

LA LEYENDA DE NAYMLAP EN LA MEMORIA Y LA IDENTIDAD DE LOS PUEBLOS DE LAMBAYEQUE, COSTA NORTE DEL PERÚ

THE LEGEND OF NAYMLAP IN THE MEMORY AND IDENTITY OF THE PEOPLE OF LAMBAYEQUE, NORTH COAST OF PERU

Rafael Vega Centeno Sara Lafosse* y Teresa Vergara Ormeño**

Resumen

Se analizan los contenidos de los dos relatos conocidos sobre Naymlap y sus descendientes: el de Miguel Cabello de Valboa (1581) y el de Modesto Rubiños y Andrade (1782), identificándose la estructura, mitemas principales y figuras arquetípicas, como base para evaluar el rol que ambas versiones, como parte de la memoria histórica de las poblaciones lambayecanas, pudieron tener en la construcción de la identidad de los pueblos de esa región, en el contexto de las transformaciones experimentadas a lo largo del período colonial. Se concluye que en el relato de Cabello de Valboa, hay un énfasis en la saga dinástica de la que serían herederas las cabezas de los cacicazgos del siglo XVI, enfatizando elementos arquetípicos del buen y mal gobernante. Es además un relato que brinda un sentido a la existencia presente evocando un pasado glorioso y las explicaciones de su caída. En contraste, el relato de Rubiños y Andrade se da en un contexto de necesidad de legitimar la posición de los mismos cacicazgos, dos siglos después, para lo cual enfatiza el vínculo con el territorio y la topografía de la región, enlazada con el relato a partir de elementos reconocibles en el paisaje.

Palabras claves: Identidad, Memoria, mito, Lambayeque, Naymlap

Abstract

We analyse the contents of the two known stories about Naymlap and his descendants: the one written by Miguel Cabello de Valboa (1581) and the one written by Modesto Rubiños y Andrade (1782), identifying their structure, main mythemes and archetypes, as a means to evaluate the role of both tales in the construction of historic memory and identity by Lambayeque people during colonial times. We conclude that in Cabello de Valboa's version, there is an emphasis on the dynastic saga, claimed by the XVI century cacicazgos, as well as an emphasis on archetypical elements of good and bad statecraft. It is also a tale that brought a sense to present existence, remembering a glorious past and explaining its fall. In contrast, Rubiños y Andrade's version appears in a context where cacicazgos need to legitimate their position by emphasizing their linkages with the territory and regional topography, enhancing through the tale by establishing a relationship between elements of the story with well-known landscape places.

Keywords: Identity, Memory, myth, Lambayeque, Naymlap

Fecha de recepción: 20-04-2022 Fecha de aceptación: 07-01-2023

El trabajo que aquí se presenta busca contribuir a la reflexión sobre la relación entre identidad y memoria a partir de un estudio de caso: los relatos sobre Naymlap recopilados en la región de Lambayeque, en diferentes momentos de la Época Colonial.

El rol de la memoria en la construcción de las identidades colectivas ha estado presente en la reflexión histórica y antropológica, desde la obra pionera de Maurice Halbwachs (1950), quien puso en discusión la forma en que lo que él definió como "memoria colectiva" se debía explicar en el marco de un medio social. Trabajos posteriores han complementado el aporte de Halbwachs, poniendo en relieve cómo es que la memoria colectiva no es un mero reflejo de

un entorno social, sino que constituye un agente activo en la consolidación de dicho entorno, a partir de la construcción de marcos de referencia personal y colectiva (Irwin-Zarecka 1994) y de su retroalimentación con la performatividad de los colectivos humanos (Connerton 1992). Este papel activo le otorga a la memoria social un rol relevante en la construcción de identidades sociales. Tal como lo señala Enso-Traverso, la memoria constituye un conjunto de representaciones colectivas del pasado forjadas desde un presente, que contribuyen a la construcción de identidades sociales al otorgarles a éstas un sentido y una dirección (Traverso 2007:69). Así, la memoria adquiere una dimensión política, imbuida de una suerte de "mandato ético" (Traverso 2007:71) o, como señala Gastón Souroujón, una "tendencia

* Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima, Perú. Correo electrónico: fvega@pucp.edu.pe

** Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima, Perú. Correo electrónico: teresa.vergara@pucp.edu.pe

teleológica”, que lleva constantemente a que la memoria desarrolle una dinámica retroactiva, de resignificación del pasado, de acuerdo con los requerimientos de un presente eventualmente cambiante (Souroujón 2011:343).

El relato, leyenda o mito es, en ese sentido, la manifestación por antonomasia de la memoria colectiva y, por lo tanto, es una puerta para aproximarnos a las latencias e imperativos de una comunidad humana, la construcción de su identidad y la búsqueda de un sentido para su existencia. Bajo esa perspectiva, abordaremos el análisis de los relatos sobre Naymlap y el origen de la Dinastía Lambayeque, identificando su estructura, trama y simbología para, en segundo lugar, ubicarlos en el tiempo histórico en que fueron recopilados, evaluando así su relevancia para la construcción de la identidad de las poblaciones de la región de Lambayeque, a lo largo de la época colonial.

La leyenda de Naymlap, es uno de los más célebres relatos sobre el origen de un reino costeño. Esta leyenda ha sido con frecuencia un recurso para entender evidencias arqueológicas y aproximarnos a entender el pasado prehispánico (Kauffman 2021; Narváez 2021; Wester 2021). Así, podemos encontrar en la literatura reflexiones sobre la real procedencia de Naymlap (Alarco 1975), el lugar donde desembarcó y estableció su centro de culto (Donnan 1990) o su representación en objetos prehispánicos, como el conocido “Tumi de Illimo” (Kauffman 1973:390-391).

Detrás de estas aproximaciones puede apreciarse la necesidad de algunos colegas por cubrir “vacíos” del registro arqueológico, a partir de una fuente histórica, hecho que lleva a crear un sesgo en pro de la veracidad histórica de la leyenda y una tendencia al manejo de los datos arqueológicos, como materialización de lo relatado en la fuente. Consideramos necesario liberar a los relatos sobre Naymlap de la necesidad de encajar con hechos históricos o registros arqueológicos para, desde una perspectiva interdisciplinaria en la que dialoguen la arqueología, la historia y la antropología, se pueda poner en relieve su valor como reservorio de contenidos, que permita aproximarnos a entender los procesos de construcción de memoria e identidad de los pueblos que los produjeron.

Este ejercicio de análisis a profundidad, requiere entender el contexto histórico en que el relato fue recogido. Los acontecimientos narrados en la leyenda de Naymlap aluden a hechos que habrían ocurrido varios siglos antes de la llegada de los españoles a las costas. La recopilación de los relatos, por otro lado, se dio varios siglos después. El primer relato conocido fue recogido por Miguel Cabello de Valboa alrededor de 1581, mientras que el segundo, lo reportó Modesto Rubiños y Andrade, en 1782. Existiendo dos siglos de distancia entre el recojo de ambos relatos,

resulta interesante observar las semejanzas y diferencias entre ambos, para evaluar qué rol podía tener la leyenda de Naymlap para las poblaciones de la región de Lambayeque en ambos momentos.

Proponemos que, luego de grandes cambios y alteraciones en la vida de las poblaciones lambayecanas, que comenzaron alrededor del 1300 d.C. e incluyeron la ocupación sucesiva de su territorio por tres fuerzas invasoras (Chimú, Inca, Colonial), el desastre demográfico de las primeras décadas de la dominación colonial, la reestructuración territorial generada por las reducciones toledanas y un fenómeno ENSO¹ de consecuencias devastadoras, el relato de Naymlap constituía un recurso de afirmación de la identidad de los pobladores de la región y, en particular, de sus élites. El relato, a partir de la construcción de figuras y comportamientos arquetípicos (entendidos como paradigmas de buena o mala performance), ofrecía una semblanza de buen gobierno y orden, que contrastaba con el momento de mal gobierno y caos que se venía experimentando. Así, el relato ofrecía una visión coherente de la historia y daba sentido a la existencia de los pueblos lambayecanos, a mediados del siglo XVI. Posteriormente, luego de dos siglos de consolidación del régimen virreinal y con éste, del posicionamiento de los caciques en la región de Lambayeque, en un contexto de rivalidad con caciques de otras regiones, se diluyen en el relato ciertos rasgos arquetípicos, para dar paso a otros, como el correcto conocimiento del territorio local y sus recursos. Puede observarse así cómo es que el relato, síntesis de la memoria colectiva, se va replanteando conforme las condiciones e imperativos del presente van cambiando.

En las páginas siguientes, examinamos el contexto en que los relatos fueron recogidos, así como las características de la estructura y contenidos de los mismos.

Naymlap en el relato de Miguel Cabello de Valboa.

Como es conocido, el primer relato sobre la gesta de Naymlap fue recopilado por Miguel Cabello de Valboa, quien lo incluyó en su *Miscelánea Antártica* (1951). Cabello de Valboa había llegado a América en 1566, a la edad de 36 años, ordenándose sacerdote en 1571, en la ciudad de Quito. Comenzó a escribir la *Miscelánea* en 1576, concluyendo en 1586.

Miscelánea Antártica es una obra singular que contrasta con otras crónicas de su época, ya que incorpora la historia de los territorios americanos dentro de la historia universal, ensamblando relatos inspirados en diferentes fuentes greco-latinas y en la Biblia, con información recogida en territorio andino (Lerner 2010). Un aspecto importante

¹ Siglas para El Niño Southern Oscillation, término con el que se define el avance de la corriente ecuatorial del Niño hacia costas peruanas y los trastornos climáticos que este avance genera.

a lo largo de su obra era determinar de dónde provenían los habitantes del Nuevo Continente, discutiendo la posibilidad de inmigraciones de cartagineses, judíos, africanos o de patriarcas bíblicos (Cabello de Valboa 1951:102-107). Fue quizás la inquietud por dilucidar de dónde provenían los “hijos de Adán” que habitaban América, la que lo llevó a ser particularmente receptivo a relatos de llegadas a costas americanas como el de Naymlap. Este relato fue incorporado dentro de un capítulo que, si bien tenía como personaje principal al inca Túpac Yupanqui y sus hazañas como navegante, introducía notas sobre “el origen de la gente de los Valles y llanos del Piru” (Cabello de Valboa 1951:321). De acuerdo con Luis E. Valcárcel (1951:XX), es posible ubicar el recojo del relato en 1581, año en que Cabello de Valboa viajó por tierra de Quito, donde tenía su residencia permanente, a Lima. Según este autor, el cronista estuvo alojado en la encomienda de la familia Roldán en Túcume, y es probable que uno de sus informantes en dicho lugar haya sido don Martín Farro Chumbi, cacique de Lambayeque (Valcárcel 1951:XXVI-XXVII). Por su parte, Zevallos Quiñones plantea la posibilidad de que uno de sus informantes haya sido el cacique de Jayanca, don Francisco Puicunsoli Efquemsoli (Zevallos 1989:10, 48).

La posibilidad de que el relato transcrito en la *Miscelánea* haya sido compuesto a partir de versiones ofrecidas por diferentes informantes es consistente con la introducción del mismo Cabello de Valboa en su texto: “... Dicen los naturales de Lambayeque y con ellos conforman los demás pueblos de este valle comarcanos...” (Cabello Valboa 1951:327).

El relato en la *Miscelánea* tiene, por otro lado, características que refuerzan la idea de haberse constituido a partir de distintas versiones. En primer lugar, existe una ruptura de la línea de tiempo de la narración ofrecida en el texto, que comienza con la descripción del arribo de Naymlap y su séquito a costas lambayecanas y continúa con la relación de sus hechos, su muerte y su descendencia hasta el desafortunado Fempellec, último gobernante en la dinastía de Lambayeque. Llegado a este punto, llama la atención que la siguiente sección del texto, regrese en el tiempo para narrar la saga de Cium, hijo de Naymlap, de forma abrupta, dando la impresión de que comienza otro relato:

... y con el [Fempellec] se acabo la línea y descendencia de los Señores naturales del Valle de Lambayeque así llamado por aquella Guaca (o Ydolo) que Naymlap trujo consigo a quien llamaban Yampallec. **Durante la vida de Cium hijo heredero de Naymlap**.... (Cabello de Valboa 1951:329) [énfasis nuestro].

A esto, debemos sumar una interesante inconsistencia entre las dos secciones del relato. En la primera, se menciona entre el séquito de Naymlap a Llapchillulli, responsable de

la confección y cuidado de sus ropas. Posteriormente, se narra que al desaparecer Naymlap,

“... fue tanto lo que sintieron su ausencia aquellos que en su venida lo habían seguido que, aunque tenían ya gran copia de hijos, y nietos y estaban muy apasionados en la nueva y fértil tierra, lo desampararon todo y, expulsados y sin tiento ni guía salieron a buscarlo por todas partes y **así no quedo por entonces en la tierra más que los nacidos** en ella, que no era poca cantidad, porque los demás se derramaron sin orden en busca del que creían haber desaparecido.” (Cabello de Valboa 1951:328) [énfasis nuestro].

Siendo Llapchillulli uno de aquellos seguidores, queda claro, de acuerdo con esta parte del relato, que él debió ser uno de los que desaparecieron en esa diáspora en búsqueda de Naymlap. Sin embargo, en la sección relacionada con la saga de Cium, al narrar el poblamiento de los valles lambayecanos por sus hijos, se menciona que:

... un Llapchillulli, hombre principal de quien dejamos dicho haber hecho mucho caudal el Señor Naymlap tanto por ser valeroso cuanto por ser Maestro de labrar ropas de plumería, se apartó con mucho compañía que lo quiso seguir y hallando asiento a su gusto en valle llamado Jayanca se pobló en él y allí permaneció su generación y prosapia (Cabello de Valboa 1951:329).

Así, según este fragmento, Llapchillulli habría sobrevivido la partida de Naymlap y haría participado en la ocupación de los diferentes valles de la región de Lambayeque junto con la tercera generación lambayecana (¡los nietos de Naymlap!).

La existencia de estas “inconsistencias” dentro de la narración refuerzan la posibilidad de que Cabello de Valboa haya recogido varias versiones o fragmentos del relato de Naymlap y los haya compaginado y transcrito en la versión que tenemos en la *Miscelánea*. El mismo cronista sugiere este esfuerzo compilatorio al señalar que, a diferencia de los relatos de origen existentes en los valles de lo que hoy es Piura. “... Los demás Valles (Desde Motupe y Layanca Lambayeque Callanca Collique) tienen diferentes opiniones en su origen, y ponerla he aquí en la mas brevedad que me fuere posible.. (Cabello de Valboa 1959:327).

En este esfuerzo, es probable que otros detalles y discordancias pudiesen haber sido omitidos por Cabello de Valboa con el fin de consolidar una sola narración. Todo ello sugiere que existió una tradición oral relacionada con Naymlap y su progenie, extendida entre los valles de Motupe y Jequetepeque, dentro de la que, sobre la base de una estructura narrativa básica, pudieron ir construyéndose versiones particulares.

Estructura y contenidos del relato

Pasando al relato en sí (Cabello de Valboa 1959:327-330), resaltamos sus aspectos principales para, posteriormente, hacer un análisis sincrónico y diacrónico del mismo (sensu Levi-Strauss 1955), con el fin de aproximarnos a entender sus contenidos.

El relato comienza narrando la llegada de Naymlap a las costas lambayecanas, con un gran séquito embarcado en una extensa flota de balsas. Dentro de este séquito, se precisan los nombres de sus principales oficiales y sus responsabilidades (Tabla 1). Luego del desembarco, Naymlap y sus seguidores avanzaron tierra adentro y construyeron unos “palacios” en una localidad llamada Chot e instituyeron allí el culto al ídolo Yampallec, cuyo rostro, labrado en piedra verde, era el rostro del mismo Naymlap. Luego de esta gesta, vino un tiempo de asentamiento de muchos años “en paz y quietud”, luego de los cuales el tiempo de Naymlap llegaría a su fin. Consideramos que este pasaje incluye impresiones personales del cronista, quien indica que...

[...] le vino el tiempo de su muerte y porque no entendiesen sus vasallos que tenía la muerte jurisdicción sobre él, lo sepultaron escondidamente en el mismo aposento donde auia vivido, y publicaron por toda la tierra, que él (por su misma virtud) auia tomado alas, y se auia desaparecido.. (Cabello de Valboa 1951:328).

Es probable que el relato original contemplase la transformación del Naymlap en un ser alado y su abandono del mundo terrenal, hecho inaceptable para el cronista, quien incluyó su punto de vista sobre lo que para él pudo haber pasado.

Como hemos mencionado en la sección anterior, se relata luego cómo es que el grupo original de seguidores de Naymlap dejaron sus casas y familias y se pusieron a buscarlo “sin tiento ni guía”. Se hace explícito, además, cómo es que, a partir de este acto, este grupo desaparece, no quedando en la tierra que habitaban “más que los nacidos en ella”.

El relato continúa con la mención a Cium, hijo y heredero de Naymlap, quien se unió a Zolzoloñi y tuvo doce hijos varones. En otra sección, se relata que los hijos de Cium “se apartaron... a ser principios de otras familias, y poblaciones y llevaron consigo muchas gentes..” (Cabello de Valboa 1951:329). El texto menciona así a Nor (que se dirigió al valle de Cinto), Cala (que se dirigió a Túcume) y menciona que otros hijos (sin precisar nombres), se fueron a Collique y a otras partes. Es dentro de este mismo grupo que se menciona a Llapchillulli como ancestro de la población en Jayanca.

Se menciona también que, al momento de morir, Cium se introdujo “en una bóveda soterriza, y allí se dejó morir.”.

Luego, se menciona una relación de nueve sucesores de Cium: Escuñaín, Mascuy, Cuntipallec, Allascunti, Noran nech, Mulumuslan, Llamecoll, Lanipat cum y Acunta. Significativamente, el relato no incluye ninguna mención a hechos o acciones vinculadas con estos gobernantes. En contraste, se menciona a un último gobernante, llamado Fempellec, a quien Cabello de Valboa señala como el “mas desdichado de esta generación”, por su intención de mover de lugar al ídolo de Yampallec. El cronista relata luego, su unión carnal con “el demonio en forma y figura de una mujer” y la consecuencia inmediata de lluvias intensas “que jamás auian visto en estos llanos” de treinta días, seguidas de un año de sequía.

Como han observado Quilter (2021:148) y Narváez (2021:200), es fácil ver, una vez más, la intervención del cronista en el relato, introduciendo la figura del demonio para explicar la desastrosa consecuencia de la unión carnal de Fempellec. Quitando esta figura, la “maldición” caída sobre Fempellec, debería buscarse en su intención de mover de lugar a Yampallec. Habiéndose percatado de las desgracias generadas por el desafortunado gobernante, los sacerdotes y demás líderes decidieron castigarlo, arrojándolo al mar. Cabello de Valboa enfatiza que, así “se acabó la línea y descendencia de los señores naturales del valle de Lambayeque”. Luego de esto, la región quedó “sin patrón ni señor natural” por muchos días y fue así como el territorio fue conquistado por Chimo Capac, quien nombró a un regente natural de su reino llamado Pong Massa. Se menciona luego una relación de ocho sucesores en la regencia de Lambayeque, hasta el arribo de los españoles. (Cabello de Valboa 1951:331-332).

Dentro de la riqueza de este relato, consideramos pertinente abordar y examinar tres temáticas: una relacionada con la figura de Naymlap y sus principales oficiales, otra sobre el contraste entre Naymlap y Cium y la última, sobre el contraste entre Naymlap y Fempellec. Como lo nota y desarrolla Joanne Pillsbury (2021), el relato es bastante detallado, al mencionar a los principales acompañantes de Naymlap y sus responsabilidades (ver Tabla 1). Las responsabilidades para con el señor eran: tañer los caracoles, cuidar el anda, aprovisionar la bebida y comida, la pintura facial, cubrir su ruta de “polvo de conchas” y elaborar sus ropas. Estos roles pueden agruparse en tres líneas generales de acción: alimentación (comida y bebidas), cuidado y apariencia personal (baño, pintura y ropas) y, protocolo de desplazamientos (andas, preparación de terreno a pisar, anuncio de llegada con caracoles)².

² La exploración de la etimología de los nombres de los acompañantes, ha llevado a Pérez Lugones y Pantoja (2016:168), a considerar que dichos nombres refieren directamente las funciones de cada uno de los miembros de la comitiva. De corroborarse esta propuesta, se reforzaría la idea del valor simbólico de los personajes en cuestión.

Tabla 1
Relación de principales oficiales de Naymlap y sus responsabilidades

Pita Zofi	Tañedor de los grandes caracoles (Trompetero)
Ñinacola	Cuidado de la silla y andas
Ñinavintue	Cuidado de la bebida (Botiller)
Fonga sigde	Esparcir "polvo de conchas" (¿spondylus?) en los lugares a pisar
Occholalo	Cocinero
Xam muchec	Unciones y pintura facial
Ollopcopoc	Baño
Llapchiluli	Elaboración de ropa y plumería

En ese sentido, consideramos que la relación de los acompañantes hace explícita la consideración que un gobernante debería tener de sus servidores, comenzando por alimentos especiales, así como una provisión de bebidas. Es clara además la importancia de su acicalamiento y su apariencia, lograda a partir de la pintura facial, y la ropa y plumería necesaria para la elaboración de prendas y tocados, que marquen el estatus del personaje. Por último, es igual de importante señalar el rol del desplazamiento en andas, como expresión material de la significancia del personaje de alto impacto visual, así como la demarcación del terreno que dicho personaje pisa. La figura del caracol que "anuncia la llegada" es igual de significativa como marcador de estatus. En síntesis, esta parte del relato ilustra cada uno de los aspectos relevantes en la construcción simbólica de la figura del gobernante lambayecano; figura que encuentra en Naymlap su expresión arquetípica.

En relación con los atributos de los personajes principales, observamos que las performances de Naymlap, Cium y Fempellec, se pueden analizar a partir de la identificación de las unidades constituyentes en la narración de sus acciones (Levi-Strauss 1955:431). En el caso de Naymlap, identificamos las siguientes unidades:

1. Llega de una región remota
2. Establece el centro (Chot)
3. Establece el culto (Yampallec)
4. Al final de su ciclo, se transforma y asciende

En el caso de Cium, se pueden destacar las siguientes unidades:

1. Nace en el lugar
2. Tiene 12 hijos
3. Su prole se dispersa poblando los valles comarcanos
4. Al final de su ciclo, es enterrado y desciende.

Por último, en el caso de Fempellec, se pueden destacar las siguientes unidades:

1. Intenta mover el ídolo de su lugar
2. Con su cópula, genera diluvios y sequías.
3. Al final de su ciclo, es arrojado al mar.

Las unidades vinculadas con Naymlap y Cium presentan características contrastantes (Tabla 2). Por un lado, Naymlap representa a la persona que migra al territorio; un tema recurrente en relatos de héroes fundadores, tanto en los Andes como en otras partes del mundo (Quilter 2021:142-144), en contraste con Cium, nacido en el nuevo territorio. Naymlap es responsable de ordenar el nuevo cosmos definiendo el centro (Chot), y de establecer el culto fundacional al primer ancestro (él mismo). Puede decirse que el campo de acción de Naymlap está circunscrito al centro y que esta circunscripción incluye a sus acompañantes, a tal punto que al salir ellos del centro en su búsqueda, terminan también desvaneciéndose. En contraste, Cium y su prole presentan la expansión hacia los valles de la región de Lambayeque, donde se fundan nuevos linajes. El vínculo entre las poblaciones estará así, sellado por el parentesco original, en lógica de padre (Cium, en el centro) e hijos (sus hijos y las provincias). La legitimidad de la predominancia del centro, estaría dada, de este modo, por un vínculo parental ancestral. En este caso, aquellos vinculados al entorno de Cium están involucrados en una dispersión exitosa. Finalmente, el contraste entre Naymlap y Cium se va a dar en el fin de sus existencias. Mientras uno asciende en forma de ave y no deja rastro de su existencia, el otro desciende a una bóveda subterránea y deja claro su nuevo lugar en el paisaje: su tumba.

Tabla 2
Contraste entre las unidades constituyentes de las acciones vinculadas con Naymlap y Cium

Tipos de unidades constituyentes	Naymlap	Cium
Procedencia	(1) Forastero	(1) Nativo
Acto cosmogónico	(2) Define el centro	(3) Expande el territorio
Legitimación	(3) Religiosa (culto al ancestro)	(2) Secular (parentesco)
Fin de ciclo	(4) Ascenso (desvanecimiento)	(4) Descenso (presencia en tumba)

Este contraste, entre las imágenes de Naymlap y Cium, sugiere que se trata de personajes arquetípicos de atributos opuestos y, a la vez, complementarios. Tal parece que estamos, por lo tanto, frente a una nueva expresión de las lógicas de organización dual, característica de la cosmovisión andina. En este caso, una mitad se vincula al culto ancestral y la importancia del centro, mientras que otra expresa el vínculo secular y la legitimidad más allá de

este, en una lógica muy semejante a aquella planteada por Maria Rostworowski (2007:176-177) para explicar la división Hurin-Hanan, dentro de la estructura política del Tawantinsuyu. Así, podemos considerar que, en una línea similar al caso inca, ambas secciones del relato de Naymlap y Cium, conjugadas, adquieren una estructura de mito de fundación de un orden sociopolítico, con dimensiones cosmológicas.

De igual forma, se encuentran interesantes contrastes entre las historias de Naymlap y Fempellec (Tabla 3). En este caso, Fempellec se constituye en el arquetipo antagónico de Naymlap y generador de desequilibrios dentro del cosmos. En primer lugar, se le atribuye la disrupción del centro al mover el ídolo de su lugar establecido. Por otro lado, es responsable de engendrar diluvios y sequías. El énfasis en señalar que jamás se habían visto estos fenómenos, sugiere que el relato estaría marcando el origen de este tipo de acontecimientos en la región de Lambayeque. Así, Fempellec constituye una personificación del caos, tanto cósmico como social. Por esta razón, se requiere su eliminación que, simbólicamente, se realiza devolviéndolo al lugar de origen de su ascendencia, cerrando así el ciclo de la dinastía de Naymlap.

Tabla 3
Contraste entre las unidades constituyentes de las acciones vinculadas con Naymlap y Fempellec

Tipos de unidades constituyentes	Naymlap	Fempellec
Acto cosmogónico	(2) Define el centro	(1) Mueve el centro
Consecuencias de unión carnal	(x) Se genera descendencia	(2) Se generan diluvios y sequías
Vínculo con el ar	(1) Llega del mar	(2) Es devuelto al mar

En términos diacrónicos, el relato de Naymlap y Cium, tiene las características de un mito de origen o una etnogénesis (Ramírez 2021) que construye una secuencia, con un pasado vinculado a Naymlap, del que no quedan huellas tangibles, salvo el ídolo de Yampallec y un presente, vinculado a Cium y su descendencia, directamente ligada a quienes narraban el relato. A diferencia de Naymlap, por otro lado, los personajes de esta secuencia no se han desvanecido, sino que están presentes en sus tumbas.

Por otra parte, el relato de Fempellec parece constituir un añadido al relato original, que da explicación al fin del orden original y, en ese sentido, explica los escenarios políticos posteriores, de subordinación de los pueblos lambayecanos a diferentes fuerzas imperiales, enfatizando que no fue una fuerza extranjera poderosa, sino los errores propios, los que llevaron al fin del reino de Lambayeque.

En resumen, consideramos que la narración presentada por Cabello de Valboa sobre Naymlap y su descendencia, tuvo como base un mito de origen del orden sociopolítico de Lambayeque. Como tal, presentaba los aspectos fundamentales de dicho orden, a partir de las figuras arquetípicas de Naymlap y Cium, en una característica lógica dual. Se trataba, como señaló Tom Zuidema (1990), de un relato que hablaba, sobre todo, de la sociedad que lo había producido. A dicho mito, se le debió añadir en determinado momento de la historia, un pasaje sobre el fin del orden sociopolítico en cuestión y del origen del caos y desequilibrio, a partir de la figura también arquetípica de Fempellec.

La vigencia de este relato entre los pobladores de la región de Lambayeque en 1580, a casi 50 años del inicio de la dominación colonial, abre interrogantes acerca del rol que podría tener en la construcción de la memoria social y la identidad de las poblaciones de esta región. Para evaluar este rol, resulta importante repasar la línea de tiempo de desarrollos culturales lambayecanos, desde tiempos prehispánicos hasta el año de la recopilación de Cabello de Valboa, repaso que hacemos en la siguiente sección.

Lambayeque en la colonia temprana

La región de Lambayeque se encuentra en el área noroccidental de los Andes Centrales e incluye las cuencas medias y bajas de los valles de Jequetepeque, Zaña, Lambayeque y La Leche. En este territorio, como en otras partes del área andina, se han podido registrar ocupaciones humanas desde alrededor de los 11000 años a.C. (Rosen y Dillehay 1999), habiéndose registrado además, procesos de sedentarización y domesticación de plantas como coca, calabaza, quinua y maní, alrededor de los 6000 a.C. (Dillehay et al. 1997). Lambayeque también participó en el proceso de surgimiento de la complejidad social en los Andes, alrededor del tercer milenio a.C. El sitio de Ventarrón (Alva 2012:41-120), con sus templos decorados con pintura mural, son el testimonio más notorio de este proceso. Luego, desde aproximadamente los 1800 a.C., la región fue parte de las dinámicas del llamado Período Formativo, continuándose con la tradición de los centros ceremoniales, en los que se incorporaba ahora, una compleja iconografía de seres fantásticos plasmados en frisos de barro, así como objetos muebles de piedra y cerámica. Destacan en esta época los templos de Huaca Lucía (Shimada et al. 1982), Collud (Alva 2012:187-202) y Limoncarro (Sakai y Martínez 2008). Los lotes funerarios de Chongoyape (Lothrop 1941), con sus impresionantes piezas de oro cargadas de elementos iconográficos, dan testimonio de los desarrollos sociales en las etapas finales del Período Formativo, cuando la metalurgia de oro había sido adoptada en los Andes Centrales.

Con el fin del Período Formativo y el abandono de los antiguos centros ceremoniales, la costa norte ingresó en la época conocida como el Período Intermedio Temprano (ca. 200 a.C. – 600 d.C.), desarrollándose allí el universo cultural Mochica. El avance de las investigaciones sobre Mochica, ha permitido establecer que se trató de un conjunto de reinos o señoríos autónomos, distribuidos entre Piura y Huarvey, que compartieron un discurso ideológico y un universo simbólico que es característico de esta cultura y fue plasmado en el frisos y objetos metálicos, textiles y cerámicos (Bawden 1993; Rosas 2017). En esa línea, en la región de Lambayeque, se ha encontrado evidencia de estas entidades y sus élites, en sitios como Sipán en Lambayeque (Alva 1994), Úcupe en Zaña (Bourget 2008) y Dos Cabezas en Jequetepeque (Donnan 1999).

En la segunda mitad del siglo VI d.C. ocurrieron cambios importantes en toda el Área Andina, al parecer vinculados con una coyuntura climática generada en un fenómeno ENSO, que implicó ciclos de lluvias y sequías intensas (Shimada et al. 1991). Estos cambios, que coinciden con el inicio del llamado Período Horizonte Medio, se reflejaron en la región de Lambayeque, en el abandono de los centros de poder mochica existentes y el surgimiento de nuevos centros, entre los que destacan Pampa Grande; un centro urbano de gran escala en Lambayeque (Shimada 1994); o San José de Moro, conocido por tumbas de élite de personajes femeninos, en Jequetepeque (Castillo y Donnan 1994). Estas expresiones culturales mochica tardías tuvieron su fin entre los años 750 a 800 d.C.

Con el fin de la época mochica, la región de Lambayeque entró en una etapa de dispersión poblacional y disgregación política. Los artefactos registrados en tumbas de esta época, muestran la incorporación de elementos iconográficos foráneos (al parecer vinculados con la iconografía de Wari, el poderoso estado expansivo desarrollado desde la región sureña de Ayacucho) dentro del repertorio local. Esta incorporación sugiere dinámicas de interacción interregional que van a ser el sustrato de los notables desarrollos posteriores (Shimada 2014a:21-22).

Alrededor del año 900 d.C., comienza el apogeo de la cultura Sicán o Lambayeque³, época reconocida por el desarrollo de una identidad cultural singular en la región, en el marco de una autonomía política y religiosa, que fue de la mano con el desarrollo de un importante centro de poder, ubicado en la actualidad en el Santuario de Pomac, en el valle de La Leche (Shimada 2014a:23-24).

3 Una discusión sobre el término apropiado para definir a esta cultura se puede encontrar en Fernández (2014) y Shimada (2014b). En el presente texto, optamos por el término Sicán, para evitar confusiones con las menciones a la región, dinastía o tradición cultural de Lambayeque.

Se trata de la etapa de máxima expansión de la frontera productiva en los valles de la región, tal como lo atestiguan el registro de asentamientos Sicán, a lo largo de los canales que unieron los valles de Lambayeque y La Leche (Hayashida 2006:252-253; Tschauner 2001:305-313, 611). Es también un momento de resurgimiento de grandes centros religiosos, caracterizados por la construcción de pirámides de gran escala, entre los que destaca el santuario de Pomac, ubicado en medio del mayor bosque de algarrobo de la costa peruana. Se trata de un extenso sitio compuesto por una docena de estructuras piramidales distribuidas a lo largo y ancho de un área de aproximadamente 1.5 km² (Shimada 2014b:54-60). Existe consenso en considerar a este sitio como el centro político de la Cultura Sicán, por su extensión, la escala de sus monumentos y la riqueza de las tumbas allí encontradas, como más adelante. Sin embargo, existieron además, otros sitios en la región con edificios de gran escala y tumbas elaboradas, como es el caso de Chotuna-Chornancap (Wester 2000), Luya (Tschauner 2001:307-310, 819), la desaparecida Huaca Taco (Brunner 1989:94) o Huaca Bandera (Curo y Rosas 2014).

La época del apogeo Sicán se caracteriza también por un desarrollo de la actividad metalúrgica a una escala sin precedentes, en donde destaca la producción de bronce arsenical (Shimada 2014a:39,55), una forma de aleación con la que se fabricaron artefactos de distinto tipo que, además, fueron “exportados” en pequeñas láminas a regiones remotas, como las costas del golfo de Guayaquil y la península de Santa Elena en Ecuador. Al parecer, esta distribución se insertaba en una extensa red de intercambios a larga distancia, que involucraban territorios de Ecuador y Colombia, por el norte, así como la Amazonía andina por el este, y la costa central peruana y la cuenca del Titicaca por el sur (Shimada 2014a:49-52). Sicán constituyó una sociedad altamente jerarquizada, evidenciada por las impresionantes tumbas de élite, constituidas por pozos de hasta 15 m de profundidad, en cuyo interior se encontraban personajes importantes, junto con un número variado de acompañantes, así como ajuares que incluían ornamentos de oro, plata y cobre, así como collares y cuentas de piedras semi preciosas, valvas de moluscos de aguas tropicales (como el *Spondylus*) y otros tipos de bienes (Shimada 2014a:52-69).

Destaca en estos ajuares la presencia recurrente de una máscara funeraria de metal con la imagen repetida de un rostro de ojos almendrados. Este es el mismo rostro de un personaje central del universo simbólico Sicán, reproducido en otros objetos de metal, en murales y en cerámica. No cabe duda que uno de los rasgos culturales más característicos en Sicán fue la construcción de este universo simbólico, dominado por este ser antropomorfo de rasgos faciales distintivos. Sicán fue, así, un cenit cultural en la región de Lambayeque, bajo una entidad política alrededor de la cual

se congregaron diferentes poblaciones, bajo un discurso ideológico donde dominaba la figura de una divinidad estrechamente vinculada con los ancestros de la élite.

Esta etapa de apogeo llegó a su fin alrededor del año 1100 d.C., en que los templos del Santuario de Pomac fueron abandonados. Al parecer, este abandono está relacionado con una coyuntura de lluvias e inundaciones generadas por un fenómeno ENSO de gran escala que, entre otras cosas, desvió el curso del río La Leche y partió en dos el área central del santuario (Craig y Shimada 1986). Se estableció así un nuevo centro de esta cultura en el sitio de Túcume, en un esfuerzo por mantener la unidad política de la región. Entre los cambios culturales más llamativos de esta época está la desaparición de la omnipresente deidad antropomorfa de la iconografía religiosa. Los patrones de ocupación del territorio muestran además una nueva configuración regional, con concentraciones de asentamientos en áreas posteriormente relacionadas con los señoríos lambayecanos reconocidos en el siglo XVI (Tschauner 2014).

Alrededor del año 1375 d.C., se registra el inicio de la dominación de la región de Lambayeque por parte del reino Chimú. La ocupación Chimú implicó, al parecer, una reorganización territorial, con establecimientos de control administrativo en varios puntos estratégicos del sistema de canales de los valles, incluyendo una reocupación de Túcume (Tschauner 2014:346-354). Posteriormente, alrededor del año 1460, comienza la ocupación Inca del territorio, materializada en centros administrativos como La Viña, o centros de producción alfarera como Tambo Real, ubicados a lo largo del tramo costero del Qhapaq Ñan (Hayashida 2003).

Todo parece indicar que la presencia de las sucesivas fuerzas invasoras desplazó cualquier expresión política unificadora en la región de Lambayeque, pero mantuvo a las entidades étnicas que la habitaban. Fue así que, al llegar los españoles a Lambayeque en 1533, encontraron en la región la existencia de siete señoríos: Motupe, Jayanca, Túcume, Cinto, Chuspo, Collique y Jequetepeque (Zevallos 1989:3-4).

Como en otras regiones de los Andes, el proceso de dominación colonial en la región de Lambayeque comenzó con la asignación de encomiendas. Al parecer, hubo una intención inicial por parte de Pizarro, de mantener el principio de un cacique (ergo, un señorío) por encomendero. Sin embargo, la dificultad de satisfacer al número de postulantes con los pocos señoríos existentes hizo que, en algunos casos, se partiese la renta de un señorío entre dos encomenderos, como en el caso del señorío de Cinto. En otros casos, se optó por separar a las poblaciones de señoríos distintos, creando nuevos curacazgos. Fue así que del señorío de Jayanca surgió el cacicazgo de Pacora, mientras que del señorío de Chuspo surgió el cacicazgo de Reque y del señorío de Jequetepeque, el cacicazgo de Chepén. (Zevallos 1989:3-6).

Zevallos apunta a cómo es que, en medio de estos cambios, las parcialidades de élite de estos señoríos mantuvieron mecanismos para diferenciarse de las parcialidades del común, como el uso del sufijo *chumbi* en los apellidos de los caciques y sus descendientes entre Íllimo y Jequetepeque (Zevallos 1989:8-9). Esta distinción fue en consonancia con la práctica de llevar a los caciques de dichas parcialidades en litera, práctica que llegó a ser imitada por los encomenderos de la región y, por esa razón, prohibida en 1566 (Noack 2005:210).

Como en otras regiones de los Andes, las primeras décadas de la ocupación española fueron muy duras por el régimen implantado por los encomenderos. En particular, se ha resaltado lo devastadoras que resultaron las rebeliones de los encomenderos, por el número de habitantes locales muertos al participar forzosamente en dichas guerras (Noack 2005:208). A su paso por la costa norte, Pedro Cieza de León pudo ser testigo de esta devastación, notando que “todos los más destos valles están ya casi desiertos: auiendo sido en lo pasado tan poblados como muchos saben” (Cieza 1984:192).

Como parte de la reorganización del régimen colonial y la instauración del virreinato, se dio en Lambayeque, entre 1566 y 1567, la visita de Gregorio González de Cuenca, quien promulgó un conjunto de ordenanzas destinadas a un ordenamiento de la región, que algunos años después, las políticas toledanas extenderían al resto de la población andina. Fue así que se fundaron las reducciones de Chiclayo, Lambayeque, Zaña, Eten y Ferreñafe, pasando todas a formar parte del corregimiento de Trujillo. En este proceso, parte de la población del antiguo señorío de Cinto fue destinada a Lambayeque, mientras que parte de la población de Collique fue a Eten. De igual forma, parte de la población de Cinto y Collique, junto con poblaciones de otros señoríos, fueron destinados a Chiclayo. Los habitantes de los señoríos de Jayanca y Túcume, al encontrarse dispersos en pequeñas rancherías, fueron reubicados en tres reducciones: Jayanca, Pacora y Mochumí (Gómez 2002:55).

En estas reducciones, la población mantuvo el principio de organización en parcialidades gobernadas por un cacique. Así, por ejemplo, en Lambayeque se reconocían a las parcialidades de Ñan, Corñan, Xacap, Eten y Esquén, mientras que en Ferreñafe estaban las de Chiflef, Serquen, Falen Chanamé, Siensiec, Calansec, Senseg y Luchfac (Gómez 2002:55-56). De igual forma, los apellidos de los antiguos señores aparecían en los nombres de los caciques de estos pueblos (Zevallos 1989).

Bajo este nuevo régimen, se dio la dramática coyuntura de 1578, cuando ocurrió un fenómeno ENSO de fuerte intensidad. El testimonio de Don Martín Farrochumbi, cacique de Lambayeque, es elocuente de lo experimentado:

callo un aguacero tan terrible en este pueblo de Lambayeque que parecía que se derramaba cantaros de agua y que después los días siguientes hasta tres de marzo del dicho año llovió todos los días poco o mucho y que el dicho día tres de marzo llovió otro aguacero como el que tienen dicho primero y de allí delante todos los días hasta a cinco o seis de abril no dejó de llover un día poco y otro mucho y que destos aguaceros que cayeron del cielo vió este testigo venir el río que pasa cerca de este pueblo que salió tan de madre que por la otra parte se extendió gran trecho y por esta deste pueblo entró hasta la mitad del y por la otra parte del dicho pueblo que esta hacia Tucume de las acequias que se quebraron y destruyeron venía otro río muy caudaloso todo caso no vista y oya decir este testigo a los indios naturales deste pueblo que la mar se tendía y que era la fin a cuya causa este pueblo hizo mucho daño porque se cayeron muchas casas principales y principalmente la iglesia... (Huertas 2001:79)

Este mega ENSO no sólo trajo la destrucción de casas y cultivos, trajo también plagas (langostas y ratones), desabastecimiento y enfermedades, que llevaron al deceso de muchos pobladores de todas las edades. A esto se sumó la intransigencia de los encomenderos, quienes obligaron a que las poblaciones siguieran tributando, lo que motivó una protesta conjunta de los caciques ubicados entre los valles de Jayanca y Casma. Esta protesta se materializó en un memorial elevado al rey Felipe II quien, ordenó a la real audiencia intervenir frente a esta situación (Huertas 2001:45,50). Tres años después de estos sucesos, Cabello de Valboa recogía la información sobre la leyenda de Naymlap.

La identidad, la memoria y la pervivencia del relato

Los registros históricos y arqueológicos de la región de Lambayeque permiten establecer algunos puntos de consonancia con el relato de Naymlap.

En primer lugar, hay una coincidencia notoria entre el universo iconográfico Sicán, donde domina el rostro de un personaje materializado en máscaras funerarias, pintura mural y objetos muebles y la mención del relato al culto a Yampallec; y el rostro de Naymlap tallado en una piedra verde. Por otra parte, el patrón funerario de la élite Sicán, con tumbas de gran profundidad, recuerda la mención del entierro de Cium en una gran bóveda subterránea. Asimismo, coinciden los registros históricos del fin del apogeo Sicán y el fin de la dinastía de Lambayeque, en ubicar un evento ENSO como parte de dichos desenlaces. Coinciden también en el vínculo de este evento con el cambio de lugar del centro político. Al mismo tiempo, es sugerente la drástica desaparición de la figura del personaje central de la iconografía Sicán luego de dichos eventos, como

cancelando un ciclo histórico, algo que también ocurre en el relato con el arrojamiento de Fempellec al mar.

Los paralelos mencionados han permitido, desde varias décadas, vincular convincentemente el relato de Naymlap con el surgimiento y apogeo de la cultura Sicán o Lambayeque.

Existen, por otro lado, interesantes divergencias entre los registros arqueológicos y el relato. En primer lugar, a diferencia del relato, que presenta a Naymlap y su séquito llegando a un territorio a ser poblado, se tiene evidencia de poblaciones en la región de Lambayeque desde el año 10.000 a.C. y de sociedades complejas, desde el tercer milenio a.C., por lo menos 3000 años antes del inicio del apogeo Sicán. Hay, además, una inversión en la secuencia de eventos relacionados con el fin del apogeo Sicán y el fin de la dinastía Lambayeque. En el primero, ocurre primero el fenómeno ENSO y, esto motiva el cambio de centro político de Pomac a Tucume. En cambio, en el segundo, es el cambio de lugar del ídolo que marca el centro (o al menos el intento de hacerlo), el que genera las lluvias. En tercer lugar, el cambio de centro político no implicó el fin de Sicán como reino autónomo, ya que continuó existiendo al menos tres siglos más, hasta la conquista chimú. En contraste, el relato presenta un territorio acéfalo al momento de la llegada de Chimo Cápac. Habría que mencionar, por último, que, a diferencia del relato, que sugiere que las lluvias generadas por Fempellec fueron algo no visto antes, se cuenta con un registro de fenómenos ENSO desde tiempos muy remotos, por lo que es poco probable que se tratase de un fenómeno desconocido para los pobladores de la región de Lambayeque.

Las semejanzas y diferencias entre el registro arqueológico y el relato, nos llevan a considerar que debió existir una versión original de dicho relato, constituida en tiempos del apogeo Sicán, como un mito legitimador del orden social y político que había unificado a la región de Lambayeque. En este relato, debió destacarse el énfasis en los vínculos de parentesco de los ancestros fundadores de las diferentes etnias, que colocaban a Naymlap y Cium como ancestros míticos comunes.

Con el fin del apogeo Sicán y un probable debilitamiento del poder central, debieron fortalecerse las identidades étnicas regionales, que surgen como los interlocutores al momento que se dan las invasiones Chimú e Inca. Es probable que sea en esta época que se haya empezado a gestar la segunda parte del relato, que buscaba dar una explicación al fin de la autonomía de la región.

Como hemos señalado, el impacto de la dominación española se dio por la fragmentación de los señoríos originales, el dramático desdoblamiento del territorio y, finalmente, la

reorganización forzada de los pobladores en las reducciones de indios. Cabría señalar que los efectos catastróficos de las lluvias de 1578, se incrementaron por encontrar a las poblaciones en nuevos asentamientos, construidos en lugares que, a diferencia de los asentamientos prehispánicos, no contemplaban la eventualidad de fenómenos ENSO.

Frente a esta avalancha de drásticas transformaciones y alteraciones de la vida en Lambayeque, es notable la identificación de expresiones de resiliencia entre sus pobladores, como la reproducción de apellidos notables o la reproducción de prácticas como el traslado de señores o caciques en literas. Unos treinta años antes de que Cabello de Valboa recogiera el relato de Naymlap, Pedro Cieza de León notaba la importancia que tenía en la memoria de las poblaciones lambayecanas el recuerdo de gobernantes anteriores y, en ese sentido, la importancia que se daba a las élites locales:

.. por lo que yo ví y comprehendí el tiempo que anduue por aquellos valles: y por la relación que tengo de fray Domingo, haré la de estos llanos. Los señores naturales de ellos fueron muy temidos antiguamente, y obedescidos por sus súbditos: y se seruían con gran aparato, según su vsança: trayendo consigo Indios truhanes y bayladores, que siempre los estauan festejando, y otros contino tañían y cantauan. Tenían muchas mujeres: procurando que fuessen las más hermosas que se pudiesen hallar. Y cada señor en su valle tenía sus aposentos grandes con muchos pilares de adobes, y grandes terrados y otros portales cubiertos con esterros. Y en el circuyto desta casa auía vna plaça grande adonde se hazían sus bayles y areytos. Y quando el señor comía, se juntauan gran número de gente, los quales beuían de su breuage hecho de mayz, otro de otras rayzes.. (Cieza 1984:191-192)

En ese contexto, consideramos que el mito de Naymlap, tal como fue recogido por Cabello de Valboa se había constituido como un recurso identitario central en los pueblos de Lambayeque, en tanto que evidenciaba su singularidad en el contexto del virreinato del Perú, sobre la base de un origen común y un pasado de esplendor diferenciado de otras regiones, cuyas huellas asomaban en las ruinas de grandes pirámides y, probablemente, algunos objetos muebles. Consideramos también que las divergencias entre relato y registro arqueológico son reveladoras de cómo es que la memoria de los pueblos fue construyendo, a partir del recuerdo de acontecimientos concretos, una narración que permitiese dar sentido a su presente.

Para los informantes de Cabello de Valboa, se trataba de un relato que evocaba una época primordial, de orden y esplendor de la región, que contrastaba con un presente de caos y precariedad. El relato colocaba además el punto de "pecado original", de interrupción del orden con consecuencias

no sólo socio políticas, sino también cósmicas, como la "génesis" de los fenómenos ENSO. De esta forma, las historias de Naymlap pasaban a ser, en 1581, constructoras de identidad y sentido para la población de Lambayeque, en un contexto de profundas transformaciones.

Naymlap en el relato de Modesto Rubiños y Andrade

Menos conocido que el relato anterior, se cuenta con una segunda versión de la leyenda de Naymlap, recopilada por Modesto Rubiños y Andrade, en su *Sucesión cronológica de los curas de Mórrope y Pacora* (Rubiños y Andrade 1936), escrita en 1782. Rubiños y Andrade fue cura de una de las doctrinas de Lambayeque y, si bien no contamos con detalles del contexto del recojo de del relato, es claro que se llevó a cabo en el marco de su labor doctrinaria. Se trata de un relato más corto, con significativas diferencias en relación con su antecesor.

Estructura y contenidos del relato

El relato de Rubiños y Andrade comienza, curiosamente, mencionando el fracaso de los habitantes de zonas altoandinas al querer asentarse en la costa. Ellos... "no pudieron mantenerse nunca en esta tierra, asaltados, luego que la pisaban, de una dolencia mortal, que tenía principio en fiebre malignas, y finalizaba en funesta resolución" (Rubiños y Andrade 1936:361). Es después de esta mención que procede a narrar el poblamiento exitoso de Naymlap (Ñamla, en este caso) y su séquito.

En este relato, el viaje de Naymlap es en realidad una huida, motivada por una derrota militar en "unas yslas", que obligó al héroe a embarcarse junto con su familia y séquito, "dejándose en manos de la Providencia, y a discreción de las aguas", llegando así a costas lambayecanas "después de innumerables contrastes" (Rubiños y Andrade 1936:361).

De acuerdo con Rubiños y Andrade, Naymlap y su séquito, enfrentaron el desafío de la supervivencia y por eso, se especifica que

reforzados con el agua del dicho río (Lambayeque), abundante pesca del mar, y no poca cacería de animales silvestres, que fueron descubriendo en los montes inmediatos; y de que se aprovechaban al diestro manejo de los arcos, y flechas, de que vsaban, resanándolos oportunamente la pura sal, que crió Dios en aquel paraje... Se establecieron entonces en aquel sitio, donde tuvieron su principio, y aumento la larga posteridad (Rubiños y Andrade 1936:362).

El primer asentamiento fue bautizado como Ñamla en honor al héroe y, se puso el nombre de su esposa, Soternic, a una guaca grande ubicada en la playa (Rubiños y Andrade 1936:362-363). No se relata nada más sobre Naymlap, pasándose a la mención de Cium (Sium en este relato), sobre el que se menciona brevemente su prosapia.

Es significativo que el siguiente hecho narrado fuese el enterramiento del palacio de Cium, como un intento de ocultamiento frente a la llegada de los españoles. Se dice a la letra:

este palacio procuraron sepultarlo sus subcesores, quando en la conquista de este Reyno los dominaron los Españoles abolidos, rodeándolo de un promontorio de tierra tan grande, que bastó a encubrirlo, y a formarse de uno, y otro material, vna eminente guaca, que con el tiempo, y las lluvias se consolidó, como si fuese terreno virgen y no manoseado (Rubiños y Andrade 1936:363).

Se narra, finalmente, que dicha huaca aún se conocía como Casa del cacique, o el palacio de Sium en tiempos en que se recogió el relato.

Existen sin duda elementos en común con la versión de Cabello de Valboa, como el énfasis en mencionar dos generaciones (cada una con su pareja primordial) o el mitema de la llegada a las costas. Son más notorias, por otro lado, las diferencias.

En primer lugar, han desaparecido en esta versión la mención al séquito de Naymlap y su simbología. De la misma forma, la saga de los hijos de Cium tampoco está presente. En contraste, el relato parece enfatizar la ligazón de los personajes con el territorio, notando el nombre del fundador en un asentamiento o de su pareja en una huaca de la playa, así como la mención a la huaca correspondiente al "Palacio de Sium". Hay, en ese sentido, una dimensión topográfica que no existía en el relato de Cabello. Por otro lado, en consonancia con esto, la épica de este relato no parece estar en la definición del centro, su expansión o el "buen gobierno", sino en la adaptación exitosa al medioambiente y sus recursos, en contraste a la incompetencia de las poblaciones altoandinas. Es, en ese sentido, un relato que parece estar orientado a brindar legitimidad territorial a los descendientes de los personajes del relato. Vale la pena evaluar el contexto histórico lambayecano en que este relato fue recogido.

Las élites y los pueblos lambayecanos durante el Virreinato

Es sabido que, durante el virreinato, como parte del proceso de adoctrinamiento de las élites indígenas, sus hijos fueron enviados a los colegios de caciques que los jesuitas habían fundado en las ciudades de Lima y el Cuzco. Pero en el caso de las élites norteñas asentadas en la capital, su presencia es muy escasa en los registros del colegio de caciques del Príncipe, fundado en Lima en 1618. Lo más probable es que siendo los franciscanos los encargados del adoctrinamiento de los indígenas en Lambayeque, los hijos de caciques que llegaban a Lima procedentes de esa región estudiaran en

el colegio de San Buenaventura, fundado por los miembros de la orden en 1611. El colegio permitía el ingreso de miembros de la población indígena, principalmente hijos de caciques e indios ricos. Las élites lambayecanas asentadas en la capital consiguieron reconocimiento como indios nobles, ricos y buenos católicos, y junto con los descendientes de las élites chimú, lograron forjar en la ciudad una poderosa élite unida en torno a la figura del Chimo Cápac (Vergara 2018). Es decir, que para legitimar su posición de poder en Lima, los miembros de las élites lambayecanas tuvieron que entroncarse con un personaje cuyo prestigio y reconocimiento fuese similar al del inca. En cambio, es probable que los miembros de las élites lambayecanas que permanecían en los pueblos, hayan buscado reforzar su identidad regional y su derecho al gobierno de los cacicazgos de su región, a través de la reivindicación de figuras legendarias ancestrales como Naymlap, o Cium.

Desde la reorganización de Lambayeque, iniciada por Cuenca y consolidada por Toledo, las sucesiones y derechos a la tierra y los cacicazgos, eran materia de tensiones y conflictos. Así, el siglo XVIII fue una época en que el cacicazgo de Lambayeque y Ferreñafe estuvo en disputa entre los linajes Temoche Farrochumbi y Faiso Farrochumbi. El pleito, iniciado a principios del siglo, parecía haber llegado a su fin en 1750, cuando ambas partes decidieron dividir el cacicazgo en dos. Lambayeque quedó bajo el control de los Temoche y Ferreñafe, bajo el de los Faiso, decisión que fue legalizada por el gobierno virreinal. Pero la paz duró relativamente poco. En 1762, don Juan Nicolás Faiso apeló ante la audiencia en Lima para restablecer la unidad del cacicazgo y obtener el cargo de cacique gobernador. No obtuvo los resultados esperados y la división se mantuvo. Sin embargo, en 1773, a poco tiempo de haber asumido el cacicazgo de Lambayeque, don Eugenio Victorio Temoche, apeló ante el Consejo de Indias, que desconoció la división del cacicazgo y le otorgó el gobierno de Lambayeque y Ferreñafe (Sala Vila 1989:127). El resultado favorable se debió al contenido del expediente que don Eugenio envió a la corte, en el que insertó la genealogía de don Martín Farrochumbi (uno de los informantes de Cabello de Valboa), de quien era descendiente y que demostraba el derecho de los Temoche al cacicazgo de Lambayeque. La genealogía y probanzas incluidas en el expediente de don Eugenio, habían sido presentadas por el cacique de Lambayeque, don Martín Farrochumbi, en 1576, para obtener diversas mercedes, documentos que fueron guardados por los miembros de su linaje como parte de su historia familiar (Glave s/f:2-3).

En este contexto, podríamos preguntarnos por la vigencia del relato de Naymlap (con todas sus transformaciones), y sus vínculos con la necesidad de las familias principales de fortalecer su condición como élites regionales; condición en la que el arraigo territorial constituiría un valor fundamental.

Eso explicaría el énfasis del relato en las evidencias materiales de su presente (siglo XVIII) que servían como anclas que respaldaban la veracidad del relato.

Conclusiones y perspectivas

Los relatos de Cabello de Valboa y de Rubiños y Andrade revelan cómo es que Naymlap se constituyó en un referente para la memoria y la identidad de los pobladores de la costa norte, hasta más de dos siglos después de la conquista española. Por otro lado, ambos revelan cómo es que, a lo largo de ese tiempo, importantes partes de la narración se modificaron de acuerdo con las realidades e imperativos de cada circunstancia histórica. Así, es posible considerar la existencia de un relato original, probablemente desarrollado en el marco del apogeo de la Cultura Sicán, relato que incluyó una mención a la caída de dicha cultura, luego de la ocupación Chimú. Ciertas inconsistencias entre el relato de Cabello de Valboa y el registro histórico y arqueológico, permiten considerar que, a través de los siglos, en consonancia con las dinámicas de construcción de la memoria colectiva, la leyenda de Naymlap se fue resignificando de acuerdo con la nueva realidad que le tocaba vivir a la población lambayecana. En esa misma línea, el relato recogido por Modesto Rubiños y Andrade revela nuevos cambios, que estarían respondiendo a los imperativos de las mismas poblaciones a finales del siglo XVIII. Queda aún la interrogante de hasta qué punto se trataba de una narrativa relevante para toda la población o, principalmente para sus élites, encargadas

de los diferentes cacicazgos lambayecanos. La ausencia de versiones posteriores del relato de Naymlap ¿podría relacionarse con el eclipsamiento del poder y el protagonismo cacical?, ¿o la memoria del célebre personaje se mantuvo vigente hacia tiempos de la naciente república peruana? Esperamos que, a futuro, nueva evidencia documental permita responder a éstas y otras interrogantes sobre el destino de la memoria de Naymlap lambayecana.

Agradecimientos

Este trabajo es parte de un proyecto de investigación mayor, titulado "Fijando el Norte: Tres períodos clave en la construcción de la identidad étnico-regional de la costa norperuana", que es patrocinado por la Dirección de Gestión de la Investigación de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Se trata del primer proyecto del grupo de investigación "Espacio, Cultura e Historia en los Andes", conformado por profesores y estudiantes de dicha casa de estudios, que busca una aproximación interdisciplinaria a distintas problemáticas del mundo andino. En ese contexto, los manuscritos originales del trabajo que aquí presentamos se enriquecieron enormemente con las críticas, comentarios y aportes de nuestros colegas de dicho grupo. Gracias Martha Bell, Luis Andrade, Denis Torres, Diego Luza y Manuel Cueto. De igual forma, agradecemos a Karoline Noack, por la su atenta lectura a la primera versión de este trabajo y a los revisores anónimos que también contribuyeron, con su revisión crítica, a la mejora de la versión final.

Referencias

- Alarco, E.
1975. *Dos temas norteños. Las piedras grabadas de Sechín y sobre la procedencia de Naymlap*. Eusonia Talleres, Lima.
- Alva, I.
2012. *Ventarrón y Collud. Origen y auge de la civilización en la costa norte del Perú*. Ministerio de N.º.-. Cervecería Backus & Johnston, Lima.
- Bawden, G.
1995. The Structural Paradox. Moche culture as political ideology. *Latin American Antiquity* 6:255-273.
- Bourget, S.
2008b. *The Lord of Ucupe: A Middle Moche tomb at Huaca el Pueblo, Zaña Valley*. www.utexas.edu/courses/arh400/lectures/390/ucupe.htm.
- Brunning, E.
1989. *Lambayeque. Estudios monográficos*. Pacific Press, Monsefú.
- Cabello Valboa, M.
1951[1586]. *Miscelánea Antártica. Una Historia del Perú Antiguo*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.
- Castillo, L. y C. Donnan.
1994. Excavación de tumbas de sacerdotisas moche en San José de Moro. En *Moche: Propuestas y Perspectivas*, Editado por S. Uceda y E. Mujica, pp. 415-428. Institut français d'études andines, Lima.
- Cieza de León, P.
1984[1553]. *Crónica del Perú. Primera Parte*. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- Craig, A. e I. Shimada.
1986. El Niño flood deposits at Batán Grande, Northern Perú. *Geoarchaeology* 1:29-38.
- Connerton, P.
1992. *How societies remember*. Cambridge University Press, Cambridge

- Curo, J. y J. Rosas.
2014. El complejo Arqueológico Huaca Bandera Pacora: "Un sitio transicional Moche-Lambayeque". En *Cultura Lambayeque en el Contexto de la costa norte del Perú*, editado por J. Fernández y C. Wester, pp. 245-270. EMDECOSEGE, Chiclayo.
- Dillehay, T., J. Rossen y P. Netherly.
1989. The Nancho tradition. The beginnings of Andean civilization. *American Scientist* 85:46-55.
- Donnan, C.
1990. An assessment of the validity of the Naylamp dynasty. En *The Northern Dynasties. Kinship and statecraft in Chimor*. Editado por M. Moseley y A. Cordy Collins, pp. 243-274. *Dumbarton Oaks*, Washington D.C.
- Donnan, C.
1999. Tumbas con entierros en miniatura: un nuevo tipo funerario Moche. En *Moche hacia el final del milenio, Volumen I*. Editado por S. Uceda y E. Mujica, pp. 43-78. Universidad Nacional de Trujillo-Pontificia Universidad Católica del Perú, Trujillo-Lima.
- Fernández, J.
2014. ¿Lambayeque o Sicán? Reflexiones sobre una realidad cultural e histórica. En *Cultura Lambayeque en el contexto de la costa norte del Perú*, editado por J. Fernández y C. Wester, pp. 19-29. EMDECOSEGE, Chiclayo.
- Glave, L.M.
s/f. Don Martín Farrochumbi señor de Lambayeque (1576). Fuentes documentales para la historia andina.
- Gómez, J.
2002. Lambayeque. Un pueblo mochica en la colonia. *Umbral* 2:50-67.
- Hallbwachs, M.
1950. *La mémoire collective*. Presses Universitaires de France, Paris.
- Hayashida, F.
2003. Leyendo el registro arqueológico del dominio inka. Reflexiones desde la costa norte del Perú. *Boletín de Arqueología PUCP* 7:305-319.
- Hayashida, F.
2006. The Pampade Chaparrí: Water, Land, and Politics on the North Coast of Peru. *Latin American Antiquity* 17:243-263
- Irwin-Zarecka, I. 1994. *Frames of Remembrance. The dynamics of Collective Memory*. Transaction Publishers, Londres.
- Kauffman, F.
1973. *Historia general de los peruanos. Tomo I: El Perú antiguo*. Iberia, Lima.
- Kauffman, F.
2021. Naymlap, historia legendaria de los lambayecanos ancestrales. En *Naymlap. Memoria Lambayeque y Materialidad Histórica*, editado por C. Wester, pp. 290-336. Ernst & Young Consultores, Lima.
- Lerner, I.
2010. La Miscelánea Antártica y el origen de los pueblos del continente americano. *La Edad de Oro* 19:137-148.
- Levi-Strauss, C.
1955. The structural study of myth. *The Journal of American Folklore* 68:428-444.
- Lothrop, S.
1941. Gold ornaments of Chavin style from Chongoyape, Peru. *American Antiquity* 6:250-262.
- Narvaez, A.
2021. Túcume y el relato de Naymlap. En *Naymlap. Memoria Lambayeque y Materialidad Histórica*, editado por C. Wester, pp. 158-202. Ernst & Young Consultores, Lima.
- Noack, K.
2005. Negociando la política colonial en el Perú: La perspectiva desde la región norte en los Andes centrales (1532-1569). En *Los buenos, los malos y los feos: poder y resistencia en América Latina*, editado por N. Böttcher, I. Galaor y B. Hausberger, pp. 199-226. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- Pérez Lugones, L. y A. Pantoja.
2016. Naylamp. El gobernante que vino del mar. Origen de la comitiva lambayecana desde una perspectiva onomástica. En *El Mar. Una forma de Vida en América*, editado por A. Hoces-García y C. Moral-García, pp. 153-183. Historia y Cultura del Mar, Madrid.
- Pillsbury, J.
2021. En la corte de Naymlap. En *Naymlap. Memoria Lambayeque y Materialidad Histórica*, editado por C. Wester, pp. 204-250. Ernst & Young Consultores, Lima.
- Quilter, F.
2021. El águila pescadora llega con vientos de cambio. Naymlap, Lambayeque, Chimor y Huari. En *Naymlap. Memoria Lambayeque y Materialidad Histórica*, editado por C. Wester, pp. 118-156. Ernst & Young Consultores, Lima.
- Ramirez, S.
2021. Etnogénesis: entre la historia y la memoria colectiva. En *Naymlap. Memoria Lambayeque y Materialidad Histórica*, editado por C. Wester, pp. 252-288. Ernst & Young Consultores, Lima.

- Rosas, M.
2017. La cultura Mochica. Confrontando el modelo estatal con una perspectiva andina. En *Repensar el Antiguo Perú. Aportes desde la arqueología*, editado por R. Vega-Centeno, pp. 187-231. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- Rosen, J. y T. Dillehay.
1999. La colonización y el asentamiento del norte del Perú: Innovación, tecnología y adaptación en el valle de Zaña. *Boletín de Arqueología PUCP* 3:121-139.
- Rostworowski, M.
2007. *Estructuras Andinas del Poder. Obras Completas, Volumen VII*. IEP, Lima.
- Rubiños y Andrade, M.
1936 [1782]. Un manuscrito interesante: Sucesión cronológica de los curas de Mórrope y Pacora. *Revista Histórica* 10:289-363.
- Sakai, M. y J. Martínez.
2008. Excavaciones en el templete de Limoncarro, valle bajo del Jequetepeque. *Boletín de Arqueología PUCP* 12:171-201
- Sala Vila, N.
1989. El cacicazgo de Lambayeque y Ferreñafe a fines de la colonia. *Boletín del Instituto Riva Agüero* 16:123-133.
- Shimada, I.
1994. *Pampa Grande and the Mochica Culture*. Austin: The University of Texas Press.
- Shimada, I.
2014a. Detrás de la máscara de oro: La cultura Sicán. En *Cultura Sicán. Esplendor preincaico de la Costa Norte*. Editado por I. Shimada, pp. 15-90. Fondo Editorial del Congreso del Perú, Lima.
- Shimada, I.
2014b. La naturaleza del centro ceremonial Sicán y su reflejo en la organización socio política Sicán. En *Cultura Lambayeque en el Contexto de la costa norte del Perú*, editado por J. Fernández y C. Wester, pp. 49-77. EMDECOSEGE, Chiclayo.
- Shimada, I., C. Elera y M. Shimada.
1982. Excavaciones efectuadas en el centro ceremonial de Huaca Lucía-Chólope, del Horizonte Temprano, Batán Grande, Costa Norte del Perú: 1979 - 1981. *Arqueológicas* 19:109-208
- Shimada, I., C. Schaaf, L. Thompson y E. Mosley-Thompson.
1991. Cultural impacts of severe droughts in the Prehistoric Andes: Application of a 1,500-year ice core precipitation record. *World Archaeology* 22:247-270.
- Souroujón, G.
2011. Reflexiones en torno a la relación entre memoria, identidad e imaginación. *Andamios* 8:233-257.
- Traverso
2007. Historia y memoria. Notas sobre un debate. En *Historia reciente. Perspectivas y desafíos para un campo en construcción*, editado por M. Franco y F. Levin, pp. 67-96. Paidós, Buenos Aires.
- Tschauner, H.
2001. *Socioeconomic and political organization in the late Prehispanic Lambayeque Sphere, northern North Coast of Peru*. Tesis Doctoral. Harvard University, Cambridge.
- Tschauner, H.
2014. Los Sicán bajo el dominio Chimú. En *Cultura Sicán. Esplendor preincaico de la Costa Norte*. Editado por I. Shimada, pp. 341-360. Fondo Editorial del Congreso del Perú, Lima.
- Valcárcel, L.
1951. Vida de Miguel Cabello Valboa. En *Miscelánea Antártica. Una Historia del Perú Antiguo*, editado por M. Cabello Valboa, pp. XVII-XL. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.
- Vergara, T.
2018. *The Copacabana Indigenous Elite: formation, identity and negotiation (Lima, 1590 – 1767)*. Tesis Doctoral, Universidad de Connecticut.
- Wester, C.
2000. *Personajes de élite en Chornancap. Una nueva visión de la Cultura Lambayeque*. Ministerio de Cultura, Lambayeque.
- Wester, C.
2021. El relato de Ñaimlap en el territorio de la cultura Lambayeque. En *Ñaimlap. Memoria Lambayeque y Materialidad Histórica*, editado por C. Wester, pp. 66-116. Ernst & Young Consultores, Lima.
- Zevallos Quiñones, J.
1989. *Los Cacicazgos de Lambayeque*. Gráfica Cuatro, Trujillo.
- Zuidema, T.
1990. Dynastic structures in Andean Culture. En *The Northern Dynasties. Kingship and Statecraft in Chimor*, editado por M. Moseley y A. Cordy-Collins, pp. 489-506. Dumbarton Oaks, Washington D.C.