” e estabelece sua funcionalidade para fins domésticos: para cozinhar, conter ou servir líquidos e outros usos práticos de atividades cotidianas. De acordo com Meyers (1976) a cerâmica inca se restringe a uma pequena variação de 14 formas, produzidas em diversos tamanhos para atender a diferentes propósitos (Farrington 2014: 223-224).

Entretanto, diversos trabalhos sustentam a hipótese de que o estilo cusquenho de cerâmica carrega consigo elementos próprios de uma tecnologia de prestígio, nas qualidades propostas por Hayden. Independentemente da análise utilitária da morfologia desses artefatos, o estilo de cerâmica inca apresenta elementos atribuídos a uma tecnologia de prestígio, como: qualidade estética, ordenação padronizada, alto investimento de mão de obra, policromia que atrai os sentidos da percepção humana, etc. Assim, “As expressões oleiras [incaicas] ostentam um polimento notável, formas nobres e equilibrada decoração, preponderantemente geométrica” (Kauffman Doig 1983: 725). Além dos objetos em si, sua presença em contextos cerimoniais e de elite denotam uma função que não é meramente relacionada a “performance do objeto” como utilitário.

Do ponto de vista cronológico, o estilo Inca se divide em duas fases principais: uma, que se refere ao período da formação do “Estado”, também chamado de “Pré-imperial”⁸⁷; e a segunda fase em que se estabelece o estilo “Imperial”, atribuída ao período expansionista.

---

⁸⁷ O Período Intermediário Tardio (aproximadamente entre 1000-1400 d.C.) na região de Cusco, atribuído ao “surgimento da cultura Inca”, foi denominado “período pré-imperial” ou “período Quilque” (em torno de 1000-1400 d.C.). Foi definido a partir de um estilo cerâmico e traços arquitetônicos rudimentares que contrapõem o posterior estilo imperial da cerâmica e das mudanças na arquitetura, no urbanismo e na paisagem local (Moseley 1992: 244). Neste período segundo Franklin Pease, a organização política dos cusquenhos estaria sob a autoridade de *Sinchis* (chefes guerreiros) apoiados por um conselho local de anciões dos ayllus relacionados a partir das metades Hanan e Hurin e dos laços de parentesco (Pease 1972: 19). Segundo D`Altroy (2001: 207) muitos desses sítios são pequenos, porém em alguns casos apresentando características que indicam a emergência de algum tipo de hierarquia. Moseley (1992: 244), entende que os padrões de assentamento desse período, especialmente pela ausência de estruturas defensivas, indicam uma situação política bem consolidada neste período pré-estatal.

A proposta da nomenclatura para a descrição do estilo “Inca Imperial” em suas origens, com base na literatura de referência (Morris, Santillana, Lumbreras, D’Altroy, entre outros), denota implicações teóricas da aceitação dos elementos materiais como marcadores da identidade política e cultural que representam a expressão das vontades e ideologias do Estado.

De modo geral, nos estudos andinos o conceito de “estilo” é tratado como o produto final de um conjunto de técnicas empregadas durante o processo de produção dos artefatos cerâmicos, metálicos e de outros materiais, assim como da arquitetura pública (tanto do ponto de vista da tecnologia produtiva, quanto traços ou a estética das artes e iconografias). Por esta ótica de tradição histórico-cultural, os Períodos Intermediários Inicial e Tardio (intercalados aos grandes “horizontes estilísticos”) são entendidos como momentos em que se manifestam processos de desenvolvimento em escala local ou regional que podem ser observados por uma maior variedade de estilos (tradicionalmente denominados como culturas arqueológicas) no registro arqueológico dos Andes Centrais. Dentro da premissa histórico-cultural, tais fenômenos estariam relacionados à ênfase da especificidade cultural ou étnica expressa na cultura material produzida a partir de “centros de origem” específicos. Em contrapartida, a aparição de estilos uniformes (ou Horizontes) em vastos territórios é entendida como resultado do fenômeno de grandes domínios (Urton 1999:15). Como já mencionado, em 1962 o arqueólogo J. Rowe se referiu a estes como: Horizonte Inicial, com traços predominantes atribuídos a cultura Chavín; Horizonte Médio, com base nos estilos das culturas Huari e Tiahuanaco; e Horizonte Tardio proveniente do domínio estabelecido pelos Incas durante o século XV (Burger 1995: 11). Adiante no texto, retomaremos a discussão das limitações interpretativas a partir desse modelo (e referencial teórico) em função dos contextos observados.

Pela arqueologia, a ocupação incaica é então evidenciada majoritariamente por dois elementos principais: a arquitetura e a cerâmica de estilo “Inca Imperial” (Pranchas 14, 15, e 16). A importância da arquitetura como elemento significativo, indicador da presença inca em territórios conquistados vem sendo a grande referência. Destacamos, por exemplo, os trabalhos de Craig Morris, em Huánuco Pampa (nas décadas de 1970-80), e estudos de outros pesquisadores em outros sítios como Pachacámac na Costa Central e Tambo Colorado na Costa Sul, entre outros.

A cerâmica cusquenha também aparece como outro elemento chave para sustentar a hipótese da presença Inca além da região de Cusco. Essa cerâmica consiste de traços padronizados muito peculiares do ponto de vista morfológico e iconográfico. Segundo Christopher Donnan, existem duas categorias principais da cerâmica Inca: *Cuzco Inca* (Pranchas 14 e 15) e *Provincial Inca* (Prancha 17). A primeira, consiste do estilo referente a área de Cusco e seus arredores (com seus traços culturais particulares), a segunda define a incorporação destes ditos traços na cerâmica particular das áreas por eles conquistadas (Donnan 1992:107). O mesmo é evidenciado para os estilos arquitetônicos de áreas conquistadas e ocupadas pelos Incas tanto na região serrana quanto na costa desértica (Prancha 18).

O estilo Inca Cusco, por excelência, é reconhecido então por formas emblemáticas (Prancha 15 (Figura 23) como o aríbalo (imagem A), os jarros (B, C, D e E) de alça lateral, vasos cusquenhos grandes (imagem F), as taças de lábio extrovertido conhecidas como *keros* (ou *qeros*) (imagem G), panelas cusquenhas (imagem H) e os pratos ornitomorfos (imagem I). Além das formas dos artefatos, a cerâmica cusquenha é predominantemente produzida a partir do processo de queima oxidante. A técnica mais frequente de “decoração” (ou reprodução iconográfica) é a policromia resultante de alguns padrões de cores que de acordo com Jenaro Fernández Baca (1973: 36) estabelece os padrões em motivos: geométricos, fitomorfos, zoomorfos e antropomorfos. Em alguns casos particulares as formas da cerâmica inca apresentam representações escultóricas nas alças, rostos em gargalos ou bojos escultóricos como podemos ver nos exemplos da prancha 15 imagens B, C e E (Villacorta 2007: 117). A cerâmica policroma com representações geométricas padronizadas constitui, portanto, o selo inconfundível da presença incaica em todo os Andes Centrais, consistindo de um estilo majoritariamente associado aos contextos cerimoniais e rituais locais (Ángeles Fálcon 2011: 15). Destacamos o padrão iconográfico da cerâmica Inca Cusco A e B (Prancha 19).

Em Huánuco Pampa, considerado centro administrativo controlado pelo Estado Inca na região, a padronização estilística da cerâmica permite propor que a produção estaria diretamente vinculada ao fluxo de bens de prestígio orientados para as trocas dentro do princípio de reciprocidade das relações políticas entre elites do poder (Morris e Santillana 2010: 26).

Para além da presença de objetos tipicamente cusquenhos inseridos em contextos de província, é através de elementos incaicos diagnósticos (morfológicos e iconográficos) nos estilos locais que os arqueólogos estabelecem a presença do poder incaico em cada região. A incorporação de elementos dessa tecnologia de prestígio padronizada em cada localidade seria indicativa do grau de atuação da política estatal nas unidades sociais e culturais incorporadas.

No que diz respeito aos chamados estilos “Inca-Local”, tais elementos diagnósticos (tanto do estilo incaico como da cultura arqueológica autóctone), expressam mesclas de tecnologias, morfologias ou expressões simbólicas, gerando estilos que apresentam especificidades regionais. Na costa norte esse fenômeno gerou um sub estilo da cerâmica denominado Chimú-Inca ou Inca-Chimú, o qual trataremos com maior propriedade no capítulo seguinte, em que apresentamos a análise dos atributos morfológicos e iconográficos dos conjuntos cerâmicos estudados. De maneira sintética, apenas ressaltamos que essa variação estilística apresenta aspectos tecnológicos, iconográficos e das formas dos objetos, tanto das tradições locais da costa norte quanto da cerâmica cusquenha, e cada subconjunto apresenta maior ou menor ênfase nos aspectos locais, em comparação com elementos característicos da cerâmica cusquenha.

Além dos diversos contextos de produção de oficinas especializadas e domésticas, deve-se considerar que diversos “sub-estilos”, identificados em esferas locais, reproduzem tanto os elementos das tradições locais como aqueles da cultura material incorporada através do contato com os estilos estrangeiros, tidos como “expansionistas”.

Muitos pesquisadores oferecem explicações distintas para o surgimento desses estilos provinciais ou locais, mas que em geral denotam a proliferação do elemento Inca como um efeito colateral da relação de conquista. Por exemplo, o estudo de Dorothy Menzel sobre as mudanças estilísticas na cerâmica da Costa Sul entende de forma impositiva a influência Inca. Segundo a autora, no Horizonte Tardio o estilo da cerâmica funcionou como símbolo das posições hierárquicas, e das filiações políticas e “nacionais”, a serviço do Estado (Menzel 1976: 236). Christopher Donnan também alude a esta mesma questão ao afirmar que os artefatos cerâmicos Inca Cusquenho, mesmo com seus estilos provinciais, “são virtualmente ausentes de motivos sobrenaturais e, da mesma forma, raramente descrevem indivíduos de status social elevado” (Donnan 1992: 123). Aspectos centrais que foram discutidos em nossa

dissertação de mestrado (Figueiredo 2014) que abordaremos adiante na análise da cultura material.

Tamara L. Bray (2004) discute aspectos comparativos entre a cerâmica Inca cusquenha e os estilos provinciais. A pesquisadora cita com propriedade os aspectos vinculados às questões dos interesses do Estado, a partir da simbologia da iconografia padronizada do estilo Cusco e sugere implicações relacionadas às províncias. Conclui que na sua amostragem os aríbalos simples sem decoração são mais numerosos nas províncias que na área nuclear do *Tahuantinsuyo* (Bray 2004: 370).

Terrence D'Altroy e Ronald Bishop (1990) discutem a organização da produção cerâmica Inca nas províncias a partir de alguns sítios da Serra Sul. A Pesquisa demonstrou que a maior parte da cerâmica Inca da amostragem era de produção local e que, em menor quantidade, alguma cerâmica do estilo Inca Cusquenho era importada. Destacam a importância desses objetos nas relações entre as elites onde os Incas assumiram para si o papel do patrocínio cerimonial nas comunidades Wankas (D'Altroy e Bishop 1990: 134).

Como mencionado anteriormente, a pesquisadora Frances Hayashida também relaciona a “incaização” da cultura material provincial como um indicador do grau do controle estatal (Hayashida 1999: 348). Essa “incaização” ocorre, de fato, já que podemos ver os elementos incaicos sendo difundidos ao longo do território incorporado ao *Tahuantinsuyo*. Entretanto, essa premissa da “incaização” provém dos estudos da formação imperial romana que estabelecem como Romanização, a influência da cultura material e dos valores da sociedade imperial romana nas culturas das populações subjugadas. Esse processo de romanização não pode ser visto como simples imposição do poder⁸⁸: “[...] os processos descritos como romanização e helenização não podem ser vistos como uma erosão progressiva das identidades culturais locais.” (Wallace-Hadrill

---

⁸⁸ Entende-se que: “Italy witnesses a widespread transformation, especially in the after match of the Punic wars, with many common features, that cannot be taken as an imposition of Roman culture, but which is indeed the direct consequence of the Roman unification of Italy. [...] Associating cultural change with political power and the ideological element of public building and art [...] The spread throughout Italy of architectural monuments, luxury goods, domestic forms, ways of writing and ways of thinking that are all deeply impregnated with the “Greek” tells us more about the power of Rome than the power of the hellenics [...]” (Wallace-Hadrill 2008: 18-20). Não há um processo homogêneo de Romanização. As áreas diferem bastante dependendo da natureza e na força da presença romana, características geográficas e diferentes *cultural backgrounds* (Wallace-Hadrill 2008: 102). A crítica da aplicação deste conceito de “romanização”, parte da premissa de que o mesmo incorpora modelos do colonialismo europeu para o entendimento do processo histórico romano (Wallace-Hadrill 2008: 10).

2008:128).⁸⁹ Se é problemático falar em romanização no contexto romano imperial, aplicar o modelo ao contexto incaico requer muito mais cuidado e flexibilidade na interpretação do que esse conceito implica na teoria de fluidez de fronteiras estilísticas.

Tais explicações, apesar das particularidades do pensamento de cada pesquisador, provêm das diretrizes teóricas sobre o grau de influência política por meio da flexibilização ou centralização do poder dos grupos conquistadores sobre seus subordinados. O grau de influência nos estilos locais, por assim dizer, reflete o grau de influência política e cultural do grupo conquistador na sociedade local. Entretanto, a perspectiva teórica acerca desses processos ditos “mesclados” (onde claramente esse conceito dos estilos provinciais incaicos se enquadram) são tratados de duas maneiras:

“Frequentemente na história cultural, é feito o uso de uma das duas metáforas: a ‘fusão metalúrgica’, ou a ‘hibridação’ biológica. Na fusão, dois metais formam uma liga, um metal novo e distinto que toma características de seus componentes, mas que se misturam completamente para tornar-se um novo composto químico. Na hibridação, as espécies diferentes do reino animal ou vegetal são fertilizadas: sua prole é geneticamente diferente de ambos os pais, enquanto retém características de ambos – na concepção o híbrido é provisório, normalmente estéril dentro do reino animal e necessita cerca de 50-60 gerações para formar uma espécie nova no reino vegetal.” (Wallace-Hadrill 2008:7).⁹⁰

Os arqueólogos tendem a utilizar o termo “híbrido” para qualificar os objetos que não se encaixam na classificação dentro das taxonomias predefinidas: "Assim, a hibridez é mais

---

⁸⁹ “[...] processes described as romanization and helenization cannot be seen as a progressive erosion of local cultural identities.” (Wallace-Hadrill 2008: 128).

⁹⁰ “Too often in cultural history, recourse is made to one of two metaphors: the metallurgical ‘fusion’, or the biological ‘hybridity’. In fusion, two metals form an alloy, a new and distinct metal which takes characteristics from its components but blends them completely to become a new chemical compound. In hybridization, different species from the animal or plant kingdom are cross-fertilized: their offspring is genetically different from both parents, while retaining characteristics of both – thought the hybrid is provisional, normally sterile in the animal kingdom, and taking as many as fifty-sixty generations to form a new specie in the plant kingdom.” (Wallace-Hadrill 2008: 7).

frequentemente um fenômeno que não pode ser claramente atribuído a uma determinada cultura arqueológica" (Stockhammer 2013:11-12)⁹¹.

Na visão de Phillip W. Stockhammer (2013: 12), o processo epistemológico para a categorização de objetos e práticas como híbridos, estabelece necessariamente uma relação de “pureza” em duas culturas distintas. Estabelece a lógica dicotômica entre “puro” e “impuro”, paralelamente, significando que a noção do que é puro ou não para o indivíduo ou o grupo, é resultado de uma definição ideológica; estabelece a relação dessa noção com a xenofobia e o racismo. A “pureza”, portanto, tem sido frequentemente manipulada pelos poderosos como uma estratégia de supressão. Todavia, em Arqueologia as interações se dão em vias significativas tanto em nível individual quanto social, e são, dessa maneira, interpretadas a partir de interações historicamente situadas, bem como de processos culturais comparativos (Rogers 2005: 338-339). No registro arqueológico, tratando-se de particularidades históricas humanas:

“Os estratos na arqueologia podem se cruzar, mas nunca se fundem; e a história humana sugere que sucessivas influências culturais raramente cancelam os traços e memórias do passado. A sobrevivência das línguas minoritárias mantendo-se séculos após a conquista sugere que a produção de uma fusão rápida e homogênea após a conquista não é algo garantido, se de fato isso alguma vez realmente acontece.” (Wallace-Hadrill 2008:7).⁹²

Assim, como aponta Phillip Stockhammer, enquanto substâncias químicas sempre reagem da mesma maneira nas mesmas circunstâncias, afortunadamente a humanidade não o faz quando confrontada em contextos similares (Stockhammer 2013: 15). Processos culturais interativos não podem ser limitados à simples dualidade estabelecida como a relação opressor e oprimido. As culturas que emergem desses processos de interações são muito mais

---

⁹¹ “Thus, hybridity is most often a phenomenon which cannot be clearly attributed to a certain archaeological culture” (Stockhammer 2013: 11-12).

⁹² “The strata of archaeology may intersect, but they never fuse; and human history suggests that successive cultural influences rarely cancel the traces and memories of the past. The survival of minority languages relying centuries after conquest suggests that the production of a rapid and homogeneous fusion after conquest is certainly not be taken for granted, if indeed it ever happens.” (Wallace-Hadrill 2008: 7).

do que apenas uma ideologia que sanciona ou disfarça relações de opressão (Rogers 2005: 338). Como bem exemplifica Wallace-Hadrill:

"Que as conquistas de Alexandre, dramaticamente estendendo o poderio grego no Oriente, gerou uma série de transformações culturais importantes, nós podemos aceitar. É a caracterização de tal transformação como uma "fusão" que se coloca mais em dúvida. " (Wallace-Hadrill 2008:22).⁹³

Hibridismo é aquilo que recai em nossas categorias arbitrárias entre duas outras categorias que nós definimos como “puras”. O híbrido é aquele que simplesmente não se encaixa em nenhuma delas. Esses híbridos, no entanto, devem ser tratados em seu caráter dinâmico e criativo estabelecendo uma ponte artificial entre as outras categoriais que também são artificiais (Stockhammer 2013: 13-14). A arqueologia é confrontada com os objetos como resultados materiais da criatividade de poderosos gatilhos ativados em processos de encontros interculturais. Não observamos o processo acontecer, e logo nos contentamos em simplesmente dividir as “substâncias” que formam esse híbrido, imaginando como elas realmente reagiram para formar um determinado resultado – assim como a mistura de dois elementos químicos reagem (Stockhammer 2013: 15).

Alternativamente ao conceito de hibridismo, de acordo com Stockhammer a terminologia “*entanglement*” foi favorecida por Thomas (1991), Dietler (1998) e mais recentemente por Hodder (2011), para compreender a interação de categorias dinâmicas a partir das relações homens-objetos. De acordo com Stockhammer, Conrad e Randeria (2002) propuseram a ideia de uma “*entangled history*”, na busca por estabelecer resultados desses fenômenos particularmente para contextos do sistema colonial (Stockhammer 2013: 16). Assim como Phillip Stockhammer, resolvemos utilizar o termo “*entanglement*” ao em vez de “híbrido” para descrever e interpretar esse fenômeno que, em nossa opinião, são resultados da interrelação de processos socioculturais históricos do contato intercultural. *Entanglement*,

---

⁹³ “That Alexander’s conquests, in dramatically extending Greek power in the East, generated a series of important cultural transformations, we may accept. It is the characterization of such transformation as a “fusion” that is most in doubt.” (Wallace-Hadrill 2008: 22).

agrega aspectos da participação humana (individual ou coletiva), processos e a criação de algo novo que não se resume à simples soma das partes (Stockhammer 2012b: 89).

O debate acerca da continuidade ou ruptura na produção e na distribuição de estilos locais é crucial para a compreensão dos sistemas ideológicos, da administração e a organização do Estado nas províncias. É durante o apogeu do *Tahuantinsuyo* que diversas vasilhas cerâmicas do estilo Chimú, assim como outros objetos, passam a ser encontrados em espectro regional mais abrangente (Rowe 1984 *apud* Hayashida 1999: 347). Como mencionado anteriormente no texto, uma análise mais detalhada da cultura material da costa norte, em diversos aspectos, contribui para o entendimento dos processos político-sociais da ocupação Inca nessa vasta região; reforçando, o papel do estudo sistemático da iconografia do poder contida nos objetos para compreensão da configuração dos sistemas políticos locais.

Em Pachacámac (sítio de grande importância cerimonial da costa central) são frequentes vasilhas cerâmicas do estilo Inca Cusquenho, bem como de estilos Inca-local de diversas regiões, encontradas predominantemente em contextos funerários e de oferendas rituais, bem como de áreas entendidas como lixeiras de contextos associados aos templos. Durante o domínio Inca também se mantiveram em uso as vasilhas tradicionais da cultura Ychma mesclada com atributos de influência Inca (Ángeles Fálcon 2011: 27).

Segundo Krysztof Makowski e Milena Vega Centeno (2004), as formas finas mais típicas da cerâmica do estilo Inca são raras na região do vale de Lurín, mas a maior parte encontrada é atribuída a contextos funerários, de residência de senhorios locais (Ángeles Fálcon 2011: 31), e do grande complexo de templos de Pachacámac e de outras *huacas* do vale como é evidenciada pela arqueologia do complexo Pachacámac. Assim, seria muito conveniente afirmar que a cerâmica incaica sobrepõe de certa forma os estilos locais como bem de prestígio e ritual das elites e do sacerdócio, dentro de contextos provinciais. Na nossa opinião, a presença desses artefatos pode referir a uma escolha de ordem de filiação ou identidade política. No entanto, é de se reconhecer que a presença de outros estilos é relevante e estabelece uma complexificação dessa relação da identidade política entre as partes envolvidas.

Mais adiante, em nossas análises dos contextos arqueológicos da região de Lambayeque, demonstraremos que elementos incaicos inseridos não exatamente sobrepõem os estilos predecessores. A visão acerca desse “Estilo Imperial” como reflexo da propaganda

de autoridade do Estado é muito mais complexa do ponto de vista das relações da dialética do poder e, não obstante, nossas análises nos levam a crer que o estilo Inca não deve ser visto apenas como um reflexo de uma política imperial de dominação.

Na mesma linha de Alfred Meyers (2007: 225), preferimos falar dos estilos incaicos de cerâmica não como símbolos do poder estatal, como proposto por Morris (1995), ou como um reflexo nas mudanças adotadas por um governante específico, como interpretado por Rowe (1996). Morris e Santillana inclusive nos levam a refletir que “as velhas noções de um império monolítico com um governo altamente centralizado com um único conjunto de princípios políticos, econômicos e religiosos, há muito que foi abandonado” (Morris e Santillana 2007: 135)⁹⁴.

Se o estilo, e sua difusão pelo território, correspondesse apenas ao discurso do poder estatal, e onde a simbologia da cultura material incaica correspondesse à propaganda do estado, talvez não houvesse espaço para a dispersão de outros estilos como o Chimú para além da Costa Norte, como parece ter ocorrido mesmo após a ascensão do *Tahuantinsuyo*. É claro que a dispersão do estilo conquistado poderia ser entendida como um reflexo da dominação das riquezas de outros povos, incorporadas pelo Estado, e consequentemente, mostrando que o Estado é capaz de trazer benefícios e acesso a bens importados. Entretanto, como abordaremos adiante, esse fenômeno da dispersão dos estilos é muito anterior aos Incas e não parece refletir, propriamente, relações de domínio e sujeição.

Ainda de acordo com Meyers (2007: 226) a existência de tanta variedade de estilos incluindo os chamados “estilos mezclados”, através do vasto território do *Tahunatinsuyo*, é evidência de um livre contato entre os estilos e talvez dos ceramistas, o que seria um argumento contra a excessiva regularização Estatal. Dentro dessa perspectiva, concordamos com o autor na premissa do que estamos chamando de “fluidez de fronteiras culturais na Arqueologia”. Mesmo se admitirmos que por consequência das atividades reguladas pelo Estado, como a realocação de colonos *mitimaes* ao longo do território, seja uma via para esses contatos, não necessariamente existe uma regulação precisa de como esses cânones estilísticos serão incorporados.

---

⁹⁴ “older notions of a monolithic empire with a high centralized government and a single set of political, economic, and religious principles have long since been abandoned.” (Morris e Santillana 2007: 135).

Não se pode negar, de todo modo, que existe evidência clara de um “estilo Inca” expresso na arquitetura, na cerâmica, na manufatura têxtil e na metalurgia (Morris e Santillana 2007: 135). Ainda assim, estudos mais pormenorizados das últimas quatro décadas mudaram significativamente o que se definiu como o estilo “Inca Imperial” observado na arquitetura e nos artefatos arqueológicos. Conforme pretendemos demonstrar nos próximos capítulos, a leitura que passou a vigorar, na pesquisa mais recente, afastou-se da ideia de um estilo padronizado para o entendimento de um conjunto de estilos muito mais complexo e diferenciado. Logo, a definição do estilo que expressa o poder incaico tornou-se mais flexível, englobando caracterizações distintas, que variam de região para região (Meyers 2007: 225).

Parte 3: A arqueologia dos Encontros Coloniais

De acordo com Erick Hobsbawn, a premissa da existência de uma única “verdadeira civilização”, moldou as relações entre a Europa e o resto do mundo, logo:

“A novidade no século XIX era que os não europeus e suas sociedades eram crescente e geralmente tratados como inferiores, indesejáveis, fracos e atrasados ou mesmo infantis. Eles eram objetos perfeitos da conquista, ou ao menos de conversão aos valores da única verdadeira civilização, aquela representada por comerciantes, missionários e grupos de homens equipados com armas de fogo e aguardente” (Hobsbawn 2009: 118).

Termos e conceitos como “Colonização”, “Colonialismo”, “Colonial” e “Colônia”, todos derivam da palavra *colonia* em Latim – bem como as palavras (conceitos) Imperialismo e Império também provém do Latim, *imperium*. Como aponta Dietler (2005: 52-53), uma extensa bibliografia revela uma pluralidade (em muitos casos contraditória) de como essas terminologias (por que não dizer premissas de um ponto de vista conceitual) vem sendo aplicadas de variadas formas. Conceitos que se referem à realidades cunhadas em época antiga, e que foram significativamente transformadas ao longo dos séculos em processos históricos modernos. Como alerta o autor, reaplicá-las aos contextos antigos de forma acrítica (logo anacrônica) estabelece uma falsa metonímia, o risco de importar os significados atuais ao passado e consequentemente tornar implícito que os casos antigos são apenas variantes,

ou protótipos do sistema moderno que conhecemos. Não obstante, em nossa visão reforça a lógica evolucionista – em muitos aspectos progressista – aplicada aos conteúdos históricos da “evolução” da humanidade⁹⁵.

De acordo com Michael Dietler (2005: 53-54), o termo *Colônia* – engloba o termo *apoikia* do Grego – se refere ao estabelecimento de uma comunidade estrangeira em um mesmo território ocupado por outros. *Colonização*, pode ser tanto o ato de fundar uma colônia ou um termo que pode indicar o ato de imposição de dominação política sobre um território estrangeiro e suas populações. Por fim, *Colonialismo*, subentende projetos e práticas de controle adotados durante a interação de sociedades ligadas por relações assimétricas de poder, e processos de transformação sócio-culturais resultados dessas mesmas práticas. Dessa forma, colonização opera através do Colonialismo. Entende-se de forma geral que a colonização em diversas épocas da história, seja qual for a doutrina professada (incluindo as religiosas) é um processo ligado a um único objetivo, o de dominar outros povos – expansão (Ferro 2009: 12-13 e 34). Desse modo, “[...] sendo a colonização a ‘força de reprodução’ de um povo pelos espaços.” (Ferro 2009: 29).

Em sua definição de Colonialismo Michael Dietler (Stein 2005a: 24) se refere a: “projetos e práticas de controle contidos nas interações entre sociedades ligadas por relações assimétricas de poder, e os processos de transformação social e cultural que resultam dessas práticas”. Incorpora ações políticas, militares e econômicas de grupos estrangeiros sobre populações locais. Colonialismo, segundo Stein (2005a: 24) não é apenas um conceito abstrato, mas algo firmado culturalmente em uma experiência histórica específica, resultado do processo de expansão do capitalismo europeu a partir do século XVI em diante exercendo controle sobre as Américas, África e Sul/Sudeste Asiáticos.

Entretanto cabe destacar que nem toda prática de Colonialismo, necessariamente opera pela subjugação política e incorporação direta de territórios que o ato de colonização implica: “parece sábio não predizer, ou esperar, o mesmo resultado de duas experiências coloniais [distintas]” (Alcock 2005: 324)⁹⁶.

---

⁹⁵ A grosso modo é dizer o óbvio para os historiadores: “[...] ‘Roman colonies’ were not the same thing as nineteenth-century French or British colonies [...]” (Dietler 2005: 52-53).

⁹⁶ “[...] it seems wise not to predict, or to expect, the same outcome from any two colonial experiments.” (Alcock 2005: 324).

A natureza das práticas definidas pelo ato do Colonialismo varia bastante de um contexto para o outro, envolvendo relações de comércio, atividades missionárias, guerras de conquistas ou incursões esporádicas, administração política e educacional, entre outros fatores⁹⁷. Assim, conclui Dietler que é impossível falar apenas de uma teoria única do colonialismo (Dietler 2005: 53-54).

Quando falamos de relações em termos de contatos, cabe perguntar o que exatamente estamos estudando: colônias, colonização ou colonialismo? Há décadas esses temas são importantes focos convergindo as linhas de pesquisa dos antropólogos sociais, etnohistoriadores e dos arqueólogos. Naturalmente, buscamos no passado as experiências que conhecemos, e o tema da dominação e do poder pressupõe aspectos do resultado da colonização: “Em essência, o termo ‘colonialismo’ agregou um certo conjunto de significados relacionados as estratégias de controle” (Rogers 2005: 336)⁹⁸.

O Colonialismo teve um papel fundamental na moldagem das “sociedades complexas” e nas bases de suas estruturas políticas e econômicas, bem como para as tradições intelectuais ocidentais modernas. Do ponto de vista da Arqueologia, se vê maior necessidade de reformulação teórica, pois esta disciplina, em palavras de Stein (2005a: 5), oferece dados materiais diferentes, tanto quanto independentes das fontes textuais⁹⁹, as quais sustentaram, por mais de um século os estudos históricos e antropológicos como os pilares básicos para as Teorias Colonial e Pós-Colonial.

Essa História da Colonização dos séculos XVI ao XX apresenta etapas distintas organizadas por Marc Ferro (2009: 38) da seguinte maneira: 1-) *de tipo antigo*, expansionista, em estágio de livre concorrência do desenvolvimento capitalista; 2-) *de tipo novo*, ligado à revolução industrial e ao capitalismo financeiro; 3-) *imperialismo sem colonização*, ou um

---

⁹⁷ Um exemplo disso foi a expedição britânica ao Egito em 1882, não para conquistar mercados ou territórios, mas como forma de punição para garantir o pagamento de dívidas monetárias dos egípcios ao Império Britânico para não criar precedentes para outros devedores (Ferro 2009: 35).

⁹⁸ “In essence, the term “colonialism” has taken on certain set of meanings that relate to strategies of control.” (Rogers 2005: 336).

⁹⁹ Ou ao menos, a análise das fontes arqueológicas o deveriam ser – não descartando obviamente a complementaridade dos estudos das diversas fontes de informação. Destaca-se, o devido cuidado com interpretações anacrônicas dos encontros coloniais na antiguidade, e especialmente do uso inadequado das fontes escritas. Como tal, já debatido há décadas por diversos pensadores, a Arqueologia não deve apenas ser um apêndice dos estudos antropológicos ou mera ilustração da interpretação histórica.

imperialismo sem bandeira, onde a potência imperialista tem influência nas práticas soberanas de outras nações independentes¹⁰⁰.

Assim, o processo denominado Colonialismo que se conhece a partir do século XVI, acompanha o processo de desenvolvimento do capitalismo. Nesse momento, a fase mercantilista do capitalismo aliada à ideologia cruzadística das monarquias cristãs da Europa encorajaram a continuidade das explorações e a conquista dos mares. A doutrina mercantilista, visava à participação (o monopólio) do Estado nos empreendimentos e intercâmbios além-mar, garantindo a apropriação das receitas monetizadas em ouro e prata (Ferro 2009: 35). Pode se dizer que nesse momento, além da busca de mercadorias, ouro e prata, a ideologia catequista impulsionou grande parte desses empreendimentos. As perseguições religiosas e a instituição da inquisição na península Ibérica, na recém-formada união de Castela e Aragão, se seguiram no projeto da administração colonial por meio das extirpações de idolatrias.

Na fase do capitalismo industrial dos séculos XVIII e XIX, apesar da aceitação do simbolismo da prática da dominação, o interesse econômico é um dos motores essenciais do imperialismo. Os imperialismos dos séculos XIX e XX praticam os mesmos processos de conquista e dominação da época anterior (séculos XVI ao XVIII). No entanto, diferem das etapas anteriores de colonização, especialmente por seu vínculo com o capital financeiro tornando outras possibilidades às práticas anteriores, capaz de acomodar o sistema de dominação com independência política, por exemplo (Ferro 2009: 33-34).

“[...] o imperialismo nutre-se, com certeza, de impulsos ideológicos, mas que não deixam de se escorar em objetivos mais materiais.” (Ferro 2009: 30).

---

¹⁰⁰ Por exemplo da influência britânica na América Latina no século XIX, incluindo o Brasil (até certo ponto refém do comércio ultramarino britânico, culminando em tomadas de decisão a nível social e político como a abolição da escravidão por exemplo), posteriormente no século XX consolidada pela esfera de influência Norte Americana.

De acordo com Eric Hobsbawn, o Colonialismo¹⁰¹ é o resultado do “capitalismo monopolista” (Hobsbawn 2009: 93). Entretanto, mesmo nesse sistema:

“[...] o homem de negócios mais limitado à procura do lucro [...] jamais pode ser tratado exclusivamente como uma máquina de ganhar dinheiro. Ele não fica imune aos apelos políticos, emocionais, ideológicos, patrióticos ou mesmo raciais associados de modo tão patente à expansão imperial” (Hobsbawn 2009: 94-95).

A civilização e todo um sistema de valores tinham funções econômicas e políticas muito precisas; os que não se conformavam com isso eram tidos como criminosos, passíveis de punição com a finalidade de substituir os costumes tradicionais e a jurisprudência vigente pela legislação colonial: “[...] o homem branco não destrói as espécies inferiores, mas as educa – a menos que não sejam humanas [...] nesse caso ele as extermina” (Ferro 2009: 40).

Retomando a discussão do Capítulo 2 sobre as teorias racialistas, Colonialismo, envolve a noção de dominação reivindicada sobre noções de superioridade racial e cultural de alguns poucos sobre a maioria inferiorizada; princípio civilizador tendo a dominação e a doutrinação como caminho natural das relações entre as partes. Colonização é naturalmente aproximada com a existência ou o crescimento de Estados, e de formas de organização de controle das hierarquias governantes para ascender à suas necessidades e propósitos (Rogers 2005: 333). Tudo isso, em um discurso pautado pelo argumento “humanitário” que obriga as “raças superiores” a cumprirem seu dever para com as “raças inferiores”, aquelas afastadas do caminho do progresso. Era uma verdade nas mentes do homem europeu do século XIX, ocasionando e ou legitimando o ato de “civilizar, colonizar, irradiar sua cultura, propagar-se [...]” (Ferro 2009: 29-30). Dentro desse contexto específico, temos três conceitos chave da lógica de pensamento ocidental que permeiam a prática colonial: cultura (*cultum*), civilização

---

¹⁰¹ Também denominado de Neocolonialismo, com as independências dos antigos impérios coloniais majoritariamente ibéricos. Estabelecendo a lógica de “controle direto” na África e Pacífico como colônias e o “controle indireto” pelo Liberalismo e o seu capitalismo de mercado exercendo influência sobre as novas nações independentes do antigo sistema colonial, majoritariamente da América Latina. A repartição do mundo, se deu na expressão da divisão entre fortes e fracos ou “avançados” e “atrasados”. Democracia e Liberdade no discurso imperialista Norte Americano no século XX significava, princípios onde a má fama do imperialismo é o de outrem, justificando o imperialismo econômico pelo Liberalismo com base na democracia e respeito à soberania política das nações: “Nesse sentido, o ‘novo imperialismo, foi o subproduto natural de uma economia internacional baseada nas rivalidades entre várias economias industriais concorrentes, intensificada pela pressão econômica dos anos 1880.” (Hobsbawn 2009: 101).

(*civilem*) e humanidade (*humanum*) (Wallace-Hadrill 2008: 32). Por certo, as teorias raciais já existiam antes da colonização, antes do imperialismo, mas tinham pouca repercussão: “O imperialismo deu-lhes substância e vida, propagou-as.” (Ferro 2008: 42).

Dessa maneira, adotar a expansão incaica somente como resultado da busca do controle de recursos e estabelecer dominação de povos diferentes, provavelmente não seja uma resposta adequada ao contexto da mentalidade de um homem andino do século XV, e claramente nos afasta do entendimento do que consistem essas expansões do que nós temos conceituado na disciplina arqueológica como “estados” ou “impérios” andinos.

De acordo com Stein (2005a: 4) não existe no pensamento antropológico um consenso universal a respeito de: 1-) o que são colônias? 2-) como e por que colônias variam de uma a outra? 3-) como funcionam em termos de entidades políticas, econômicas e sociais? 4-) O que e ou como são, as relações coloniais para as comunidades indígenas que as hospedam? 5-) como as identidades étnicas podem se transformar em situações coloniais?

Se reconhecemos que o objeto de estudo que compreende o contato e a interação entre diferentes grupos humanos pode ser definido através do conceito de “encontros coloniais”, o que exatamente isso significa? De acordo com Stein, encontros coloniais são: “[...] um processo intercultural com efeitos de longo alcance na economia e na organização política de sociedades pré-históricas e historicamente documentadas, tanto no Velho como no Novo mundo” (Stein 2005a: 3)¹⁰².

Significa processos ou fenômenos culturais cruzados que causam mudanças na organização social como um todo nas áreas em que ocorrem. Logo, encontros coloniais, em diversos casos tiveram efeitos transformativos profundos para as identidades culturais de todos os grupos envolvidos em seu contexto (Stein 2005a: 4).

Como estabelecer, portanto, as relações entre as dinâmicas dos aspectos simbólico, político e econômico na interação com as identidades envolvidas em encontros coloniais? Como discutido os modelos que conhecemos, acima de tudo estão fundamentados nas experiências documentadas pelo Colonialismo Europeu entre os séculos XVI e XX. Se simplesmente transferirmos o modelo conceitual para as sociedades não ocidentais e pré-

---

¹⁰² “[...] cross-cultural process having far-reaching effects on the economy and political organization of prehistoric and historically documented societies in both the Old and New Worlds” (Stein 2005a: 3).

capitalistas (tanto do Novo Mundo quanto do Velho Mundo¹⁰³), com ele, naturalmente (bem como equivocadamente) transferimos todo o espectro desses conjuntos de experiências coloniais pautadas pelo mercantilismo, capitalismo industrial, etc.

Assim, se buscamos outra orientação para discutir os fenômenos de interação nas redes coloniais, entre sociedades não ocidentais e não capitalistas (por assim dizer não colonialistas), podemos ampliar nossas perspectivas para propor uma síntese mais confortável para o entendimento dos denominados “encontros coloniais”¹⁰⁴.

Como a bibliografia de referência sugere, diversos aspectos que formam esses contextos de contatos culturais e interações inter-regionais, como a agência indígena nos sistemas coloniais, ou a atuação dos grupos locais, têm um papel chave nas estruturas e especialmente nas maneiras em que se desenvolvem essas relações. De igual importância destacamos o papel das estratégias de indivíduos ou pequenos grupos que resultam significativas, seja na reprodução ou nas mudanças das estruturas da organização social nas sociedades humanas, em especial nas ditas “complexas”.

Assim não estamos de acordo com os modelos tradicionais de aculturação e dos modelos universalistas dos “sistemas mundiais”. Tal conceito, aculturação, sugere um modelo onde o colonizador (superior e ativo da relação) doa ou impõe seus traços para os grupos “indígenas” (passivos e receptores). Além disso, os arqueólogos tendem em muitos casos a ver a cultura material do colonizador de maneira essencialmente estática, apenas espelhando a cultura material e suas ideologias operantes na terra natal, como uma simples transposição¹⁰⁵. Em geral, desconsideram que as interações entre “indígenas” e intrusos são estruturadas por suas agendas competitivas (Rogers 2005: 342). Os estudos acerca dos contatos culturais, permaneceram em grande medida na lógica da interação centro e periferia, onde esta última na maioria dos casos simplesmente aceita de forma passiva os objetos da

---

¹⁰³ A própria conceitualização entre “Novo e Velho Mundos” já apresenta por si a carga eurocêntrica da história universal da humanidade: afinal de contas o Novo Mundo para os Europeus era o velho mundo para as populações desse continente; que em fins do século XIV foi descoberto pelos povos da Europa. Inserido na cartografia do mundo conhecido pelos povos da Europa, tal continente, à Oeste de Europa e África, foi batizado pelos Europeus como as Índias Ocidentais, O Novo Mundo ou as Américas, etc.

¹⁰⁴ Encontros coloniais, na nossa visão, antes de tudo são processos de interações sociais e históricas também à nível cultural.

¹⁰⁵ Nos cabe sempre questionar, os interesses políticos, econômicos e sociais dos colonizadores que certamente diferem dos de seus “parentes” da terra natal ou metrópole. Sabemos que, em alguns casos, os colonizadores podem expressar aspectos de assimilação ou simplesmente “se assumirem nativos”, compondo um aspecto particular entre as suas identidades originais; um fato comumente debatido em modelos de transculturação, etnogênese, creolização e hibridização.

cultura material e as práticas e instituições do centro. A partir deste sistema pré-concebido, as mudanças tanto na cultura material como nas práticas sociais, são entendidas pela via única de processos aculturativos (Mills 2008: 251). O termo aculturação pressupõe um modelo (eurocêntrico) onde a cultura do superior (Romano/Europeu) se espalha por osmose sobre a cultura nativa (Bárbaros/Terceiro mundo) (Wallace-Hadrill 2008: 10).

Em encontros coloniais, diversos cenários de transmissão de conhecimentos ocorrem ao mesmo tempo; autoridades como missionários, burocratas ou oficiais (dentro dos sistemas coloniais) são encarregados de ordenar certos tipos de mudanças na cultura material e nos comportamentos locais. Uma vez introduzidas as mudanças, assumem formas próprias e são mantidas ou melhor, propagadas por lideranças locais (Mills 2008: 247).

As abordagens tradicionais para pensar a transmissão cultural intergrupos em arqueologia tende a se centrar na busca de tradições culturais e traços específicos, que objetivam definições monolíticas para definir sociedades como “culturas”. A partir daí difusão é o processo para a homogeneização de aspectos que são transmitidos através das fronteiras entre grupos. Entretanto, essa premissa ignora como as ideias e as práticas são aprendidas, adotadas e transmitidas entre os indivíduos de diferentes grupos humanos ou esferas sociais de um mesmo grupo (Mills 2008: 245-246).

Não basta identificar a sobrevivência de elementos “nativos” e localizá-los entre um senso de identidade local ou de “resistência” para a dominação externa. Aculturação, não pode ser levada como processo no qual elementos das culturas nativas sofrem ou não substituições por elementos da cultura colonizadora. O interesse está em compreender a dialética presente na apropriação de certos bens ou traços culturais do conquistador por parte dos conquistados para servir a fins específicos, e da mesma forma o quanto conquistadores se apropriam dos traços dos conquistados tendo em vista acomodar as conquistas (Wallace-Hadrill 2008: 10).

“Grupos em contato operam cada um, de acordo com suas respectivas lógicas culturais para alcançar sua própria versão de autonomia [...] os resultados do encontro são previstos na disjunção entre múltiplas lógicas da cultura, idenpendentemente dos diferenciais do poder.” (Rogers 2005:350).¹⁰⁶

---

¹⁰⁶ “Contacting groups each operate in accordance with their respective cultural logics to achieve their own version of autonomy [...] encounter outcomes are predicted on the disjuncture between the multiple cultural logics, regardless of power differentials.” (Rogers 2005: 350).

Os modelos de aculturação e mestiçagem, à sua maneira tradicional, subestimam a capacidade das próprias culturas a se auto redefinirem como resultado direto do contato com outra cultura (Wallace-Hadrill 2008: 10). Negam os princípios de interações contidos em contatos culturais cruzados. Pensando processos de transmissões e aprendizagem: “Os mecanismos da transmissão cultural entre transmissores e receptores em situações coloniais são igualmente complexas” (Mills 2008: 248)¹⁰⁷.

De acordo com Stein (2005a: 8), para os contextos de encontros coloniais em Arqueologia um novo paradigma envolve alguns elementos das abordagens processuais e pós-processuais em conjunto. Partindo da referência pós-processual, destacam-se aspectos como a agência, as práticas, a presença de ideologias, o papel da materialidade nas negociações de identidades culturais e finalmente a importância dos contextos históricos envolvendo a vida social e política. Já da abordagem processual, se utilizam elementos que reconhecem aspectos econômicos, sistemas e modelos analíticos e métodos precisos de utilização dos dados para avaliar abordagens teóricas mais abrangentes.

Esse paradigma busca rejeitar modelos e conceitos unilineares como os referidos modelos de aculturação e dos “sistemas mundiais” que naturalmente estreitam as possibilidades da pluralidade nas possíveis formas de interação entre os diferentes grupos humanos em diferentes contextos. Assim, o reconhecimento da não padronização nas relações de poder entre os grupos dentro das redes de interações se vê necessária.

Para além desses modelos tradicionais os pesquisadores têm buscado definições para interações inter-regionais a partir de outras situações de contatos como, por exemplo, o comércio a longa distância, situações coloniais e expansões militares. Diversas variáveis e processos que nos levam a crer que os efeitos dos contatos culturais podem ser múltiplos sob diferentes circunstâncias históricas ou condições estruturais das sociedades envolvidas.

Das referências teóricas utilizadas neste trabalho, entende-se que devemos considerar nas análises aspectos como: distância, transporte de bens, tecnologias, densidades populacionais e a caracterização de suas composições, doenças, modelos de organização militar e finalmente o grau de complexidade social em cada unidade existente. Sociedades

---

¹⁰⁷ “The mechanisms of cultural transmission between transmitters and receivers in colonial situations are also complex.” (Mills 2008: 248).

“complexas” em processos de interação são heterogêneas, compostas de diversas unidades com interesses, objetivos e estratégias sociais próprias (em harmonia ou em conflito entre si). Identidades de grupo necessitam ser definidas por diversas categorias que envolvem conceitos (igualmente complexos) que são muitas vezes utilizados de maneira acrítica ou indiscriminada como: etnicidade, classes, gêneros, etc, sendo todas elas superpostas a diferentes níveis de expressão dependendo do contexto social vigente. Há que se considerar que, a importância das dinâmicas internas de cada uma dessas unidades é, igualmente relevante, quanto os processos externos entre essas mesmas.

A agência humana, é tão significativa quanto as políticas econômicas em escala macro dentro do processo de organização dessas redes de interação a nível inter-regional. Definitivamente, essa fundamentação teórica contrapõe naturalmente os modelos tradicionais que tratam as entidades periféricas como meros receptores de influências unidirecionais provenientes dos grandes centros – seja pelo discurso de superioridade de umas culturas sobre as outras ou do discurso do poder colonialista, o qual é imposto pela sociedade que detém os mecanismos de opressão e dominação mais eficientes.

2.3.1 Os aspectos centrais do Colonialismo e suas implicações explanatórias em interpretações de contextos na arqueologia da antiguidade

Em relações de poder tidas colonialistas comumente destaca-se: A busca da criação de afiliações ou continuidades ao desenvolver símbolos culturais e uma história compartilhada, ou a busca por mecanismos que possam sobrepor ou ignorar a diversidade através de estruturas administrativas importadas e em casos extremos, a eliminação da diversidade através de guerras, etnocídios e realocações de populações (Rogers 2005: 334). Assim, “A adoção de técnicas do Ocidente esteve no centro de um conflito entre a aspiração ao progresso e a resistência das tradições.” (Ferro 2009: 37).

Wallace-Hadrill destaca que nas explicações dos processos de expansão romanos no Mediterrâneo, tradicionalmente se estabelece a receita da colonização procedente da conquista territorial seguida da definição do novo território como propriedade romana. Territórios que são logo ocupados por uma pequena parcela de colonos romanos: “[...] consolidated by the settling of new cities formed from Roman citizens supplemented by

Latins, operating under Roman law, but normally as self-governing cities independent of Rome, involving loss of Roman citizenship.” (Wallace-Hadrill 2008: 79-80).

Esses temas, de mudanças na identidade local, podem ser observados na maioria dos estudos de duas perspectivas complementárias: 1-) abordagem *Top-down* que foca na economia política local, regional ou inter-regional; 2-) abordagem *bottom-up*, que enfatiza por sua vez a agência de indivíduos ou pequenos grupos relacionando-se aos grupos dominantes gerando transformações referentes aos temas de identidade. Tais abordagens referem, portanto, um caminho ou o outro em cada caso específico.

Tradicionalmente os estudos e as interpretações clássicas em arqueologia sobre o tema das colônias e dos processos da colonização foram abordados pela perspectiva do colonizador; uma visão que em muito suportou e justificou as colônias europeias dos séculos XIX e XX. As percepções e as lógicas culturais nativas dos eventos, no entanto, têm um papel fundamental para o entendimento de como as interações foram estruturadas. (Rogers 2005: 338).

Do ponto de vista da história e da arqueologia da antiguidade:

“Até meados do século XX era corrente a postura que equacionava cada povo (racialmente determinado), com uma língua e uma cultura determinadas, ao caracterizar os grupos humanos em História Antiga [...] falou-se de ‘estoques’ ou ‘modificações persistentes’, de ‘grupos étnicos’ (sempre mesclados), cunharam-se termos como ‘grupo genético’ e ‘estoque genético’, etc.” (Cardoso 2005: 87).

No entanto, na África, por exemplo, muitas dessas unidades étnicas que conhecemos historicamente são criações provenientes da administração colonial e dos intelectuais colonizadores, posteriormente dos etnógrafos ocidentais das potências colonialistas. Essas criações foram implementadas pela necessidade de organização, dentro de um sistema de exploração colonial de controle e taxaço, e acima de tudo da política de “dividir para conquistar”. As “tribos” foram reestabelecidas ou mesmo criadas por critérios relacionados aos interesses colonialistas, estabelecendo categorizações homogêneas, estáticas, circunscritas e por fim monolíticas (Maceachern 1998: 110-111).

Apesar de que a humanidade expressa e manifesta diferenças entre seus vizinhos desde a Antiguidade (como descrevem os Gregos em relação aos outros como “bárbaros”), os conceitos antropológicos de etnicidade e cultura, tais como entendemos hoje, foram

cunhados nos últimos dois séculos do nosso calendário. Ou seja, são resultados desse contexto do período da expansão do capitalismo industrial e do Colonialismo (Neocolonialismo) europeu (podemos incluir o emergente império japonês sob a égide do capitalismo industrial a seu modo) e da ascensão dos Estados Unidos da América. As relações geopolíticas entre essas potências industriais contidas nesse contexto, desencadearam os mais terríveis conflitos bélicos da história da humanidade na primeira metade do século XX – as guerras mundiais em escala industrial.

Na síntese de Marc Ferro, o Imperialismo em prática, “[...] representava um tipo de dominador que só podia sobreviver e prosperar destruindo os costumes e as instituições dos povos conquistados” (Ferro 2009: 42). Dessa maneira, seria cabível orientar as nossas análises sobre as relações entre os povos pré-colombianos, desta perspectiva?

O uso da concepção analítica binária centrada em conceitos de “centro” e “periferia” resulta problemática. Oferece o risco de reproduzir inclusive outras categorias de oposições binárias ainda mais problemáticas como civilização/barbárie ou dinâmico/estático – aspectos que fundamentam a ideologia colonialista e que se reproduz na cartografia da geografia do poder – que definiu a Europa como o centro cultural e econômico, logo, o motor da história do mundo. É, portanto, evidente a necessidade da desconstrução e de dismantlar a relação binária entre categorias dentro desta rede centro/periferia (Dietler 2005: 59). Podemos, talvez, utilizar-nos destes termos de forma referencial, porém, de um ponto de vista conceitual, a discussão nos atenta para a fragilidade dessas categorias.

Os termos colonizador e colonizado, como categorias analíticas são utilizados de uma maneira que marcam uma interpretação dicotômica simplificada, sendo assim, elas obscurecem um complexo espectro de interações. Para além das relações provenientes de contatos bélicos, normalmente se entende que diversas outras formas de interações e contatos culturais (migrações, comércio, trocas, explorações, etc), podem produzir instituições culturais ou relações de poder, entendidas por estas categorias dicotômicas colonizador/colonizado. A oposição entre, dominação e resistência, tem sido tratada por longa data nas interpretações antropológicas das experiências coloniais (Rogers 2005: 332-333).

Para Stein (2005a: 25), o mito das relações coloniais se dá justamente na simplificação da dicotômica entre as categorias Colonizador e Colonizado. Para ele, essa relação deveria ser vista pela metrópole, os colonos e os anfitriões. Significa considerar a divergência entre os interesses das categorias metrópole e colônias, que por outro lado inclui ao mesmo tempo a busca da identidade com a terra natal para diferenciar-se dos “indígenas” (em muitos casos enfatizando superioridade). Buscar compreender a composição heterogênea dessas 3 categorias em contraponto às tentativas de homogeneizar os grupos socialmente e culturalmente, é fundamental para aclarar diversas situações. Antes de tudo, há que se levar em conta divisões de ordem social e econômica internas (radicais ou amenizadas na percepção) e não ignorar as possibilidades e as consequências na prática (contexto) da existência de múltiplas relações.

O sistema capitalista europeu do século XVI em diante (e posteriormente norte americano) implementou o colonialismo na história da humanidade (Dietler 2005: 50). Como aponta Janine Gasco diversos críticos argumentaram que, apesar de tantas similaridades óbvias o próprio colonialismo europeu (como um processo do século XVI ao XX) não pode ser visto como um fenômeno único que leva a resultados previsíveis e inevitáveis (Gasco 2005: 70-72). Existem diferenças que constituem os objetivos e estratégias do estabelecimento de colônias espanholas, holandesas, inglesas, portuguesas, francesas, russas, etc. Além disso, o fenômeno não é estático ao longo dos séculos, e da mesma maneira as estratégias e objetivos coloniais do século XVI não são os mesmos dos séculos XVIII e XIX.

Se o próprio conceito de colonialismo europeu dentro da lógica do desenvolvimento das fases do capitalismo mercantil para industrial não é homogêneo, podemos afirmar categoricamente que seria um erro aplicá-lo para as sociedades não europeias da América Pré-colombiana, alheias ao processo de desenvolvimento do capitalismo até o contato com os europeus. Assim, a visão monolítica do colonialismo europeu deve ser revista, tanto quanto as suposições a partir desse conceito para sociedades não europeias, as quais certamente exerceram algum tipo de encontro colonial (que pode ou não incluir alguns aspectos de outros sistemas coloniais).

Capítulo 3: A análise dos dados de pesquisa: as variações estilísticas da cerâmica e da arquitetura da costa norte entre os períodos Intermediário Tardio e Horizonte Tardio

É do “paradigma” histórico-cultural que o conceito de estilo foi herdado na Arqueologia. Para a corrente teórica histórico culturalista, a definição de estilo estava a serviço da formação das cronologias levando à compreensão das tipologias do ponto de vista da sensibilidade temporal. Estilo era a base para formar tipologias e suas variações eram entendidas como expressão da mente de seu produtor, visão de mundo e entidade histórica, finalmente como registro da mudança, possibilitando a contagem do tempo (Conkey 1990: 8 e 15). Tipos estilísticos possibilitaram assim a divisão espaço/tempo dentro da Arqueologia, condicionando o estabelecimento das Culturas Arqueológicas¹⁰⁸. Deste modo, pelas nossas próprias definições de tipologias e estilos, nós “criamos” o passado (Conkey e Hastorf 1990: 1-3)¹⁰⁹.

O método busca a exploração das similaridades entre os artefatos dentro do mesmo conjunto estilístico. Logo estilo é importante porque simplesmente tem um valor explanatório. Ler a história, ou cultura, a partir de estilo possibilita estabelecer padrões e observar como se comportam no tempo, no entanto, como discutido no capítulo anterior, estilo é mais do que simples expressão (Conkey 1990: 8).

Na arqueologia Andina, as atribuições estilístico-culturais foram estabelecidas na cronologia relativa de John Rowe a partir do “método associativo estilístico” (Águilla 2010: 111). A cronologia tem sido refinada ao longo dos tempos por métodos de datações mais precisos. O refinamento é resultado também do desenvolvimento da prática arqueológica

---

¹⁰⁸ Os arqueólogos, tradicionalmente têm usado o desenho das cerâmicas para formular sequências históricas da tecnologia em vista a desenvolver cronologias e inferir as culturas históricas, postulando a difusão cultural. Bunzel (1929), Rowe (1959), Lathrap (1962) and Roe (1980), utilizaram a analogia da linguagem para descrever os desenhos da cerâmica; como na linguagem, partiram do princípio de que os desenhos são resultados de unidades específicas que aparecem estruturadas a partir de outros padrões que o constituem. A linguagem materializada, no caso da escrita ocidental resulta na formação de textos, os quais, são formados de frases e sentenças em um parágrafo. Se utilizam de palavras formadas de sílabas, fonemas, morfemas, entre outros aspectos estruturantes. De maneira similar, nessa visão, os desenhos das cerâmicas também consistem dessas unidades básicas que estruturadas em sequências em uma determinada área da vasilha se justapõem com as sequências de outras áreas. Dessa perspectiva, assim como na linguagem não são os elementos por si que carregam a informação, mas a maneira como eles estão organizados/padronizados e estruturados dentro do sistema (Arnold 1983: 56).

¹⁰⁹ Se por um lado os arqueólogos (assim como os historiadores) buscam recriar o passado tal qual como foi, ao final certamente acabam por “criar um passado” ou melhor versões do passado que denotam diversas conjunturas.

com base em escavações de contextos devidamente controlados. O método de atribuição estilística por associação de contextos, é uma prática muito utilizada na arqueologia dos Andes Centrais. Conhecendo a origem dos artefatos na sequência estratigráfica em diversas escavações científicas, é possível estabelecer a filiação para artefatos descontextualizados, possibilitando sua classificação como pertencentes a um estilo ou período específico da cronologia. Da mesma forma, conhecendo como determinados tipos de artefatos se comportam dentro dos contextos, o arqueólogo se vê em condições de teorizar hipóteses para estabelecer a função do objeto ou a que origem contextual determinadas classes de objetos possam haver pertencido.

Mesmo atentos às limitações das prerrogativas teórico-metodológicas histórico-culturalistas que estabelecem o quadro cronológico para o entendimento dos estilos, como nosso método de análise utilizamos da mesma prática de classificação de atributos, a partir do qual buscamos estabelecer conjuntos tipológicos de objetos cerâmicos (e outros materiais que complementam as análises do presente trabalho). Os conjuntos foram divididos mantendo as classificações das culturas arqueológicas (Lambayeque, Chimú e Inca), entendidas então, como resultado de uma série de atributos ou elementos taxonômicos referentes a morfologia dos artefatos para definir um determinado objeto como pertencente a um “conjunto cultural” e ou período da cronologia, por exemplo: Inca ou Pré-Inca.

Outra perspectiva abordada complementarmente, a partir do mesmo método de associação de elementos taxonômicos, foi o uso da simbologia expressa na cerâmica e outros objetos a partir da iconografia nos artefatos. Nesse estudo, aplicamos o uso da metodologia semiótica de análise que visa estabelecer elementos iconográficos diagnósticos ou sememas (Franklin 1996: 263). Desta forma, estaremos atentos para a identificação de unidades mínimas de significação, que permitem correlacionar a semântica visual observada entre conjuntos cerâmicos, e sua simbologia observada em contextos e seus padrões de dispersão no registro arqueológico. Destacamos a metodologia de Jurgen Golte (2009), atenta à lógica de disposição das imagens nos campos de representação, interpretando não apenas as cenas, mas também a morfologia do objeto e o jogo de oposição nos suportes representativos. A interpretação se baseia nos princípios da cosmografia ritual dos povos andinos através da materialização de conceitos da dualidade, da tripartição, da quadripartição, entre outros.

Essas unidades mínimas de significação nos permitem discutir a filiação dos objetos, por exemplo, a presença dos “olhos alados” tipicamente associados aos estilos iconográficos de Lambayeque como referido anteriormente. Julgamos interessante a observação de objetos de metais, também, para um estudo mais preciso dos tipos de adornos que são representados em figuras da iconografia expressa nos vasos cerâmicos. Esses objetos em particular, serão de grande importância inclusive para a discussão da variabilidade estilística contida em alguns dos contextos selecionados.

Assumimos, assim, que a metodologia de estudo da semântica visual observada na iconografia e morfologia dos artefatos é complementar e chave para entender a complexidade dos estilos. Logo, a iconografia é mais uma expressão/elemento que constitui a morfologia dos artefatos, logo dos estilos.

A cultura material em geral é simultaneamente artefato, ferramenta e texto. A perspectiva de estilo para a cultura material é uma ferramenta para nós como um recurso potencial para acessar o passado (Conkey e Hastorf 1990: 3). O nosso estudo assim, resultou em diversos conjuntos artefatuais e de representação iconográfica organizados dentro das variações estilísticas referentes a cada uma das três culturas arqueológicas. No presente capítulo vamos expor os grupos morfológicos-iconográficos discutindo a pertinência dos principais elementos. A partir disso, aplicamos as interpretações acerca da variação estilística e suas implicações cronológicas, em contraponto a contextos de oferendas cerimoniais e funerárias de contextos escavados dos projetos arqueológicos que referimos anteriormente. Assim, nossa pesquisa orienta-se por referenciais teórico-metodológicos adequados aos estudos sobre a relação que se observa entre as manifestações das supostas identidades culturais, da simbologia e do poder na cultura material arqueológica.

Neste capítulo apresentaremos os diversos tipos de dados utilizados em nossa pesquisa em uma sequência de três partes. Na primeira parte apresentamos os métodos e os resultados de nossas análises dos conjuntos estilísticos cerâmicos com enfoque nos atributos morfológicos contemplando a simbologia que compõe a iconografia dos objetos. Na segunda parte, apresentamos as análises de nossa discussão de como esses estilos se comportam nos principais contextos arqueológicos escavados cientificamente pelos projetos de arqueologia da região. Por fim, a terceira parte apresenta os dados estilísticos das remodelações

arquitetônicas do período em questão em alguns dos sítios arqueológicos da região de Lambayeque.

Parte 1: Análise dos conjuntos cerâmicos: grupos estilísticos lambayecanos, chimuanos e incaicos da costa norte

Partimos do *corpus* documental analisado durante o mestrado, composto por 4.278 peças de cerâmica pertencentes a 20 diferentes museus de diversos países. Realizamos a revisão deste material buscando referências nas informações contextuais (quando disponíveis) e dos relatórios publicados de escavações controladas de contextos funerários e de oferendas pelos diversos projetos arqueológicos da região de Lambayeque: a) Proyecto Ventarrón-Collud; b) Proyecto Huaca Rajada Sipán; c) Proyecto Chotuna-Chornancap; d) Proyecto de Túcume; e) Proyecto Sicán; incluindo dados de outros sítios sob direção do *Museo Arqueológico Bruning de Lambayeque* e do *Museo Tumbas reales de Sipán*. A esse corpo de dados, incluímos mais 356 artefatos cerâmicos, provenientes de contextos funerários e cerimoniais (total de 4.634 analisados).

Todavia, nosso conjunto de dados majoritariamente corresponde aos objetos desprovidos de informações sobre o contexto de escavação. Esses artefatos são parte de grandes coleções cerâmicas emblemáticas que integram o acervo dos museus, utilizados para estabelecer as referências das culturas arqueológicas ao público visitante. Infelizmente, pouco se sabe sobre o contexto de proveniência específico e até mesmo da região de origem de muitos desses artefatos contidos nos museus. Muitas das peças nessas coleções são resultado da prática de *huaqueo*¹¹⁰. Entretanto, uma pequena parcela das peças analisadas, nesta pesquisa apresentam, em sua documentação de entrada ou no catálogo das instituições às quais pertencem alguma referência da região, vale ou sítio de onde foram retiradas. Na maioria dos casos, as informações disponíveis (ou às quais tivemos acesso) se restringem à região de proveniência do objeto (Peru, costa norte do Peru, região de Lambayeque, etc). Apenas

---

¹¹⁰ Huaqueo é a terminologia local atribuída a remoção de material arqueológico sem prévia autorização do Ministério de Cultura do Peru. Atividade considerada ilícita, porém, ainda bastante recorrente, fomentada especialmente para a comercialização de peças arqueológicas no “mercado negro” internacional.

algumas coleções consultadas apresentam referência aos contextos de tumbas saqueadas e de onde provêm alguns dos objetos analisados¹¹¹.

Durante a pesquisa atual, somamos, portanto, mais peças de cerâmica, peças de metal e de outros materiais, que apresentam contextos de proveniência. A análise sistemática da ocorrência de estilos, padrões simbólicos ou morfologias específicas nos contextos, nos possibilitou fazer significativas inferências acerca das premissas cronológicas e estilísticas.

No presente trabalho consolidamos conjuntos de análise que mantêm coerência com nosso estudo anterior. Em suma, na pesquisa atual, somamos não apenas novos objetos emblemáticos para análise com base nas discussões propostas na pesquisa anterior. Tivemos a oportunidade de reunir informações contextuais que nos fazem compreender um pouco mais do papel desses artefatos depositados em contextos arqueológicos. A discussão propõe finalmente a relação entre os objetos descontextualizados com os objetos encontrados em contextos de oferendas funerárias, de sacrifícios humanos e outros contextos rituais que discutiremos nos capítulos seguintes. Ressaltamos que nosso catálogo de imagens apresenta apenas uma parte do total das peças e dos conjuntos de análise, os quais consideramos emblemáticos para as discussões aqui propostas¹¹².

3.1.1 A análise da cerâmica: o método de classificação de atributos em nossa pesquisa

Para compreender a “identidade” e o que é próprio ou alheio a uma cultura três aspectos são levados em consideração: o tecnológico (incluindo a seleção da matéria prima), o formal e o iconográfico (Amaro 1994: 25). Nossa metodologia de análise buscou observar, separar e classificar os diversos grupos taxonômicos através de elementos morfotécnicos e iconográficos dos artefatos analisados que compõem nossos dados de pesquisa¹¹³. O objetivo

---

¹¹¹ Durante a pesquisa atual, pudemos constatar que algumas peças dessas coleções apresentam, no entanto, informações de contexto referentes a região de proveniência. Igualmente, partimos do princípio de que nos museus de Lambayeque as peças sem contexto, mas que apresentam atributos diagnósticos locais, sejam provenientes das redondezas.

¹¹² Em grande parte, pela inviabilidade de apresentar em detalhe cada uma das vasilhas de um conjunto superior a 4 mil peças. Assim, elegemos demonstrar alguns conjuntos através de exemplares que apresentam os aspectos mais significativos e em melhores condições visuais para acompanhar as discussões propostas ao longo do trabalho.

¹¹³ Reiteramos que não foi objetivo desta pesquisa identificar aspectos de ordem técnica, físico-químicos da composição material específica desses artefatos. Tampouco esse trabalho propõe estudos para identificar quais ferramentas ou técnicas específicas foram utilizadas para a confecção dos artefatos e o que os aspectos relacionados ao *habitus* sugerem para a esfera étnica, cultural, social, etc. Ainda que o estudo das tecnologias não tenha sido o foco de nossa análise, procuramos reconhecer alguns aspectos da manufatura dos objetos –

foi reconhecer os padrões estilísticos de cada uma das culturas arqueológicas do recorte temporal e espacial selecionado. No que diz respeito a iconografia reproduzida, o estudo classificatório buscou elementos que possam diferenciar os diversos suportes e morfologias utilizados que contemplem temas ou aspectos simbólicos específicos na representação iconográfica.

Da observação empírica, a separação da morfologia, permitiu estabelecer as tipologias em diálogo com os critérios predominantemente discutidos na literatura da arqueologia dos Andes Centrais e que são comumente adotados pelos museus. Essas tipologias são resultado de décadas de pesquisas as quais referenciamos anteriormente. Retomando a discussão dos estilos corporativos e emblemáticos, acreditamos que a variabilidade dos atributos dos artefatos de um mesmo conjunto nos faz refletir sobre questões de produção de tradições regionais, e de aspectos relativos a possíveis filiações relacionadas aos domínios políticos que manifestem controle da cadeia produtiva como proposto por Michael Moseley (1982).

Nosso recorte para a seleção de objetos para a análise, se restringe apenas aos objetos que dentro das premissas da discussão da tecnologia de prestígio de Hayden (1998), nos permitiu classificá-los como objetos de prestígio/ritual. Não obstante, entendemos que os demais objetos, com que tivemos contato por mais simples e funcionais que pareçam, sempre carregam conteúdos simbólicos que, todavia, nem sempre são evidentes ao olhar do arqueólogo. Tais objetos serão apresentados no trabalho por fazerem parte dos conjuntos encontrados em contextos cerimoniais, porém, não serão contemplados em nossas análises¹¹⁴.

A análise de morfologia é uma prioridade para todas as taxonomias estilísticas ou não estilísticas, sendo os atributos diagnósticos usados para definir e discriminar os estilos (Davis

---

como os processos de queima, ou a presença ou ausência de tratamento de superfície – traços que julgamos característicos de bens de prestígio e que são indicadores dos padrões materiais genericamente agrupados em culturas arqueológicas como “Moche”, “Lambayeque”, “Chimú” e “Inca”. Aspectos tecnológicos que se expressam visualmente nos objetos. Uma abordagem para tratar estilos tecnológicos poderia ser interessante em trabalhos futuros para buscar uma outra ótica para tratar o tema do estabelecimento dessas “fronteiras”; nesse caso, outros tipos de análises seriam necessários para acessar o registro arqueológico.

¹¹⁴ Pertencem a esse grupo os *crisoles* em miniatura e vasilhas que apresentam morfologias e aspectos visuais que não correspondem aos estilos de prestígio definidos pelos estudos arqueológicos de referência. Essas peças serão apenas citadas nos contextos.

1990: 19). Um artefato, às vezes, pode não possuir um atributo diagnóstico, porém, claramente pertencer ao grupo politético em virtude de outros atributos que o compõem. Podem haver pequenas ou grandes variações na morfologia de tipos de artefatos produzidos repetidamente, tornando a descrição estilística similar, porém não idêntica (Davis 1990: 20).

Para a análise da categoria cerâmica, portanto, estabelecemos critérios de análise em duas esferas: 1-) atributos técnico-formais do objeto e 2-) atributos morfo-iconográficos que constituem os objetos. Ambas as categorias operam juntas em cada artefato, entretanto ressaltamos que alguns objetos apresentam a ausência de iconografia. Apesar de que adotamos ao longo do trabalho terminologias genéricas como aríbalo, jarro, prato, etc, não estamos analisando as categorias morfo-funcionais dos objetos no sentido da sua utilidade prática. Essas terminologias ou tipologias estão sendo adotadas como nomenclaturas apenas para definir e diferenciar os conjuntos morfológicos de objetos mantendo a coerência com os estudos clássicos e as tipologias propostas pelos museus pesquisados.

A partir do estudo prévio com base nas coleções dos museus, catálogos e das observações na bibliografia de referência pudemos estabelecer os tipos de objetos para a análise. A partir dos objetos que o histórico culturalismo estabeleceu como referências para cada cultura arqueológica (*fóssil guia* na proposta de Gordon Childe), pudemos identificar os traços particulares que compõem esses objetos em cada estilo (Lambayeque, Chimú e Inca). Resolvemos manter o referencial da análise nos conjuntos precisos, ou seja, de peças diagnósticas utilizadas para a comparação. Observamos então as seguintes categorias como atributos diagnósticos que estão referenciados na tabela abaixo com base no modelo de referência contido na Prancha 20, Figura 28. Buscamos relacionar os aspectos iconográficos como dados diagnósticos para estabelecer os conjuntos estilísticos. Como trataremos adiante neste trabalho, contextualmente pudemos evidenciar padrões de representação de um dado estilo “X”, em peças de tipologia e predominância (ou em sua totalidade) de atributos diagnósticos de um dado estilo “Y”. Além disso, como trataremos a seguir, com base em nossa pesquisa anterior (Figueiredo 2014), a iconografia dos objetos “*entangleds*” do estilo inca-local apresentam suas especificidades em padrões de representação no campo simbólico quando comparados com os artefatos locais anteriores ao século XV.

ATRIBUTOS MORFOLÓGICOS OBSERVADOS NA CERÂMICA
1-) os tipos de bordas e lábios dos gargalos das vasilhas;
2-) a morfologia e altura aproximada do(s) gargalo(s);
3-) a morfologia da(s) alça(s) presente(s) nos objetos;
4-) as categorias formais dos bojos das peças. Algumas variações nas formas apresentam certas especificidades de cada estilo, por exemplo, os tradicionais bojos dos aríbalos dos estilos incaicos que estaremos nos referindo neste trabalho como bojos “aribalóides”;
5-) a tipologia da base do objeto sua tendência a estabilidade ou instabilidade (bases planas, convexas, côncavas, em pedestal convexo, plano, côncavo, etc);
6-) tipos de apliques escultóricos e sua posição dentro do campo visual no artefato. Alguns estilos tendem a representar elementos simbólicos específicos através de apliques, bem como apresentam tendências a posicioná-los em áreas específicas das peças, por exemplo no centro do bojo ou entre a alça e o gargalo, etc;
7-) aspectos visuais resultados da escolha do processo de queima com base na coloração “natural” ou polida da superfície da peça;
8-) presença ou ausência de policromia. Como referido anteriormente, por exemplo, o estilo Chimú, apresenta uma tendência ao uso de peças monocromáticas em contraponto ao estilo Inca que tende a apresentar padrões policromos;
9-) uso de técnicas para representação de campos iconográficos em alto ou baixo relevo e ou o uso de pintura;
10-) presença ou ausência de iconografia;
11-) padrão iconográfico, tema, símbolo, etc, representado na peça;
Tabela 1: lista de atributos diagnósticos analisados para a definição de conjuntos estilísticos (tabela produzida pelo autor).

Com isso pudemos destacar alguns padrões recorrentes na morfologia dos objetos de cada cultura arqueológica ou grupo estilístico, e assim, identificar até onde os aspectos morfológicos da típica cerâmica incaica ou local podem ser evidenciados, por exemplo, em objetos de cerâmica atribuídos ao estilo inca-local da costa norte.

Contudo, apesar da tendência ao refinamento de estudos tipológicos para a classificação/atribuição das coleções de diversos museus, muitas vezes encontramos artefatos

com atributos similares que em diferentes instituições, são atribuídos a grupos tipológicos distintos. Lembramos que grande parte de nossos dados de pesquisa são de contextos desconhecidos, e sendo assim apresentam limitações interpretativas. Como exemplo podemos citar inúmeros vasos cerâmicos de coloração negra que são atribuídos à cultura arqueológica Chimú que, no entanto, a partir da análise de contextos apresentam “inversões estratigráficas”.

Além desses aspectos, nossas análises consideraram, sempre que possível, as dimensões aproximadas dos artefatos – mesmo que muitas peças tenham sido vistas a partir de catálogos ou livros carentes de escala. As medidas de altura, largura, profundidade, diâmetro, nos oferecem uma base para estabelecer conjuntos. Muitos aríbalos incaicos apresentam grandes dimensões chegando até 1,5 metros de altura, enquanto a maioria dos objetos desta categoria tipológica que analisamos em nosso trabalho, não passam de 20 cm de altura. Além disso existem exemplos de miniaturas de cerâmica com aproximadamente 2,5 cm de altura representando aríbalos. Entendemos, portanto, que as variações nas dimensões dos objetos nos falam sobre seu potencial simbólico e suas diversas funcionalidades que não apenas de seu uso prático (função de conter alimentos e bebidas, por exemplo).

Finalmente, através do método de classificação tipológica fomos capazes de estabelecer alguns padrões dentro de seus determinados grupos estilísticos. Deparamos, também, com limitações metodológicas para a filiação de algumas peças a um determinado estilo ou período cronológico. Adiante, pretendemos demonstrar que essa dificuldade resulta não apenas da falta de contexto de grande parte dos objetos, mas justamente pela fluidez das fronteiras culturais que nos faz questionar a premissa: cultura-etnicidade-povo que deriva dos debates teóricos remanescentes dos estudos antropológicos do século XX que tratamos no capítulo 2. Tendo em vista os objetivos propostos dessa pesquisa, apresentaremos a seguir as tipologias e os atributos diagnósticos que caracterizam os estilos cerâmicos Chimú e Lambayeque e na sequência, do estilo cerâmico Inca cusquenho. Ao fim do capítulo, apresentaremos os objetos resultados da variação estilística da costa norte que denominamos Inca-Local (também conhecida como Chimú-Inca), e discutimos dados da morfologia dos

estilos tardios da cerâmica da costa norte em relação a cerâmica de Cusco nos padrões incorporados a esses estilos locais.

	LAMBAYEQUE	CHIMU	INCA
BORDAS	retas levemente introvertidas	retas levemente introvertidas	extrovertidas
GARGALOS	cônicos curtos cônicos médios cônicos longos	retos curtos retos médios retos longos boca larga	retos curtos retos médios largos boca larga
ALÇAS	fita lateral fita em ponte cúbica em ponte	alça estribo alça estribo lateral fita em ponte	alças laterais de aríbalo alça fita lateral
BOJOS	globular globular achatado globular achatado angular cúbicos figurativos	globular globular achatado globular achatado angular cúbicos figurativos	aribalóides figurativos
BASES	pedestal côncava planas	convexas pedestal convexa	cônica de aríbalos planas
Tabela 2: Tabela com os principais elementos diagnósticos para Lambayeque, Chimú e Inca, produzido pelo autor.			

Estabelecemos, assim, na tabela 3 uma estatística preliminar de peças de cada um dos estilos para o Período Tardio como um todo (entre 1000-1532 d.C.). Dessa maneira, temos um conjunto expressivo de 81% referente aos estilos locais pré-incaicos e 18% referente aos estilos incaicos da costa norte.

ESTILO	PEÇAS	FREQUENCIA
LAMBAYEQUE	1636	35%
CHIMÚ	2149	46%
INCA	849	18%
TOTAL	4634	100%

Tabela 3: principais conjuntos estilísticos a partir da análise de contextos, cronologia relativa e atributos diagnósticos de peças descontextualizadas (tabela produzida pelo autor).

Cabe ressaltar, que muitas das peças analisadas não apresentam características diagnósticas muito precisas dos estilos de cada “cultura arqueológica”. Significa que essas peças podem ser entendidas como parte do conjunto do padrão nortenho tardio sendo assim entendidas como parte do estilo Lambayeque-Chimú. Entretanto, do ponto de vista da cronologia, essas peças podem pertencer tanto a contextos do período lambayecano-chimuano até 1460 d.C. quanto lambayecano-chimuano-incaico, incluindo o processo da colonização espanhola.

3.1.2 Os estilos do Período Intermediário Tardio na cultura material de prestígio da costa norte peruana

Tanto as sociedades da costa norte tardia Lambayeque e Chimú, quanto a sociedade serrana Inca, apresentam, então, a especialização da produção dos bens de prestígio, incluindo a cerâmica, metais e manufatura têxtil. Os estudos arqueológicos ainda buscam a compreensão mais profunda da organização dos meios produtivos nessas sociedades – incluindo suas particularidades. O registro arqueológico da costa norte, apresenta dados de oficinas especializadas (*workshops*), atreladas a contextos de arquitetura monumental, as *huacas*, ligadas a esfera de atuação das elites. Durante o Período Intermediário Inicial (entre os séculos I e VI d.C.), acredita-se que as sociedades que produziram a cultura material mochica eram encabeçadas por uma poderosa elite sacerdotal-guerreira – teoria sustentada pela representação destes personagens na iconografia figurativa e narrativa incluindo temas da esfera “mítica” (Golte 1994; 2009) que compõem os objetos cerâmicos. Essa teoria foi posteriormente fundamentada, por exemplo, nos dados recuperados das escavações das

tumbas de Sipán (1980-90) e posteriormente de outros sítios, que confirmam os atributos iconográficos vistos na cerâmica em objetos de alto grau de sofisticação enterrados com os indivíduos.

As mudanças sociais ao longo dos séculos a partir do Horizonte Médio, sustentam a teoria da secularização social das elites e do uso da produção de objetos de prestígio por esses novos estratos sociais no Período Tardio. Tal proposta se sustenta em três aspectos: 1-) na proliferação de contextos de tumbas mais simples com algumas peças de cerâmica de prestígio e ornamentos metálicos (na maioria dos casos em cobre), resultado da produção em massa de objetos em escala “semi-industrial”; 2-) da significativa redução de temas iconográficos da “esfera mítica-religiosa”; 3-) Pelo surgimento de novos temas iconográficos relacionados a representação de personagens de status social intermediário ou comum (pela ausência de atributos iconográficos de poder e prestígio político-religioso) e de temas relacionados a atividades entendidas como cotidianas (agricultura, pesca, textilaria, etc.);

Entretanto, o uso da tecnologia de prestígio, à sua maneira, continua atrelada à esfera de poder de uma elite sacerdotal-guerreira como trataremos, por exemplo, no caso das tumbas da Sacerdotisa de Chornancap (Período Intermediário Tardio) e do Senhor de Túcume (Período Horizonte Tardio). Além disso, muitos dos temas da iconografia sustentam o poder dessas elites na cosmovisão – possivelmente através de cultos religiosos propagados por suas organizações estatais. O tema do culto ancestral é uma constante tanto para as sociedades costeiras quanto serranas desse período cronológico. Lembramos que, como referimos anteriormente, diversos aspectos da organização social e política, das sociedades de Lambayeque e mesmo dos incas, estavam intrinsecamente relacionadas a religião e aspectos fundamentais de sua cosmovisão.

Além das mudanças que se supõem na esfera social, a cultura material de Lambayeque após o Horizonte Médio apresenta suas particularidades em relação à cultura arqueológica anterior mochica.

Para a cerâmica, destacamos três aspectos essenciais (Pranchas 21 e 22): 1-) a cerâmica lambayecana não segue o padrão mochica de pintura em linha fina de vermelho sobre branco; 2-) tende a apresentar morfologias distintas com atributos particulares como os gargalos cônicos, bases em pedestal e uma redução significativa do uso da morfologia de peças com alça estribo introduzindo a ênfase nas alças laterais em ponte; 3-) finalmente,

como referido anteriormente, sua iconografia representa intensamente as figuras com “olhos alados” e aspectos faciais que lembram as máscaras funerárias deste período referidas anteriormente.

Como discutido em nossa introdução, a cultura Lambayeque apresenta em seu repertório iconográfico uma grande variedade de figuras associadas à esfera do poder local. Esse rico repertório iconográfico (Prancha 23), como referido anteriormente, apresenta uma variedade de aspectos das figuras de poder lambayecanas que levou Narváez (2014) a classificar uma infinidade de figuras de poder. A tipologia de toucados parte da polaridade masculino (semilunar/semicircular) e feminino (bipolar) como na imagem (E) da figura 33. As imagens A (tecedora) e G (divindade da terra) correspondem a entidades femininas que vestem o toucado bipolar, está última identificada pelo órgão sexual feminino. As figuras B e D, apresentam variantes com toucado semilunar, é possível observar na imagem (D) as diferenças de atributos de cada uma delas, onde a última está relacionada com as plantas.

Além das figuras antropomorfizadas, destacamos entre uma pluralidade de figuras zoomorfas uma ave marinha (imagem F) e o Animal Lunar (imagem C), associadas a esferas dessas figuras “masculinas” anteriores por seus toucados semilunares. Entretanto, como veremos a frente no contexto da tumba da sacerdotisa de Chornancap, esses papéis não são fixos e o Animal Lunar, por exemplo, aparece associado as figuras antropomorfadas de toucado bipolar, utilizando em alguns casos o mesmo toucado. Da mesma maneira, presumindo a Lua como aspecto feminino, a associação das figuras masculinas a lua estabelece uma rotação da “identidade” simbólica dessas figuras do poder. Logo elas atuam em diversas esferas. Outras figuras importantes como a “onda antropomorfa (imagem I), são frequentes e reforçam a identidade marítima do simbolismo lambayecano.

Na cerâmica, o conjunto *Huaco Rey* citado anteriormente, apresenta frequência de 23% do total das peças de estilo lambayecano de nossa análise. As peças de outros conjuntos como vasilhas de gargalo duplo, por exemplo, apresentam 30% de figuras de poder com toucados semilunares ou semicirculares, 18% com toucados bifurcados ou bipolares e 29% variados. Como discutido anteriormente no capítulo 1, os padrões da representação dessas figuras de poder na cerâmica, têm sido atribuídas a figura mítica de *Naylamp*. Se considerarmos as figuras de toucado semilunar como um elemento do conjunto *huaco Rey* ou um único deus *Naylamp*, 53% da amostra corresponderia a um único personagem. Em

nossa pesquisa, entretanto, estamos trabalhando com a hipótese de correspondência de uma maior diversidade desse repertório iconográfico em detrimento de variantes de um mesmo personagem. Se considerarmos, como Narváez a pluralidade de figuras de poder por conta de outros atributos de sua esfera de atuação, logo a alta representatividade cairia a uma frequência mais baixa. Independentemente disso, em nossa perspectiva tais representações reforçam aspectos da ancestralidade local expresso na iconografia do poder do período de hegemonia da “Cultura” Lambayeque.

Em suma o que queremos demonstrar a priori é que essa estatística, apesar de válida, pode incorrer a um erro muito profundo quando atentamos para a questão das diversidades. Logo, nossas categorias interpretativas podem gerar resultados imprecisos situando em um mesmo conjunto, figuras e elementos que podem, na verdade ser bem distintas. Nessa pesquisa, não buscamos um aprofundamento dessa pluralidade da iconografia lambayecana. Nosso objetivo foi apenas estabelecer na iconografia local as representações, figuras de poder e temas mais recorrentes em vista a comparar com o simbolismo da cerâmica inca da costa norte. Em trabalhos futuros, pretendemos fazer um estudo mais específico e minucioso dos atributos dessas representações na cerâmica para tentar identificar as diferenças em conjuntos de figuras de poder que foram, nesse trabalho incluídas em um mesmo conjunto pela tipologia dos toucados.

No que diz respeito à sociedade Chimú, (Moseley 1982: 13; Moseley 1992: 256; Lumbreras 2000: 38), como referido anteriormente, a ênfase do estilo corporativo chimuano está no trabalho em metal – especialmente do trabalho de bens de prestígio em prata. Acredita-se que a produção especializada era sediada nos principais centros como, por exemplo, Chan Chan. Tal inferência leva diretamente a associar o controle da produção dos bens de prestígio pelo poder das elites, coordenadas dentro do modelo “Estatat”. Segundo afirma Izumi Shimada, em Batán Grande, sítio de grande importância da região lambayecana que apresenta longa tradição na produção de artefatos em metal, após a conquista Chimú, a produção local foi restringida à fundição em lingotes de metal, produzidos para exportação, provavelmente para serem enviados a Chan Chan, onde artesãos trabalhavam na confecção dos suntuosos artefatos em metal, sob tutela dessas elites de Chimor (Shimada 1994 *apud* Silvia Cunha Lima 2010: 64).

De qualquer forma, não significa que a cerâmica deixe de pertencer ao grupo dos bens de prestígio. Tornou-se comum caracterizar a cultura arqueológica Chimú através da cerâmica de coloração negra ou acinzentada (aspecto visual obtido pelo emprego da tecnologia de queima reduzida) reproduzida em larga escala pelo uso de moldes (Zevallos Quiñones 1988: 21). De acordo com Patricia Przada-Giersz a cerâmica associada a Chan Chan se caracteriza pela padronização de suas formas, resultando em vasos escultóricos com alça estribo, vasilhas de bojo duplo com alça em ponte e garrafas com bojós globulares (Pranchas 24, 25, 26, 27, 28, 29) (Przada-Giersz 2011: 329). Entretanto, alguma variabilidade formal pode ser detectada, especialmente pensando a procedência de artefatos da região lambayecana, bem como de outras regiões. Em princípio, quando atentamos ao estilo chimuano temos uma predominância de vasos de alça estribo 36%, enquanto vasilhas de bojo duplo correspondem a outros 22%. O Restante, 42% correspondem a outras tipologias variadas.

Como referido em Figueiredo (2014), de acordo com a historiografia (Lumbreras 2000, Millones 2008, Moseley 1992, Mackey 2000, Zevallos 1988, entre outros) a religião Chimú era diversificada e abarcava um grupo considerável de divindades relacionadas aos contextos macrorregionais. As fontes etnohistóricas, especialmente a crônica de Calancha, destacam alguns elementos ou aspectos principais da religiosidade na Costa Norte. Segundo o cronista, a religião Chimú tinha como divindade principal a Lua (Si). O Sol, por sua vez, era uma divindade secundária, inclusive em relação à Patá (Orion) ou Fur (Cabrillas/Plêiades) e outras constelações e estrelas Millones (2008: 165). O mar e algumas pedras sagradas também foram adorados, recebendo destaque (Lumbreras 2000: 57-58).

A divindade lunar parece ter sido muito cultuada, já que as fases do astro influenciam as marés, e temporalmente o ciclo da agricultura. A Lua e as aves marinhas, especialmente as *aves guaneras*, parecem encabeçar o repertório iconográfico da costa norte. O mar e as criaturas marinhas, incluindo também os mamíferos marinhos, ocupam um papel importante nesse sistema de complementaridade (Millones 2008: 199). A Lua e o Mar resultam, então, na personificação das forças com as quais há que se estabelecer um pacto para assegurar a sobrevivência (Millones 2008: 165-166).

O estilo Chimú apresenta uma iconografia do poder bem específica baseada nas quatro divindades identificadas por Carol Mackey sendo: *El Dios de los Báculos* (que nós convencionamos chamar figura antropomorfa de toucado semilunar), *la Deidad de dos penachos*, *o Animal Lunar/Animal Mítico* e *la Diosa Chimú* (Mackey 2000: 137-150). Segundo a pesquisadora esses personagens/divindades representados na iconografia seriam o topo da hierarquia e do panteão religioso Chimú. Essas figuras são reconhecidas especialmente pela especificidade de seus toucados, atributos/posturas corporais e outros atributos e objetos a eles relacionados (Prancha 30 – Figura 41 respectivamente A, B, C e D). Quantitativamente, essas figuras aparecem num total de 55% da amostra de antropomorfos.

Cabe destacar a importância da relação da Figura Antropomorfa de Toucado Semilunar e o Animal Lunar que aparecem juntos em diversas ocasiões como podemos observar na Prancha 31 – Figura 42 (Total de 23% das representações da figura antropomorfa de toucado semilunar). Ambos apresentam o mesmo toucado entendido como símbolo da mais alta hierarquia. Entretanto encontramos o Animal Lunar em algumas poucas ocasiões vestindo o toucado bipolar da figura antropomorfa de toucado de duas plumas. De toda forma, a alta representatividade aliada a seus atributos de poder confere ao Animal Lunar um *status* especial no repertório iconográfico da simbologia do poder chimuana.

Segundo a interpretação de Mackey, essas “divindades” são responsáveis pelo controle de algumas esferas bem específicas do cosmos (Mackey 2000: 137-150). Sendo assim, a iconografia incorpora os animais de poder como as aves marinhas, peixes e outras criaturas marinhas, e finalmente os macacos (Prancha 32 – Figura 43). Destacamos as aves marinhas (imagens A e B). utilizando o mesmo toucado semilunar da principal figura antropomorfa. Se observarmos muitos dos vasos de alça estribo, fica evidente a presença de um aplique em forma de macaco na maioria delas como os destaques da Prancha 33. Assim, o aplique de macacos se torna um aspecto estilístico e simbólico emblemático da produção chimuana. O macaco, assim, passa a ter importância para o simbolismo chimuano. Como podemos ver na imagem C da Prancha 32 citada anteriormente, o macaco reconhecido aqui pela cauda, aparece vestindo o toucado semilunar, símbolo atribuído a uma das principais figuras da hierarquia do poder. A presença de macacos é constante em outros conjuntos de formas além das vasilhas de alça estribo do estilo chimuano como o destaque da imagem B da prancha 33. Apesar de não estar presente em absolutamente todos os conjuntos

iconográficos, ou em todas as alças estribo, sua alta frequência combinada a sua associação com figuras e símbolos de poder da alta hierarquia, tornam este animal um ícone importante dentro da esfera simbólica e da cosmovisão no repertório chimuano.

Animais marinhos como crustáceos, peixes, raias, etc, aparecem com frequência acompanhando os temas das principais figuras de poder como nos exemplos que destacamos na Prancha 34.

Destacamos com base em nossa pesquisa de mestrado, a relação desse universo iconográfico com as esferas de atuação marítima e do céu noturno. Do total do nosso conjunto 77% das peças estão associadas a figuras marinhas ou temas aquáticos e 23% peças associadas a figuras da esfera terrestre (sendo em sua maioria os macacos). Em geral, muitas peças apresentam clara alusão ao universo noturno e referências a esfera lunar. Como discutimos anteriormente, existem diversas evidências propostas pelos pesquisadores sobre a relação das chefias dos senhorios da costa norte com o Oceano e a Lua.

Em nossa pesquisa anterior estabelecemos diversos conjuntos de figuras de poder a partir de uma tipologia de toucados nortenhos da época tardia. Além das 4 figuras de poder principais citadas anteriormente, na pesquisa atual, condensamos os diversos conjuntos e apenas nos referimos a essa pluralidade, tendo em vista a comparação com o estilo inca local. Seleccionamos apenas alguns exemplos para ilustrar essas diferenças nas Pranchas 35, 36, 37 e 38, que retomaremos adiante na discussão do estilo incaico. Essas figuras apresentam toucados que apresentam maiores especificidades (aparentemente maior hierarquia), lembrando em muitos casos toucados de figuras de poder ou guerreiros das elites da iconografia da cerâmica mochica do Período Intermediário Inicial (prancha 38, figura 49 imagens A, C e D). Outras figuras, apresentam toucados mais simples que em muitos casos lembram elmos de guerreiros (pranchas 35 e 36).

Finalmente, são raras as representações de temas ou cenas específicas na iconografia Chimú. Um tema mais recorrente envolve um tipo de “duelo” ou “reunião” entre figuras de toucado cônico que lembra o dos pescadores da iconografia Chimú (Prancha 39 – figura 50). Nas vasilhas desse tema, representado apenas em vasos de bojo duplo, dois ou três figuras antropomorfas tocam os ombros ou os toucados/cabelos uns dos outros em algum tipo de ato ou combate cerimonial. Em geral não apresentam muitos atributos de poder, salvo algumas

peças onde um dos personagens detém grandes orelheiras circulares (como exemplo da imagem C).

Destacamos a figura 51 da Prancha 40 que representa uma cerimônia presidida por uma figura de toucado semilunar, cercada de outras figuras, uma com toucado semicircular e outras diversas com toucados mais simples. No bojo traseiro da peça, se encontra a figura de toucado semilunar acompanhada de duas aves marinhas utilizando toucados semilunares. Peças que representem cenas como essa parecem raras no repertório mais tardio da cerâmica local. Em geral, como fica evidente em nosso catálogo, os temas mais comuns dizem respeito aos animais de poder, as figuras antropomorfas de poder e a alta recorrência das principais figuras de poder em alto relevo, exceto da Deusa Lunar que aparece apenas representada escultoricamente acima dos bojos das peças (em geral de bojo duplo).

3.1.3 Aspectos estilístico da cerâmica Chimú em exemplares lambayecanos

Como discutimos em nossa dissertação de mestrado (Figueiredo 2014), de acordo com Gayosa e Vargas (2005: 152-153), as primeiras referências arqueológicas à cultura arqueológica Chimú, resultaram das investigações arqueológicas de Max Uhle no Vale de Moche, entre fins do século XIX e início do XX. Posteriormente, Alfred Kroeber, dividiu cronologicamente o grupo de artefatos em três fases estilísticas: Chimú Temprano, Tiahuanaco e Chimú Tardio. O conjunto de cerâmica negra, que se difundiu pela costa norte peruana durante o período Intermediário Tardio passa a ser associado a expansão chimuana na costa peruana. Entretanto, outros pesquisadores, invertiam o centro de origem dessa tradição. Segundo Gosta Montell (1929), este estilo de fabricação teria se tornado predominante no Peru, primeiramente na região de Lambayeque e posteriormente adotada mais ao sul por questões relacionadas a sua superioridade técnica (Montell 1929: 113-115).

O estilo caracterizado pela produção padronizada em moldes na coloração negra, entretanto, tem sido entendido durante muito tempo como parte da decadência da produção cerâmica na costa norte durante o Período Tardio. Esse tipo de inferência está mais relacionado às questões estéticas que diferenciam a cerâmica mochica (mais elaborada aos olhos ocidentais) dos estilos tardios (considerados mais simples). No entanto, isso não deve ser apenas interpretado do ponto de vista da criatividade e ou da sofisticação artística/estética, a cerâmica negra com ênfase na sua iconografia padronizada sugere uma escolha muito

específica tanto do ponto de vista tecnológico como da esfera social e política, tanto quanto da manifestação material de conceitos da cosmovisão. A produção em moldes sugere não apenas produção em larga escala, mas também de um universo de produção e representação muito bem delimitado e de certa forma circunscrito. Durante a nossa análise percebemos que a representação de certas figuras da iconografia Chimú está associada com formas e tipos específicos de reprodução morfológica, sem que necessariamente sejam resultado de um mesmo tipo de molde padronizado (o que é claramente frequente já que por outro lado podemos encontrar peças idênticas em coleções de diferentes museus). Logo mesmo a produção em moldes deixou espaço para formas específicas de estilização de certos personagens ou de sua associação com outras figuras de poder da iconografia como sugerem diversos exemplares.

A partir dos avanços de investigações de Rafael Larco Hoyle (1940), a fase *Chimú Temprano* ou *Proto-Chimú* passou a ser considerada um fenômeno que hoje se reconhece como “cultura” Mochica. Igualmente, os avanços dos estudos acerca do Horizonte Médio estabeleceram o estilo Tiahuanacóide da costa norte, associado à influência Huari de Ayacucho, resultado da interação com outras culturas serranas (Mackey 1985). Após essa divisão cronológica, que reduz então o fenômeno Chimú, apenas ao Período Intermediário Tardio, estabelece uma nova sequência de uma cronologia de fases composta em *Chimú Temprano*, *Chimú Médio* e *Chimú Tardio*. Entretanto essa divisão em fases propostas para a cerâmica Chimú, ainda resulta confusa na interpretação do registro arqueológico, dada a falta de informações específicas de contexto de proveniência das peças, na maior parte das coleções. Além disso, os resultados de escavações arqueológicas nas últimas duas décadas vêm demonstrando que existe uma maior fluidez dessas fronteiras espaço-temporais resultando na necessidade da revisão de certos aspectos dessa cronologia.

Finalmente, as diferenças entre os estilos Lambayeque e Chimú se veem mais claros na cerâmica (apesar da sua semelhança em diversos aspectos) do que pela metalurgia como será apresentado no capítulo 4 na análise do contexto da tumba da Sacerdotisa de Chornancap.

A priori, no conjunto chimuano temos a presença de gargalos cônicos nas pranchas 41, 42 e 43. O fundo “pele de ganso”¹¹⁵ (prancha 41 – A e B; prancha 43 – todas as imagens) como um atributo diagnóstico Chimú, aparece em peças com gargalos cônicos e bases em pedestal, atributos lambayecanos (prancha 43 – imagens B e D; prancha 44 A e B). Na prancha 42, a imagem C mostra uma peça cuja a morfologia lembra mais a lambayecana, porém com gargalo reto chimuano. Na prancha 43, figura 54 imagens A e C, temos a presença dos macacos acima da alça. Todas essas peças representam as principais figuras de poder do repertório Chimú, entretanto, lembramos que pela tipologia de toucados, não se pode, a priori, estabelecer uma diferença entre as figuras de poder lambayecanas e chimuanas.

Alguns elementos principais são diagnósticos da diferenciação dos estilos e logo da cronologia relativa. Por exemplo, Christopher Donnan (2011: 11) sustenta que as vasilhas de alça estribo tardias (com macacos aplicados no gargalo) na cultura Lambayeque é uma introdução por consequência da incorporação lambayecana ao reino de Chimor (Prancha 45, figura 56 imagens A e B). Os gargalos retos que são comuns às vasilhas de alça estribo Chimú são um contraponto aos gargalos cônicos de Lambayeque.

Esses objetos apresentam uma mescla de aspectos das diferentes culturas. Por exemplo, este exemplar chimuano (bojo esférico representando um tubérculo, base convexa, alça estribo e gargalo o reto com a borda introvertida) pertence a região de Lambayeque (imagem A) apresenta a coloração alaranjada mais recorrente na região lambayecana. Além disso o aplique da alça estribo, geralmente macacos, é substituído pela ave pescadora típica da iconografia lambayecana; um símbolo da esfera de poder comumente associado as peças do estilo lambayecano como visto anteriormente (no conjunto *huaco rey*). A segunda peça (imagem B da figura 45) apresenta a morfologia dos gargalos cônicos, porém o bojo apresenta uma morfologia que termina em uma base convexa típica chimuana. A peça representa no topo da alça a figura de toucado semilunar, um elemento da iconografia do poder, típico de ambos os estilos Lambayeque e Chimú.

Além disso, se retornarmos às pranchas anteriores, prancha 43 figura 54, podemos evidenciar o aplique do macaco (elemento Chimú) no topo da alça em fita dos vasos de gargalo duplo. A peça também apresenta um bojo globular terminando em uma base convexa

---

¹¹⁵ “Pele de ganso” é uma nomenclatura comumente adotada pelos pesquisadores para se referir ao fundo pontilhado resultado da técnica de moldagem ou estampagem, muito recorrente em peças do estilo Chimú.

mais comum nas peças Chimú. Lembramos que como visto nos exemplares lambayecanos, as peças desta morfologia tendem a apresentar bases em pedestal, que aparecem nas peças chimuanas deste conjunto (imagens B e D).

Adiante, na análise de contextos que discutiremos com maior profundidade adiante, observamos exemplares que apresentam morfologias de alça estribo e vasos de boca larga provenientes de um contexto lambayecano representando os macacos. Dos quatro exemplos de vasilhas de alça estribo e de alça lateral desse conjunto foram identificados bojos esféricos mais achatados que lembram morfologias lambayecanas em detrimento dos bojos esféricos mais globulares ou bojos quadrados mais comuns nos conjuntos chimuanos. Além disso, destacamos os gargalos um pouco mais longos e com as bordas levemente extrovertidas que os diferenciam de exemplares chimuanos (ver prancha 90 – figura 101).

Concluimos em nossas análises que muitas vasilhas Chimú apresentam gargalos cônicos e por consequência podemos constatar que também vasilhas lambayecanas adotem os gargalos retos como característica estilística. Variações de formas nos bojos e no simbolismo empregado nas vasilhas, também se alternam entre os exemplares analisados.

Com base em nossa pesquisa de mestrado (2014), os padrões do estilo Lambayeque tendem a apresentar elementos como pedestais, gargalos cônicos únicos ou duplos e alças em fita que para nós apresentam uma correlação (que pode ser direta) com a morfologia dos estilos da costa sul por influência do fenômeno huari ou outros contatos culturais.

Apesar da herança cultural mochica na região de Lambayeque e sua ênfase nas vasilhas de alça estribo, a partir do Horizonte Médio até a fase tardia da cultura arqueológica Lambayeque, não são comuns as vasilhas de alça-estribo no conjunto estilístico local. Entretanto, em contexto, foram encontrados alguns exemplares que vamos discutir na sequência na parte II deste capítulo.

Em suma, seria um engano, entender a intensificação da representação dessas figuras como resultado da expansão Chimú em Lambayeque. Todavia, este tema poderá ser abordado nos trabalhos futuros como mencionamos anteriormente a partir de um estudo mais preciso dessas figuras e suas especificidades.

3.1.4 A cerâmica Inca de Cusco

A forma mais emblemática destacada em toda a bibliografia consultada, como principal forma atribuída ao estilo cerâmico incaico, é o denominado “aríbalo cusquenho”¹¹⁶ (como vimos na prancha 19). Com base em medidas aproximadas de alguns exemplares e das informações contidas nos catálogos dos museus, como referido anteriormente, a dimensão dos aríbalos varia de miniaturas minúsculas, de 2 a 5 cm de altura, a objetos de tamanho mediano variando entre 20 a 30 cm de altura e tamanhos grandes variando de 1 m a 1,5 m de altura. Assim a grande variedade na dimensão dos objetos demonstra a diversidade de contextos a que estariam originalmente associados, tanto do ponto de vista simbólico quanto funcional.

Esse grupo tipológico é reconhecido: 1-) pelo formato de seu bojo; 2-) sua base cônica; 3-) a presença de alças laterais no bojo; 4-) de alças/apliques miniaturas no gargalo; 4-) apresentam o pequeno aplique na parte superior do bojo, geralmente representando a cabeça de algum animal ou outros motivos abstratos¹¹⁷; 5-) gargalo reto terminando em uma borda extrovertida larga com lábios arredondados ou retos em sua extremidade;

Além desses atributos formais, esse grupo tipológico se reconhece pelas finas técnicas de polimento e policromia que aparecem em outras tipologias do estilo cerâmico cusquenho (Prancha 19). Outro aspecto diagnóstico é a sua iconografia padronizada, especialmente referente aos chamados “Tipo padrão Cusco policromo A” e “Tipo padrão Cusco policromo B” (prancha 19) que foram estabelecidos pelo arqueólogo John Rowe (1944). Ambos os padrões na morfologia de aríbalos separam os campos de representação iconográfica em três partes: 1-) gargalo/borda; 2-) centro do bojo separado do gargalo e da base; 3-) e campos de representação laterais do bojo.

Craig Moris (2010), define que o tipo A se caracteriza predominantemente por faixas horizontais negras ou vermelhas, separadas por linhas brancas ou vermelhas mais estreitas no gargalo. No centro do bojo frontal, linhas verticais margeiam elementos centrais e/ou

---

¹¹⁶ Essa nomenclatura foi estabelecida pelos estudiosos com base nas semelhanças morfológicas desses objetos com os vasos gregos de mesmo nome. Essa tipologia, também apresenta nomenclaturas como *Urupus* ou *Puyños*, provenientes da língua quéchua. Por questões de padronização, o termo aríbalo será mantido neste trabalho para referir-se nominalmente a esta tipologia.

¹¹⁷ Segundo Doig, atendendo à funcionalidade de sustentação do objeto com uma corda (Kauffman Doig 1983: 726). A nosso ver a questão simbólica se expressa também por esses apliques. Esse elemento é recorrente também em outros objetos como jarros de alça de mão, que não apresentam necessidade de serem carregados sustentados por uma corda.

fazem zigzag em direções alternadas (destacamos, em alguns casos, a presença dos motivos em “X” margeados por linhas verticais e separados verticalmente por uma ou mais linhas horizontais). E por fim, nas laterais do bojo frontal encontra-se o denominado padrão *helecho*¹¹⁸ (Rowe 1944 *apud* Morris 2010: 30-31).

O Tipo B, por sua vez, se caracteriza por dois atributos principais: 1-) fileiras de pequenos motivos “diamantes” (losangos) geralmente negros sobre um fundo vermelho ou com as faixas horizontais seguindo o padrão do Tipo A; 2-) o centro do bojo apresenta uma fileira de grandes losangos formados por linhas concêntricas negras e ou vermelhas e geralmente margeadas lateralmente pelos motivos em “X” entre linhas verticais e horizontais. Nas laterais o padrão apresenta fileiras horizontais de pequenos triângulos apontando para baixo, alternados negros e vermelhos separados por uma linha negra tênue (Rowe 1944 *apud* Morris 2010: 30-31).

Durante a pesquisa realizada no museu Inka de Cusco (Figueiredo 2014), com base na observação de peças em exibição e na leitura da descrição de 500 peças no catálogo, foi constatada a predominância desses padrões de tipos A e B, além da recorrência de outros padrões geométricos e de figuras zoomorfas e fitomorfas que se assemelham aos mesmos. Com base nas coleções dos principais museus pesquisados e na bibliografia consultada, foram identificados os atributos considerados diagnósticos para estabelecer o estilo cusquenho: são eles as formas denominadas “aribalóides” (objetos cuja forma lembram a forma original dos aríbalos) e as bordas extrovertidas largas. Além das bases cônicas de aríbalos, são comuns bases planas e algumas plano-côncavas estáveis.

Esses principais atributos morfológicos presentes no estilo Inca-Cusco, e recorrentes nos diversos estilos Inca-Provinceais, apresentam uma continuidade estilística com a cerâmica Quilque, estilo antecedente na região de Cusco, sustentado em muitos aspectos como precursor da cultura material incaica.

---

¹¹⁸ Lumbreras (1989: 234) denomina o motivo fitomorfo como um “*fern*” (um tipo de planta da família das *Pteridophytas*). Em alguns objetos do estilo cusquenho é representado um motivo fitomorfo semelhante com a planta do milho, o que poderia ser também uma possibilidade de interpretação para o motivo. De toda forma é um motivo recorrente facilmente diagnosticado como pertencente ao conjunto de representação iconográfica do estilo Inca Cusco.

A utilização das bases planas para outras formas diferentes do aríbalo e a presença de gargalos que terminam em longas bordas extrovertidas também são típicos elementos encontrados (Figueiredo 2014: 78-79).

Destacamos que no trabalho atual, não demos enfoque as análises dos padrões cusquenhos da cerâmica como fizemos em nossa pesquisa anterior. Neste trabalho utilizamos a referência desses padrões, apenas para dialogar com os aspectos estilísticos da cerâmica incaica da costa norte. Apenas para situar o leitor, destacamos a ênfase observada em representações iconográficas que variam entre conjuntos de: iconografia geométrica, iconografia de zoomorfos (insetos, felinos, serpentes, lagartos, aves e aves de rapina), iconografia de fitomorfos (plantas, frutos e flores) e finalmente iconografia de figuras antropomorfas (Figueiredo 2014: 120-140).

3.1.5 Aspectos estilísticos da variação Inca na costa norte

De uma descrição de especificidades locais nos padrões estilísticos observados na cerâmica arqueológica da região de Lambayeque, podemos inferir as principais mudanças ocorridas na materialidade do registro arqueológico entre os períodos Intermediário Tardio (900 d.C. – 1400 d.C.) e Horizonte Tardio (1400 d.C. – 1532 d.C.). Buscamos evidenciar os padrões estilísticos e ocupacionais lambayecanos, chimuanos e incaicos de forma comparativa para tentar estabelecer de maneira mais precisa o grau de interação, ou mudanças e permanências na materialidade.

Durante a época inca, diagnosticamos que nenhum desses traços lambayecanos é reconhecido na cerâmica Inca de Cusco ou Inca-Local; mas obviamente alguns aspectos da cerâmica do Horizonte Médio que influenciaram tanto a região de Cusco quanto a costa norte permanecem, por exemplo, a morfologia dos *Qeros* (*Keros*).

A cerâmica denominada “Inca Imperial” apresenta traços morfológicos muito diferentes dos estilos tradicionais da costa norte. Se destaca por sua “simplicidade” ou aspecto “funcionalista” nas formas. Também se diferencia por sua padronização de uma iconografia predominantemente geométrica. Entre as formas mais expressivas do estilo Inca está o aríbalo e alguns objetos variantes de forma aribalóide tanto quanto os mencionados vasos *Qeros*. Como nos referimos anteriormente, paralelamente à expansão política Inca

ocorre a expansão da sua cultura material formando os denominados estilos “Inca- Provinciais” ou locais (Donnan 1992: 107-115).

É durante o Horizonte Tardio na costa norte peruana, que conseqüentemente surge a variação estilística Chimú-Inca, entendida como: um estilo que apresenta ambos os aspectos das morfologias (especialmente formas aríbalóides), com a predominância das técnicas produtivas locais reconhecidas especialmente pela tendência à queima reduzida formando vasilhas de coloração negra monocromática (pranchas 46 a 50). Além das formas cusquenhas, identificamos conjuntos morfológicos nortenhos com elementos incaicos (pranchas 51 a 56).

Foram formados, portanto, conjuntos que, todavia, apresentam uma grande variabilidade quando observadas as peças individualmente. Adiante apresentamos apenas alguns conjuntos mais emblemáticos e discorreremos sobre alguns exemplares selecionados. Todos os conjuntos morfológicos apresentam tanto exemplares monocromáticos de cerâmica negra e exemplares policromos como visto nos exemplos.

3.1.6 Conjuntos morfológicos de destaque do Estilo Inca Costa Norte:

Conjunto 1: aríbalos da costa norte

No anexo 8.1 pranchas 46, 47 e 48 podemos ver a variação dos aríbalos em estilo local. Dois conjuntos principais podem ser detectados: o conjunto monocromático de cerâmica negra acinzentada (pranchas 46 e 47) e o conjunto policromo da costa norte (prancha 48). Na prancha 47, destacamos exemplares que não apresentam iconografia. Como referido nos anexos algumas variações de técnicas de alto relevo e policromia podem ser detectadas. Tradicionalmente, esses aríbalos são a expressão mais consistente do conjunto incaico da costa norte, já que as formas aríbalos e outras variantes aríbalóides são um traço estilístico próprio dos padrões incaicos cusquenhos e a partir da análise estratigráfica de contextos são inexistentes nos conjuntos pré-incaicos da costa norte.

Destacamos variações interessantes nesse conjunto de análise como a tendência as formas esféricas de alguns bojos desses aríbalos (incluindo exemplares policromos) em detrimento dos tradicionais aríbalos cusquenhos (prancha 46, figura 57 imagens A, D e E; prancha 48 figura 59 imagens A, C e D). Além dos bojos esféricos, nesses exemplos

destacamos a ausência das tradicionais bases cônicas incaicas substituídas por bases convexas tipicamente chimuanas.

Conjunto 2: vasilhas de bojo duplo do Horizonte Tardio

O seguinte conjunto (pranchas 49 e 50), consiste de vasos de bojo duplo típicos da tradição local e ausentes nos estilos da região de Cusco. Esses objetos, apresentam em muitos casos os seus bojos que lembram um formato aribalóide e a borda extrovertida como atributos diagnósticos. A policromia (prancha 50) em diversos exemplares também denota aproximação com os estilos cusquenhos em seu padrão de cores e da recorrência dos motivos geométricos tipo *Tocapu*, reproduzidos nos tecidos de prestígio do estilo cusquenho que podem ser vistas especificamente nos na figura 61 imagem A (motivos detalhados nos bojos próximos as bases da peça dupla).

Conjunto 3: vasos de alça estribo do Horizonte Tardio

Outro conjunto relevante (pranchas 51, 52, 53 e 54), se refere às vasilhas de alça estribo, típicas do estilo chimuano e das tradições locais na costa norte na longa duração, que todavia, apresentam as bordas extrovertidas incaicas. No geral as peças desse conjunto apresentam exemplares monocromáticos com técnicas de alto relevo, “pele de ganso”. O conjunto pode ser diagnosticado pelas bordas e gargalos que surgem no Horizonte Tardio.

Além de exemplares negros, em muitos casos as vasilhas de alça estribo apresentam a policromia do estilo Inca Local (prancha 54). Apesar de ausentes em algumas situações, é comum nessas peças apliques entre a alça e o gargalo com: motivos escalonados (prancha 51 imagens B e C), apliques circulares que lembram os dos aríbalos cusquenhos (prancha 51 imagem D; prancha 53 imagens A, B e C), aves lambayecanas (prancha 54 imagem C) e finalmente de macacos (prancha 52 A).

Ainda na referida prancha 52, a imagem C compreende a morfologia típica Chimú com técnica “pele de ganso” e um aplique de pássaro (elemento lambayecano?) e um aplique de anel circular (elemento incaico). Em pequenos detalhes a peça parece sintetizar os três estilos.

Conjunto 4: vasos de alça lateral do estilo inca costa norte

Este conjunto, inclui uma variedade de vasilhas que apresentam alças em fita ligando bojo e gargalo. Vale ressaltar que tanto a cerâmica da costa norte quanto a cerâmica de Cusco apresentam padrões deste tipo. No que diz respeito a cerâmica inca da costa norte temos uma variação tanto de formas do bojo das peças, quanto de temas iconográficos representados (prancha 55 imagens C, D e E; prancha 56 imagens B, C e D). As peças, tanto as monocromáticas quanto as policromas detém a borda extrovertida.

Muitas das peças apresentam bojós com formas aribalóides e rostos antropomorfos nos gargalos – morfologia que lembra conjuntos cusquenhos de aríbalos e jarros com rostos no gargalo que definimos em nossa pesquisa de mestrado (Figueiredo 2014). Peças com rostos antropomorfos (ou até zoomorfos nos gargalos) são comuns em diversos estilos associados a diferentes culturas arqueológicas dos Andes Centrais durante diversos períodos da cronologia.

Conjunto 5: outras morfologias locais do Horizonte Tardio

Além dos conjuntos mais precisos citados anteriormente, existe uma grande variedade de morfologias e temas da iconografia que apresentam então atributos diagnósticos locais e incaicos coexistindo como podemos observar nos exemplos em destaque do nosso catálogo (nas referidas pranchas 55 e 56). Essas peças variam em função de suas formas figurativas, que representam objetos utilitários, elementos fitomorfos, figuras zoomorfas, figuras antropomorfas, etc.

Destacamos alguns casos para a nossa discussão como a prancha 66 imagem F que representa uma ferramenta utilizada na agricultura pelos povos andinos. A peça representa um aríbalo em sua extremidade (algum recorrente em peças desse tipo), representando, por sua vez uma ave marinha no fundo “pele de ganso”.

Peças desse conjunto, representa tanto, figuras antropomorfas pré-incaicas da costa norte, quanto algumas figuras que surgem em exemplares especificamente do Horizonte Tardio como no caso da prancha 66 imagem G, apresenta um típico personagem da iconografia local que utiliza um toucado de gorro de ponta deitado sobre uma balsa e um personagem que apresenta um toucado ou tipo de cabelos com diversas pontas. Este último,

surge no repertório local em peças com atributos diagnósticos do Horizonte Tardio que mostraremos na sequência.

As peças de bojos figurativos são uma categoria diversa de subconjuntos que definimos em nossa amostragem, que apresentamos aqui neste conjunto. Apresentam variantes como gargalos retos com alça fita lateral gargalos sem alça ou mesmo peças que apresentam gargalo figurativo como exemplo (prancha 56 imagem E), que apresenta um guerreiro inca vestindo toucado cônico segurando nas mãos um vaso Kero e levando nas costas um aríbalo cusquenho amarrado (gargalo da peça). O mesmo guerreiro aparece em outras vasilhas, como por exemplo figura na imagem D com gargalo reto e alça em fita.

Conjunto 6: vasos tipo Qeros (Keros)

O último destaque está no conjunto dos vasos *keros* que reproduzem de maneira mais emblemática a morfologia cusquenha (prancha 57).

As iconografias associadas aos exemplares apresentam padrões iconográficos como motivos em rede, triângulos e escalonados espelhados, motivos que consideramos comuns das cerâmicas incaicas e das tradições locais. Tivemos a oportunidade de ver um *Kero* pertencente a coleção do museu larco, que representa o Animal Lunar em relevo, apresenta um padrão de cores que Wester La Torre (comunicação pessoal 2015) relaciona com padrões da cerâmica incaica encontrada no recinto da oferenda de 45 vasilhas do Horizonte Tardio. De acordo com o pesquisador, o mesmo padrão de cores foi empregado nas paredes do templo em época Inca.

Conjunto 7: outras morfologias cusquenhas em exemplares de contexto local

Esse conjunto de objetos apresenta variadas morfologias típicas do estilo emblemático cusquenho em geral imitando iconografia com motivos geométricos dos padrões cusquenhos (Prancha 58 figura 69).

3.1.7 Conjuntos de destaque das figuras de poder do Estilo Inca Costa Norte:

Como pode ser evidenciado a partir da simples observação das imagens dos conjuntos anteriores no catálogo, a cerâmica inca local apresenta uma certa diversidade de conjuntos de figuras de poder que permeiam esses conjuntos. Sendo assim, com base nos conjuntos iconográficos de figuras de poder formados em nossa pesquisa anterior de mestrado (Figueiredo 2014), daremos destaque para alguns subconjuntos da nossa pesquisa atual que tratam especificamente da iconografia do poder.

Estabelecemos na pesquisa atual um total de 12 conjuntos de figuras de poder. Apreciaremos a seguir, uma parcela desses conjuntos pertinentes a discussão proposta nesse trabalho. Os outros conjuntos que foram tratados com mais especificidade em nossa dissertação de mestrado, aqui foram condensados. Assim, destacamos apenas alguns conjuntos que sintetizam com maior facilidade os elementos da iconografia do poder para a nossa discussão teórica acerca dos estilos e do processo de interação entre as diferentes “culturas” arqueológicas do nosso recorte.

Conjuntos dos animais de poder na cerâmica inca da costa norte

Como discutimos anteriormente, tanto os grupos locais quanto os incas, atribuíam enorme poder aos aspectos do mundo natural dentro da *cosmovisão*. Esses animais, foram intensamente representados na cerâmica e outros artefatos da esfera ritual como verdadeiras figuras de poder, representando a influência de aspectos da dualidade, tripartição e quadripartição da organização do *cosmos*. Não obstante, eles são incorporados na cultura material como verdadeiras expressões dos códigos de comunicação das sociedades andinas permeados pela *cosmovisão* a partir das práticas rituais. A escolha em representar determinado animal em determinado contexto, em nossa opinião, não é simples coincidência ou resultado de uma apreciação naturalista do que nós ocidentais chamamos de “arte”.

O repertório iconográfico no estilo incaico da costa norte inclui diversos animais como cachorros, lhamas e outros camelídeos, *cuy*s (porcos da Índia), patos, crustáceos, etc. A reprodução das aves marinhas e dos macacos, entre outros animais do simbolismo de poder local intensamente reproduzidos na iconografia pré-incaica, permanecem sendo representados na cerâmica do Horizonte Tardio. Entretanto, em nossa pesquisa de mestrado, detectamos uma maior incidência de representações de serpentes, lagartos, aves de rapina

(condor) e finalmente de felinos na cerâmica incaica local. Destacamos que esses últimos animais, na cerâmica Chimú, em geral são pouco recorrentes.

Conjunto 1: aves marinhas

As aves marinhas, são representadas nas peças do estilo Inca Local em 17% da amostra. Aparecem em diversas morfologias como os aríbalos, vasilhas de bojo duplo e outras de bojós figurativos (prancha 59). A partir de nossas análises diagnosticamos a importância desses animais como “acompanhantes” das principais figuras de poder da costa norte pré-incaica, especialmente no estilo chimuano. Em muitos casos, como visto anteriormente, essas aves apresentam toucados que lhes dá um status de alta hierarquia, como o toucado semilunar.

No conjunto do estilo incaico da costa norte, podemos observar a presença dessas aves como parte do tema iconográfico associado as figuras de poder.

Conjunto 2: macacos

Macaco que como referido anteriormente é um símbolo relevante da identificação chimuana nas peças da costa norte também estão presentes representando 21% do total das peças estilisticamente associadas ao Inca da costa norte (Prancha 60). Como visto anteriormente, os macacos aparecem em alguns casos diretamente associados com as figuras de poder local da iconografia Chimú. Na cerâmica do estilo incaico local não encontramos exemplos de macacos vestindo toucados ou atributos de poder, e tampouco encontramos exemplares onde esses animais aparecem em conjunto com as figuras de poder locais, exceto quando em apliques na alça estribo de algumas vasilhas.

Conjunto 3: serpentes

As serpentes, não são uma introdução incaica no repertório iconográfico local. Desde a iconografia mochica do período Intermediário Inicial, esses animais são intensamente representados e apresentam uma importância significativa no simbolismo da cosmovisão local. Mesmo em exemplares da fase transicional (Período Horizonte Médio), as serpentes se fazem presentes na simbologia do poder da costa norte. É no período Intermediário Tardio,

com os estilos Lambayeque e principalmente o Chimú que as serpentes se tornam menos expressivas na representação simbólica da cerâmica.

Como podemos observar na prancha 61, serpentes voltam a pertencer ao rol dos animais de poder mais expressivos no estilo incaico local, representando 19% do total de peças.

As serpentes em alguns casos aparecem representadas em conjunto com lagartos (prancha 62, imagem C).

Em alguns poucos casos, temos exemplos de grandes vasos de gargalo boca larga com borda extrovertida que apresentam a figura de toucado semilunar rodeada de serpentes com rostos antropomorfizados que veremos a frente na prancha 73.

Conjunto 4: lagartos

Os lagartos, assim como as serpentes, são vistos em exemplares de estilos mochicóides como parte integrante do grupo de figuras de poder da iconografia mochica do período Intermediário Inicial e tem pouca representatividade nos estilos lambayecanos e chimuanos do período mais tardio.

Na cerâmica incaica (Prancha 62), entretanto, são retomadas representações desses animais, aproximadamente 4% do total. Em alguns casos como referido, em conjunto com as serpentes.

Conjunto 5: aves de rapina

Aves de rapina também são comuns no repertório iconográfico local mochicóide, sendo pouco expressivo nos estilos tardios se comparados as aves marinhas. Em exemplares como os pratos ornitomorfos do estilo inca Cusco (prancha 64), podemos ver com mais clareza a referência ao condor andino, identificado por sua crista. Em exemplares incaicos da costa norte, sua presença é muito baixa 9% do total, se comparado com outros animais de poder. Entretanto, mantemos a relevância desse conjunto, especialmente porque não encontramos absolutamente nenhuma peça dos estilos locais do período tardio pré-incaicos representando este animal. A simples constatação de que foi introduzido no repertório local, mesmo que com baixa frequência, nos parece um dado significativo. Como mencionado anteriormente, o condor tem um papel fundamental na cosmovisão andina, especialmente

para os povos serranos como os Incas. Além disso, como apontaremos adiante, por conta da dificuldade de preservação dos sítios arqueológicos, as oferendas e contextos dos períodos mais tardios são naturalmente mais afetadas e muitas peças e informações preciosas são perdidas.

Conjunto 6: felinos

Felinos, representam 30% do total de nosso *corpus* analisado (Prancha 65). Da mesma forma que serpentes e outros animais, eram intensamente representados na cerâmica da época mochica, nos exemplares lambayecanos são pouco representados e quase nunca vistos nos exemplares chimuanos. Inclusive, em peças lambayecanas, os animais comumente interpretados como felinos, podem ser na verdade caninos (cães ou raposas), já que as orelhas e os focinhos são pontudos, enquanto em representações de felinos as orelhas em geral são arredondadas e os focinhos menos proeminentes quando comparados as representações dos caninos.

Apesar de excessivamente recorrentes em vasilhas de bojo duplo, sua representação não se restringe a este tipo de forma. É notória a presença dos felinos em exemplares policromos que apresentam os padrões de motivos geométricos *tocapu* nos bojos das peças.

De grande notoriedade, destacamos a peça da prancha 66, onde o felino agarra com suas patas uma cabeça humana que apresenta elementos de poder das máscaras funerárias da costa norte com orelhas pontudas, orelheiras circulares e um toucado retangular. Um exemplar como esse, reforça a importância do animal na esfera do poder, tema que discutiremos com maior precisão adiante com os conjuntos das figuras antropomorfas de poder e especialmente no contexto da tumba do Senhor de Túcume.

Notamos que a frequência de felinos é a mais alta da amostra de peças com elementos incaicos. Entretanto, macacos e aves marinhas, juntos também representam um conjunto expressivo. Assim podemos concluir que apesar da ênfase no estilo incaico dos novos animais de poder, os animais de poder antigos também são altamente representados.

A presença de felinos no estilo chimuano é rara. Em exemplares lambayecanos, muitos pesquisadores associam as figuras ao lado do *huaco rey* da prancha 78 como felinos. Entretanto, das nossas análises levantamos a dúvida se estes animais são felinos ou caninos. Os felinos que analisamos em sua maioria apresentam o focinho mais achatado e orelhas

arredondadas, enquanto esses exemplos apresentam focinhos mais longos e orelhas mais pontudas, vistas em muitos casos nas representações de caninos como cachorros e raposas.

Conjuntos das figuras antropomorfas de poder na cerâmica inca da costa norte

As figuras antropomorfas com atributos de poder são muito comuns nos estilos da cerâmica tardia pré-incaica da costa norte. Em nossa dissertação de mestrado, a partir de um estudo de tipologias de toucados e temas iconográficos de figuras de poder da cerâmica pré-inca e para a cerâmica do estilo incaico. Esses conjuntos foram divididos em diversas categorias pela tipologia de toucados e alguns outros atributos (Figueiredo 2014).

Observando as morfologias das peças separadas entre inca e não inca, concluímos que existe uma drástica redução na representação de figuras antropomorfas com atributos de poder na cerâmica local durante o Horizonte Tardio. Observamos que a cerâmica da costa norte da época incaica tende a representar mais temas zoomorfos, fitomorfos e antropomorfos em algumas atividades cotidianas, em detrimento de figuras antropomorfas que apresentam atributos de alto status social, ou mesmo entidades com atributos divinos e sobrenaturais (Figueiredo 2014). Em muitos casos as figuras antropomorfas aparecem destituídas de atributos de poder. Entretanto, essas figuras de alto status não são completamente inexistentes dentro do *corpus* analisado.

Em relação as figuras de poder com atributos sobrenaturais ou entendidas pela historiografia, propriamente como divindades, são raras na cerâmica incaica. Entretanto, destacamos que durante a época Chimú, pode-se constatar a padronização, a redução e suposta humanização dessas figuras como bem observou a pesquisado Carol Mackey (2000) que citamos anteriormente. Dessa forma, nos parece coerente que a constatação da redução quantitativa na cerâmica incaica da costa norte, revele um aspecto dessa tendência nos cânones locais, em detrimento de uma interferência opressora dos incas nas temáticas representadas.

Neste trabalho, retomamos alguns desses conjuntos de análise com o propósito de identificar os padrões dentro dos estilos, e na sequência discutir os processos de interações entre os estilos da cultura material local e estrangeira na análise de contextos.

Conjunto 1: O Animal Lunar no Horizonte Tardio

Além dos animais de poder, no Horizonte Tardio é comum a representação do Animal Lunar, também conhecido como Felino Lunar ou Cão Lunar (Prancha 68). Incluímos este na mesma seção que as principais figuras de poder antropomorfas, por seu alto status na hierarquia e sua relação próxima a principal figura de poder do cânone chimuano. Em nossa amostragem da cerâmica inca da costa norte, essa figura de poder é recorrente.

Nos exemplos em nosso catálogo (prancha 68 imagens A e B; prancha 69), podemos ver duas peças policromas de bojo duplo que representam um felino escultórico no topo de um dos gargalos e o Animal Lunar representado em alto relevo em ambos os bojos de cada uma das peças. Na primeira, pode-se observar os motivos geométricos *tocapus* tanto na alça quanto nos bojos, abaixo da faixa em relevo representando o Animal Lunar.

Na peça do Museo Larco (imagem C), observa-se no bojo a face de um felino escultórico acima da faixa representando diversas vezes o Animal Lunar.

A dialética do poder pode ser evidenciada na vasilha da prancha 70 figura A, onde os felinos ascendem ao topo do gargalo e os macacos estão descendo. Talvez uma alusão a inversão de poder onde os macacos representando emblematicamente a influência política Chimú descendem, enquanto os felinos, figura iconográfica recorrente no simbolismo incaico, ascendem ao poder. Todavia, existem exemplares (imagem B) onde os macacos são vistos no topo, em alguns casos até junto aos felinos (Imagem C).

Entretanto, é interessante destacar a ausência de seu toucado semilunar e seus atributos sobrenaturais na maior parte dos exemplares. Além disso, a figura passa a estar associada em muitos casos com os felinos como nos exemplos (prancha 68). Dessa forma, essa figura de alta hierarquia e prestígio local, perde em muitos casos, seu *status* de vinculação com a principal figura de poder local antropomorfa com toucado semilunar e passa a estar mais associada a esses com juntos com felinos.

Conjunto 2: A figura antropomorfa de toucado semilunar

Essa dialética do poder também se expressa na representação das principais figuras antropomorfas da iconografia Chimú-lambayeque do Horizonte Tardio (prancha 71). A principal figura de poder, permanece sendo representada em diversos exemplares de nossa amostragem. Aparece tanto em morfologias incaicas como aríbalos (imagens A, B e E) e etc,

quanto em morfologias locais como as vasilhas de alça estribo com atributos diagnósticos do estilo incaico como, por exemplo, as bordas extrovertidas (imagens C e D).

Destacamos a presença deste personagem associado aos felinos nesses três aríbalos. Como vimos anteriormente, esta figura estava associada aos animais de poder da esfera marinha, aos macacos e finalmente ao Animal Lunar. Na imagem E, vemos, o Animal Lunar acima do felino. Felinos e o Animal Lunar aparecem em conjunto em diversas vasilhas de bojo duplo como visto anteriormente.

Na prancha 72 na imagem A, temos uma vasilha de alça estribo representando esta figura de toucado semilunar no centro, flanqueada pelos felinos. E o mesmo ocorre na imagem B. Na prancha 74, temos exemplos de figuras de poder introduzidas no repertório local no período inca, representadas em conjunto com os felinos.

Assim nos perguntamos se o felino poderia ser um elemento diagnóstico incaico em uma peça chimuana do Horizonte Tardio, ou um raro exemplo da representação de felinos com as figuras de poder nortenhas do período Intermediário Tardio (prancha 72). Um exemplo como este coloca em dúvida a nossa cronologia relativa que discutimos anteriormente.

Na prancha 73, temos um exemplo da mesma figura de toucado semilunar, flanqueada por aves marinhas com o mesmo toucado. Chama atenção a figura das 5 serpentes com rostos antropomorfos que se projetam no topo do vaso. Como vimos, a serpente não é comum nas representações chimuanas, mas é constante nos conjuntos incaicos.

Finalmente na prancha 75 temos a presença dos felinos acima de um grupo de aves marinhas devorando uma raia ou um peixe.

Esses novos padrões de representação, indicam um processo de interação entre o simbolismo tradicional e o novo simbolismo do período em questão.

Conjunto 3: representações das outras principais figuras antropomorfas de poder local

Uma pequena parcela da nossa amostragem inclui as outras duas principais figuras de poder local em morfologias incaicas da costa norte (Prancha 76). Nas peças em questão identificamos as figuras por seus toucados. A baixa incidência chama atenção quando comparada ao Animal Lunar e a figura antropomorfa de toucado semilunar.

Conjunto 4: Novas figuras antropomorfas no repertório iconográfico local

Paralelamente, temos a introdução de diversas novas figuras antropomorfas sem atributos de poder e algumas com novos atributos de poder (Pranchas 77, 78 e 79). Nessa pesquisa condensamos os grupos elaborados na pesquisa anterior para ilustrar as diferenças com figuras do grupo pré-incaico. Se compararmos com os conjuntos da Pré-incaicos vistos anteriormente, percebemos que esse grupo além da figura de guerreiros, consiste de figuras mais modestas, em muitos casos sem claros atributos de poder.

Dessa maneira, reforça a percepção da redução da variedade de figuras de poder local, ao menos, em objetos com claros atributos diagnósticos incaicos.

Entretanto, destacamos a associação dessas figuras com os macacos em alguns casos (prancha 77 imagens D; e a prancha 79). Da mesma maneira que existem casos de figuras locais com os felinos e serpentes, temos alguns casos de figuras “estrangeiras” associadas com os macacos.

Conjunto 5: conjunto dos vasos de rosto em formas aribalóides

Dentro do conjunto do novo repertório iconográfico, surgem os vasos de rosto, com bojo aribalóide, representando uma figura antropomorfa vestindo um toucado tipicamente serrano e que em alguns exemplares está aparentemente mascando folha de coca (elemento iconográfico definido pela protuberância em um dos lados da bochecha) (prancha 80). Sua alta incidência revela uma certa importância desta representação no novo simbolismo adotado para este período. Vasos representando rostos, ou *huaco retratos*, são abundantes em época mochica, apresentando fisionomias e atributos de poder muito particulares. No estilo tardio chimuano, são mais raros.

Conjunto 6: conjunto de aríbalos com figuras de poder e estruturas piramidais escalonadas

No conjunto dos vasos onde as figuras de poder são representadas dentro de estruturas piramidais escalonadas (prancha 81). Apresentamos uma sequência da incidência de representações onde a maioria delas consiste de figuras destituídas de atributos de poder. Algumas peças representam as figuras antropomorfas com toucados que variam entre o semilunar e alguns toucados emplumados (imagens A até D). Destacamos na imagem C, a presença de uma ave marinha associada aos personagens. Na sequência, temos figuras

antropomorfas destituídas de atributos de poder (E até L). conjunto, por fim, termina com a presença de indivíduos decapitados (imagem M).

Um conjunto como este, poderia facilmente expressar um processo de destituição de atributos de poder das figuras antropomorfas locais. Isso seria entendido como um simbolismo que expressa a opressão sobre os nortenhos. Entretanto, como estamos argumentando ao longo do trabalho, este simbolismo parece ser muito mais complexo, dinâmico e dialético das representações de poder.

Como podemos ver nas pranchas 82 e 83, o simbolismo das temáticas marinhas é uma constante pré-incaica, que se mantém apesar da iconografia essencialmente terrestre na maior parte dos exemplares incaicos. Na prancha 84, temos (apesar da baixa incidência em peças incas) a continuidade de representações de entidades como o milho antropomorfo e o homem escorpião (prancha 85).

Finalmente nas pranchas 86 e 87, temos peças que representam a entidade da montanha, muito comum em época mochica e praticamente ausente no estilo Chimú. Nos perguntamos se esses exemplares poderiam ser tidos como exemplos pré-incaicos ou do Horizonte Tardio. A raridade dessas representações em ambos os períodos nos faz questionar o tipo de simbolismo posto para a costa norte tardia.

3.1.8 Algumas considerações acerca da análise das coleções do ponto de vista estilístico

Em nossa discussão teórica, Hodder afirma que, certamente estilo transmite informação, incluindo pertencimento a um grupo, permitindo a auto percepção em relação a outros grupos. Todavia, reconhece que estilo não deve se reduzir somente a essas funções sociais. Estilo não é apenas um resumo de atributos culturais. Tampouco, é o simples resultado de um conjunto “politético” da similaridade entre variados atributos. Estilo não é um conjunto de regras para a ação, as regras apenas fazem parte do estilo. Finalmente, não é tampouco simples resultado das escolhas feitas a partir de equivalentes funcionais (Hodder 1990: 44). Da perspectiva normativa, descontinuidades são resultado de eventos históricos específicos como as invasões, migrações, e a difusão de ideias religiosas, como resultado da extensão das redes de trocas. A cerâmica seria um elemento para significar pessoas, e a expansão dos seus aspectos morfológicos por uma região, logo, representaria as ideias que um grupo de pessoas traria consigo (Shanks e Tilley 1992: 138-139).

Apesar de reconhecer que nossa formulação estilística contempla esses aspectos, e revela claramente a associação entre o novo simbolismo à chegada dos incas na costa norte, não podemos simplesmente assumir as mudanças como resultado da imposição de um grupo sobre o outro. As mudanças nos objetos por si, terminam erroneamente sendo atribuídas sempre como causa/reflexo de mudanças culturais (Conkey 1990: 8). A cultura material é ela mesma ativamente constituída de elementos da prática social, e estilo fala mais sobre contexto do que necessariamente sobre grupos. Contextos nos quais grupos ou outros fenômenos socioculturais emergem para existência. Estilo é “iconológico” no sentido de comunicar identidade, o é mais do que apenas resultado de fazer coisas de uma determinada maneira, entretanto, o que chamamos de estilo existe também como um resultado de formas tradicionais de se fazer as coisas (Conkey 1990: 13). Como arqueólogos buscamos os processos dinâmicos que moldam essas escolhas e as atividades humanas que, por fim, formam o registro arqueológico. (Hitchcock e Bartram Jr. 1998: 12).

Em suma a partir das análises dos conjuntos e dos elementos individuais de cada vasilha, contemplando iconografia e as outras variações diagnósticas podemos inferir algumas conclusões. Primeiramente, não existe um padrão claro de representação iconográfica entre peças de determinados conjuntos, por exemplo, aríbalos representam uma variedade de temas distintos e apesar da grande quantidade de felinos representados em vasilhas de bojo duplo, a representação de felinos não se restringe apenas a essa tipologia. Elementos da iconografia de poder incaico, aparecem tanto em exemplares monocromáticos quanto policromos, e o mesmo ocorre com elementos da iconografia do poder local. Figuras de poder local da alta hierarquia, aparecem tanto em exemplares de vasos de alça estribo com borda incaica (entre outras formas pré-incaicas), quanto em aríbalos ou outras morfologias mais típicas do período Horizonte Tardio. Essas figuras permanecem sendo representadas, no entanto, em muitos casos destituídas de atributos de poder como os toucados (exemplos como ao caso do Animal Lunar). Esse tipo de constatação poderia nos levar facilmente a interpretar esse fenômeno como uma supressão da simbologia do poder local, porém como vimos, esse tema parece muito mais complexo. Uma aparente contradição dentro do simbolismo da materialização do poder e das relações políticas entre as partes.

Em segundo lugar, é importante destacar que nem as morfologias incaicas ou mesmo as novas temáticas da iconografia do poder suprimem as morfologias e a iconografia do poder local. Em nossa pesquisa de mestrado (Figueiredo 2014) pudemos diagnosticar a ênfase desses novos

temas e especialmente a baixa frequência de figuras de poder com traços antropomorfos na cerâmica inca (tanto cusquenha quanto provincial). Avaliando a baixa incidência de peças diagnósticas incaicas na costa norte, somado aos problemas de cronologia postos pela estratigrafia que abordaremos na sequência, preferimos observar esse conjunto inca da costa norte como um estilo complementar e não como um estilo supressor na esfera ritual local. Essa premissa nos levar a interpretar essas novas inclusões na cultura material local como um *entanglement* de traços estilísticos que permitem a coexistência dos aspectos rituais da costa norte e da serra sul. O contexto de dominação Inca, não parece buscar a suprimir as práticas locais, ao contrário, parece integrar-se, no que diz respeito as informações que esse estilo incaico da costa norte nos mostra.

Parte 2: variações estilísticas em contextos arqueológicos funerários e cerimoniais do Período Tardio

As plataformas de adobe e barro foram espaços sagrados, cenários para grandes cerimônias, incluindo sacrifícios humanos e o culto aos mortos. Em muitos casos, entradas ao infra-mundo, albergando as tumbas de senhores e suas linhagens sepultados com bens de prestígio (Wester La Torre, 2016: 47-48).

Os contextos funerários constituem um dos principais focos de informação sobre os rituais e as hierarquias e status social e de relações macrorregionais, comércio e aspectos da religiosidade (Wester La Torre, 2016: 55). O estudo das tumbas provê aos arqueólogos muitas informações e oportunidades para avaliar a natureza do processo de sepultamento e suas implicações socioculturais em diversos sítios, culturas e períodos. O tamanho da arquitetura das tumbas – ou ausência de câmaras funerárias – e aspectos da qualidade e da quantidade de oferendas, vestimenta entre outros aspectos, em geral são indicativos importantes das “riquezas” e do status social dos indivíduos enterrados no contexto da sua sociedade. No entanto, as sociedades andinas pré-hispânicas, certamente não partilhavam dos mesmos valores econômicos da sociedade ocidental, como por exemplo, de acúmulo de riqueza privada. Sendo assim, os objetos têm um valor simbólico diferenciado, assim como a posição social se dá através da proximidade com descendências de linhagens. Dessa perspectiva, é possível até que os tipos de objetos e até mesmo os estilos desses materiais correspondam a uma conexão simbólica desse tipo de ligação; a descendência genética é o

principal conectivo direto da linhagem, mas provavelmente as alianças políticas podem ter tido um papel indireto relevante entre as filiações quando se trata da interação de grupos culturais distintos.

A observação destes e outros de natureza cerimonial, nos permitiu alcançar um maior controle para o reconhecimento dos estilos, a partir da comparação entre objetos com ou sem contextos de escavação controlados. Essa metodologia nos serve para a verificação contextualizada da cronologia relativa e, logo, das fronteiras culturais (espaciais/temporais) estabelecidas para a costa norte peruana. Segundo José Canziani, sabemos que grande parte dessas peças são provenientes das tumbas de indivíduos de alto status social fazendo parte de conjuntos que conformavam contextos funerários (Canziani Amico, 2012: 351).

De maneira geral, as atribuições estilístico-culturais estabelecidas na arqueologia peruana mantêm-se atadas à cronologia relativa, sempre levando à filiação de artefatos a um estilo/período cronológico pré-definido, em processos em que as estratigrafias, em muitos casos, seguem carentes de datações. Isso nos traz um problema recorrente de aparente inversão estratigráfica, quando tratamos de contextos de escavações controladas (Arcuri 2012:274).

Diversos contextos funerários lambayecanos do Período Tardio estão associados a objetos suntuosos de metal (especialmente pela presença das máscaras funerárias de Lambayeque), tecidos decorados e finas vasilhas de cerâmica. Algumas dessas tumbas, são claramente de elites do poder como os contextos do “Senhor de Sicán” de Batán Grande e da Sacerdotisa de Chornancap, por exemplo.

Nos poucos contextos funerários da cultura Lambayeque escavados cientificamente, a presença do personagem de olhos alados e nariz proeminente nos achados das tumbas representa o enorme poder que este cânone exerce nas cosmogonias relacionadas à morte¹¹⁹, tanto quanto a importância dos indivíduos enterrados. Desse modo, ambas as tumbas da sacerdotisa e do senhor de Sicán pertencem à cultura Lambayeque do período Intermediário Tardio. Ainda assim, apresentam uma complexidade muito semelhante à da tumba do Senhor

---

¹¹⁹ Por exemplo, como o caso da relação entre a máscara funerária lambayecana e o caranguejo fantasma que citamos anteriormente na introdução do trabalho (consultar prancha 6 do nosso catálogo de imagens citada anteriormente).

de Sipán da cultura mochica do período Intermediário Inicial – tanto em termos dos conteúdos de suas oferendas suntuosas, como de uma iconografia do poder que remete a muitos aspectos da iconografia mochica predecessora. No entanto, essas tumbas apresentam particularidades em relação aos padrões de enterramento de época moche. Além das diferenças entre os estilos da cultura material do Intermediário Inicial e Tardio, esses personagens foram enterrados em posição sentada, no caso da tumba de Batán Grande de cabeça para baixo (não se sabe ao certo se propositalmente), em contraponto a todas as tumbas mochicas que conhecemos onde os corpos são dispostos deitados. Tais evidências levaram os arqueólogos da região a propor influências externas na região lambayecana a partir da influência das culturas serranas, especialmente da cultura Huari, durante o Horizonte Médio.

A morte para além de uma circunstância biológica é transformada em um evento social, político e religioso de grande importância (Wester La Torre, 2016: 56). Assim nesse capítulo vamos analisar contextos referentes as tumbas de elite e não elites com objetivo de evidenciar os aspectos das variações estilísticas dentro de cada contexto.

Pelo método de atribuição estilística e pela associação dos contextos que observamos em Túcume e Chotuna, identificamos a coexistência de diversos estilos representados por: Chimú Tardio, Chimú-Inca, Inca da Costa Norte (incluindo peças do início do período colonial), e finalmente de estilo local Lambayeque (que não corresponde apenas à cerâmica de prestígio lambayecana dos períodos Médio-Tardio da cultura). De toda forma, estamos atentos a algumas incongruências entre as classificações e periodizações adotadas pelos museus a objetos similares, já que evidenciamos peças de contextos das tumbas mochicas de Sipán que lembram algumas peças filiadas em alguns museus a cultura Chimú. Destacamos um estudo de caso como o do Castillo de Huarney referente ao período Horizonte Médio, que apresenta uma grande variedade de estilos regionais juntos em um único contexto, incluindo peças que às vezes nos museus são associadas ao estilo Chimú-Inca.

3.2.1 A Tumba 4: a Sacerdotisa de Chornancap

A tumba 4 da Sacerdotisa de Chornancap, está datada entre 1220 – 1285 d.C. (Wester La Torre, comunicação pessoal 2017). Consiste de um indivíduo do sexo feminino sepultado dentro da Huaca Chornancap com um grande número de oferendas cerâmicas, metálicas e de outros materiais que denotam seu pertencimento a uma elite do poder e a sua função de sacerdotisa/governante da sociedade Lambayeque neste período (Wester La Torre 2016: 329). A sacerdotisa foi enterrada juntamente a 6 acompanhantes possivelmente sacrificados ou transferidos de outras sepulturas para fazer parte do contexto do enterro. A partir dos estudos da iconografia associada aos objetos da tumba, de acordo com Carlos Wester, a personagem sepultada revela uma identidade relacionada aos âmbitos simbólicos do Mar e da Lua (Wester La Torre 2016: 327, 328 e 341).

Acima do contexto da tumba da sacerdotiza de Chornancap, no nível 2 da escavação foi encontrado um contexto intrusivo de oferenda de vasilhas de filiação Chimú ou Chimú-Inca (prancha 88) evidenciadas pelos gargalos de boca larga (Wester La Torre, 2016: 174-176).

Logo abaixo da oferenda intrusiva, no nível 3 da escavação, foram encontradas 35 vasilhas de cerâmica do estilo Cajamarca (pratos, taças, copos-chocalhos e jarras) definidas a partir da iconografia pintada que se conhece como Cajamarca costeiro (prancha 89, figura 100 imagem A). O achado é interpretado como a consolidação de vínculos e laços que o indivíduo sepultado teria tido em vida com a região de Cajamarca (familiares, matrimoniais, alianças ou intercâmbio) (Wester La Torre, 2016: 176 e 178). As oferendas de objetos cajamarquinos reforça as interpretações da reciprocidade entre o grupo serrano e o grupo costeiro em redes de intercambio de produtos agrícolas e bens de prestígio. Para além disso, sustenta um aspecto cosmológico para garantir a fertilidade dos campos de cultivo lambayecanos regados pelos rios provenientes da cordilheira cajamarquina que deságuam no Oceano Pacífico (Wester La Torre, 2016: 180). Dessa maneira, a relação entre a morte e o culto à água se vê entrelaçada, garantindo também a relação de reciprocidade da mesma rede de intercâmbio a nível cosmológico costa e serra.

No mesmo nível da oferenda cajamarquina foi encontrado um conjunto de 38 vasilhas de cerâmica de coloração negra-acinzentada, consistindo de vasilhas de alça-estribo, vasilhas de bojo duplo, vasilhas de gargalos duplo com alça-ponte e vasilhas de bojo figurativo (prancha 89, figura 100.1). Os arqueólogos do projeto atribuem esse conjunto à filiação cultural Lambayeque Tardio (1100-1350 d.C.). O conjunto estava associado a um enterro secundário que acompanha o principal (Tumba 4, nível 3) cuja ossada foi retirada de sua sepultura inicial para ser colocada como oferenda da tumba da sacerdotisa (Wester La Torre, 2016: 176). A nosso ver, parte da morfologia das peças corresponde a um conjunto que apresenta exemplares do estilo Lambayeque evidenciados pelos gargalos cônicos duplos e bases em pedestal (conjunto de peças delimitadas em vermelho na parte superior da figura 100.1). Outros exemplares, entretanto, apresentam aspectos estilísticos chimuanos como: a alça tubular, gargalos retos e gargalos de boca larga (conjunto de peças delimitadas em verde na parte inferior da figura 100.1)

Abaixo dos conjuntos de oferenda de cerâmica e acima do contexto da tumba da sacerdotisa foram encontrados dois mantos representando símbolos emblemáticos em estilo Lambayeque, como as ondas marinhas e a “Onda Antropomorfa” e círculos que aludem aos cenários da lua e do mar, associado a noventa discos de cobre laminados (Wester La Torre, 2016: 181-182).

No nível 5 de escavação da tumba 4 foram encontrados dois grupos de cerâmica. Um grupo de 44 cerâmicas Lambayeque e um grupo de 18 cerâmicas Cajamarca costeiro colocados em conjunto no mesmo nível, além de 96 crisoles em miniatura (Wester La Torre, 2016: 184). Neste conjunto de vasos lambayecanos, notamos alguns exemplares, 2 vasos de alça estribo com gargalo reto e 2 de alça lateral com gargalo reto e apliques de macacos na alça-gargalo – formando assim um conjunto de aspectos morfológicos tipicamente chimuanos (prancha 90 figura 101).

Marcando os limites do fardo funerário, ainda foram encontradas 3 vasilhas (prancha 90 figura 102) representando macacos comendo um fruto (*pacay*) (Wester La Torre, 2016: 188). Essas peças de cerâmica poderiam facilmente ser reconhecidas como Chimú tanto pela representação dos macacos quanto pela morfologia das peças apresentando os típicos

gargalos de boca larga. Em suma, as oferendas de cerâmica desse conjunto, expressam a coexistência de morfologias e aspectos iconográficos de estilos das diferentes culturas.

Conteúdos Metálicos e outros materiais do contexto da Tumba

Foram encontrados no fardo uma máscara funerária de estilo Lambayeque, dois diademas cilíndricos (uma em ouro, a outra em prata), um toucado bipolar de penacho metálico, um peitoral de conchas *conus*, seis pares de orelheiras (três de ouro e três de prata), um vaso-chocalho de cobre prateado, uma faca grande tipo Tumi de cobre, um pequeno cetro elipsoidal de cobre, um cetro elaborado em ouro com a representação de um personagem, um pote metálico de prata, uma longa taça de ouro e prata, um par de taças de ouro e prata em formato inédito, duas taças em prata, anéis e braceletes (chocalhos) de cobre dourado e pedrarias, um colar dourado com representações antropomorfas, um cetro de madeira e diversos outros objetos metálicos e de concha *spondylus* em miniatura (Wester La Torre 2016: 188 a 249). Neste trabalho, a seguir, vamos analisar apenas uma parte do conjunto: a máscara, o diadema, o cetro, a taça bimetálica e os pares de orelheiras.

Lembramos aqui, a pluralidade de exemplos contidos tanto em fontes históricas e etnográficas quanto de exemplos materiais arqueológicos do jogo de pares de opostos na cosmovisão andina pré-hispânica. Existem diversos exemplares de objetos produzidos em pares idênticos ou muito similares com colorações opostas como um par de jarros cerâmicos do Castilho de huarmey um deles alaranjado pela queima oxidante e o outro negro pela queima redutora que tivemos a oportunidade de observar na época da exposição do contexto no Museo de Arte de Lima, 2014. Ou mesmo materiais distintos para criar oposições simétricas como os casos do protetor coxal e do colar representando amendoins da tumba do Senhor de sipán que apresentam uma metade do objeto dourado e a outra metade prateada e os outros exemplos referidos anteriormente na Prancha 11 do nosso catálogo.

a) Análise da máscara funerária

No fardo foi encontrada uma máscara funerária que apresenta traços estilísticos como: os olhos alados e aplicação de apêndices de cobre ou “lágrimas” a partir dos olhos, elementos iconográficos típicos da estilização da cultura Lambayeque (prancha 91 figura 103). Na interpretação de Carlos Wester, essas “lágrimas” simbolizam a água que fertiliza a terra ao passo que o fardo funerário representa a semente que gera a vida no plano ancestral. Acima da máscara foi encontrada uma coroa cilíndrica de cobre prateado com toucado em forma de penachos metálicos ou “toucado bipolar”. Este tipo de toucado, como visto anteriormente é comum tanto em representações iconográficas de figuras de poder lambayecanas e chimuanas, sendo assim um atributo que corresponde ao repertório iconográfico do poder na costa norte tardia para além das fronteiras de Lambayeque. Entretanto, a estilização da máscara se reproduz no estilo Lambayeque.

b) Análise do diadema dourado

A iconografia da coroa cilíndrica de ouro laminado, apresenta a imagem feminina da mulher tecedora com características sobrenaturais (apresentando a cabeça do Animal Lunar no lugar de seus pés e mãos), sentada sobre a lua crescente operando um tear (prancha 91 figura 104). A figura apresenta relações com o universo noturno e está de alguma maneira associada a uma figura de poder recorrente da iconografia lambayecana (prancha 91 figura 104 imagem B) que apresenta a mesma máscara de olhos alados e o mesmo toucado bipolar do contexto da sacerdotisa. Além disso, a figura está associada a um tear posicionado a sua direita. Os elementos mínimos da iconografia apresentam assim, padrões de estilização Lambayeque, tanto quanto a profunda relação entre as diversas figuras de poder representadas.

c) Análise do cetro:

O contexto da tumba da sacerdotisa apresenta um bastão de cobre dourado (prancha 92 figura 105). A figura antropomorfa representada apresenta-se em pé sobre uma plataforma retangular em gesto ritual de braços abertos para o alto. Em seu pescoço apresenta uma banda ou tipo de peitoral representando cabeças zoomorfas estilizadas como um arco bicéfalo. A

figura apresenta um toucado emplumado e brincos com apêndices emplumados. Se encontra abaixo de um teto representando simbologia de ondas marinhas e apêndices trapezoidais pendurados. A figura apresenta os olhos alados e aspectos faciais da máscara lambayecana, bem como os apêndices do arco bicéfalo lembram os aplique laterais formando o rosto zoomorfo. Entretanto, é importante destacar a similaridade do peitoral em um exemplar da cerâmica Huari do Horizonte Médio (fig. 3). Em suma, podemos dizer que muitos desses aspectos citados transcendem fronteiras culturais/temporais e estilísticas, denotando assim a interação nas relações humanas responsáveis pela reprodução material desses contextos *emaranhados*.

d) Análise da taça bimetálica de ouro e prata

Esse objeto consiste de uma taça alongada formada por faixas horizontais de ouro e prata alternadas (prancha 93 figura 106). A banda central demarca um campo de representação contendo diversos losangos e triângulos formados por faixas de motivos de ondas marinhas. Os triângulos nas partes superior e inferior do campo representativo contém pássaros espelhados. Os losangos, por sua vez alternam bandas representando: 1-) uma figura antropomorfa a frente de uma figura zoomorfa não identificada, manejando objetos não identificados vestindo toucado em forma de crista terminando em apêndices em forma de borlas; 2-) No sentido inverso a banda central representa o animal lunar vestindo um duplo toucado semilunar emplumado;

Todos os aspectos estilísticos correspondem tanto a padrões próprios das culturas Lambayeque como da Chimú. Ainda assim, a estilização dos personagens parece mais próxima dos padrões observáveis nos murais da Huaca Las Balsas de Túcume.

e) Análise do conjunto de 6 pares de orelheiras:

Foram encontrados três pares de orelheiras de ouro: a primeira representando um personagem de tocado semilunar e uma coroa cilíndrica contendo pequenos círculos, segurando bastões e flanqueado por duas criaturas zoomorfas em perfil; a segunda representando um círculo central rodeado por motivos da onda antropomorfa e a terceira

representando uma esfera circular no centro rodeada de representações de cactos San Pedro (*Trichocereus pachanoi*), alucinógeno utilizado em sessões de curandeirismo.

Além daqueles, outros dois pares de orelheiras de prata; um deles representando o mesmo personagem de toucado semilunar segurando bastões e o segundo par representando o Animal Lunar com traços sobrenaturais e vestindo toucado bipolar de quatro apêndices, sobre uma coroa cilíndrica representando quatro círculos. O animal encontra-se rodeado por elementos escalonados e associado com dois elementos iconográficos que lembram conchas *spondyllus*, um objeto não-identificado e um desenho esquematizado zoomorfo; talvez ave ou peixe. Finalmente, foi encontrado um terceiro par de orelheiras de prata em forma circular concêntrica.

No que diz respeito ao estilo, os personagens de bastões das orelheiras apresentam traços mais próximos da iconografia Chimú como os olhos amendoados e não os olhos alados e o rosto na forma da máscara Lambayeque (prancha 93 figura 107). Outro traço interessante é a presença do par de orelheiras do Animal Lunar que na cerâmica Chimú como vimos anteriormente no capítulo 3 aparece em muitos casos associado a essa figura de Toucado Semilunar (contida nos outros pares de orelheiras do contexto).

Assim a filiação estilística desse conjunto de objetos proveniente de um contexto desconhecido, poderia facilmente ser estabelecida como Chimú ou Chimú-Lambayeque, referente a época de ocupação da conquista chimuana aproximadamente 100 anos após o sepultamento da sacerdotisa.

Conclusões

Esses tipos de vasilhas e alguns traços iconográficos de outros objetos, poderiam ser comumente associados ao estilo Chimú ou Lambayeque na fase de influência Chimú nas coleções dos museus. A presença desses objetos em um contexto que apresentam materiais tipicamente associados a cultura Lambayeque, que ademais está datado da fase Lambayeque, ao menos 70 anos anterior a conquista Chimú, revela a complexidade da filiação estilística a esferas culturais específicas. O contexto como um todo nos faz refletir a fluidez das fronteiras

culturais estabelecidas a partir dos estilos, e logo das discussões acerca das relações dos encontros e interações entre as diferentes culturas.

Logo, atribuir a presença de “selos emblemáticos” como o Animal Lunar e a Figura Antropomorfa de Toucado Semilunar ao poder político do Estado Chimú na cultura material local é um equívoco. Se sob a égide Chimú, posteriormente, há de fato um processo de redução de representações de figuras de poder aos 4 personagens principais que discutimos na seção anterior, esses elementos emblemáticos do estilo vão além desse fenômeno de expansão de uma fronteira política na temporalidade.

De acordo com Carlos Wester, os estudos sobre as mudanças nos padrões de rituais da morte na região lambayecana após o declínio mochica, apresenta relações com grupos vindos de Cajamarca, a influência Huari do Sul, bem como de grupos provenientes do Equador (Wester La Torre 2016: 330). As tumbas escavadas por Izumi Shimada em Batán Grande apresentam muitas distinções entre os padrões de enterramento da cultura mochica (sobre o assunto ver Shimada, 1995).

Em geral, como discutido anteriormente, a intrusão de objetos, ou de aspectos estilísticos estrangeiros é vista como um resultado da difusão comumente resultado de conquistas ou processos de colonização de ordem de superposição cultural. Em nossas discussões teóricas do capítulo 2 deste trabalho, buscamos desconstruir essas associações diretas, oferecendo interpretações alternativas para entender este tipo de interação na cultura material que termina por gerar contextos *emaranhados* (“*entangled*”). Para nós essas incongruências são o resultado do fenômeno fluido da esfera cultural que discutimos no capítulo 2. Esperar a singularidade de elementos morfológicos e iconográficos em cada cultura é resultado dos problemas teóricos do antigo histórico-culturalismo de meados do século XX. Assim, as fronteiras culturais e políticas entre os estilos Lambayeque e Chimú, se vê menos demarcadas do que um poderia esperar.

3.2.2 A Tumba 5 de Chornancap

A tumba 5 de Chornancap (abaixo da sacerdotisa) nos chama atenção, tanto pelo padrão de enterramento descrito como da presença de uma vasilha de alça estribo na oferenda que estilisticamente nos lembra o mochica tardio (prancha 94). De certo modo, se entendermos estilos como algum reflexo de identidade, logo a vasilha em questão evidencia a pessoa sepultada e parte de sua herança cultural Mochica. Mais intrigante é pensar a relação entre as duas tumbas, já que ambas carregam oferendas com aspectos em comum na sua simbologia e iconografia, além de ocuparem o mesmo espaço funerário. De acordo com Wester La Torre (2010: 67), a superposição de tumbas é algo muito raro na arqueologia peruana, e poderia, nesse caso enfatizar uma relação de linhagem entre as duas mulheres.

No museu Sicán, observamos duas vasilhas de alça estribo com características estilísticas mochicas, provenientes de tumbas tardias de Batán Grande (prancha 95 figura 109). Chama atenção a primeira peça com o bojo cúbico representando uma figura com atributos de poder sentada sobre o bojo. Essa figura apresenta em seu rosto os mesmos olhos alados típicos da estilização lambayeque. Além disso, a figura veste um toucado gorro de quatro pontas típico da cultura Huari do Horizonte Médio. A associação de figuras de poder Lambayeque com esse atributo podem ser vistas em outros exemplares (prancha 95 figura 110).

Dessa forma, podemos inferir novamente a fluidez das fronteiras culturais e das relações de ordem política em aspectos da simbologia do poder materializada nos objetos, expressas na iconografia dos mesmos. A presença de elementos e também práticas estrangeiras no contexto local, oferece a oportunidade de reavaliar as nossas concepções de identidades propostas para as culturas arqueológicas do passado. Reforça assim, as nossas inferências anteriores para propor uma interpretação mais fluida e dinâmica dos conceitos de cultura, identidade e dos estilos da cultura material, também das interações sócio-políticas, de uma perspectiva própria de concepções e práticas andinas pré-hispânicas.

3.2.3 O contexto do Castillo de Huarmey do Horizonte Médio

O contexto do Castillo de Huarmey apresenta um complexo de tumbas de mulheres associadas a objetos de tear e ornamentos metálicos e de cerâmica de prestígio típicas dos estilos Huari e estilos costeiros do Horizonte Médio, incluindo objetos da região Norte lambayecana (Giersz e Pardo 2014: 84 e 85).

A prancha 96, apresenta vasilhas do estilo huari que apresentam elementos lambayecanos do Horizonte Médio. As morfologias de peças de gargalo cônico duplo e base pedestal típicas do estilo Lambayeque apresentam sua origem no Horizonte Médio, dotadas de policromia. Nota-se nos exemplares nortenhos, a presença do rosto de uma figura de toucado emplumado (imagem C). Na prancha 97, podemos observar a evolução do toucado da figura feminina emblemática do estilo Chimú Tardio desde o Horizonte Médio. Por fim, nota-se na prancha 98 exemplares estilisticamente associados a fase Mochica Norte Tardia (ou fase V de Rafael Larco) que apresenta um vaso de gargalo cônico duplo e bojo elipsoidal achatado e duas vasilhas de alça estribo com base pedestal, bojo angular e um gargalo levemente cônico. Além disso essas vasilhas apresentam os macacos que posteriormente se tornam um emblema do estilo chimuano mais tardio. Assim, muitos aspectos dos estilos tardios apresentam morfologias e conotações simbólicas que ganham expressão durante o Horizonte Médio.

Por fim, apenas lembrando o problema das filiações no espaço tempo, as vasilhas do contexto de Huarmey (prancha 99), poderiam facilmente ser confundidas com vasos Chimú ou Chimú Inca de contextos dos períodos Intermediário Tardio ou Horizonte Tardio (ao menos 300-500 depois).

3.2.4 A Tumba do Senhor de Túcume do Horizonte Tardio

A tumba do “Señor de Túcume”, de acordo com a descrição do museu de sítio de Túcume, corresponde a um indivíduo que foi sepultado com objetos de prestígio emblemáticos das insígnias de poder de um Inca de privilégio – o que leva os arqueólogos a propor que ele governou o território pouco antes da chegada dos espanhóis. O indivíduo masculino adulto foi possivelmente um guerreiro, já que apresenta cicatrizes e feridas no crânio e o nariz (quebrado/desviado). Ele faleceu com aproximadamente 30 anos de idade, sendo sepultado

em posição sentada típica dos enterros lambayecanos orientado de frente para o Norte. Apesar da importância do indivíduo, o enterro não apresenta uma câmara funerária construída; entretanto o sepultamento, assim como o dos seus acompanhantes, foi colocado dentro dos recintos da arquitetura em pedra como um complexo de pequenas câmaras funerárias no topo da Huaca Larga. Além do sepultamento do senhor, outros dois indivíduos masculinos foram sepultados no mesmo recinto como acompanhantes, e no recinto próximo a sudoeste, dezenove mulheres (possivelmente oferendas) foram enterradas, associadas com objetos de tecelagem: como fusos, teares, agulhas, fios de algodão, lã, etc. No contexto das mulheres, diversas orelheiras de madeira com incrustações de conchas foram encontradas, algumas delas representando figuras de poder local.

O fardo funerário consiste de 26 mantos de algodão e lã muito sofisticados que foram encontrados em mau estado de conservação. Um deles representa peixes e o Animal Lunar com seus elementos de alto status (cauda em forma de borla e toucado semilunar), que em geral são ausentes na representação desse personagem na cerâmica Inca da costa norte (prancha 100). Da mesma maneira, a parte traseira de seu toucado representa a principal figura de poder local (o personagem de toucado semilunar) além de motivos geométricos de referencial dual/quadripartite da *chakana* (escalonada). No gorro havia um diadema de prata em estilo local e no topo do gorro uma plumagem multicolorida.

Seu toucado, por outro lado, se parece mais com o padrão incaico: um gorro cilíndrico de lã revestido com uma faixa vermelha terminando em uma *borla* lateral vermelha do lado esquerdo (referência de alto status na sociedade inca de acordo com o Arqueólogo Alfredo Narváez (comunicação pessoal 2016).

Além do diadema o contexto apresenta alguns poucos objetos de metal (todos feitos de cobre prateado): um par de orelheiras circulares, um *tumi* (faca cerimonial), alguns objetos de limpeza pessoal (depiladores, etc) e um peitoral representando figuras zoomorfas variadas onde se destacam dois felinos (prancha 101, imagem F), macacos e outros zoomorfos com atributos de poder.

Nesse contexto, observamos a presença de artefatos cerâmicos de estilo Inca-Local, emblematicamente representados por aríbalos *cusqueños*. O conjunto formado, também incluía vasos cerâmicos de alça estribo, tradicionais da costa norte. Concomitantemente, consistindo de vasilhas de cerâmica (de prestígio) em estilos variados Inca-Local e Chimú

tardio e cerâmicas de estilo local (Lambayeque). Além da cerâmica, contém calabaças decoradas com incrustações de nácar e conchas contendo alimentos. Finalmente, conchas *spondyllus* também fazem parte do conjunto das oferendas.

As análises buscam identificar as unidades mínimas de significação que permitem correlacionar a semântica visual observada nos conjuntos cerâmicos e a simbologia observada nos contextos ou padrões de dispersão do registro arqueológico observado em contexto. O estudo preliminar apresentado no capítulo 3, referente aos diversos conjuntos cerâmicos, na longa duração nos levou a constatar um processo de transformação da simbologia expressa nos vasos produzidos no período de hegemonia incaica (Figueiredo 2014).

A constatação, nos faz questionar a origem do suposto “governante” de Túcume em época inca. Acreditamos que estudos de genética e DNA no futuro poderiam demonstrar a origem do indivíduo: figura do poder local ou governante das elites de Cusco enviado para Lambayeque.

Ficou evidente a pequena quantidade de objetos de prestígio no contexto funerário mais importante encontrado até o momento para o Horizonte Tardio quando comparado com os contextos mochicas ou lambayeques. Chama atenção também a ausência de objetos dourados, símbolo da masculinidade do Sol na cosmologia Inca, em contraponto a presença apenas de objetos prateados, símbolo lunar feminino.

A presença significativa de felinos na iconografia da cerâmica Inca Local do contexto (prancha 2) e no peitoral, reafirmam nossa teoria sobre a intensificação da representação de felinos na cerâmica local durante o Horizonte Tardio – já que a cerâmica Chimú e Lambayeque, tende a dar ênfase na representação de animais e aves marinhas e noturnas. Ian Farrington, afirma a relação especial dos incas com os felinos, identificando-se com os pumas (Farrington 2014: 17). Cita o exemplo da entrada principal de Paramonga na Costa Central que é flanqueada por dois frisos figurativos pintados representando jaguares. Igualmente, destaca a presença de um par de felinos (pumas) em relevo no *ushnu* de Huánuco Pampa. O mesmo acontece em *pumapongo* “portão do puma” em Tumibamba (Idrovo 2000: 116) e também no *ushnu* em Vilkaswamán (Santillana 2001: 143).

Dessa forma é evidente para nós que as relações de poder expressas na cosmografia do simbolismo andino entre os incas e os povos da costa norte, se expressa também na

iconografia dos objetos que circulam no âmbito das elites e das pessoas comuns – já que encontramos uma vasilha chimuana representando um felino em um dos sepultamentos mais simples de Chotuna que mostraremos na sequência. Entretanto, como discutido em nosso mestrado, a relação parece mais complexa e não se trata simplesmente da imposição dos símbolos do poder incaico, como a iconografia dos tecidos da tumba sugerem, já que representam aspectos da iconografia do poder local como o Animal Lunar e a Figura Antropomorfa de Toucado Semilunar. Contraditória ou não, essa negociação entre o poder local e poder do estado está expressa na iconografia do poder da Costa Norte com seus altos e baixos – muitas condições nas relações políticas ao longo das décadas de dominação são indícios da fragilidade do sistema por um lado, e por outro, das tentativas de maior controle ou ao menos de legitimação do *status quo* do poder.

De toda forma, não acreditamos que esse simbolismo expresso seja mera representação de uma ideologia do poder onde o conquistador busca legitimar seu poder através de discursos emblemáticos expressos na cultura material. Os aspectos de complementariedade da cosmovisão nos parecem mais pertinentes para entender essa dialética do poder expressa no simbolismo materializado.

3.2.5 Variabilidade estilística em tumbas do Horizonte Tardio

Para além dos contextos de elites do poder descritos anteriormente, durante a pesquisa analisamos os conjuntos de oferendas de inúmeras tumbas mais simples do período Tardio (Total de 27 tumbas). Entre elas destacamos 2 referentes as escavações de Christopher Donnan em Chotuna na década de 1980 que julgamos relevantes para apresentar no trabalho.

O primeiro contexto, se refere a tumba A2 T3 escavada na *Huaca de los Frisos*. Essa tumba apresenta uma pequena oferenda, incluindo 3 vasilhas de cerâmica (prancha 102). A primeira, de filiação estilística Inca Local apresentando o gargalo reto de borda extrovertida campanada e os apliques circulares que lembram aos dos gargalos dos aríbalos da morfologia cusquenha. A iconografia representa figuras do poder local em um tema recorrente desde a época mochica. A outra peça, é um vaso de alça estribo de bojo globular e de gargalo reto, representando um felino. É interessante notar a presença do tema iconográfico mais comum na cerâmica incaica na vasilha morfologicamente atribuída ao estilo Chimú, e em contrapartida, a vasilha com atributos morfológicos incaicos representa um tema das figuras

de poder local. A terceira peça do contexto, é um vaso de cerâmica rústico paleteado típico dos contextos locais desse período.

Assim, o conjunto apresenta morfologias que representam as três culturas arqueológicas. Além disso, sua iconografia apresenta um jogo de opostos entre os temas iconográficos e suas atribuições estilísticas na morfologia dos objetos.

O segundo contexto, a tumba A2 T4 (prancha 103), escavada na mesma área, apresenta em seu conteúdo oferendado 3 vasos de cerâmica. Um deles é um típico aríbalo incaico da costa norte pertencendo ao conjunto das figuras antropomorfas no interior de uma área escalonada. As figuras nesse exemplar apresentam atributos de poder simples. Em contraponto, 2 vasilhas de alça estribo de bojo figurativo em estilo chimuano de lambayeque representam respectivamente um veado ou alpaca amarrado com uma corda e uma coruja. A simplicidade da tumba nos faz questionar se existe uma relação direta com a simplicidade dos atributos das figuras antropomorfas. Nesse caso, o conjunto desse tipo de vasilha, poderia apresentar análogos contextuais em tumbas de figuras sociais distintas. Apesar do questionamento, não há como fazer esse tipo de associação tendo apenas um contexto de referência.

Em suma, os dois contextos apresentam aspectos interessantes da simbologia dos artefatos. Além disso, apresentam o caráter da coexistência dos estilos em um mesmo contexto, simbolicamente operando em um jogo de opostos complementares através da materialidade. Em nossa opinião, o simbolismo expresso na prática funerária destes contextos, tanto quanto o jogo de oposição entre os estilos, oferecem uma clara alusão a um emaranhado (entanglement) cultural, que responde as normas estabelecidas pelos tradicionais princípios da cosmovisão, especialmente de opostos complementários.

3.2.6 Cerimonialismo no Horizonte Tardio: Oferendas e rituais de sacrifícios humanos de Lambayeque em época Inca

Em Cusco, muitos enterros são encontrados em locais culturalmente importantes como o *Qoricancha*, as praças próximas aos *ushnus*, próximos às montanhas e muitos outros lugares rituais (Farrington 2014: 244). Em Lambayeque, a reocupação das antigas *huacas* para deposições fúnebres é uma realidade (como o é para todo os Andes Centrais). A primeira pergunta em mente é se essa prática reflete sacrifícios rituais e oferendas simbólicas, ou apenas práticas comuns de enterramento em zonas “privilegiadas”. A segunda pergunta é quem eram essas pessoas e por que elas eram enterradas nesses locais; ainda mais levando em consideração a prática do culto ancestral, onde muitas pessoas não eram enterradas de forma definitiva.

Na região de Cusco as oferendas mais comuns variavam entre três tipos: aquelas que eram queimadas, aquelas que eram enterradas e as que eram sopradas ao vento ou lançadas em lagos, riachos ou do alto de montanhas e em certos casos consumidas por participantes de cerimônias. Em geral, lhamas, alimentos, tecidos e figuras em madeira eram geralmente queimadas. Crianças, animais em geral (incluindo lhamas) figuras e objetos de metal ou de conchas eram enterrados.

Os incas praticavam diversas cerimônias nas montanhas de territórios que eles conquistavam, incluindo sacrifícios humanos acompanhados de tecidos e objetos de cerâmica no estilo Inca (Reinhard e Ceruti 2010: 6). Diversos cronistas como Garsilaso de La Vega (2004 [1608]), por suas próprias razões negam a prática de sacrifícios humanos no império incaico. Apesar disso, a arqueologia revelou diversos contextos desse tipo de oferenda em diversas áreas do *Tahuantinsuyo*, incluindo a região de Cusco.

A cerimônia incaica de sacrifício mais conhecida – possivelmente mais importante – é o *Cápacocha* narrada pelas crônicas (Betanzos, Cieza, Cobo, Guamán Poma, Molina, Múrua, Sarmiento, entre outros). As palavras quéchuas *cápac* (realeza ou chefia) somada à palavra *cocha* (lago, água = fertilidade) expressa o conceito do sacrifício da realeza para a fertilidade (Reinhard e Ceruti 2010: 6).

A cerimônia consiste do enterramento de crianças escolhidas em pontos altos de montanhas em conjunto de certas oferendas apropriadas. De acordo com Reinhard e Ceruti, Christobál Molina (1959 [1575]) narra que as crianças eram estranguladas e enterradas com

vestimentas especiais, acompanhadas de figuras humanas e de lhamas (conhecidas como *conopas incaicas*¹²⁰) em ouro e prata e cestos de coca e camelídeos queimados. As vítimas ingeriam chicha, coca e ou outras substâncias para amenizar seus sentidos. A arqueologia demonstra que as técnicas mais comuns para o abatimento das vítimas era o estrangulamento, uma pancada na cabeça ou asfixia. Molina e Cobo citam a prática de remoção do coração de algumas vítimas, algo que não é evidenciado pela arqueologia, ao menos nos contextos conhecidos (Reinhard & Ceruti 2010: 125). O cronista Felipe Guamán Poma de Ayala apresenta em sua obra alguns desenhos sobre estes rituais (prancha 104 e 105).

Vítimas de *Cápacocha* eram colocados no alto das montanhas envoltos em fardos funerários sentados em posição flexionada associados com tecidos, alimentos, cerâmica e objetos de metal que podem ser vistos na prancha 106 (Reinhard & Ceruti 2010: 127). Como referido, as *conopas* funcionam como um tipo de análogo do sacrificado sendo vestidas de acordo com a ocasião com finos tecidos de lã e sofisticados toucados emplumados. A simbologia desses rituais é desconhecida, mas:

“Sabemos que quando objetos preciosos eram enterrados acreditava-se que eles iam direto para o reino dos deuses. Isso pode explicar em parte o sepultamento de vítimas de *capacocha* (i.e. eram entendidas de fato entrando nos lugares onde os deuses residiam para viver junto com eles)” (Reinhard e Ceruti 2010: 126)¹²¹.

Na nossa pesquisa, nos perguntamos se esse tipo de cerimônia oficial do estado típico da região de Cusco, que ocorre (comprovadamente pela arqueologia em Copiapo, El Toro, El ploma, Chañi, Aconcagua, etc) também em âmbito provincial da serra sul, atinge a costa norte; em que grau poderia ter sido adaptada ao nível local. Também perguntamos se a presença Chimú-Inca em Lambayeque teria gerado mudanças nas práticas dos sacrifícios locais. Em Pachacamac (Costa Central) há evidências de sacrifícios de mulheres durante o Horizonte Tardio pelo método de estrangulamento (Reinhard & Ceruti 2010: 125).

---

¹²⁰ *Conopas* são figuras antropomórficas ou de camelídeos metálicas ou malacológicas (cobre, ouro, prata e conchas *spondyllus*) que carregam muitas vezes ornamentos tecidos e toucados de plumas bem sofisticados. Essas pequenas estatuetas são comumente inseridas (como oferendas), especialmente em contextos de sacrifícios humanos. Em rituais de sacrifício do *Cápacocha* foram encontradas *conopas* com vestimentas e toucados similares acompanhando o enterro de crianças sacrificadas.

¹²¹ “We know that when precious objects were buried they were believed to go directly to the realm of the gods. This could in part explain the burial of *capacocha* victims (i.e., they were perceived as actually entering into places where the deities resided in order to live with them).” (Reinhard e Ceruti 2010: 126).

No complexo Chotuna-Chornancap, a *Huaca de los Sacrificios* – plataforma com muros formando recintos quadrangulares no topo da estrutura com espaços de acesso restritos – apresenta uma complexa superposição arquitetônica vinculada a cerimônias e rituais, onde dois edifícios se superpõem apresentando contextos de sacrifícios humanos múltiplos. Com base na leitura dos informes de escavação 2013 de Chotuna-Chornancap foram escavadas três câmaras funerárias na *Huaca de los Sacrificios* onde foram encontrados 33 enterros de indivíduos masculinos e femininos (de infantes, jovens e adultos) de época Chimú-Inca. Os métodos de abatimento das vítimas para o sacrifício variam entre cortes na garganta, cortes na caixa torácica, clavículas e costelas; e ao menos um indivíduo teve o coração extraído.

As oferendas encontradas associadas a estes sacrifícios variam entre os contextos separados. Os indivíduos sacrificados estavam envoltos de tecidos simples de cor branca. Entre as oferendas, foi encontrada uma *conopa* de cobre masculina (prancha 106 figura 122 imagem B). Destacamos alguns exemplos de *conopas* de contextos da serra sul na prancha 107, 108 e 109.

Em Túcume, os contextos de sacrifícios humanos estão associados ao *Templo de la Piedra Sagrada* – recinto ao lado nordeste da *Huaca Larga* – a pedra sagrada, aparentemente, foi venerada desde tempos Lambayeque e por todo tempo da ocupação Chimú-Inca. A pedra no interior do templo é parte do próprio Cerro Purgatório (Cerro La Raya) e aparentemente foi cultuada como álter-ego da própria montanha sagrada. Nesse local foram encontradas oferendas de diversos tipos, entre elas seres humanos (prancha 126). Logo na entrada do recinto foram encontrados dois enterramentos: um indivíduo decapitado associado a dois crâneos humanos e uma *conopa* inca feita de *spondyllus* adornada com tecidos; e do lado oposto um segundo enterro humano, acompanhado de uma oferenda de lhama e outra *conopa* inca, em cobre adornada com tecido preso por um *tupu* (agulha utilizada para prender vestimentas) e um toucado emplumado. Em uma terceira cova de sepultamento a frente (com restos mortais inexistentes, possivelmente levados a outro setor) outra *conopa* de cobre adornada com tecidos foi encontrada. Colocamos na prancha 111, as *conopas* de lambayeque (A Túcume e B Chotuna) em contraponto as *conopas* serranas (C e D).

Ainda nesse contexto, ocorreu um evento de sacrifícios múltiplos, cerca de 130 pessoas e 40 lhamas sacrificadas de uma só vez enterrados posteriormente a frente do templo da pedra sagrada. Aparentemente, as vítimas foram drogadas por um alucinógeno a base de

sementes de *amalla* (*nectandra sp.*). Sob efeito da droga tiveram as cabeças cortadas e os corações retirados, e seu sangue era oferecido para a pedra sagrada.

Na interpretação de Alfredo Narváez (evidenciado na descrição do contexto no museu), o evento é resultado da notícia da chegada dos espanhóis em Jayanca que vinham saqueando muitas comunidades. Para afastar o mal ou aplacar a ira dos deuses, os senhores de Túcume ordenaram uma maior quantidade de sacrifícios. Por consequência dos sacrifícios, ou não, a comitiva de conquistadores espanhóis passou diretamente por Túcume em direção a Cajamarca onde capturariam o Sapa Inca Atahualpa em uma emboscada; logo após o evento Túcume parece ter sido incendiada e abandonada.

Não sabemos muito dos contextos em especificidade de seus padrões de enterramento ou possíveis oferendas associadas. Todos os enterramentos que foram descritos seguem o padrão lambayecano de abate das vítimas e aparentemente esse deve ter sido o padrão para todos os sepultamentos do Templo da pedra sagrada.

Aparentemente as técnicas utilizadas nos sacrifícios de Lambayeque não apresentam relações com as práticas rituais do estado incaico registradas para a região de Cusco. Apesar de entendidos como culto a água e a fertilidade (casos de Chotuna), não apresentam nenhuma relação direta com o *Cápacocha*. Se esse tipo de ritual de sacrifício ocorreu na região, provavelmente os fardos funerários estarão enterrados no alto de alguns dos diversos cerros sagrados da região, algo que até o momento não parece ter sido averiguado. A única marca própria da identidade ritual do sistema incaico visível nesses contextos é a presença das emblemáticas *conopas* em estilo inca. Através dessas miniaturas, os incas parecem ter deixado a sua marca registrada na ritualidade das práticas locais.

Tudo isso subentende a aceitação e até mesmo autonomia do sacerdócio local para com as práticas descritas – não corrobora (ao menos para a região de Lambayeque) as narrativas das crônicas que falam da interferência (inclusive proibição) e da doutrinação dos cultos locais sob a égide do estado representado pelos sacerdotes do culto solar.

3.2.7 Contexto da oferenda do Recinto da Pedra Sagrada de Túcume

Na atual *Plaza de Armas* de Cusco foi descoberta uma oferenda próxima aos muros do período pré-colonial com diversas miniaturas de llamas (5.0-6.5 cm) alinhadas em direção da montanha *Wanakawri* na seguinte ordem: ouro, prata, ouro e concha *spondyllus*. De acordo com Farrington (2014), Juan de Betanzos (1551: 48) afirma que miniaturas de lhama eram colocadas em torno dos *ushnus* como oferendas. Polo de Ondegardo (1571: 118-119) conta que muitas miniaturas de figuras humanas e lhamas foram retiradas do solo em obras em Cusco no ano de 1559.

Figuras de metal em miniatura não são exclusivas do estilo incaico. Nas coleções dos museus e em catálogos da internet encontramos exemplos de figuras em estilo Chimú. Em Ventarrón, foram encontrados fragmentos desse tipo de miniaturas. Para nós, é pertinente questionar se talvez a produção dessas miniaturas no estilo Chimú são consequências do cerimonialismo incaico em âmbito local. Entretanto, é evidente que o estilo dos toucados e outros aspectos das figuras reproduzem mais dos estilos locais do que dos de Cusco.

De acordo com Ian Farrington (Sillar e Meddens 1994 *apud* Farrington 2014: 316) as miniaturas dentro do conceito andino de *Ekeko* contêm a essência dos objetos em seu tamanho original e os representam como oferendas para os ancestrais e os deuses, apesar de minúsculos e não funcionais. As figuras antropomórficas e zoomorfas, portanto, representam um sacrifício real. O cronista Juan de Betanzos afirma que diversas figuras eram enterradas ao entorno do *ushnu* em Cusco representando os senhores e linhagens de Cusco, oferecidos ao Sol como sacrifícios simbólicos. De acordo com os cronistas as figuras antropomorfas (masculinas e femininas) representam divindades, ou servos dos deuses ou a realeza Inca (Reinhard e Ceruti 2010: 129 e 137-142).

Ainda no museu de sítio de Túcume observamos como parte do contexto recuperado da oferenda do Templo da Pedra Sagrada uma grande quantidade de miniaturas de cobre banhadas em prata (aproximadamente 1.000 objetos). Foram encontradas associadas a conchas *Conus sp.* e *spondyllus sp.*, cerâmica fragmentada, sementes, pó colorido, folhas de diversas plantas e tecidos espalhados pelo templo. Algumas delas, inclusive foram depositadas no interior de uma concha *spondyllus* (prancha 112 e 113). As miniaturas metálicas representam plantas, animais, frutos, peixes, instrumentos musicais, armas, redes,

liteiras, sandálias, toucados, máscaras, vasilhas rituais de diversos tipos, colheres, remos, teares, entre outras coisas.

Observamos apenas umas poucas dezenas do total de peças (a maior parte do conjunto não está em exibição). Com base nesses objetos expostos, as miniaturas de ornamentos como toucados, peitorais, etc e vasos de gargalo duplo e alça estribo, estilisticamente são parte do conjunto do grupo cultural da Costa Norte Lambayeque e Chimú apesar de estar inserido num contexto do Horizonte Tardio, ou seja, época inca. Ainda no contexto do templo, como referido anteriormente foram encontradas três figuras de metal e *spondyllus* (*conopas* incaicas), adornadas com tecidos e toucados de plumas (prancha 114, figura 130). No contexto de Túcume, assim como em Chotuna, as *conopas* acompanham o contexto de indivíduos sacrificados – seguindo a tradição ritual incaica do Capac Cocha. No estilo incaico, são comuns além das *conopas* outras estatuetas antropomorfas de ouro ou prata como os exemplos da figura 130.1.

Ainda não está claro para nós as razões dessa tendência a miniaturização de objetos ritualísticos (especialmente metálicos) durante o Período Tardio. Para além do que é proposto pelos cronistas e pelo princípio simbólico de *ekelos*, pensamos em algumas hipóteses como: 1-) um maior aproveitamento dos metais e rapidez na produção; 2-) uma maior popularização do uso dos metais, evidenciado expressivamente por essas “tumbas de elites intermediárias”; 3-) ou de alguma associação simbólica com miniaturas, o que é evidente, ao menos para o caso das *conopas*, interpretadas como representações do próprio sacrifício oferecido. De toda forma, o foco em objetos metálicos de prestígio e de miniaturas em particular é parte integrante desse sistema ritual operante em épocas do *Tahuantinsuyo* e que certamente não se restringem à região de Cusco.

3.2.8 Oferenda das 45 vasilhas de cerâmica da Huaca de los frisos no Horizonte Tardio

Em Chotuna observamos no informe da temporada 2011 da *Huaca de los Frisos*, um contexto relativo ao abandono total de Chotuna (já em época colonial) de oferenda de *spondyllus* e de 45 vasilhas (pranchas 115 e 116) de cerâmica em estilo Inca Local, Chimú, Lambayeque e Colonial (representado por poucas vasilhas que carregam algumas características possivelmente de influência europeia). Pela interpretação dos arqueólogos, o contexto está associado a um recinto ligado as atividades de curandeirismo “xamânico”, que

inclusive apresenta uma série de relevos do Animal Lunar em seu pórtico de entrada; não por acaso, 3 das vasilhas oferendadas representam o tema desse personagem, no entanto sem atributos de poder ou sobrenaturais. Durante uma nova fase de remodelação do edifício há evidências da intrusão de uma tumba de um indivíduo importante, cujo fardo funerário e a maioria das oferendas associadas foram retirados do local no momento do abandono do sítio por razões desconhecidas (possivelmente com objetivo de venerar seus restos mortais)¹²². Dessa forma, a nova remodelação foi interrompida e a estrutura foi completamente enclausurada e a oferenda das 45 vasilhas possivelmente corresponde a um “pagamento” pela retirada do fardo funerário, parte do processo de selamento do edifício.

O conjunto apresenta peças das seguintes categorias:

- a) 7 vasos que podem ser associados estilisticamente ao grupo Lambayeque-Chimú;
- b) 7 vasos que podem ser associados estilisticamente ao grupo Chimú;
- c) 7 vasos que podem ser associados estilisticamente ao grupo Inca;
- d) 15 vasos que podem ser associados estilisticamente ao grupo Inca-Local;
- e) 9 vasos rústicos que podem ser associados estilisticamente ao grupo local;

A oferenda certamente carrega o selo de identidade de seus oferendantes tardios, identificado pelo seu estilo ceramográfico Chimú-inca. Apesar da presença de vasilhas lambayecanas, a ausência de vasilhas com atributos lambayecanos expressivos da cerâmica de prestígio anteriores a incorporação Chimú-Inca nos chama atenção nesse contexto.

Para esta definição, as vasilhas observadas foram analisadas a partir do emaranhado de atributos morfológicos contemplando os aspectos estilísticos e da simbologia nos objetos. Nesse contexto, os arqueólogos encontraram vasilhas que apresentam bordas e gargalos incaicos com simbologias do poder local.

Dessa forma, os conteúdos analisados nos contextos deste capítulo nos oferecem inúmeras reflexões acerca da fluidez das culturas arqueológicas e da distribuição de seus aspectos estilísticos no espaço/tempo. As contradições apresentadas, são em verdade contradições da premissa teórica histórico-cultural do início do século XX que buscava a

---

¹²² De acordo com o informe, talvez o evento da remodelação esteja diretamente associado a morte do indivíduo enterrado, possivelmente um oficiante ou mesmo do sumo sacerdote do culto local da *Huaca de los Frisos* (Informe Chotuna-huaca de los frisos, temporada 2011: 174-175).

singularidade nas expressões materiais e o estabelecimento de fronteiras culturais. No caso andino, a possibilidade interpretativa para esses *entanglements* na cultura material parece dialogar diretamente com os aspectos da dialética do poder próprios da cosmovisão andina em seus princípios de reciprocidade e dualidade operando na lógica dos opostos complementares.

Parte 3: Estilos da Arquitetura Pública Cerimonial do Período Tardio Lambayecano

Como mencionamos anteriormente, os estilos arquitetônicos são um dos elementos chave para estabelecer a cronologia relativa na arqueologia peruana. Em geral, os estudos acerca da arquitetura estão pautados em ao menos quatro aspectos principais: 1-) padrões ocupacionais no espaço observando-se, por um lado, os aspectos teóricos conceituais do urbanismo e do conceito de cidade, e por outro, o posicionamento geográfico e a orientação cardinal e astronômica dos edifícios, bem como dos preceitos cosmológicos que influenciam tanto na forma quanto nos princípios organizacionais da sociedade e do espaço; 2-) busca-se elucidar o caráter das construções/ocupações a partir da morfologia das estruturas estabelecendo padrões específicos de estruturas; 3-) a partir da morfologia, busca-se estabelecer a interpretação da funcionalidade de edifícios e recintos, em termos genéricos comumente utilizados: templos, palácios, oficinas, residências, etc; 4-) as técnicas construtivas empregadas nos diferentes padrões de assentamento e tipos específicos de estruturas arquitetônicas.

Esses aspectos, formam por assim dizer, os padrões reconhecíveis arqueologicamente para cada cultura arqueológica através da variação estilística e dos padrões ocupacionais do espaço. Outro aspecto que paralelamente acompanha o estudo é o conceito de paisagem. Um dos aspectos de destaque das civilizações andinas está na construção sócio-cultural do território reconhecendo o intercâmbio entre a sociedade humana e a natureza, com base em uma relação harmônica para garantir a reprodução do cosmos e seus três mundos. Este aspecto é o que marca a singularidade de seu aporte cultural (Dammert Ego Aguirre, 2007: 27). Uma ampla sabedoria codificada, transmitida e aplicada para a materialização de suas conquistas culturais e gestão territorial (Dammert Ego Aguirre, 2007: 28)¹²³.

A ocupação de determinados pontos para determinados tipos de construção, bem como de contextos rituais é um marco reconhecível da arqueologia peruana. Dentre inúmeros exemplos, Machu Picchu é emblemática desta relação que se vê na escolha da construção da “cidade” na encosta de uma montanha. No complexo, temos inclusive a presença de construções nos pontos mais altos das montanhas em seu entorno como o caso do Huayna Picchu.

---

¹²³ De maneira que a colonização espanhola buscou extirpar e desarraigar as sociedades andinas de sua vinculação com a geografia, tanto quanto suas cosmologias, línguas, vestimentas, festividades, costumes sociais, etc (Dammert Ego Aguirre, 2007: 28).

Craig Morris destaca o aspecto claramente político da arquitetura incaica, destacando a importância do conceito de “arquitetura do poder” – discutido por Gasparini e Margolies (1977) – correlacionando a identidade criada com o estado e seu governante a partir da arquitetura monumental (Morris 1999: 2).

As relações interdependentes entre os centros urbanos e sua “interlândia” (*hinterland*) podem ser vistas de formas variadas. Para os Andes Centrais, considerando as especificidades das noções de territorialidade e das suas relações de produção próprias que incluem o modelo econômico proposto por John V. Murra (1975) que trata da complementariedade dos pisos ecológicos¹²⁴, os conceitos de *ayllu* e *llaqta* (Murra 1989: 62) e finalmente a prática da *mita*¹²⁵, que em conjunto subentendem a presença dos grupos *mitimaes*¹²⁶ temporariamente ou de forma mais permanente em diversos territórios.

Neste trabalho, no entanto não estamos propondo discussões teóricas e métodos de análise para compreender tais aspectos do ponto de vista das ocupações no território ou da funcionalidade dos edifícios, por exemplo. Neste estudo, focaremos em aspectos estilísticos pertinentes à discussão dos estilos como o fizemos para a cerâmica. A arquitetura, portanto, em nosso trabalho é apenas um dado complementar, que ajuda num olhar mais amplo do que pensar apenas os estilos cerâmicos¹²⁷. Para situar o leitor destacamos a seguir alguns aspectos gerais descritivos dos estilos arquitetônicos das culturas arqueológicas estudadas e

---

¹²⁴ John Murra relata um sistema econômico compartilhado por inúmeros grupos étnicos andinos, muito anterior aos incas, de *ayllus* dispersos pelo território andino e relacionados pelo parentesco em zonas multiétnicas nos diversos pisos ecológicos como forma de assegurar funções da produção, e relações sócio-políticas com outros grupos.

¹²⁵ As *mitas* segundo María Rostworowski, antes de ser um sistema organizativo do trabalho, o conceito de *mita* tinha um significado mais profundo relacionado com o tempo cíclico e logo, portanto, regulador da ordem/caos do universo (Rostworowski 2009: 260). Esse sistema foi uma adaptação em nível estatal de tradicionais sistemas de organização produtiva do trabalho nos *ayllus* andinos com base no princípio da reciprocidade, para articulação da produção, construção de obras públicas, deveres cerimoniais e serviço militar (Pease 2009: 59-61). Cada curaca cedia parte da mão de obra de seu *ayllu* para atender as demandas do estado através de um processo rotativo. Os trabalhadores eram suportados com comida, bebida, ferramentas e outros objetos em forma de presentes como pagamento pelo serviço (Ramírez 1996:90).

¹²⁶ Trabalhadores de diferentes partes do território eram enviados a áreas comuns, (Pease 2009: 65), como *mittanis* (temporários), ou como *mitmaqkunas*, através da realocação para as novas áreas (por longos períodos ou permanentes); às vezes comunidades inteiras eram separadas de seus *ayllus* (Moseley 1992: 10).

¹²⁷ Lembrando novamente, que tais dados e a escolha teórico metodológica foi feita pela mudança no plano de ação que inicialmente previa escavações sistemáticas no complexo Ciudadela de Ventarrón. Ao frustrar nossa proposta inicial, resolvemos contemplar os dados que consideramos pertinentes de forma comparativa a outros contextos que foram escavados e publicados pelos projetos arqueológicos locais, para o estudo mais amplo das interações entre estilos (apesar de reconhecermos que nosso corpo de dados é modesto e apenas uma abordagem inicial para estudos futuros).

na sequência apresentaremos os contextos observados e o estudo de caso para propor uma breve reflexão.

3.3.1 Aspectos estilísticos e organizativos da arquitetura Inca

De acordo com Ian Farrington as cidades incas foram construídas em locais prístinos. Também, diversas localidades antigas foram transformadas para dar o testemunho de uma ocupação incaica reconhecendo a importância do passado ancestral dessas localidades (Farrington 2014: 13).

Os incas eram hábeis arquitetos e construtores. Os centros urbanos incas eram caracterizados por alguns elementos arquitetônicos distintivos e igualmente eram planejados cuidadosamente com espaços abertos ou enclausurados. Entre os estudos clássicos mais expressivos se destacam as pesquisas de Craig Morris em Huánuco Pampa, centro administrativo provincial incaico na Serra Central (Morris, 2013)¹²⁸.

As evidências arqueológicas sugerem que muito da configuração dos padrões arquitetônicos incaicos provém do Horizonte Médio. O arranjo de quatro estruturas em torno de um pátio que formam o arranjo das *Kanchas* tem precursores na arquitetura de sítios Huari e de Tiahuanaco¹²⁹, assim como um longo salão estreito com nichos em *pikillaqta* (centro urbano Huari na região de Cusco) parece ser precursor das estruturas denominadas *Kallankas*. Também, a pirâmide Pumapunku de Tiahuanaco, na opinião de Yager e López (2004 *apud* Farrington 2014: 18) parece ter sido a inspiração adotada para os *ushnus* (Farrington 2014: 18):

“conceitos de orientação cardinal e direcionalidade, tais como construções de frente para montanhas, e até certo ponto planificações ortogonais podem ser argumentadas como elementos que os incas observaram em Tiahuanaco e levaram para Cusco para fazer parte de seus cânones arquitetônicos” (Farrington 2014: 19)¹³⁰.

---

¹²⁸ Outros estudos de grande importância existem para outros sítios do período incaico. A maioria dos estudos sobre a arquitetura inca se concentram nos aspectos estéticos das construções como os nichos distribuídos logicamente pelas paredes. No entanto, pouco se fala dos aspectos práticos de sua construção.

¹²⁹ Cronistas como Cieza de León, assim como muitos arqueólogos, assumem que as refinadas técnicas arquitetônicas em pedra dos incas foram copiadas de Tiahuanaco. Ainda assim, pesquisadores como Protzen e Nair, argumentam que mesmo que os incas tenham se inspirado em Tiahuanaco, as técnicas e o estilo da sua arquitetura têm suas peculiaridades (Farrington 2014: 18).

¹³⁰ “concepts of cardinal orientation and directionality, such as facing a mountain, and to some extent orthogonal planning could be argued to be elements that the inkas at Tiwanaku had observed and took back to Cusco to become part of their architectural canon.” (Farrington 2014: 19).

Independentemente de suas origens, a arquitetura inca é reconhecida por um conjunto de elementos básicos. Em geral, uma unidade construtiva inca consiste de uma estrutura retangular (em geral 10m por 7m), com a espessura das paredes entre 80-85 cm (com inclinação de 2 e 7 graus) e com ao menos duas variações de telhados (ambos com armação de madeira forrada com capim seco). Geralmente apresenta apenas uma única entrada em forma trapezoidal centralizada (em alguns casos mais de uma obedecendo padrões de simetria), bem como diversos nichos trapezoidais abertos e fechados nas paredes. Algumas variantes como as estruturas chamadas *wayrana* ou *masma*, apresentam apenas três paredes sólidas enquanto a quarta, ausente, apresenta colunas que sustentam os lintéis e telhados (Farrington 2014: 22-23).

O repertório de materiais construtivos usados em época Inca foi limitado e facilmente acessível, consistindo do uso da pedra, barro, madeira e fibras vegetais (Protzen, 2014: 197). Diversos tipos de material eram aplicados para construção: pedras coletadas do campo, pedras extraídas de pedreiras, pedregulhos, seixos, cascalho, areia, terra, argila, madeira e capim seco. Na região de Cusco a maioria das construções é feita de pedra ou de uma combinação de pedras para os alicerces e tijolos de adobe na superestrutura. As construções de muros de pedras variam entre pedras cortadas encaixadas, muros pircados e muros de pedra com *mortero* (argamassa) (Protzen, 2014: 197). Tijolos de adobe e taipas (de blocos de lama) eram utilizados de forma extensiva para erigir paredes em todas as partes do “império”. Tijolos de adobe de dimensões variadas eram produzidos à mão com qualquer tipo de argila local (Moorehead 1978 *apud* Farrington 2014: 24) misturada com capim, pedregulhos e outros fragmentos sólidos. O mesmo material era utilizado para produzir argamassa para unir blocos de pedra ou tijolos de adobe. Argilas mais finas com capim eram utilizadas para fazer reboco para as paredes (Farrington 2014: 24).

Ainda assim a arquitetura monumental incaica é reconhecida pelo uso da pedra como principal material construtivo (Morris 1999: 3). As decisões sobre o tipo de pedra (bruta ou trabalhada) ou outros materiais utilizados dependiam do tipo/função do edifício. Os tipos de pedras mais comuns em torno de Cusco eram andesito, diorito, calcário, quartzito e granito; mas nunca arenito (Farrington 2014: 23).

Na região de Cusco existem quatro estilos básicos de paredes que apresentam diferentes tipos de arrumação¹³¹: 1-) celular ou poligonal; 2-) sedimentaria; 3-) pirka; 4-) pedra e adobe; onde as duas primeiras são reconhecidas por maior valor estético, articuladas através do encaixe entre os blocos (prancha 117). Apesar de algumas paredes desses dois tipos não apresentarem argamassas (ligadas somente pelo perfeito encaixe entre as pedras) essa característica não é universal (Morris 1999: 7; Farrington 2014: 27-29). No estilo de paredes de pedra em pirka, no arranjo entulhado das pedras grosseiramente trabalhadas, estas são colocadas aleatoriamente, geralmente acopladas com uma grossa argamassa¹³² de argila podendo conter rebocos tanto na parte interna e externa (Farrington 2014: 29).

As paredes em sua estética apresentam a parte interna (não visível) recheada com terra e entulhos separando os blocos de pedras melhor trabalhados virados para a parte externa, dos blocos de pedra mais rústicos direcionados para a parte interna da construção. As paredes de tijolos de adobe – construídas sobre uma fundação de pedras em qualquer dos três estilos anteriores 1,2-1,5m relativamente niveladas à superfície – eram formadas na técnica “*english bond*” (liga inglesa): camadas de tijolos com seu lado plano para cima com argamassa de argila (aprox. 1,5 cm de espessura), arrumados transversalmente uma camada à outra. Ao final as paredes em geral eram rebocadas e pintadas¹³³ (Moorehead 1987: 66, 90 *apud* Farrington 2014: 27-29)¹³⁴.

Na região de Cusco evidências de pintura nas paredes é bem rara. As pinturas, quando existentes tendem a formar padrões geométricos e não tendem a incluir imagens mais complexas. Relevos na arquitetura em pedra são raros, e comumente representam felinos, serpentes e outros animais (Farrington 2014: 34-35).

Outro aspecto do estilo arquitetônico incaico são as características distintivas especiais de suas paredes, como: entradas, janelas e nichos trapezoidais em tamanhos

---

¹³¹ De acordo com Ian Farrington, Valencia e Gibaja (1992) identificam ao menos onze tipos distintos de paredes de pedra em toda Machu Picchu; o *Qoricancha*, em Cusco, apresenta ao menos quatro tipos em suas estruturas (Farrington 2014: 29).

¹³² A partir do barro produziram os *morteros* e os *enlucidos*, bem como os tijolos de adobe e as construções de muros de taipa (muros de terra compactada) (Protzen, 2014: 197).

¹³³ *Llanka* é argila suficientemente fina para a produção dos *enlucidos* na superfície das paredes das estruturas (Protzen, 2014: 202). Reboco de argila fina (com capim e areia) queimada. Geralmente pintadas com pigmentos de coloração vermelha, rosada, amarela, azul, marrom, preta, branca ou creme. Tambo Colorado na costa sul apresenta este padrão de três cores vermelho ou laranja, branco e amarelo (Protzen e Morris 2004).

¹³⁴ Ian Farrington afirma que a vantagem da parede mesclada desse estilo é a redução do peso total da estrutura sem comprometer sua estabilidade (Farrington 2014: 29).

padronizados como visto anteriormente nos exemplos da arquitetura Inca Imperial conformados em conceitos simétricos de tamanho, forma e equidistância em sua separação. Existem ao menos cinco tamanhos padrão de nichos reconhecidos. Também existem nichos escalonados. Nichos podem ser encontrados do lado interno ou externo da construção. Outro elemento comum são pequenos buracos de 10-15cm com uma pedra cilíndrica ao centro de seu interior, entendidas para a funcionalidade das portas (Morris 1999: 12-13; Farrington 2014: 32).

Em geral, a arquitetura inca segue dois padrões de formatos de paredes: 1-) planas ou planas com zig-zags e 2-) planas em raras ocasiões combinadas com circulares; utilizadas nos templos solares em geral, como por exemplo no *Qorikancha* em Cusco, em Machu Picchu, Pisaq e Tumibamba (Farrington 2014: 37).

Além dos aspectos construtivos e decorativos, a arquitetura inca apresenta padrões em seu plano urbano que constituem unidades arquitetônicas específicas (Morris 1999: 18). *Plazas* (praças) configuram um elemento central nos planos urbanos, marcado pelo uso cerimonial e político do espaço público (para grandes festas, cerimônias, etc). Também se destacam a presença de plataformas piramidais denominadas *ushnus* (geralmente ao centro ou ao lado de *plazas*) orientados para o sol nascente ou poente ou mesmo em relação a um elemento de destaque da paisagem como uma montanha (Farrington 2014: 37-39).

Kallankas são um tipo de edifício de recinto único longo e estreito composto de diversas portas de entrada sempre alinhadas na direção de uma praça (Morris 1999: 22). O posicionamento das *Kallankas* varia de sítio para sítio podendo indicar hierarquia entre diferentes centros administrativos de importância regional como discutido por Gasparini e Margolies (1977) (Farrington, 2014).

As *Kanchas*, consideradas elementos básicos, consistem de um complexo enclausurado por muros contendo três ou mais edifícios simétricos internos voltados para um pátio central (Prancha 117). *Kanchas* são consideradas unidades de habitação dos centros urbanos incaicos e em geral os seus edifícios internos podem ser idênticos ou diferentes. Nos cantos entre os edifícios e os muros sempre há um espaço utilizado para sepultamentos, criação de animais ou depósito de entulhos. Muitos arqueólogos hipoteticamente acreditam

que as *Kanchas* refletem aspectos da organização social em termos de parentesco, ofício ou outras relações (Farrington 2014: 43-45)¹³⁵.

O edifício denominado, *Palácio ou grande salão* é uma estrutura monumental em grande escala. Sua parte mais estreita termina de um lado da *Plaza*, ao lado de uma *Kancha* residencial, e em seu entorno apresenta ligação com diversos edifícios retangulares ao longo das ruas que são entendidos para diversas funções como: cozinhas, armazéns, oficinas, habitações, etc (Farrington 2014: 45-48).

Além das *huacas* naturais (colinas, montanhas, nascentes, lagos, cachoeiras, etc), existem construções cerimoniais comumente associadas às funções de templos. Não existe um *design* definitivo para essas estruturas construídas; podem ser pequenas e simples estruturas retangulares organizadas em *Kanchas* ou grandes complexos como o *Qorikancha*. Podem apresentar paredes retas, circulares (como os templos solares) ou em Zig Zags (Farrington 2014: 49).

Outros elementos como *qolqas* (depósitos) podem ser retangulares ou redondos, geralmente posicionados no entorno de colinas. Ruas pavimentadas (*Kiqllu*) são muito comuns em todo o território. A presença de muros é rara em Cusco, mas ocorrem especialmente em assentamentos nas colinas e montanhas ao longo do território andino. Em alguns casos muros separam os centros urbanos das áreas de cultivo dos *andenes*¹³⁶, por exemplo: MachuPicchu, Ollantaytambo e Písaq. Os muros não apresentam um caráter defensivo na maioria dos casos e servem especialmente para definir e separar os espaços. Pórticos (*Punkus* – ponto de entrada) aparecem no acesso as *plazas* centrais (Farrington 2014: 49). Canais de água de uso doméstico e ritual abertos ou subterrâneos também são muito comuns.

Além da denominação de edifícios a partir dos aspectos morfológicos, na obra de Felipe Guamán Poma de Ayala (1992 [1615]) diversas terminologias (comumente adotadas pelos arqueólogos) são atribuídas à função dos edifícios como: *aqllawasi* (casa das mulheres

---

¹³⁵ De acordo com Ian Farrington, essas unidades abrigavam majoritariamente mulheres, mas também homens, crianças e mascotes (cães por exemplo) indicando a existência de núcleos familiares; sua função perpassa todos os aspectos da vida doméstica, entretenimento, ritual e por fim funerário (Farrington 2014: 249).

¹³⁶ Arquitetura paisagística de espaços de terra planos para uso agrícola a partir de modificação da morfologia natural de ladeiras em colinas (Santillana 1999: 61).

escolhidas), *sinchiwasi* (casa de guerreiros ou quartel militar), *cuysmango* (palácio ou casa de justiça) entre outras que denotam as funções sociais atribuídas para certas estruturas.

Em alguns casos gera dificuldades quando na prática, no registro arqueológico os padrões não exatamente correspondem ao que se espera ao definir tais critérios e tais funções as edificações nos sítios arqueológicos no estilo incaico. Menor ainda é sua identificação em supostas remodelações incaicas em estruturas pré-existentes dos diversos grupos integrados ao *Tahuantinsuyo*.

3.3.2 Arquitetura Chimú: padrões arquitetônicos de Chan Chan

Segundo Michael Moseley:

“Sítios construídos pelo estado [state-built sites] Chimú serviam a propósitos administrativos e eram construídos de acordo aos cânones arquitetônicos de Chan Chan, dando a eles uma aparência física distintiva ligando-os com a burocracia governante. Além disso, a burocracia também se preocupava com outra forma de assentamento que pode ser denominada como ‘fundações do estado’ [“state-founded”] em oposição aos ‘construídos pelo estado’ [“state-built”]. Sítios fundados pelo estado são assentamentos residenciais construídos e habitados por membros da classe agricultora em locais específicos determinados pela administração governante (Keatinge 1975). Essa prática repousa sobre princípios similares com aqueles que fundamentam os programas de colonização *mitama* posteriormente elaborado pelos Incas” (Moseley 1982: 17)¹³⁷.

A zona nuclear de Chan Chan (capital do Reino de Chimor) contém ao menos dez grandes edifícios retangulares enclausurados denominados “*ciudadelas*”, nove dos quais compartilham traços arquitetônicos formais em comum (Prancha 118). *Ciudadelas*, são cercadas por enormes paredes de adobe de até nove metros de altura na técnica “battered wall” (uma parede que se inclina para trás ou inclinada em cursos sucessivos que funciona

---

¹³⁷ “Chimú state-built sites serving administrative purposes were constructed according to the architectural canons of Chan Chan, giving them a distinctive physical appearance and linking them with the ruling bureaucracy. In addition, the bureaucracy also concerned itself with another form of settlement that can be termed ‘state-founded’ as opposed to ‘state-built’. State founded sites are residential settlements built and inhabited by members of the agricultural class at specific locations selected by the ruling administration (Keatinge 1975b). This practice rests on principles similar to those underlying the later elaborate mitama colonization programs of the Inca.” (Moseley 1982: 17).

como uma parede de retenção excedendo o ângulo de repouso do solo). As bases das paredes variam entre 1m, 1.5m e 2m de espessura sobre uma fundação de grandes pedras parcialmente submersas. Os Adobes nessas paredes eram deitados em seções de blocos a cada 2m quadrados em articulações horizontais e verticais. Cada bloco era envolto com argamassa¹³⁸ (Day 1982: 55-57; Von Hagen & Morris 1998: 148; Moore 2005: 1936).

De acordo com a bibliografia (Day 1982: 59-61; Von Hagen & Morris 1998: 148), todas as *ciudadelas* são completamente enclausuradas apresentando uma única entrada central na parede norte dando acesso a corredores internos a leste-oeste que levam a um grande pátio interno. No fim do pátio existem rampas de acesso ao próximo nível. Alguns pátios apresentam acima de uma colunata indícios de colunas de madeira espaçadas entre si a cada 1m ou 1,5m. Um complexo sistema de corredores estreitos conecta grupos de estruturas em forma de U (*U-Shaped*) individuais ou em duplas – comumente denominadas *audiencias*. Ao lado ou atrás dessas estruturas encontram-se outros recintos (quadrangulares com uma única entrada) conectados por corredores denominados como áreas de estocagem (análogas aos *qolqas* incaicos por seus traços, forma e entradas elevadas) organizadas de forma contínua (Day 1982: 60).

Os setores centrais das *ciudadelas* apresentam o mesmo planejamento dos espaços: pátio, corredores, *audiencias* e quartos de estocagem; no entanto apresentam um número menor de *audiencias* e uma maior quantidade de quartos de estocagem. Concomitantemente, o setor central apresenta uma plataforma funerária¹³⁹ dentro ou adjacente a sudoeste. Asas são ligadas ao setor central a leste seguindo os mesmos padrões gerais dos setores norte e central, no entanto em menor escala contendo menos estruturas.

Finalmente, na parte traseira ao Sul encontram-se as áreas denominadas *canchones* que contém passadiços entre poços de água e alguns quartos; área de residência evidenciada por detritos domésticos, possivelmente habitadas por pessoas de menor status social responsáveis pelo serviço e manutenção do complexo (Day 1982: 61).

Muitos especialistas argumentam que o plano retangular e a divisão tripartite das *ciudadelas* foram inspiradas pelos complexos enclausurados dos centros provinciais Huaris.

---

¹³⁸ A técnica de taipa não é muito comum em Chan Chan apesar das exceções dos muros da *ciudadela* Rivero e das plataformas funerárias de Rivero e Bandelier (Day 1982: 57).

¹³⁹ De acordo com Geoffrey Conrad, essas plataformas apresentam diversas técnicas construtivas como taipas e tijolos de adobe de tipos altos ou achatados (Conrad 1982: 92).

Por outro lado, há aqueles que acreditam que sejam reflexos da emergência de governos seculares como em Galindo no período Mochica mais tardio (Von Hagen & Morris 1998: 148).

As *ciudadelas* também se destacam pelos belos frisos em relevo representando seres míticos, animais (entre outros, especialmente aves marinhas, peixes e um pequeno quadrúpede) e motivos geométricos (Von Hagen & Morris 1998: 148).

Audiencias, (prancha 119) como citado anteriormente são estruturas comumente agrupadas de forma contínua ao longo de corredores que formam diversos recintos de distintas dimensões no interior das *ciudadelas* de Chan Chan; apresentam vestígios de postes de madeira que suportariam tetos feitos de cana e juncos cobertos com camadas de terra sobre os recintos. *Audiencias* são abertas em um dos lados e apresentam paredes de 1m de espessura e algumas delas apresentam paredes decoradas com frisos (Day 1982: 59)

Os estudos clássicos sobre esse tipo de estrutura sugerem que teriam funções diversas, já que são evidenciadas em diversos contextos. Em palavras de Richard Keatinge:

“a ocorrência de *audiencias* em zonas rurais evidenciam a importância dessas áreas para o sistema socioeconômico Chimú. *Audiencias* em Chan Chan são geralmente associadas com conjuntos contínuos de diversos quartos que hipoteticamente seriam os estoques ou áreas restritas para outras funções dentro das *ciudadelas*. Portanto, se assume que a ocorrência desse padrão arquitetônico particular em contextos rurais é simbólica da extensão regional e da unidade econômica de controle do estado centralizado em Chan Chan.” (Keatinge 1982: 202)¹⁴⁰.

Dessa maneira a redistribuição dos recursos estaria centralizada na capital e seus centros administrativos satélites ao longo das áreas sob tutela do estado Chimú: “Portanto, quer ocorrendo nas *ciudadelas* de Chan Chan ou em contextos rurais nos centros

---

¹⁴⁰ “The occurrence of audiencias in rural areas serves to substantiate further the importance of these sites in the Chimú socio economic system. Audiencias at Chan Chan are most often associated with banks of contiguous rooms hypothesized to have been storerooms or with other restricted areas of the ciudadelas. It is therefore assumed that the occurrence of this particular architectural form in a rural context is symbolic of the regional extension and economic unity of the state control that was centered at Chan Chan.” (Keatinge 1982: 202).

administrativos, as audiências parecem representar um símbolo de autoridade e administração do estado” (Keatinge 1982: 204)¹⁴¹.

Em Chan Chan existem também ao menos quatro *huacas* (plataformas piramidais)¹⁴² espalhadas pelo complexo. Essas pirâmides seguem o mesmo padrão construtivo das *ciudadelas* em termos de materiais de construção. Jardins afundados (*mahamaes* ou *wachaques*) próximos a canais de água que podem ter sido utilizados como pequenas plantações (Day 1982: 63).

Além das *ciudadelas* e plataformas piramidais, o plano urbano de Chan Chan conta com a presença de ao menos 35 estruturas, todas enclausuradas por muralhas e de acesso restrito por uma única entrada, entendidas por Alexandra Klymyshyn como “*elite compounds*”. Os tamanhos dessas estruturas variam entre 600 e 109 metros quadrados, e existem diferenças também dos números de poços (0-6), porcentagem de espaço para estocagem e de espaços abertos. *Elite compounds* têm características em comum com as *ciudadelas* como o acesso restrito e a presença de pátios abertos, pátios com banquetas e nichos, estruturas em forma de U, pátios de estocagem e poços. As diferenças em relação às *ciudadelas* consistem nas menores dimensões, menor consistência do planejamento interno dos espaços e acessos aos pátios e locais de estocagem, e nunca apresentam plataformas funerárias – com exceção de uma (Klymyshyn 1982: 119-120).

De acordo com John Topic no plano urbano de Chan Chan as *ciudadelas* ocupam a área central do sítio e são flanqueadas por SIARs (*small irregularly agglutinated rooms*) ao Sul e ao Oeste e por *huacas* (plataformas piramidais) e áreas enclausuradas ao Norte e a Leste (prancha 119). Tal disposição do plano implica que unidades de SIARs em locais periféricos é o padrão típico, enquanto aqueles encontrados em outras áreas são manifestações atípicas do plano organizacional Chimú (Topic 1982: 148). Essas unidades aparecem organizadas em *barrios* – setores correspondentes a ocupações residenciais de estruturas de um único recinto para cada família, em certos casos associadas com pequenas lojas dos trabalhadores da área urbana (Topic 1982: 168; Von Hagen & Morris 1998: 152) – associados com “*elite*

---

¹⁴¹ “Thus, whether occurring in the *ciudadelas* at Chan Chan or in rural context at the administrative centers described above, the audiencia seems to represent a symbol of state authority and administration.” (Keatinge 1982: 204).

¹⁴² De acordo com Adriana Von Hagen e Craig Morris, cinco *huacas* que possivelmente serviram como templos (Von Hagen & Morris 1998: 149).

compounds”, poços e grandes recintos enclausurados que aparentemente serviram como cemitérios; alguns SIARs também ocorrem no topo de plataformas artificiais, na maioria dos casos localizados no centro associados com monumentos enclausurados (pirâmides ou *ciudadelas*).

As diferenças entre SIARs e *elite compounds* consistem majoritariamente do enclausuramento por muralhas, acesso restrito dos espaços e outros aspectos que sugerem um maior grau de planejamento das últimas em relação as primeiras. Além disso existem evidências de ofícios de produção nas SIARs, algo que não ocorre em *elite compounds* (Klymyshyn 1982: 120).

A esses espaços é atribuída a estimativa de uma população de 20.000 pessoas entre trabalhadores, comerciantes e servos das elites e habilidosos artesãos. Os documentos históricos afirmam a existência de artesões especializados e a arquitetura indica status entre os artesãos com oficinas de produção anexadas as *ciudadelas* e outras (de menor status) espalhadas entre os *barrios* de Chan Chan (Von Hagen & Morris 1998: 148).

3.3.3 Tradição arquitetônica local e a arquitetura pública tardia em Lambayeque

O antecedente dos padrões arquitetônicos lambayecanos se refere majoritariamente a arquitetura mochica predecessora, que tinha por elemento construtivo principal os tijolos de adobe. Ao mesmo tempo, pedra com barro ou cana-brava com barro (*quincha*) foram utilizadas em construções de vivendas de classes mais modestas. Os adobes mais antigos tinham forma de paralelepípedos sem gravetos de cana, mais comuns as fases mais tardias da cultura mochica, os quais se diferenciam dos adobes do Horizonte Médio, Lambayeque e Chimú (Bracamonte 2015: 65).

De acordo com Bracamonte, as taipas não são um material exclusivo para edificações de elites e sua presença na costa norte é derivada da influência sulista de Huari e dos estados da costa central do Horizonte Médio; ambos os materiais de construção coexistiram, possivelmente empregados por diferentes elites no complexo Santa Rosa de Pucallá 300-650 d.C. (Bracamonte 2015: 65).

Em Sipán para as estruturas monumentais – tronco piramidais em plataformas superpostas com fachadas lisas ou escalonadas como das *huacas* dos Vales de Moche e Chicama – identifica-se, até o momento, unicamente o uso dos tijolos de adobe

paralelepípedos como elemento construtivo para as edificações de caráter ritual das elites – com exceção das plataformas de pedra na *huaca* maior de Sipán que teriam um caráter funcional com propósito de nivelar a superfície de adobe erodida por eventos pluviais entre 550-650 d.C. (Bracamonte 2015: 68-70).

Em complexos tardios como Pampa Grande, as escavações de Izumi Shimada (1994) evidenciaram espaços enclausurados residenciais. Da mesma maneira, as *huacas* de Pampa Grande são claramente restritas, porém pela elevação e controle do acesso das rampas, e não por muralhas com entradas restritas. Jerry Moore ressalta o surgimento das estruturas enclausuradas a partir da fase mochica IV na costa norte, porém reitera que apenas nas fases posteriores é que passam a ser um foco principal da atividade política na região (Moore 2005: 190). Mesmo com as evidências dessa época, a prática de *cercaduras* ou da construção de verdadeiras estruturas enclausuradas é um fenômeno incomum ou pouco difundido durante o auge da cultura mochica.

A arquitetura ritual monumental tardia em Lambayeque se define majoritariamente pelas plataformas piramidais de adobe com corredores e recintos de acesso restrito no topo como observamos em nossas etapas de campo realizadas. Desde o período inicial, médio e tardio da cultura, os aspectos estilísticos da arquitetura lambayecana se mantêm, entretanto, com mudanças observadas especialmente na tipologia dos adobes apresentada na prancha 120 (Donnan 2011). Tais mudanças têm sido o grande referencial da cronologia relativa para o entendimento da evolução desta cultura arqueológica ao longo do tempo. É bem verdade que, para além das mudanças no padrão dos adobes, a quantidade das *huacas* tende a aumentar e a sua morfologia tende a diferenciar-se nos períodos mais tardios.

O complexo Chotuna-Chornancap¹⁴³, corresponde a duas estruturas monumentais principais, a *Huaca Chotuna* e a *Huaca Chornancap*, e outras três de menor volume *Huaca de los frisos* (*Huaca Gloria*), *Huaca de los sacrificios* (*Huaca Susy*) e *Huaca de la Ola Antropomorfa* (*Huaca Norte*) (prancha 121)¹⁴⁴. A principal estrutura – *Huaca Chotuna* – se define por uma estrutura de tijolos de adobe de forma tronco-piramidal. Na sua frente oeste

---

¹⁴³ Com base na cronologia de Christopher Donnan (2011) para o sítio, o início da ocupação data da fase Lambayeque inicial (700-1100 d.C.) e suas estruturas vivenciam sucessivas fases de ocupação e remodelações passando pelas fases média (1100-1300 d.C.) e tardia incluindo o período de ocupação Chimú-Inca até o início do período colonial (1300-1600 d.C.).

¹⁴⁴ Além de um recinto retangular onde foram evidenciados indícios de atividades artesanais especializadas (oficinas) de metalurgia e outros recintos amuralhados de funções desconhecidas

se inicia uma larga rampa circunferencial em direção ao lado norte ao leste até o topo da estrutura. A segunda maior estrutura, a *Huaca Chornancap* é igualmente uma estrutura tronco-piramidal, porém com sua planta em forma de T determinada por uma rampa central que conduz ao topo.

A *Huaca de los Sacrificios* apresenta padrões que formam recintos conectados por corredores e rampas que ascendem a plataformas. A primeira fase construtiva do edifício pertence ao período Lambayeque Médio e a fase final corresponde a remodelação do período Chimú-Inca. De acordo com Carlos Wester La Torre a forma dos pátios e a distribuição interna da *Huaca de los Frisos* corresponde ao clássico padrão ortogonal que constitui os modelos arquitetônicos típicos da costa norte desde épocas antigas (Wester La Torre 2010: 41). Donnan (2011: 233-243), observa a semelhança dos frisos com a *Huaca El Dragón* próxima a Chan Chan. La Torre (comunicação pessoal 2015), destaca também as semelhanças entre a disposição dos pátios internos do edifício com as plantas das *ciudadelas* de Cha Chan. Assim, concordamos com Wester La Torre, que tais evidências demonstram uma tradição da costa norte compartilhada entre Lambayeques e Chimús como discutido anteriormente no texto (Wester La Torre 2010: 48).

Nas fases mais tardias (Chimú-Inca) muitos edifícios de Túcume e Chotuna sofrem alterações. Em Chotuna, podemos ver uma série de remodelações, onde no período mais tardio (Chimú-Inca) as estruturas tendem a adotar complexos corredores e recintos de acesso restrito no topo das plataformas originais (prancha 122); e o mesmo passa na *Huaca de los Sacrificios*. O recinto interno da *Huaca de los Frisos*, associado às atividades xamânicas onde foi encontrada a oferenda das 45 vasilhas cerâmicas em estilo Inca-Local, sofreu pequenas modificações na decoração dos muros com motivos de bandas verticais, alternando as cores (vermelho-branco-vermelho-amarelo-vermelho) próprio da identidade cultural incaica de acordo com os arqueólogos do projeto (informe huaca de los frisos: 174)

É durante a fase Chimú, e posteriormente Inca, que em Túcume, as estruturas do sítio sofreram consideráveis remodelações sob tutela dos governantes de Chimor; é nesse momento que a *Huaca Larga* (maior estrutura do complexo) originalmente um montículo truncado piramidal, é transformado em uma longa estrutura (plataforma) até a base do Cerro La Raya (Von Hagen & Morris 1998: 154). De acordo com Narváez e Delgado (2011: 59), na plataforma central (mais alta) da *Huaca Larga* existem 3 edifícios superpostos

correspondentes às culturas Lambayeque, Chimú e Inca; cada uma delas com diferentes materiais construtivos e tipologias arquitetônicas. O edifício lambayeque no padrão de muros triangulares, feitos de tijolos de adobe plano convexos com superfície verde escurecida, foi parcialmente destruído e enterrado para a sobreposição Chimú constituída por muros quadrangulares de tijolos de adobe plano retangulares com um padrão decorativo de bandas horizontais e aves nas cores preto, branco e vermelho organizado em escaque. Em época Inca, o mesmo processo de destruição e enterramento parcial ocorre, dessa vez em relação ao recinto Chimú, para a construção em pedra de quatro recintos interconectados de onde provém a tumba do Senhor de Túcume. Igualmente, o referido templo da pedra sagrada construído em época Lambayeque foi modificado durante as ocupações Chimú e Inca.

Christopher Donnan (2011: 6-13) estabelece uma sequência cronológica para os tijolos de adobe das fases construtivas do complexo Chotuna com base na seriação de cerâmica associada. A seriação, se aplica para diversos sítios de época pré-colonial tardia, já que podemos evidenciar a presença dos tijolos de adobes altos em sítios importantes como Túcume.

Alan Kolata estabelece uma sequência cronológica similar a partir dos tijolos de adobe de Chan Chan, porém desarticulada da seriação da cerâmica. Kolata reconhece uma sequência cronológica de três a quatro tipos de tijolos (prancha 120), com base na estratigrafia, articulando as informações da arquitetura e técnicas construtivas de Chan Chan, com Galindo (Moche V). Concomitantemente, relacionando a sequência dos adobes com as mudanças nos padrões das estruturas em forma de U das *ciudadelas* que tendem a uma maior padronização nas dimensões e nos elementos internos das estruturas (Kolata 1982: 68-85). Dessa forma, diferente da proposta de Donnan, Kolata engendra ambos – as técnicas construtivas e os padrões/planos arquitetônicos – para estabelecer a cronologia.

Após o Horizonte Médio, se sustentaram as autonomias regionais a partir do surgimento de aparentes formações estatais de diferentes magnitudes e níveis de complexidade política (Canziani Amico, 2012:349). Apesar de que se identifica para a cultura Lambayeque uma estrutura socio-política estatal descentralizada, entende-se, no entanto, que essa cultura esteve articulada a partir de um discurso ou liturgia que unifica, através de sua iconografia e outros traços da materialidade, conceitos políticos e religiosos durante vários séculos (Wester La Torre, 2016: 51). As *huacas* lambayecanas, também

apresentam recorrentes fachadas de alto-relevo e pinturas polícromas que aludem frequentemente aos temas marítimo e lunar (Wester La Torre, 2016: 51). De acordo com Luís Alfredo Narváez e Bernarda Delgado (2011), os relevos da *Huaca las Balsas* reafirmam a relação com elementos marítimos, seres sobrenaturais e aves, interagindo entre os espaços marítimos, celeste e terrestre. Esses murais polícromos em alto relevo, formam assim mais um aspecto importante dos cânones dos estilos arquitetônicos lamabyecanos.

Os conhecimentos que temos à disposição no momento sobre a arquitetura tardia de Lambayque, provêm de dados das escavações sistemáticas em Túcume, Chotuna-Chornancap e Batán Grande publicados e pela nossa observação em campo desses locais. Entretanto, existem muitos sítios e estruturas conhecidas, mas que não foram estudadas sistematicamente, como é o caso das estruturas tardias nos Cerros Ventarrón, Pátapo e Saltur, todos próximos ao Vale do Rio Reque. Destacamos que estes sítios apresentam uma particularidade em seu estilo arquitetônico, onde estruturas erigidas em pedra estão associadas com outras produzidas em adobes e taipa.

3.3.4 Estudo de caso da arquitetura tardia em Ventarrón

As pesquisas (2008-2012) dirigidas pelos arqueólogos Walter Alva e Ignacio Alva Meneses no complexo arqueológico Ventarrón-Collud, revelaram um centro cerimonial (Huaca Ventarrón) que floresceu em aproximadamente 2.600 a.C. (4.600 A.P.) (consultar mapa e imagem de satélite da prancha 123 situando o complexo). A sequência estratigráfica revela ao menos 4.100 anos de ocupações de expressiva monumentalidade, datadas do período Pré-cerâmico (Formativo Inicial da cronologia adotada por Meneses 2014) até o período Intermediário Tardio da cronologia de Rowe para os Andes Centrais. O sítio se tornou um marco para a discussão do desenvolvimento cultural e da complexidade social regional. Assim, para Ignacio Alva Meneses, o centro cerimonial de Ventarrón teve um papel central na origem da tradição arquitetônica do barro e da arte mural na costa norte peruana (Alva Meneses, 2012).

O Cerro Ventarrón é um marco importante na paisagem do Vale do Rio Reque/Lambayeque. Alva Meneses, entende que a Huaca Ventarrón e as estruturas em seu entorno, apresentam aspectos claramente relacionados à tradicional fundação de sítios erigidos sobre “*la roca madre del cerro sagrado*” durante o período formativo nos Andes

(Alva Meneses, 2012); correspondência que se pode evidenciar pela arqueologia na primeira fase construtiva da *Huaca Ventarrón* prancha 124, (Alva Meneses 2012:114). As escavações do projeto arqueológico, até o presente momento, se concentraram majoritariamente nos setores Huaca Ventarrón, Arenal e em Collud-Zarpán, referentes à arquitetura das ocupações mais antigas do sítio até a ocupação mochica do período Intermediário Inicial.

O sítio foi ininterruptamente ocupado por diversas culturas, e finalmente, quatro mil anos depois de seu florescimento, no Período Tardio, incluindo supostamente os Incas. Tal ocupação é evidenciada pelas estruturas encontradas na parte Sul do Cerro Ventarrón por estruturas e muralhas, na base e no alto da colina construídas em barro e pedra correspondente aos Setores *ciudadela* (verde) e *fortaleza* (azul) (Prancha 123), os quais se crê, correspondem a uma sequência ocupacional Lambayeque-Chimú-Inca¹⁴⁵.

Com base nas informações do arqueólogo alemão Heinrich Bruning do início do século XX, a Fortaleza, construída na referida técnica *pirka* de pedra, consiste de um sistema de recintos e muralhas que formam uma suposta cidadela fortificada com elaboradas torres de composição escalonadas (Alva Meneses 2012: 30-31).

Isso, nos fez indagar sobre o caráter das ocupações tardias em Ventarrón e o grau de influência/interação cultural entre as três culturas. No momento, nos carecem de informações para inferir se a arquitetura de pedra na parte alta do cerro é resultado da manifestação labayecana, Chimú ou Inca... Talvez a pergunta não seja tanto a qual cultura pertence, já que em nosso trabalho entendemos que se trate de um contexto integrativo. Por outro lado, por questões de ordem cronológica, seria de suma importância a datação dessas “fortalezas e ciudadelas” para uma definição de qual foi o momento que surgiram esses padrões construtivos, e daí sim, poderíamos indagar se o empreendimento foi uma decisão relacionada ao contexto da integração com entidades políticas estrangeiras patrocinando um novo modelo de assentamento, ou quais seriam esses novos padrões de mudança de ordem organizacional dos espaços para além das questões de ordem estilística.

Interessante destacar que essas edificações foram erigidas em um momento em que outros núcleos rituais/políticos das ocupações lambayecanas estavam mais concentradas em Pátapo, Saltur e Túcume, entre outros.

---

¹⁴⁵ Aparentemente, acima de estruturas correspondentes ao período Formativo, posteriores ou contemporâneas com a Huaca Ventarrón, uma vez que foram encontrados vestígios arqueológicos de materiais desse período (comunicação pessoal Alva Meneses 2015).

Apesar da extrema curiosidade sobre o tema, nessa pesquisa não estamos tratando das motivações ou de estabelecer aspectos de assentamento. Apenas observamos, alguns dados interessantes sobre o que se pode ver dos estilos expressos nos perfis das paredes expostas que apresentaremos a seguir.

As atividades de campo se basearam em prospecções de superfície (Saltur e Ventarrón) sem coletas de material arqueológico¹⁴⁶. Aproveitando os perfis estratigráficos expostos pelas atividades dos saqueadores de material arqueológico em relação as estruturas arquitetônicas que conformam o complexo da “*Ciudadela*” (cerca de 50-60 hectares).

Com auxílio de GPS fizemos o mapeamento de estruturas arquitetônicas e observamos os fragmentos materiais diagnósticos. Por meio do software Google Earth PRO refinamos o georeferenciamento das estruturas arquitetônicas para situar os elementos estilísticos do estudo de caso que apresentamos na tese¹⁴⁷.

Durante o processo foram realizadas nas etapas de campo 2015-2016 as medições, desenhos e isométricos de parte dos conjuntos arquitetônicos do setor “*Ciudadela*” de Ventarrón. Lamentavelmente, até o fim da tese não demos conta de sistematizar esses dados para recriar as plantas desses edifícios para apresentar neste trabalho (esperamos que no futuro nós possamos dar continuidade a este trabalho).

a) A Ciudadela de Ventarrón

Neste setor, pudemos identificar ao menos 6 estruturas, predominantemente construídas de muros de tijolos de adobe ou em técnica de taipa, mapeadas com GPS através de nossas prospecções não interventivas. Essas foram nomeadas como Estrutura A, B, C e D, referentes a parte baixa da ciudadela, mais próximas ao Rio Reque. E as estruturas X e Y, que se referem a arquitetura mais próxima da base do Cerro Ventarrón (prancha 125 até 136).

---

¹⁴⁶ A nossa pesquisa de doutorado não teve um respaldo ou uma autorização oficial dos projetos arqueológicos ou dos órgãos atrelados ao Ministério de Cultura do Peru para realizar atividades arqueológicas interventivas como escavações e coleta de material de superfície. Dessa maneira, atuamos observando e fazendo o registro fotográfico em campo tanto de fragmentos de peças (deixadas no mesmo local) quanto das estruturas arquitetônicas expostas na superfície. Originalmente o projeto previa a solicitação da autorização para intervenções arqueológicas em Ventarrón (razão pela qual a parte do estudo aqui apresentado foi iniciado até como parte da justificativa do projeto de escavação), mas por questões de ordem burocrática e excepcionalmente das condições contextuais locais, frustramos o nosso desejo e apresentamos em nossa tese apenas o que foi possível observar no registro arqueológico que se encontra exposto.

¹⁴⁷ Infelizmente, até o final do nosso prazo não tivemos oportunidade de finalizar o trabalho de reprodução desses dados para situar as áreas na imagem de satélite, trabalho que pretendemos publicar em pesquisas futuras.

Em Ventarrón, durante os trabalhos de campo em 2014-2016, foram feitos trabalhos de observação, registro e desenho de perfis de muros expostos naturalmente do contexto arqueológico. evidenciamos a presença dos seguintes materiais e técnicas construtivas que podem ser organizadas em ao menos 5 categorias:

1-) Adobe e Tijolos de adobe: entendidos como o produto de uma massa de barro misturada com capim seco e água (as vezes contendo outros elementos como, por exemplo, estrume), posteriormente amassada e logo moldada e deixada para secar ao sol (composição hipotética não estabelecida por análise até o momento e destacamos também que evidenciamos inclusive fragmentos de cerâmica e cascalho misturados em alguns adobes quebrados expostos no local que podem ser parte do material utilizado em sua produção) (Pranchas 125 e 126);

2-) Taipa: ou método construtivo que gera paredes retangulares ou quadradas tabulares feitas de barro ou de uma mistura de cal e areia, calçados entre paus e cruzados por ripas ou pequenos paus (prancha 125 figura 147 e prancha 131);

3-) Adobes com pedras: além da fundação construída em blocos de pedra de grandes dimensões, algumas paredes apresentam sequências de pedras alinhadas entre os tijolos ou blocos de adobe, técnica desconhecida para os principais sítios da cultura Lambayeque que visitamos como Chotuna ou Túcume (Prancha 132 figura 155 imagem A);

4-) Pirka: técnica que se utiliza de pedras simples, irregulares e pouco ou não trabalhadas descrita anteriormente e muito difundida em todo o território andino no período tardio e comumente associada à expansão incaica (prancha 132 figura 155 imagem B).

5-) Pirka e Adobes: no cerro Ventarrón um lado da muralha de acesso ao topo está composto de ambos materiais apesar da predominância das paredes de pedra, as paredes com alguns tijolos de adobe chamam atenção, em contraponto ao lado oposto de frente que está constituído apenas com pedras em estilo Pirka (prancha 132 figura 155 imagem C);

Resumidamente, as técnicas e materiais 1, 2 e 3 são evidenciadas a partir de nossa análise no setor denominado *Ciudadela* pelo *Proyecto Arqueológico de Ventarrón* que se encontra ao pé do cerro Ventarrón. As técnicas 4 e 5, aparentemente se restringem apenas às estruturas do cerro propriamente dito, denominado setor *Fortaleza*.

A combinação dos diferentes materiais construtivos se entende como uma prática habitual neste período Horizonte Tardio (Gasparini e Margoles 1980: 308-309 *apud* Protzen, 2014: 270). Técnicas mais rústicas de muros de pedra combinados com adobe são inclusive comuns em alguns dos melhores edifícios da região de Cusco em época Inca (Moorehead 1978: 65 *apud* Protzen, 2014: 265). Entre todos os perfis analisados, destacamos o perfil 1 do muro perimetral da Estrutura B que apresenta aspectos estilísticos muito peculiares (Prancha 133, figura 156; Prancha 134 figura 157; Prancha 135, figura 158). A parede apresenta uma segmentação de tijolos de adobe intercalados com pedras mal cortadas retiradas do cerro alinhadas ao longo da parede. Essas camadas de tijolos de adobe e intercaladas com as pedras, apresentam indícios de um morteiro (argamassa) de barro utilizado para acoplar os blocos.

A parte inferior da parede apresenta uma tradicional fundação com grandes blocos de pedra. As construções incaicas de taipa e tijolos de adobe sempre foram assentadas sobre uma base de pedras com argamassa, tendo em vista impedir a absorção de água a partir do solo (Protzen, 2014: 268). Na parte superior, extremamente erodida, não pudemos registrar nenhum aspecto específico além da presença de blocos de adobe e pedras misturadas.

De um ponto de vista estilístico das técnicas produtivas empregadas, o resultado final não corresponde aos cânones dos estilos emblemáticos da arquitetura pública de nenhuma das culturas arqueológicas estudadas. De certo modo, pode se dizer que mantém a predominância de técnicas e materiais locais como o uso dos tijolos de adobe. Entretanto, essa configuração, nos parece inédita, o que nos leva a questionar que tipos de intencionalidades seus projetistas e construtores materializaram nesse contexto. De antemão, destacamos a questão da dualidade como uma possibilidade interpretativa para esse fenômeno como trataremos adiante.

b) A fortaleza do Cerro Ventarrón

Durante a subida ao cerro Ventarrón, logo podemos observar a presença das muralhas de pedra que circundam a área, estabelecendo assim a impressão de uma imponente Fortaleza utilizada para fins defensivos ou residenciais. Esses muros apresentam dois padrões construtivos: muros de *pirka* e muros de *pirka* com tijolos de adobe (prancha 137; prancha 138).

Em alguns pontos estratégicos ao longo do cerro, existem complexos de recintos que formam essa suposta área residencial (prancha 139). Apesar da predominância do uso de pedras nessas construções, pudemos evidenciar alguns recintos construídos a partir de tijolos de adobe (prancha 140).

No topo do cerro Ventarrón, podemos evidenciar plataformas arquitetônicas nos picos mais altos de cada parte do cerro (pranchas 141 e 142). A observação das especificidades do planejamento arquitetônico e padrões estilísticos igualmente oferecem as pistas para entender a sucessão das fases e consequentemente detectar e entender a motivação para remodelações de edifícios anteriores da ocupação Lambayeque sob influência Chimú-Inca. Como referido anteriormente o Cerro Ventarrón é um marco importante da paisagem local (Alva Meneses 2012: 15 e 41). Na cosmovisão andina, colinas e montanhas apresentam um papel importante e são considerados sagrados; o que é possível verificar, tanto pelos relatos etnohistóricos, quanto pelo próprio registro arqueológico. Colinas e montanhas marcaram fortemente a identidade ritual incaica como vimos anteriormente com base em Reinhard & Ceruti (2010). A “sacralidade” das montanhas e ocupação de seus pontos mais altos podem ser reconhecidos como uma característica recorrente de ocupações Incas como sugere o desenho do cronista Felipe Guamán Poma de Ayala (prancha 124 figura 145), ou mesmo pela arqueologia como o emblemático caso de Machu Picchu. Dessa forma, não seria estranho ver algum traço da arquitetura incaica (ou quaisquer outros elementos) no setor Fortaleza, no alto do Cerro Ventarrón.

Essas plataformas, do que pudemos evidenciar observando o que resta das estruturas, apresentam padrões construtivos do uso de pedras e tijolos de adobe (prancha 142). A priori, pensaríamos que é mais fácil construir todo esse complexo de muralhas, recintos e plataformas apenas com as pedras retiradas das canteiras no próprio cerro ao invés de produzir e transportar tijolos de adobe que necessitam do barro molhado seco ao Sol. É interessante ressaltar aqui, novamente a questão da cosmovisão. Na nossa interpretação, existem dois aspectos relevantes. O primeiro, consiste das oposições entre: duro (pedra) e mole (barro), seco (pedra) e molhado (barro) e finalmente alto (pedras da colina) e baixo (barro do rio). Talvez, mais do que uma função prática, o uso dos adobes no alto da colina sagrada, seja um tipo de manifestação da cosmovisão que envolve a dualidade de opostos complementares. Dessa premissa, o uso de pedras e adobes tanto na área do setor Fortaleza,

quanto no muro perimetral da estrutura B da *Ciudadela*, oferecem um jogo de oposição dual e quadripartido fundamentados na cosmovisão.

O segundo aspecto, poderia referir a tradições culturais distintas coexistindo e cooperando entre si na reprodução desse universo simbólico materializado. Apesar de julgar esse aspecto importante, não temos condições de identificar esse tipo de contexto. Apesar de que sabemos da ocupação Lambayeque-Chimú-Inca tardia em Ventarrón, essa arquitetura apresenta traços estilísticos tão particulares que não seguem muitos dos padrões arquitetônicos emblemáticos definidos para essas culturas arqueológicas. Esses padrões construtivos se repetem em diversos sítios da região como Pátapo, Saltur, Mesones Muro, etc como atesta Hartmutter Tschauner (Prancha 143). Apesar de que o autor identifica padrões chimuanos e associa essas cidades/fortalezas ao período de ocupação Chimú, não estamos seguros de afirmar algo a partir dos estilos. Sendo assim, no momento, é impossível compreender a que tipo de interação a nível cultural se expressa a partir do surgimento desses novos elementos, que aparentemente estão ausentes das tradições culturais estabelecidas para os estilos locais Lambayeque, e estrangeiros Chimú e Inca.

3.3.5 Discussões das remodelações arquitetônicas a partir dos estilos: Chotuna-Chornancap e Túcume

Para Walter Benjamin, a arquitetura, entendida na esfera de apreensão da arte, é recebida pelo observador de duas formas: por meio do uso (sentido tátil) e por meio da percepção (sentido ótico). A arquitetura, para Walter Benjamin, possui um valor canônico (Benjamin 2014: 113). Dessa forma, os estilos que compõem a arquitetura apreciam aspectos do que discutimos como estilos emblemáticos no capítulo 2.

Como afirma Rogers, “Apesar de que o significado cultural e social de um objeto pode variar em função do contexto, as propriedades físicas do mesmo não são arbitrárias. Alguns materiais são melhores em determinadas funções do que outros.” (Rogers 2005: 350)¹⁴⁸.

Wallace-Hadrill alude a questão no universo romano, lembra que a construção de prédios públicos e a urbanização, frequentemente, mas nem sempre, tem um papel central

---

¹⁴⁸ “Although the cultural and social meaning of an object may vary with context, the physical properties of the item are not arbitrary. Some materials are better at performing a particular function than others” (Rogers 2005: 350).

para o processo de “romanização” da Itália (Wallace-Hadrill 2008: 103). Dessa maneira, devemos perguntar o que tais construções têm a dizer emblematicamente sobre a identidade de seus construtores. Como debatido anteriormente, em uma escolha nem sempre se reconhece a mesma como uma afirmação de identidade. Sendo assim, os estilos podem nos levar a uma definição equivocada de identidade. O uso do estilo das pedras cortadas foi o aspecto a que vários estudiosos se dedicaram acerca das construções incaicas. Dessa maneira, de acordo com Jean-Pierre Protzen, gerou a impressão de que toda a arquitetura Inca pertenceu a esse estilo. Entretanto, a maioria dos edifícios incaicos foram construídos com pedras semi talhadas ou pedras não cortadas unidas com argamassa de barro, bem como foram excessivamente utilizados os tijolos de adobe e as técnicas de taipa (Protzen, 2014: 265).

A aproximação das culturas arqueológicas a conceitos como nação ou grupo étnico ou como o de “identidade” é inadvertida tanto quanto perigosa. Tradicionalmente, se estabelece uma lista de elementos mínimos para a definição de um grupo nacional ou étnico reforçado pelos traços específicos dos estilos na cultura material – uma premissa que pode ser altamente equivocada como discutimos anteriormente nos primeiros capítulos.

Objetos naturalmente viajam grandes distâncias com os seus proprietários e podem refletir algum tipo de prática ou costume cultural em território alheio. Quando falamos de arquitetura, são objetos da cultura material que não podem ser transportados de um lado a outro (D’Altroy 2000). São parte de um contexto determinado. Entretanto, os estudos incaicos com base nas crônicas afirmam que os incas tinham um costume de levar uma pedra de cusco para iniciar a construção de novos assentamentos pelo *Tahuantinsuyo* – com o elemento material, é de se supor que em alguma medida é transportado também todo um ideário. De toda forma, os estilos da arquitetura não devem ser tratados da mesma maneira que objetos móveis e com maiores possibilidades de dispersão espacial.

Retomando a questão, os estilos cusquenhos na arquitetura, se manifestam de diferentes maneiras em diversos contextos. Na prancha 18 podemos ver a presença de elementos estilísticos incaicos em Tambo Colorado (costa sul do Peru), no santuário de Pachacámac (costa central) e na “Fortaleza” chimú de Paramonga (costa norte-central). Nesses três casos particulares, podemos ver a inserção dos elementos incaicos como as portas e janelas trapezoidais nas remodelações de Paramonga e em Pachacámac com a *acclahuasi*,

o *Punchaocancha* (templo do Sol), praça dos peregrinos entre outras modificações (Pozzi-Escot 2017: 22 a 31).

Finalizamos a discussão, apresentando os dois contextos de remodelações incaicas que conhecemos para a região de Lambayeque. Em Chotuna-Chornancap, na *Huaca de los Frisos*, no recinto onde foi encontrada a oferenda das 45 vasilhas de cerâmica, de acordo com a interpretação dos arqueólogos, a fachada pintada recebeu uma modificação atribuída ao período Horizonte Tardio. A policromia das paredes do recinto fora modificada para o padrão vermelho-amarelo-branco. Os frisos representando o Animal Lunar, apesar da nova pintura, foram mantidos. Um aspecto interessante é o fato de que algumas vasilhas do contexto da oferenda representam o Animal Lunar, o que reforçaria a relação da oferenda, também a essa entidade típica das tradições locais.

Com base nas informações do museu de Túcume, e das conversas com o arqueólogo Luis Alfredo Narváez (2016-2017), a tumba do referido Senhor de Túcume da época Inca, foi encontrada na Huaca Larga (a maior e talvez mais importante estrutura arquitetônica do complexo arqueológico) dentro do recinto que se encontra na parte central mais alta no topo da Huaca Larga, e que sofreu subsequentes remodelações: a primeira da ocupação Chimú (Prancha 144) e posteriormente, uma edificação incaica. A estrutura de época Inca, foi construída em pedra e revestida por um reboco de barro (*enlucido*), formando um complexo de quatro recintos (Prancha 145); nesse complexo de recintos os arqueólogos recuperaram o sepultamento do Senhor de Túcume, seus 2 acompanhantes homens e as 19 mulheres possivelmente sacrificadas. Essa arquitetura emblemática, em alguns aspectos estilísticos nos lembra o templo do sol de Pachacámac, entretanto com particularidades locais e nenhum dos atributos emblemáticos da arquitetura Inca Cusco.

Em Túcume, todos os traços urbanísticos se referem ao contexto cultural costeiro lambayecano. Os incas adotaram o sítio como um grande centro de poder político regional. As remodelações arquitetônicas de algumas edificações apresentam apenas as citadas intervenções pontuais. Inclusive a caracterização funcional que se percebe na edificação da fase de época Chimú, aparentemente não foi substancialmente alterada em época Inca. Tais intervenções, de acordo com José Canziani, corroboram nossa análise de que não manifestam os cânones próprios da arquitetura incaica, porém os contextos arqueológicos associados expressam aspectos da materialidade incaica revelando a notável hierarquia em nível social

dos indivíduos enterrados, como exemplo da plataforma 2 de Huaca Larga (Canziani Amico, 2012:359).

Além do recinto da Huaca Larga, em Túcume, as plataformas de pedra construídas nas partes mais altas do Cerro La Raya são atribuídas ao período Horizonte Tardio. Entretanto, estilisticamente, essas plataformas nos lembram mais os padrões de Ventarrón, Saltur, Pátapo, indicando novamente o mesmo problema de filiação cultural através dos padrões estilísticos.

Retomando o estudo de caso de Ventarrón, a análise dos perfis dos complexos amuralhados dos setores *Ciudadela e Fortaleza*, apresentam uma pluralidade de técnicas construtivas associadas em uma mesma estrutura, por exemplo o caso da Estrutura B que apresenta: a) muros de tijolos de adobe; b) muros de taipa; c) muros de tijolos de adobe com fileiras de pedras. Esse fenômeno de uma mescla de técnicas construtivas, aparentemente em uma mesma fase construtiva, ainda se vê muito confuso, e apenas escavações sistemáticas no futuro possam trazer à luz alguns indícios da intencionalidade desse fenômeno.

Com base apenas nas remodelações da *Huaca de Los Frisos* e da *Huaca Larga* de Túcume, podemos propor que a presença incaica corresponde a mudanças sutis em partes de acesso restrito dos edifícios. Logo não é de se supor que essas remodelações sejam apenas um discurso ideológico do conquistador para a população local. Esses recintos são a priori de uso restrito das elites e de caráter cerimonial. Levando isso em conta, nos parece novamente que a presença da pedra como elemento construtivo em Huaca Larga, obedece a uma lógica muito complexa ligada a cosmovisão. O recinto é construído cortando parte da antiga estrutura Lambayeque-Chimú de barro, o que poderia denotar um aspecto simbólico dual da pedra e do barro. Aqui, sabendo da presença de objetos de filiação cultural inca-local, o *entanglement* oferece uma identificação estilística emblemática da identidade incaica materialidade tanto de objetos móveis quanto objetos permanentes (arquitetura). Todavia, questionamos a noção do estilo emblemático nesse caso como uma manifestação de discurso ideológico de poder. Não entendemos essa manifestação material como uma imposição ou demarcação do poder político e do discurso de dominação. Aparentemente, tanto a arquitetura como todos os outros dados consultados ao longo do trabalho, mostram uma complexa dialética do poder, onde princípios fundamentais da cosmovisão ordenam de alguma maneira as manifestações materiais do encontro entre as distintas unidades políticas dos locais e dos estrangeiros. A união entre os traços estilísticos, pode de alguma maneira estar fundamentada nos princípios da reciprocidade e da dualidade das sociedades andinas, mesmo nos

contextos onde a violência e a guerra operam como fatores que ajudam a determinar esse encontro de distintas facções.

Capítulo 4: A perspectiva crítica da arqueologia dos Encontros Coloniais aplicada aos Andes Centrais

Os arqueólogos estão sujeitos às práticas de uma disciplina interpretativa que apresenta sérios problemas em relação aos dados e a epistemologia que limitam nosso alcance e a qualidade, ou mesmo veracidade das informações geradas a partir de nossos trabalhos (Dietler 2005: 50). Por isso, acreditamos que o primeiro passo para iniciar a interpretação do registro arqueológico consiste em primeiramente aceitar o desafio, concomitantemente aceitando nossas limitações, deixando claro que as premissas ou hipóteses levantadas são apenas parte de um todo – diga-se de passagem, em grande parte perdido no tempo ou ainda enterrado no solo, apenas aguardando para revelar novas peças para a constituição do mosaico que compõe a nossa visão atual sobre o passado.

Como afirma Pedro Paulo Funari, é recorrente o uso de fontes históricas como forma de confirmar a arqueologia e vice-versa. Muitos consideram que a arqueologia tem um papel dependente das fontes textuais, sendo as fontes materiais apenas utilizadas para elucidar esses registros. Outra vertente, no sentido oposto, encara a função do registro arqueológico como um meio de desafiar as interpretações tradicionais do registro textual (Funari 2005: 314-315). Na nossa concepção, a Arqueologia e a História podem trabalhar juntas para alcançar um equilíbrio na interpretação do passado. Buscamos sempre em nossos trabalhos aproveitar ao máximo as informações transmitidas, tanto pelas fontes arqueológicas quanto dos registros históricos; acreditamos que a interlocução entre as mesmas, é fundamental para não simplesmente desvalidar uma em detrimento da outra. Dessa forma, entende-se adequar as análises e as escolhas metodológicas para cada tipo de fonte de maneira crítica.

Michel Dietler nos lembra que o mito da ancestralidade cultural da Europa começa no chamado “Renascimento Cultural” dos séculos XV e XVI, “coincidentemente” o momento do início da expansão europeia para além do Mediterrâneo (Dietler 2005: 36-37)¹⁴⁹.

---

¹⁴⁹ Um “Renascimento” não tão renascido assim. Negando ou colocando de lado as diversas influências culturais no mundo Europeu ao longo de um milênio. O movimento iniciado na Itália, não surpreendentemente elegeu a herança Romana (alvo de adulação) como a “Era de Ouro da Civilização”, tendo a centralidade na herança histórica do Império. Reinterpretações e visões equivocadas da cultura romana inspiraram e estabeleceram os cânones da estética, arquitetura, literatura, arte, política, filosofia, entre outros aspectos da vida social e da materialidade. Não descartando, obviamente o poder da Igreja Católica Romana como uma instituição política (para além das filosofias, crenças, dogmas e práticas religiosas) ativa no contexto histórico,

Esse discurso, intensificou a doutrina colonial da missão civilizatória, ou o “fardo do homem branco”, permeada pela ideologia racista (Dietler 2005: 45). O ocidente fantasiou uma visão da herança grega como culturalmente superior e a romana como a construção imperial através do militarismo e da burocracia administrativa, sendo as elites romanas extremamente influenciadas pelos cânones culturais gregos. A idealização da Democracia Ateniense e de figuras históricas como Alexandre da Macedônia, Júlio César e Augusto César, estabelece no “Clássico” exemplos de heróis contra a tirania dos impérios despóticos do Oriente (sobretudo a Pérsia) e a ignorância dos bárbaros (celtas, germânicos, etc) do centro do continente Europeu. Conquistadores impetuosos livrando o mundo ocidental da “tirania bárbara”, como se o governo romano fosse o único legítimo a dominar e partilhar sua cultura com outros povos. O alvorecer do conceito do Clássico, o qual se expressa como na síntese de Bourdieu (1984, 1990) onde as elites governantes (essencialmente a burguesia rica desse momento) incorpora e reivindica simbolicamente sua superioridade moral e cultural. Gostos, valores, logo toda uma herança cultural idealizada para estabelecer os padrões da organização e do comportamento social. Visão romântica do objetivo civilizacional romano de levar a cultura superior grega ao bárbaro incorporado ao Império; não obstante, praticada de forma muito peculiar entre os séculos XVI e XX pelas potências imperiais europeias coloniais (incluindo os EUA como ex-colônia cuja arquitetura pública de sua cidade Capital e sede do governo incorpora os cânones estéticos e a ideia da simetria presentes na tradição greco-romana “Clássica” (Dietler 2005, 42-43)¹⁵⁰.

A visão romântica sobre gregos e romanos postulada a partir da Renascença e ressignificada daí por diante ao longo de cinco séculos, foi subitamente absorvida e

---

o uso do Latim como língua oficial da religião (Dietler 2005: 36-37). Posteriormente, no século XVIII o Mundo Grego é redescoberto e assimilado como mais uma referência dos padrões estéticos e do racionalismo helenizado, que tanto influenciou o pensamento científico dos séculos XIX e XX. Independentemente de suas diferenças, estabelece uma herança que, no entanto, reforça a ideia de “Capital Cultural”, diferenças de classes dentro das sociedades ocidentais e da ideologia do discurso imperialista moderno. Estabelece por fim, uma visão seletiva, aliada as questões filosóficas e políticas vigentes: “A common ‘Western’ cultural heritage” (Dietler 2005: 45).

¹⁵⁰ A “Alta Cultura”, o “helenismo” adotado no século XIX, é no entanto diferente do Helenismo romantizado e certamente difere mais ainda do Helenismo grego antigo ao longo dos séculos (ser grego no século V a.C. não é igual em Atenas, Corinto ou Esparta, e menos ainda um século antes ou um século depois) (Dietler 2005: 38-40).

implicitamente influenciou a sociedade ocidental moderna; como realidade dada em grande parte dos hábitos sociais, inquestionáveis¹⁵¹.

A arqueologia, especialmente em se tratando do colonialismo, desenvolveu suas bases como uma disciplina a partir do “antiquarismo” em grande parte promovido pelo interesse da antiguidade do mundo Clássico (greco-romano); da arqueologia como meio de resgatar as relíquias do passado ancestral. Concomitantemente, a arqueologia científica como uma invenção europeia do século XIX, foi exportada para as colônias, servindo inclusive como um discurso que frequentemente serviu às técnicas de dominação, onde o passado dos colonizados foi definido, sistematizado e controlado pelos seus opressores (Dietler 2005: 48).

“[...] os fundamentos discursivos da identidade europeia moderna, da ideologia colonialista e das práticas, foram intensamente fundamentados em interpretações seletivas e interpolações com os textos de duas antigas potências coloniais: Grécia e Roma. [...] isso, é claro, inclui o referencial acadêmico discursivo dentro da arqueologia constituído como uma disciplina profissional. [...] arqueólogos que se propõem a estudar o colonialismo grego e romano antigo (ou, na verdade, o colonialismo da antiguidade em geral) correm o risco de impor atitudes e suposições inconscientemente dos colonizadores antigos, filtrados e reconstituídos através de um prisma de interpolação moderno da experiência e da ideologia colonial absorvida como parte do *habitus* intelectual ocidental, de volta para os contextos antigos.” (Dietler 2005:34).¹⁵²

---

¹⁵¹ Segundo Michael Dietler (2005: 47), uma realidade idearia aterrada (tanto no senso comum como no meio acadêmico) que provoca uma barreira ou uma aquecida resistência conservadora ao desafio posto pelo multiculturalismo na centralidade das condutas que fundamentam a denominada “civilização ocidental”.

¹⁵² “[...] the discursive foundations of Modern European identity and colonialist ideology and the practices were largely grounded in selective interpretations and interpolations of the texts of two ancient colonial powers: Greece and Rome. [...] this, of course, includes the academic discursive framework within Archaeology constituted as a professional discipline. [...] archaeologists attempting to study ancient Greek and Roman colonialism (or, indeed ancient colonialism in general) risk unconsciously imposing attitudes and assumptions of ancient colonists, filtered and reconstituted through a modern interpolating prism of colonial ideology and experience and absorbed as a part of the Western intellectual habitus, back onto the ancient situation.” (Dietler 2005: 34).

Concordamos totalmente com a visão de Michael Dietler quando afirma que é crucial:

“[...] o questionamento constante de nossos pressupostos implícitos e suas bases discursivas, já que estes têm uma grande influência no condicionamento de objetivos de pesquisa, interpretações e da avaliação de reivindicações do conhecimento. Tais suposições podem, por exemplo, impedir a pergunta de certas questões, e podem criar padrões desiguais de plausibilidade para interpretações.” (Dietler 2005:49).¹⁵³

Antes do estudo científico de relações coloniais a partir dos dados arqueológicos de maneira crítica, insistindo que é necessário pensar não apenas a arqueologia da colonização e a colonização da arqueologia, mas também sobre a arqueologia como Colonialismo (Dietler 2005: 48).¹⁵⁴ Finalmente, antes de subir mais um degrau na casa do conhecimento, como afirma Michael Dietler: devemos buscar a “descolonização” dos nossos hábitos intelectuais (Dietler 2005: 35). Isso significa, portanto, reconhecer outras perspectivas explicativas para os problemas dessa histórica inca (ou do passado andino pré-hispânico). O entendimento de que as particulares visões de mundo são parte integrante e crucial do processo histórico em questão, significa dar-lhes voz a partir dos nossos modelos teóricos e metodológicos para tratar adequadamente o significado do registro arqueológico.

4.1 O problema teórico das Agendas Imperiais nos Andes Centrais

Ao olhar dos exploradores/conquistadores europeus do primeiro quarto do século XVI, o *Tahuantinsuyo*, traduzido pelos primeiros cronistas europeus como “O império das quatro regiões”, do qual os Incas (filhos do Sol) eram os soberanos, alimentou o ideário da “alta cultura”. A opulência e a abundância de metais, pedras preciosas, a monumentalidade arquitetônica, a infraestrutura, a riqueza, entre outros aspectos, influenciaram os primeiros cronistas da conquista. Apenas um grande “Império” seria capaz de tais realizações. E um

---

¹⁵³ “[...] the constant questioning of our implicit assumptions and their discursive bases, because these have a great influence in conditioning research goals, interpretations, and evaluation of knowledge claims. Such assumptions may, for example, preclude the asking of certain questions, and they may create uneven standards of plausibility for interpretations.” (Dietler 2005: 49).

¹⁵⁴ “[...] we need to think not only about the archaeology of colonization and the colonization of archaeology, but also about archaeology as colonialism.” (Dietler 2005: 48).

grande “Império” se sustenta no poder centralizado, nesse caso, na figura do Sapa Inca. A partir da mentalidade ibérica dos séculos XVI e XVII, as relações e comparações com a sua própria realidade ocidental, foram as bases para o registro da história inca.

Para os europeus do século XVI, o Império “*par excellence*” havia sido Roma, o grande referencial que vinha a suas mentes ao observarem o contexto andino (McCormack 2001: 420). Logo, os antecedentes romanos e a tradição europeia foram a direção para o registro e as explicações da história e dos diversos aspectos da sociedade Inca (Figueiredo 2014: 32).

Como discutimos em Figueiredo (2014), as conceituações e as características para estabelecer o que é um Império hoje são múltiplas. Essas conceituações variam entre: 1-) as relações ideárias (diretas) entre a coroa romana e a legitimidade da sua herança histórica nas mãos da Igreja Católica Romana; 2-) da normatização social que se espera de uma administração a nível imperial; 3-) das relações materialistas, resultantes de processos expansionistas gerando determinados padrões na materialidade. Assim, de acordo com Schreiber, os impérios desenvolvem estilos próprios de cultura material (Schreiber 2001: 72).

“Impérios são Estados que se expandem, geralmente rapidamente, e pelo menos inicialmente pela conquista. Impérios são subcontinentais em tamanho e têm uma população de milhões. Impérios controlam diversas zonas ecológicas, e são culturalmente diversos; eles são organizados para lidar com essa diversidade. Impérios têm administrações centrais; eles são suportados através da extração de tributo ou o pagamento de impostos. Impérios mantêm exércitos permanentes em prontidão. Impérios mantêm a soberania sobre todos os povos e territórios em seus reinos” (Schreiber 2001:71).¹⁵⁵

Sobre Impérios Eric Hobsbawn, denomina o período entre 1875-1914 de “A Era dos Impérios”, não apenas por ser um período da história ocidental europeia que estabelece um novo tipo de imperialismo (o império colonial de supremacia econômica e militar dos países capitalistas industrializados), mas também um momento onde muitos governantes europeus

---

¹⁵⁵ “Empires are states that expand, usually rapidly, and at least initially by conquest. Empires are subcontinental in size and have a population of millions. Empires control diverse ecozones, and they are diverse culturally; they are organized to handle this diversity. Empires have central administrations; they support themselves through the extraction of tribute or the payment of taxes. Empires maintain standing armies. Empires maintain sovereignty over all people and territory in their realms” (Schreiber 2001: 71).

se auto denominam imperadores, ou recebem tal título por serem merecedores do ponto de vista dos diplomatas ocidentais. A partir de 1918 (pós-primeira guerra mundial) muitos desses impérios haviam desaparecido (Hobsbawn 2009: 87-88). Este processo, deu margem a um fenômeno de independências ou supremacia política de estados nação fragmentados¹⁵⁶. Muitas dessas “novas nações” adotando sistemas republicanos democráticos; regimes os quais em muitos casos, por contradição ou não, abriram caminho para os conhecidos regimes totalitários em diversas partes da europa.

“A Era dos impérios não foi apenas um fenômeno econômico e político, mas também cultural: a conquista do globo pelas imagens, ideias e aspirações transformadas de sua minoria ‘desenvolvida’, tanto pela força e pelas instituições como por meio do exemplo e da transformação social.” (Hobsbawn 2009: 114).

Katharina Schreiber aponta variações nas análises regionais da presença Huari nos Andes. Assume o fenômeno Huari como um Império, buscando ocupar os espaços através de colônias com propósito administrativo e controle militar das populações locais conquistadas na busca de recursos especializados. Inclui a modificação da paisagem ritual dentro do sistema ideológico Huari. Todavia, as estratégias coloniais do Império foram afetadas pela natureza dos grupos locais ocupantes das áreas conquistadas, especialmente pelo grau de complexidade sócio cultural e das capacidades de resistência desses grupos.

Em muitos casos podemos identificar certas variações nos “programas coloniais” dos regimes ou políticas colonizadoras em função de especificidades nos contextos locais em que uma colônia é estabelecida. Essas variantes, revelam a importância das ideologias da terra natal que estruturam o que Schreiber chama de agendas imperiais, representando a composição das interações negociadas, acomodação e resistência de grupos locais (Schreiber 2005: 244). Estabelecendo, portanto, o modelo geralmente reconhecido por fenômenos imperiais, que incluem nesse conjunto os incas.

Terrence D’Altroy analisa a prática do sistema de colonização da *mita* dos Incas como reassentamentos populacionais forçados, como uma ferramenta estratégica de organização do Estado em termos econômicos e de controle Imperial. Estima o reassentamento de

---

¹⁵⁶ O único sobrevivente em 1987 era o imperador do Japão cujo “perfil político é fraco e cuja influência política é insignificante” (Hobsbawn 2009: 87-88).

aproximadamente 3 a 5 milhões de pessoas em um território de aproximadamente 10 ou 12 milhões de habitantes. As razões desse processo de reassentamento populacional, na visão do autor, tinham como objetivo dispersar os grupos étnicos diminuindo as ameaças de rebeliões, bem como criar assentamentos de produção especializada (de bens padronizados) diretamente controlados pelo Estado. Nessa interpretação, os Incas incentivaram a identidade social desses colonos mantendo seus correlatos materiais, requisitando que os *mitmaqkuna* mantivessem suas vestimentas tradicionais e sua filiação com sua terra natal.

Entretanto o modelo de John Murra (2002) dos arquipélagos verticais, estabelece o quanto essa prática de realocação das populações para a formação das “colônias multiétnicas” pode ter sido uma prática naturalizada e em grande medida difundida nas concepções andinas de ocupação de territórios e exploração de seus recursos.

Falar em realocações, controle populacional e conversão religiosa são fatores que apresentam efeitos drásticos na demografia e na identidade cultural. A presença esporádica de grupos seculares de comerciantes, por exemplo, oferece muito menos impacto em aspectos estruturais da cultura ou práticas locais. Esse modelo, é reconhecido através das fontes históricas, mas não é tão evidente em fontes arqueológicas. Em geral pela Arqueologia, apenas a presença material de artefatos incaicos ou com influência inca aparentemente são registrados nas diversas localidades.

“Colônias, por sua própria natureza, estão associadas a Estados e impérios, especialmente durante os períodos de expansão. As colônias fornecem invariavelmente pontos de contato para o comércio, troca de informações, inovação tecnológica e um contexto para a rápida criação de novas formas de práticas culturais.” (Rogers 2005:353-354).¹⁵⁷

Sobre a expansão Huari-Tiahuanaco do Horizonte Médio:

“A natureza de Tiwanaku ainda é discutida quanto a seus níveis de centralização, embora sua influência sobre a evolução política no Sul andino é evidente. Essa influência se manifesta na ampla difusão de uma série de bens de suntuosos e rituais, na reprodução de cânones arquitetônicos e estilísticos da capital e no

---

¹⁵⁷ “Colonies, by their very nature, are associated with states and empires, especially during periods of expansion. Colonies invariably provide points of contact for trade, exchange of information, technological innovation, and a context for the rapid creation of new forms of cultural practice.” (Rogers 2005: 353-354).

mesmo caráter multiétnico desta última. [...] Neste contexto, sabe-se que Tiwanaku estabeleceu uma série de colônias ou diásporas em enclaves produtivos, como ocorre, por exemplo, no vale de Moquegua, que mantiveram diferentes formas de filiação com o estado” (Chávez e Alconini 2016: 71-72).¹⁵⁸

O grau de interesse das entidades locais nesses processos de atribuição, emulação ou resistência é igualmente importante. O intercâmbio de bens suntuários de Tiahuanaco utilizados como marcadores de status entre as elites locais em especial se manifesta arqueologicamente pela adoção da iconografia e de algumas morfologias da cultura material Tiahuanacóide. Todavia, apesar da entrada destes objetos não houve mudanças significativas na economia local (Chávez e Alconini 2016: 71-72).

Importante, finalmente aceitar que as interações coloniais mudam com o tempo. Não são estáticas, e inclusive apresentam mudanças diacrônicas bem definidas nas agendas e interesses coloniais em termos de política econômica, identidades culturais e sobremaneira nas relações de poder.

Com a rápida expansão incaica nos Andes, e acima de tudo a recente e curta duração da presença incaica na costa norte, existe a dificuldade em encaixar nossas próprias projeções acerca das relações de poder, ou do que se espera como resultado de um processo de conquista (seja estritamente pela força militar ou negociada diplomaticamente). A tendência dos modelos analíticos é aplicar o resultado de alguns processos (a médio-longo prazo) que conhecemos para as fases iniciais de um determinado processo. Consequentemente, os pesquisadores tendem a atribuir um nível mais alto de assimetrias nas relações de poder onde talvez, houve relações em termos mais equilibrados.

Aqui, portanto, vemos a curta ocupação incaica na região como uma grande oportunidade de visualizar um processo em seu início, exercitando afastar as projeções do que conhecemos e esperamos a partir de experiências registradas pela história ocidental. Exercitar, significa nos ater aos fatos registrados historicamente em si, e menos nas

---

¹⁵⁸ “Todavía se discute la naturaleza de Tiwanaku en cuanto a sus niveles de centralización, aunque su influencia en los desarrollos políticos en el sur andino es evidente. Esta influencia se manifiesta en la amplia difusión de una serie de bienes suntuarios y rituales, en la reproducción de cánones arquitectónicos y estilísticos de la capital y en el mismo carácter multiétnico de esta última. [...] En este contexto, se sabe que Tiwanaku estableció una serie de colonias o diásporas en enclaves productivos, como ocurre por ejemplo en el valle de Moquegua, y que mantuvieran diferentes formas de filiación con el estado” (Chávez e Alconini 2016: 71-72).

interpretações/intenções de quem os registrou e tampouco das interpretações posteriores da ótica científica ocidental moderna. Esse exercício não significa ignorar ou recusar os conhecimentos já estabelecidos pelos estudos andinos, mas sim dialogar com o produto atual do conhecimento, enfatizando especialmente os dados evidenciados arqueologicamente na última década por um viés interpretativo holístico o quanto nossa visão permitir.

O que se pretende por este viés teórico nessa pesquisa é, portanto: buscar interpretações que contemplem elementos próprios da cosmovisão andina pré-hispânica (baseada nos conhecimentos desenvolvidos pelos estudos andinos das fontes textuais do período colonial e fontes arqueológicas tratadas pelos diversos andeanistas dos séculos XX e XXI) para o entendimento mais profundo de uma experiência de um encontro colonial, tradicionalmente entendido a partir do choque entre “estados expansionistas”. Tais conceitos como “estado expansionista” ou “império”, que afinal necessitam ser reformulados como estados ou impérios propriamente andinos, de uma ótica que concebe variações diacrônicas de conceitos teóricos estritamente enraizados no senso comum. Para além disso, de maneira historicamente contextualizada, caracterizadas pela dialética que defendemos em detrimento da dicotomia entre aspectos estruturais fixos e historicidade. E finalmente, interpretações que aceitam as contingências da vida em sociedade, em detrimento de leis universais de inevitabilidade.

Devemos abandonar os pressupostos teleológicos da inevitabilidade. Criticar a visão da história determinada pela ação do centro enquanto as periferias simplesmente reagem por caminhos pré-determinados (Dietler 2005: 61).

Michael Dietler (Dietler 2005: 61) conclui que para a situação de contato colonial na França na Idade do Ferro – como para outros encontros coloniais –, é um erro assumir para os estágios iniciais do encontro, relações ou estruturas de poder assimétricas, que supostamente aparecem em um momento posterior (ao longo de séculos). Esse resultado, antes de tudo deve ser visto como um produto de um complexo contexto histórico de interações e “*entanglements*” (emaranhados, enredamentos).

Para compreender como são gradualmente criadas as estruturas coloniais que estabelecem relações de dependência e dominação, sem necessariamente explorar instrumentos de poder coercitivo, precisamos entender as complexidades históricas da “colonização das consciências” (Comaroff e Comaroff 1992: 235-263). Deve-se buscar

entender, onde está o papel dos objetos materiais neste processo: como e porque certos materiais e práticas são incorporados na vida cotidiana em detrimento de outros que são contestados, ignorados ou rejeitados. Significa identificar como essa rede de objetos e práticas relacionadas possibilita processos de transformação e de “*entanglement*” cultural (Dietler 2005: 61).

A premissa da necessidade de dominação de territórios distantes (seja por força das armas ou de uma ideologia política e religiosa) para acessar ou até mesmo monopolizar certas matérias primas, nos parece ainda um pensamento vinculado à prática do Colonialismo da história moderna europeia. Não estamos negando que nos Andes em época tardia da cronologia pré-hispânica, houvesse intencionalidades relacionadas à esfera do poder e concentração da força material. Apenas destacamos que não podemos presumir que as relações com a questão do poder ou do uso da materialidade sejam entendidas nos moldes do imperialismo moderno. Em suma estamos reiterando que da mesma maneira que atualmente entendemos que: política e economia não podem ser separadas numa sociedade capitalista, então a política e a religião (entendida não apenas pelo fenômeno ideológico, mas pelo fenômeno das crenças) não podem ser separadas nessas sociedades andinas pré-hispânicas, mesmo na sociedade inca do século XV com suas premissas contextuais específicas de prática do poder. Suas práticas políticas (incluindo a guerra) devem ser consideradas em termos das relações cerimoniais e da reciprocidade, propriamente andinas. Entendemos assim, que o poder do culto ancestral e das *huacas* é tão real para o homem andino quanto o dinheiro (papel ou moeda) o é para a nossa sociedade¹⁵⁹.

Importante ressaltar a dialética dessas relações coloniais na qual, se por um lado como afirma Eric Hobsbawn, a conquista colonial abriu o caminho para à ação missionária efetiva, por outro, nem todo o trabalho missionário foi necessariamente intermediário para a prática de políticas colonialistas. Ao contrário, muitas vezes se opôs às autoridades coloniais (Hobsbawn 2009: 108)¹⁶⁰. As análises dos dados clamam por um esforço em combinar

---

¹⁵⁹ Devemos aceitar que o poder imaterial dos mortos e espíritos da natureza é tão válido e real para as mentes daquelas pessoas quanto o poder material que um papel tem para pessoas da nossa época. Se acreditamos ou não no poder real de entidades imateriais, não retira o valor que elas têm nas relações sócio-políticas de sociedades que creem. Afinal de contas, no capitalismo moderno o frágil papel (seja como moeda ou discurso impresso) tornou-se o maior aliado e mediador de relações de poder entre as pessoas na nossa sociedade, a qual estabelece suas próprias relações de poder em dialética com a sua própria cosmovisão.

¹⁶⁰ Como o exemplo dos missionários Jesuítas e relações com os colonos e com a coroa portuguesa no que diz respeito ao tema da escravidão indígena da América nos séculos XVI e XVII). Entretanto, tampouco estamos

agência e estrutura como forças mutuamente produzindo a história. É adequado desenvolver ferramentas teóricas e estratégias analíticas apropriadas para dar conta do que os objetos nos falam (Dietler 2005: 63).

4.2 A questão da fluidez das fronteiras

Miriam Stark nos lembra que como afirmam MacEachern e Goodby (1998), “etnicidade” é um conceito moderno extremamente problemático e igualmente contextualizado que elude sua tradução em termos arqueológicos, particularmente para sociedades não estatais (Stark 1998: 10). Flamarion Cardoso pergunta-se se para a idade média “houve ocasiões em que se chegou a construir algo parecido, *mutatis mutandis*, a uma ideologia nacionalista oficial manipulada pelo Estado e pelos grupos socialmente dominantes, como a contemporânea? [...]” (Cardoso 2005: 96-97).

Em sintonia com Flamarion, no atual estado da arte em nossa área de pesquisa seria dizer, que mesmo considerando que exista tal possibilidade, não nos parece adequado imbuir o objeto de pesquisa de tal premissa, uma vez que as fontes antropológicas, históricas e arqueológicas apontam um caminho particularmente heterodoxo e paradoxal das relações de poder nas sociedades americanas pré-hispânicas. Em suma, cabe dizer que houve uma variável noção de “Estado” nos Andes Centrais – pensando mais que o conceito, as suas implicações práticas de ordem social, política e econômica – ao longo de ao menos algumas centenas de anos e que certamente não corresponde às mesmas noções de Estado moderno ou mesmo de Estado para sociedades Clássicas antigas.

Finalmente, os “Estados” Inca e Chimú, são apenas duas manifestações (já que necessariamente não são idênticas) historicamente datadas – paralelamente sendo a ponta do iceberg da cronologia dos Andes Centrais pré-hispânico –, o que denota particularidade histórica e a necessidade polissêmica do entendimento do conceito e dos resultados históricos para os povos relacionados deste período específico.

---

defendendo que a ideologia missionária não traz consequências violentas na esfera das práticas socioculturais desses indígenas catequizados, ocasionando um processo de erosão de muitos dos pilares de suas tradições e crenças. Apenas estamos atestando que o processo colonial é muito mais complexo do que a lógica da metrópole e colônia nos coloca.

De acordo com Chevitarese (2005), destaca-se um duplo significado para a noção de fronteira: o de heterogeneidade e o de ambivalência. Cintando Rocchi, (1988: 13, 28-29, 30, 225-240), o autor ressalta que:

“No primeiro caso, eles podem significar separação ou contato entre ambientes que venham a ser reconhecidos como diversos, produzidos por diferenças sociais, políticas, religiosas e econômicas. No segundo caso, eles podem gerar contraste e tensão, ao mesmo tempo em que produzem relações e contatos.” (Chevitarese 2005: 51).

As fronteiras só ocorrem porque se reconhece que tanto o território (entendido como espaço de ação e de habitação), quanto as prioridades de um determinado grupo social, são declarados estranhos um para o outro. Tais aspectos ajudam a mente a intensificar o sentido de si mesma mediante distância e diferença, enfatizando o que lhe está próximo e ou distante no binômio (eu/outro) (Chevitarese 2005: 50-51).

Convém dizer, que dois grupos sociais vizinhos, muito parecidos culturalmente, podem chegar a considerar-se completamente diferentes e excludentes do ponto de vista étnico, opondo-se com base em um único elemento cultural isolado tomado como critério de comparação (Cardoso 2005: 92). A isso, em nossa opinião, poderíamos enfatizar tais oposições como de ordem política. Seria o caso entre as culturas arqueológicas costeiras Lambayeque e Chimú? Como vimos em contextos como o da sacerdotisa de Chornancap, a fluidez dessas fronteiras e identidades é muito mais tênue do que o sistema político fragmentado entendido para a região de Lambayeque supõe.

O modelo econômico proposto para os Andes Centrais por John V. Murra (1975) trata da complementariedade dos pisos ecológicos, sustentando a existência de um sistema econômico compartilhado por inúmeros grupos “étnicos” andinos, muito anterior aos incas¹⁶¹. Afirma que cada “etnia” detinha uma zona nuclear de sua população como centro do poder político e da produção, e que em áreas periféricas existiam “ilhas” ou

---

¹⁶¹ Diversos ayllus dispersos pelo território andino relacionados pelo parentesco; desde as montanhas e punas, até as áreas de selva tropical e da costa desértica.

“arquipélagos”¹⁶² espalhados a distância de dias e semanas dos seus núcleos. Essas “ilhas” não estariam sob controle de um único grupo étnico, mas sim, se caracterizam como zonas “multiétnicas”. O modelo econômico andino, configura em seus aspectos centrais o sistema de “arquipélagos” através do reassentamento populacional de *mitmaqs* por grandes distâncias. Destaca-se o controle dos sistemas hidráulicos e da produção especializada das tecnologias de produtos de prestígio (Lorandi 1986: 35). De acordo com Frank Salomon, os *curacados* serranos permitiam que grupos estrangeiros estabelecessem residência em seus territórios, entretanto mantendo contato com seu grupo original (Salomon 1986: 111).

A prática do sistema das *mitas* como modelo de tributação em mão de obra (posteriormente aproveitado e profundamente modificado pelos colonizadores espanhóis) oferecia tanto a possibilidade de ocupações provisórias ou de pequenas “colônias” de *mitmakunas* em novas regiões durante o apogeu do domínio incaico. Apesar da distância de seus núcleos “étnico-culturais” originais conservavam seus costumes, direitos e laços com suas comunidades pelo parentesco¹⁶³.

Em suma, queremos expor o quanto essas noções de fronteiras são fluidas para os Andes Centrais. Através dessas formas muito peculiares do processo de ocupação territorial, podemos inferir uma realidade muito menos estática das relações de poder entre grupos distintos em territórios específicos. O próprio modelo econômico, pressupõe a interação entre os povos e logo da cultura material ao longo do vasto território, bem como a possibilidade de coexistência entre os diferentes, sem necessariamente subentender a exploração entre um grupo dominante sobre um grupo subordinado.

---

¹⁶² Nelas estabeleciam rebanhos de lhamas e alpacas, desenvolviam variados cultivos e exploravam diversos recursos aproveitando as particularidades dos climas, relevos, altitudes e demais fatores que possam ser considerados que influenciam na diversificação da produção. Dessa forma os diversos pisos ecológicos eram ocupados por grupos de *mitmaes* enviados as localizações estratégicas para assegurar funções da produção, bem como de práticas rituais, políticas e funções defensivas.

¹⁶³ Não significa que dentro do processo histórico, essas comunidades não gerassem suas próprias particularidades e relações, independentemente do grau de tradicionalismo e de contato com seus parentes. Essas “ilhas” eram compostas por grupos distintos em constante contato entre si, portanto, estabelecendo trocas não apenas de produtos, mas também de ideias.

4.3 Os princípios da organização dual e do cerimonialismo para as sociedades andinas

Clark (1994) criticou arduamente o modo de pesquisa arqueológica ocidental europeia, a qual entende: como historicista, empirista e imbuída de vários graus de equivalências simplistas entre as unidades sociais e a formação de tipologias arbitrárias (Clark 1994 *apud* Maceachern 1998: 112). De maneira menos radical, mas igualmente crítica, apenas propomos pensar que para compreender as motivações que cadenciaram os processos históricos das sociedades andinas do século XV d.C., temos que mergulhar em aspectos dessa “mentalidade”, reconstituída através de suas expressões materiais e das informações históricas que conhecemos. Sabemos que não é possível nos colocar no lugar dessa “pessoa andina” do século XV d.C. no momento em que observava e atuava na história. Entretanto, discorrer exaustivamente sobre as particularidades históricas para, enfim, interpretar a história (da atuação deles) a partir das nossas premissas científicas, a partir das particularidades históricas que conhecemos (ou melhor privilegiamos no discurso teórico), não nos ajuda a entender toda a complexidade, especialmente das contradições diagnosticadas por nossos olhares clínicos.

Aqui nos referimos novamente à dialética do poder estabelecida em torno dos princípios da cosmovisão expressamente enraizada na mentalidade andina – e enxergar os incas como meros manipuladores desse sistema, nos parece arbitrário, negando formas de expressão muito particulares da sociedade em questão. Sempre que falamos da ideologia política Inca, recorremos a lógica ocidental do controle dos meios de produção e das mentes dos subjugados dentro da hierarquia proposta na divisão de classes da nossa sociedade. Nós, cientistas ocidentais modernos temos dificuldades em aceitar que muito possivelmente a crença no universo espiritual e nos princípios organizativos do *cosmo* sejam mais relevantes a determinar o modo de atuação daquelas pessoas, do que o controle dos meios de produção, acúmulo de riquezas e a propriedade privada.

O conceito de *huaca* é próprio da cosmovisão andina e segundo María Rostworowski opõe a noção de um deus em seu sentido abstrato fazendo com que as *huacas* participem ativamente no mundo natural, já que para eles o sagrado ou o espiritual envolvem o mundo, determinando dimensões e profundidades muito particulares (Rostworowski 2000: 10). Os diversos relatos das crônicas coloniais (Garsilaso de La Vega (2004 [1608]); Bernabé Cobo (1990 [1653]; entre outros), atentam à importância das *huacas* no funcionamento das

comunidades andinas. A interação com o sagrado, cosmos, espiritual, ligado a reciprocidade, fundamentava os “favores” das divindades e a influência dos ancestrais. Esses favores por sua vez eram pagos através de oferendas e de sacrifícios, objetivando a manutenção do equilíbrio cósmico do universo, incluindo a própria sociedade.

Desse modo, podemos observar o conceito na prancha 146, figura 170 imagem A a relação do Inca e o Sol (elementos masculinos) e as mulheres e a Lua (elementos femininos) como partes opostas complementares das festividades do mês de dezembro no fólio em questão. Da mesma maneira, no seguinte fólio (prancha 146, figura 170 imagem B), as *huacas* (como objetos aparentemente inanimados), incluindo a montanha, são questionadas pela autoridade de Tupác Inca: “*Con todas las huacas habla el Ynga*”, como indica o cronista Felipe Guamán Poma de Ayala, autor do desenho.

De acordo com Arcuri, para a maioria dos grupos indígenas da América, o princípio dinâmico da dualidade complementar de forças antagônicas (ou de metades) sustenta o equilíbrio da natureza e do *cosmo* – princípios que regem os ciclos de vida e morte ditados pela passagem do tempo nas estações do ano. Tais princípios, estão fundamentados na observação astronômica e seus ciclos que marcam o calendário ritual em que o passado e a ancestralidade são retomados através da ritualização (Arcuri 2007: 311).

Na visão de La Chioma, a cosmovisão, portanto, não é simples reprodução do plano ideológico das sociedades ameríndias, influenciando a organização e manutenção das sociedades pré-colombianas e sua produção material (La Chioma 2012: 61-62).

Como abordado anteriormente em Figueiredo 2014, aspectos da cosmovisão Andina, certamente influenciaram as organizações sociopolíticas de diferentes contextos políticos e sociais: “[...]conferindo características comuns a sistemas de organização específicos como visto nos casos Chimú e Inca e que se apresentam visíveis em aspectos da materialidade, como na iconografia reproduzida nos artefatos cerâmicos [...]” (Figueiredo 2014: 64).

De acordo com Tom Cummings, os incas lograram um sistema visual de representação internamente coerente, manifestando aspectos da natureza do *Tahuantinsuyo*, ao passo que esse sistema não suplantou aqueles que existiam previamente em nível local (Cummings 2007: 268). O autor reforça a expressão do poder através dos *tocapus* e os *qeros*, marcadores do poder e do prestígio incaico. Esses *qeros* eram produzidos e usados em pares

em quase todas as ocasiões, personificando através da reciprocidade, os elementos *Hanan* e *Hurin*, através da bebida ritual (Cummings 2007: 272-274).

Na nossa visão, a guerra induz a um ato de negociação ritual. Observando a prancha 147, figura 171, imagem B, vemos o guerreiro inca baixando suas armas e, com a mão direita, bebendo possivelmente a *chicha* em um vaso *qero* e com a mão esquerda, oferecendo a mesma bebida ritual em uma vasilha similar. Na iconografia da cerâmica inca da costa norte como exemplo na mesma prancha 147, figura 171 C e D, vemos a imagem de guerreiros incas em posição sentada (subentendendo o ato de negociação), reconhecidos pelo elmo cônico, carregando um aríbalo cusquenho amarrado às costas e segurando um vaso *qero* nas mãos. De acordo com Cummings, finos tecidos e outros bens de prestígio eram oferecidos pelos incas em sua primeira investida em um novo território. Um gesto que intenciona a generosidade através do ato simbólico, iniciando um ciclo obrigatório de reciprocidade. Para o autor, esses presentes não eram inocentes, obrigando a resposta recíproca em bases desiguais (Cummings 2007: 277).

Na nossa interpretação, esse ato simbólico não atua apenas no mundo material, sendo intencionado também ao mundo ancestral espiritual. Dessa maneira, não é apenas uma prática meramente ideológica do ponto de vista de uma estratégia política, mas, sim, uma reprodução de como os diversos princípios da cosmovisão direcionam as ações do homem andino e sua atuação no mundo material que não se separa do mundo imaterial. Os objetos, nessa premissa, atuam imbuídos de *camay* ou a força vital que anima essa conexão (Salomon 1991: 16 *apud* Cummings 2007: 277).

Autores como Conrad e Demarest (1998), Hernández Astete (2012), entre outros destacam a importância do culto ancestral na ideologia política de expansão do *Tahuantinsuyo*. Aspectos desse culto ancestral são, por exemplo, evidenciados na prancha 148 nos desenhos de Felipe Guamán Poma de Ayala. Da mesma maneira que podem ser observados na prancha 149, tanto na cerâmica lambayeque, quanto nas maquetes de madeira chimuanas – denotando assim uma prática cerimonial que vai além dessa ideologia incaica. Retomando a discussão da oferenda através da bebida, na prancha 148 imagens B e C, podemos ver as pessoas derramando a *chicha*, oferecendo aos mortos com uma taça enquanto bebem na outra taça. A troca e a reciprocidade expressa no ato simbólico, se dá pela reprodução dual nos próprios objetos materiais.

Em suma, acreditamos que essas práticas devem ser entendidas a partir do referencial de ação propriamente andino em detrimento de nossas próprias convicções ocidentais modernas. Sendo assim, devem ser consideradas como aspectos analíticos relevantes para a compreensão da produção, uso, significado, etc, para os objetos materiais que estamos observando através do registro arqueológico.

4.4 Principais visões sobre a expansão incaica nos Andes Centrais e o bilinguismo como hipótese interpretativa alternativa

Discursos ideológicos permeiam praticamente todas as sociedades por nós conhecidas. São facilmente detectados em sociedades ditas não igualitárias; aquelas onde há evidente desigualdade material e de acesso às esferas do poder e do conhecimento. O discurso ideológico opera dentro das dinâmicas e dialéticas no processo histórico, operante nas estruturas tradicionais com base na cosmologia e nas tradições. A ideologia religiosa não é superficial, mas sim reflexo das interações sociais e elemento interno das relações de produção estabelecidas na sociedade entre produtores e a elite que detém o poder sobre os meios de produção, ou mesmo das instituições estatais. Dessa forma, não é meramente legitimadora, mas sim constituinte das relações de produção (Godelier, 1978: 8-10). Pauketat e Emerson (1991), entendem que as “ideologias são entidades dinâmicas”, são sistemas discursivos de conhecimentos, crenças e valores – modelos cognizados tendo em vista o status quo social pela apropriação dos referenciais tradicionais e cosmológicos (Pauketat e Emerson 1991: 920)¹⁶⁴.

As ideologias das elites são inseparáveis da economia política e são expressas simbolicamente em uma grande variedade de dimensões materiais e não materiais (Pauketat e Emerson 1991: 920). Brian Billman (2010) afirma a necessidade das lideranças em manipular o comportamento dos membros de uma população, seja por meio da persuasão ou da aplicação de sanções. O exercício da persuasão e ou da coerção, requer controle dos recursos e dos meios de comunicação, por essas mesmas lideranças (Billman 2010: 182-183). Assim o surgimento de “ideologias dominantes” busca estabelecer e legitimar o status quo social em favor dos grupos que dominam os meios de comunicação (Pauketat e Emerson 1991).

---

¹⁶⁴ “Ideologies are dynamic entities” (Pauketat e Emerson, 1991: 920).

Entende-se em geral que por uma questão ideológica os incas reverenciavam aspectos da paisagem sagrada. Assim, construíram templos em locais da paisagem sagrada e se posicionaram na ancestralidade dos grupos indígenas, grandes poderes e sociedades locais de cada região (D'Altroy, Williams e Lorandi 2007: 95 e 111). Inclui, a busca por prestar homenagem às deidades da montanha chamadas de *apu* ou *wamani*. As deidades do clima e do oceano estavam intimamente ligadas aos picos montanhosos e suas nascentes de água dentro da cosmologia Inca (D'Altroy, Williams e Lorandi 2007: 113). Muitos povos da região andina acreditavam que seus locais de origem e suas ancestralidades estavam vinculadas aos picos de montanhas de áreas específicas, e logo a prosperidade do povo dependia das boas relações com os espíritos que habitam esses locais. Na análise da historiografia, os objetivos religiosos e políticos se encontravam mesclados (D'Altroy, Williams e Lorandi 2007: 113). Nessa visão “[...] os incas tomaram para si um costume regional como se fosse deles próprio, modificando apropriadamente para suas próprias crenças e práticas” (D'Altroy, Williams e Lorandi 2007: 113)¹⁶⁵.

A síntese dos cronistas coloniais, estabelece que era em nome da religião que os Incas promoviam suas conquistas, sob o pretexto de que seus deuses fossem honrados e obedecidos adequadamente. Acreditavam que seus deuses lhes conferiam o poder, especialmente o Sol que os auxiliava em tempos de guerra (Cobo 1990 [1653]: 5), logo, requeriam que seus subordinados recebessem sua religião, e não os obrigavam a abandonar inteiramente as suas crenças anteriores. Deveriam apenas abandonar os aspectos da religião que pareciam contradizer a religião Inca (Cobo 1990 [1653]: 3-4; De La Vega 2004 [1608]:411). Garsilaso de La Vega, afirmava que as outras divindades eram subordinadas do Sol, e que com suas conquistas, os incas traziam sua própria idolatria e mandavam que os outros adorassem o Sol como principal divindade (De La Vega 2004 [1608]:139-140). Cobo afirma que os Incas eliminaram, completa ou parcialmente, as práticas e ritos dos povos conquistados (Cobo 1983 [1653]: 191). Sobre o novo sistema religioso imposto, o relato de Miguel Cabello de Valboa destaca que Pachacútec Inca ordenou que não houvessem adorações ou ritos que não tenham sido autorizados por Cusco (Cabello de Valboa 2011 [1568]: 377).

---

¹⁶⁵ “[...] the Inkas claimed a regional custom as their own, with modifications appropriate to their own beliefs and practices.” (D'Altroy, Williams e Lorandi 2007: 113).

No Coricancha, eram armazenadas e propriamente cultuadas todas as divindades, *huacas* e ancestrais. Segundo o relato de Bernabé Cobo, os Incas levavam as maiores *huacas* dos povos conquistados para Cusco, apenas por acreditarem que elas ajudariam a manter o controle sobre as terras conquistadas (Cobo 1983 [1653]: 187). Os incas, de fato adoraram esses novos deuses, porém não com a mesma intensidade que adoravam os seus próprios (Cobo 1990 [1653]: 3-4). Em algumas vertentes da visão historiográfica, as *huacas* ancestrais dos povos conquistados eram mantidas reféns em Cusco (D'Altroy 2011: 142). Cobo, afirmou que quando uma província se rebelava contra o governo, os Incas levavam suas *huacas* à público (em Cusco), para serem afrontadas e insultadas pelo povo. Ao final das rebeliões, recebiam os devidos sacrifícios e cerimônias e dessa forma as províncias eram restauradas ao seu domínio pelo próprio poder das *huacas* locais (Cobo 1990 [1653]: 3 e 4).

Em diversos momentos, o cronista Juan Santa Cruz Pachacuti, em diversos momentos de sua narrativa, aponta a rivalidade do poder central dos Incas em relação às *huacas* (Santa Cruz Pachacuti 1995 [1630]: 19, 33-35, 45 e 63). O cronista Felipe Guamám Poma de Ayala também atenta para a tensão entre os governantes Incas com as *huacas* em algumas passagens (Guamám Poma de Ayala 1992 [1615]: 87 e 97).

Para Katharina Schreiber, a cooptação de paisagens sagradas (incluindo a construção de templos e etc) é um aspecto ideológico de uma agenda de controle imperial. Entendemos então que a ausência deste tipo de ocupação em outras áreas se daria por conta de outras necessidades ou mudanças na agenda imperial que geram outros tipos de estratégia, porém, igualmente para estabelecer a dominação para garantir controle de populações ou acesso a exploração de recursos. O afastamento de populações locais dos núcleos Huaris ou sua aproximação, seriam respectivamente, no primeiro caso resistência e no segundo cooperação (Schreiber 2005: 260).

Para D'Altroy a realocação das populações de colonos *mitayos*, enaltece o peso do fator de identidade étnica das populações colonas e hospedeiras, ao passo que os padrões linguísticos também perpassam a geografia étnica (D'Altroy 2005: 265). Colonos deveriam utilizar seus trajes tradicionais e falar suas línguas próprias. A interação com outras populações locais era restrita (D'Altroy 2005: 270). Esse fenômeno é explicado pela historiografia como um desejo do Estado Inca em enfatizar as identidades individuais de cada

grupo étnico para fins políticos e simbólicos dentro da hierarquia social. (D`Altroy 2005: 293).

Na visão de Terrence D`Altroy, todos os aspectos que citamos anteriormente da materialidade reproduzida durante o Horizonte Tardio, tem por objetivo enviar mensagens de poder para uma população que não utilizava a escrita ocidental. O uso das cores, simbolismos, etc na materialidade, eram elementos portáteis para transmitir mensagens de hierarquia e status (D`Altroy 2005: 276). O autor, entende-se que os incas usaram as colônias como forma de clamar ideologicamente a paisagem sagrada que hospedava divindades oraculares, ancestrais étnicos, e espíritos nos picos das montanhas, nascentes de água e pedras (D`Altroy 2005: 288). A religião estatal era uma ideologia utilizada como um instrumento político, o que justifica o culto ao Sol dissolver-se rapidamente logo após a conquista espanhola (D`Altroy 2011: 175).

Segundo Moseley, “A variação linguística era formidável e incompatível com uma administração centralizada. Desta forma, uma língua oficial foi imposta – Runa Simi, uma versão do Quéchuá – como língua franca e meio de comunicação governamental.” (Moseley 1992: 10)¹⁶⁶. Dado o caráter heterogêneo do Tahuantinsuyo, as conquistas vieram acompanhadas de um processo gradual de exercício do poder. De acordo a historiografia, os Incas elaboraram um sistema burocrático e administrativo complexo para o controle do seu território. Além de adotar um idioma comum criaram diversos novos centros administrativos nas províncias conquistadas aproveitando e ou reestruturando muitas obras de infraestrutura pré-existentes (Rostworowski 2000:178). Os Incas instituíram nos territórios conquistados um modelo de divisão de terras destinando parcelas entre os habitantes dos ayllus e as chefias locais, e outras ao culto solar e ao Sapa Inca, onde as populações produziam dentro de um modelo rotativo de organização do trabalho.

Nesse sentido as *mitas* seriam um sistema de política integrativa, no qual trabalhadores de diferentes partes do território eram enviados a áreas comuns (Pease 2009: 65). Através da realocação de *mitmaqunas*, às vezes de comunidades inteiras para territórios

---

¹⁶⁶ “Linguistic variance was formidable and incompatible with the centralized administration. An official tongue was therefore imposed – Runa Simi, a version of Quechua – as the lingua franca and medium of governmental communication (Moseley 1992: 10).

novos foi entendida como uma forma de desestruturar os laços familiares e ancestrais dos *ayllus* e manter controle sobre as populações (Moseley 1992: 10). Para Maria Rostworowski:

“O modelo econômico Inca tem sido classificado como redistributivo devido às funções que cumpria o próprio governo [...] grande parte da produção do país era monopolizada pelo estado, o qual por sua vez a distribuía segundo seus interesses.” (Rostworowski 1988: 285)¹⁶⁷.

Em suma, na nossa opinião essas sínteses apenas reforçam a visão clássica das relações de poder *top-down*, que encaram a comunidade hospedeira como passiva a dominação estrangeira ou simplesmente alienada por uma ideologia do poder muito bem estruturada (inventada) pelos conquistadores. Ao final, apesar de destacar diversos aspectos das particularidades andinas, no geral a bibliografia de referência termina sempre por justificar o fenômeno de expansão dos estados andinos dentro desta perspectiva. Devemos recordar que a liderança nas sociedades andinas era baseada na generosidade, no conhecimento do sagrado e nas habilidades para mobilizar a mão obra de maneira eficiente (Burger 1995: 37).

Reiteramos que não estamos negando as relações de poder e de detenção da terra e dos meios de produção, obviamente a relação com a materialidade é inerente a qualquer sociedade humana, que seja pela simples subsistência; entretanto, uma perspectiva materialista da vida não explica a realidade histórica de estruturas e mentalidades próprias. A busca por terras e outras riquezas materiais foi uma realidade do mundo andino, entretanto, as razões, os meios e os fins dessa busca permeiam outros aspectos muito particulares.

Apesar dos avanços nos estudos andinos na ótica do que consistem na diversidade sociocultural, a fragmentação política desses “impérios andinos” e da adoção das estratégias políticas de conquista e governo como atesta Craig Morris: “O ponto de vista monolítico Cusco-cêntrico da maioria das Crônicas foi substituído por uma nova visão de um império

---

¹⁶⁷ “El modelo económico inca se ha calificado de redistributivo debido a las funciones que cumplía el propio gobierno. Esto significa que gran parte de la producción del país era acaparada por el estado, el cual a su vez la distribuía según sus intereses” (Rostworowski 1988: 285).

flexível que respondia aos desafios de diversos povos e ambientes a partir de diferentes estratégias de conquista e governança” (Morris 2007:5).¹⁶⁸

Ainda assim, a visão científica predominante sobre o tema continua excessivamente permeada pelas experiências colonialistas europeias do mercantilismo e do capitalismo industrial essencialmente materialistas. Apesar dos avanços nos trabalhos em reconhecer o papel da cosmovisão nas sociedades andinas, no último momento sempre terminamos em falar da experiência imperial incaica nos moldes anteriormente referidos.

“O principal obstáculo, portanto, parece ser a tácita suposição de que a cultura é unitária, que você deve ser uma coisa ou outra, ou mesmo uma mistura dos dois, mas nunca ambos ao mesmo tempo. Se seguimos a leitura de cultura do final do século XIX como a mistura de identificadores ascriptivos de um grupo étnico (sua língua, crenças, costumes e conjunto de cultura material), ou a leitura mais recente como o conjunto de escolhas e práticas que um grupo constrói, interpreta e reproduz sua própria identidade, é difícil falar sobre qualquer forma de aculturação (no sentido de apropriações culturais de um grupo para outro) sem levantar questões fundamentais sobre a própria identidade. Se a aculturação colonial é vista positiva (a civilização do selvagem) ou negativa (a supressão das tradições nativas pela força de homogeneização do poder externo), supõe-se que a cultura é um jogo de soma zero: uma cultura (selvagem/nativa) é sobreposta por outra (civilizado/colonialista). A hibridização apenas reintroduz o problema inicial: ele permite um papel ativo para o nativo na criação de um novo conjunto, mas ainda assume que o antigo (nativo) é destituído pelo novo (híbrido).” (Wallace-Hadrill 2008:27).¹⁶⁹

---

¹⁶⁸ “The monolithic Cusco-centric viewpoint of most of the chronicles has been replaced with a new vision of a flexible empire that responded to the challenges of diverse peoples and environments with varying strategies of conquest and rule” (Morris 2007: 5).

¹⁶⁹ “The principal stumbling block thus appears to be tacit assumption that culture is unitary, that you must be one thing or another, or even a blend of the two, but not both at the same time. Whether we follow the late-nineteenth-century reading of culture as the assemblage of ascriptive identifiers of an ethnic group (its language, beliefs, customs and assemblage of material culture), or the more recent reading as the set of choices and practices by which a group constructs, interprets and reproduces its own identity, it is hard to talk about any form of acculturation (in the sense of cultural appropriations from one group to another) without raising fundamental questions about identity itself. Whether colonial acculturation is seen positive (the civilizing of the savage) or negative (the suppression of native traditions by the homogenizing force of the external power), it is assumed that culture is a zero-sum game: one culture (savage/native) is displaced by another (civilizing/colonialist). Hybridization only reintroduces the initial problem: it allows an active role to the native

Entretanto, os trabalhos de María Rostworowski (1960-1990) nos deram uma grande contribuição para o entendimento das organizações das lideranças políticas e econômicas em grande parte dos grupos regionais incorporados ao *Tahuantinsuyo*.

A publicação de Tom Zuidema (1964) *The Ceque System of Cusco* demonstrou a complexidade da organização ritualística de todo um sistema de elementos sagrados espalhados pela região de Cusco, associado a aspectos de linhagens de parentesco, do calendário ritual e das bases do conhecimento da astronomia pré-hispânica. O esforço do estruturalismo franco-holandês, demonstrou a possibilidade da elaboração de modelos teóricos, os quais encorajaram os arqueólogos a investigar temas acerca da materialidade como expressão dos sistemas religiosos e aspectos de sua conceitualização.

Na região de Chíncha a cerâmica inca não se manifesta como simples cópia da cerâmica cusquenha, senão absorve aspectos do estilo Chíncha estabelecendo um estilo próprio. Esse estilo Inca-Chíncha não foi abandonado imediatamente após a chegada hispânica, sobrevivendo por algum tempo nas tradições locais (Morris e Santillana 2007: 136). Em referência ao sítio La Centinela da região de Chíncha, Morris e Santillana destacam que apesar dos elementos da arquitetura inca tradicional são aspectos notáveis, muitos de seus detalhes apresentam respeito pelas tradições estilísticas locais (Morris e Santillana 2007: 143). Na visão político-ideológica, a incorporação do templo e culto da entidade “Chinchaycámac” e a associação de seu antigo templo a construção de um templo do Sol, é uma estratégia que sugere que os Incas buscaram co-optar as populações locais para integrá-las ao *Tahuantinsuyo* (Morris e Santillana 2007: 144).

“O papel da religião na nova ordem, foi claramente proeminente e, pelo menos em termos de magnitude arquitetônica, a ênfase foi sobre a religião tradicional Chíncha mais do que sobre novos elementos introduzidos a partir de Cusco.” (Morris e Santillana 2007:155).¹⁷⁰

---

in creating a new assemblage, but still assumes that the old (native) is displaced by the new (hybrid).” (Wallace-Hadrill 2008: 27).

¹⁷⁰ “The role of Religion in the new order, was clearly prominent and, at least in terms of architectural mass, the emphasis was on the traditional Chíncha religion more than on new elements introduced from Cusco.” (Morris e Santillana 2007: 155).

Obviamente, não estamos negando a existência das guerras – e a violência que subentende – na formação do incario. Rebeliões como consequência do processo expansivo rápido. Em muitos casos os incas tiveram que conquistar mais de uma ou duas vezes o mesmo grupo “étnico” (Murra 1986: 52). Entendidos dessa forma, o culto ancestral, a “religião” estatal e a guerra operaram como uma ferramenta única, sistema que possibilitou a expansão do domínio Inca, respaldada em uma complexa “ideologia” religiosa/política/social que permitiu a expansão das elites cusquenhas.

A questão do poder em épocas finais do *Tahuntinsuyo* é ainda mais complexa já que as narrativas históricas apontam atos punitivos que envolvem o massacre ou a realocação exagerada de determinadas “etnias”. Por exemplo, o massacre de uma comitiva nortenha pelos soldados do Inca Atahualpa em plena época da guerra civil:

[...] Cuyuchi, que habia sido hecho señor de Chimo por Huayna Cápac Vno después a su tierra yunga y por entonces pasó al Cuzco a hacer la mocha y servir al nuevo Emperador Inca Guascar, a cuyo lado parece que estuvo de 4 a 5 años. Habiendo regresado a Chimo ocurrió la contienda fratricida entre Huascar y Atahualpa. Llevando éste las de ganar, Cuyuchi decidió salir a Cajamarca a mocharle y rendirle homenaje, armando para ello un solemne cortejo de 300 a 400 hamaqueros, cantores y cocineros; mas los soldados de Atahualpa cumpliendo su expresa orden los esperaron en Pacamayo y cayendo sobre el cortejo asesinaron a todos sus integrantes, con Cuyuchi a la cabeza. (Zevallos 1994 [Oxaguamán 1562-1564]: 4 e 5).

Outro episódio se refere ao massacre dos cañaris da região do Equador – local onde em contraponto, os incas também concederam privilégios especiais a um grupo seletivo de curacas, que se tornaram “clientes do estado” (Salomon 1986 apud D’Altroy; Williams; Lorandi 2007: 94).

Terrance D’Altroy faz referência ao episódio das crônicas conhecido como o massacre dos Cañari (D’Altroy 2005: 289). Tal ação de selvageria por parte das tropas imperiais incaicas se justifica pela intensa resistência dos rebeldes cañaris que, inclusive, impuseram grandes derrotas ao exército inca em outras oportunidades. Entretanto, a contradição do massacre dos Cañari é que foram realocados a Cusco para servir como guerreiros especialistas isentos de obrigações das *mitas*, trabalhando apenas para seu próprio

sustento nas terras recebidas na nova residência.... Medida compensatória das atrocidades da conquista? Ou será que o massacre como consequência da dura resistência dos Cañari levou os incas a dar reconhecimento e respeito aos seus inimigos?

“Quando buscamos apreender o conteúdo da tolerância e, por extensão, da intolerância, estamos refletindo, em última análise, sobre o modo pelo qual, em um determinado contexto, as relações com o outro, o diferente, são concebidas posto que a tolerância pressupõe a existência de uma ética que nos obriga a suportar e até mesmo valorizar a diferença, mesmo que ela afronte os nossos próprios padrões culturais.” (da Silva 2005: 171)¹⁷¹.

As informações do passado andino são um legado da tradição oral dos andinos pré-hispânicos recuperados e interpretados pela tradição escrita alfabética dos cronistas espanhóis (Rostworowski 2000: 100). Assim, as elites de poder, informavam o quisessem que fosse lembrado e ou omitiam certos fatos de acordo aos próprios interesses. Todavia, o homem Andino não compartilhava das mesmas preocupações que os europeus: logo não houve um sentido histórico dos acontecimentos, tal qual entendemos tradicionalmente (Rostworowski 2000: 103).

A historiografia delineou uma versão da história dos Incas muitas vezes moldada nos padrões culturais europeus pela ótica dos cronistas do XVI e XVII. Essa historiografia muitas vezes privilegiou a versão de um ou dois cronistas sobre um fato, as vezes desconsiderando a própria pluralidade dos relatos. Os dados arqueológicos terminam como elementos para corroborar ou rechaçar as dimensões imperiais da expansão dos Incas.

Esse referencial de análise reforça a visão de um governo que busca a unidade não apenas política, mas também cultural, com forte tendência centralizadora do poder sob as mãos das elites de Cusco¹⁷². Ainda assim, destacamos que há que pensar que do ponto de

---

¹⁷¹ Logicamente em casos extremos a tolerância se manifesta, pela impossibilidade de erradicar as diferenças de modo eficiente e permanente. Por outro lado, a resposta é diferente quando somos detentores de: “[...] uma ética caracterizada pelo pluralismo, que valoriza a diversidade das experiências humanas como um princípio constitutivo da vida em sociedade.” (da Silva 2005: 171).

¹⁷² O nacionalismo dos séculos XIX e XX, buscaram no passado inca as raízes do Estado Nação no Peru e outros países andinos. Juntamente, lembramos da historiografia tradicional de esquerda que entendeu o *Tahuantinsuyo* como um “Estado Socialista” por conta da abundância de alimentos, redistribuição de produtos, o acesso às terras, o trabalho coletivo e o princípio da reciprocidade nos modos de produção das comunidades (Figueiredo 2014: 40).

vista estratégico as prioridades variam em função de contextos distintos e das ações dos envolvidos. A partir do próprio processo de expansão, cada vez mais distante de Cusco é de supor uma dinâmica das relações políticas ao longo de todo o período Horizonte Tardio em que a influência das elites locais passa a ser mais participativa. Os próprios relatos históricos afirmam que os Incas mantiveram as estruturas dos poderes locais como forma de facilitar a administração dos recursos – o que explica o processo expansivo acelerado da conquista de uma vasta região em um curto período de tempo.

Temos que assumir a dificuldade das próprias fontes de pesquisa. A natureza das fontes textuais quando relatam sobre a época pré-hispanica são provenientes de uma história oral armazenada e transmitida em formas de pensar e conceber o tempo, história e os lugares, que é próprio da mentalidade andina pré-hispânica – traduzida pelos espanhóis para a mentalidade europeia de sua época. As fontes dos relatos oculares da conquista e posteriormente da administração colonial apresentam a ótica dos conquistadores e colonizadores. E as fontes arqueológicas, por sua vez, apresentam toda uma estrutura de comunicação materializada especialmente em uma simbologia própria do mundo andino que também nos é alheia.

Mesmo com o fim do Colonialismo na maior parte do mundo, a mentalidade Colonialista continua exercendo papel predominante nas práticas sócio culturais, relações entre os estados (incluindo diplomacia e modelos econômicos adotados), leis e costumes, trocas e comércio, grupos sociais e étnicos, grupos religiosos, etc. Por fim afetando diretamente a filosofia da ciência e o pensamento científico, desde sua formatação letrada dentro dos princípios da escrita e da lógica ocidental, como as concepções intelectuais acerca de outras culturas, caracterizando a disciplina antropológica e o próprio conceito de Cultura (Stein 2005a: 24). O termo descolonização, para Marc Ferro deve ser aplicado com prudência, já que encobre certa sobrevivência do eurocentrismo (Ferro 2009: 13)¹⁷³.

Devemos entender que a maioria dos encontros coloniais (talvez todos) tem necessariamente um caráter “multiétnico” emaranhado (*Entangled*), consistindo de diversas

---

¹⁷³ Os fenômenos chamados de descolonização se referem intrinsecamente a ideia da independência dos povos que se libertaram do colonialismo. Entretanto, se a colonização terminou com as suas independências, a dominação ocidental, sobreviveu – mesmo sem colonos. A descolonização limitou a uma troca de soberania. Substituição de um poder político por outro, e assertivamente os vínculos econômicos sobreviveram, perpetuando uma dependência antiga, acarretando em que grande parte das ex-colônias atuais encontram-se numa posição de dependência ou de pobreza extremas (Ferro 2009: 38-39).

culturas, identidades, estruturas de poder, sistemas de valores e agendas. Da mesma maneira que os próprios colonizados apresentam quadros multifacetados e em muitos casos apresentando “etnicidades” conflitantes (Stein 2005a: 26-28). Em suma, deve-se levar em consideração o caráter de mutabilidade das identidades e os processos de formação de novas identidades em uma perspectiva de interação a médio-longo prazo. Como discutimos no capítulo 2 as identidades devem ser apreendidas na nossa percepção como entidades dinâmicas envolvidas em inúmeras possibilidades entre situações privilegiando rápidas mudanças a curto prazo ou processos mais lentos a médio-longo prazo; e em alguns casos, sancionadas por um excessivo conservadorismo, resistências ou tradicionalismos. Inclusive, da mesma maneira que as coisas mudam, também sofrem movimentos retrocessos – o natural das contradições da vida social na conjuntura histórica.

Nas palavras de Stein muitos pesquisadores abordam atualmente a ideia de “*Colonial entanglement*” (emaranhados coloniais) como: “[...] um modo de enfatizar as complexidades e as ambiguidades das relações de poder e identidades dos colonizadores e das comunidades anfitriãs em um encontro colonial” (Stein 2005a: 16)¹⁷⁴. Apesar disso, o autor destaca que os trabalhos de Lightfoot, Deagan, entre outros, sugerem que nesses encontros coloniais as identidades sociais tanto dos colonizadores quanto dos locais podem vir a mudar. Em suma, a maioria dos estudos observou acima de tudo as transformações nas sociedades autóctones ou comunidades anfitriãs (*host communities*); implícita ou explicitamente em termos do modelo interpretativo da aculturação (Stein 2005: 16).

A adoção intercultural de certos objetos e práticas se dá a partir de um “*entanglement*” inicial dentro de um encontro colonial:

“É um processo ativo de apropriação criativa, manipulação e transformação desempenharam por indivíduos e grupos sociais uma variedade de interesses concorrentes e estratégias de ação incorporadas nas relações políticas locais, percepções culturais, e cosmologias. As pessoas usam contatos alienígenas para suas próprias agendas políticas, e dão significados aos elementos culturais emprestados de acordo com suas próprias cosmologias e esquemas de valor. Os objetos estrangeiros devem ser entendidos não só pelo que representam na sociedade de origem, mas por seu significado culturalmente específico e utilidade

---

¹⁷⁴ “[...] a way to emphasize the complexities and ambiguities of power relationships and identities of colonizers and the host communities in colonial encounters” (Stein 2005a: 16).

percebida no contexto do consumo. Assim, o encontro colonial deve ser contextualizado na conjuntura das diferentes lógicas sociais e culturais de interação e demanda das diferentes partes envolvidas.” (Dietler 2005:62-63).¹⁷⁵

De maneira crítica à aplicação dos modelos unilaterais e universalistas como a teoria da aculturação. Tais processos de transformações de identidades foram contemplados em estudos de transculturação, etnogênese, creolização e hibridização; todos, conceitos que apresentam a ideia de “novo”, o qual emerge das negociações provenientes da relação entre as estruturas coloniais e a agência local. Nesse sentido devemos considerar os aspectos que envolvem processos de apropriação seletiva e de fusão entre diferentes estilos de cultura material nos encontros coloniais. Nessa dinâmica supõe-se então a agência dos indivíduos e grupos envolvidos em incorporar ou rechaçar determinados aspectos da cultura estrangeira seja na vida cotidiana, nas práticas rituais, ideologias propagadas, incluindo, portanto, aspectos normativos da produção material. (Stein 2005a 26-28):

“Essas abordagens levaram a novas visões das situações coloniais, visões que rejeitam a oposição binária de "colonizador" e "colonizado", em que a noção de hibridez foi introduzida para explicar as sociedades inteiramente novas criadas em situações coloniais.” (Gasco 2005:70).¹⁷⁶

Retomando a discussão do segundo capítulo acerca dos grandes “horizontes estilísticos” – observados como resultado do fenômeno de grandes domínios (Urton 1999:15) – a arquitetura e a cerâmica de estilo “Inca Imperial” que indica a presença inca em territórios conquistados apresentam diretrizes teóricas que pendem entre buscar estabelecer o grau de influência política por meio da flexibilização ou centralização do poder dos grupos conquistadores sobre seus subordinados. Logo, o grau de influência nos estilos locais, seria

---

¹⁷⁵ “It is an active process of creative appropriation, manipulation, and transformation played out by individuals and social groups with a variety of competing interests and strategies of action embedded in local political relations, cultural perceptions, and cosmologies. People use alien contacts for their own political agendas, and they give meanings to borrowed cultural elements according to their own cosmologies and schemes of value. Foreign objects must be understood not only for what they represent in the society of origin, but for their culturally specific meaning and perceived utility in the context of consumption. Hence, the colonial encounter must be contextualized in the conjuncture of the different social and cultural logics of interaction and demand of the different parties involved.” (Dietler 2005: 62-63).

¹⁷⁶ These approaches have led to new views of colonial situations, views that reject the binary opposition of “colonizer” and “colonized”, and where the notion of hybridity has been introduced to account for the entirely new societies created in colonial situations. (Gasco 2005: 70).

o reflexo da influência política e cultural do grupo conquistador na sociedade local. Entretanto, como vimos esse tipo de dicotomia através de associação direta pode induzir ao erro. É durante o apogeu do *Tahuantinsuyo* que diversas vasilhas cerâmicas do estilo Chimú, assim como outros objetos, passam a ser encontrados em espectro transregional de forma mais abrangente (Rowe 1984 *apud* Hayashida 1999: 347).

Em Pachacámac, sítio de grande importância cerimonial da costa central peruana, são frequentes as vasilhas cerâmicas do estilo inca cusquenho, bem como de estilos inca-locais de diversas regiões, encontradas predominantemente em contextos funerários e de oferendas rituais, bem como de áreas entendidas como lixeiras de contextos associados aos templos. Apesar disso, durante o domínio inca também se mantiveram em uso as vasilhas tradicionais da cultura Ychma (Ángeles Fálcon 2011: 27).

Segundo Krysztof Makowski e Milena Vega Centeno (2004), as formas finas mais típicas da cerâmica do estilo Inca são raras na região do vale de Lurín, mas a maior parte encontrada é atribuída a contextos funerários, de residência de senhorios locais (Ángeles Fálcon 2011: 31), e do grande complexo de templos de Pachacámac e de outras *huacas* do vale como é evidenciada pela arqueologia do complexo Pachacámac. Assim pode-se afirmar que a cerâmica incaica sobrepõe de certa forma os estilos locais como bem de prestígio e ritual das elites e do sacerdócio dentro de contextos provinciais. Na nossa opinião, pode refletir sim uma escolha de ordem de filiação ou identidade política. No entanto, é de reconhecer que a presença de outros estilos é relevante e reforça a complexidade da relação da identidade política entre as partes.

Como vimos em nossas análises, os contextos da costa norte oferecem um espectro de relações muito mais fluidas entre essas esferas de interações entre as partes onde objetos e os estilos na materialidade parecem jogar dentro das regras dos princípios organizativos de dualidade complementar e governança dual, próprios da cosmovisão andina.

Quando um dado grupo social ou cultural adota aspectos da materialidade ou dos ideários estrangeiros, não significa um processo de imposição do transmissor ou de mera passividade do receptor. Como referido anteriormente, Wallace-Hadrill atesta que o poder romano e a cultura grega produzem transformações radicais na sociedade e nas práticas econômicas, entretanto, não há motivos para ver essas transformações como medidas supressoras ou como elementos que substituem as identidades locais da Itália daquele período (Wallace-Hadrill 2008: 143):

“O modelo alternativo de bilinguismo, ou melhor, multilinguismo, aponta o caminho para outras possibilidades: de populações que podem sustentar simultaneamente diversos sistemas culturais [...] O estreito contato entre duas culturas permite infinitas possibilidades [...] os elementos gregos que tem emprestado/apropriado/imitado/roubado/sequestrado são romanizados por um ato de autoredefinição. [...] A cultura não se limita a dizer quem você é. Diz quem você é em relação aos outros. Ela afirma proximidades, bem como as diferenças. *Helenizados* itálicos não afirmavam que eles eram gregos. Eles revelam que estão em contato com os gregos [...]” (Wallace-Hadrill 2008:27-28).¹⁷⁷

De acordo com Wallace-Hadrill, em uma relação “bi lingual”, ambas as partes se influenciam reciprocamente ocorrendo frequentemente “code-switching” entre as partes em uma poderosa afirmação de uma identidade dual – em casos excepcionais podemos observar inclusive uma relação “tri lingual”, etc, que estabelecem múltiplas identidades. Essa premissa do bilinguismo, parte do princípio de que os envolvidos querem que todas as suas identidades incorporadas estejam visíveis, sendo assim, suas identidades subsidiárias não aplacam, escondem, diminuem ou erradicam suas identidades primárias. O processo, assim, é de enriquecimento da identidade original e não de sua supressão (Wallace-Hadrill 2008: 76). Esse modelo, difere das premissas da hibridização que estabelece a criação de algo novo com suas próprias regras: “O [fenômeno] bi lingual, em contraste, é completamente ciente das diferenças entre as duas línguas e compreende suas identidades e regras [próprias] separadas.” (Wallace-Hadrill 2008: 76)¹⁷⁸.

Essa premissa, opera na contramão da visão unitária de cultura a qual supõe que se um agrega novos aspectos, necessariamente perde a identidade anterior. Nas línguas, seria o mesmo que dizer que, a cada passo que se dá para o aprendizado de um novo idioma, o caminho constitui na perda da língua conhecida anteriormente – algo que certamente não ocorreria de forma natural (Wallace-Hadrill 2008: 78).

---

¹⁷⁷ “The alternative model of bilingualism, or rather multilingualism, points the way to other possibilities: of populations that can sustain simultaneously diverse culture systems [...] The close contact between two cultures allows endless possibilities [...] the Greek elements it has borrowed/appropriated/imitated/stolen/hijacked are Romanized by an act of self-redefinition. [...] Culture does not merely say who you are. It says who you are in relation to others. It states proximities as well as differences. Italic hellenizers do not state that they are Greeks. They reveal that they are in contact with Greeks [...]” (Wallace-Hadrill 2008: 27-28).

¹⁷⁸ “The bilingual, in contrast, is fully aware of the differences of the two languages and comprehends their separate identities and rules.” (Wallace-Hadrill 2008: 76).

A cultura material, assim como um idioma tem sua própria gramática. Objetos culturais são “apropriados” com extraordinária facilidade e frequência em diferentes contextos. Utilizar os objetos de outras culturas não faz de você mais parecido com eles. O que é difícil de acessar, é até que ponto falamos de duas identidades em harmonia ou em conflito. Ou de empréstimos e absorção de novas práticas acompanhando a incorporação da cultura material (Wallace-Hadrill 2008: 97-98).

“[...] relação entre forma, estilo e identidade [...] o que é emblemático no sentido de deliberadamente sinalizar mensagens de identidade, e o que só para nós observadores externos parece caber em certas categorias culturais. Em particular, precisamos estar atentos à possibilidade de ‘bilinguismo’ no sentido de identidades múltiplas e ambivalentes.” (Wallace-Hadrill 2008:105).¹⁷⁹

Assim o bilinguismo nos parece uma resposta interessante para abordar a questão, já que supõe a adoção de formas estranhas ao repertório da cultura material, sem que necessariamente implique uma relação de superposição de culturas – reflexo da mera relação colonizador/colonizado. O conceito aborda a complexificação das relações expressas na cultura material. Além disso, ajuda a compreender melhor as relações da governança dual proposta por trabalhos como Rostworowski (2000) ou de Morris e Santillana (2007) que reforçam a necessidade de considerar as estruturas do pensamento andino na manifestação da sua própria história.

---

¹⁷⁹ “[...] relationship between form, style and identity [...] what is emblematic in the sense of deliberately flagging messages of identity, and what only to us outside observers seems to fit into certain cultural categories. In particular, we need to be alert to the possibility of “bilingualism” in the sense of multiple and ambivalent identities.” (Wallace-Hadrill 2008: 105).

Considerações finais

As fontes do Período Colonial, sustentam a hipótese de mudanças no sistema ritual local devido ao controle do poder religioso nas mãos da elite incaica, claramente associadas às questões políticas. As narrativas levam a crer que os Incas, integraram a religiosidade dos grupos conquistados, impondo seu próprio sistema de ritos e cerimônias, tirando a liberdade dos cultos periféricos. Como discutido anteriormente (Figueiredo 2014: 173), os dados contidos nas fontes escritas, apontam a figura da Lua como divindade principal do sistema religioso local no período Pré-incaico. Assim, as narrativas passam a contemplar o conflito Sol vs Lua. Apesar da forte relação com as esferas do *Hurin*, (noturno e marinho) são uma marca registrada na cultura material Chimú, as figuras representadas são diversas, o que não corrobora um caráter exclusivo de uma única divindade principal. Em nossa análise novos aspectos incorporados no Período Horizonte Tardio, em princípio, não destituem integralmente, ou diminuem a importância das divindades locais, nas crenças religiosas.

Os princípios da reciprocidade e das relações de parentesco, bem como da ausência de uma noção de propriedade privada na lógica ocidental capitalista que conhecemos hoje, exerceram um protagonismo fundamental na lógica da ocupação dos espaços e das noções de territorialidade para os povos andinos pré-colombianos. Questionamos neste trabalho, porque apesar de reconhecer essas particularidades na compreensão do desenvolvimento dos processos históricos na premissa de particularismo histórico, ainda interpretamos a vida em sociedade nos moldes ocidentais da dualidade dicotômica cartesiana, da propriedade privada como um dos princípios econômicos fundamentais de uma exploração de classes para o acúmulo material e, finalmente a adoção de referências modelos políticos ocidentais?

Como visto em nossa discussão teórica, com base em Hodder (1982b), Wiessner (1983, 1984), estilos apresentam o caráter ativo e estratégico, logo se insere dentro das relações sociais. Davis (1990) nos lembra que concepções de estilos incluem visões específicas para os artefatos, desencadeando atributos qualitativos dicotômicos como *arcaico* ou *clássico*, *cosmopolita* ou *provincial*, *inventivo* ou *autoritário*, *derivado* de algo ou *degenerado* e assim por diante.

Afirmamos que nessa pesquisa consideramos que os estilos são dialeticamente resultantes de conjunturas históricas e sociais do seu tempo não sendo um subproduto passivo

das normas culturais e dos padrões mentais. Logo, entendemos que alguns estilos, apresentam um papel na definição de grupos ou de fronteiras entre grupos, os chamados “estilos emblemáticos” ou “estilos protocolares”.

Nessa premissa, como posto por Earle (1990: 73) as escolhas são determinadas pelos costumes, que se refletem por fim nas denominadas “Culturas Arqueológicas” ou os diversos comportamentos inconscientes. Assim, buscamos entender Estilo como meio visual, o qual capta a atenção de seus observadores. Apresenta um potencial de exercer diversas impressões de uma vez, modificando, acentuando ou suportando certos aspectos enviando mensagens a respeito de status e poder. Geralmente, objetos pertencentes a esta categoria demandam maior quantidade de recursos e especialização da mão de obra. Essa função (expressões de poder) é facilmente detectada na materialidade, os chamados itens de prestígio de Hayden e Wiessner.

Buscamos demonstrar ao longo do trabalho que alguns aspectos centrais da cosmovisão e das práticas sociais propriamente andinas, oferecem perspectivas interpretativas diferenciadas para compreender os objetos dentro dos contextos analisados. A cerâmica certamente cumpre seu papel na transmissão das ideologias e obviamente atuam para o status quo social. Especialmente em rituais conduzidos por grupos dominantes de “sacerdotes” altamente especializados que mediam as relações entre os mundos terreno garantindo o equilíbrio cósmico. Esses objetos passam a ter uma importância e um rol privilegiado participando ativamente das relações sociais em todos os mundos. Nesse ponto destacamos os diversos estudos antropológicos sobre agência discutidos por Alfred Gell (1998), e ressaltamos a sua atuação em contextos de oferendas destinados ao mundo dos mortos e a relação com o “invisível”. Assim que, apesar de adotar a premissa da função dos estilos “emblemáticos”, não entendemos os estilos que analisamos nessa pesquisa como meros reflexos de um discurso ideológico das elites do poder.

De forma geral, as primeiras impressões que temos é de que, de fato, por um lado a ocupação Chimú-Inca em Lambayeque não gera mudanças significativas nos padrões funerários e cerimônias na cultura local. Os padrões de enterramento não mudam completamente e tampouco o conteúdo de suas oferendas (como visto no caso da tumba do Senhor de Túcume). Destacamos a introdução de objetos de prestígio nos estilos Chimú

Tardio, Chimú-Inca, Inca local e Colonial tanto em tumbas de elites do poder quanto nas consideradas mais simples.

As técnicas utilizadas nos sacrifícios humanos de Chotuna e Túcume durante o Horizonte Tardio, bem como o conteúdo de suas oferendas não seguem os padrões conhecidos para os rituais cusquenhos; apesar de conhecer muitos dados dos sacrifícios humanos mochicas expressos pela sua rica iconografia figurativa, ressaltamos que não tivemos contato com contextos de sacrifícios humanos do período Intermediário Tardio para estabelecer se as técnicas utilizadas são sequenciais ou se acontecem apenas nesse período Chimú-Inca. De toda maneira, não corrobora a ideia da imposição do modelo cusquenho no âmbito provincial.

Por outro lado, alguns aspectos de mudanças foram evidenciados. Existem supostas mudanças em padrões de assentamento no que diz respeito ao caráter de sítios em maior escala sediados em pontos estratégicos das colinas e montanhas sagradas formando supostos complexos urbanos de grande escala: Saltur, Pátapo, Salinas, Mesones Muro, La Puntilla e Pácherres (com base em Tschauner, 2014). Mas como deixamos claro nessa pesquisa, é difícil precisar na atual circunstância quais foram as motivações, bem como, em que momento cronológico essas mudanças foram implementadas. Caracterizá-las simplesmente como Inca, Chimú, Lambayeque, Huari, Mochica, etc, ainda não responde às questões relativas aos processos de interações socioculturais ocorridas desde fins do Período Intermediário Inicial até o Horizonte Tardio entre as culturas arqueológicas que supostamente sobrepõe-se para formar a cronologia.

Pensando as questões da nossa própria pesquisa sobre os estilos, a arquitetura do Período Tardio tende a algumas pequenas modificações do ponto de vista estilístico como nos casos das remodelações das estruturas em Chotuna (*huaca de los frisos*) e em Túcume (Recinto de pedra no topo da Huaca Larga) e supostamente de acordo com os arqueólogos de Túcume (comunicação pessoal 2016), das estruturas de pedra construídas no topo do Cerro La Raya em Túcume, na morfologia das estruturas antecedentes.

Evidenciamos as remodelações nas estruturas religiosas locais como a expansão da Huaca Larga em Túcume, e o surgimento de recintos amuralhados com extensos corredores no topo das *huacas* de Túcume e Chotuna associadas ao período de ocupação Chimú.

Em menor grau, em Ventarrón evidenciamos um padrão parecido, porém muito menos intenso, especialmente na estrutura B. Ainda no contexto, o muro perimetral que apresenta a união do barro com as pedras é intrigante, pela raridade em outros sítios da região. Inclusive, partindo da premissa de que é um elemento que pode ter sido incorporado a uma estrutura anterior (o que poderia inferir uma remodelação). Hipóteses que só poderiam ser testadas a partir de escavações controladas buscando entender a morfologia do edifício e sua estratigrafia de fases construtivas.

No Horizonte Tardio, sob a égide incaica ocorrem pequenas mudanças como a sobreposição do recinto de pedra no topo da Huaca Larga em Túcume sob a remodelação Chimú anterior, que foi parcialmente destruída e supostamente encerrada para a construção do novo recinto em pedra. Entretanto, não nos parece uma prática de destruir o nicho de poder anterior para construir uma mensagem de poder que legitima a dominação. A nosso ver, esse tipo de intervenção parece estar mais associado a questões da cosmovisão a partir dos princípios de reciprocidade e de governança dual, bem como do encerramento cíclico das estruturas arquitetônicas (uma prática muito comum e recorrente nos Andes Centrais desde época Formativa). O mesmo fenômeno havia ocorrido previamente com a remodelação de época chimuana em relação ao recinto anterior, “puramente” lambayecano.

Em Chotuna é evidenciada a mudança dos padrões policromos das paredes do templo (faixas verticais vermelhas, amarelas e brancas) associadas aos padrões da cerâmica Inca-Local como afirmado por Carlos Wester La Torre (comunicação pessoal 2015). Todas essas mudanças apontam evidências da impressão do que seria comumente entendido como “selo imperial” na materialidade e do caráter administrativo estatal Chimú e posteriormente Inca nos âmbitos relacionados ao mais alto grau da hierarquia dos sistemas de cultos; mas novamente, reiterando a manutenção ou mesmo tolerância das práticas locais mencionadas anteriormente, em detrimento da premissa do zelo exagerado muitas vezes proposto pelos cronistas e adotado por muitos pesquisadores do século XX para explicar os fatores da expansão Inca.

No que diz respeito a “simplicidade” da iconografia do Período Tardio, fazemos nossas as palavras de Washburn (1983: 3), parece que a simplicidade nas “representações consideradas primitivas”, em verdade transmitem informações, em muitos casos, mais eficientes do que “representações realísticas detalhadas” que privilegiamos no olhar

ocidental. Para além do discurso de poder, de filiações políticas entre indivíduos e facções, assim, a “simplicidade” dessa iconografia inca, certamente transmite muito mais informações na esfera do simbólico do que se sugere aos nossos olhos.

Finalmente, acredita-se que é sob influência Chimú que a reprodução da iconografia do poder local se torna mais restrita e padronizada, especialmente na cerâmica. Igualmente, evidenciamos durante o mestrado (e reforçado nessa pesquisa atual pelo contexto da tumba do Senhor de Túcume), a presença de felinos, serpentes, aves de rapina como novos símbolos de poder e do intrigante fato da representação das figuras do poder local destituídas de seus toucados, entre outros elementos de poder. Os padrões simbólicos da iconografia do poder no estilo Inca-Local apresentam uma clara alusão a figuras de poder que aparentemente estão ligadas ao simbolismo cusquenho. Todavia, é difícil interpretar o quanto essa correspondência simbólica é uma resposta natural ou impositiva da interação política entre esses grupos de poder locais e estrangeiros.

Talvez seja um reflexo da dialética do poder expressa na materialidade simbólica local. Todavia, como evidenciado na atual pesquisa, existe a clara supervivência e a coexistência dos estilos, incluindo das figuras de poder local: tanto as antropomorfas com toucados, quanto os animais de poder da cosmovisão costeira. Finalmente, a análise dos contextos demonstrou a complexidade dessas relações e das suas múltiplas expressões no âmbito material.

Demonstramos que a divisão de conjuntos morfológicos e de temas iconográficos em uma dicotomia cronológicas Inca e Pré-Inca pode nos induzir a formar estatísticas problemáticas para a interpretação dos dados. Em termos quantitativos, deixaríamos de levar em conta todo esse jogo de oposições que parece ocorrer na cultura material.

Essa pesquisa, buscou compreender melhor as escalas de mudanças e continuidades nos estilos materiais em um caminho que privilegia os processos de interação evidenciados na cultura material de forma mais integrativa do ponto de vista sociocultural; já que tradicionalmente a historiografia tende a assumir visões dicotômicas que pendem entre uma administração política flexível indireta ou centralizada direta. Claramente modelos e sistemas administrativos estiveram funcionando ao longo do processo, no entanto nossa premissa é de entender as mudanças nos padrões arqueológicos não como mero resultado do

exercício do poder em si, mas bem como uma situação de contato e de fluidez de ideias e experiências entre as culturas arqueológicas em questão.

Para adequar nossos referenciais teóricos, partimos da flexibilização, buscando noções polissêmicas (ou seja, de amplos significados) destes conceitos que permeiam a interpretação dos dados arqueológicos e fatos históricos. Buscamos no bilinguismo, nossa resposta teórica para uma compreensão mais ampla de todos esses fenômenos. Não significa exportar um modelo teórico de explicação, mas de adequá-lo à necessidade dos contextos que se apresentaram ao longo da pesquisa. Dessa forma, podemos afirmar que os dados consultados é que nos levaram a escolher o referencial teórico para interpretá-los.

Em suma, se por um lado as mudanças se apresentam muito mais evidentes na simbologia do poder observados no estudo das coleções cerâmicas de prestígio, e dos detalhes da arquitetura (remodelações, estilos/técnicas construtivas e “decorações” de recintos), por outro lado os costumes funerários, as práticas rituais (com base nos sacrifícios e oferendas) observadas em contexto arqueológico parecem nos apresentar outro cenário. Uma aparente contradição que pretendemos explorar de forma positiva na continuidade da pesquisa no futuro, uma vez que esses resultados parciais reforçam a pertinência dos objetivos da mesma. Concomitantemente, o avanço da compreensão do significado das ocupações dos sítios tardios de Lambayeque, nas áreas próximas as entradas dos vales, no alto dos cerros e com ênfase em diferentes estilos e técnicas construtivas é igualmente intrigante, oferecendo uma perspectiva ainda mais profunda para este debate.

Este trabalho, por fim demonstrou o quão complexas são as questões acerca das relações de poder por trás das mudanças materiais durante um estudo de caso referente a um encontro colonial do mundo andino pré-hispânico. Se esse antigo sistema abarca o culto ancestral da dinastia Chimú, o que, por sua vez, legitima sua autoridade e o caráter expansivo de seu poder – parecido com o próprio sistema incaico – logo, o culto ancestral local, que garantiria o direito de propriedade de terras para os seus grupos de poder, pode ter sido apropriado incas e seus mortos ancestrais das *panacas* reais de Cusco ou ao menos reestruturada como aponta o estudo de Ramíres (1996). Implica a redução da capacidade para o sustento de seus mortos e de renovação de laços de reciprocidade e alianças. Se o modelo foi este, alguns certamente perderam parte de suas terras, bem como espaço no cenário político. De toda maneira, o poder da ancestralidade dos curacas teve um papel fundamental

no contexto das relações sociais e políticas, e sua igualmente atuante sendo respeitada pelos incas.

A ocupação de locais sagrados ou a prestação de homenagem a entidades ou ancestrais locais por parte dos incas, podem ser vistas tanto como uma estratégia de integração para controle político, quanto como um verdadeiro reconhecimento de um poder prestigioso. Apesar de considerarmos válida a premissa de interpretar a manipulação da cosmovisão dentro de um discurso de expansão política não significa que a conquista ou a apropriação de locais de “poder sagrado” seja mero discurso ideológico para o controle de populações e seus recursos. O poder imaterial para as sociedades andinas se encontra intimamente ligado aos aspectos do mundo material. A nossa concepção cristianizada que separa o mundo dos homens do mundo do divino nos impede de aceitar que, aparte de interesses políticos e de status social, as pessoas daquela sociedade (gente comum ou elites) acreditavam (talvez uns mais outros menos) no poder espiritual da natureza, de suas *huacas* e seus ancestrais mortos.

Na separação do mundo terreno e do mundo divino, em nossa cosmovisão, o homem, pouco teme ou leva em consideração a atuação do divino. Em uma cosmovisão como a que apresentamos durante nosso estudo onde a fronteira entre o terreno/natural e o divino/imaterial não existe de maneira categórica, cria um sistema de crenças quer seja por devoção ou por medo. Estabelece a importância, respeita e busca o controle de esferas do poder que vão além da simples relação de conforto com as necessidades do mundo material. Emblematicamente, perguntamos se faria sentido o sacrifício de crianças, incluindo as das elites cusquenhas em rituais de Cápacocha, se não houvesse de fato a crença na necessidade de equilíbrio cósmico?

Se a questão da dominação e do poder ideológico do medo fosse a resposta, os sacrificados, certamente não seriam seus próprios parentes, mas sim somente os seus súditos, ou os seus inimigos. Seja qual for a razão para a incorporação de elementos de poder imaterial (benefício próprio ou respeito e integração com o cosmos) esse poder nas mentes do andino pré-hispânico certamente era uma “verdade”. Negociar com os poderes dos ancestrais e do mundo cósmico era tão imprescindível para o funcionamento de qualquer instituição social quanto a negociação com os governantes e chefias dos vivos que ocupavam a vasta região, que a sua vez está repleta de poderes que vão além do ouro e da prata.

Referências bibliográficas

ACUTO, Félix A. Colonizando los Andes en tiempos del Twantinsuyu: Paisajes, experiencias rituales y los inkas como ancestros. In: **Parentesco, patronazgo y Estado en las sociedades antiguas** (Ed.) CAMPAGNO, Marcelo. Facultad de Filosofía y Letras – Universidad de Buenos Aires, Argentina. 2009: 267-296.

ADELAAR, Willem F. H.; MUYSKEN, Pieter C. **The languages of the Andes**. Cambridge University Press. UK. 2004.

ADORNO, R. **Guamam Poma: writing and resistance in colonial Peru**. (Ed.) Austin University of Texas Press, 1996.

ÁGUILA, Carlos. La vigencia de un método em Arqueología: sobre la propuesta de periodificación cultural del área Andina de John Rowe. In: **Arqueología y Sociedad Edición Especial 21: homenaje a Craig Morris (Los Incas y la interacción de sociedades, paisajes y territorios em los Andes)**. (Ed.) Museo de Arqueología y Antropología – Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú, 2010: 109-118.

ALCOCK, Susan E. Roman Colonies in the Eastern Empire: a tale of four cities. In: **The Archaeology of Colonial Encounters: comparative perspectives**. (Ed.) STEIN, Gil J. School of American Research Press, Santa Fe: [2005] 2011: 297-329.

ALCONINI, Sonia. Conclusiones: hacia una nueva visión de la vertiente tropical centro-sur andina. In: **Entre la vertiente tropical y los valles: sociedades regionales e interacción prehispánicas en los Andes Centro-Sur**. Ed. ALCONINI, Sonia. Plural Editores La Paz, Bolivia, 2016: 335-342.

ALVA, W.; DONNAN, C. **Royal tombs of Sipán**. (Ed.) University of California Press, Los Angeles, CA, USA, 1993.

ALVA, Walter. **Tesouros do Senhor de Sipán Peru: o esplendor da cultura mochica**. Pinacoteca do Estado de São Paulo, 2007.

ALVA, Walter; ALVA MENESES, N. Ignacio (Org.). Cap I – Generalidades y Antecedentes In: **Ventarrón y Collud: origen y desarrollo de la civilización en la Costa Norte del Perú**. (Ed.) 1 Lambayeque: Unidad Ejecutora 105 Naylamp-Lambayeque, Perú, 2012: 11-34.

ALVA MENESES, N. Ignacio (Org.). **Ventarrón y Collud: origen y desarrollo de la civilización en la Costa Norte del Perú**. (Ed.) 1 Lambayeque: Unidad Ejecutora 105 Naylamp-Lambayeque, Perú, 2012.

ALVA MENESES, N. Ignacio. **As imagens e os símbolos das tumbas de Sipán. In: Tesouros do Senhor de Sipán Peru: o esplendor da cultura Mochica**. Coordenação editorial ALVA, Walter. Stilgraf Gráfica e Editora, São Paulo, Brasil 2006: 145-158.

AMARO, Ivan. Reconstruyendo la identidad de un pueblo. In: **Vícus Colección Arte y Tesoros del Perú** (Ed.) MAKOWSKI, Krzysztof; DONNAN, Christopher, AMARO BULLON, Ivan; CASTILLO, Luis Jaime; CANSECO, Magdalena Diez; ELESPORO REVOREDO, Otto; MURRO MENA, Juan Antonio. (Ed.) Banco de Crédito del Perú, Lima, Peru, 1994.

ÁNGELES FALCÓN, Rommel. **Cerámica Inca en Pachacamac**. Ed. Ministério de Cultura, Lima, Perú, 2011.

ANTONACCIO, Carla M. Excavating Colonization. In: **Ancient Colonization: Analogy, Similarity and Difference**. (Ed.) HURST, H; OWEN, C. Duckworth, 2005: 97-113.

ARCURI, Marcia M., et. al. **Por Ti América: Arte Pré-Colombiana**. (Ed.) Pancron, Rio de Janeiro, Brasil, 2005.

ARCURI, Marcia M. Tribos, Cacicados ou “Estados”? A dualidade e centralização da chefia na organização social da América pré-colombina. In: **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia n 17**, (Ed.) Museu de Arqueologia e Etnologia, São Paulo, 17, 2007: 305-32.

ARCURI, Marcia M. O Tahuantinsuyu e o poder das huacas nas relações centro x periferia de Cusco. In: **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia n 19 Suplemento 8**, (Ed.) Museu de Arqueologia e Etnologia, São Paulo, 2009:36-49.

ARCURI, Marcia M. El Occidente no vio el Sol nocturno: el papel de la dualidad complementaria de las fuerzas cósmicas en la organización política de las jefaturas amerindias. In: **Los pueblos amerindios más allá del Estado**. (Ed.) ROJAS, Berenice Alcántara; NAVARRETE, Federico. Universidad Nacional Autónoma de México, México: 2011: 17-47.

ARCURI, Marcia M. Paisaje y monumentalidad en Ventarrón: nuevos aportes al debate acerca del origen del “Estado” en el Período Inicial andino. In: ALVA MENESES, Ignacio (Org.). **Ventarrón y Collud: origen y desarrollo de la civilización en la Costa Norte del Perú**. 1ed. Lambayeque: Unidad Ejecutora 105 Naylamp-Lambayeque, 2012.

ARNOLD, Dean E.; NEFF, Hector, BISHOP, Ronald L. Compositional analysis and “sources” of pottery: an ethnoarchaeological approach In: **Journal of Archaeological Method and Theory**, New Series, Vol. 93 No. 1. Blackwell Pub, New York, USA, 1991: 70-90.

ARNOLD, Dean E. Tecnología Cerámica Andina: Una Perspectiva Etnoarqueológica. In: **Tecnología y Organización de la Producción de Cerámica Prehispánica en Los Andes**. (Ed.) SHIMADA, Izumi. Pontifica Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, Lima, Perú, 1994: 477-504.

ARNOLD, Dean E. Design structure and community organization in Quinoa, Peru. In: **The Archaeology of Social Boundaries**. (Ed.) STARK, Miriam T. Smithsonian Institution Press, Washington D.C., USA, 1998:56-73.

ARNOLD, Dean E. Does the standardization of ceramic pastes really mean specialization? In: **Journal of Archaeological Method and Theory**, Vol. 7 No. 4. Editor: BROWSER, Brenda, Plenum Pub, New York, USA, 2000: 333-375.

ARNOLD, Philip J. On typologies, selection, and ethnoarchaeology in ceramic production studies. In: **Material Meanings – Critical Approaches to the Interpretation of Material Culture**. (Ed.) CHILTON, Elisabeth S. The University of Utah Press, Salt Lake City, USA, 2004: 103-117.

ASTUHUAMÁN GONZALES, César W. El concepto de provincia Inca. In: **Arqueología y Sociedad No.17**. (Ed.) VEGA CENTENO SARA-LAFOSSE, Rafael. Museo de Arqueología y Antropología Centro Cultural de San Marcos – Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú, 2006: 273-312.

ASTUHUAMÁN GONZALES, César W. La arquitectura prehispánica tardía en la sierra de Piura, norte del Perú. In: **La arquitectura prehispánica tardía: Construcción y Poder en los Andes Centrales**. (Ed.) LANE, Kevin J.; LUJÁN D., Milton. Lankay S.A.C., Lima, Perú, 2011: 35-66.

BALL, Cristal. Social and technical identity in a clay. In: STARK, Miriam T. (Ed.). **The Archaeology of Social Boundaries**. Smithsonian Institution Press, Washington D.C., USA 1998: 78-106.

BANKES, George. **Peruvian Pottery** Ed. Shire Publications, Oxford, UK, 1989.

BARS, Cassia. **O felino na iconografia Mochica: análise dos padrões de estilização da cerâmica ritual, 2009**. Dissertação de Mestrado (Mestrado em Arqueologia) – Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.

BARRETT, John C. Agency, the duality of structure, and the problem of the archaeological record. In: **Archaeological Theory Today**. (Ed.) HODDER, Ian. Polity Press in association with Blackwell Publishers, Cambridge, UK, 2008 [2001]: 141-164.

BAUDIN, Louis Auteur. **L' Empire socialiste des Inka**. Editora do Institut d'ethnologie. Paris, França, 1928.

BAUER, Brian. Legitimación del Estado a través de la mitología y ritos Incas. In: **Estudios sobre los Incas** (Ed.) BAUER, Brian S., CBC. Cusco, Perú, 2011: 9-24.

BAUER, Brian S. **The Development of the Inca State**. (Ed.) University of Texas Press, Austin, TX, USA, 1992.

BAUER, Brian; JONES, Bradford M. Estilos cerámicos del Período Temprano y el Horizonte Medio em el Valle del Cusco. In: **Estudios sobre los Incas** (Ed.) BAUER, Brian S., CBC. Cusco, Perú, 2011: 127-170.

BAUER, Brian. Chapter 17 – Suspension Bridges of Inca Empire. In: **Andean Archaeology III – North and South**. (Ed.) ISBELL, William H.; SILVERMAN, Helaine. New York, USA, 2006: 468-493.

BAUER, Brian. **The Sacred Landscape of the Inca: The Cusco Ceque System**. University of Texas, Austin, USA, 1998.

BAUER, Brian. **Las antiguas tradiciones alfareras de la region del Cusco** (Ed.) Editorial Centro Bartolomé de las Casas, Cusco, Peru, 2002.

BAUER, Brian S.; KELLETT, Lucas. Cultural transformations of the Chanka homeland (Andahuaylas, Peru) during the Late Intermediate Period (A.D. 1000-1400). **Latin American Antiquity**, Vol 21, N 1, 2010: 87-111.

BAWDEN, Garth. The Art of Moche Politics. In: **Andean Archaeology**. (Ed.) SILVERMAN, Helaine, Blackwell, Oxford, UK, 2004: 116-129.

BENJAMIN, Walter. **A obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica**, Editora Zouk. Porto Alegre, RS, Brasil, 2012.

BENNETT, Wendel C. Interrelations in Northwest Argentine Archaeology, In: **Yale Publications in Anthropology**, no. 38 (Ed.) Yale University, New Haven, USA, 1948.

BENSON, Elizabeth. Maya political structure as a possible model for the moche. In: **New perspectives on Moche political organization**. (Ed.) QUILTER, Jeffrey; CASTILLO BUTTERS, Luis Jaime, Dumbarton Oaks. Washington D.C., USA, 2010: 181-200.

BENSON, Elizabeth. **The Mochica: A Culture of Peru**. (Ed.) Thames and Hudson, London, UK, 1972.

BERENGUER RODRÍGUEZ, J. **Chile bajo el imperio de los inkas**. (Ed.) Museo Chileno de Arte Precolombino, Santiago, Chile, 2009.

BERNIER, Hélène. Craft Specialists at Moche: Organization, Affiliations, and Identities. In: **Latin American Antiquity** Vol. 21, No. 1, Cambridge University Press, 2010: 22-43.

BERTAIONI, Cristiana. **O papel do dinheiro primitivo na economia Inca, Dissertação de Mestrado** (Mestrado em Arqueologia) (Ed.) Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001.

BERTAIONI, Cristiana. Representations of western Amazonian Indians on Inca colonial qeros. In: **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia n17**, (Ed.) Museu de Arqueologia e Etnologia, São Paulo, Brasil, 2007: 321-331.

BETANZOS, Juan de. **Narrative of the Incas**. (Ed.) HAMILTON, Roland; BUCHANAN, Dana; University of Texas Press, Austin, USA, 1996 [1576].

BEZERRA DE MENESES, Ulpiano T. A cultura material no estudo das sociedades antigas. In: **Revista de História** (Nova Série) No. 115, USP, São Paulo, Brasil, 1983: 103-117.

BINFORD, Lewis R. **Working at Archaeology**. University of New Mexico, Albuquerque, Academic Press, New York, 1983.

BILLMAN, Brian. How Moche rulers came to power: investigating the emergence of the Moche political economy. In: **New perspectives on Moche political organization**. (Ed.)

QUILTER, Jeffrey; CASTILLO BUTTERS, Luis Jaime, Dumbarton Oaks. Washington D.C., USA, 2010: 181-200.

BISCHOF, Henning. El Período Inicial, el Horizonte Temprano, el Estilo Chavín y la realidad del proceso formativo en los Andes Centrales. In: **I Encuentro Internacional de Peruanistas**. (Ed.) Universidad de Lima, Editora UNESCO. Lima, Perú, 1998: 57-76 e apêndices.

BOAS, Franz. **Coleção Antropologia** A Mente do ser humano primitivo. (Ed.) 2ª Edição. Editora Vozes, Petrópolis, Rio de Janeiro, 2011 [1938].

BOAS, Franz. **Primitive Art**. Ed. Dover Publications, New York, USA, 2010 [1927].

BOURGET, Steve; et all. In: **The Art and Archaeology of the Moches**. University of Texas Press, 2008.

BOURGET, Steve. Sacrificio humano, poder e ideología en la cultura Moche. In: **El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana** (Org.) LUJÁN, Leonardo L.; OLIVIER, Guilhem Instituto Nacional de Antropología e Historia, UNAM, México D.F., México, 2010.

BOURGET, Steve. Cultural assignations during the Early Intermediate Period: the case of Huancaco, Virú Valley. In: **New perspectives on Moche political organization**. (Ed.) QUILTER, Jeffrey; CASTILLO BUTTERS, Luis Jaime, Dumbarton Oaks. Washington D.C., USA, 2010: 201-222.

BURGER, Richard. **Chavín and the origins of the Andean civilization**. London: Thames and Hudson, 1995 [1992].

BRACAMONTE LÉVANO, Edgar. **Huaca Santa Rosa de Pucalá y la organización territorial del Valle de Lambayeque**. Museo Tumbas Reales de Sipán / Unidad Ejecutora Naylamp 005 – MinC, Chiclayo, Perú, 2015.

BRAUDEL, Fernand. **History and the Social Sciences: The Longue Durée**. Immanuel Wallerstein, trans. Review, vol. XXXII, n.2, p.179- 180, 2009.

BRAY, Tamara The Commensal Politics of Early States and Empires, In: **The Archaeology and Politics of food and feasting in early States and Empires**. (Ed.) BRAY, Tamara, Kluwer Academic/Plenum Publishers, New York, 2003.

BRAY, Tamara. La alfarería imperial Inka: una comparación entre la cerámica estatal del área de Cuzco y la cerámica de las provincias. In: **Revista de Antropología Chilena**, Vol. 36, N 2, Chungara, Chile, 2004: 365-374.

BROTHERSTON, Gordon. **La América indígena en su literatura: los libros del cuarto mundo**. (Ed.) Fondo de cultura económica, México, 1997.

BROWN VEGA, Margaret. Patrones Regionales de Fortificaciones y Fortalezas Individuales: Evaluando la Articulación de Dinámicas Sociopolíticas Regionales con Fenómenos Locales. In: **Perspectivas Comparativas sobre la Arqueología de la Costa**

Sudamericana. (Ed.) MARTÍN, Alexander J. LÓPEZ-HURTADO, Enrique; CUTRIGHT, Robyn E. Fondo Editorial PUC del Perú; University of Pittsburg; Ministerio de Cultura del Ecuador., USA, 2010: 28-44.

BURGER, Richard. The Archaeology of Inka Power: Concluding Thoughts. In: **Variations in the expressions of Inka Power.** (Ed.) BURGER, Richard L. et al. Washington DC, USA, 1997, 2007: 423-437.

BURGER, Richard. The Moche sources of archaism in Chimú ceramic. In: **Ñawmpa Pacha** 14., Berkley, USA, 1972: 95-104.

BURGER, Richard. An Overview of Peruvian Archaeology (1976-1986). In: **Annual Review of Anthropology**, Vol. 18., Berkley, USA, 1989: 37-169.

BURGER, Richard El centro Sagrado de Chavín de Huantar In: **La Antigua America – El Arte de los Parajes Sagrados** (Ed.) TOWNSEND, Richard, The Art Institute of Chicago, 1ª. Edição em Espanhol, Grupo Azabache, Mexico D.F., México, 1993:265-278

BURGER, Richard L.; SALAZAR-BURGUER, Lucy. The Place of Dual Organization in Early Andean Ceremonialism: A Comparative Review. In: **Senri Ethnological Studies** No. 37., 1993: 97-116.

BUSTO, J. A. **Perú Incaico.** Ed. Studium Editores, Lima, Perú, 1982.

CABELLO VALBOA, Miguel. **Miscelánea Antártica.** (Ed.) LERNER, Isaías Clásicos Andaluces. Sevilla: Fundación José Manuel Lara, 2011 [1586].

CAILLAERT, Chantal; E. RAMÍREZ, Susan. Introducción. In: **Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines** Tome 38 No. 1. (Ed.) Institut Français d'Études Andines, UMIFRE 17, CNRS/MAEE, Lima, Perú, 2008: 1-2.

CAMERON, Catherine. Coursed adobe architecture, style and social boundaries in the American Southwest. In: **The Archaeology of Social Boundaries.** (Ed.) STARK, Miriam T. Washington D.C.: Smithsonian Institution Press, 1998.: 183-207.

CAMPAGNO, Marcelo. **El origen de los primeros Estados** – La “revolución urbana” en América precolombina. (Ed.) Eudeba – Buenos Aires, Argentina, 2007.

CAMPANA DELGADO, Cristóbal. Símbolos Elementales en la Iconografía Lambayeque. In: **Cultura Lambayeque - En el contexto de la costa norte del Perú.** (Ed.) FERNÁNDEZ ALVARADO, Julio César; WESTER LA TORRE, Carlos Eduardo. Endeconsege S.A., Chiclayo, Perú, 2014: 189-212.

CANZIANI AMICO, José. **Ciudad y Territorio en Los Andes Contribuciones a la Historia del Urbanismo Prehispánico.** Segunda Edición. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, Perú, 2012 [2009].

CANZIANI AMICO, City Planning and Architecture in the analysis of Moche social formation In: **New perspectives on Moche political organization** (Ed.) QUILTER, J; CASTILLO, L. J. Dumbarton Oaks, Washington, DC, USA, 2010:159-180.

CARDOSO, Ciro F. Etnia, Nação e Antiguidade: um debate. In: **Anais do V Congresso da sociedade Brasileira de Estudos Clássicos** Pelotas – 15 a 19 de setembro de 2003 (Ed.) . CHIMENE, Kuhn Nobre; CERQUEIRA, Fabio Vergara; POZZER, Katia Maria Paim. Editora Ulbra, Pelotas, RS, Brasil 2005: 87-104.

CARR, Christopher; NEITZEL, Jill E. Integrating approaches to material style in theory and philosophy In: **Style, Society and Person: Archaeological and Ethnological Perspectives**, (Ed.) CARR, Christopher; NEITZEL, Plenum Press. New York, USA, 1995.

CASANOVAS, Claudia Rivera. Tiwanaku y las dinámicas de ocupación e interacción regional durante el Horizonte Medio em los Valles orientales de Bolivia. In: **Entre la vertiente tropical y los valles: sociedades regionales e interacción prehispánicas en los Andes Centro-Sur** (Ed.) ALCONI, Sonia, Plural Editores. La Paz, Bolivia, 2016: 201-216.

CASTILLO BUTTERS, Luis Jaime. Origem, desenvolvimento e colapso das sociedades Mochicas. In: **Tesouros do Senhor de Sipán Peru: o esplendor da cultura Mochica**. (Org.) ALVA, Walter; Stilgraf Gráfica e Editora, São Paulo, Brasil 2006: 125-135.

CASTILLO BUTTERS, Luis Jaime; DONNAN, Christopher B. Los Mochica del Norte y los Mochica del Sur. In: **Vícus Colección Arte y Tesoros del Perú** (Ed.) MAKOWSKI, Krzysztof; DONNAN, Christopher; AMARO BULLON, Ivan; CASTILLO, Luis Jaime; DIEZ CANSECO, Magdalena; ELESPURO R., Otto; MURRO M., Juan Antonio; Banco de Crédito del Perú, Lima 1994: 143-210.

CASTILLO BUTTERS, Luis Jaime; QUILTER, Jeffrey. Many Moche models: An overview of past and current theories and research on Moche political organization. In: **New perspectives on Moche political organization**. (Ed.) QUILTER, Jeffrey; CASTILLO BUTTERS, Luis Jaime, Dumbarton Oaks. Washington D.C., USA, 2010: 1-16.

CASTILLO BUTTERS, Luis Jaime. Moche politics in the Jequetepeque Valley: a case for political opportunism. In: **New perspectives on Moche political organization**. (Ed.) QUILTER, Jeffrey; CASTILLO BUTTERS, Luis Jaime, Dumbarton Oaks. Washington D.C., USA, 2010: 83-109.

CASTILLO BUTTERS, Luis Jaime. Los Rituales Mochica de la Muerte. In: **Los Dioses del Antiguo Perú** Vol.1. (Ed.) MAKOWSKY, Krzysztof. Banco de Crédito del Perú, Lima, Perú, 2000: 103-136.

CASTILLO BUTTERS, Luis Jaime. Moche Politics in the Jequetepeque Valley: A Case for Political Opportunism. Pontificia Universidade Católica del Perú, s/ data. Disponível em: < <http://sanjosedemoro.pucp.edu.pe/descargas/articulos/MocheJequetepeque.pdf> > acesso em: 20 de out. 2017.

CERVANTES, Gabriela; WAGNER, Ursel; PERRY, Linda. Conjunto (assemblage) de vasijas en miniatura funerarias de Sicán: un análisis multidisciplinario de su variabilidad, uso y significado. In: **Cultura Sicán: Esplendor Preincaico de la Costa Norte**. (Ed.) SHIMADA, Izumi Fondo Editorial del Congreso del Perú, Lima, Perú, 2014: 217-238.

CHÁVEZ, Juan Carlos; ALCONINI, Sonia. Los Yunga-Kallawaya: Repensando los procesos de interacción regional en los Andes orientales septentrionales. In: **Entre la vertiente tropical y los valles: sociedades regionales e interacción prehispánicas en los Andes Centro-Sur.** (Ed.) ALCONINI, Sonia; Plural Editores. La Paz, Bolivia, 2016: 67-86.

CHAMPION, Craige B.; ECKSTEIN, Arthur M. Introduction: The Study of Roman Imperialism. In: **Roman Imperialism – Readings and Sources.** (Ed.) CHAMPION, Craige B. Blackwell Publishing, Cambridge, USA, 2004: 1-11.

CHEVITARESE, André L. Fronteiras e Etnicidade no Mundo Antigo. In: **Anais do V Congresso da sociedade Brasileira de Estudos Clássicos** Pelotas – 15 a 19 de Setembro de 2003 (Ed.) CHIMENE, Kuhn Nobre; CERQUEIRA, Fabio Vergara; POZZER, Katia Maria Paim. Editora Ulbra, Pelotas, RS, Brasil, 2005: 47-67.

CHERO ZURITA, Luis E. **Nuevos Aportes en la Investigación Arqueológica de Sipán.** Ministerio de Cultura del Perú, Chiclayo, Perú, 2015.

CHILDE, Gordon, **The most ancient East: The oriental prelude to European prehistory** (Ed.) Trubner & Co; 1st edition, London, (1928).

CHILDE, Gordon **The Danube in prehistory.** (Ed.) Oxford University Press, Oxford, 1929.

CHILDS, S. T. Technology, and Iron Smelting in Bantu-Speaking Africa. In: **Journal of Anthropological Archaeology** 10, 1991: 332-359.

CHILTON, Elisabeth S. The cultural origins of technical choice: unraveling Algonquian and Iroquoian ceramic traditions. In: **The Archaeology of Social Boundaries.** (Ed.) STARK, Miriam T. Smithsonian Institution Press, Washington D.C., USA, 1998: 132-160.

CHILTON, Elisabeth S. Material Meanings and Meaningful Materials: An Introduction. In: **Material Meanings – Critical Approaches to the Interpretation of Material Culture.** (Ed.) CHILTON, Elisabeth S. The University of Utah Press, Salt Lake City, USA, 2004: 1-6.

CHILTON, Elisabeth S. One Size Fits All: Typology and Alternatives for Ceramic Research. In: **Material Meanings – Critical Approaches to the Interpretation of Material Culture.** (Ed.) CHILTON, Elisabeth S. The University of Utah Press, Salt Lake City, USA, 2004: 44-60.

CHICOINE, David. Estrategias de elite y espacios rituales en la costa del Perú durante el primer milenio a.C. In: **Perspectivas Comparativas sobre la Arqueología de la Costa Sudamericana.** (Ed.) MARTÍN, Alexander J. LÓPEZ-HURTADO, Enrique, CUTRIGHT, Robyn E. Fondo Editorial PUC del Perú; University of Pittsburg; Ministerio de Cultura del Ecuador, USA, 2010: 192-212.

CLASTRES, Pierre. A questão do poder nas sociedades primitivas. In: **Arqueologia da Violência: pesquisas de antropologia política.** (Ed.) CLASTRES, Pierre, COSACNAIFY, São Paulo, Brasil 2004 (Editions du seuil, 1980). Cap7: 135-143.

CLASTRES, Pierre. **A Sociedade contra o Estado: Pesquisas de Antropologia Política.** In: **Coleção Ciências Sociais.** (Org.) OSVALDO CRUZ, Roberto; ARAÚJO SANTIAGO, Theo. Livraria Francisco Alves Editora SA, s/d: 132-152.

CLELAND, Kate M.; SHIMADA, Izumi. Ceramios Paleteados: Tecnología, Esfera de Producción y Sub-Cultura en el Perú Antiguo. In: **Tecnología y Organización de la Producción de Cerámica Prehispánica en los Andes.** (Ed.) SHIMADA, Izumi. Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, Lima, Perú, 1994: 321-348.

COBO, Bernabé. **History of the Inca empire:** an account of the Indians customs and their origin together with a treatise on Inca legends, history and social institutions. (Ed.). HAMILTON, R. University of Texas Press, Austin, USA 1983 [1653].

COBO, Bernabé. Inca Religion and Customs. In: **Inca Religion and Customs** (Ed.). HAMILTON, R.; University of Texas Press, Austin, USA 1990 [1653].

COELHO, Vera Penteado. Notas Sobre a Produção de Cerâmica Chimu. **Revista de Antropologia**, Universidade de São Paulo Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas Departamento de Ciências Sociais (Área de Antropologia) Caixa Postal 8105, 01000 – São Paulo, Brasil., Separata do Volume XXII, São Paulo, 1979.

COMAROFF, J.; COMAROFF, J. L., **Of Revelation and Revolution Vol I: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa** (Ed.) University of Chicago Press, Chicago, 1991.

COMAROFF, J.; COMAROFF, J. L., **Ethnography and the Historical Imagination.** (Ed.) CO, Boulder, Westview Press, 1992.

CONLEE, Christina A.; DULANTO, Jahl; MACKEY, Carol J.; STANISH, Charles. Late prehispanic sociopolitical complexity. In: **Andean Archaeology.** (Ed.) SILVERMAN, Helaine. Oxford, UK, 2004: 209-236.

CONLEE, Christina A. Regeneration as Transformation – Post collapse Society in Nasca, Peru In: **After Collapse: The Regeneration of Complex Societies** (Ed.) SCHWARZ, Glen M.; NICHOLS, John J. The University of Arizona Press, 2010:99-113.

CONKEY, Margaret. Boundedness in Art and Society. In: **Symbolic and Structural Archaeology.** (Ed.) HODDER, I. Cambridge University Press, Cambridge, USA, 1982: 155-128.

CONKEY, Margaret. The place of Material Culture studies in Contemporary Anthropology. In: **Perspectives on Anthropological Collections from American Southeast: Procedures of a Symposium.** (Ed.) HEDLUND, A. L. Anthropological Research Papers No. 40, Arizona State University, Tempe, USA, 1989: 13-32.

CONKEY, Margaret. Experimenting with style in archaeology: some historical and theoretical issues. In: **The uses of style in archaeology.** (Ed.) CONKEY, Margaret; HASTORF, Christine. Cambridge University Press, New York, USA, 1990: 5-17.

CONKEY, Margaret; HASTORF, Christine. Introduction. In: **The uses of style in archaeology** (Ed.) CONKEY, Margaret; HASTORF, Christine. Cambridge University Press, New York, USA, 1990: 1-4.

CONKLIN, William J.; MOSELEY, Michael E. The patterns of art and power in the Early Intermediate Period. In: **Peruvian Prehistory** – An overview of pre-Inca and Inca society. (Ed.) KEATINGE, Richard W – Cambridge University Press. Cambridge, USA, 1988: 145-163.

CONRAD, Geoffrey W.; DEMAREST, Arthur A. **Religion and Empire: the dynamics of Aztec and Inca expansion**. New York: Cambridge University Press, 1998 [1984].

CONRAD, Geoffrey W. The Burial platforms of Chan Chan: Some Social and Political Implications. In: **Chan Chan Andean desert City** (Ed.) MOSELEY, Michael; DAY, Kent C.; University of New Mexico Press. Albuquerque USA, 1982: 87-117.

CONRAD, S.; RANDERIA, S. (coord.), Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften. Frankfurt/Main 2002.

COSSIO, F. P. **Arte del antiguo Perú**. (Ed.) Ediciones Polígrafa S.A., Barcelona, Espanha, 1971.

COX, Victoria **Guamán Poma de Ayala: entre los conceptos andino y europeo de tempo** (Ed.) Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las casas - CBC, 2002.

CREMONTE, María Beatriz. Aspectos económicos y políticos con relación a la ocupación inca en los valles meridionales de Jujuy, Argentina. In: **Sociedades Precolombinas Sur andinas: temporalidad, interacción y dinámica cultural del NOA en el ámbito de los Andes Centro-Sur**. (Ed.) WILLIAMS, Verónica I.; VENTURA, Beatriz N.; CALLEGARI, Adriana B. M.; YACOBACCIO, Hugo D.; Instituto de ciencias antropológicas (ICA), Facultad Filosofía y Letras, Buenos Aires, Argentina, 2004.: 109-124.

CREMONTE, María Beatriz. Em las márgenes de la frontera incaica de Jujuy: Agua Hedionda en perspectiva. In: **Entre la vertiente tropical y los valles: sociedades regionales e interacción prehispánicas en los Andes Centro-Sur**. (Ed.) ALCONI, Sonia, Plural Editores. La Paz, Bolivia: 2016: 319-333.

CUMMINGS, Tom. Queros, Aquillas, Uncus and Chulpas: The Composition of Inka Artistic Expression and Power. In: **Variations in the expressions of Inka Power**. (Ed.) BURGER, Richard L. et al. Washington DC, USA, 2007: 267-311.

CURATOLA PETROCCHI, Marco; ZIÓLKOWSKI, Mariusz **Adivinación y oráculos en el mundo andino antiguo**. Fondo Editorial, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, Perú, 2008.

CUTRIGHT, Robyn E. Comida, familia e imperio: relacionando cambios políticos y domésticos en la periferia del Jequetepeque. In: **Perspectivas Comparativas sobre la Arqueología de la Costa Sudamericana**. (Ed.) MARTÍN, Alexander J. LÓPEZ-

HURTADO, Enrique; CUTRIGHT, Robyn E. Fondo Editorial PUC del Perú; University of Pittsburg; Ministerio de Cultura del Ecuador., USA, 2010: 28-44.

DAMMERT E. A., Manuel. **La red de parques arqueológicos**. El apogeo del Tawantinsuyo y el desarrollo regional del Cusco. (Ed.) Instituto Nacional de Cultura de Cusco, Lima, Perú, 2007.

DA SILVA, Gilvan Ventura. Vertentes da intolerância religiosa no Império Romano: o caso dos Judeus. In: **Anais do V Congresso da sociedade Brasileira de Estudos Clássicos** Pelotas – 15 a 19 de setembro de 2003 (Ed.). CHIMENE, Kuhn Nobre; CERQUEIRA, Fabio Vergara; POZZER, Katia Maria Paim. Editora Ulbra, Pelotas, RS, Brasil 2005: 167-177.

D'ALTROY, Terence. **The Incas**. UK: Blackwell Publishing (primeira publicação, Oxford, UK, 2002), 2011.

D'ALTROY, Terence; BISHOP, Ronald. The provincial organization of Inka ceramic production. In: **American Antiquity**, Vol 55, No. 1, Society for American Archaeology, Washington DC, USA, 1990: 120-138.

D'ALTROY, Terence; LORANDI, Ana María; WILLIAMS, Verónica. Producción y uso de cerámica en la economía política Inka. In: **Tecnología y organización de la producción de cerámica prehispánica en los Andes**. (Ed.) SHIMADA, Izumi. Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, Lima, Perú, 1994: 395-441.

D'ALTROY, Terence N.; SCHREIBER, Katharina. Andean Empires. In: **Andean Archaeology**. (Ed.) SILVERMAN, Helaine. Oxford, UK, 2004: 255-279.

D'ALTROY, Terence. Politics, resources and blood in the Inka empire. In: **Empires: perspectives from Archaeology and History** (Ed.) ALCOCK, Susan E.; D'ALTROY, Terence; MORRISON, Kathleen D; SINOPOLI, Carla M.; Cambridge University Press, Cambridge, USA 2001: 201-226.

D'ALTROY, Terence. Remaking the social landscape: colonization in the Inka Empire. In: **The Archaeology of Colonial Encounters: Comparative Perspectives** (Ed.) Gil J. Stein. Oxford: School for Advanced Research Press/SAR Press, 2005: 263-295

D'ALTROY, Terence N.; WILLIAMS, Verónica I.; LORANDI, Ana Maria. The Inkas in the Southlands. In: **Variations in the expressions of Inka Power**. (Ed.) BURGER, Richard L. et al. Washington DC, USA, 2007: 85-133.

DAVID, Nicholas; STERNER, Judy; GAVUA, Kodzo. Why Pots are Decorated. In: **Current Anthropology**, Vol. 29, No. 3. The University of Chicago Press – The Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research. Chicago, USA, 1988: 365-389.

DAVIS, Whitney. Style and history in art history. In: **The uses of style in archaeology**. (Ed.) CONKEY, Margaret; HASTORF, Christine; Cambridge University Press, New York USA, 1990: 18-31.

DAY, Kent. Ciudadelas: their form and function. In: **Chan Chan andean desert city** (Ed.) Michael Moseley; Kent C. Day. University of New Mexico Press. Albuquerque USA, 1982: 55-66.

DE LA VEGA, I. G. **Comentarios reales de los Incas**. Lima: A.F.A. Editores Importadores, 2004 [1608].

DEARBORN, David; SEDDON, Matthew; BAUER, Brian. La roca sagrada del Titicaca: donde el Sol regresaba a la tierra. In: **Estudios Arqueológicos sobre los Incas** (Ed.) Brian S. Bauer. Cusco: CBC, 2011: 67-90.

DEBOER, Warren R. Interaction, imitation, and communication as expressed in style: the Ucayali experience. In: **The uses of style in archaeology** (Ed.) CONKEY, Margaret; HASTORF, Christine. New York: Cambridge University Press, 1990: 82-104.

DEGOY, Laure. Technical traditions and Cultural identity: an ethnoarchaeological study of Andhra Pradesh potters. In: **Cultural Transmission and Material Culture**. (Eds.) STARK, Miriam T.; BROWSER, Brenda J.; HORNE, Lee. The University of Arizona Press, Tucson, USA, 2008: 199-222.

DEL ÁGUILA, Carlos. La vigencia de un método em Arqueología: sobre la propuesta de periodificación cultural del área Andina de John Rowe. In: **Arqueología y Sociedad** Edición Especial 21: homenaje a Craig Morris (Los Incas y la interacción de sociedades, paisajes y territorios en los Andes). Lima: Museo de Arqueología y Antropología – Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2010: 109-118.

DELEONARDIS, Lisa; LAU, George F. Life, Death and Ancestors. In: **Andean Archaeology**. (Ed.) SILVERMAN, Helaine. Oxford, UK, 2004: 77-115.

DELGADO ELÍAS, Bernarda. Huaca Las Balsas Evidencias de Continuidad en la Tradición Lambayeque de Túcume. In: **Cultura Lambayeque** - En el contexto de la costa norte del Perú. (Ed.) FERNÁNDEZ ALVARADO, Julio César; WESTER LA TORRE, Carlos Eduardo. Endeconsege S.A., Chiclayo, Perú, 2014: 329-355.

DEL MAR ISMODES, Raúl. Curamba. Centro de producción metalúrgica de época Inka. In: **Arqueología y Sociedad** No.17. (Ed.) VEGA CENTENO, SARA-LAFOSSE, Rafael. Museo de Arqueología y Antropología Centro Cultural de San Marcos – Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú, 2006: 293-312.

DEZA MEDINA, Carlos Manuel. Cerro Saltur y su secuencia cultural en el norte peruano. In: **Tesis de Maestría – Universidad Nacional de la Libertad**, Trujillo, Perú, 2006: 1999.

DIAS, Adriana Schmidt. Novas perguntas para um velho problema: escolhas tecnológicas como índices para o estudo de fronteiras e identidades sociais no registro arqueológico. In: **Boletim Mus. Paraense Emilio Goeldi** – Ciências Humanas, v.2 n.1. Belém, Brasil, 2007: 59-76.

DIETLER, M.; HERBICH, I., **Tich Matek Technology of Luo pottery production and the definition of ceramic style** (Ed.) World Archaeology 21, 1989.

DIETLER, M.; HERBICH, I. Habitus, techniques, style: an integrated approach to the social understanding of material culture and boundaries. In: **The Archaeology of Social Boundaries**. (Ed.) Miriam T. STARK. ed. Smithsonian institution, Washington, 1998: 232-263.

DIETLER, Michael. The Archaeology of Colonization and the Colonization of Archaeology: Theoretical Challenges from an Ancient Mediterranean Colonial Encounter. In: **The Archaeology of Colonial Encounters: comparative perspectives** Ed. STEIN, Gil J. Santa Fe: School of American Research Press, [2005] 2011.: 33-68.

DONNAN, Christopher. **Ceramics of Ancient Peru**. Los Angeles: University of California, 1992.

DONNAN, Christopher B.; DONNA, M. **Moche Fineline Painting: Its Evolution and Its Artists**. (Ed.) UCLA Fowler Museum of Cultural History, Los Angeles 1999.

DONNAN, Christopher. Moche State Religion: A unifying force in Moche political organization. In: **New perspectives on Moche political organization**. (Ed.) QUILTER, Jeffrey; CASTILLO BUTTERS, Luis Jaime, Dumbarton Oaks. Washington D.C., USA, 2010:47-69.

DONNAN, Christopher. **Chotuna and Chornancap: excavating an ancient Peruvian legend**. University of California Los Angeles, 2011.

DONNAN, Christopher B. Moche substyles: keys to understanding Moche political organization. In: **Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino**, Vol. 16, N 1, Santiago, Chile, 2011: 105-118.

DRENNAN, Robert D. Religion and social Evolution in Formative Mesoamerica In: **The early Mesoamerican Village** (Ed.) FLANNERY, K. Academic Press, New York, 1976.

DRENNAN, Robert D. Prehispanic Chiefdoms trajectories in Mesoamerica, Central America and northern South America In: **Chiefdoms: Power, Economy and Ideology** (Ed.) EARLE, T. Cambridge University Press, Cambridge, 1991a: 2263-287.

DRENNAN, Robert D. Arqueología Comparativa y Los Andes. In: **Perspectivas Comparativas sobre la Arqueología de la Costa Sudamericana**. (Ed.) MARTÍN, Alexander J. LÓPEZ-HURTADO, Enrique; CUTRIGHT, Robyn E. Fondo Editorial PUC del Perú; University of Pittsburg; Ministerio de Cultura del Ecuador, USA, 2010: 248-257.

EARLE, Timothy. Style and iconography as legitimation in complex chiefdoms. In: **The uses of style in archaeology** (Ed.) CONKEY, Margaret; HASTORF, Christine, Cambridge University Press, New York, 1990: 73-81.

EARLE, T. Storage and the Inka imperial economy: Archaeological Research. In: **Inka Storage Systems** (Ed.) LE VINE, T., 1992: 327-342.

EARLE, T. Inka State Storage in three highland regions. In: **Inka Storage Systems** (Ed.) LE VINE, T., 1992: 327-342.

ELERA, Carlos G. El complejo cultural cupisnique: antecedentes y desarrollo de su ideología religiosa. In: **El mundo ceremonial Andino**, (Ed.) MILLONES, Luis; ONUKE, Yoshio, Senri Ethnological studies 37. National Museum of Ethnology, Osaka, Japan, 1993: 45-68.

ELORRIETA S., Fernando; ELORRIETA S., Edgar **Cusco y el Valle Sagrado de los Incas**. (Ed.) Pre-Prensa e Impresión: Ausonia S.A., Lima, Perú, s/d

EMBAJADA DE LOS ESTADOS UNIDOS DE AMÉRICA. **Machu Picchu: catálogo de la colección**. (Ed.) Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco, Lima, 2011.

ESPINOZA, W. S. **La Destrucción del Imperio de los Incas**. (Ed.) Amaru Editores, Lima, 1986.

ESPINOZA, W. S. **Los Incas economía sociedad y Estado en la era del Tahuantinsuyo**. (Ed.) Amaru Editores, Lima, Perú 1997.

FABVRE, H. **Os Incas**. (Ed.) Difel, São Paulo, 1974.

FARRINGTON, Ian. **Cusco urbanism and archaeology in the Inka world**. University Press of Florida, USA, 2014.

FERNÁNDEZ ALVARADO, Julio César. ¿Lambayeque o Sicán? Reflexiones sobre una realidad cultural e histórica. In: **Cultura Lambayeque - En el contexto de la costa norte del Perú**. (Ed.) FERNÁNDEZ ALVARADO, Julio César; WESTER LA TORRE, Carlos Eduardo. Endeconsege S.A., Chiclayo, Perú, 2014: 19-29.

FERNÁNDEZ ALVARADO, Julio César. Las Deidades Ancestrales en la Cerámica de la Cultura Lambayeque. In: **Cultura Lambayeque - En el contexto de la costa norte del Perú**. (Ed.) FERNÁNDEZ ALVARADO, Julio César; WESTER LA TORRE, Carlos Eduardo. Endeconsege S.A., Chiclayo, Perú, 2014: 169-187.

FERNÁNDEZ ALVARADO, Julio César. El Lobo Marino em la Ola Antropomorfa Lambayeque. In: **Cultura Lambayeque - En el contexto de la costa norte del Perú**. (Ed.) FERNÁNDEZ ALVARADO, Julio César; WESTER LA TORRE, Carlos Eduardo. Endeconsege S.A., Chiclayo, Perú, 2014: 497-513.

FERNANDEZ BACA, Jenaro **Motivos de Ornamentacion de la Cerâmica Inca-Cusco**. (Ed.) Librería Studium, Lima, 1971.

FRANCO JORDÁNCÉSAR, Régulo G.; GÁLVEZ MORA, César A; FERNÁNDEZ LOPES, Arabel. Un Personaje de elite de la época Lambayeque en el Complejo El Brujo, Valle Chicama. In: **Cultura Lambayeque - En el contexto de la costa norte del Perú**. (Ed.) FERNÁNDEZ ALVARADO, Julio César; WESTER LA TORRE, Carlos Eduardo. Endeconsege S.A., Chiclayo, Perú, 2014: 419-440.

FERRO, Marc. **História das Colonizações: Das Conquistas às Independências – Séculos XIII a XX**. Editora Schwarcz Ltda., São Paulo, Brasil, 1994, 2008.

FIGUEIREDO, Marcio. Política e religião no Tahuantinsuyu Inca: evidências das relações centro x periferia de Cusco na cerâmica arqueológica da Costa Norte peruana, **Dissertação**

de Mestrado (Mestrado em Arqueologia) – Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

FIGUEIREDO, Marcio. O novo e o velho mundo na antiguidade, uma síntese comparativa dentro do debate teórico da história do urbanismo. In: **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo.** No prelo.

FLANNERY, Kent V. Culture History v. Cultural Process: A Debate in American Archaeology. In: **Contemporary Archaeology – A Guide to Theory and Contributions.** (Ed.) LEONE, Mark P. Southern Illinois University Press; USA, 1972: 102-107.

FOUCAULT, Michel. A Ordem do Discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. **Leituras Filosóficas,** Edições Loyola, São Paulo, Brasil, 1996. 26ª reimpressão: dezembro de 2016.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder.** Editora Paz e Terra S.A., Rio de Janeiro, São Paulo, 2017.

FRANKLIN, S., LURY, C.; STACEY, J. Feminism and Cultural Studies: pasts, presents, futures In: **What is Cultural Studies: a reader,** (Ed.) STOREY J.; Arnold, London 1996: 255-72.

FUNARI, Pedro Paulo A. Contatos culturais na fronteira militar romana na Britannia. In: **Anais do V Congresso da sociedade Brasileira de Estudos Clássicos** Pelotas – 15 a 19 de setembro de 2003. (Ed.) CHIMENE, Kuhn Nobre; CERQUEIRA, Fabio Vergara; POZZER, Katia Maria Paim; Editora Ulbra, Pelotas 2005: 313-343.

GALLARDO I., Francisco. Un ensayo sobre cultura visual y arte Chimú, costa norte del Perú. In: **Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino** No.9. (Ed.) Fundación Familia Larraín Echernique y Museo Chileno de Arte Precolombino, Santiago, Chile, 2004: 35-54.

GÁLVEZ MORA, César A.; CASTAÑEDA MURGA, Juan. Arquitectura Post-Mochica Elaborada en Tierra: la Evidencia del Valle de Chicama. In: **Cultura Lambayeque - En el contexto de la costa norte del Perú.** (Ed.) FERNÁNDEZ ALVARADO, Julio César; WESTER LA TORRE, Carlos Eduardo. Endeconsege S.A., Chiclayo, Perú, 2014: 397-418.

GAMBLE, Clive. **The Basics Archaeology.** Routledge, London, 2004.

GASCO, Janine. **Spanish Colonialism and Processes of Social Change in Mesoamerica.** s/d: 69-108.

GAYOSO BAZAN, Guillermo; VARGAS SALVADOR, Denis. **Estudio de una muestra de cerámica Chimú Temprano del Sistema de Museos de la Universidad Privada Antenor Orrego.** (Ed.) Revistas Concytec vol.12, no.1-2 – online, Trujillo, Perú, 2005: 152-158.

GELL, Alfred. **Art and agency: an anthropological theory.** (Ed.) Clarendon, Oxford; 1998.

GHELLER DOIG, Roberto **Cerámica del Perú antiguo/Ceramics of Ancient Peru.** (Ed.) Versão Bilingue. Ed Forma e Imagen. Lima, Perú, 2007.

GHELLER DOIG, Roberto **Oro del Perú antiguo/Gold of ancient Peru**. (Ed.) Versão Bilingüe. Ed Forma e Imagen. Lima, Peru, 2011 (2006).

GILLESPIE, Susan D. Power, Pathways, and Appropriations in Mesoamerican Art. In: **Imagery and creativity ethnoaesthetics and art worlds in the Americas**. (Ed.) WHITTEN, Dorothea S.; WHITTEN Jr., Norman E. The University of Arizona Press, 1993: 67-99.

GIERSZ, Milosz; PARDO, Cecilia **Castillo de Huarmey: el mausoleo imperial Wari**. (Ed.) Museo de Arte de Lima, Perú, 2014.

GIERSZ, Milosz. Los guardianes de la frontera sur: la presencia moche en Culebras Huarmey. In: **Andes – Arqueología de la costa de Ancash** - Boletín del Centro de Estudios Precolombinos de la Universidad de Varsovia No. 8. (Ed.) GIERSZ, Milosz; GHEZZI, Iván, Lima, Perú, 2011: 271-309.

GODELIER, Maurice. Economy and religion: an evolutionary optical illusion In: **The evolution of social systems**, (Ed.) FRIEDMAN, J.; ROWLANDS, M. J., Duckworth, London, 1978.

GOLTE, Jurgén. Iconos Y Narraciones: La Reconstrucción de Una Secuencia de Imágenes Moche. Serie: **Fuentes e investigaciones para la Historia del Perú**, 10. Instituto de Estudios Peruanos, Lima, Perú, 1994.

GOLTE, Jurgén. **Moche, Cosmología y Sociedad**: una interpretación iconográfica. Instituto de Estudios Peruanos, Cusco, Perú, 2009.

GONZÁLES C., Paola Doble reflexión especular en los diseños cerámicos diaguita-inca: De la imagen al símbolo. In: **Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino** No.7. (Ed.) Fundación Familia Larrain Echernique y Museo Chileno de Arte Precolombino, Santiago, Chile, 1998: 39-52.

GONZÁLES WAGNER, Carlos. Tartessos and the Orientalizing Elites: Social Inequality in Nonstate Societies. In: **The Prehistory of Iberid: Debating Early Social Stratification and the State**. (Ed.) CRUZ BERROCAL, Maria; GACÍA SANJUÁN, Leonardo; GILMAN, Antonio; Routledge Taylor and Frances Ed., London, 2013: 337-355.

GOSDEN, Chris. What Do Objects Want? In: **Journal of Archaeological Method and Theory**, Vol. 12 No. 3. Editor: CAMERON, C.; SKIBO, J.M., Springer Nature. Swiss, 2005: 159-256.

GOSDEN, Chris. Postcolonial Archaeology: Issues of Culture, Identity, and Knowledge. In: **Archaeological Theory Today**. (Ed.) HODDER, Ian. Polity Press in association with Blackwell Publishers, Cambridge, UK, 2008 [2001]: 241-261.

GOODY, Jack. **O Roubo da História**: Como os europeus se apropriaram das ideias e invenções do Oriente. Editora Contexto, São Paulo, 2013.

GOSSELAIN, O. P. **Technology and Style: potters and pottery among Bafia of Cameroon.** (Ed.) Man, New Series, 27 (3): 1992: 559-586.

GOSSELAIN, O. P. Social and Technical Identity in a Clay Crystal Ball. In: **Archaeology of Social Boundaries**, (Ed.) STARK, Miriam T., Washington, 1998: 78-106.

GRAVES, Michael W. Pottery Production and Distribution Among the Kalinga: A study of Household and Regional Organization and Differentiation. In: **Ceramic Ethnoarchaeology.** (Ed.) LONGACRE, William A. The University of Arizona Press, Tucson, Arizona, 2016:113-143.

GUAMÁN POMA DE AYALA, F. **El primer nueva crónica y buen gobierno.** (Ed.) MURRA, Jhon; ADORNO, R. México D.F.: Siglo Veintiuno Editores, 1992 [1615].

HARRIS, Marvin. **Antropología Cultural.** (Ed.) Alianza editorial, Espanha, 2011 [1990].

HARRIS, W. V. The Growth of Roman Power and Imperial Motivations - On War and Greed in the Second Century B.C. In: **The American Historical Review** Vol. 76, No. 5. (Ed.) Oxford University Press on behalf of American Historical Association. Oxford, UK, 1971:1371-1385.

HAYASHIDA, Frances M. Producción Cerámica en el Imperio Inca: Una Visión Global y Nuevos Datos. In: **Tecnología y organización de la producción de cerámica prehispánica en los Andes.** (Ed.) SHIMADA, Izumi. Pontifica Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, Lima, Perú, 1994: 443-475.

HAYASHIDA, Frances. Style, technology, and state production: Inka pottery manufacture in the La Leche Valley, Peru. In: **Latin American Antiquity**, Vol. 10, No. 4, 1999: 337-352.

HAYASHIDA, Frances. Leyendo el registro arqueológico del dominio Inka: reflexiones desde la Costa Norte del Perú. In: **Boletín de Arqueología PUCP**, No. 7, 2003: 305-319.

HAYASHIDA, Frances; HÄUSLER, W.; WAGNER, U. Technology and organization of Inka pottery production in the Leche Valley – Part 1: Study of Clays. In: **Hyperfine Interactions** 150. (Ed.) Kluwer Academic Publishers, Netherlands, 2003: 141-151.

HAYASHIDA, Frances. La agricultura Sicán y su transformación bajo el dominio Chimú e Inca. In: **Cultura Sicán: esplendor preincaico de la Costa Norte.** (Ed.) SHIMADA, Izumi, Fondo Editorial del Congreso del Perú, Lima, 2014: 323-339.

HAYDEN, Brian. Practical and Prestige Technologies: The evolution of Material Systems In: **Journal of Archaeological Method and Theory**, Vol. 5 No. 1. New York, USA, 1998: 1-55.

HEGMON, Michelle Archaeological Research on Style In: **Annual Review of Anthropology** Vol. 21 (Ed.) Annual Reviews, 1992: 517-536.

HEGMON, Michelle. Technology, Style, and Social Practices: archaeological approaches. In: **The Archaeology of Social Boundaries** (Ed.) STARK, Miriam T., Smithsonian Institution Press, Washington, D.C., USA, 1998: 264-278.

HEGMON, Michelle. Advances in Ceramic Ethnoarchaeology In: **Journal of Archaeological Method and Theory**, Vol. 7 No. 3. Editor: BROWSER, Brenda, Plenum Pub, New York, USA, 2000: 129-137.

HERBICH, Ingrid; DIETLER, Michael. The long arm of the mother-in-law: learning, post marital resocialization of women, and material culture style. In: **Cultural Transmission and Material Culture** (Ed.) STARK, Miriam T.; BROWSER, Brenda J.; HORNE, Lee, The University of Arizona Press, Tucson, 2008: 223-244.

HERNANDEZ ASTETE, Francisco. Las panacas y el poder en el Tahuantinsuyo. In: **Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines** Tome 38 No. 1. (Ed.) Institut Français d'Études Andines, UMIFRE 17, CNRS/MAEE, Lima, Perú, 2008: 29-46.

HERNANDEZ ASTETE, F. **Los Incas y el poder de sus ancestros** (Ed.) Fondo editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 2011.

HEMMING, J. **The conquest of the Incas**. (Ed.) Penguin, London, 1987.

HERRERA, Alexander; AMAYA, Alejandro; AGUILAR, Miguel. Una aproximación tipológica y funcional a la arquitectura indígena de los siglos IX a XVI en la sierra de Ancash. In: **La arquitectura prehispánica tardía: construcción y poder en los Andes Centrales**. (Ed.) LANE, Kevin J.; LUJÁN D., Milton. Lankay S.A.C., Lima, Perú, 2011: 171-226.

HIDALGO, Jorge. Los pescadores de la Costa Norte de Chile y su relación con los agricultores, siglos dieciséis y diecisiete In: **La arqueología y la etnohistoria: un encuentro Andino** (Ed.) TOPIC, John R. Instituto de Estudios Peruanos, Lima, Perú, 2009.

HILTUNEN, Juha; MCEWAN, Gordon F. Knowing the Inca Past. In: **Andean Archaeology**. (Ed.) SILVERMAN, Helaine. Oxford, UK, 2004: 237-254.

HITCHCOCK, Robert K.; BARTRAM JR., Laurence E. Social Boundaries, Technical systems, and the use of space and technology in the Kalahari. In: **The Archaeology of Social Boundaries** (Ed.) STARK, Miriam T., Smithsonian Institution Press, Washington D.C., UA, 1998: 12-49.

HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence **A invenção das tradições**, (Ed.) Paz e Terra, Brasil, 1984.

HOBSBAWM, Eric J. **A Era dos Impérios 1875 – 1914**. Editora Paz e Terra S.A., São Paulo, Brasil, 2009.

HOCQUENGHEN, Anne Marie. **Iconografia Mochica**. Pontificia Universidad Católica del Perú. Fondo Editorial, 1989.

HODDER, Ian. Art, decoration and style. In: **The present past: an introduction to anthropology for archaeologists**. (Ed.) HODDER, Ian, B.T. Batsford Ltd, London, UK, 1982: 183-195.

HODDER, Ian. Style as historical quality. In: **The uses of style in archaeology** (Ed.) CONKEY, Margaret; HASTORF, Christine, Cambridge University Press, New York, USA, 1990: 44-51.

HODDER, Ian. **Interpretación en Arqueología: Corrientes actuales**. (Ed.) Traducción castellana de AUBET, Maria José; BARCELLÓ, J. A. Crítica Grupo Grijalbo Mondadori, Barcelona, Espanha, 1994.

HODDER, Ian. **The Archaeological Process; An Introduction**. Blackwell Publishers, Oxford, UK, 1999.

HODDER, Ian. **Entangled: An Archaeology of the Relationships Between Humans and Things**. (Ed.) Wiley- Blackwell, Chichester, 2012a.

HUGH-JONES, Stephen. Shamans, Prophets, Priests and Pastors. In: **Shamanism, History and the State**. (Ed.) THOMAS, Nicholas; HUMPHREY, Caroline, The University of Michigan Press; USA, 1994: 32-75.

HURTADO, Luis. **Tesoros preincas de la cultura Mochica: el Señor de Sipán, huaca de la luna y señora de cao**, Fundación Augusto N. Wiese, Lima, Perú, 2012.

IKEHARA, Hugo. Organización social, tecnología de la producción y función de la cerámica utilitaria de festines durante el Período Formativo Medio y Tardío en los Andes Centrales. In: **Perspectivas Comparativas sobre la Arqueología de la Costa Sudamericana**. (Ed.) MARTÍN, Alexander J. LÓPEZ-HURTADO, Enrique; CUTRIGHT, Robyn, E. Fondo Editorial PUC del Perú; University of Pittsburg; Ministerio de Cultura del Ecuador., USA, 2010: 46-62.

ISELL, William H. City and State in Middle Horizon Huari. In: **Peruvian Prehistory – An overview of pre-Inca and Inca society**. (Ed.) KEATINGE, Richard W – Cambridge University Press. Cambridge, USA, 1988: 164-189.

ISELL, William H.; SILVERMAN, Helaine. Chapter 1 – Regional Patterns. In: **Andean Archaeology III – North and South**. (Ed.) ISELL, William H.; SILVERMAN, Helaine. New York, USA, 2006: 3-19.

ISELL, William H.; SILVERMAN, Helaine. Introduction. In: **Andean Archaeology III – North and South**. (Ed.) ISELL, William H.; SILVERMAN, Helaine. New York, USA, 2006: 23-27.

ISELL, William H.; SILVERMAN, Helaine. Chapter 18 – Rethinking the Central Andean Co-tradition. In: **Andean Archaeology III – North and South**. (Ed.) ISELL, William H.; SILVERMAN, Helaine. New York, USA, 2006: 497-518.

ITIER, César. **Viracocha O El Océano naturaleza y funciones de una divinidad inca**. Instituto de Estudios Peruanos. Tarea Asociación Gráfica Educativa, Lima, Perú, 2013.

KARNAL, L. As crônicas ao sul do Equador. In: **Revista ideias 13**, (Ed.) Unicamp, São Paulo, s/d.

KAUFFMANN DOIG, Federico. **Manual de arqueología peruana**. Lima: Ediciones Peisa, 1988 [1969].

KAUFFMANN DOIG, Federico. **Ancestors of the Incas: The Lost Civilizations of Peru**. Editora Serinsa, Peru, 2005.

KEATINGE, Richard; CONRAD, Geoffrey. Imperialist expansion in Peruvian Prehistory: Chimú Administration of a Conquered Territory. In: **Journal of Field Archaeology**, Vol. 10, N. 3, 1983: 255-283.

KEATINGE, Richard. The Chimú empire in a regional perspective: cultural antecedents and continuities. In: **Chan Chan Andean desert city** (Ed.) Michael Moseley; Kent C. Day. University of New Mexico Press. Albuquerque, USA, 1982: 197-224.

KLEIN, O. **La Cerámica Mochica: caracteres estilísticos y conceptos**. (Ed.) Universidad T. Federico Santa Maria, Peru, 1967.

KLYMYSHYN, Alexandra. Elite compounds in Chan Chan. In: **Chan Chan Andean desert city** (Ed.) Michael Moseley; Kent C. Day. University of New Mexico Press. Albuquerque, USA, 1982: 119-144.

KOLATA, Alan L. Chronology and settlement growth at Chan Chan. In: **Chan Chan Andean desert city** (Ed.) Michael Moseley; Kent C. Day. University of New Mexico Press. Albuquerque, USA, 1982: 67-86.

KOMIKIARI, Maria Cristina. **Arqueologia da Paisagem**. (Ed.) Laboratório de Estudos da Cidade Antiga. MAE - USP, São Paulo, Brasil, 2000:1-19.

KOSCHMIEDER, Klaus. Estrategias de subsistencia en la periferia sur del imperio Chimú: el caso de Puerto Pobre, valle de Casma. In: Andes – Arqueología de la costa de Ancash - **Boletín del Centro de Estudios Precolombinos de la Universidad de Varsovia** No. 8. (Ed.) GIERSZ, Milosz; GHEZZI, Iván, Lima, Perú, 2011: 399-448.

LA CHIOMA, Daniela S. **Emissários do vento: um estudo dos tocadores de antaras representados na cerâmica ritual Mochica e Nasca**. Dissertação de Mestrado (Mestrado em Arqueologia) (Ed.) Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil, 2012.

LA CHIOMA, Daniela S. **O músico na iconografia da cerâmica ritual Mochica: um estudo da correlação entre as representações de instrumentos sonoros e os atributos das elites de poder**, Tese de Doutorado, Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo – USP, São Paulo, Brasil, 2016.

LANE, Kevin J. Hincapié en los Andes nor-central: la presencia inca en la Cordillera Negra, sierra de Ancash. In: **La arquitectura prehispánica tardía: construcción y poder en los Andes Centrales**. (Ed.) LANE, Kevin J.; LUJÁN D., Milton. Lankay S.A.C., Lima, Perú, 2011: 123-170.

LARCO HOYLE, Rafael. **Los Mochicas**. (Ed.) Museo Arqueológico Rafael Larco Herrera, Lima, 2001 (1938).

LARCO HOYLE, Rafael **Cronología Arqueológica del norte del Perú** (Ed.) Biblioteca del Museo de Arqueología Rafael Larco Herrera, Sociedad Geográfica Americana, Reimpresso em Arqueológicas 25, Lima, 1948, 2001 1948 (No livro grande marca x)

LAU, George F. The work of surfaces: object worlds and techniques of enhancement in the ancient Andes. In: **Journal of Material Culture**. SAGE 2010: 259-286.

LAU, George F. **The First Millennium ad in North-Central Peru: Critical Perspectives on a Linguistic Prehistory** s/d: 161-195.

LAYTON, Robert. Art and Visual Communication. In: **The anthropology of art**. Cambridge (Ed.) University Press, Cambridge, USA, 1991[1981]: 93-149.

LECHTMAN, H. Style in Technology – some early thoughts In: **Material Culture: Styles, organization and dynamics of technology** (Ed.) LECHTMAN H.; MERRYL, R. Proceedings of American Ethnological Society, West Publishing, St. Paul, Minn., USA, 1975.

LECHTMAN, Heather. The Inka, and Andean Metallurgical Tradition. In: **Variations in the expressions of Inka Power**. (Ed.) BURGER, Richard L. et al. Washington DC, USA, 2007: 313-355.

LE GOFF, Jean Jacques; SCHIMITT, Jean Claude. **Dicionário temático do ocidente medieval** (Ed.) Edusc 2 edição, São Paulo, 2002

LEICHT, Hermann. Cap I – The Kingdom of Chimú. In: **Pre-Inca Art and Culture**. (Ed.) MAGGIBBON; Kee, London, UK, 1960: 15-29.

LEICHT, Hermann. Cap IV – Religion and Myth. In: **Pre-Inca Art and Culture**. (Ed.) MAGGIBBON; Kee, London, UK, 1960: 60-78.

LEICHT, Hermann. Cap XI – The Northern Part of the Kingdom. In: **Pre-Inca Art and Culture**. (Ed.) MAGGIBBON; Kee, London, UK, 1960: 146-157.

LEICHT, Hermann. Cap X – The Hearth of Chimu-land. In: **Pre-Inca Art and Culture**. (Ed.) MAGGIBBON; Kee, London, UK, 1960: 158-170.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural**. (Ed.) Cosac Naify, São Paulo, 2008 [1958,1974].

LONGHENA, Maria; ALVA, Walter. **Grandes Civilizações do passado: Peru Antigo**. Editora Folio, Barcelona, Espanha, 2006.

LEWIS, M. W. Elusive Societies: A Regional cartographical approach to the study of human relatedness In: **Annals of the Association of American Geographers** 81 (4), 1991:605-626.

LEMONIER, P. The study of material culture today: Towards an Anthropology of technical systems In: **Journal of Anthropological Archaeology** 5, 1986:147-186

LEMONIER, P. Bark capes, arrowheads and Concord: on social representations of technology In: **The meaning of things** (Ed.) HODDER I. One World Archaeology vol 6 Unwin Hyman, London, 1989: 156-171.

LEMONIER, P. Introduction In: **Technological choices: transformation in material cultures since the Neolithic**, (Ed.) LEMONIER P., Routledge, London, 1993: 1-35

LIMA, Silvia C. **Tecnologia Cerâmica Chimú: estudo arqueométrico da coleção do MAE/USP**. Tese de Doutorado (Doutorado em Arqueologia) – Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. El Núcleo Duro, la Cosmovisión y la Tradición Mesoamericana. In: **Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México**. (Org.) BRODA, Johanna; BAEZ-JORGE, Félix. Consejo Nacional para La Cultura y Las Artes Fondo de Cultura Económica, México, 2001: 47-64.

LÓPEZ-HURTADO, Enrique, NESBITT Jason. Centros Religiosos Provinciales en el Imperio Arcaico. In: **Perspectivas Comparativas sobre la Arqueología de la costa Sudamericana**. (Ed.) MARTÍN, Alexander J. LÓPEZ-HURTADO, Enrique; CUTRIGHT, Robyn E. Fondo Editorial PUC del Perú; University of Pittsburg; Ministerio de Cultura del Ecuador., USA, 2010: 214-229.

LORANDI, Ana María. Horizons in Andean archaeology. In: **Anthropological History of Andean Politics**. (Ed.) MURRA, John V. WACHTEL, Nathan. REVEL, Jacques. Cambridge University Press, Cambridge, 1986: 35-45.

LORANDI, Ana María. El control del Estado en las fronteras del imperio: los mitimaes y la alteración de las estructuras étnicas originarias. In: **La Arqueología y la Etnohistoria**. (Ed.) TOPIC, John R. Instituto de Estudios Peruanos, Lima, Perú, 2009: 311-338.

LUMBRERAS, Luis G. **De los pueblos, las culturas y las artes del antiguo Perú**. (Ed.) Francisco Moncloa Editores, Lima, Perú, 1969.

LUMBRERAS, Luis G. **De los orígenes del Estado en el Perú**. (Ed.) MILLA, Carlos, Batres, Lima, Perú, 1972.

LUMBRERAS, Luis G. **Arqueología de la América Andina**. (Ed.) MILLA, Carlos Editorial Milla Batres, Lima, 1981, 1989.

LUMBRERAS, Luis G. **Una Nueva Visión del Antiguo Perú**. (Ed.) Munlibros, Lima, Peru, 1986.

LUMBRERAS, Luis G. **The Peoples and Cultures of Ancient Peru**. Smithsonian Institute Press, Washington DC, USA, 1989 [1969].

LUMBRERAS, Luis G. Reinos y señoríos de los Yungas In: **Las formas históricas del Perú**. (Ed.) CISNEROS, Esteban Quiroz – IFEA – Institut Français d'Études Andines, Lluvia Editores, Lima, Perú, 2000: 4-61.

LYMAN, R. Lee; O'BRIEN, Michael J.; DUNNELL, Robert C. **The Rise and Fall of Culture History**. (Ed.) The Language of Science Plenum Publishing Corporation, New York, USA, 1997.

MACEACHERN, Scott. Scale, style and cultural variation: technological traditions in the Northern Mandara Mountains. In: **The Archaeology of Social Boundaries** (Ed.) STARK, Miriam T., Smithsonian Institution Press, Washington D.C., USA, 1998: 107-131.

MACKEY, Carol. La cerámica Chimú a fines del Horizonte Medio. In: **Revista del Museo Nacional** Tomo XLVII, Lima, Perú, 1985: 73-91.

MACKEY, Carol J. Administración Chimú en Provincias. In: **The Origins and Development of Andean State**. (Ed.) Jonathan Haas, Sheila Pozorski; Thomas Pozorski. Cambridge University Press, 1987: 121-129.

MACKEY, Carol. Los dioses que perdieron los colmillos In: **Los dioses del antiguo Perú** Tomo II (Ed.): MAKOWSKY; Krzysztof Banco de Crédito del Perú, Lima, Perú 2000: 111-156.

MACKEY, Carol. The Middle Horizon as Viewed from the Moche Valley. In: **Chan Chan Andean desert city** (Ed.) MOSELEY, Michael; DAY, Kent C., University of New Mexico Press. Albuquerque, USA, 1982: 321-331.

MACCORMACK, Sabine. Cusco, another Rome? In: **Empires: perspectives from Archaeology and History** (Ed.) ALCOCK, Susan E.; D'ALTROY, Terence N.; MORRISON, Kathleen D; SINOPLI, Carla M., Cambridge University Press, Cambridge, USA, 2001: 419-435.

MAKOWSKI, Krzysztof. Religion, ethnic identity and power in the Moche world: a view from the frontiers. In: **New perspectives on Moche political organization**. (Ed.) QUILTER, Jeffrey; CASTILLO BUTTERS, Luis Jaime, Dumbarton Oaks. Washington D.C., USA, 2010: 280-305.

MAKOWSKI, Krzysztof; GIERSZ, Milosz; PRZADKA-GIERSZ, Patrycja. La Guerra y la paz en el valle de Culebras: hacia una arqueología de fronteras. In: Andes – Arqueología de la costa de Ancash - **Boletín del Centro de Estudios Precolombinos de la Universidad de Varsovia** No. 8. (Ed.) GIERSZ, Milosz; GHEZZI, Iván, Lima, Perú, 2011: 231-270.

MAKOWSKI, Krzysztof. Los Rituales Mochica de la Muerte. In: **Los Dioses del Antiguo Perú** Vol.1. (Ed.) MAKOWSKY, Krzysztof. Banco de Crédito del Perú, Lima, Perú, 2000: 137-174.

MAKOWSKI, Krzysztof. Pachacamac y la política imperial inca. In: **Historia del Peru, época inca**, (Ed.) Pachacámac, Lima, Peru, s/d: 153-208.

MAKOWSKI, Krzysztof. Los Señores de Loma Negra. In: **Vícus Colección Arte y Tesoros del Perú** (Ed.) MAKOWSKI, Krzysztof; DONNAN, Christopher, BULLON, Ivan Amaro; CASTILLO, Luis Jaime; DIEZ CANSECO, Magdalena; ELESORU REVOREDO, Otto; MURRO, Juan Antonio. Banco de Crédito del Perú, Lima, Perú, 1994: 83-142.

MAKOWSKI, Krzysztof AMARO, Ivan B; ELÉSPURO, Otto R. Historia de una Conquista. In: **Vícus Colección Arte y Tesoros del Perú** (Ed.) MAKOWSKI, Krzysztof; DONNAN, Christopher, AMARO, Ivan B.; CASTILLO, Luis Jaime; CANSECO, Magdalena Diez; ELÉSPURO, Otto R., MURRO, Juan Antonio. Lima: Banco de Crédito del Perú, 1994: 211-281.

MARCONE F. Giancarlo. El Imperio Arriba, la Política de Abajo: La Costa Central Peruana y su Relación con los Imperios Pan-Andinos. In: **Perspectivas comparativas sobre la Arqueología de la costa Sudamericana.** (Ed.) MARTÍN, Alexander J. LÓPEZ-HURTADO, Enrique; CUTRIGHT, Robyn E. Fondo Editorial PUC del Perú; University of Pittsburg; Ministerio de Cultura del Ecuador., USA, 2010: 128-145.

MARTÍN, Alexander J. LÓPEZ-HURTADO, Enrique,; CUTRIGHT, Robyn E. Perspectivas Comparativas: Una Introducción. In: **Perspectivas comparativas sobre la Arqueología de la costa Sudamericana.** (Ed.) MARTÍN, Alexander J. LÓPEZ-HURTADO, Enrique; CUTRIGHT, Robyn E. Fondo Editorial PUC del Perú; University of Pittsburg; Ministerio de Cultura del Ecuador., USA, 2010: 2-25.

MARTÍNEZ, Juan Manuel. Catálogo de la Exhibición Permanente. **Museo Histórico Nacional**, Santiago de Chile, Chile, 2007.

MARTÍNEZ FIESTAS, Juan. El Guerrero de Íllimo: Un entierro Lambayeque de jerarquía media. In: **Cultura Lambayeque - en el contexto de la costa norte del Perú.** (Ed.) FERNÁNDEZ ALVARADO, Julio César; WESTER LA TORRE, Carlos Eduardo. Endeconsege S.A., Chiclayo, Perú, 2014: 79-106.

MARTÍNEZ FIESTAS, Juan; ALVAREZ TORREALVA, Jorge L. Complejo Jotora-Jayanca: Arquitectura Monumental y Administrativa. In: **Cultura Lambayeque - en el contexto de la costa norte del Perú.** (Ed.) FERNÁNDEZ ALVARADO, Julio César; WESTER LA TORRE, Carlos Eduardo. Endeconsege S.A., Chiclayo, Perú, 2014: 357-396.

MARTINEZ DE LA TORRE, María Cruz. **Temas iconográficos de la cerámica Chimú.** s/d.

MASON, J. A. **The Ancient Civilizations of Peru.** (Ed.) Penguin Books, Baltimore, USA, 1957.

MATAMALA, Orlando Tapia; CAPRILES, José M. Interacción y dinámica cultural en Mojocoya durante tiempos prehispánicos. In: **Entre la vertiente tropical y los valles: sociedades regionales e interacción prehispánicas en los Andes Centro-Sur** (Ed.) ALCONI, Sonia Plural Editores, La Paz, Bolivia, 2016: 217-240.

MATOS, Ramiro. La cerámica Inca. In: **Los Incas Arte y Símbolos: colección Arte y Tesoros del Perú.** (Ed.) Banco de Crédito del Perú, Lima, 1999.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia.** (Ed.) Cosac Naify, São Paulo, Brasil, 2003.

MAUSS, Marcel. **Ensaio sobre a Dádiva** – Com introduções à Obra por LÉVI-STRAUSS, Claude. Edições 70, Lisboa, Portugal, 2008 [1950].

MCEWAN, Colin; GUCHTE, Maarten van de El tiempo ancestral y el espacio sagrado en el ritual estatal incaico In: **La antigua América: El arte de los parajes sagrados** (Ed.) The Art Institute of Chicago, Chicago, USA, 1993:359-373.

MCEWAN, Gordon F. Inca State Origins – Collapse and Regeneration in the Southern Peruvian Andes In: **After Collapse: The Regeneration of Complex Societies** (Ed.) SCHWARZ, Glen M.; NICHOLS, John J. The University of Arizona Press, 2010:85-97.

MEDDENS, Frank M; MCEWAN, Colin; VIVANCO POMACANCHARI, Cirilo. Inca stone ancestors in context at a high-altitude Usnu platform. In: **Latin American Antiquity** Vol. 21, N 2, (June) 2010: 173-194.

MENZEL, D. **Pottery Style and Society in Ancient Peru.** (Ed.) University of California Press Los Angeles, USA, 1976.

MESÍA MONTENEGRO, Christian. Julio C. Tello: Teoría y práctica en la arqueología andina. In: **Arqueología y Sociedad** No.17. (Ed.) VEGA CENTENO SARA-LAFOSSE, Rafael. Museo de Arqueología y Antropología Centro Cultural de San Marcos – Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú, 2006: 49-66.

MESKELL, Lynn. Archaeologies of identity. In: **Archaeological Theory Today.** (Ed.) HODDER, Ian. Polity Press in association with Blackwell Publishers, Cambridge, UK, 2008 [2001]: 187-213.

MESKELL, Lynn. Introduction - Object Orientations. In: **Archaeology of Materiality.** (Ed.) MESKELL, Lynn. Blackwell Publishers, Plymouth, UK, 2008 [2001]: 1-15.

MESKELL, Lynn. **History, Theory and Politics: Situating Trigger's contributions to Social Archaeology.** s/d 52-58.

MEYERS, Albert. Toward a Reconceptualization of the Late Horizon and the Inka Period: Perspectives from Cochasquí, Ecuador, and Samaipata, Bolivia. In: **Variations in the expressions of Inka Power.** (Ed.) BURGER, Richard L. et al. Washington DC, USA, 2007: 223-254.

MEYERS, Albert. **Los Incas en el Ecuador: análisis de los restos materiales,** Parte 1 (Ed.) Banco Central del Ecuador, 1976, 1998.

MÉTRAUX, A. **The History of the Incas.** (Ed.) Random House Inc, New York, USA, 1969.

MILLONES, Luis. **Religion and power in the Andes idolatrous curacas of the central sierra.** *Ethnohistory*, Vol. 26, No. 3 (1979): 243-263.

MILLONES, Luis. **Historia y Poder En Los Andes Centrales desde los orígenes al siglo XVII.** (Ed.) Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1987.

MILLONES, Luis. Dioses y demonios de los Andes. In: **Dioses del norte, dioses del sur. Religiones y cosmovisión em Mesoamérica y los Andes.** Alfredo López Austin y Luis Millones (Ed.). Instituto de Estudios Peruanos IEP, Lima, Perú, 2008.

MILLONES, Luis. **Los dioses de Santa Cruz. Comentarios a la crónica de Juan de Santa Cruz Pachacuti Yanqui Salcamaygua.** (Ed.): Departamento de Ciencias Sociales - Pontificia Universidad Católica del Perú, Perú, s.d.

MILLS, Barbara J. Colonialism and cuisine: cultural transmission, agency, and history at Zuni Pueblo. In: **Cultural Transmission and Material Culture.** (Ed.) STARK, Miriam T.; BROWSER, Brenda J.; HORNE, Lee, The University of Arizona Press, Tucson, USA, 2008.: 245-262.

MONTELL, Gosta. **Dress and ornaments in ancient Peru:** archaeological and historical studies. Goteborg, 1929.

MOORE, Jerry D. Pattern and Meaning in Prehistoric Peruvian Architecture: The Architecture of Social Control in the Chimú State In: **Latin American Antiquity**, Vol. 3, No. 2. New York, USA, 1992: 95-113.

MORAIS, M. V. As conquistas das crônicas a partir das crônicas das conquistas: história, memória e escrita. In: **Revista ideias 13** (Ed.) Unicamp, São Paulo, 2006: 81-97.

MOORE, Jerry D. The Social Basis of Sacred Spaces in the Prehispanic Andes: Ritual Landscapes of Dead in Chimú and Inka Societies In: **Journal of Archaeological Method and Theory**, Vol. 11 No. 1. New York, USA, 2004: 83-124.

MOORE, Jerry D. **Cultural Landscapes in the Ancient Andes:** Archaeologies of place. (Ed.) University Press of Florida, Florida, USA, 2005.

MORRIS, Craig. Storage, supply and redistribution in the economy of the Inka State. In: **Anthropological History of Andean Politics** (Ed.) MURRA, John V.; WATCHEL, Nathan; REVEL, Jacques, Cambridge University Press, Cambridge, USA, 1986.

MORRIS, Craig. Progress and prospect in the archaeology of the Inca. In: **Peruvian Prehistory – An overview of pre-Inca and Inca society.** (Ed.) KEATINGE, Richard W – Cambridge University Press. Cambridge, USA, 1988: 233-256.

MORRIS, Ian. **Archaeology as Cultural History: Words and Things in iron Age Greece.** (Ed.) HODDER, Ian, Stanford University, Blackwell Publishers, New Jersey, USA, 1989-1991.

MORRIS, Craig. Progress and prospect in the archaeology of the Incas. In: **Peruvian prehistory: an overview of preInca and Inca society.** KEATING, Richard W. (Ed.). New York: Cambridge University Press, 1995: 233-256.

MORRIS, Craig. La arquitectura del Tahuantinsuyo, in: Pease G.Y., Franklin (et.al) In: **Los Incas: Arte y Simbolos.** (Ed.) Banco de Crédito del Perú, Lima, Peru (1999).

MORRIS, Craig. Andean Ethnohistory and Agenda for Inka Archaeology. In: **Variations in the expressions of Inka power.** (Ed.) BURGER, Richard L. et al. (Ed.) Washington DC, USA, 2007: 1-10.

MORRIS, Craig; SANTILLANA, Julián Idilio. The Inka Transformation of the Chincha Capital. In: **Variations in the expressions of Inka Power**. (Ed.) BURGER, Richard L. et al. Washington DC, USA, 2007: 135-163.

MORRIS, Craig. Estilos policromos de Inka Tardío en el palacio administrativo de Huánuco Pampa. In: **Arqueología y Sociedad Edición Especial 21: homenaje a Craig Morris** (Los Incas y la interacción de sociedades, paisajes y territorios en los Andes). Lima: Museo de Arqueología y Antropología – Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2010: 29-36.

MORRIS, Craig. **El palacio, la plaza y la fiesta en el Imperio Inca**. (Ed.) Fondo editorial, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, Perú, 2013.

MOSELEY, Michael. Introduction: human exploitation and organization on the North Andean Coast. In: **Chan Chan Andean desert city** (Ed.) MOSELEY, Michael; DAY, Kent C.; University of New Mexico Press. Albuquerque USA, 1982: 1-24.

MOSELEY, Michael. **The Incas and Their Ancestors**. (Ed.) Thames and Hudson LTD, New York, USA, 1992.

MUELLE, Jorge C. Muestrario de arte peruano precolombino In: **Muestrario de arte peruano precolombino Vol 1**. (Ed.) Instituto de Arte Peruano, Museo Nacional, Lima, Peru, 1938.

MULVANY, E. **Control estatal y economías regionales**. (Ed.) Cuadernos 20, 2003: 173-197.

MUÑOZ, Maria de Los Angeles. The Kallanka at Samaipata, Bolivia, An Example of Inka Monumental Architecture. In: **Variations in the expressions of Inka power**. (Ed.) BURGER, Richard L. et al., Washington DC, USA, 2007: 255-265.

MURRA, John V. **Formaciones económicas del mundo andino** (Ed.) Instituto de Estudios Peruanos, Lima, Perú, 1975.

MURRA, John V. **La organización económica del estado inca**. 1978.

MURRA, John V. The expansion of the Inka state: armies, war, and rebellions. In: **Anthropological History of Andean Politics**. Edited: MURRA, John V. WACHTEL, Nathan. REVEL, Jacques. Cambridge University Press, Cambridge, 1986: 49-58.

MURRA, John V. **La Organización económica del Estado Inca**. (Ed.) Siglo Veintiuno Editores México D.F., Mexico, 1989.

MURRA, John V. **El Mundo Andino población, medio ambiente y economía**. (Ed.) Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 2002.

MÚRUA, Fray Martín. **Historia general del Perú**. (Ed.) Dastin Historia 2001 [1611].

NARRO CARRASCO, Jorge. Algunas reflexiones sobre la ocupación Chimú en los vales de Lambayeque. In: **Revista del Museo de Arqueología, Antropología e Historia N 9**, Peru, 2006: 67-76.

NARVAEZ, Alfredo; DELGADO, Bernarda. **Huaca las Balsas de Túcume: arte mural Lambayeque**. (Ed.) Museo de Sitio de Túcume, 2011.

NARVÁEZ VARGAS, Alfredo. **Dioses de Lambayeque**: Estudio Introductorio de la Mitología Tardía de la Costa Norte del Perú. (Ed.) Ministerio de Cultura del Perú Unidad Ejecutora 005/Museo de Sitio Túcume Lambayeque, Perú, 2014.

NARVÁEZ VARGAS, Luís Alfredo. Introducción a la Mitología Lambayeque. In: **Cultura Lambayeque - En el contexto de la costa norte del Perú**. (Ed.) FERNÁNDEZ ALVARADO, Julio César; WESTER LA TORRE, Carlos Eduardo. Endeconsege S.A., Chiclayo, Perú, 2014: 471-495.

NARVÁEZ VARGAS, Luís Alfredo. Túcume y Pachacamac, entre el mito y la arqueología In: **Pachacamac – El oráculo en el horizonte marino del sol poniente**. (Ed.) Banco de Crédito del Perú, Lima, Perú, 2017: 126-135.

NASTRI, Javier, GELMAN, Lucila S.; TULISSI, Leticia. Símbolos de poder en el contexto de una sociedad preestatal: Indicios en el arte mortuario Calchaquí. In: **Parentesco, patronazgo y Estado en las sociedades antiguas** (Ed.) CAMPAGNO, Marcelo. Facultad de Filosofía y Letras – Universidad de Buenos Aires, Argentina. 2009: 297-340.

NAVARRETE LINARES, Federico. Las fuentes indígenas: más allá de la dicotomía entre historia y mito In: Estudios de la cultura Náhuatl 30, (Ed.) UNAM, México, 1999.

NAVARRETE LINARES, Federico. **Mito, historia y legitimidad política: las migraciones de los pueblos del Valle de México**. (Ed.) Tese de doutorado; Orientador AUSTIN, Alfredo López, Facultad de Filosofía y Letras – UNAM, México, 2000.

NEURATH, Johan. El doble personaje del planeta Venus en las religiones indígenas del gran Nayar: mitología, ritual y sacrificio. In: **Journal de la Société de les Américanistes**. (Ed.) Société de les Américanistes, Paris, França, 2004:93-118.

NETHERLY, Patricia J. From event to process: the recovery of Late Andean organizational structure by means of Spanish colonial written records. In: **Peruvian Prehistory – An overview of pre-Inca and Inca society**. (Ed.) KEATINGE, Richard W – Cambridge University Press. Cambridge, USA, 1988: 257-275.

NILES, Susan A.; BATSON, Robert N. Sculpting the Yucay Valley: Power and Style in Late Inka Architecture. In: **Variations in the expressions of Inka Power**. (Ed.) BURGER, Richard L. et al. Washington DC, USA, 2007: 185-221.

ONDEGARDO, Polo de. **El orden del Inca**.; (Ed.) CHIRINOS, Andrés; ZEGARRA, Martha, Editorial Comentarios, Lima, Perú, 2013 [1571].

OXFORD LIVING DICTIONARIES. Disponível em: <https://en.oxforddictionaries.com/definicion/polythetic>. Acesso em: 9 set. 2017.

PACHACUTI, J. S. C. **Relación de Antigüedades de este Reino del Perú**. (Ed.): Fondo de Cultura Económica, Lima, Peru, 1995 [1630].

PANOFISKY, Erwin **Estudios de Iconología** Temas humanísticos na Arte do Renascimento (Ed.) Editorial Estampa, Lisboa, Portugal, 1986

PARKER, Michael Pearson; RICHARDS, Colin. **Architecture and Order: approaches to social space.** (Ed.) Routledge, London and New York, 1997

PARSONS, Jeffrey R.; HASTINGS, Charles M. The Late Intermediate Period. In: **Peruvian Prehistory – An overview of pre-Inca and Inca society.** (Ed.) KEATINGE, Richard W – Cambridge University Press. Cambridge, USA, 1988: 190-229.

PATTERSON, Thomas C; ORSER JR., Charles E. **Foundations of Social Archaeology:** Selected Writings of V. Gordon Childe. (Ed.) Altamira Press A Division of Rowman and Littlefield Publishers Inc., California, USA, 2004.

PAUKETAT, Timothy R.; EMERSON, Thomas E. The Ideology of Authority and the Power of the Pot. In: **American Anthropologist**, New Series, Vol 93, No. 4. Blackwell Pub., Inc, USA, 1991:919-941.

PEASE, F. **Los Últimos Incas del Cusco.** (Ed.) Talleres Gráficos P. L. Villanueva, Lima, Perú, 1972.

PEASE, Franklin (et.al): **Los Incas: Arte y Simbolos.** (Ed.) Banco de Crédito del Perú, Lima, Perú, 1999.

PEASE, Franklin. **Los Incas.** (Ed.) Fondo editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, Perú, 2009.

PETROCCHI, Marco C. La función de los oráculos en el Imperio Inca. In: **Adivinación y oráculos en el mundo Andino antiguo** (Ed.) PETROCCHI, Marco Curatola; ZIÓLKOWSKI, Mariusz S. Fondo Editorial PUCP, Lima, 2008: 15-70.

PETROCCHI, Marco C; ZIÓLKOWSKI, Máriusz S. **Presentación: la tierra de los oráculos.** In: **Adivinación y oráculos en el mundo Andino antiguo** (Ed.) PETROCCHI, Marco Curatola; ZIÓLKOWSKI, Mariusz S. Fondo Editorial PUCP, Lima, 2008: 9-14.

PFALFENSBERGER, B. Social Anthropology of Technology In: **Annual Review of Anthropology** **21**, 1992: 491-516

PHILLIPS, Philip; WILLEY, Gordon R. Method and Theory in American Archaeology: An Operational Basis for Culture-Historical Integration. In: **American Anthropologist** Vol. 55 No. 5 Part 1. New York, USA, 1953: 615-631.

PILLSBURY, Joanne. Los relieves de Chan Chan: nuevos datos para el estudio de la secuencia y ocupación de la ciudad. In: **Revista del Museo de arqueología, antropología e historia**, N 5, 1995: 47-79.

PIMENTEL, Roberto. Pervivencias y arcaísmos Mochica en el estilo Lambayeque (Sicán). In: **Revista Electrónica de Arqueología PUCP** Vol.2 - Nro.1- Marzo 2007: 1-18.

PINO, José Luis. Yllapa Usno: Rituales de libación, culto a ancestros y la idea de Ushnu en los Andes según los documentos coloniales de los siglos XVI-XVII. In: **Arqueología y Sociedad** Edición Especial 21: homenaje a Craig Morris (Los Incas y la interacción de sociedades, paisajes y territorios en los Andes). (Ed.) Museo de Arqueología y Antropología – Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú, 2010: 77-108.

POZORSKI, Thomas; POZORSKI, Shelia. Early complex society and ceremonialism on the Peruvian north coast. In: **El mundo ceremonial Andino. Senri Ethnological studies** 37, (Ed.) MILLONES, Luis; ONUKE, Yoshio. National Museum of Ethnology, Osaka. 1993: 45-68.

POZZI-ESCOT, Denise; BERNUY, Katiusha; CORNEJO, Isabel. Pachacamac y la Costa Norte Durante los Períodos Tardíos (1350-1533). In: **Cultura Lambayeque - En el contexto de la costa norte del Perú**. (Ed.) FERNÁNDEZ ALVARADO, Julio César; WESTER LA TORRE, Carlos Eduardo. Endeconsege S.A., Chiclayo, Perú, 2014: 441-467.

POZZI-ESCOT, Denise. Un espacio sagrado milenario In: **Pachacamac – El oráculo en el horizonte marino del sol poniente**. (Ed.) Banco de Crédito del Perú, Lima, Perú, 2017: 1-31.

PRICE, T. Douglas; FEINMAN, Gary M. The archaeology of the Future. In: **Archaeology at the Millennium: A Sourcebook**. (Ed.) Springer Science Business Media; USA, 2007: 475-495.

PRIETO BURMESTER, Oscar Gabriel. El Fenómeno Lambayeque en San José de Moro, valle de Jequetepeque: Una perspectiva desde el valle vecino. In: **Cultura Lambayeque - En el contexto de la costa norte del Perú**. (Ed.) FERNÁNDEZ ALVARADO, Julio César; WESTER LA TORRE, Carlos Eduardo. Endeconsege S.A., Chiclayo, Perú, 2014: 107-137.

PRIETO BURMESTER, Oscar Gabriel. Aproximaciones a la Configuración Política Lambayeque: Una perspectiva desde el Sitio de San José de Moro, Valle de Jequetepeque. In: **Perspectivas Comparativas sobre la Arqueología de la costa Sudamericana**. (Ed.) MARTÍN, Alexander J. LÓPEZ-HURTADO, Enrique; CUTRIGHT, Robyn E. Fondo Editorial PUC del Perú; University of Pittsburg; Ministerio de Cultura del Ecuador, USA, 2010: 232-246.

PRIETO BURMESTER, Oscar Gabriel. Cuando los dioses ganaron sus colmillos. In: **76th Annual Meeting, Society for American Archaeology**, Sacramento, CA, USA, 2011: 1-21.

PREUCEL, Robert; HODDER, Ian. **Contemporary Archaeology in Theory**. (Ed.) Blackwell Publishing, MA, USA and Oxford, UK, 2005.

PROTZEN, Jean-Pierre Os Incas no Equador: Investigações baseadas em seu legado material In: **Bonn American Studies Volume 6** (Ed.) Estudios americanistas de Bonn, 1976.

PROTZEN, Jean-Pierre. **Arquitectura y Construcción Incas en Ollantaytambo**. Segunda Edición. (Ed.) Fondo Editorial, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, Perú, 1993, 2005, 2014.

PROTZEN, Jean-Pierre.; MORRIS, C. Los colores de Tambo Colorado: una reevaluación. In: **Boletín de Arqueología PUCP** n-8, 2004: 267-276.

PRZADKA-GIERSZ, Patrycja. La presencia Casma, chimú e inca en el valle de Culebras. In: Andes – Arqueología de la costa de Ancash - **Boletín del Centro de Estudios Precolombinos de la Universidad de Varsovia** No. 8. (Ed.) GIERSZ, Milosz; GHEZZI, Iván, Lima, Peru, 2011: 327-355.

QUILTER, Jeffrey. The Moche of Ancient Peru Media and Messages. Peabody Museum Press. Cambridge, MA, USA, 2010.

QUILTER Jeffrey; CASTILLO Luis Jaime. **New perspectives on Moche political organization.** (Ed.) Dumbarton Oaks, Washington D.C., USA, 2010.

QUILTER, Jeffrey. Moche: Archaeology, Ethnicity, Identity. In: **Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines** Tome 39 No. 2. (Ed.) Institut Français d'Études Andines, UMIFRE 17, CNRS/MAEE, Lima, Perú, 2010: 225-242.

RAMÍREZ, Susan Elizabeth. **The world upside down: cross-cultural contact and conflict in sixteenth-century Peru.** (Ed.) Stanford University Press, Stanford, CA, USA 1996.

RAMÍREZ, Susan. Negociando el imperio: el Estado inca como culto. In: **Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines** Tome 38 No. 1. (Ed.) Institut Français d'Études Andines, UMIFRE 17, CNRS/MAEE, Lima, Perú, 2008: 5-18.

RAMÓN-JOFFRÉ, Gabriel. Periodificación en arqueología peruana: genealogía y aporía. In: **Bulletin de l'Institut Français d'Études andines** vol 34, no 11. Lima, Perú, 2005: 5-33.

READ, Dwight W. **Artifact classification a conceptual and methodological approach.** (Ed.) Left coast Press, Inc. Walnut Creek, California, USA, 2009.

REIS, R. & FERNANDES, L. E. O. A crônica colonial como gênero de documento histórico. In: **Revista ideias**, 13 (Ed.) Unicamp, São Paulo, 2006: 25-41.

REINHARD, Johan; CERUTI, Maria C. **Inca rituals and sacred mountains:** a study of the world's highest archaeological sites. (Ed.) Cotsen Institute of Archaeology press, University of California, Los Angeles, USA, 2010.

RENFREW, Colin. Symbol before Concept: Material Engagement and the Early Development of Society. In: **Archaeological Theory Today.** (Ed.) HODDER, Ian. Polity Press in association with Blackwell Publishers, Cambridge, UK, 2008 [2001]: 122-140.

RICE, Prudence M. Producción y tecnología de la cerámica andina antigua: punto de vista desde afuera de los Andes. In: **Tecnología y organización de la producción de cerámica prehispánica en los Andes.** (Ed.) SHIMADA, Izumi. Pontifica Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, Lima, Peru, 1994: 505-517.

RICE, Prudence M. **Pottery analysis: a sourcebook.** (Ed.) The University of Chicago Press, Chicago, MI, USA 2005 [1987].

- RIVAS, Cora. Nkahuasi: poder y transformación de un centro político-militar a un centro administrativo inca In: **La arquitectura prehispánica tardía: construcción y poder en los Andes Centrales**. (Ed.) LANE, Kevin J.; LUJÁN D., Milton. Lankay S.A.C., Lima, Perú, 2011: 385-425.
- ROGERS, J. Daniel. Archaeology and the interpretations of colonial encounters. In: **The Archaeology of Colonial Encounters: comparative perspectives** (Ed.) STEIN, Gil J. School of American Research Press, Santa Fe, 2005, 2011: 331-354.
- ROSTWOROWSKI, María. **Ensayos de historia andina I** – Elites, etnias, recursos (Ed.) Instituto de Estudios Peruanos – IEP, Lima, Peru, 2005.
- ROSTWOROWSKI, María. **Ensayos de historia andina II** – Pampas de Nasca, género, hechicería (Ed.) Instituto de Estudios Peruanos – IEP, Lima, Peru, 2006.
- ROSTWOROWSKI, María. **Estructuras Andinas Del Poder: Ideología religiosa y política**. (Ed.) Instituto de Estudios Peruanos – IEP, Lima, Peru, 2007 [1983].
- ROSTWOROWSKI, María La Religiosidad Andina. In: **Los Dioses del Antiguo Perú** - Vol. 2 (Ed.) MAKOWSKI, Krzysztof. Banco de Crédito del Perú, Lima, Perú, 2000:185-221.
- ROSTWOROWSKI, María. **Pachacútec Inca Yupanqui**. Lima: IEP, 2001 [1953].
- ROSTWOROWSKI, María. **Historia del Tahuantinsuyu**. (Ed.) PUCP, Lima, Peru, [1988] 2009.
- ROWE, John Howland, Stages and Periods in Archaeological interpretation In: **Southwestern Journal of Antropology**, Vol. 18 No. 1, Albuquerque, 1962: 40-54.
- RUCABADO, Julio. En los dominios de Naymlap In: **Señores de los Reinos de la Luna** (Ed.) MAKOWSKI, Krzysztof. Banco de Crédito del Perú, Lima, Peru, 2008:183-199.
- RYE, Owen. **Pottery technology: principles and reconstruction** (manuals on archaeology – N 4). Washington, 2006 [1981].
- SACKETT, James R. Style and ethnicity in archaeology: the case for isochrestism. In: **The uses of style in archaeology**. (Ed.) CONKEY, Margaret; HASTORF, Christine Cambridge University Press, New York, USA, 1990: 32-43.
- SACKETT, J. R. **The meaning of style in archaeology: a general model**. (Ed.) American Antiquity, 42, 1977: 369-380.
- SACKETT, J. R. Approaches to style in lithic archaeology. In: **Journal of anthropological archeology**, 1, 1982:59-112 .
- SACKETT, J. R. **Style and ethnicity in Kalahari: a reply to Wiessner**. (Ed) American Antiquity, 50, 1985: 154-159.
- SAID, Edward. **Orientalism**. (Ed.) Pentheon, New York, USA, 1978.

SAKAI, Masato. **Reyes, estrellas y cerros en Chimor el proceso de la organización espacial y temporal en Chan Chan.** (Ed.) Editorial Horizonte, Lima, Peru, 1998.

SALAZAR, Lucy C. Machu Picchu's Silent Majority: A Consideration of the Inka Cemeteries. In: **Variations in the expressions of Inka power.** (Ed.) BURGER, Richard L. et al. Washington DC, USA, 2007: 165-183.

SALOMON, Frank. Vertical politics on the Inka frontiers. In: **Anthropological History of Andean Politics.** (Ed.) MURRA, John V.; WACHTEL, Nathan. REVEL, Jacques. Cambridge University Press, Cambridge, 1986: 89-117.

SANTILLANA, Julián. Andenes, canales y paisaje In: **Los Incas: Arte y Simbolos.** PEASE, G.Y.; FRANKLIN (et.al) (Ed.) Banco de Crédito del Perú, Lima, Peru (1999).

SANTILLANA, J. I. **Paisaje sagrado e ideología Inca:** (Ed.) HUAMAN, Vilcas Fondo editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, Peru, 2012.

SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro. **The History of the Incas.** (Ed.) University of Texas Press, Texas, USA, 2007.

SHANKS, Michael. Culture/Archaeology: The Dispersion of a Discipline and its Objects. In: **Archaeological Theory Today.** (Ed.) HODDER, Ian. Polity Press in association with Blackwell Publishers, Cambridge, UK, 2008 [2001]: 284-305.

SCHIFFER, M. B. **Behavioral Archaeology: First Principles** (Ed.) University of Utah Press, Salt Lake City, 1995.

SCHIFFER, M. B.; SKIBO, J. M. Theory and Experiments in the study of technological change (Ed.) **American Antiquity** 62, 1997: 137-150

SCHIFFER, M. B.; SKIBO, J. M. The explanation of artifact variability (Ed.) **Current Anthropology** 28, 1987: 595-622.

SCHJELLERUP, Inge. **Chimú Pottery** (Vol 1 e 2). (Ed.) National Museum of Denmark, Denmark, 1985.

SCHREIBER, Katharina. The Wari empire of the Middle Horizon Peru: the epistemological challenge of documenting an empire without documentary evidence. In: **Empires: perspectives from Archaeology and History** (Ed.) ALCOCK, Susan E.; D'ALTROY, Terence N.; MRORRISON, Kathleen D; SINOPOLI, Carla M. Cambridge University Press, Cambridge, USA, 2001: 70-92.

SCHREIBER, Katharina. Wari imperialism in the Middle Horizon Peru. In: **Anthropological Papers, Museum of Anthropology** n-87, (Ed.) University of Michigan, USA 1992.

SCHREIBER, Katharina. Imperial Agendas and local agency: Wari colonial strategies. In: **The Archaeology of Colonial Encounters: Comparative Perspectives** (Ed.) Gil J. Stein. Oxford: School for Advanced Research Press/SAR Press, 2005: 237-261.

SCHROEDL, Annette. La Capacocha como ritual político. Negociaciones en torno al poder entre Cuzco y los curacas. In: **Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines Tome 38** No. 1. (Ed.) Institut Français d'Études Andines, UMIFRE 17, CNRS/MAEE, Lima, Perú, 2008: 19-28.

SERVICE, Elman R. **Primitive social organization: an evolutionary perspective** (Ed.) Random House Pennsylvania State University, 1962, 1968.

SHANKS, M; TILLEY, C. **Reconstructing archaeology: theory and practice**. (Ed.) Cambridge University Press, Cambridge, USA, 1992.

SHEPARD, Anna. **Ceramics for the archaeologist**. (Ed.) Carnegie institution of Washington, Washington D.C., USA, 1985 [1957].

SHIMADA, Izumi. Arte, religión y cosmología Sicán Medio: nuevos enfoques. In: **Cultura Sicán: Esplendor Preincaico de la Costa Norte** (Ed.) SHIMADA, Izumi. Fondo Editorial del Congreso del Perú, Lima, Peru, 2014: 169-194.

SHIMADA, Izumi. Introducción. In: **Tecnología y organización de la producción de cerámica prehispánica en los Andes**. (Ed.) SHIMADA, Izumi. Pontifica Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, Lima, Peru, 1994: 13-31.

SHIMADA, Izumi. **Cultura Sicán: Dios, riqueza y poder en la costa norte del Perú**. (Ed.) Fundación Banco Continental para el fomento de educación y cultura, Lima, Peru, 1995.

SHIMADA, Izumi. Moche sociopolitical organization: rethinking the data, approaches and models. In: **New perspectives on Moche political organization**. (Ed.) QUILTER, Jeffrey Quilter; CASTILLO BUTTERS, Luis Jaime, Dumbarton Oaks, Washington D.C., USA, 2010: 70-82.

SHIMADA, Izumi. La naturaleza del centro ceremonial de Sicán y su reflejo en la organización socio política Sicán. In: **Cultura Lambayeque: En el contexto de la costa norte del Perú**. (Ed.) FERNÁNDEZ ALVARADO, Julio César ; WESTER, Carlos, Chiclayo, Peru, 2014: 49-78.

SHIMADA, Izumi; SHINODA, Ken-ichi; ALVA, Walter, BOURGET, Steve; UCEDA, Santiago. Estudios arqueogenéticos de las poblaciones prehispánicas mochica y Sicán: Resultados e implicancias. In: **Arqueología y Sociedad** No.17. (Ed.) VEGA CENTENO SARA-LAFOSSE, Rafael. Museo de Arqueología y Antropología Centro Cultural de San Marcos – Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Peru, 2006: 223-254.

SILLIMAN, Stephen W. Between the Longue Durreé and the Short Pureé. In: **Decolonizing indigenous History**. (Ed.) OLAND, Maxine et al The University of Arizona Press, USA, s/d: 113-131.

SILVERMAN, Helaine. Introduction: Space and Time in Central Andes. In: **Andean Archaeology**. (Ed.) SILVERMAN, Helaine. Oxford, UK, 2004: 1-15.

SPENCER, Michael W. A Zapotec diaspora network in Classical-Period Central Mexico. In: **The Archaeology of Colonial Encounters: comparative perspectives**. (Ed.) STEIN, Gil J. School of American Research Press, Santa Fe, USA, 2005, 2011: 173-205.

STANISH, Charles; BAUER, Brian. Peregrinaciones y geografía del poder em el Estado Inca. In: **Estudios Arqueológicos sobre los Incas** (Ed.) BAUER, Brian S. CBC, Cusco, 2011: 25-66.

STANISH, Charles; BAUER, Brian S. Pilgrimage and the Geography of Power in the Inka Empire. In: **Variations in the expressions of Inka power**. (Ed.) BURGER, Richard L. et al. Washington DC, USA, 2007: 45-83.

STARK, B. Problems in Analysis of Standardization and Specialization in Pottery In: Ceramic production in American Southwest (Ed.) MILLS, B; CROWN, P University of Arizona Press, Tucson, USA, 1995: 231-267.

STARK, Miriam T. Technical Choices and Social Boundaries in Material Culture Patterning: An Introduction. In: **The Archaeology of Social Boundaries**. (Ed.) STARK, Miriam T. Smithsonian Institution Press, Washington D.C., USA, 1998: 1-11.

STARK, Miriam T. Technical Cultural identity in the Archaeological record: the utility of utilitarian ceramics In: **The Roosevelt Community Development Study, vol 2: Ceramic Chronology, Technology and Economics** (Ed.) HEIDKE, J. M.; STARK, Miriam T. Anthropological Papers no 14, Center Desert Archaeology, Tucson., USA, 1995: 331-362.

STARK, Miriam T. Social Dimensions of Technical Choice in Kalinga Ceramic Traditions. In: **Material Meanings – Critical Approaches to the Interpretation of Material Culture**. (Ed.) CHILTON, Elisabeth S. The University of Utah Press, Salt Lake City, USA, 2004: 24-43.

STARK, Miriam T.; BROWSER, Brenda J.; HORNE, Lee. Why Breaking Down Boundaries matters for archaeological research on learning and cultural transmission: an introduction. In: **Cultural Transmission and Material Culture**. (Ed.) STARK, Miriam T.; BROWSER, Brenda J.; HORNE, Lee, The University of Arizona Press, Tucson, 2008: 1-16.

STEIN, Gil J. The comparative Archaeology of colonial encounters. In: **The Archaeology of Colonial Encounters: comparative perspectives**. (Ed.) STEIN, Gil J., School of American Research Press, Santa Fe, USA, [2005a] 2011a: 3-31.

STEIN, Gil J. The political economy of Mesopotamian colonial encounters. In: **The Archaeology of Colonial Encounters: comparative perspectives**. Ed. STEIN, Gil J., School of American Research Press, Santa Fe, USA, [2005b] 2011b: 143-171.

STEINBERG, A. Technology and Culture: Technological Styles in the Bronzes of Shang China, Phrygia and Urnfield Central Europe In: **Material Culture: Style, Organization, and Dynamics of Technology** (Ed.) LECHTMAN, H.; MERRILL, S. R. West Publishing, St. Paul, Minn., USA, 1977:53-86.

STERNER, J. Who is signaling Whom? Ceramic style, Ethnicity and Taphonomy among the Sirak Bulahay In: **Antiquity** 63 1989: 451-459.

STEWART, Julian. Et. al. **Handbook of South American Indians: The Andean Civilizations** (vol. 2). (Ed.). Bureau of American Ethnology, Washington, 1948.

STOCKHAMMER, Philipp W. From Hybridity to Entanglement, From Essentialism to Practice. In: **Archaeology and Cultural Mixture – Archaeological Review from Cambridge** Vol. 28.1. (Ed.) VAN PELT, Paul. Cambridge, USA, 2013: 12-25.

STOCKHAMMER, Philipp W. Questioning Hybridity. In: **Materiality and Social Practice – Transformative Capacities of Intercultural Encounter**. (Ed.) MARAN, J.; STOCKHAMMER, Philipp W. Oxford, UK, 2012a: 1-3.

STOCKHAMMER, Philipp W. Entangled Pottery: phenomena of appropriation in the Late Bronze Age Eastern Mediterranean. In: **Materiality and Social Practice – Transformative Capacities of Intercultural Encounter**. (Ed.) MARAN, J.; STOCKHAMMER, Philipp W. Oxford, UK, 2012b: 89-100.

STONE, Rebecca R. **The jaguar within Shamanic trance in ancient Central and South American Art** (Ed.) University of Texas Press, Austin, USA, 2011.

TANTALEÁN, Henry **El Imperio Inca: Indicadores Arqueológicos de un Estado expansivo andino** (Ed.) Cotsen Institute of Archaeology, UCLA/ Instituto Francés de Estudios Andinos, Lima Inka Llaqta., Lima, Peru, 2015 :9-42.

TELLO, Julio. Discovery of the Chavín Culture in Peru. In: **American Antiquity**, Vol. 9, No. 1, Countries South of the Rio Grande. (1943): 135-160.

THOMAS, N. **Entangled Objects: Exchange, Material Culture, and Colonialism in the Pacific** (Ed.) Harvard University Press, 1991.

THOMPSON, E. P. **Costumes em comum - Estudos Sobre a Cultura Popular Tradicional** (Ed.) Companhia das Letras, Brasil, 1998.

TILLEY, C. Interpreting material culture. In: **The Meanings of Things: material culture and symbolic expression**. (Ed.) HODDER, I. Cambridge University Press, Cambridge, 1989: 185-194.

TODOROV, Tzvetan A conquista da América – A questão do outro (Ed.) Editorial Martins Fontes, Brasil, 2003.

TOPIC, John R. Lower-Class Social and Economic Organization at Chan Chan In: **Chan Chan Andean desert city** (Ed.) MOSELEY, Michael; DAY, Kent C.; University of New Mexico Press, Albuquerque, USA, 1982: 145-176.

TRIGGER, Bruce G. **História do Pensamento Arqueológico**. (Ed.) Odysseus Editora Ltda., Brasil, 2004.

TSCHAUNER, Hartmut. Los Sicán bajo el dominio Chimú. In: **Cultura Sicán: Esplendor Preincaico de la Costa Norte**. (Ed.) SHIMADA, Izumi, Fondo Editorial del Congreso del Perú, Lima, Perú, 2014: 341-360.

TSCHAUNER, Hartmut; VETTERS, Marianne; DULANTO B., Jalh; SACO C., Marcelo; WESTER LA TORRE, Carlos. Un Taller Alfarero Chimú en le Valle de Lambayeque. In: **Tecnología y organización de la producción de cerámica prehispánica en los Andes**. (Ed.) SHIMADA, Izumi. Pontifica Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, Lima, Peru, 1994: 349-386.

TSCHAUNER, Hartmut. Chapter 7 – Chimú Craft Specialization and Political Economy: A view from the Provinces. In: **Andean Archaeology III** – North and South. (Ed.) ISBELL, William H.; SILVERMAN, Helaine. New York, USA, 2006: 171-19.

TSCHAUNER, Hartmut. Socioeconomic and political organization in the late Prehispanic Lambayeque Sphere, northern North Coast of Peru. In: **Thesis to The Graduate School of Arts and Sciences**, Cambridge, MA, USA, 2001.

UCEDA CASTILLO, Santiago. **Rituales funerarios de los reyes en una maqueta Chimú In: Señores de los Reinos de la Luna** (Ed.) MAKOWSKI, Krzysztof. Banco de Crédito del Perú, Lima, Peru, 2008:314-353.

UCEDA CASTILLO, Santiago. Theocracy and secularism: relationships between the temple and urban nucleus and political change at the Huacas de Moche. In: **New perspectives on Moche political organization**. (Ed.) QUILTER, Jeffrey; CASTILLO BUSTERS, Luis Jaime, Dumbarton Oaks, Washington D.C., USA, 2010: 132-158.

UCEDA CASTILLO, Santiago. Los contextos urbanos de producción artesanal en el complejo arqueológico de las huacas del Sol y de la Luna. In: **Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines** Tome 39 No. 2. (Ed.) Institut Français d'Études Andines, UMIFRE 17, CNRS/MAEE, Lima, Perú, 2010: 243-298.

URTON, Gary. **Historia de un mito: Pacariqtambo y el origen de los Incas**. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas (CBC), Cusco, Peru, 1990.

URTON, Gary. **Inca myths**. (Ed.) British Museum Press, London, UK, 1999.

URTON, Gary; BREZINE, Carrie J. Information Control in the Palace of Purunchuco. In: **Variations in the expressions of Inka power**. (Ed.) BURGER, Richard L. et al. Washington DC, USA, 2007: 357-383.

URTON, Gary. Moieties and Ceremonialism in the Andes: The ritual battles of the carnival ceason in southern Peru. In: **Senri Ethnological Studies** No. 37., 1993: 117-142.

VARGAS MORALES, Wilo. **La Muerte del Sol: Una nueva Interpretación del Ícono Lambayeque**. (Ed.) Galería de Arte Impromptu, Trujillo, Perú, 2015.

VARGAS S, Denis; GAYOSO BAZÁN, Guillermo. **Estudio de una muestra de cerámica Chimú Temprano del Sistema de Museos de la Universidad Privada Antenor Orrego.** Trujillo-Perú. Trujillo, Perú, 2005:152-158.

VENTURA, Beatriz N. Esferas de interacción y circulación de bienes y poblaciones en un sector de la frontera sur oriental del Tawantinsuyu. Los Valles del norte de Salta, Argentina. In: **Entre la vertiente tropical y los valles: sociedades regionales e interacción prehispánicas en los Andes Centro-Sur.** (Ed.) ALCONI, Sonia, Plural Editores. La Paz, Bolivia, 2016.: 300-318.

VENTURA DA SILVA, Gilvan. Vertentes da intolerância religiosa no Império Romano: o caso dos Judeus. In: **Anais do V Congresso da Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos** Pelotas – 15 a 19 de setembro de 2003. CHIMENE, Kuhn Nobre; CERQUEIRA, Fabio Vergara; POZZER, Katia Maria Paim (Ed.) Editora Ulbra, Pelotas, Brasil, 2005: 167-177.

VERGARA, Enrique; SÁNCHEZ, Manuel. **Mitografía y diseño Moche.** (Ed.) Universidad Nacional de Trujillo, Trujillo, Perú, 2008.

VETTER PARODI, Luisa María. **Gold of Ancient Peru – Oro del Perú Antiguo.** (Ed.) DOIG, Roberto Gheller, Trujillo, Perú, 2011 [2006].

VILLACORTA OSTOLAZA, Luis Felipe. **Ceramics of Ancient Peru – Cerámica del Perú Antiguo.** (Ed.) DOIG, Roberto Gheller, Editora Forma e Imagen, Peru, 2007.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem.** (Ed.) Cosac Naify, São Paulo, 2011 [2002].

VON HAGEN, Adriana; MORRIS, Craig. **The cities of the ancient Andes.** (Ed.) Thames and Hudson, New York, USA, 1998.

WAGNER, Carlos G. Las sociedades autóctonas del sur peninsular en el tránsito del bronce final al hierro. El impacto del “Orientalizante”: Una perspectiva teórica. In: **Mayurqa: revista del Departament de Ciències Històriques i Teoria de les Arts**, N° 31, 2006: 185-210.

WAGNER, Carlos G. Colonización, aculturación, asimilación y mundo funerario. In: **Actas del III Seminario Internacional sobre Temas Fenicios**, Alicante, 2004: 267-298

WAGNER, Carlos G. Comercio, colonización e interacción cultural en el Mediterráneo antiguo y su entorno – Ensayo de aproximación metodológica. In: **Colonos y Comerciantes en el Occidente Mediterráneo.** (Org.) LOPES CASTRO, José Luís, España, 2001: 13-56.

WAGNER, Carlos G. Fenicios en el Extremo Occidente: conflicto y violencia en el contexto colonial arcaico. In: **Revista Portuguesa de Arqueologia** Vol. 8 No. 2., Lisboa, Portugal, 2005: 177-192.

WAGNER, Carlos G. Fenicios en Tartessos: ¿Interacción o colonialismo? In: **Fenícios en Tartessos: novas perspectivas.** (Ed.) MARTI-AGUILAR, Manuel Álvarez, BAR International Series 2245, Madri, Espanha, 2011: 119-125.

WAGNER, Carlos G. Tartessos and the Orientalizing Elites In: **The Prehistory of Iberia debating early social stratification and the State**. (Ed.) BARROCAL, MARIA Cruz et al. Routledge, NY, USA, 2013: 337-356.

WALLACE-HADRILL, Andrew. **Rome's Cultural Revolution**. (Ed.) Cambridge University Press, New York, 2008.

WASHBURN, Dorothy K. Toward a theory of structural style in Art. In: **Structure and Cognition in Art**. (Ed.). WASHBURN, Dorothy K. Cambridge University Press, New York, USA 1983.: 1-7.

WEISS, Pedro; ROJAS PONCE, Pedro. Estudio de las imágenes con cabezas bilobadas de la cerámica Chimú y Chancay. In: **Revista del Museo Nacional** Tomo XXXV, 1967-1968: 295-311.

WEBSTER, Gary S. Culture History: A Culture-Historical Approach. In: **Handbook of archaeological Theories**. (Ed.) BENTLEY, R. Alexander; MASCHNER, Herbert D.G.; CHIPPINDALE, Christopher. AltaMira Press, Plymouth, UK, 2008: 11-22.

WELSCH, Robert L.; TERRELL, John Edward. Material culture, Social Fields, and Social Boundaries on the Sepik Coast of New Guinea. In: **The Archaeology of Social Boundaries** (Ed.) STARK, Miriam T., Smithsonian Institution Press, Washington D.C., USA, 1998.: 50-77.

WESTER LA TORRE, Carlos; CASTILLO, Luis Jaime; UCEDA, Santiago; JOHNSON, Ilana. **Proyecto Arqueológico Pampa Grande – Informe Final**. (Ed.) Instituto Nacional de la Cultura. Enero, 2006.

WESTER LA TORRE, Carlos. Investigaciones arqueológicas en al complejo monumental Chotuna-Chornancap, Lambayeque. In: **Cultura Lambayeque: en el contexto de la costa norte del Perú**. (Ed.) ALVARADO, Julio César Fernández Alvarado; WESTER LA TORRE, Carlos Eduardo Actas del Primer y Segundo Coloquio. Chiclayo, Perú, 2014.

WESTER LA TORRE, Carlos. **Mystery and History in the Lambayeque Culture: the priestess of Chornancap**. (Ed.) Ministerio de Cultura del Perú, 2013.

WESTER LA TORRE, Carlos. **Chornancap: Palacio de una Gobernante y Sacerdotisa de la Cultura Lambayeque**. (Ed.) Ministerio de Cultura. Chiclayo, Perú 2016.

WESTER LA TORRE, Carlos. **Chotuna-Chornancap: templos, rituales y ancestros Lambayeque**. Lambayeque, Perú, 2010.

WESTER LA TORRE, Carlos (et. all). **Proyecto puesta en valor del complejo arqueológico Chotuna-Chornancap – Lambayeque (etapa 2013): informe final de excavaciones subsector-huaca de los frisos**. (Ed.) Museo Arqueológico nacional BRÜNING. Proyecto especial Naylamp – Lambayeque Unidad Ejecutora N°005, 2013.

WESTER DE LA TORRE, Carlos Eduardo. Investigaciones Arqueológicas em el Complejo Monumental Chotuna- Chornancap, Lambayeque. In: **Cultura Lambayeque - En el**

contexto de la costa norte del Perú. (Ed.) FERNÁNDEZ ALVARADO, Julio César; WESTER LA TORRE, Carlos Eduardo. Endeconsege S.A., Chiclayo, Peru, 2014: 33-48.

WESTER DE LA TORRE, Carlos Eduardo; CASTILLO REYES, Samuel; SALDAÑA CAMACHO, Fausto. Escenarios de Poder y Espacios Ceremoniales: el Trono y la Residencia de Elite en Chornancap, Lambayeque. In: **Cultura Lambayeque - En el contexto de la costa norte del Perú.** (Ed.) FERNÁNDEZ ALVARADO, Julio César; WESTER LA TORRE, Carlos Eduardo. Endeconsege S.A., Chiclayo, Peru, 2014: 271-309.

WIESSNER, P. Reconsidering the Behavioral Basis for Style: A Case Study among the Kalahari San In: **Journal of Anthropological Archaeology** 3, 1984: 190-234

WIESSNER, P. Style and social information in Kalahari San projectile points. In: **American Antiquity**, 48 (2), 1983: 253- 276 .

WIESSNER, P. Style or Isochrestic variation? A Reply to Sackett. In: **American Antiquity**, 50 (1), 1985: 154-166.

WIESSNER, P. Is there a unity to style? In: **The uses of style in archaeology.** (Ed.) CONKEY, M. W; HASTORF, C. Cambridge University Press, Cambridge, 1990: 105-112.

WILLEY, Gordon R. Horizon Styles and Pottery Traditions in Peruvian Archaeology. In: **American Antiquity**, Vol. 11, No. 1 (Jul. 1945): 49-56.

WILLEY, G. R.; PHILLIPS, P. **Method and Theory in American Archaeology** (Ed.) University of Chicago Press, Chicago, 1958.

WILLIAMS, Verónica I. El noroeste de Argentina: algunas consideraciones sobre la dominación inca. In: **La Arqueología y la Etnohistoria.** (Ed.): TOPIC, John R. Instituto de Estudios Peruanos, Lima, Perú, 2009: 243-309.

WILLIAMS, V.; D'ALTROY, T. **El sur del Tawantinsuyu: Un dominio selectivamente intensivo.** (Ed.) Tawantinsuyu 5, Peru, 1998: 170-179.

WITTFOGEL, Karl. **Oriental despotism: A comparative study of total power.** (Ed.) Yale University press, New Haven, USA 1957.

WOBST, H. M. **Stylistic Behavior and Information Exchange.** Ms. on file, Department of Anthropology, University of Massachusetts, Amherst, 1969.

WOBST, H. M. Stylistics Behavior and Information Exchange. In: **For the Director: Research Essays in Honor of James B. Griffin** (Ed.) CLELAND, C. E. University of Michigan Museum of Anthropology Anthropological Papers No. 61, Ann Arbor, 1977: 317-342.

WOBST, H. M. Style in Archaeology or Archaeologists in Style. In: **Material Meanings – Critical Approaches to the Interpretation of Material Culture.** (Ed.) CHILTON, Elisabeth S. The University of Utah Press, Salt Lake City, USA, 2004: 118-132.

WOLF, Eric R. **A Europa e os Povos sem História**. (Ed.) Editora da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2009.

WRIGHT, R. P. **Standardization as an evidence for craft specialization: A Case Study**. Paper presented at the 82d Annual Meeting of the Anthropological Association, Chicago, 1983.

WRIGHT, R. P. Technological Styles: Transforming a natural material into Cultural Object In: **History from Things: Essays on Material Culture** (Ed.) LUBAR, S.; KINGERY, W. D. Smithsonian Institution Press, Washington, DC, USA, 1993.

WRIGHT, Véronique. Pigmentos y tecnología artística mochicas: una nueva aproximación en la comprensión de la organización social. In: **Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines** Tome 39 No. 2. (Ed.) Institut Français d'Études Andines, UMIFRE 17, CNRS/MAEE, Lima, Perú, 2010: 299-330.

ZEVALLOS QUIÑONES, Jorge Algunas consideraciones sobre la cultura Lambayeque In: **Revista Antropológica Año I Junio N 1** (Ed.) Universidad Nacional de Trujillo, Trujillo, 1971: 3-31.

ZEVALLOS QUIÑONES, Jorge. Introducción al Reino Chimú. In: **Chimú arte y tesoros del Perú culturas precolombinas** (Ed.) BORJA, Arturo Jimenez; ZEVALLOS, Jorge; REID, James W., Banco de Crédito del Perú, Lima, Peru, 1988.

ZEVALLOS QUIÑONES, Jorge. Reevaluación del Término “Chimú” – 1964. In: **Revista del Museo de Arqueología, Antropología e Historia** N 8, Lima, 1993, 113-114.

ZEVALLOS QUIÑONES, Jorge. Supervivencia de Chan Chan: notas para su estudio – 1995. In: **Revista del Museo de Arqueología, Antropología e Historia** N 8, 1993: 129-161.

ZEVALLOS QUIÑONES, Jorge **La cronica de Ocxaguaman** (Ed.) Ediciones de la Fundación Alfredo Pinillos de Goicochea Pub. 3, Trujillo, Perú, 1994.

ZUIDEMA, R. T. The Ceque System of Cuzco: The Social Organization of the Capital of the Inca In: **American Anthropologist** Vol. 67, Issue 3, June 1965 (1964): 780-785

ZUIDEMA, R.T. El Inca y sus curacas: poliginia real y construcción del poder. In: **Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines** Tome 38 No. 1. (Ed.) Institut Français d'Études Andines, UMIFRE 17, CNRS/MAEE, Lima, Peru, 2008: 47-56.

ZUIDEMA, R.T. **Hierarchy and Space in Incaic Social Organization**. **Ethnohistory** Vol. 30, No. 2 (Ed.) Spring, 1983: 49-75.

ZUIDEMA, R.T. **La civilización Inca en Cusco**. (Ed.) Fondo de Cultura Económica de C.V., México D.F., México, 1991.

ZUIDEMA, R.T. Inka dynasty and irrigation: another look at Andean concepts of history. In: **Anthropological History of Andean Politics** (Eds) MURRA, John V.; WACHTEL, Nathan; REVEL, Jacques, Cambridge University Press, Cambridge, 1986: 177-200.

Referências de Fontes de Imagens de acesso com suporte eletrônico

ANCIENT, Origins. Mummy Juanita: The Sacrifice of the Inca Ice Maiden. In: **Ancient Origins**, 25 março 2018. Disponível em: <<https://www.ancient-origins.net/history/mummy-juanita-sacrifice-inca-ice-maiden-009800>>. Acesso junho 2018.

CATÁLOGO, Digital. Metropolitan Museum of Art, NY, USA.

CATÁLOGO, Digital. Museo Larco, Lima, Perú.

CATÁLOGO, Digital. Museo Chileno de Arte Precolombino, Santiago, Chile.

FANDOM, Batalhas de Animais In: **Wikia Inc.** setembro 2018. Disponível em: - <https://vignette.wikia.nocookie.net/batalhasanimais/images/e/e1/Cond.jpg> Acesso em 01 de Outubro de 2018.

REDAÇÃO REVISTA VEJA, Filhotes de espécies ameaçadas nascem no zoo de SP In: Revista Veja, Agosto 2011 Disponível em: <https://veja.abril.com.br/brasil/filhotes-de-especies-ameacadas-nascem-no-zoo-de-sp/> Acesso 01 Outubro 2018.

REDAÇÃO DIARIO DOMINICANO, Evalúan impacto que podría tener el Pez Gato In: Portada Justicia y Derecho. Disponível em: <http://www.diariodominicano.com/justicia-y-derecho/2010/11/02/64132/evalan-impacto-que-podra-tener-el-pezu-gato> Acesso 01 Outubro 2018.

TURISMO, I. Turismo en Sitio Arqueológico de Huánuco Pampa (Arqueología) In: **Datos útiles sobre Sitio Arqueológico de Huánuco Pampa.** Disponível em: <<https://turismo.i.pe/arqueologia/sitio-arqueologico/sitio-arqueologico-de-huanuco-pampa.htm>> Acesso 12 abril 2016.

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
MUSEU DE ARQUEOLOGIA E ETNOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ARQUEOLOGIA

Marcio Luís Baúso de Figueiredo

Arqueologia andina no Vale de Lambayeque: um estudo dos contextos cerimoniais, variabilidade
cerâmica e estilos arquitetônicos das ocupações do Período Tardio

Volume II
(Versão Revisada)

São Paulo

2018

MARCIO LUÍS BAÚSO DE FIGUEIREDO

Arqueologia andina no Vale de Lambayeque: um estudo dos contextos cerimoniais, variabilidade cerâmica e estilos arquitetônicos das ocupações do Período Tardio

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Arqueologia do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo

Área de Concentração:
Arqueologia

Orientadora: Profa. Dra.
Marcia Maria Arcuri Suñer

Linha de Pesquisa:
Arqueologia e Identidade

São Paulo
2018

Autorizo a reprodução e divulgação integral ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)
Serviço de Biblioteca e Documentação do

Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo

- F475a   Figueiredo, Marcio Luis Baúso de.
Arqueologia andina no Vale de Lambayeque: um estudo dos contextos cerimoniais, variabilidade cerâmica e estilos arquitetônicos das ocupações do período tardio / Marcio Luís Baúso de Figueiredo ; orientadora Dra. Marcia Maria Arcuri Suñer – São Paulo, 2018.
- Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, Museu de Arqueologia e Etnologia, Programa de Pós-Graduação em Arqueologia, 2018.
1. Estilos. 2. Cerâmica. 3. Arquitetura. 4. Inca. 5. Chimú. 6. Lambayeque. I. Suñer, Marcia Maria Arcuri. II. Universidade de São Paulo. Museu de Arqueologia e Etnologia. Programa de Pós-Graduação em Arqueologia. III. Título.

PRANCHA 1 – RECORTE ESPACIAL

ÁREAS DE DISCUSSÃO E OS PRINCIPAIS SÍTIOS

Figura 1- Imagem de satélite situando a costa norte do Peru.

Fonte: Produzido pelo Autor a partir do Google Earth Pro em 2015.

Figura 2 - Mapa da região de Lambayeque e suas fronteiras.

Fonte: Imagem retirada de publicação (Wester La Torre 2016: 263).

Figura 3: Imagem de satélite da região de Lambayeque situando os principais sítios do Período Tardio

Fonte: Produzido pelo Autor a partir do Google Earth Pro em 2015.

PRANCHA 2 –CRONOLOGIAS RELATIVAS ANDES CENTRAIS

TABELA COMPARATIVA DE CRONOLOGIAS DE ROWE E LUMBRERAS

Figura 4 – Comparação entre atribuições cronológicas de Rowe e de Lumbreras

CRONOLOGIA	LUMBRERAS (1981)	ROWE (1962)
10000 – 5000 a.C.	Lítico	Pré-Cerâmico
5000 – 1800 a.C.	Arcaico	
1800 – 500 a.C.	Formativo	Período Inicial cerâmico
		Horizonte Inicial
500 a.C. – 700 d.C.	Desenvolvimentos Regionais Iniciais	Período Intermediário Inicial
600 – 1000 d.C.	Época Huari	Horizonte Médio
1000 – 1470 d.C.	Estados Regionais e Senhorios Tardios	Período Intermediário Tardio
1470 – 1532 d.C.	Época Inca	Horizonte Tardio

Fonte: Produzido pelo Autor com base em Rowe (1962) e Lumbreras (1989).

PRANCHA 3 – MAPAS DA REGIÃO DA COSTA NORTE

ÁREAS DE OCUPAÇÃO

Figura 5 - Áreas de concentração do fenômeno cultural mochica Norte e Sul.

Fonte: Imagem retirada de publicação (Castillo Butters s.d.: 5).

Figura 6 - Supostos limites das ocupações do Reino de Chimor

Fonte: Imagem editada pelo Autor retirada de publicação (Donnan 1992: 88).

PRANCHA 4 – O CONJUNTO HUACO REY
VARIANTES GRUPOS DO ESTILO LAMBAYECANO

Figura 7 – huaco rey	Figura 8 – huaco rey	Figura 9 – huaco rey
Fonte: Imagem retirada de publicação (Gueller Doig 2007: 43).	Fonte: Metropolitan Museum of Art, 1970. 245.36 Cat. Digital.	Fonte: Imagem retirada de publicação (Gueller Doig 2005: 35).
Figura 10 – huaco rey	Figura 11 - huaco rey	
Fonte: Foto do Autor, Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo, Brasil.	Fonte: Foto do Autor, Museo Banco Central de Reserva del Peru, Lima.	

PRANCHA 5 – O CONJUNTO HUACO REY

ELEMENTOS ICONOGRÁFICOS BÁSICOS PARA A IDENTIFICAÇÃO DA FIGURA DE PODER LAMBAYEQUE

Figura 12 – Elementos do conjunto de cerâmica *huaco Rey*: plumária da ave pescadora.

Fig. 114: Elementos iconográficos inspirados en la punta de las alas y cola del ave en picada. Fuente: Narváez 1995 a y b.

Fontes: (A) Foto do autor, Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo, Brasil.
(B) Imagem retirada de publicação (Narváez Vargas 2014: 147).
(C) Imagem retirada de publicação (Narváez e Delgado 2011: 138).

PRANCHA 6 – O CONJUNTO HUACO REY

RELAÇÃO COM O INFRAMUNDO

Figura 13 – Máscaras funerárias da cultura Lambayeque apresentando os “olhos alados” (A, B, C e E). Destaque para a máscara do “Senhor de Sicán” com o toucado de lâminas metálicas acima do diadema (D). Interpretação de Vargas da máscara funerária e o caranguejo *Occipode gaudichaudi* e sua relação com o infra mundo (E e F).

Fontes: (A) imagem retirada de publicação (Wester La Torre 2016: 78).
 (B) Imagem retirada de publicação (Vargas Morales 2015: 11).
 (C) Imagem retirada de publicação (Alva Meneses 2012: 13).
 (D) Imagem retirada de publicação (Gheler Doig 2006:107).
 (E) e (F) Imagens retiradas de publicação (Vargas Morales 2015: 15 e 16).

PRANCHA 7 – O CONJUNTO HUACO REY

RELAÇÃO COM O INFRAMUNDO

Figura 14 - *Tumis* (facas sacrificiais) representando a figura com a máscara Lambayeque (A, B, C). Interpretação de Vargas da entrada ao inframundo (D, E)

Fontes: (A) Imagem retirada de publicação (Wester La Torre 2016: 149).
(B, C) Imagens retiradas de publicação (Gheler Doig 2006:41, 105).
(D) e (E) Imagens retiradas de publicação (Vargas Morales 2015: 20 e 5).

PRANCHA 7.1 – METALURGIA LAMBYEQUE E CHIMÚ

COMPARAÇÃO ENTRE ELEMENTOS ICONOGRÁFICOS

Figura 14.1 - Taças da cultura Lambayeque representando figura de toucado semilunar (A) e semicírculo (B), ambas com olhos alados.

Fontes: (A) Imagem retirada de publicação (Gheler Doig 2005:121).
(B) Imagem retirada de publicação (Gheler Doig 2006:15).

Figura 14.2 - Peitoral da cultura Chimú representando a figura de toucado semilunar com olhos amendoados

Fonte: acervo digital catálogo on-line Museo Larco, Lima, Peru.

PRANCHA 8 – MAPA DO DOMÍNIO INCAICO

ÁREAS DE OCUPAÇÃO TAHUANTINSUYO

Figura 15 – Área correspondente ao Território em 1532 d.C.

Fonte: Imagem retirada de publicação (Burger et. al., 2007: 10).

PRANCHA 9 – COSMOVISÃO ANDINA

A RELAÇÃO ESPAÇO/TEMPO PARA AS SOCIEDADES ANDINAS

Figura - 16 Conceituações cíclicas do tempo (A) e o posicionamento das partes *hanan* e *hurin* a partir da síntese da Chakana (B). Princípios de dualidade, tripartição e quatripartição. (C) Dualidade masculino (Sol/homem) e feminino (Lua/mulher).

Fontes: (A) imagens retiradas de publicações (Golte 2009: 59). (B) (Wester La Torre 2010: 165). (C) (Longhena e Alva 2006:55).

PRANCHA 10 – COSMOVISÃO ANDINA

DUALISMO NA CULTURA MATERIAL ANDINA

Figura 17- Expressões dos conceitos na materialidade
 Período Formativo (A, B)
 Período Tardio (C, D)

- Fontes:** (A) Felinos – Imagem retirada de publicação (Alva, 2006, 148).
 Mullu – Imagem retirada de publicação (Alva, 2006, 132).
 Concha *Strombus* - Imagem retirada de publicação (Bracamonte, 2015:120).
 Figura central – Imagem de publicação (Burger 1992: contra-capa interna).
 (B) Imagem retirada de publicação (Alva 2007: 83).
 (C; D) Imagens cedidas pelo Museo de Arqueológico de la Universidad Nacional de Trujillo.

PRANCHA 11 – COSMOVISÃO ANDINA

DUALISMO NA CULTURA MATERIAL ANDINA

Figura 18 - Expressões dos conceitos na materialidade:
Cultura Mochica (A, B);
Cultura Huari estilo costeiro (C, D);
Lambayeque (E) e
Cultura Inca (F, G, H).

- Fontes:** (A) Imagem retirada de publicação (Hurtado, 2012:212).
(B) Imagem retirada de publicação (Alva, 2007:61).
(C, D) Imagem retirada de publicação (Giersz e Pardo, 2014: 225).
(E) Imagem retirada de publicação (Gheler Doig, 2006:51).
(F, G) Foto do Autor – Museu Inca de Cusco, Cusco, Peru.
(H) Foto de Catálogo digital, ML026644 Museo Larco, Lima, Peru.

PRANCHA 12 – COSMOVISÃO

TRÍADES DO PODER ANDINAS

Figura 19 - Os animais de poder na cosmovisão exemplo inca (A, B, C).

Figura 20 - Os animais de poder na cosmovisão exemplos da costa norte (D, E, F).

- Fontes: (A) Condor - < <https://vignette.wikia.nocookie.net/batalhasanimais/images/e/e1/Cond.jpg>>
(B) Puma - Imagem retirada de publicação (Revista [Epoca, Maio 2012])
(C) Serpente - < <https://www.nationalgeographicbrasil.com/animais/2018/10/>>
(D) Ave Pescadora – Piquero - Imagem retirada de publicação (Bracamonte, 2015:189)
(E) Macaco-Prego- Pinterest – Salvo por Veja: <<http://veja.abril.com.br>>
(F) Pez Gato - <<http://www.diariodominicano.com/justicia-y-derecho/2010/11/02/64132/evalan-impacto-que-podra-tener-el-pezu-gato>>

PRANCHA 13 – COSMOVISÃO

TRÍADES DO PODER ANDINAS

Figura 21 – Peça de cerâmica em estilo Inca Cusco representando a tríade: condor, felino e serpente.

Fonte: Imagem de catálogo digital Metropolitan Museum of Art, New York, USA.

PRANCHA 14 – CERÂMICA CUSQUENHA

PADRÕES DA CERÂMICA ESTILO CUSCO

Figura 22 - Exemplos das principais morfologias e padrões da cerâmica Inca de Cusco.

Formas de la cerámica del Cusco y formas presentes en Pachacamac (1-5, 10, 13, 20-27)

Fonte: imagem retirada de publicação (Ángeles Falcón 2011: 33).

PRANCHA 15 – CERÂMICA CUSQUENHA

ESTILO INCA IMPERIAL

Figura 23 - Principais morfologias e padrões policromos da cerâmica Inca Cusco:

Aríbalo	(A);
Jarro de bojo aribalóide de duas alças	(B);
Jarro de bojo aribalóide de alça de mão	(C);
Jarra de bojo aribalóide e gargalo longo	(D);
Jarra de bojo aribalóide e gargalo curto	(E);
Vaso aribalóide de boca larga	(F);
Vaso <i>Qero ou Kero</i>	(G);
Vaso tipo panela	(H);
Prato ornitomorfo	(I);

- Fontes:** (A) Imagem cedida Museo Larco ML040400.
 (B) Imagem retirada de publicação (Arcuri, 2005: 104).
 (C) Imagem retirada de publicação (Gueller Doig 2005: 49).
 (D) Imagem retirada de publicação (Donnan 1992: 117).
 (E) Imagem cedida pelo Museo Inka de Cusco, Cusco, Peru.
 (F) Imagem retirada de publicação (Banco de Credito del Perú, 1999).
 (G) Imagem retirada cat dig.1 MMA 2003.272 Metropolitan Museum of Arts, New York, USA.
 (H) Imagem retirada de publicação (Donnan 1992: 110).
 (I) Imagem cedida pelo Museo Inka, Cusco.

PRANCHA 16 –ARQUITETURA CUSQUENHA

ARQUITETURA ESTILO CUSCO

Figura 24 - Sítios incaicos com arquitetura emblemática cusquenha:
(A) Machu Picchu; (B) Saqsayhuamán; (C) Huánuco Pampa; (D) Qoricancha;
Atenção aos detalhes das pedras cortadas e encaixadas milimetricamente e às portas, janelas e nichos trapezoidais.

Fontes: (A) Foto do autor, Machu Picchu, Peru.
(B) Imagem retirada de publicação (Elorrieta Salazar s/d: 53).
(C) Imagem retirada de <https://turismoi.pe/arqueologia/sitio-arqueologico/sitio-arqueologico-de-huanuco-pampa.htm>
(D) Foto do autor, Corichancha, Cusco, Peru.

PRANCHA 17 –CERÂMICA PROVINCIAL

ESTILO INCA IMPERIAL

Figura 25 - Variações de cerâmica Inca local da costa norte (A, B, C, D, E).

Fontes: (A) Foto do catálogo digital, Museo Larco, Lima, Peru.
(B) Foto do Autor, Museo de Arqueologia, Antropologia e História del Perú, Lima, Peru.
(C) Foto cat. MMA 1979.206.117 Metropolitan Museum of Art, New York, USA.
(D) Foto cedida pelo Museo Bruning, Lambayeque, Peru.
(E) Imagem retirada de publicação (Longhena e Alva 2006: 102).

PRANCHA 18 –ARQUITETURA PROVINCIAL

REMODELAÇÕES ARQUITETÔNICAS DO HORIZONTE TARDIO NA SERRA E NA COSTA

Figura 26 – Elementos da arquitetura incaica em:

Cajamarca (A);
Paramonga (B);
Pachacámac (C);
Tambo Colorado (D, E);

Fontes: (A) Foto do Autor, Cuarto del Resgate de Atahualpa, Cajamarca, Peru.
(B) Foto do Autor, Sitio Arqueológico de Paramonga, Paramonga, Peru.
(C) Foto do Autor, Complexo Arqueológico Pachacamac, Lima, Peru.
(D) e (E) Imagem retirada de publicação (Longhena e Alva 2006: 189 e 191).

PRANCHA 19 – ESTILO INCA IMPERIAL
CERÂMICA CUSCO VARIAÇÕES POLICROMAS A E B

Figura 27 - Padrão Inca A (A)
Padrão Inca B (B);
Padrões diversos (C).

Fontes: (A) imagem cedida pelo Museo Larco, Lima, Peru.
(B) Imagem retirada de publicação (Longhena e Alva 2006: 103).
(C) imagem retirada de publicação (Pease et. al. 1999: 119).

PRANCHA 20 – ANÁLISE DOS CAMPOS MORFOLÓGICOS/ICONOGRÁFICOS
ATRIBUTOS DIAGNÓSTICOS ANALISADOS EM VASILHAS

Figura 28: Lista de atributos analisados: exemplo de aríbalo Inca Imperial.

Fonte: Imagem cedida pelo Museo Larco, Lima, Peru.

PRANCHA 21 – ESTILO LAMBAYEQUE

PRINCIPAIS MORFOLOGIAS E ICONOGRAFIAS

Figura 29 – Variações de vasos de gargalo duplo cônicos (A, B, C).

Fonte: (A) Imagem retirada de publicação (Arcuri, 2005: 150).
 (B) Imagem retirada de publicação (Gueller Doig 2007: 99).
 (C) Imagem retirada de publicação (Wester La Torre 2016: 127).

Figura 30 – Garrafa de gargalo cônico e base pedestal.

Fonte: Imagem retirada de publicação (Wester La Torre 2016: 144).

Figura 31 - Vasos de bojo duplo (figurativos) de gargalo cônico e alça em fita achatada (A, B)

Fonte: Imagem cat. digital Museo Larco, Lima, Peru.

PRANCHA 22 – ESTILO LAMBAYEQUE
OUTRAS MORFOLOGIAS

Figura 32: Vasos de gargalo cônico e alça em fita achatada com ou sem pedestal (A, B, C).

Fontes: (A) Foto do Autor Museo Banco Central de Reserva del Perú, Lima, Peru.
(B) Imagem retirada de publicação (Wester La Torre 2016: 120).
(C) Catálogo digital do Metropolitan Museum of Art, New York, USA.

PRANCHA 23 – ESTILO LAMBAYEQUE E MOCHE

FIGURAS DE PODER

Figura 33 - Diversas figuras de poder da iconografia lambayecana (A, B, C, D, E, F, G, H).
Detalhe de toucados Feminino e Masculino (E).

Fontes: (A, G) Imagem retirada de publicação (Wester La Torre 2016: 353,356).
(B, C, D, E, G) Imagem retirada de publicação (Narváez Vargas 2014: 99, 137, 138, 144).
(F) Imagem retirada de publicação (Gueller Doig 2005: 118).
(I) Imagem retirada de publicação (Wester La Torre 2016: 146).

Figura 34 - Diversas figuras de poder da iconografia Mochica (A, B, C, D, E).

Lámina 116. Representación de la oia marina en cerámico Moche V.

Fonte: Imagens retiradas de publicação (Golte 2009: 72 e 73).

PRANCHA 24 – ESTILO CHIMÚ PRINCIPAIS MORFOLOGIAS E TÉCNICAS
VASILHAS DE ALÇA E ESTRIBO

Figura 35 – Vasilhas de cerâmica negra (A, B, C, D).
- Com uso de técnica de alto relevo (B, C, D).

Fontes: (A) Foto do Autor – Museu Nacional da UFRJ cat. 9928, Rio de Janeiro, Brasil.
(B) Imagem cat. MAUNT 395 cedida pelo Museo Arqueologico Nac. Unv. de Trujillo, Peru.
(C) Imagem cedida pelo Museo Larco, Lima, Peru.
(D) Imagem ML026977 cedida pelo Museo Larco, Lima, Peru.

PRANCHA 25 – ESTILO CHIMÚ VARIAÇÕES MORFOLOGIAS E TÉCNICAS
VASILHAS DE ALÇA E ESTRIBO POLICROMAS

Figura 36 - Cerâmica policroma chimuana (A, B).

Fonte: Fotos do Autor, Museo Nacional Arqueologia Antropologia e História del Perú, Lima, Perú.

**PRANCHA 26 – ESTILO CHIMÚ VARIAÇÕES MORFOLOGIAS E TÉCNICAS
VASILHAS DE ALÇA E ESTRIBO FIGURATIVAS**

Figura 37 – Vasos de alça estribo com bojo figurativo (A, B, C e D).

Fonte: (A) Foto do Autor – MNAAHP – Museo Nac. Arqueol., Antropol. e História del Perú, Lima, Peru.
(B) Foto do Autor – MNAAHP – Museo Nac. Arqueol., Antropol. e História del Perú, Lima, Peru.
(C) Imagem retirada de publicação (Donnan 1992: 96).
(D) Foto do Autor – Museo Larco, Lima, Peru.

PRANCHA 27 – ESTILO CHIMÚ VARIAÇÕES MORFOLOGIAS E TÉCNICAS
VASILHAS DE ALÇA E ESTRIBO FIGURATIVAS

Figura 38 - Vasos de alça estribo com bojo figurativo (A, B, C e D).

Fonte: (A) Foto do Autor – MNAAHP – Museo Nac. Arqueol., Antropol. e História del Perú, Lima, Peru.
 (B) Foto do Autor – MNAAHP – Museo Nac. Arqueol., Antropol. e História del Perú, Lima, Peru.
 (C) Imagem retirada de publicação (Arcuri 2005: 131).
 (D) Foto do Autor, Museo Tumbas Reales de Sipán, Lambayeque, Peru.

PRANCHA 28 – ESTILO CHIMÚ VARIAÇÕES MORFOLOGIAS E TÉCNICAS
JARROS DE ALÇA LATERAL E JARROS BOCA LARGA

Figura 39 - Técnica de cerâmica negra com diferentes tipos de gargalo (A, B, C, D, E).

- Fonte:** (A) Foto do Autor Museo Tumbas Reales Señor de Sipan, Lambayeque.
 (B) Foto do Autor –MAE/USP Museu de Arqueologica e Etnologia -da USP, São Paulo, Brasil.
 (C) Foto do Autor – Museo Nac. Bruning, Lambayeque, Peru.
 (D) Foto do Autor Museo Tumbas Reales Señor de Sipan, Lambayeque.
 (E) Foto do Autor – Museu Nacional da UFRJ, Rio de Janeiro, Brasil.

PRANCHA 29 – ESTILO CHIMÚ VARIAÇÕES MORFOLOGIAS E TÉCNICAS
VASOS DE BOJO DUPLO

Figura 40 – Vasos de bojo duplo com alça ponte tipo fita (A e B).

Fonte: (A) Foto do Autor –MAE/USP Museu de Arqueologica e Etnologia -da USP, São Paulo, Brasil.
(B) Foto do Autor – MNAAHP – Museo Nac. Arqueol., Antropol. e História del Perú, Lima, Peru.

PRANCHA 30 – ESTILO CHIMÚ

PRINCIPAIS FIGURAS DE PODER

Figura 41- Figura Antropomorfa de toucado semilunar (A);
Figura antropomorfa de toucado duas-plumas (B);
Representação do Animal Lunar (C);
Deusa Chimú/Figura antropomorfa de toucado bifurcado (D);

Fonte: (A) Imagem cedida pelo Museo Nac. Brunning, Lambayeque, Peru – editada pelo Autor.
(B) Imagem cedida pelo museu Nac. Bruning, Lambayeque, Peru.
(C) Foto do Autor – Museu Nacional da UFRJ, Rio de Janeiro, Brasil.
(D) Imagem cedida pelo Museo Arqueologico Nac. Univ. de Trujillo, Trujillo, Peru.

PRANCHA 31 – ESTILO CHIMÚ
COMBINAÇÕES DE FIGURAS DE PODER

Figura 42 - Relação entre a figura antropomorfa de toucado semilunar (A) e o Animal Lunar (B) frente e verso da mesma vasilha. Exemplos de combinações (C, D).

Fonte: (A, B) Imagens cedidas pelo Museo Nac. Bruning, Lambayeque, Peru.
(C) Foto do Autor – Museu Nac. Bruning, Lambayeque, Peru.
(D) Imagem cedida Museo Larco, Lima, Peru.

PRANCHA 32 – ESTILO CHIMÚ

COMBINAÇÕES DE FIGURAS DE PODER

Figura 43 - Relação entre a figura antropomorfa de toucado semilunar (A) com aves marinhas (B) e macacos (C).

Fonte: (A, B) Imagens cedidas Museo Nac. Bruning, Lambayeque, Peru. (C) Imagem retirada de publicação (Monttel, 1929:122).

PRANCHA 33 – ESTILO CHIMÚ

MACACOS

Figura 44 – Apliques de macacos como atributos diagnósticos do estilo Chimú e sua relação com as figuras antropomorfas.

Fonte: Imagens do catalogo digital Museo Larco de Lima, Peru

PRANCHA 34 – ESTILO CHIMÚ

FIGURAS DE PODER E O UNIVERSO MARINHO

Figura 45 – Figuras antropomorfas de poder toucado bipolar (A) e toucado semicírculo (B), associadas aos caranguejos.

A

ML023091

ML023091

B

ML023097

Fonte: Imagens cedidas Museo Larco, Lima, Peru.

PRANCHA 35 – ESTILO CHIMÚ
FIGURAS DE PODER ANTROPOMORFAS

Figura 46 – Exemplos de figuras antropomorfas com diversos tipos de toucados.

Fonte: Imagens Catálogo digital Museo Larco, Lima, Peru.

PRANCHA 36 – ESTILO CHIMÚ
FIGURAS DE PODER ANTROPOMORFAS

Figura 47 - Exemplos de figuras antropomorfas com diversos tipos de toucados.

Fonte: (A, B) Imagens catalogo digital Museo Larco, Lima, Peru.
(C, D) Imagens cedidas pelo Museo Arqueologico Univ. Nacional Trujillo, Trujillo, Peru.

PRANCHA 37 – ESTILO CHIMÚ
FIGURAS DE PODER ANTROPOMORFAS

Figura 48 – Exemplos de figuras antropomorfas com diversos tipos de toucados, destaque para narigueira (A) e grandes orelheiras circulares (B).

Fonte: Catálogo digital Museo Larco, Lima, Peru.

PRANCHA 38 – ESTILO CHIMÚ
FIGURAS DE PODER ANTROPOMORFAS

Figura 49 - Exemplos de figuras antropomorfas com diversos tipos de toucados elaborados, destaque para grandes orelheiras circulares (B, C e D).

Fonte: Imagens cat. Digital Museo Larco, Lima, Peru.

PRANCHA 39 – ESTILO CHIMÚ
REPRESENTAÇÕES DE TEMAS: COMBATES?

Figura 50 – Vasos de bojo duplo com figuras antropomorfas interagindo, tocando os cabelos/toucados.

Fonte: Imagens Cat. Digital Museo Larco, Lima, Peru.

PRANCHA 40 – ESTILO CHIMÚ
REPRESENTAÇÕES DE TEMAS: CERIMÔNIA

Figura 51 – Vistas diferentes (A) e desenho (B) de vasilha mostrando Cerimonia Chimú presidida por figuras de Toucado semilunar e semicírculo.

Fontes: (A) Imagem cedida Museo Larco, Lima, Peru.
(B) Imagem retirada de publicação (Golte 2009: 285).

PRANCHA 41 – ESTILO CHIMÚ
TRAÇOS LAMBAYECANOS E CHIMUANOS

Figura 52 – Peças de bojo duplo figurativas com gargalo cônico e técnica “pele de ganso” (A e B) e com bojo liso (C e D).

Fonte: Imagens Cat. Digital Museo Larco, Lima, Peru.

PRANCHA 42 – ESTILO CHIMÚ
TRAÇOS LAMBAYECANOS E CHIMUANOS

Figura 53 – Peça com bojo tipicamente lambayecano, base pedestal e gargalo cônico representando figura estampada no bojo em fundo pele de ganso (A e B). Peça com bojo achatado lambayecano e gargalo reto (C) e peça com gargalo cônico (D).

Fonte: Imagens Cat. Digital Museo Larco, Lima, Peru.

PRANCHA 43 – ESTILO CHIMÚ
TRAÇOS LAMBAYECANOS E CHIMUANOS

Figura 54 – Vasos de gargalo duplo cônico com figuras em alto relevo no fundo pele de ganso no bojo esférico com aplique de macaco no topo da alça (A e C). Vasos de gargalo duplo cônico com figuras em alto relevo no fundo pele de ganso no bojo achatado, base pedestal e apliques laterais (B e D).

Fonte: (A e B) Imagens cedidas Museo Larco, Lima, Peru.
(C e D) Imagens cedidas Museo Arqueológico da Universidade Nacional de Trujillo.

PRANCHA 44 – ESTILO CHIMÚ
TRAÇOS LAMBAYECANOS E CHIMUANOS

Figura 55 – Peças de gargalo duplo (ausentes) com bases em pedestal (lambayecanas) representando figuras de poder em fundo pele de ganso (chimuano).

Fonte: Imagens cedidas Museo Larco, Lima, Peru.

PRANCHA 45 – ESTILO CHIMÚ

TRAÇOS LAMBAYECANOS E CHIMUANOS

Figura 56 – Vaso de Alça estribo alaranjado com gargalo reto e aplique de pássaro (A). Vaso de gargalo duplo cônico com aplique de figuras de poder na alça e apliques laterais no bojo, de base convexa instável (B).

A

B

Fontes: (A) Imagem retirada de publicação (Gueller Doig 2005: 20).

(B) Foto do Autor –MAE/USP Museu de Arqueologia e Etnologia -da USP, São Paulo, Brasil.

PRANCHA 46 – ESTILO INCA COSTA NORTE OU CHIMÚ-INCA
ARÍBALOS DO HORIZONTE TARDIO

Figura 57 - Cerâmica negra com técnica de alto relevo. Destaque para fundo pele de ganso (B, D e E);

Fontes: (A) Foto cedida MAUNT – Museo Arqueologico Univ. Nac. Trujillo, Trujillo, Peru.
 (B) Foto do Autor –MAE/USP Museu de Arqueologica e Etnologia -da USP, São Paulo, Brasil.
 (C) Imagem cedida Museo Larco, Lima, Peru.
 (D) Foto do autor Museo de sítio de Túcume, Peru.
 (E) Foto do Autor – Museu Nacional da UFRJ, Rio de Janeiro, Brasil.

PRANCHA 47 – ESTILO INCA COSTA NORTE OU CHIMÚ-INCA
ARÍBALOS DO HORIZONTE TARDIO

Figura 58 – Cerâmica negra lisa e sem iconografia.

Fontes: (A) Foto do Autor – Museo Tumbas Reales Señor de Sipán, Lambayeque, Peru; (B, C) Foto do Autor –MAE/USP Museu de Arqueologica e Etnologia -da USP, São Paulo, Brasil.

PRANCHA 48 – ESTILO INCA COSTA NORTE OU CHIMÚ-INCA
ARÍBALOS DO HORIZONTE TARDIO

Figura 59 - Cerâmica policroma inca da costa norte (copiando padrões iconográficos da cerâmica de Cusco (A, B e E) e motivos locais (C e D), destaque ao uso da policromia com alto relevo em “fundo pele de ganso”. Detalhe de combinação em peça que exibe um rosto no gargalo utilizando policromia e alto relevo (F).

Fontes: (A, C, D) Foto do Autor – Museo Casinelli, Trujillo, Peru.
(B, D, E) Imagens catalogo digital Museo Larco, Lima, Peru.

PRANCHA 49 – ESTILO INCA COSTA NORTE OU CHIMÚ-INCA

VASILHAS DE BOJO DUPLO – HORIZONTE TARDIO

Figura 60 - Cerâmica negra lisa representando figuras antropomorfas (B, F, G e H) e de animais lisa (A, C, D, E, I). Com técnica de alto relevo (D e I). Com fundo de pele de ganso (D).

Fontes: (A) Foto do Autor MAUNT, Trujillo, Peru.

(B) Foto do Autor M. Sítio Pachacámac, Peru.

(C, H) Foto do Autor – MNAAHP – Museo Nac. Arqueol., Antropol. e História del Perú, Lima, Peru.

(D, G) Imagem cedida Museo Larco, Lima, Peru.

(E) Foto do Autor – Museo Casinelli, Trujillo, Peru.

(I) Foto do Autor – Museo Tumbas Reales de Sipán, Lambayeque, Peru.

PRANCHA 50 – ESTILO INCA COSTA NORTE OU CHIMÚ-INCA
VASILHAS DE BOJO DUPLO POLICROMAS – HORIZONTE TARDIO

Figura 61 - Conjunto de cerâmica policroma de bojo duplo inca da costa (A, B, C, D, E). Detalhes de peças com bojos figurativos e técnica em alto relevo (C, D e E).

Fontes: (A, E) Foto do Autor – Museo Casinelli, Trujillo, Peru. (B) Imagem cedida Museo Larco, Lima, Peru. (C) Foto do Autor – Museo de Sitio Chotuna-Chornancap, Lambayeque Peru. (D) Imagem retirada de publicação (Longhena e Alva 2006: 82).

PRANCHA 51 – ESTILO INCA COSTA NORTE OU CHIMÚ-INCA
VASILHAS DE ALÇA ESTRIBO – HORIZONTE TARDIO

Figura 62 – Vasos de alça estribo com borda extrovertida (A e B), com apliques escalonados (B e C) e com aplique circular (D) em peças que não apresentam a borda extrovertida.

Fonte: Imagens cedidas pelo Museo Larco, Lima, Peru.

PRANCHA 52 – ESTILO INCA COSTA NORTE OU CHIMÚ-INCA
VASILHAS DE ALÇA ESTRIBO – HORIZONTE TARDIO

Figura 63 - Vasos de alça estribo com gargalo arredondado e borda larga (A), com rosto no gargalo e borda extrovertida (B) e com apliques de pássaro e círculo no gargalo (C).

Fonte: Imagens cedidas pelo Museo Larco, Lima, Peru.

PRANCHA 53 – ESTILO INCA COSTA NORTE OU CHIMÚ-INCA
VASILHAS DE ALÇA E ESTRIBO – HORIZONTE TARDIO

Figura 64 – Vasos de alça estribo com bojos figurativos variados, gargalos retos com bordas extrovertidas e apliques circulares nas alças.

Fontes: (A) Imagem cedidas pelo Museo Larco, Lima, Peru. (B) Foto do Autor – Museo Banco Central de Reserva, del Peru, Lima, Peru. (C) Foto do Autor – MAE/USP Museu de Arqueologia e Etnologia -da USP, São Paulo, Brasil.

PRANCHA 54 – ESTILO INCA COSTA NORTE OU CHIMÚ-INCA
VASILHAS DE ALÇA E ESTRIBO – HORIZONTE TARDIO

Figura 65 – Vasos de alça estribo policromos com bojos figurativos do estilo inca costa norte. Detalhe de gargalo figurativo na peça representando um aríbalo cusquenho (D).

Fontes: (A, C) Fotos do Autor – Museo Casinelli, Trujillo, Peru.
(B, D) Foto do Autor – MNAAHP – Museo Nac. Arqueol., Antropol. e História del Perú, Lima, Peru.
(C) Imagem retirada de publicação (Longhena e Alva 2006: 80).

PRANCHA 55 – ESTILO INCA COSTA NORTE OU CHIMÚ-INCA
MORFOLOGIAS DIVERSAS – HORIZONTE TARDIO

Figura 66 – exemplos de morfologias incaicas locais da costa norte (diversas).

Fontes: (A) Foto do Autor – Museu Nacional da UFRJ, Rio de Janeiro, Brasil.
 (B) Foto do Autor – Museo Nacional de Arq. Antrop. E Hist. Del Perú, Lima, Peru.
 (C) Foto do Autor – Museo Casinelli, Trujillo, Peru.
 (D) Imagem cedida pelo Museo Larco, Lima, Peru.
 (E) Imagem cedida pelo Museo Nacional Bruning, Lambayeque, Peru.
 (F) Foto do Autor; Museo del Banco Central de Reserva del Peru, Lima, Peru.
 (G) Foto do Autor – MNAHP – Museo Nac. Arqueol., Antropol. e Historia del Perú, Lima, Peru.

PRANCHA 56 – ESTILO INCA COSTA NORTE OU CHIMÚ-INCA
MORFOLOGIAS DIVERSAS – HORIZONTE TARDIO

Figura 67 – exemplos de morfologias incaicas locais da costa norte (diversas).

Fontes: (A) Foto cedida MAUNT cat. 0549 Museo Arqueologico Univ. Nac. Trujillo, Trujillo, Peru.
(B) Foto catalogo digital Metropolitan Museum of Art, 1979.206.1117, New York, USA.
(C) Imagem catalogo Metropolitan Museum of Arts, New York, USA.
(D) Imagem catálogo digital Museo Larco, Lima, Peru.
(E) Imagem retirada de publicação (Pease et al., 1999: 108).

PRANCHA 57 – ESTILO INCA COSTA NORTE OU CHIMÚ-INCA
KEROS – HORIZONTE TARDIO

Figura 68 – Taças (*Keros*) de cerâmica do estilo inca local.

Fonte: Foto do Autor, Museo Casinelli, Trujillo Peru.

PRANCHA 58 – ESTILO INCA COSTA NORTE OU CHIMÚ-INCA
CERÂMICA LOCAL COM PADRÕES CUSQUENHOS

Figura 69 – Algumas morfologias locais mais próximas dos padrões incaicos cusquenhos.

Fonte: (A) e (B) - Fotos do Autor - Museo de Sitio de Chotuna-Chornancap, Lambayeque, Peru.
(C) - Foto do Autor - Museo Casinelli, Trujillo, Peru.

PRANCHA 59 – ESTILO INCA COSTA NORTE OU CHIMÚ-INCA
ANIMAIS DE PODER – HORIZONTE TARDIO: CONJUNTO 1 AVES MARINHAS

Figura 70 - Cerâmica Inca local representando aves marinhas.

Fontes: (A): Foto cedida pelo Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil.
(B): Foto cedida pelo Museo Larco, Lima, Peru.
(C): Foto do autor, Museo Tumbas Reales de Sipán, Lambayeque, Peru.
(D): Foto do Autor, Museo Sítio de Chotuna, Lambayeque, Peru.

PRANCHA 60 – ESTILO INCA COSTA NORTE OU CHIMÚ-INCA
ANIMAIS DE PODER – HORIZONTE TARDIO: CONJUNTO 2 MACACOS

Figura 71 - Cerâmica Inca local representando macacos.

Fontes: (A) Foto do autor, Museo de Arqueologia, Antropologia e História del Perú, Lima, Peru.
(B) Foto cedida pelo Museo Arqueologico Nacional Bruning de Lambayeque, Peru.
(C) Foto do acervo digital on-line do Museo Larco, Lima, Peru.
(D) Foto cedida pelo Museo Arqueológico de la Universidad Nacional, Trujillo, Peru.

PRANCHA 61 – ESTILO INCA COSTA NORTE OU CHIMÚ-INCA
ANIMAIS DE PODER – HORIZONTE TARDIO: CONJUNTO 3 SERPENTES

Figura 72 - Cerâmica Inca Local representando serpentes.

Fonte: (A), (B), (C) Fotos cedidas pelo Museo Arqueologico Nacional Bruning de Lambayeque, Peru.
(D) Foto do Autor, Museo Sítio de Chotuna, Lambayeque, Peru

PRANCHA 62 – ESTILO INCA COSTA NORTE OU CHIMÚ-INCA
ANIMAIS DE PODER – HORIZONTE TARDIO: CONJUNTO 4 LAGARTOS

Figura 73 - Cerâmica Inca Local representando lagartos (A e B) e lagartos com serpentes (C).

Fontes: (A) Foto cedida pelo Museo Larco, Lima Peru.
(B) Foto cedida pelo Museo Arqueológico de la Universidad Nacional, Trujillo, Peru.
(C) Foto cedida pelo Museo Arqueologico Nacional Bruning de Lambayeque, Peru.

PRANCHA 63 – ESTILO INCA COSTA NORTE OU CHIMÚ-INCA

ANIMAIS DE PODER – HORIZONTE TARDIO: CONJUNTO 5 AVES DE RAPINA

Figura 74- Cerâmica Inca cusquenha (A, B, C) e inca local (D) representando ave de rapina, Condor com vistas diferentes e detalhe ampliado.

Fontes: (A e B) Imagens retiradas catalogo digital MMA – Metropolitan Museum of Art, New York, USA.
(C) Imagem retirada de publicação (Gueller Doig 2007: 117).
(D) Foto do autor, Museo Tumbas Reales de Sipán, Lambayeque, Peru.

PRANCHA 64 – ESTILO INCA COSTA NORTE OU CHIMÚ-INCA
ANIMAIS DE PODER – HORIZONTE TARDIO: CONJUNTO 5 AVES DE RAPINA

Figura 75- Exemplos do estilo inca local representando falcões.

Fontes: (A) - Foto cedida pelo Museo Larco, Lima Peru.
(B) - Foto Catalogo digital Museo Larco, Lima, Peru.

PRANCHA 65 – ESTILO INCA COSTA NORTE OU CHIMÚ-INCA

ANIMAIS DE PODER – HORIZONTE TARDIO: CONJUNTO 6 FELINOS

Figura 76 - Cerâmica Inca Local da costa norte representando felinos. Felinos atacando veado ou camelídeo Inca Local (D) e Inca Cusco (F).

Fontes: (A, D) Fotos do Autor – Museo Casinelli, Trujillo, Peru.
(B) Fotos do Autor – Museo Arqueologico Universidade de Trujillo, Trujillo, Peru.
(C) Foto do Autor – MNAHP – Museo Nac. Arqueol., Antropol. e História del Perú, Lima, Peru.
(E, F) Imagem retirada de publicação (Donnan 1992: 118, 121).

PRANCHA 66 – ESTILO INCA COSTA NORTE OU CHIMÚ-INCA

ANIMAIS DE PODER – HORIZONTE TARDIO: CONJUNTO 6 FELINOS

Figura 77 - Cerâmica inca local representando felino segurando rosto antropomorfo que lembra máscara funerária chimuana.

Fontes: Catálogo digital do MCHAP – Museo Chileno de Arte Pre-Colombina.

PRANCHA 67 – ESTILO LAMBAYEQUE

HUACO REY E FELINOS OU CANINOS?

Figura 78 - Cerâmica do conjunto *huaco rey* flanqueado por felinos ou caninos.

Fontes: Foto do Autor – Museo Arqueológico de Cajamarca.

PRANCHA 68 – ESTILO INCA COSTA NORTE OU CHIMÚ-INCA

FIGURAS DE PODER – HORIZONTE TARDIO: CONJUNTO 1 ANIMAL LUNAR

Figura 79 – Vasos representando o Animal Lunar acompanhado de felinos.

Fontes: (A), (B) - Fotos do autor de peças do Museo Casinelli, Trujillo, Peru.

(C) - Imagem
Catálogo digital do Museo Larco, Lima.

(D), (E) - Desenhos de
Ana Paula Vocci – encomenda do Autor.

PRANCHA 69 – ESTILO INCA COSTA NORTE OU CHIMÚ-INCA

O ANIMAL LUNAR NO ESTILO INCA DA COSTA NORTE

Figura 80 - Vasos do contexto de oferenda de Chotuna representando o Animal Lunar acompanhado de felinos.

Fontes: (A), (B) - Fotos do Autor – Museo de Sítio de Chotuna-Chornancap, Lambayeque, Peru.

PRANCHA 70 – ESTILO INCA COSTA NORTE OU CHIMÚ-INCA
FELINOS E MACACOS

Figura 81 - Vasos de bojo duplo representando felinos e macacos. (A): representando o Animal Lunar no bojo e Felinos subindo e macacos descendo. (B) Macaco no topo do gargalo e Animal Lunar na alça. Vaso representando felino e macaco juntos no topo do gargalo (C).

Fontes: (A) Foto do Autor – Museo Nacional Bruning, Lambayeque, Peru.
 (B) Imagens cedidas pelo Museo Larco, Lima Peru.
 (C) Foto do Autor – Museo Nacional Bruning, Lambayeque, Peru.

PRANCHA 71 – ESTILO INCA COSTA NORTE OU CHIMÚ-INCA

FIGURAS DE PODER – HORIZONTE TARDIO: CONJUNTO 2 ANTROPOMORFO DE TOUCADO SEMILUNAR

Figura 82 – Figuras de toucado semilunar em aríbalos locais (A, B e E) e vasos de alça estribo com elementos incaicos (C e D). Detalhe de Aríbalo representando figuras de poder de toucado semilunar e felino e animal lunar juntos (E dois lados da mesma peça).

PRANCHA 72 – ESTILO INCA COSTA NORTE OU CHIMÚ-INCA

**FIGURAS DE PODER – HORIZONTE TARDIO: CONJUNTO 2 ANTROPOMORFO DE
TOUCADO SEMILUNAR**

Figura 83 – Vasos de alça estribo representando a figura de toucado semilunar com felinos.

Fontes: Imagens cedidas pelo Museo Larco, Lima, Peru

PRANCHA 74 – ESTILO INCA COSTA NORTE OU CHIMÚ-INCA
FIGURAS DE PODER E FELINOS

Figura 84 – Felinos e figuras antropomorfas de poder.

Fontes: (A), (B), (C) - Fotos do Autor – Museu Bruning, Lambayeque, Peru

PRANCHA 73 – ESTILO INCA COSTA NORTE OU CHIMÚ-INCA

FIGURAS DE PODER – HORIZONTE TARDIO: CONJUNTO 2 ANTROPOMORFO DE TOUCADO SEMILUNAR

Figura 85 – Vaso representando a figura de toucado semilunar flanqueada por aves marinhas com toucado semilunar cercado por 5 serpentes com rostos antropomorfos.

Fontes: Imagens cedidas pelo Museo Arqueológico – Univ. Nac. Trujillo, Trujillo, Peru

PRANCHA 75 – ESTILO INCA COSTA NORTE OU CHIMÚ-INCA
FELINOS E AVES PESCADORAS

Figura 86 – Vaso representando felinos e aves pescadoras em conjunto.

Fonte: Foto do Autor – Museu Nacional Bruning, Lambayeque, Peru.

PRANCHA 76 – ESTILO INCA COSTA NORTE OU CHIMÚ-INCA

FIGURAS DE PODER – HORIZONTE TARDIO: CONJUNTO 3 DEUSA CHIMU E FIGURA DE TOUCADO BIPOLAR

Figura 87 – vasos do Horizonte Tardio representando Deusa Chimu (A) e figura de toucado bipolar (B e C).

Fontes: Imagens cedidas pelo Museo Larco, Lima, Peru.

PRANCHA 77 – ESTILO INCA COSTA NORTE OU CHIMÚ-INCA

FIGURAS DE PODER – CONJUNTO 4: NOVAS FIGURAS ANTROPOMORFAS LOCAIS DO HORIZONTE TARDIO

Figura 88 – Exemplos de alguns conjuntos organizados por tipologia de toucados formando novos antropomorfos no Horizonte Tardio.

Fontes: (A), (B), (D) - Foto do autor, Museo de Arqueologia, Antropologia e História del Perú, Lima, Peru.
(C) - Foto do Autor – Museu Bruning, Lambayeque, Peru.

PRANCHA 78 – ESTILO INCA COSTA NORTE OU CHIMÚ-INCA

FIGURAS DE PODER – CONJUNTO 4: NOVAS FIGURAS ANTROPOMORFAS LOCAIS DO HORIZONTE TARDIO

Figura 89 – Exemplos de alguns conjuntos organizados por tipologia de toucados formando novos antropomorfos no Horizonte Tardio.

Fontes: (A) - Foto do Autor - Museo Casinelli, Trujillo, Peru.
(B) - Foto do Autor - Museo del Banco Central de Reserva del Perú, Lima, Peru
(C) - Imagem retirada de publicação do Banco de Crédito del Perú, 1999:108, Lima, Peru

PRANCHA 79 – ESTILO INCA COSTA NORTE OU CHIMÚ-INCA

FIGURAS DE PODER – CONJUNTO 4: NOVAS FIGURAS ANTROPOMORFAS LOCAIS DO HORIZONTE TARDIO

Figura 90 – figuras antropomorfas do estilo incaico costeiro associadas com macacos.

Fontes: (A) Imagem cedida pelo Museo Larco, Lima, Peru.

(B) Foto do Autor – Museu Nacional da UFRJ – Univers. Federal do Rio de Janeiro, Brasil

PRANCHA 80 – ESTILO INCA COSTA NORTE OU CHIMÚ-INCA

FIGURAS DE PODER – CONJUNTO 5: ROSTOS ARIBALÓIDES

Figura 91 – Conjunto de vasos com rostos em formas “aribalóides” utilizando toucado serrano.

Fontes: (A) Foto do autor MAE-USP, São Paulo Brasil.
(B) e (C) imagens cedidas pelo Museo Larco, Lima, Peru.
(D) e (E) imagens cedidas pelo Museo Arqueologico Universidade Nacional de Trujillo, Peru.

PRANCHA 81 – ESTILO INCA COSTA NORTE OU CHIMÚ-INCA

FIGURAS DE PODER – CONJUNTO 6 FIGURAS DE PODER EM FUNDO ESCALONADO

Figura 92 – Aríbalos costeiros representando figuras com atributos de poder (A até D). Representando figuras com atributos simples (E até H). Representando figuras sem atributos de poder (I até L). Representando decapitados (M).

Fontes: (A), (B), (C), (D), (G), (H), (J), (M) – Imagens cedidas pelo Museo Arqueológico Nacional Bruning, Lambayeque, Peru.

(E) – Imagem retirada de publicação (Gheller Doig 2007:18).

(F) - Foto do autor, Museo de Arqueologia, Antropologia e História del Perú, Lima, Peru.

(I) – Foto do Autor – Acervo MAE-USP 3666 – Museu de Arqueol. e Etnol. USP, São Paulo, Brasil.

(L) – Imagem cedida pelo Museo Larco, Lambayeque, Peru.

PRANCHA 82 – ESTILOS CHIMU, LAMBAYEQUE E INCA

TEMAS MARINHOS E LUNARES

Figura 93 – Figuras de poder associadas a temas marinhos (A e B) e lunares (C). Tema de antropomorfos em balsas de totora em estilo lambayecano (D), chimuano (E) e incaico costeiro (F).

Fontes: (A), (B) Foto do Autor – MNAHP – Museo Nac. Arqueol., Antropol. e Historia del Perú, Lima, Peru.
 (C) - Foto cedida pelo MAUNT – Museo Arqueol. Univers. Nacional de Trujillo, Trujillo, Peru.
 (D) - Catálogo digital do Metropolitan Museum of Art, New York, USA.
 (E) - Foto do Autor – Museo Sitio Chotuna-Chornancap, Lambayeque, Peru.
 (F) - Foto do Autor – MAE/USP Museu de Arqueologia e Etnologia Univ. de São Paulo, Brasil.

PRANCHA 83 – ESTILO INCA COSTA NORTE OU CHIMÚ-INCA

TEMAS MARINHOS E LUNARES

Figura 94 – Vasos do estilo inca da costa norte representando peixes, caranguejo e o Animal Lunar (A e B). E vasos representando peixes e macaco (C) e antropomorfo com crustáceos (D).

- Fontes:** (A) - Foto do Autor – Sitio Chotuna-Chornancap.
(B) - Foto do Autor – MNAHP – Museo Nac. Arqueol., Antropol. e Historia del Perú, Lima, Peru
(D) - Catálogo digital do Museo Larco, Lima, Peru.
(E) - Foto cedida pelo Museo Larco, Lima, Peru .

PRANCHA 84 – ESTILO INCA COSTA NORTE OU CHIMÚ-INCA

ANTROPOFITOMORFO – AGRICULTURA

Figura 95 – Vasos Lambayeque (A), Inca (B), Chimú (C) e Inca (D) representando figuras de poder antropofitomorfas (milho antropomorfo).

- Fontes:** (A) - Foto do Autor – Museo Arqueologico Nacional Bruning, Lambayeque, Peru.
(B) - Catalogo Museo Arqueologico Nacional Bruning, Lambayeque, Peru.
(D) - Foto do Autor – Museo Arqueologico Nacional Bruning, Lambayeque, Peru.
(E) - Foto cedida pelo Museo Larco, Lima, Peru.

PRANCHA 85 – ESTILO INCA COSTA NORTE OU CHIMÚ-INCA
ANTROPOZOOMORFO

Figura 96 – Vaso de alça estribo com applique escalonado na alça representando “homem escorpião”.

ML 026800

Fonte: Imagens cedidas pelo Museo Larco, Lima, Peru.

PRANCHA 86 – ESTILO INCA COSTA NORTE OU CHIMÚ-INCA

ENTIDADE DA MONTANHA

Figura 97 – Vaso de alça estribo figurativo com applique de pássaro na alça. Bojo representando entidade da montanha flanqueada por serpentes.

Fonte: Imagens cedidas pelo Museo Larco, Lima, Peru.

PRANCHA 87 – ESTILO CHIMÚ OU CHIMÚ-INCA?

ENTIDADE DA MONTANHA?

Figura 98 – Vaso de alça estribo representando figura de toucado semicircular com cinturão de serpentes produzida em “fundo pele de ganso”.

Fonte: - Imagem cedidas pelo Museo Larco, Lima, Peru.

PRANCHA 88 – CONTEXTOS DE TUMBAS DE CHOTUNA-CHORNANCAP
OFERENDAS DE CERÂMICA DA TUMBA 4 DA SACERDOTISA DE CHORNANCAP

Figura 99 – Oferenda intrusiva no nível 2 da escavação exemplos de vasilhas de cerâmica de estilo Chimú-Inca.

Fonte: Imagem retirada de publicação (Wester La Torre 2016: 410).

PRANCHA 89 – CONTEXTOS DE TUMBAS DE CHOTUNA-CHORNANCAP
OFERENDAS DE CERÂMICA DA TUMBA 4 DA SACERDOTISA DE CHORNANCAP

Figura 100 – Oferta de vasilhas de cerâmica de estilo Cajamarca costeiro encontrada no nível 3 da escavação (A). Reconstituição da tumba 4 da sacerdotisa de Chornancap (B).

Fontes: (A, B) Imagens retiradas de publicação (Wester La Torre 2016: 214, 268).

Figura 100.1- Exemplos das vasilhas da oferta de estilo Lambayeque Tardio (14 vasilhas delimitadas em vermelho) e Estilo Chimú-Lambayeque (8 vasilhas delimitadas em verde) encontrada no nível 3 da escavação.

Fonte: Imagens retiradas de publicação (Wester La Torre 2016: 416, 417).

PRANCHA 90 – CONTEXTOS DE TUMBAS DE CHOTUNA-CHORNANCAP
OFERENDAS DE CERÂMICA DA TUMBA 4 DA SACERDOTISA DE CHORNANCAP

Figura 101 – No nível 5 da escavação, exemplos de vasilhas de alça estribo e alça lateral de estilo Chimú-Lambayeque.

Figura 102 – No nível 5 da escavação, exemplos de vasilhas de cerâmica de gargalo boca larga de estilo Chimú (B) e exemplo de peças do conjunto (C).

Fonte: (A), (B) e (C), imagens retiradas de (Wester La Torre 2016: 215, 424 e 425).

PRANCHA 91 – CONTEXTOS DE TUMBAS DE CHOTUNA-CHORNANCAP
OBJETOS METÁLICOS DA TUMBA 4 DA SACERDOTISA DE CHORNANCAP

Figura 103 – Máscara funerária (A) e conjunto com o toucado bipolar ou duas plumas (B e C).

Fonte: Imagens retiradas de publicação (Wester La Torre 2016: 323 e 352).

Figura 104 - diadema representando tecedora com mãos e pés em forma do Animal Lunar (A) e figura com toucado bipolar igual ao da sacerdotisa ao lado de instrumento de tear (B).

Fontes: (A) Fotos do autor Museo Bruning, Lambayeque, Peru. (B) imagem retirada de (Wester La Torre 2016:353).

PRANCHA 92 – CONTEXTOS DE TUMBAS DE CHOTUNA-CHORNANCAP

OBJETOS METÁLICOS DA TUMBA 4 DA SACERDOTISA DE CHORNANCAP

Figura 105 – Cetro representando figura de poder com “peitoral” na forma de serpente bicéfala abaixo de um teto (figs. 1 e 2). Peça de cerâmica de estilo Huari com o mesmo peitoral (figs. 3).

Fontes: (A) Imagem retirada de publicação (Wester La Torre 2016:307).

(B) Imagem retirada de publicação (Wester La Torre 2016: 220).

PRANCHA 93 – ESTILO INCA COSTA NORTE OU CHIMÚ-INCA
OBJETOS METÁLICOS DA TUMBA 4 DA SACERDOTISA DE CHORNANCAP

Figura 106 – Taça bimetálica (dourada e prateada) representando o Animal Lunar e uma figura antropomorfa de toucado bipolar (A, B) rodeados por ondas marinhas.

Fonte: Imagens retiradas de publicação (Wester La Torre 2013: 54, 55).

Figura 107 – Exemplos de parte do conjunto de orelheiras representando figura antropomorfa de toucado semilunar e o Animal Lunar neste caso com toucado bipolar duplo.

Fonte: Imagens retirada de publicação (Wester La Torre 2016:300-305).

PRANCHA 94 – CONTEXTOS DE TUMBAS DE CHOTUNA-CHORNANCAP
A TUMBA 5 DE CHORNANCAP

Figura 108 - Contexto da tumba 5 com vasilha de alça estribo mochicóide.

Fontes: (A), (C), (D) e (E) imagens retiradas de publicação (Wester La Torre 2016: 279, 282, 284, 285, 426).
 (B) Imagens retiradas de publicação (Wester La Torre, 2013: 71).

PRANCHA 95 – ESTILO LAMBAYEQUE

PEÇAS COM ATRIBUTOS MOCHICAS E HUARIS

Figura 109 – Vasilhas de alça estribo encontradas em Batán Grande em contextos Lambayecanos do período Intermediário Tardio.

Fontes: (A) e (B) Fotos do autor, Museo Sicán, Lambayeque, Peru.

Figura 110 – Gorro de quatro pontas Huari representado nas figuras de poder lambayecanas .

Fontes: (A) Imagem retirada de (Gueller Doig 2005: 76), (B) Foto cedida por Daniela La Chioma., (C) Imagem retirada de (Gueller Doig 2005: 94) e (D) Imagem retirada de (Gueller Doig 2006: 59).

PRANCHA 96 – ESTILO HUARI COSTEIRO
FLUIDEZ ENTRE OS ESTILOS NORTENHOS E HUARI

Figura 111 – Vasilhas de gargalo cônico duplo do Horizonte Médio: Estilo Huari costeiro (A e B) do contexto do castillo de Huarney. E exemplos huari-lambayeque representando figura de toucado semilunar emplumado e a “Deusa Chimú” (C).

Fontes: (A) e (B) imagens retiradas de publicação (Giersz e Pardo 2014: 41, 148).
(C) Foto do Autor, Museo Casinelli, Trujillo, Peru.

PRANCHA 97 – ESTILO HUARI COSTEIRO
FLUIDEZ ENTRE OS ESTILOS NORTENHOS E HUARI

Figura 112 – Figura de poder Feminina estilo Huari da costa norte (A até C) e exemplos Lambayeque-Chimú (D até G).

Fontes: (A) Foto do Autor – Museo Casinelli, Trujillo, Peru.
 (B-G) Fotos Cat. Digital Museo Larco, Lima, Peru.

PRANCHA 98 – ESTILO MOCHICA TARDIO

FLUIDEZ NA FRONTEIRA CRONOLÓGICA

Figura 113 – Vasos de alça estribo e vasos de gargalo duplo estilo Mochica (fase V de Rafael Larco ou Fase Tardia de Donnan). Destaque aos macacos nas alças.

Fonte: Imagem retirada de publicação (Golte 2009: 85, 89, 236).

PRANCHA 99 – ESTILO HUARI COSTEIRO

FLUIDEZ NA FRONTEIRA CRONOLÓGICA

Figura 114 – peças do contexto do Castillo de Huarmey que poderiam facilmente ser classificadas como pertencentes ao período Intermediário Tardio.

Fontes: Imagens retiradas de publicação (Giersz e Pardo 2014: 148).

PRANCHA 100 – ESTILO INCA COSTA NORTE OU CHIMÚ-INCA

CONTEXTO DA TUMBA DO “SENHOR DE TÚCUME” DO HORIZONTE TARDIO

Figura 115 – Reprodução das principais oferendas e principais atributos de poder presentes na tumba. Destaque a vasilha de alça estribo (A), toucado emplumado com gorro vermelho representando figura antropomorfa de toucado semilunar (B, D e E). Destaque a presença do Animal lunar associado aos peixes no cinturão (C). Conjunto de objetos metálicos em prata (F).

Fonte: Foto do Autor, Museo de Sítio de Tucume, Peru.

PRANCHA 101– ESTILO INCA COSTA NORTE OU CHIMÚ-INCA
CONTEXTO DA TUMBA DO “SENHOR DE TÚCUME” DO HORIZONTE TARDIO

Figura 116 – Oferendas de cerâmica estilo inca local representando felinos (A até E). Reprodução do peitoral de prata da tumba representando felinos, macacos e figuras zoomorfas de toucado semilunar (F);

Fonte: Fotos do Autor, Museo de Sítio de Túcume, Peru.

PRANCHA 102 – ESTILO INCA COSTA NORTE OU CHIMÚ-INCA
CONTEXTOS DAS TUMBAS DE CHOTUNA – HORIZONTE TARDIO

Figura 117 – reprodução do contexto da tumba A2 T3 (A) e oferendas de cerâmica (B, C);

Fonte: Imagens retiradas de publicação (Donnan 76, 77).

PRANCHA 103 – ESTILO INCA COSTA NORTE OU CHIMÚ-INCA
CONTEXTOS DAS TUMBAS DE CHOTUNA – HORIZONTE TARDIO

Figura 118 – reprodução do contexto da tumba A2 T4 (A) e oferendas de cerâmica (B, C);

Fonte: Imagens retiradas de publicação (Donnan 2011: 78, 79).

PRANCHA 104 – SACRIFÍCIOS HUMANOS NO HORIZONTE TARDIO

RITUAIS DE SACRIFÍCIOS HUMANOS

Figura 119 – Desenhos do cronista Felipe Guamám Poma de Ayala representando sacrifícios humanos e de animais para as entidades das montanhas.

Fonte: Imagem retirada de publicação (Guamam Poma 1992 [1615]).

PRANCHA 105 – SACRIFÍCIOS HUMANOS NO HORIZONTE TARDIO

RITUAIS DE SACRIFÍCIOS HUMANOS

Figura 120 – Desenhos do cronista Felipe Guamán Poma de Ayala representando sacrifícios humanos e de animais para as entidades das montanhas.

Fonte: Imagem retirada de publicação (Guamán Poma 1992 [1615]).

PRANCHA 106 – SACRIFÍCIOS HUMANOS NO HORIZONTE TARDIO

RITUAIS DE SACRIFÍCIOS HUMANOS

Figura 121 – Contexto de criança sacrificada em ritual de *Cápacocha* na região da serra sul do Peru.

Fonte: Imagem retirada de publicação (Reinhard; Cerutti, 2010:113).

Figura 122 – Contexto de criança sacrificada em ritual de *Cápacocha* na região da serra sul do Peru e *conopa* incaica (B).

Fonte: (A) Imagem retirada de reportagem de Ancient Origins, Março 2018, < <https://www.ancient-origins.net/history/mummy-juanita-sacrifice-inca-ice-maiden-009800>>; (B) Imagens retiradas de publicação (Reinhard; Cerutti, 2010: 117).

PRANCHA 107 – SACRIFÍCIOS HUMANOS NO HORIZONTE TARDIO
CONOPAS INCAICAS

Figura 123 – *Conopas* incaicas de rituais de Cápacocha da serra sul em prata (A) e spondyllus (B).

Fonte: Imagens retiradas de publicação (Reinhard; Cerutti, 2010:117, 139,141).

PRANCHA 108 – SACRÍFÍCIOS HUMANOS NO HORIZONTE TARDIO

CONOPAS INCAICAS

Figura 124 – *Conopa* incaica encontrada em Túcume na costa norte (A) e *conopas* encontradas na serra sul (B).

Fonte: Imagens retiradas de publicação (Reinhard; Cerutti, 2010: 138, 139, 140, 141 146).

Figura 124.1 – *Conopas* incaicas representando lhamas, *spondyllus*, prata e ouro.

Fontes: Imagens retiradas de publicação (Reinhard; Cerutti, 2010: 143).

PRANCHA 109 – SACRÍFÍCIOS HUMANOS NO HORIZONTE TARDIO
CONOPAS INCAICAS

Figura 125 – Conjunto de *conopas* encontradas em contexto da região serrana.

Fontes: Imagem retirada de publicação (Reinhard; Cerutti, 2010:83).

PRANCHA 110 – SACRÍFICIOS HUMANOS NO HORIZONTE TARDIO

CONTEXTO DO TEMPLO DA PEDRA SAGRADA

Figura 126 – Contexto de sacrifícios humanos associados a *conopas* incaicas no templo da pedra sagrada em Túcume.

Fonte: Foto do Autor – Museu de Sítio de Túcume, Peru.

PRANCHA 111 – ESTILO INCA COSTA NORTE
CONOPAS

Figura 127 – *Conopa* encontrada em Túcume (A), em Chotuna (B) e na região da serra sul (C e D).

Fontes: (A) Foto do Autor, Museo de Sitio de Túcume.
(B) Imagens retiradas de publicação (Wester La Torre2010: 68).
(C) e (D) Imagens retiradas de publicação (Reinhard; Cerutti, 2010: 117, 140).

PRANCHA 112 – ESTILO INCA COSTA NORTE

CONTEXTO DA OFERENDA DO TEMPLO DA PEDRA SAGRADA EM TÚCUME NO HORIZONTE TARDIO

Figura 128 – Contexto da oferenda do templo da pedra sagrada em Túcume: miniaturas em prata reproduzindo vasilhas e toucados típicos dos estilos lambayecanos da costa norte.

Fonte: Fotos do Autor – Museu de Sítio de Túcume, Peru.

PRANCHA 113 – ESTILO INCA COSTA NORTE OU CHIMÚ-INCA

CONTEXTO DA OFERENDA DO TEMPLO DA PEDRA SAGRADA EM TÚCUME DO
HORIZONTE TARDIO

Figura 129 – exemplos de toucados e peitorais típicos dos estilos lambayecanos da costa norte na
oferenda da época Inca.

Fontes: Foto do Autor – Museu de Sítio de Túcume, Peru.

PRANCHA 114 – ESTILO INCA COSTA NORTE OU CHIMÚ-INCA

CONTEXTO DA OFERENDA DO TEMPLO DA PEDRA SAGRADA EM TÚCUME DO
HORIZONTE TARDIO

Figura 130 – *Conopas* em estilo inca local do contexto de Túcume.

Fonte: Fotos do Autor – Museu de Sítio de Túcume, Peru.

Figura 130.1 – Estatuetas em estilo Inca de Cusco.

Fontes: Fonte Imagem retirada de publicação (Gueller Doig 2011: 119).

PRANCHA 115 – ESTILO INCA COSTA NORTE OU CHIMÚ-INCA
CONTEXTO DA OFERENDA DE 45 VASOS DE CERÂMICA DE CHOTUNA

Figura 131 – exemplos de vasos do conjunto de estilo Lambayeque-Chimú-Inca.

Fonte: Fotos do Autor – Museu de Sítio de Chotuna, Lambayeque, Peru.

131.1: exemplos de vasos estilo Chimú e Chimú-Inca.

Fonte: Fotos do Autor – Museu de Sítio de Chotuna, Lambayeque, Peru.

PRANCHA 116 – ESTILO INCA COSTA NORTE OU CHIMÚ-INCA
CONTEXTO DA OFERENDA DE 45 VASOS DE CERÂMICA DE CHOTUNA

Figura 132 – exemplos de vasos estilo Inca-local reproduzindo formas de Cusco.

Fonte: Fotos do Autor – Museu de Sítio de Chotuna, Lambayeque, Peru.

Figura 133 – exemplos de vasos estilo Inca da costa norte.

Fonte: Fotos do Autor – Museu de Sítio de Chotuna, Lambayeque, Peru.

PRANCHA 117 – ESTILO INCA CUSCO **ELEMENTOS DA ARQUITETURA INCA**

Figura 134 – Dimensões de modelos arquitetônicos incaicos.

Dimensões Padrão de blocos de pedras e tijolos de adobe na Região de Cusco (em cm)

Fontes: Imagem retirada de publicação, Farrington, 2014: 24, 44, 45).

Figura 134.1 – Modelos arquitetônicos incaicos

Fontes: (A) Imagem retirada de publicação, (Farrington, 2014: 22).
 (B) Imagem retirada de publicação, (Hagen; Morris, 1998: 182).

PRANCHA 118 – ESTILO CHIMÚ DE CHAN CHAN

ELEMENTOS DA ARQUITETURA CHIMÚ

Figura 135 – Planos arquitetônicos das *Ciudadelas* de Chan Chan.

Fontes: (A) Imagem retirada de publicação, (Moseley; Day, 1982: 91).
 (B) Imagem retirada de de publicação (Moore, 2005: 195).

PRANCHA 119 – ESTILO CHIMÚ DE CHAN CHAN
ELEMENTOS DA ARQUITETURA CHIMÚ

Figura 136 – Bairros e audiências de Chan Chan.

Fonte: Imagens retirada de publicação, (Moseley; Day, 1982:74, 75, 147).

PRANCHA 120 – CRONOLOGIA RELATIVA

ELEMENTOS DA ARQUITETURA LAMBAYECANA E CHIMUANA

Figura 137 – Cronologia relativa dos adobes de Chotuna.

CHRONOLOGY			
Years AD	Phase	Adobes	Ceramics
1600 1550 1500 1450 1400	Late Phase	Tall Loaf 	Middle/Late Phase Ceramics
1350 1300 1250 1200 1150		Loaf 	
1100 1050 1000 950 900 850 800 750 700	Early Phase	Flat Rectangular 	Early Phase Ceramics

Fonte: Imagens retiradas de publicação (Donnan 2011:7).

Figura 138 – comparação com a cronologia relativa de Chan Chan.

BRICK TYPE		DIMENSIONS (height : width)
FASE TARDIA	TALL	 1.5 : 1
	SQUARE - ENDED	 1 : 1
FASE INICIAL	FLAT	 1 : 1.5

FIGURE 4.1. The three major brick types at Chan Chan.

Fonte: Imagem retirada de publicação, (Moseley; Day, 1982: 69).

PRANCHA 121 – COMPLEXO CHOTUNA CHORNANCAP

ELEMENTOS DA ARQUITETURA LAMBAYECANA

Figura 139 – Complexo Chotuna-Chornancap padrões arquitetônicos.

Fonte: Imagem retirada de publicação, (Wester La Torre, 2010: 33).

Figura 140 – Detalhe da *huaca* Chornancap.

Fonte: Imagem retirada de publicação, (Wester La Torre, 2013: 31).

PRANCHA 122 – ESTILO INCA COSTA NORTE OU CHIMÚ-INCA
ELEMENTOS DA ARQUITETURA LAMBAYECANA

Figura 141 – Cronologia relativa com base nas remodelações arquitetônicas em Chotuna-Chornancap.

Fonte: Imagem retirada de publicação (Wester La Torre 2010: 93, 136).

PRANCHA 123 – COMPLEXO VENTARRÓN-COLLUD

LOCALIZAÇÃO DO CERRO VENTARRÓN E DEMARCAÇÃO DE ÁREAS ARQUEOLÓGICAS

Figura 142 – Mapa situando o Cerro Ventarrón e sua proximidade com o Rio Reque.

Fonte: Imagem retirada de publicação (Alva Meneses 2012:15).

Figura 143 – Vista do Cerro Ventarrón com as demarcações das áreas arqueológicas citadas.

Fonte: Imagem de satélite editada, cedida por Alva Meneses.

PRANCHA 124 – COMPLEXO VENTARRÓN-COLLUD

ARQUITETURA FORMATIVA EM VENTARRÓN E O CERIMONIALISMO EM TORNO DA MONTANHA SAGRADA

Figura 144 – Primeiras fases construtivas da huaca Ventarrón.

Fonte: Imagem retirada de publicação (Alva Meneses 2012:115).

Figura 145 – Desenho do cronista Felipe Guamán Poma de Ayala destacando a importância das huacas incluindo a montanha.

Fonte: Imagem retirada de publicação (Guaman Poma, 1992 [1615]).

PRANCHA 125 – COMPLEXO VENTARRÓN-COLLUD

SETOR CIUDADELA DE VENTARRON: ESTILOS DOS PADRÕES CONSTRUTIVOS DAS ESTRUTURAS DO COMPLEXO

Figura 146 – Estrutura A detalhes de paredes de tijolos de adobe.

Fonte: Foto do Autor, Sítio Arqueológico Ventarrón, Lambayeque, Peru.

Figura 147 – Estrutura A detalhes de paredes de tijolos de adobe.

Fonte: Foto do Autor, Sítio Arqueológico Ventarrón, Lambayeque, Peru.

PRANCHA 126 – COMPLEXO VENTARRÓN-COLLUD

SETOR CIUDADELA DE VENTARRON: ESTILOS DOS PADRÕES CONSTRUTIVOS DAS ESTRUTURAS DO COMPLEXO

Figura 148 – Estrutura C (A) detalhes de paredes de tijolos de adobe.

Fonte: Fotos do Autor, Sítio Arqueológico Ventarrón, Lambayeque, Peru.

Figura 149 – Estrutura D detalhes de paredes de tijolos de adobe detalhes.

Fonte: Foto do Autor, Sítio Arqueológico Ventarrón, Lambayeque, Peru.

PRANCHA 127 – COMPLEXO VENTARRÓN-COLLUD

SETOR CIUDADELA DE VENTARRON: ESTILOS DOS PADRÕES CONSTRUTIVOS DAS ESTRUTURAS DO COMPLEXO

Figura 151 – Estrutura X perfil 2 do muro 1.

Fonte: Desenho feito in situ por Débora Leonel, digitalizado por Erêndira Oliveira.

PRANCHA 129 – COMPLEXO VENTARRÓN-COLLUD

SETOR CIUDADELA DE VENTARRON: ESTILOS DOS PADRÕES CONSTRUTIVOS DAS ESTRUTURAS DO COMPLEXO

Figura 152 – Estrutura X perfil 3 do muro 1.

Fonte: Desenho feito in situ por Débora Leonel, digitalizado por Erêndira Oliveira.

PRANCHA 130 – COMPLEXO VENTARRÓN-COLLUD

SETOR CIUDADELA DE VENTARRON: ESTILOS DOS PADRÕES CONSTRUTIVOS DAS ESTRUTURAS DO COMPLEXO

Figura 153 – Estrutura Y (A) detalhes de muros de tijolos de adobe e pedra (B, C).

Fontes: Foto cedida por Alva Meneses (A) e fotos do Autor (B e C), Sítio Arqueológico Ventarrón, Lambayeque, Peru.

PRANCHA 131 – COMPLEXO VENTARRÓN-COLLUD

SETOR CIUDADELA E FORTALEZA TIPOS DE MATERIAIS E TÉCNICAS DE CONSTRUÇÃO

Figura 154 – Tipos de paredes do complexo *ciudadela-fortaleza* de Ventarrón: parede de blocos de adobe (A), parede de taipa (B).

Fonte: Fotos do Autor, Sítio Arqueológico Ventarrón, Lambayeque, Peru.

PRANCHA 132 – COMPLEXO VENTARRÓN-COLLUD

SETOR CIUADELA E FORTALEZA TIPOS DE MATERIAIS E TÉCNICAS DE CONSTRUÇÃO

Figura 155 – Tipos de paredes do complexo *ciudadela-fortaleza* de Ventarrón: parede de adobe com pedras (A), parede de pedra em *pirka* no setor Fortaleza (B) e parede de tijolos de adobe próxima as paredes de pedra da área da Fortaleza (C).

Fonte: Fotos do Autor, Sítio Arqueológico Ventarrón, Lambayeque, Peru.

PRANCHA 133 – COMPLEXO VENTARRÓN-COLLUD

SETOR CIUDADELA DE VENTARRON: ESTRUTURA B

Figura 156 – Estrutura B Perfil 1 detalhes de paredes de tijolos de adobe com pedras.

Fonte: Desenho feito in situ por Débora Leonel, digitalizado por Erêndira Oliveira.. Fotos do Autor, Sítio Arqueológico Ventarrón, Lambayeque, Peru.

PRANCHA 134 – COMPLEXO VENTARRÓN-COLLUD

SETOR CIUADELA DE VENTARRON: ESTRUTURA B

Figura 157 – Estrutura B Perfil 2 (A) detalhes de paredes de tijolos de adobe com pequenas pedras (B) detalhe (C).

B

C

Fontes: Desenho feito in situ por Débora Leonel, digitalizado por Eréndira Oliveira. Fotos do Autor, Sítio Arqueológico Ventarrón, Lambayeque, Peru.

PRANCHA 135 – COMPLEXO VENTARRÓN-COLLUD

SETOR CIUDADELA DE VENTARRON: ESTRUTURA B

Figura 158 – Estrutura B Perfil 3 (A) detalhes de paredes de tijolos de adobe com pequenas pedras (B) detalhe (B).

Fontes: Desenho em situ feito pelo Autor, digitalizado por Erêndira Oliveira. Foto do Autor, Sítio Arqueológico Ventarrón, Lambayeque, Peru.

PRANCHA 136 – COMPLEXO VENTARRÓN-COLLUD

SETOR CIUDADELA DE VENTARRON: ESTRUTURA B

Figura 159 – Estrutura B área de tapial com detalhes de paredes de taipa .

Fonte: Fotos do Autor, Sítio Arqueológico Ventarrón, Lambayeque, Peru.

PRANCHA 137 – COMPLEXO VENTARRÓN-COLLUD

SETOR FORTALEZA DE VENTARRON: PADRÕES CONSTRUTIVOS DOS MUROS E PLATAFORMAS

Figura 161 – Muros de pedra estilo *pirka*.

Fonte: Fotos do Autor, Sítio Arqueológico Ventarrón, Lambayeque, Peru.

PRANCHA 138 – COMPLEXO VENTARRÓN-COLLUD

SETOR FORTALEZA DE VENTARRON: PADRÕES CONSTRUTIVOS DOS MUROS E PLATAFORMAS

Figura 162 – Muros de pedra estilo *pirka* com tijolos de adobe.

Fonte: Fotos do Autor, Sítio Arqueológico Ventarrón, Lambayeque, Peru.

PRANCHA 139 – COMPLEXO VENTARRÓN-COLLUD

SETOR FORTALEZA DE VENTARRON: PADRÕES CONSTRUTIVOS DOS MUROS E PLATAFORMAS

Figura 163 – Recintos de pedra no setor fortaleza.

Fontes: Fotos do Autor, Sítio Arqueológico Ventarrón, Lambayeque, Peru.

PRANCHA 140 – COMPLEXO VENTARRÓN-COLLUD

SETOR FORTALEZA DE VENTARRON: PADRÕES CONSTRUTIVOS DOS MUROS E PLATAFORMAS

Figura 164 – Recintos de tijolos de adobe no setor fortaleza.

Fonte: Fotos do Autor, Sítio Arqueológico Ventarrón, Lambayeque, Peru.

PRANCHA 141 – COMPLEXO VENTARRÓN-COLLUD

SETOR FORTALEZA DE VENTARRON: PLATAFORMAS

Figura 165 – Plataformas de pedra e tijolos de adobe.

Fonte: Fotos do Autor, Sítio Arqueológico Ventarrón, Lambayeque, Peru.

PRANCHA 142 – COMPLEXO VENTARRÓN-COLLUD
SETOR FORTALEZA DE VENTARRON: PLATAFORMAS

Figura 166 – Plataformas de pedra e tijolos de adobe.

Fonte: Fotos do Autor, Sítio Arqueológico Ventarrón, Lambayeque, Peru.

PRANCHA 143 – ARQUITETURA TARDIA CHIMÚ EM LAMBAYEQUE
ESTRUTURAS ARQUITETÔNICAS ENTENDIDAS COMO CHIMUANAS POR HARTMUT
TSCHAUNER

Figura 167 – Elementos chimuanos identificados por Tschauner na arquitetura lambayecana tardia.

Fonte: Imagem retirada de publicação (Tschauner, 2014).

PRANCHA 144 – REMODELAÇÕES TARDIAS

ELEMENTOS DA ARQUITETURA CHIMÚ EM TÚCUME: HUACA LARGA

Figura 168 – Recinto Chimú NA Huaca Larga em Túcume.

Fonte: Foto do Autor, Sítio Arqueológico Túcume, Peru.

PRANCHA 145 – ESTILO INCA COSTA NORTE OU CHIMÚ-INCA
ELEMENTOS DA ARQUITETURA INCA EM TÚCUME: HUACA LARGA

Figura 169 – Recinto de pedra, época Inca.

Fonte: Foto do Autor, Sítio Arqueológico Túcume, Peru.

PRANCHA 146 – CERIMONIALISMO E PODER NO TAHUANTINSUYO

ASPECTOS DO CERIMONIALISMO E DO PODER INCA

Figura 170 – Culto solar e lunar (A), culto as *huacas* e a montanha (B).

Fontes: (A) Imagem retirada de publicação (Longhena e Alva 2006: 55).

(B) Imagens retiradas de publicação (Guaman Poma, 1992 [1615]).

PRANCHA 147 – CERIMONIALISMO E PODER NO TAHUANTINSUYO

GUERREIROS INCAS E O CERIMONIALISMO

Figura 171 – guerra e a negociação com o cosmos (A, B), exemplos na cerâmica inca da costa norte (C, D). Objetos cerâmicos de época inca representando uma arma de guerra (E e F).

Fontes: (A) Imagem retirada de publicação (Guaman Poma, 1992: [1615]).
 (B) Imagem retirada de publicação (Longhena e Alva 2006: 78).
 (C) Imagem retirada de publicação (Pease et al., 1999: 108).
 (D) Imagem retirada de publicação (Longhena e Alva 2006: 73).
 (E) Foto do autor Museo Bruning, Lambayeque, Peru.
 (F) Imagem de cat. Digital Museo Larco, Lima, Peru.

PRANCHA 148 – CERIMONIALISMO E PODER NO TAHUANTINSUYO

O CULTO ANCESTRAL

Figura 172 – Desenhos do cronista Felipe Guamán Poma de Ayla representando o culto aos mortos.

Fontes: Imagens retiradas de publicação (Guaman Poma, 1992 [1615]); Imagem retirada de publicação (Longhena e Alva 2006: 144).

PRANCHA 149 – CERIMONIALISMO E PODER NO TAHUANTINSUYO
O CULTO ANCESTRAL NA CULTURA MATERIAL NORTENHA PRÉ-INCA

Figura 173 – Culto ancestral na cerâmica Lambayeque (A) e maquetes de madeira Chimú (B e C).

Fontes: (A) Imagem retirada de publicação (Longhena e Alva 2006: 144).
(B) Imagem retirada de publicação (Longhena e Alva 2006:185).
(C) Foto do Autor, Museo de Sítio Huaca de La Luna, Trujillo, Peru.