

Agosto 2020

ISSN: 1852-4915

AVITI

Centro de Investigaciones Precolombinas
sección documento de trabajo

Fotografía
Gene Quiroz



CÉSAR GÁLVEZ MORA

De la montaña al Templo Mochica:
realidad y metáfora



Autor foto de tapa: Gene Quiroz

Imagen de tapa: *Geranoaetus melanoleucus australis*

Diseño de tapa: Oscar Basualdo.

ANTI

Nueva Era, Documentos de Trabajo 1.

Agosto 2020

ANTI - Documentos de Trabajo es una extensión especializada de la Revista central. Se publica con la finalidad de presentar trabajos sobre temática andino-amazónica por expertos y sin límite de espacio. Pp: 64.

Dirección postal Salta 1363 – 8 C. Ciudad Autónoma de Buenos Aires. CP. 1137 Argentina.

Los artículos reflejan exclusivamente la opinión de los autores y son sometidos a arbitraje experto.



Dirección Editora General: Ana Rocchietti (CIP)

Directoras editoriales

Alicia Lodeserto (CIP) y María Laura Gili (CIP)

Secretaria Editorial

Mónica Mele (CIP)

Consejo Editorial

María Andrea Runcio (CIP)

Giorgina Fabron (CIP)

Yanina Aguilar (CIP)

César Borzone (CIP)

Romina Núñez Ozan (CIP)

Fernando Aguirre (CIP)

Denis Reinoso (CIP)

Colaboradores

Asistente de Diseño: Oscar Basualdo (CIP)

Asistentes de Edición y Difusión: Ezequiel Galichini (CIP), Francisco Jiménez (CIP)

EDITORIAL

Con Documentos de Trabajo, la Revista *Anti* inaugura una sección especializada, digital y sin límites de extensión para que los autores desarrollen en plenitud sus estudios científicos. Con ello se espera construir un repositorio que exhiba las principales tendencias y avances de los estudios andino – amazónicos que son los objetivos del Centro de Investigaciones Precolombinas de Buenos Aires, Argentina: interesar a los investigadores y al público general en las culturas antiguas y contemporáneas de las tierras altas y bajas de América del Sur.

La Sección la inaugura el distinguido investigador peruano César Gálvez Mora quien nos honra con un estudio antropológico y arqueológico: “De la Montaña al Templo Mochica: realidad y metáfora”.

Ana Rocchietti



DE LA MONTAÑA AL TEMPLO MOCHICA: REALIDAD Y METÁFORA

César Gálvez Mora
Academia Nacional de la Historia (Perú)
ID ORCID: 0000-0002-8751-6266
arkeologo@yahoo.com

Licenciado en Arqueología (Universidad Nacional de Trujillo, Perú). Participante en proyectos de investigación arqueológica. Expositor en eventos académicos (Argentina, EE. UU. y Perú). Tiene publicaciones académicas en Argentina, Bolivia, España, México, Perú y EE. UU. Membresía: Institute of Andean Studies (EE.UU), ID Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-8751-6266>



Resumen

Se propone que dos templos mochicas (siglos II-VIII d. C.) ubicados en los valles de Chicama (Huaca Cao Viejo) y Moche (Huaca de La Luna), en la costa norte del Perú, son una metáfora de montañas, no solamente en razón a su unidad de volumen (pirámide escalonada) y el escenario geográfico en el cual se insertan, sino también –en gran medida– por su iconografía que incorpora animales propios del entorno de las montañas durante el solsticio de verano y en particular cuando acontece El Niño/Oscilación del Sur. Se aborda los paralelos entre los cambios cíclicos en la montaña y la reno-

vación de los templos, la vinculación templo – montaña en la propiciación de la venida de las aguas, y la importancia de esos edificios y del centro ceremonial en su conjunto para el control político y el ordenamiento del espacio y la sociedad en el ámbito de influencia.

Palabras claves: Arquitectura, Mochica, paisaje, montaña

Abstract

It is proposed that two Mochica temples (II – VIII centuries A. D.) located in the valleys of Chicama (Huaca Cao Viejo) and Moche (Huaca de la Luna), on the



north coast of Peru, are a metaphor of volume (stepped pyramid) and the geographical setting in which they are inserted, but also –to a large extent- for its iconography that incorporates animals typical of the environment of mountains during the summer solstice and in particular when El Niño / Southern Oscillation happens. The parallels between the cyclical changes in the mountain and the renovation of the temples, the temple-mountain link in the propiciation of the coming of waters, and the importance of these buildings and of the ceremonial center, as a whole, for political control and the ordering of space and society in the sphere of influence are addressed.

Keywords: Architecture. Mochica, landscape, Mountain.

Introducción

En los paisajes ceremoniales el cielo es reflejado en la tierra mediante el arreglo de rasgos específicos. La dinámica que se genera en aquellos contribuye a fortalecer el orden cósmico (Ashmore, 2010, p. 167). En este contexto, la montaña deviene lugar con posición ventajosa que plantea conexiones entre la esfera mundana y la sobrenatural, además de representar una importante transformación natural y un punto geológico de transición abrupta (*Op. Cit.*, p. 167), cuyas connotaciones especiales en la cosmovisión de los pueblos antiguos (Vitry, 2007, p. 82) así co-

mountains, not only because of its unit of mo aspectos esenciales de su significado se mantienen hasta el presente en Europa y Asia (Wiesheu, 2010; Ramakrishnan, 2003, pp. 17, 20; Mileto y Vegas, 2006; Wild y McLeod, 2008, pp. 29, 38, 44, 91, 92, 98-99; Ceruti, 2011, pp. 29, 30, 36; Sánchez, 2014, p. 269), Nueva Zelandia (Ramakrishnan, *Op. Cit.*, p. 20), Africa (*Op. Cit.*; Mileto y Vegas, *Op. Cit.*; Wild y McLeod, *Op. Cit.*, p. 31), América del Norte (Ramakrishnan, *Op. Cit.*; Wild y McLeod, *Op. Cit.*, pp. 38, 82-83), Mesoamérica (Wilkerson, 1984; Harrison, 2001, p. 219; Hohmann-Govrin, 2001; Martínez, 2004, p. 42; Grove, 2004, pp. 30, 33, 35; Mileto y Vegas, *Op. Cit.*, pp. 6, 14; Matos, 2010, pp. 32, 35; Uriarte, 2010, p. 53; Villalobos, 2010, p. 61; Piotowska-Kretkiewics, 2012, pp. 4-5, 6; Wilkerson, *Op. Cit.*), el Área Andina (Camino, 1945; Ávila, 1966; Núñez, 1969-1970; Espinoza, 1983-1985, p. 169; Howard-Malverde, 1981, p. 25, 29, 35, 39; Randall, 1982; Schaedel, 1988, pp. 23-24, 26; Reinhard, 1987, 1992, 1996, 1998; Benavides, 1987, p. 18; Polia, 1990, p. 164; Topic, 1992; Bourget, 1995, p. 81; Rodríguez, 1997; Nesbitt y Castillo, 2003; Arroyo, 2004; Grove, *Op. Cit.*, p. 30; Rostworowski, 2005, p. 158; Vitry, *Op. Cit.*, p. 70; Wild y McLeod, *Op. Cit.*, p. 45; Cruz, 2009, p. 56; Pérez y Ferrúa, 2009, pp. 145, 146, 158-159; Meddens, Branch y Vivanco, 2009, p. 196; Moyano, 2009, pp. 39, 42, 43; Sánchez, 2014, p. 150; Salas, 2019), entre otros ámbitos.



En varias sociedades antiguas la montaña era concebida como un *axis mundi* (Grove, *Op. Cit.*, p. 30; Mileto y Vegas, *Op. Cit.*, p. 5; Uriarte, 2010, p. 53; Wiesheu, *Op. Cit.*), y morada de entidades sobrenaturales (Ramakrishnan, *Op. Cit.*, p. 17; Mileto y Vegas, *Op. Cit.*; Piotowska-Kretkiewics, *Op. Cit.*, pp. 4-5; Wiesheu, *Op. Cit.*; Sánchez, *Op. Cit.*, pp. 62, 65, 148, 270) asociada a la tierra, la fertilidad y la lluvia (Grove *Op. Cit.*; Vitry, *Op. Cit.*, p. 70; Sánchez, *Op. Cit.*, pp. 155, 161, 185), así como continente u origen del agua (Piotowska-Kretkiewics, *Op. Cit.*, pp. 4-5, 6, 7; Matos, *Op. Cit.*, p. 35; Wiesheu, *Op. Cit.*; Sánchez, *Op. Cit.*, pp. 66, 75, 153, 270, 278, 328) y de alimentos (Matos, *Op. Cit.*, p. 32). Además, sus cumbres se vinculaban a la idea de contenedores de agua y entidades dominantes de todas las fuerzas naturales (Piotowska-Kretkiewics, *Op. Cit.*, pp. 4-5, 10; Topic, *Op. Cit.*, pp. 41-42, 93).

En la época Inca, entierros humanos y/u ofrendas fueron colocados en montañas (Vitry, *Op. Cit.*, p. 70; Moyano, *Op. Cit.*, p. 39) como el Misti (Vitry, *Op. Cit.*), y los nevados Ampato (Reinhard, 1996, 1998), Sara Sara (Reinhard, 1998), Pichu Pichu (*Op. Cit.*) (Perú); Lullailaco, Aconcagua, Quehuar (Reinhard, 1992, 1996), Chañi y Chuscha (Vitry, *Op. Cit.*, p. 80) (Argentina); Copiapó, Jotabeche, El Toro y El Plomo (Reinhard, 1992, 1996; Moyano, *Op. Cit.*, pp. 43, 52) (Chile), así como El Potro (Argentina-Chile) (Moyano, *Op. Cit.*, p. 47) y los cerros de

Potosí, Porco, Cerro Quiquijana, Poder de Dios, Tangatanga, Churuquela, Caltama, Illimani (Bolivia) (Cruz, *Op. Cit.*, pp. 57, 58, 59, 62, 64, 67, 69, 70). En Ayacucho (Perú), se ha reportado la superposición de un ushnu a la cima de montañas como Inkapirka y Usnupirqa (Meddens, Branch y Vivanco, 2009, pp. 187-192, 194).

Respecto a la costa de los Andes Centrales, la asociación templo-montaña ha sido abordada por Bourget (*Op. Cit.*), para quien los mochicas edificaron la Huaca de la Luna (valle de Moche, costa norte del Perú) en la ladera oeste del Cerro Blanco con el fin de resaltar la complementariedad de ambos, enfatizada por un promontorio rocoso incluido en un recinto vecino a la Plataforma II (*Op. Cit.*, p. 83) y por una formación geológica en este cerro, vinculada al símbolo del arco bicéfalo (*Op. Cit.*, pp. 87-88, 88-89) (Fig. 1).



Figura 1. Huaca de La Luna, en la ladera oeste del Cerro Blanco, margen sur del valle de Moche (Foto: César Gálvez).

Por otro lado, entre los edificios asociados a montañas menciona a Mocollope (Cerro Mocollope, valle de Chicama)



(Fig. 2), Huancaco (Cerro Compositán, valle de Virú) (Fig. 3) y el Castillo de Tomabal (Cerro Castillo, valle de Virú) (Fig. 4) (*Op. Cit.*, p. 84), a los cuales – considero – se suman varios ejemplos documentados en el valle de Chicama: Cerro Sorcape (Fig. 5), Cerro Facalá (Fig. 6), Cruz de Botijas (Fig. 7) (Chauchat, Gálvez, Briceño y Uceda, 1998), Huaca La Pichona (Fig. 8) (Gálvez y Castañeda 2014, p. 414), Cerro Piedra Parada (Fig. 9), entre otros¹.



Figura 2. Sector central de Mocollope, en la ladera este del Cerro Mocollope, margen norte del valle de Chicama (Foto: César Gálvez).



Figura 3. Cerro Huancaco, en la ladera norte del Cerro Castillo, margen sur del valle de Virú (Foto: César Gálvez).



Figura 4. Castillo de Tomabal, sobre un promontorio de la ladera sur del Cerro Castillo, margen sur del valle de Virú (Foto: César Gálvez).



Figura 5. Sorcape, en las laderas del Cerro Sorcape, margen norte del valle de Chicama (Foto: César Gálvez).

¹Todos ellos ubicados en el actual departamento de La Libertad (Fig. 10).



Figura 6. Castillo de Facalá, en el Cerro Facalá, margen norte del valle de Chicama (Foto: César Gálvez).



Figura 8. Huaca La Pichona, superpuesta a un promontorio vecino al Acueducto de Ascope; margen norte del valle de Chicama (Foto: César Gálvez).



Figura 7. Cruz de Botijas, en las laderas del Cerro Cruz de Botijas, margen norte del valle de Chicama (Foto: César Gálvez).



Figura 9. Edificaciones en la ladera norte del Cerro Piedra Parada, margen sur del valle de Chicama (Foto: César Gálvez).

Bourget menciona que la relación simbólica templo-montaña fue expresada en la cerámica (*Op. Cit.*, p. 85; Figs. 4, 5) y que el escenario más importante del sacrificio humano en la iconografía Moche habría sido la montaña, al inicio de la estación lluviosa, cuando el “caracol terrestre” *Scutalus sp.* sale de su concha (*Op. Cit.*,



pp. 90, 92); tema que ha sido explicado con mayor profundidad por De Bock (2003, pp. 15-19, 21; 2012, pp. 134-173). Finalmente, debo destacar dos importantes propuestas: la relación templo–montaña reflejada en el vínculo entre Huaca Colorada y el culto al Cerro El Cañoncillo (Pampa de Mojucape), en el valle de Jequetepeque, costa norte del Perú (Swenson, 2018, p. 179)², y el significado del símbolo de la escalera y la ola, que sintetiza la relación entre el templo y la montaña, el sacrificio humano, y el agua (De Bock, 2003, pp. 12, 13, 21; 2012, pp. 143-144).

En este contexto, en el presente artículo propongo que dos edificios ceremoniales mochicas ubicados en los valles de Chicama (Huaca Cao Viejo) y Moche (Huaca de La Luna), del departamento de La Libertad (Fig. 10), equivalen a montañas artificiales; no sólo por su notable unidad de volumen (pirámide escalonada) y las características del escenario geográfico en el cual se insertan, sino también por sus atributos iconográficos y el contenido (entierros y ofrendas) de su estructura interna. Con esta finalidad, se procedió a la revisión y análisis de la información disponible, de los datos derivados de nuestro registro arqueológico en el valle de Chicama, así como de nuestras observaciones acerca de los cambios del paisaje en eventos climáticos catastróficos (El Niño/Oscilación del Sur), en el contexto de diversas investigaciones etnográficas emprendidas desde la década de los 90 en los valles norperuanos de Jequetepeque, Chicama, Moche y Virú; apoyadas con información pertinente.

²*Ibid.*



Figura 10. Mapa del Perú, que incluye los departamentos mencionados en el texto (Fuente: Ediciones Lexus, 1998).



Datos etnohistóricos

Varios cronistas destacaron el rol de las montañas en la cosmovisión andina, incluyendo los nevados que fueron objeto de rituales (Ávila, 1966; Reinhard, 1992, pp. 92-93; Cruz, *Op. Cit.*, p. 56); asimismo, nevados y volcanes de la “Cordillera Marítima” fueron reverenciados porque estaban orientados hacia el océano (Rostworowski, *Op. Cit.*, p. 158). La condición divina de nevados, como el Ampato -en la región del Cañón del Colca-³ fue destacada por Cristóbal de Albornoz (citado en Reinhard, 1996, pp. 69-70); mientras que un contemporáneo suyo, Juan de Ulloa Mogollón, refería que los indígenas de ese territorio aplacaban a los dioses dadores de agua de las montañas con sacrificios de niños (*Op. Cit.*, p. 70), declaraban ser originarios de cerros nevados de donde procedían sus antepasados⁴ y adoraban este tipo de elevaciones por ser el origen de los riachuelos que beneficiaban sus campos (Benavides, *Op. Cit.*, p. 10). A fines del siglo XVI, Albornoz (citado en Reinhard, 1987, p. 31) destacaba entre las huacas principales a las montañas ubicadas entre el sur del Perú y la parte central del Ecuador. Deidades como el Coropuna (sur), Pariacaca (oes-

te)⁵, Ausangate (suroeste)⁶ y Catequil (norte)⁷ controlaban los fenómenos meteorológicos (*Op. Cit.*).

También se creía que había cerros animados que contendían entre sí, como Yantapa y Huicho (Ávila, *Op. Cit.*, p. 45), y otros eran motivo de gran adoración en el caso del Pariacaca (*Op. Cit.*, 71; Reinhard, 1987, p. 33). En la sierra norte, Catequil -una de las huacas más importantes en la época Inca- era reverenciado en elevaciones de San José de Porcón⁸ (Topic, *Op. Cit.*; Nesbitt y Castillo, *Op. Cit.*), mientras que en Cajamarca, Yanawanga⁹ -la huaca principal- era una piedra situada en una montaña donde se originaba el río Jequetepeque (Sánchez, *Op. Cit.*, pp. 187-188, 189, 210). En la costa norcentral¹⁰ destacaba el culto al Yerupajá, Yana Raman (Reinhard, *Op. Cit.*, p. 32), Mataraju (hoy, Huascarán), Huantsan, Huantsan Chico (*Op. Cit.*, pp. 33, 36, 37) y Tishquyoc (*Op. Cit.*, p. 37). Al respecto, Albornoz destacó la importancia de los nevados que dan origen a los ríos, en la religión andina (*Op. Cit.*, p. 41). Finalmente, el dato etnohistórico demuestra que el culto a una montaña contribuyó a

³Actual Dpto. de Arequipa (Fig. 10).

⁴Los collaguas decían provenir del nevado y volcán Collaguata, y los cavana del nevado Hualca-hualca (Benavides, 1987, p. 10).

⁵Entre los departamentos de Lima y Junín (Fig. 10).

⁶Dpto. de Cusco (Fig. 10).

⁷Dpto. de La Libertad (Fig. 10).

⁸*Ibid.*

⁹Dpto. de Cajamarca (Fig. 10).

¹⁰Dpto. de Ancash (Fig. 10).



la unificación política de las poblaciones ubicadas en una extensión determinada (*Op. Cit.*, p. 46), pues sirvió para la organización del espacio en el marco de la cosmovisión Inca (Topic, *Op. Cit.*; Vitry, *Op. Cit.*, pp. 70, 81, 82-83; Moyano, *Op. Cit.*, pp. 39, 42; Cruz, *Op. Cit.*, p. 58; Sánchez, *Op. Cit.*, pp. 23, 50, 270).

Información etnográfica

En Mesoamérica, el Cerro Burrotepetl, montaña dominante de la comunidad de San Juan (municipio de Huazalingo, México) está relacionado con temas de la salud y de la enfermedad, el control de fenómenos atmosféricos, la producción agrícola y la vida de la comunidad; se admite la existencia de entidades sobrenaturales que moran en sus cuevas y que esta elevación es un *axis mundi* (Piotowska-Kretkiewics, *Op. Cit.*, pp. 2, 8). De otro lado, los mayas tzotziles de Chiapas, aceptan que los cerros tienen dueños que moran en su interior y envían las nubes, las lluvias y el rayo (Martínez, *Op. Cit.*, p. 42); además, el culto a éstos se asocia al propósito de obtener sabiduría para conocer los fenómenos meteorológicos, lo cual es esencial para la actividad agrícola (*Op. Cit.*, p. 9). Por otro lado, la veneración puede estar asociada a objetos asociados a montañas, como la representación de un jaguar en una roca que mira hacia la cumbre del nevado Orizaba (Citlaltépetl, México), el cual es homenajeado por los

lugareños (Wilkerson, *Op. Cit.*, pp. 425, 431, 439, 441).

En los Andes Septentrionales, la etnia Chimbo (Ecuador) consideraba como cerros sagrados al Chimborazo, el Zumbi (masculino) y el Cachicambas (femenino) (Espinoza, *Op. Cit.*, p. 169). El primero –posiblemente la pacarina de los Chimboera reconocido como varón y se le dedicaban sacrificios humanos y de animales para que no afectara las siembras con heladas y/o granizadas; mientras que el Tunguragua, era concebido como mujer. Cabe destacar que -gracias a los deshielos-en el Chimborazo se originan los ríos Guaranda, Guano y Modala, y que esta montaña también tiene sus propias fuentes de agua (*Op. Cit.*, p. 167). De otro lado, la tradición oral originaria de Cañar admite la presencia de “dueños y dueñas de los cerros que circundan las comunidades indígenas” (Howard-Malverde, *Op. Cit.*, p. 25) y la existencia de huertas y cultígenos sobrenaturales (*Op. Cit.*, pp. 25, 29, 35, 39).

En los Andes Centrales se ha documentado leyendas vinculadas a elevaciones de la costa norperuana, como el “Cerro de la Vieja” (*Errepón*), ubicado en la margen sur del río Motupe¹¹ (Schaedel, *Op. Cit.*, pp. 23-24, 26), y se ha propuesto que los cerros aislados que destacaban por su altura y belleza eran valorados como entidades tutelares poderosas y benefactoras de la comunidad (Rodríguez, *Op. Cit.*, p.

¹¹Dpto. de Lambayeque (Fig. 10).



71); además, las poblaciones costeñas originarias atribuían a los cerros (*pong*) poderes sobrenaturales destructivos y protectores (Schaedel, *Op. Cit.*, pp. 20-21). En la misma región destaca como una montaña poderosa y encantada el cerro Chaparrí¹², estrechamente asociado a la práctica del curanderismo (Camino, 1945, pp. 85-86).

En cuanto a la sierra norte del Perú, en Ayabaca¹³ se acepta que en los cerros hay jardines encantados con plantas medicinales, que pueden ser vistos con ayuda del cactus “San Pedro” *Echinopsis pachanoi* (Polia, *Op. Cit.*, p. 164); y en Huanca-bamba se destaca la existencia de cerros encantados (Arroyo, 2004), entre los cuales destacan dos montañas: el cerro Chicuate¹⁴ Grande en el extremo norte (*Op. Cit.*, pp. 54-55, 58, 59, 63, 64, 67, 72, 74, 75, 83, 84, 85, 86, 89, 90, 99, 111, 121, 122, 123, 125, 138, 143, 144-145, 146, 151, 154, 164, 165, 194, 197-198, 200, 204, 210, 218, 241) y el cerro Gran Paratón en el extremo sur (*Op. Cit.*, pp. 49, 50, 53, 69, 72, 74, 75, 89, 97, 98, 105, 110, 111, 156, 189, 197, 198); que son las de mayor jerarquía en la región (*Op. Cit.*, pp. 47, 75, 99, 103, 105, 111, 197). Sin embargo, el cerro Chicuate Grande es la montaña dominante (*Op. Cit.*, pp. 59, 84, 197, 219); se le considera el origen de lagos y ríos y de las aguas que llenan las

lagunas de las Huaringas –vinculadas a las prácticas ancestrales del curanderismo–, el controlador de los fenómenos atmosféricos y generoso protector de los hombres y sus actividades (*Op. Cit.*, pp. 54-55, 84, 125, 197-198, 218). Adicionalmente, debido a que se le atribuye la naturaleza de varón, y la laguna la de mujer (*Op. Cit.*, p. 145), los curanderos y lugareños creen que el Chicuate Grande y las Huaringas están unidos en matrimonio (“compactados”), y que lo mismo ocurre con otros cerros y lagunas menores (*Op. Cit.*, pp. 144, 146, 200, 241). Finalmente, en la localidad de Chachapoyas¹⁵ (departamento de Amazonas), región nororiental del Perú, un curandero afirma que el poder de la montaña está contenido en las hierbas que el curandero trae para tratar a sus pacientes (Huarauquispe y Pugliese, 2011, p. 348).

En la sierra norcentral¹⁶ se menciona la entrega de ofrendas a la montaña Tishquyoc, para que el ganado y los cultivos sean fértiles (Reinhard, 1987, p. 37), de manera similar a lo que acontece en la montaña de Huantsan (*Op. Cit.*, p. 41); se acepta que las elevaciones cercanas a Chavín de Huántar tenían rebaños que emergían de lagunas, y aún son valoradas como predecesores de los seres humanos (Nachtigall, 1966, citado por Reinhard, *Op. Cit.*, p. 37). En tanto que entre los quechuas del sur del Perú¹⁷ las ofrendas se

¹²*Ibid.*

¹³Dpto. de Piura (Fig. 10), al igual que los demás cerros mencionados en este párrafo.

¹⁴Arroyo (2004) ha modificado la toponimia original de este y otros cerros.

¹⁵Dpto. de Amazonas (Fig. 10).

¹⁶Dpto. de Ancash (Fig. 10)

¹⁷Dpto. de Cusco (Fig. 10)



dedican a los espíritus que moran en las montañas (Núñez, *Op. Cit.*, p. 144), asumiéndose que el Roal—el espíritu creador—reside en varias elevaciones de gran altitud, como los nevados Ausangate y Salqantay (*Op. Cit.*, pp. 146, 149), Pichu-Pichu, Allinqpapaq y Ampay (*Op. Cit.*, p. 146). Al igual que los templos, las montañas son objeto de peregrinaciones como el Qoyllur Rit'í —que incluye la dedicación de ofrendas en honor al Ausangate y otros apus (Randall, *Op. Cit.*; Reinhard, 1992, p. 95; Salas, *Op. Cit.*); y pueden presentar altares, etc. (Glove, *Op. Cit.*, p. 30). También se adora montañas en la provincia de Acobamba¹⁸ (Pérez y Ferrúa, *Op. Cit.*, p. 145), como el cerro Omaonga, adonde poblaciones distantes acuden y realizan ceremonias para obtener favores en beneficio del ganado y la agricultura (*Op. Cit.*, pp. 146, 158-159). Igualmente, se cree que las montañas están vivas (Reinhard, 1992, p. 110), que pueden ser hembras y/o machos así como esposos de los lagos (*Op. Cit.*, p. 101; Sánchez, *Op. Cit.*, p. 150; *Vide* Espinoza, *Op. Cit.*, para el caso de Ecuador), como sucede en la región de Huancabamba (Arroyo, *Op. Cit.*). Asimismo, que las elevaciones donde se originan los ríos son masculinas (Meddens *et al.* *Op. Cit.*, p. 196).

En los Andes Meridionales, los cerros son esenciales en los ritos de origen de los mapuches, que los consideran salvadores de los primeros hombres (Martínez, *Op. Cit.*, pp. 49-50) y también se ha reportado

¹⁸Dpto. de Huancavelica (Fig. 10)

el cántico de una chamana de la etnia Selk'nam (ona) de la Tierra del Fuego, que aludía a las montañas con poder (*Op. Cit.*, p. 50). La adoración y/o entrega de ofrendas a las montañas en el poblado de Socaire (Chile), al Illimani (Bolivia) y al antes mencionado Ausangate (Cusco), se basa en la creencia de que estas pueden enviar agua para las siembras y el ganado (Reinhard, *Op. Cit.*, pp. 91-92, 95)¹⁹. Por otra parte, el *tinku* o batalla ritual se realiza en Tocarani (Bolivia) para ofrendar a la tierra y a las deidades de las montañas (*Op. Cit.*, p. 95). Además, hay fiestas católicas que—en realidad—encierran ritos originarios de veneración a los cerros para lograr la protección de los apu (Benavides, *Op. Cit.*, p. 18), y se tiene referencias a deidades de diverso rango, cada una de las cuales moraba en una determinada montaña (Reinhard, 1987, p. 47).

Referencias arqueológicas

Dentro del desierto de la costa norte del Perú, se advierte la estrecha relación entre el amplio espacio de las terrazas aluviales del Cuaternario y promontorios modificados por el hombre que se asocian a montañas, en el territorio árido de las márgenes derecha e izquierda del V. de Chicama²⁰ (Fig. 11) (Gálvez, Castañeda, Runcio y Espinoza, 2012; Gálvez y Castañeda, 2019).

¹⁹ Caso similar a lo documentado en el Cañón del Colca (Reinhard, 1996, p. 70).

²⁰Dpto. de La Libertad (Fig. 10).

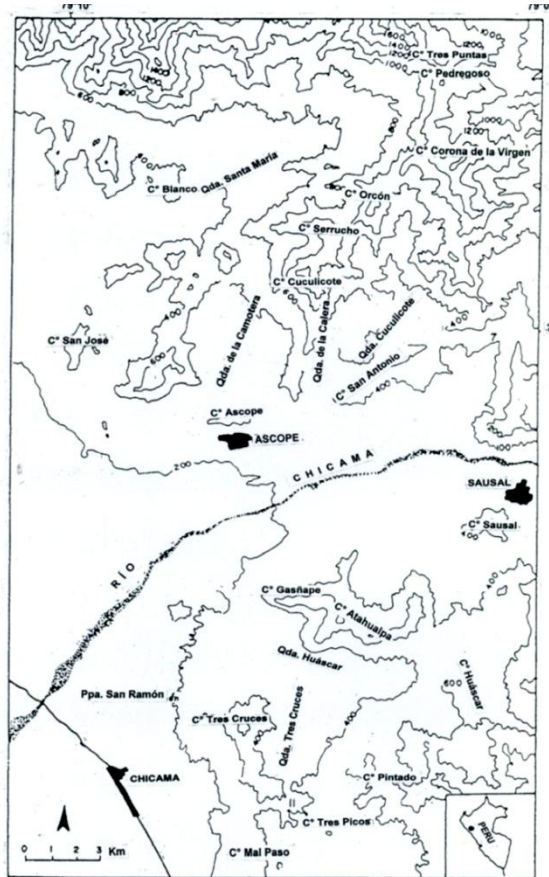


Figura 11. Plano parcial de la sección media del valle de Chicama. Destacan los Cerros Cuculicote, Tres Cruces, San Antonio y otros (Dibujo: César Gálvez).

De ahí la importancia de montañas como los cerros Cuculicote, Tres Cruces, San Antonio (V. de Chicama) y –por extensión- Alto de Guitarras (V. de Moche)²¹, todas ellas localizadas en un paisaje que es el hábitat de animales totémicos, cuya presencia es notoria durante El Ni-

ño/Oscilación del Sur (ENOS), asociada a la proliferación de flora generada por las intensas precipitaciones pluviales. Además, la subsecuente permanencia del recurso hídrico en manantiales (Fig.12) y cursos de agua (Fig. 13) sin duda benefició –como en la actualidad- la ocupación humana y la presencia de agricultores oportunistas (Runcio y Gálvez, 2006;

²¹*Ibid.*



Gálvez y Runcio, 2011; Gálvez y Castañeda, *Op. Cit.*).



Figura 12. Afloramiento de agua en las nacientes de la Quebrada Cuculicote, margen norte del valle de Chicama (año 1984, después de ENOS 1982-1983) (Foto: César Gálvez).



Figura 13. “Desierto florecido” (detalle) en la Quebrada Santa María, margen norte del valle de Chicama (año 1998, después de ENOS 1997-1998) (Foto: César Gálvez).

Considero que esta transformación del paisaje dominado por montañas, en los valles de Chicama y Moche, propició la presencia estacional de una “iconografía” viva y dinámica, dentro de la cual destacan animales que fueron representados en objetos rituales mochicas: “cañán” *Dicrodon sp.* (Fig. 14) (Alva y Donnan 1993, Fig. 14), “iguana” *Callopiastes flavipunctatus*, (Fig. 15) (Banco de Crédito del Perú, 1985, p. 149; De Bock, 2012, Figs. 45a, 45c), “boa de costa” *Boa constrictor ortonii* (Fig. 16) (Alva y Donnan, *Op. Cit.*, Fig. 193, 194), “chaquira” *Micrurus Tschudii* (Fig. 17) (reptiles); “venado de cola blanca” *Odocoileus virginianus* (Fig. 18) (*Op. Cit.*, Fig. 80, 81, 82, 83; BCP, *Op. Cit.*, p. 132, 134; Chauchat y Gutiérrez 2008, Fig. 82a), “zorro del desierto” *Lycalopex sechurae* (Fig. 19) (Alva y Donnan, *Op. Cit.*, Fig. 199; BCP, *Op. Cit.*, p. 134, 137), “puma” *Felis concolor* (Fig. 20) (De Bock, 1988, Figs. 103, 104, 105); “vizcacha” *Lagidium peruanum*, “murciélago” *Anoura geffroyi peruana* (Fig. 21), (mamíferos) (Castillo, 2017, p. 27); “águila de pecho negro” *Geranoaetus melanoleucus australis*, (Fig. 22) (Franco, Gálvez y Vásquez, 2003, Lám. 19.4, d; BCP, *Op. Cit.*, p.



141), "lechuza de los arenales" *Athene cunicularia*²² (Fig. 23) (Alva y Donnan, *Op. Cit.*, Figs. 15, 16a, 16b, 44, 168, 169) (aves), y "sapo" *Bufo sp.*²³ (Fig. 24) (batracios) (De Bock, *Op. Cit.*, Fig. 121, 123, 124; BCP, *Op. Cit.*, pp. 150, 151, 202, 203). Asimismo, invertebrados como "ciempiés" *Scolopendra sp.* (De Bock 2000, (Fig. 38; Tello, 2008, Fig. 204c) (Fig. 25), "alacrán" *Hadruidoidea sp.* (Fig. 26) (BCP, *Op. Cit.*, pp. 232, 233) y el "caracol terrestre" *Scutalus sp.*²⁴ (Figs. 27, 28) (De Bock, 1988, Fig. 120); este último estrechamente asociado a la montaña, a ENOS y al solsticio de verano (temporada de lluvias) (Gálvez *et al.*, 1993), por lo cual su simbolismo afín con el agua (De Bock, 2012, p. 143) condujo a su incorporación a representaciones de montañas con escenas de sacrificios humanos en la cerámica mochica; a veces con presencia de seres sobrenaturales (De Bock, 1988, Fig. 95; De Bock *et al.*, 2010, p. 120; Bourget, 2010, Fig. 10, entre otros).



Figura 14. "Cañán" *Dicrodon sp.* Botella mochica, siglos II-VII d. C. (Fuente: Museo Larco de Lima).



Figura 15. "Iguana" *Callopistes flavipunctatus*. Botella mochica, siglos II-VII d. C. (Fuente: Museo Larco de Lima).

²² En la cerámica mochica, ver Larco (2001a, Figs. 81, 82).

²³ El sapo está representado en la cerámica mochica (Larco, 2001a, Fig. 99; 2001b, Fig. 33).

²⁴ Representaciones escultóricas de este invertebrado pueden ser revisadas en Larco (2001a, Fig. 124; 2001b, Fig. 48); asimismo escenas de recolección (Larco, 2001a, Fig. 409).



Figura 16. “Boa de costa” *Boa constrictor ortonii*. Botella mochica, siglos II-VII d. C. (Fuente: Museo Larco de Lima).



Figura 18. “Venado de cola blanca” *Odocoileus virginianus*. Botella mochica, siglos II-VII d. C. (Fuente: Museo Larco de Lima).



Figura 17. “Chaquira” *Micrurus Tschudii* (Foto: César Gálvez).



Figura 19. “Zorro del desierto” *Lycalopex sechurae*. Botella mochica, siglos II-VII d. C. (Fuente: Museo Larco de Lima)



Figura 20. “Puma” *Felis concolor*. Botella Mochica, siglos II-VII d. C. (Fuente: Museo Larco de Lima)



Figura 22. “Águila de pecho negro” *Geranoaetus melanoleucus australis* (Foto: Gene Quiroz)



Figura 21. “Murciélago” *Anoura geffroyi peruana*. Botella mochica, siglos II-VII d. C. (Fuente: Museo Larco de Lima)



Figura 23. “Lechuza de los arenales” *Athene cunicularia*. Botella mochica, siglos II-VII d. C. (Fuente: Museo Larco de Lima)



Figura 24. “Sapo” *Bufo sp.* Botella mochica, siglos II-VII d. C. (Fuente: Museo Larco de Lima)



Figura 25. “Ciempiés” *Scolopendra sp.* (Foto: César Gálvez)



Figura 26. “Alacrán” *Hadruides sp.* Orfebrería mochica, siglos II-VII d. C. (Redibujado de: Banco de Crédito del Perú, 1985, p. 232) (Dibujo: César Gálvez)



Figura 27. Recolección de “caracol terrestre” *Scutalus sp.*, por don Francisco Montenegro, en 1989 (Foto: César Gálvez).



Figura 28. “Caracol terrestre” *Scutalus sp.* Botella mochica, siglos II-VII d. C. (Fuente: Museo Larco de Lima).



Esta valoración de la montaña como el origen del agua se debió –sin duda– aquellas nacientes de quebradas están en sus laderas y se activan gracias a las intensas precipitaciones pluviales que debieron impresionar a las sociedades costeñas. Además, la recurrente observación de la biología de la fauna en el contexto de la dinámica y cambios inusuales en los ecosistemas –caso del “desierto florido” (Gutiérrez, 2008; Carevic, 2016)– habría conllevado a la elección de animales que –por su significado– fueron integrados a expresiones rupestres en montañas asociadas a espacios relevantes, en los casos del Cerro Alto de Guitarras (V. de Mochica) (Núñez, 1986; Runcio y Gálvez, *Op. Cit.*), Cerro San Antonio (Gálvez, 1989; Chauchat *et al. Op. Cit.*) (Fig. 29), Cerro San Nicolás (V. de Chicama) (Gálvez y Briceño, 2001), Cerro Tres Cruces y Gasñape (Gálvez *et al.*, 2012), entre otros. Desde esta perspectiva, las montañas del desierto habrían cumplido el rol de templos primigenios asociados a una “iconografía” viva y dinámica, a fenómenos atmosféricos (trueno, rayo, relámpago) y al agua (*Op. Cit.*). En consecuencia, esta valoración de la montaña es, en términos generales, coherente con la realizada por otros pueblos en diversas partes del mundo, de acuerdo a lo mencionado en la parte introductoria de este trabajo.



Figura 29. Petroglifos en Cerro San Antonio, margen norte del valle de Chicama. Destacan figuras de serpientes (Foto: César Gálvez).

Un rasgo importante asociado a las montañas sagradas son los caminos, como el que lleva a la cumbre de los nevados de Lullailacu, Cachi (Vitry, *Op. Cit.*, p. 79) y Chañi en Argentina (*Op. Cit.*, pp. 69, 70, 72, 73, 79), uniendo así dos puntos con valor simbólico (*Op. Cit.*, p. 82). Es evidente que “Los caminos que ascienden por las escarpadas laderas hacia la cima de las montañas sagradas, no sólo fueron vías que conducían a la celebración de rituales propiciatorios; se trata de caminos ceremoniales o sagrados que fueron los canales de comunicación y acercamiento con los apus, a quienes se les propiciaban valiosas ofrendas con fines religiosos y políticos” (*Op. Cit.*, pp. 72-73), facilitando la comunicación entre lo profano y lo sagrado, donde una elite estuvo a cargo de los rituales y, por consiguiente, tuvo



acceso a las deidades (*Op. Cit.*, p. 82). En el V. de Chicama, aun cuando las evidencias son de menor escala, hemos destacado la importancia de caminos que se vinculan a montañas de este valle, tanto en forma directa (Cerro Tres Cruces, en la Quebrada Tres Cruces) (Fig. 30) como indirecta (a distancia) (Cerro Cuculicote, Quebrada de la Camotera) (Fig. 31) (Gálvez y Castañeda, *Op. Cit.*).



Figura 30. Camino con escalinata que asciende a la cima modificada de un promontorio del Cerro Tres Cruces, margen sur del valle de Chicama (Foto: César Gálvez).



Figura 31. Camino que asciende a la cima modificada de una terraza aluvial en la Quebrada de La Camotera. Al fondo, el Cerro Cuculicote (ladera oeste), margen norte del valle de Chicama (Foto: César Gálvez).

Respecto a la recreación del concepto y significado de la montaña en edificaciones monumentales como los zigurats de Mesopotamia (Mileto y Vegas, *Op. Cit.*, pp. 5, 6, 14), las pirámides de Egipto (*Op. Cit.*) y las de Mesoamérica (Harrison, *Op. Cit.*, p. 219; Hohmann-Grovin, *Op. Cit.*, p. 200; Stuart, 1989, p. 496; 2002, p. 68; Grove, *Op. Cit.*, p. 30; Mileto y Vegas, *Op. Cit.*, pp. 5, 15; Uriarte, *Op. Cit.*, p. 53; Villalobos, *Op. Cit.*, p. 61; Matos, *Op. Cit.*, p. 33; Iglesias, 2017, p. 170; Benson, 2010, p. 22), destaca la propuesta de que las construcciones que metafóricamente replican las montañas en diversas partes del mundo fueron levantadas en “*llanuras de grandes horizontes*” (Mileto y Vegas, *Op. Cit.*, p. 5).²⁵ Y que los mayas valoraban el entorno natural que envolvía al espacio ceremonial edificado, dado que la coexistencia de ambos implicaba el mantenimiento de un “diálogo eterno” (Villalobos, *Op. Cit.*, p. 60).

Asimismo, en las ciudades mayas los espacios elevados fueron elegidos para la construcción de áreas rituales, como las dos pirámides y tres estructuras que inte-

²⁵ En el caso de los zigurats, consideran que habrían sido concebidas “*como sustitutos de las montañas naturales del norte, junto al Mar Caspio...*” (Mileto y Vegas, *Op. Cit.*, p. 14).



gran el complejo arquitectónico “Mirador”, y están ubicadas en la parte más alta del sitio El Perú-Waka’ (Guatemala), el cual sirvió “...para la organización de la memoria histórica, el comportamiento ritual y la continua reverencia a los ancestros” (Rich, Matute y Piehl, 2007, pp. 756, 760, 773). Además, el Templo Mayor tenía dos pirámides construidas en elevaciones: Huitzilopochtli en el cerro Coatepec, y otra relacionada al dios Tlaloc en el cerro Tonacatépetl, probablemente porque para los aztecas las montañas eran sagradas; se vinculaban a las divinidades de las lluvias, y a seres que producían precipitaciones pluviales y tormentas (Martínez, *Op. Cit.*, p. 49).

Es pertinente considerar que el área y volumen de una obra arquitectónica se asociaba con épocas de mayor desarrollo en la sociedad; por ello en el sitio maya de Cuello (Bélice), “A radical expansion in the scale of ritual architecture coincides with the beginning of a period of major-changes in early lowland Maya society” (Hammond, 1982, p. 138), lo cual refleja el incremento poblacional, una notable complejidad de la estructura de los asentamientos -como expresión de una mayor estratificación social- y la capacidad de los gobernantes para conducir una bien organizada fuerza de trabajo (*Op. Cit.*).

La morfología y escala del templo maya hacían posible que los oficiantes y los rituales se ubicaran a mayor distancia y separados de los profanos (Iglesias, *Op.*

Cit., p. 170). Ello, debido a que el carácter ceremonial de un edificio estaba manifestado por aspectos como la difícil accesibilidad, la visibilidad y su particular localización (Iglesias, *Op. Cit.*; Hohman-Vogrin, *Op. Cit.*, p. 195). Además, en el plano vertical una pirámide posibilitaba el acceso al mundo celeste y al mundo de los ancestros, y era punto de partida de los cuatro puntos cardinales hacia donde se orientan sus fachadas, así como lugar de contacto de las fuerzas del cosmos (Benson, *Op. Cit.*, p. 22; Matos, *Op. Cit.*, pp. 35, 38).²⁶ La jerarquía simbólica del templo que corona las pirámides mayas (Hammond, *Op. Cit.*, p. 140; Stuart, 2002, p. 68), conduce a su interpretación como una casa ubicada en la cima de una montaña (Harrison, *Op. Cit.*, p. 219).

Y, aunque no es una regla general, el edificio ceremonial maya también podía tener una función funeraria (Stuart, *Op. Cit.*, p. 68; Benson, *Op. Cit.*, p. 42) asociada a cámaras sepulcrales (Hohman-Vogrin, *Op. Cit.*, p. 195), como en la Acrópolis Norte de Tikal (*Op. Cit.*, p. 201) y el Templo de las Inscripciones de Palenque (*Op. Cit.*, p. 204). Este aspecto

²⁶ En el escenario natural, es interesante indicar que el Monte Kailash del Tibet –el mítico Monte Meru- es el origen de cuatro ríos desde cada uno de sus puntos cardinales (Mileto y Vegas, *Op. Cit.*, p. 6). En el espacio construido, los zigurats de Mesopotamia son “...una morada para los dioses o una suerte de estación intermedia entre los cielos y la tierra” (*Op. Cit.*), y habrían permitido un contacto muy próximo con la divinidad a cuya advocación se construyó el edificio (*Op. Cit.*, p. 14).



es importante para entender el tema de la superposición o reedificación de los edificios, hecho que permitiría la relación permanente de los mayas con sus ancestros (Hammond, *Op. Cit.*, pp. 132-133, 134; Agurcia y Fash, 1991, pp. 96, 98-99; Hohman-Vogrin, *Op. Cit.*, p. 195; Harrison *Op. Cit.*, p. 219; Stuart, *Op. Cit.*, p. 69; Mileto y Vegas, *Op. Cit.*, pp. 15, 16; Saturno, 2006, pp. 72, 73; Benson, *Op. Cit.*, p. 18), debiendo ser destacado el hecho que antes de la construcción de un nuevo edificio la iconografía plasmada en las fachadas fue protegida cuidadosamente (Agurcia y Fash, *Op. Cit.*, p. 101; Hohman-Vogrin, *Op. Cit.*; Stuart 1992, p. 133).

También se ha postulado que algunos cerros de silueta triangular habrían servido como referentes para la planificación de centros urbano-ceremoniales como Chan Chan (Sakai, 1998, pp. 62-68); y que –por extensión- en el espacio acuático las islas destacan en la vasta y dinámica superficie del océano, que es complementaria al escenario continental y tuvieron un gran significado para las sociedades costeñas (Gálvez, 2019a, pp. 49-50, 73-74, 77). Por último, en el Área Andina se ofrendaron conchas marinas en lugares vinculados a elevaciones, como es el caso del sitio de Poqoq conectado visualmente con las montañas menos elevadas de la cadena de Huantsan²⁷ (Burger, 1982, p13),

El templo como montaña

-El espacio sagrado

En el espacio ceremonial mochica, como en las huacas del Sol y de la Luna (V. de Moche) y El Brujo (V. de Chicama), el entorno de los templos y edificaciones de menor escala es amplio y relativamente llano. Contraste que se acentúa por la gran escala de los templos (Fig. 32), lo cual concuerda con la propuesta de que las construcciones que imitan a montañas se localizan en “llanuras de grandes horizontes” en diversas partes del mundo (Mileto y Vegas *Op. Cit.*, p. 5), y es una arquitectura que forma parte de un paisaje simbólico, como en el caso de los mayas (Benson, *Op. Cit.*, p. 33). Además, y por estas características, es una categórica expresión de omnipotencia tal como sucede en Mesoamérica con el conjunto principal de Copán, el cual “...served as a stupendous architectural metaphor for power derived from real and supernatural ancestors and from the very earth and sky. The images, in effect, composed an artificial landscape with pyramids as mountains and doorways as caves” (Stuart, 1989, p. 496).”

²⁷Dpto. de Ancash (Fig. 10).

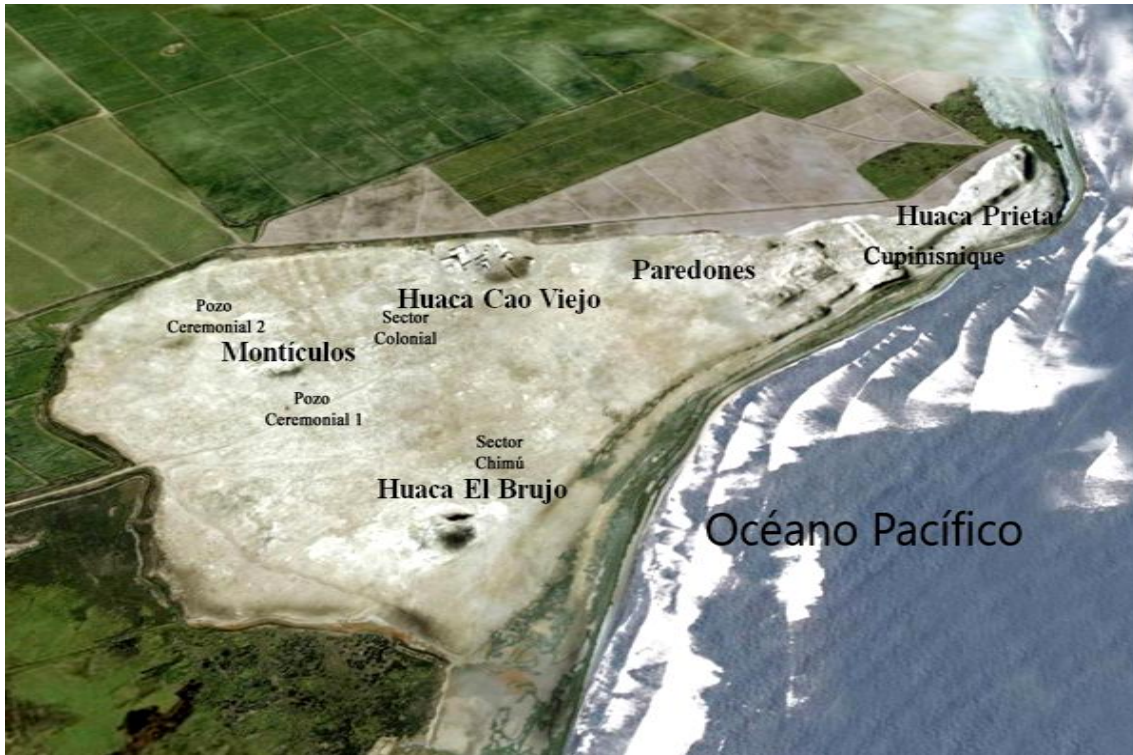


Figura 32. Vista oblicua del Complejo Arqueológico El Brujo –de NO a SE- con indicación de sus principales sectores (Fuente: Franco y Gálvez, 2010, Fig. 20).

Corresponde evaluar cómo los templos mochicas cumplieron el rol de metáforas de montañas en la configuración del centro ceremonial, donde su ubicación corresponde a hitos simbólicos; de ahí que en los sitios donde hay dos edificios de gran escala, uno está ubicado en el oeste, que es la posición geográfica del mar y el poniente, mientras que el otro se emplaza tierra adentro y al este, dominado por las tierras altas y asociado al levante. Consi-

dero que a través de esta distribución, cada edificio guarda una correspondencia metafórica doble: a. Con las montañas del litoral –algunas de ellas formaciones lomaes (“fog vegetation”)- (Fig. 33) que son escenarios de sacrificios humanos en la iconografía mochica (De Bock, 1988, Fig. 95; 2012, Figs. 23b, 23c), y b. Las de tierra adentro, donde se originan los cursos de agua en el solsticio de verano. Lo cual sugiere que el centro ceremonial es



una síntesis de la geografía sagrada de un determinado valle, en cuyo contexto y -al menos- en el caso de El Brujo, los tres edificios menores situados entre Huaca Cao Viejo y Huaca El Brujo podrían expresar una correspondencia con elevaciones de menor dimensión en este escenario abreviado (Fig. 32), concordante con la existencia de una jerarquía entre montañas, vigente en tiempos actuales en el caso de Huancabamba, en la sierra norte del Perú (Arroyo, 2004).



Figura 33. Ladera oeste de la formación lomal del Cerro Campana, margen norte del valle de Moche (Foto: César Gálvez).

El templo mochica

La morfología exterior de un templo mochica es la sumatoria de varios edificios superpuestos a lo largo del tiempo, sin rebasar los linderos predeterminados del espacio sagrado (Franco, Gálvez y Vásquez, 2003, p. 128); por lo cual el edificio deviene entidad que incorpora sus

edades previas y el contenido simbólico y físico subyacente. De ahí que desde este punto de vista sea comparable con los edificios ceremoniales mayas, que también fueron construidos sobre obras pre-existentes facilitando de esta manera el vínculo perdurable con los ancestros (Hammond, *Op. Cit.*, pp. 132-133, 134; Agurcia y Fash, *Op. Cit.*, pp. 96, 98-99; Hohman-Vogrin, *Op. Cit.*, p.195; Harrison, *Op. Cit.*, p. 219; Stuart, 2002, p. 69; Saturno, 2006, pp. 72, 73; Mileto y Vegas, *Op. Cit.*, pp. 15, 16; Benson, 2010, p. 18), notándose que antes de la adición de un nuevo edificio la iconografía del precedente fue protegida (Hohman-Vogrin, *Op. Cit.*), al igual que en los templos mochicas (Franco *et al.*, 2003, p. 128). De acuerdo al análisis de casos asociados al Horizonte Temprano en los Andes Centrales, este hecho parece corresponder a eventos de renovación del templo (Seki 2014, pp. 10-14; Gálvez, 2019) que respetaron rigurosamente la obligatoriedad de construir teniendo en cuenta el hito simbólico primordial.

Al igual que en los edificios ceremoniales mayas, concebidos como el punto de inicio de los cuatro puntos cardinales -hacia los cuales se orienta cada una de sus fachadas- y como un punto de contacto de las fuerzas del cosmos (*vide* Matos, *Op. Cit.*, pp. 35, 38; Benson, 2010, p.22), la pirámide mochica también tiene similar orientación (Figs. 34, 35, 36); facilita el acceso al mundo celeste y al mundo de los ancestros en su concepción y en el



ejercicio del ritual y –de modo similar a las montañas- también tiene la connotación de un *axis mundi* y fue objeto de rituales como aquellas elevaciones (Ávila, *Op. Cit.*; Reinhard, 1987, 1992; Cruz, *Op. Cit.*; Rostworowski, *Op. Cit.*; Albornoz [citado en Reinhard, 1996, pp. 69-70]; Topic, *Op. Cit.*; Nesbitt y Castillo, *Op. Cit.*; Sánchez, *Op. Cit.*), en la medida que –como en otras partes del mundo, el templo recreaba el concepto y significado de la montaña (Mileto y Vegas, *Op. Cit.*; Harrison, *Op. Cit.*; Hohmann-Grovin, *Op. Cit.*; Stuart, 1989; Grove, *Op. Cit.*; Uriar-

te, *Op. Cit.*; Villalobos, *Op. Cit.*; Matos, *Op. Cit.*; Benson, 2010).

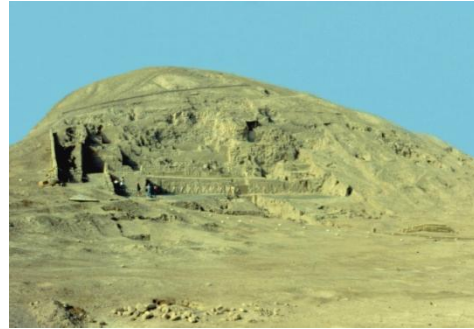


Figura 34. Frontis norte de la Huaca Cao Viejo, en proceso de excavación (Foto: César Gálvez)

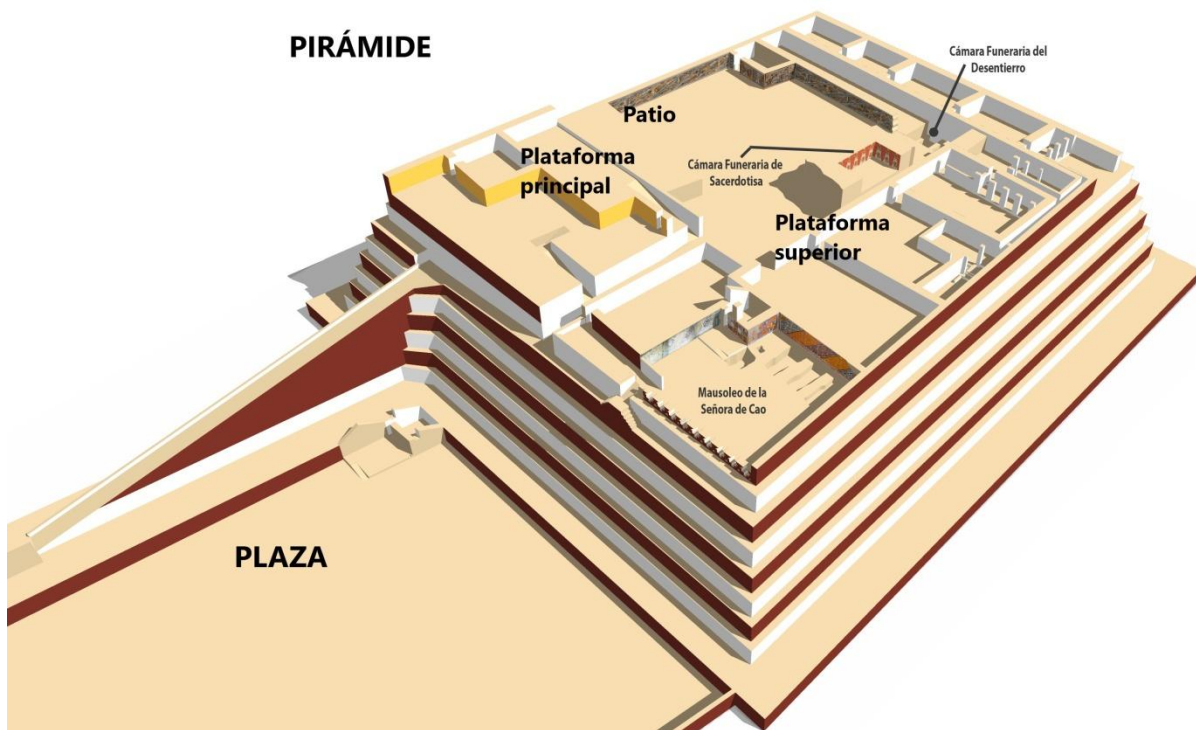


Figura 35. Reconstrucción isométrica del cuarto edificio de la Huaca Cao Viejo (vista: de NO a SE) (Fuente: Franco y Gálvez, 2010, Fig. 22).



Figura 36. Reconstrucción isométrica de la Huaca de La Luna (vista: de O a E- (Fuente: Uceda y Morales, 2010, Fig. 1.5).

De los tres componentes básicos de un templo mochica (plaza, pirámide y anexiones este y oeste), las formas de la plaza y la pirámide, pueden ser estimadas como un espacio continente o “hundido” y un volumen emergente o elevado (encima del llano), respectivamente; de ahí que el planteamiento de que la plaza maya –como la mochica- puede ser valorada

como el mar (Benson, *Op. Cit.*, p. 22), resulta coherente y estamos de acuerdo con éste. Vinculándolo al relieve del área de quebradas, se puede proponer la correspondencia y contraste entre la montaña (pirámide) y los cauces de quebrada o lagunas (plaza); relación que, en casos actuales como el de la serranía de Huan-



cabamba²⁸ se expresa en el “matrimonio” entre el cerro Chicuate Grande y las lagunas de las Huaringas, así como en otros cerros y lagunas de menor jerarquía (Arroyo, *Op. Cit.*, pp. 144, 146, 200, 241), creencia aún vigente en el departamento de Huancavelica, donde se acepta que las montañas tienen vida (Reinhard, 1992, p. 110) y género, por lo cual pueden ser esposos de los lagos (*Op. Cit.*, p. 101; Sánchez, *Op. Cit.*, p. 150; Meddens *et al.*, *Op. Cit.*, p. 196).

La plaza, destinada a ceremonias más públicas, tiene como indicador de la función ceremonial a un vano de ingreso restringido en Huaca de la Luna (Fig. 36) (Uceda y Morales, 2010, p. 107; Uceda *et al.*, 2016, pp. 56, 62, 70, 73, 76, 101). En este ambiente, el sector más significativo fue el recinto esquinero con iconografía compleja, ubicado en el sector sureste, el cual se superpone a una plataforma con rampa (Figs. 37, 38, 39, 40). Hasta donde se conoce, las paredes de los lados este y sur (asociada a la pirámide) de la plaza muestran una escena figurativa de cautivos seguidos por guerreros triunfantes (Figs. 41, 42). En la dinámica del discurso el recinto marca una pausa de la escena principal, que –según se ha propuesto– habría acontecido en la vida real (Uceda, 2012a., p. 257; 2012b, pp. 284, 285; Uceda y Tufinio, 2003, p. 223). Por tanto, el itinerario del desfile (oeste-este [pared sur] → pausa [recinto sureste] → sur-norte [pared este]) correspondería al des-

plazamiento de personajes que cumplieron en la vida real los roles antes mencionados. El hallazgo de huesos humanos quemados en la plataforma que sustenta el recinto esquinero del edificio tardío (A) de Huaca Cao Viejo (Franco, Gálvez y Vásquez, 1998, p. 40; Gálvez, *Op. Cit.*, p. 64) podría estar vinculado a sacrificios posteriores al desfile de estos personajes.



Figura 37. Dibujo reconstructivo del recinto esquinero, en el séptimo edificio de la Huaca Cao Viejo (vista: de NO a SE) (Fuente: Franco *et al.*, 2005, p. 17; dibujo: Segundo Lozada).



²⁸Dpto. de Piura (Fig. 10).



Figura 38. Plataforma y pared norte del recinto esquinero, en el séptimo edificio de la Huaca Cao Viejo (vista: de N a S) (Foto: César Gálvez).

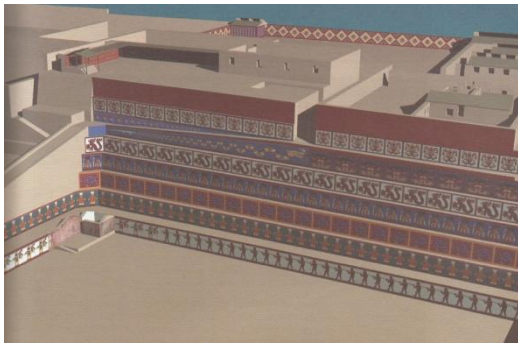


Figura 39. Pirámide y plaza con recinto esquinero) de la Huaca de La Luna (vista: de NO a SE) (Fuente: Uceda y Morales, 2010, Fig. 1.50).

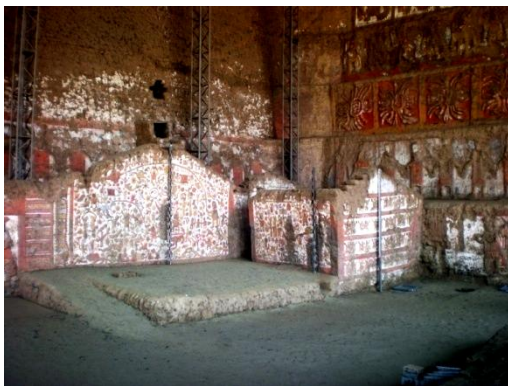


Figura 40. Recinto esquinero sobre una plataforma con rampa, en el edificio tardío de la Huaca de La Luna (vista: de NO a SE) (Foto: César Gálvez).



Figura 41. Procesoión de cautivos -previa al sacrificio- en el paramento sur de la plaza del séptimo edificio de la Huaca Cao Viejo (vista: de NE a SO) (Foto: César Gálvez).



Figura 42. Procesión de cautivos (primer escalón) y arañas (tercer escalón), en el frontis norte del edificio tardío de la Huaca de la Luna (vista: de N a S) (Foto: César Gálvez).



Es decir, el templo estuvo vinculado la ceremonia del sacrificio humano que habría tenido lugar en la plaza (De Bock, 2012, p. 149), acto que expresa la importancia de los “momentos de transición” (*Op. Cit.*, p. 174) y que, como sucedió en el caso de los mayas, fue “...quizá diseñado para capturar la espiritualidad de un individuo, como un medio para contactar con el mundo espiritual” (Ciudad *Op. Cit.*, p. 164). Coincidentemente en la sociedad mochica los sacrificios corresponden a “...un ritual de transición entre los dos mundos, que tuvo el posible propósito de preservar el ciclo de la vida...” (De Bock, *Op. Cit.*, p. 152); “Expresan una jerarquía política y, al mismo tiempo, reflejan el orden cósmico que se necesita para el proceso de regeneración” (*Op. Cit.*, p. 175), y habrían sucedido en el momento del ocaso que marca el inicio del solsticio de verano. Es este momento, a través del sacrificio humano y la sangre se buscaba propiciar la venida de las aguas, siendo el color de la sangre la metáfora de la turbidez del recurso hídrico (*Op. Cit.*; De Bock, 2000, p. 12) que unía la montaña con el mar. Por consiguiente, el propósito de la ceremonia del sacrificio fue propiciar “... el contacto de entre el mundo de los humanos y de las deidades...” (*Op. Cit.*, p. 167), para que éstas proporcionen el agua; hecho que es otro indicador de que el templo es una metáfora de la montaña, más aún si ésta última era concebida como origen de los

ríos (Benavides, *Op. Cit.*, p. 10) y controladora de fenómenos meteorológicos (Albornoz [citado en Reinhard, 1987, p. 31]; Piotowska-Kretkiewics, *Op. Cit.*, pp. 2, 8). Cabe precisar que los aztecas también sacralizaban a las montañas y concebían que éstas se relacionaban con las divinidades de las lluvias y con entidades que originaban las lluvias y tormentas. (Martínez, *Op. Cit.*, p. 49). Aún en la actualidad hay pueblos que aceptan la existencia de entidades que moran en la montaña y envían las nubes, las lluvias y el rayo (*Op. Cit.*, p. 42), de ahí que la veneración de estas elevaciones mantenga el propósito de obtener beneficios para la agricultura (Reinhard, 1987, pp. 37, 41; 1992, pp. 91-92, 95; Núñez, *Op. Cit.*, p. 144),

Otro aspecto interesante es que, tanto en la Huaca Cao Viejo como en la Huaca de la Luna, la escena de cautivos seguidos por guerreros triunfantes pudo ser vista a distancia e impresionar con su realismo a los asistentes a las ceremonias que tuvieron lugar en este escenario; mientras que –por oposición– la iconografía del recinto esquinero (paredes oeste y norte), asociada a la del segmento de la pared este de la plaza -contigua a la plataforma- y la del cielorraso policromo de la cubierta ubicada sobre la plataforma (Franco *et al.*, 1998, pp. 39, 40, 41, 42; Franco, Gálvez y Vásquez, 2005, pp. 17-20), tiene una escala tal que sólo permite que sean



vistas a corta distancia (Gálvez y Runcio, 2015).

A la pirámide de fachadas escalonadas se ascendía por una gran rampa de trayectoria norte-sur, que colindaba con el lado este de la plaza, y se conserva muy bien en la Huaca de la Luna (Tufinio, 2008, Fig. 4). En términos generales la pirámide de lados escalonados está concebida como una estructura sólida que sustenta una amplia explanada o Plataforma Superior, donde se distribuyen: un patio central rodeado de recintos y la Plataforma Principal (Fig. 35). Considero que, en pequeña escala, los ambientes de la Plataforma Superior (unidad de área) y la Plataforma Principal (unidad de volumen), recrean el modelo, distribución y concepto de la Plaza y anexiones (unidad de área) y de la Pirámide (unidad de volumen).

La Plataforma Principal es la estructura ceremonial privilegiada por su altitud, contexto arquitectónico y tratamiento formal, y en la Huaca Cao Viejo es una plataforma con rampa que asciende -de oeste a este- a la cima de la estructura (Fig. 43). Es del todo probable que ésta coincidiera con el eje primordial del templo mochica, y que haya articulado los planos terrestre y celeste. En la Plataforma Principal, fragmentos de porras (Franco, Gálvez y Vásquez, 1999, p. 19; Franco *et al.*, 2003, p. 50, Figs. 6, 7, 36), son indicadores de que en ese lugar hubo un recinto culminante comparable al de las representaciones arquitectónicas de la

cerámica mochica (Benson, 2008, Fig. 1.6; Wiersema, 2015, Figs. 61, 66, 76). Es evidente que este recinto -sin considerar sus características formales- tiene una localización similar al que corona las pirámides mayas (Benson, 2010, Figs. 27, 28); y, como en las estructuras culminantes de éstas, hacía posible que los rituales se realizaran a mayor distancia de quienes no tomaban parte activa en la conducción de estos actos (Ciudad, *Op. Cit.*, pp. 75, 78; Hohman-Vogrin, *Op. Cit.*, p. 195).



Figura 43. Plataforma Principal con rampa, en el séptimo edificio de Huaca Cao Viejo (vista: de SO a NE) (Foto: César Gálvez).

En cuanto a la Plataforma Superior, por su posición se articulaba simbólicamente con el mundo celeste y los ancestros, como parece indicarlo la presencia de tumbas dedicadas a personajes de gran importancia en Huaca Cao Viejo, varias de ellas situadas en dos patios tempranos (Franco y Gálvez, 2010) donde, al igual que en



Huaca de la Luna, "...they were honored by this placing, as they added to the sacredness of the structure" (Benson, *Op. Cit.*, p. 44). Por otro lado, se puede establecer rasgos similares con los edificios piramidales mayas donde se elaboraron cámaras funerarias (Hohman-Vogrin, *Op. Cit.*, p. 195), como la Acrópolis Norte de Tikal (*Op. Cit.*, p. 201) y el Templo de las Inscripciones de Palenque (*Op. Cit.*, p. 204), entre otros. De otro lado, cabe mencionar la presencia de entierros humanos de la época Inca asociados a montañas (Reinhard, 1992, 1996, 1998; Vitry, *Op. Cit.*; Cruz, *Op. Cit.*; Moyano, *Op. Cit.*; Espinoza, *Op. Cit.*), aspecto relevante si aceptamos que la pirámide del templo mochica es una metáfora de la montaña (De Bock, 2003). Y que la iconografía mochica destaca como escenario relevante del sacrificio humano a esta elevación natural (De Bock, 1988, p. 60; 2012, Figs. 23b, 23c).

Considero que en el espacio ceremonial mochica los edificios de mayor relevancia se distinguen por su ubicación, escala, tratamiento formal e iconografía. La expresión visual transmitida por pintura mural, relieves y aún *grafiti*, corresponde -en mayor medida- a animales emblemáticos que habitan en el paisaje desértico donde se ubican montañas significativas. Y concuerdo con De Bock (2012), respecto a que "En la representación de animales parece existir un énfasis entre los animales que viven en un umbral en el espacio y/o tiempo", y que "... Los animales

representan un mundo exterior que está asociado con el Otro Mundo de los ancestros y las deidades" (*Op. Cit.*, p. 143).

También debo destacar que en la plaza de la Huaca Cao Viejo (Franco *et al.*, Fig. 19.4), la pared norte del recinto esquinero (Fig. 44) (Franco y Vilela, 2003, Lám. 13.1, Fig. 13.3) y el segmento del muro de la plaza asociado al lado este de la plataforma baja (Fig. 45) (*Op. Cit.*, Lám. 13.2, Fig. 13.4), hay representaciones de animales (Figs. 46, 47, 48, 49, 50) cuya presencia es importante en el desierto durante el solsticio de verano y, muy en especial en épocas de alteraciones climáticas (ENOS): "boa de costa" *Boa constrictor ortonii* (Fig. 16), "venado de cola blanca" *Odocoileus virginianus*²⁹ (Fig. 18), "zorro del desierto" *Lycalopex sechurae*³⁰ (Fig. 19), "puma" *Felis concolor*³¹ (Fig. 20), "murciélago" *Anoura gefroyi peruana* (Fig. 21), "águila de pecho negro" *Geranoaetus melanoleucus australis* (Fig. 22), "lechuza de los arenales" *Athene cunicularia*³² (Fig. 23), "gallinazo de cabeza roja" o "camaronero" *Cathartes aura jota* (Fig. 51); "igua-

²⁹En la cerámica mochica, el venado de cola blanca es representado aislado (Larco, 2001a, Figs. 61, 316; 2001b, Fig. 100), en asociación directa con la montaña (Chauchat y Gutiérrez, 2008, Fig. 82a; Quilter, 2010, p. 122; Fig. 16), humanizado (Larco, 2001b, Fig. 11) y en escenas de caza (Larco, 2001a, Fig. 403).

³⁰Existen representaciones escultóricas, de acuerdo a Larco (2001a, Fig. 64).

³¹El puma fue representado en la cerámica mochica (Larco, 2001a, Fig. 62; 2001b, Fig. 48).

³²En la cerámica mochica, ver Larco (2001a, Fig. 80).



na”*Callopistes flavipunctatus* (Fig. 15), “sapo” *Bufo poepigii* (Fig. 24), “alacrán” *Hadruides* sp. (Fig. 26); “caracol terrestre” *Scutalus* sp., “ciempiés” *Scolopendra* sp. (Fig. 25), entre otros. Relieves de varios de estos animales pueden ser apreciados en Huaca de la Luna, en la pared norte del recinto esquinero y en el segmento del muro de la plaza que se halla junto a la plataforma baja (Figs. 52, 53) (De Bock, 2012, Figs. 71, 72, 73). De éstos, se estima que la iguana y el gallinazo están asociados al elemento femenino (*Op. Cit.*, pp. 141-175), lo cual es sugerente en la medida que en la iconografía mochica, la participación de la mujer en sacrificios humanos es importante (*Op. Cit.*, p. 153).

Por otro lado, en la esquina noroeste de la Plataforma Superior del segundo edificio de Huaca Cao Viejo, hay un patio cuyos componentes son similares a los de la plaza e incluye un recinto sobre una plataforma baja con rampa en su esquina sureste (Figs. 25, 54) (Franco y Gálvez, 2010, Figs. 22, 23, 24). En la pared norte de este recinto han sido plasmados en pintura mural el “cóndor andino” *Vultur gryphus*³³ y la “chaquira” o “coralillo” *Micrurus Tschudii*, (Figs. 55, 56; 17) (Franco, Gálvez y Vásquez 2010, Figs. 12, 13); este último asociado a la idea de regeneración, por su condición de serpiente (*vide* De Bock, 2012, p. 156), mientras que en la pared oeste se observa

al denominado “animal lunar”(Fig. 57) (*Op. Cit.*: 98), que en opinión de algunos investigadores tiene atributos reconocibles en el “gato montés” *Felis colocolo* (Mackey y Vogel, 2003, Figs. 11.2; 329, 339) (Fig. 58), el cual también aparece en el frontis norte del tercer edificio de Huaca Cao Viejo (Fig. 59), y es un símbolo panandino (De Bock, 2012, p. 156).

³³ Figuras escultóricas de cóndor pueden ser revisadas en Larco (2001a, Fig. 73).

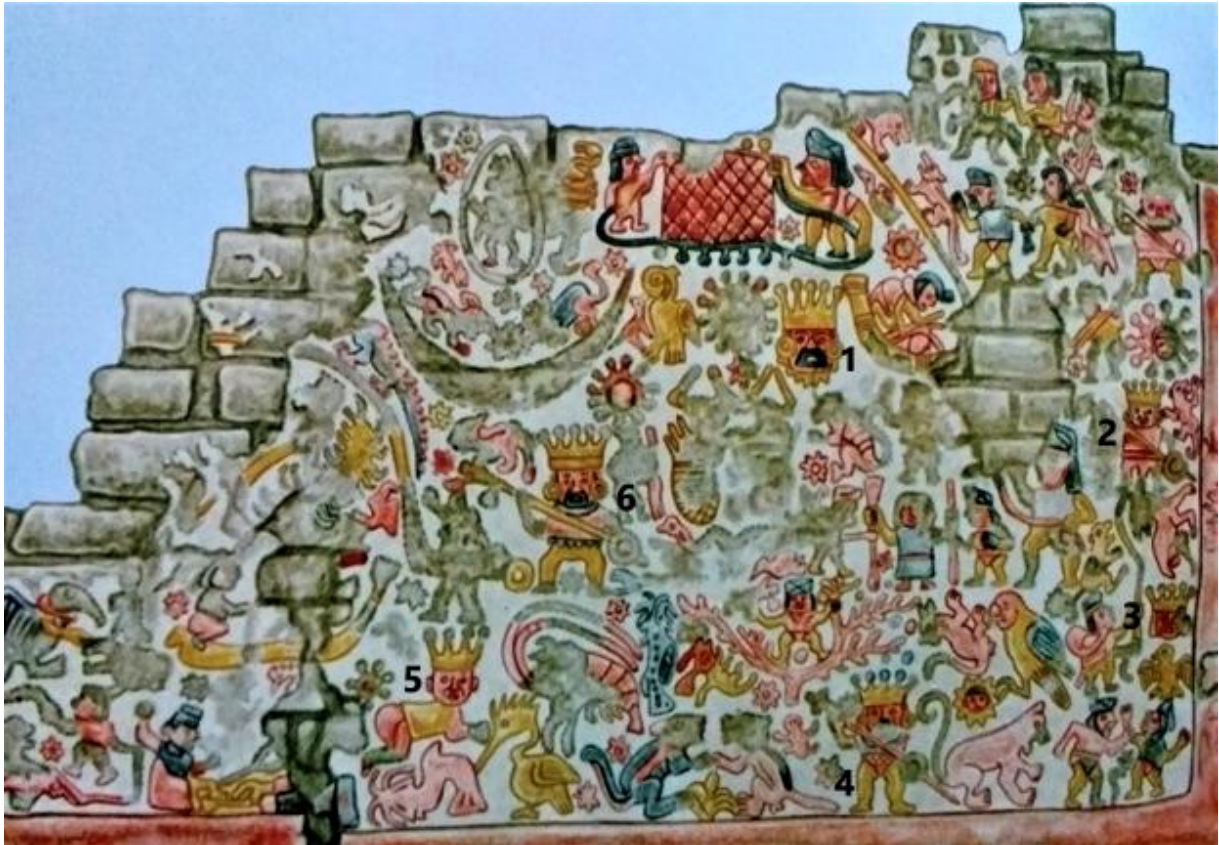


Figura 44. Pared norte del recinto esquinero, en la plaza del séptimo edificio de la Huaca Cao Viejo: lechuza (a la izq. del Personaje 1 = P1), venado (debajo de P2), águila (debajo de P3), zorro y águila (a la derecha y arriba de P4), puma (a la derecha de P4), sapo (a la izq. de P4), life 1, garza, life 2, camarón de río y zorros (debajo; y yendo de izquierda a derecha de P5); zorro (?), iguana y ciempiés (de derecha a izq. de P6); gallinazo (extremo izq. de la pared) (Fuente: Franco y Vilela, 2005, Fig. 1).

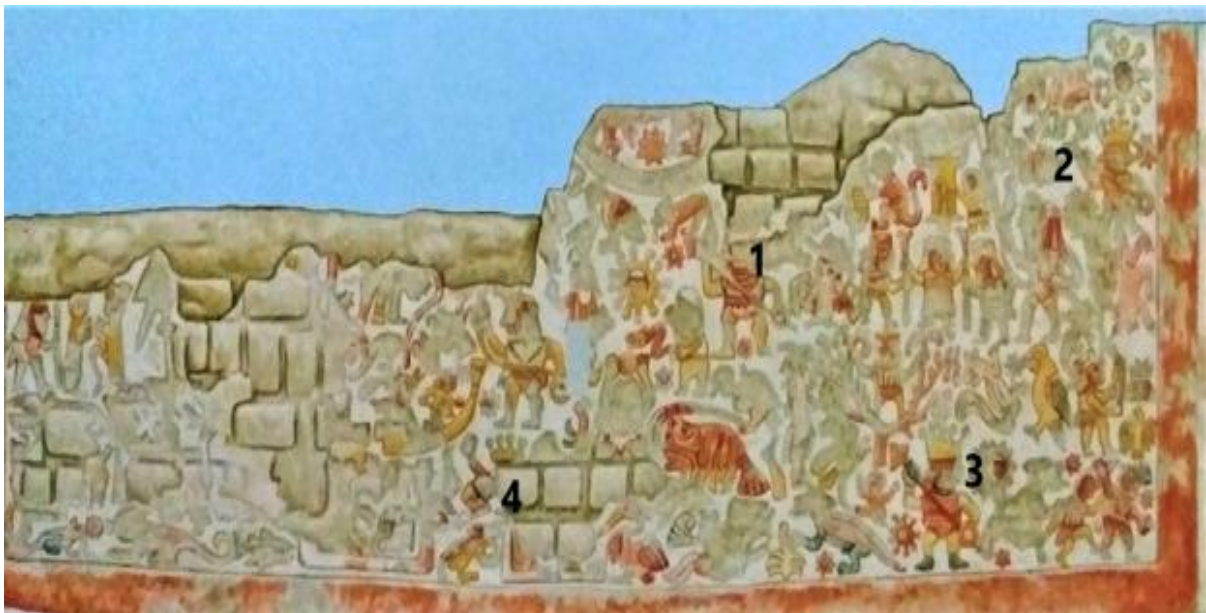


Figura 45. Pared colindante con la plataforma del recinto esquinero, en la plaza del séptimo edificio de la Huaca Cao Viejo: murciélago (a la derecha de P1), venado (debajo de P2), sapo (a la izq. de P3), zorro (debajo de P4), ave no identificada, caracol terrestre y camarón de río (a la derecha de P4) (Fuente: Franco y Vilela, 2005, Fig. 2).



Figura 46. Detalle de la pared norte del recinto esquinero, en la plaza del séptimo edificio de la Huaca Cao Viejo: venado (“V”) (lado inferior derecho de P2) (Foto: César Gálvez).



Figura 47. Detalle de la pared norte del recinto esquinero, en la plaza del séptimo edificio de la Huaca Cao Viejo. Rodean a

los pescadores en sentido anti horario: alacrán (“A”) y lechuza de los arenales (“L”) (Foto: César Gálvez).



Figura 48. Detalle de la pared norte del recinto esquinero, en la plaza del séptimo edificio de la Huaca Cao Viejo: zorro (“Z”) (Foto: César Gálvez).



Figura 49. Detalle de la pared norte del recinto esquinero, en la plaza del séptimo edificio de la Huaca Cao Viejo: águila (“A”) (Foto: César Gálvez).



Figura 50. Detalle de la pared norte del recinto esquinero, en la plaza del séptimo edificio de la Huaca Cao Viejo: águila (“A”) (Foto: César Gálvez).



Figura 51. Gallinazo. Botella mochica, siglos II-VII d. C. (Fuente: Museo Larco de Lima).



Figura 52. Muro norte y vano de acceso del recinto esquinero de la Huaca de La Luna. A la izq.: pared colindante con la plataforma (vista: de NO a SE) (Foto: Edwin Angulo).





Figura 53. Detalle de la pared colindante con la plataforma del recinto esquinero, en la Huaca de la Luna: boas de costa (a la derecha del Personaje A, y al lado izq. del personaje B, respectivamente) (Foto: Edwin Angulo).



Figura 54. Recinto esquinero del patio NO; Plataforma Superior, en el cuarto edificio de la Huaca Cao Viejo (vista: de NO a SE) (Foto: César Gálvez).



Figura 55. “Dios Araña” flanqueado por coralillos y cóndores. Pared norte del recinto esquinero del patio NO; Plataforma Superior del cuarto edificio de la Huaca Cao Viejo (vista: de N a S) (Foto: César Gálvez).



Figura 56. Reproducción del “Dios Araña”. Pared norte del recinto esquinero del patio NO; Plataforma Superior, del cuarto edificio de la Huaca Cao Viejo (Dibujo: Segundo Lozada).



Figura 57. “Animal Lunar” en un patrón de escaques. Pared oeste del recinto esquinero del patio NO; Plataforma Superior del cuarto edificio de la Huaca Cao Viejo del recinto esquinero: patio NO de

la Plataforma Superior; cuarto edificio de la Huaca Cao Viejo (Foto: Edwin Angulo).



Figura 58. Gato de monte. Botella Mochica, siglos II-VII d. C. (Fuente. Museo Larco de Lima).



Figura 59. “Animal Lunar” en el frontis norte de la pirámide; quinto edificio de la Huaca Cao Viejo (Foto: César Gálvez).



También el atributo de la montaña como origen del agua parece estar reflejada en varios animales del mundo acuático, cuya aparición en las condiciones climáticas antes mencionadas es notable en los ríos de la costa. Uno de los más conspicuos es el “life” *Trichomycterus punctulatus* (Fig. 60), que en la Huaca Cao Viejo fue representado en el recinto esquinero de la plaza del séptimo edificio (A) (Fig. 61), en el frontis norte de la pirámide del quinto edificio (C) (Fig. 62); con mayor profusión, en el patio principal (Fig. 63) y en el ambiente noroeste de la Plataforma Superior del cuarto edificio (Figs. 64, 65) y en la esquina suroeste del patio principal del tercer edificio (Fig. 66) (Gálvez y Runcio, 2009, 2015). A éste se suma el “camarón de río” *Cryphiops caementarius*, plasmado en los recintos esquineros de Huaca Cao Viejo y Huaca de La Luna (De Bock, 2012, Fig. 71) (Fig. 45) y el “sapo” *Bufo poepigii*, en el recinto esquinero de la Huaca Cao Viejo (Fig. 45). Es probable que la representación de animales terrestres y de agua dulce, sea una expresión metafórica de la continuidad del flujo del agua desde la montaña (al este), siguiendo el curso del río hasta la cercanía de su desembocadura o contacto simbólico con el mar (al oeste).



Figura 60. Life (Foto: Víctor Vásquez).



Figura 61. Life (“L”) capturado por una garza (“G”). Pared norte del recinto esquinero, en el séptimo edificio de la Huaca Cao Viejo. A la derecha, un zorro (“Z”) (Foto: César Gálvez).



Figura 62. Life, en el frontis norte de la pirámide; quinto edificio de la Huaca Cao Viejo (Foto: César Gálvez).



Figura 63. Reproducción del recinto esquinero del patio principal, en la plataforma superior del cuarto edificio de la Huaca Cao Viejo (vista: de NO a SE) (Fuente: Franco *et al.*, 2005, p. 26; dibujo: Segundo Lozada).



Figura 64. Reconstrucción del patio NO; Plataforma Superior del cuarto edificio de la Huaca Cao Viejo (vista: de NO a SE) (Fuente: Franco y Gálvez, 2010, Fig. 24).



Figura 65. Detalle de representaciones de life en la pared sur del patio NO; Plataforma Superior del cuarto edificio de la Huaca Cao Viejo (Dibujo: Segundo Lozada).



Figura 66. Representaciones de life en la pared sur y columnas del patio principal; Plataforma Superior del tercer edificio de



la Huaca Cao Viejo (vista: de N a S) (Fuente: Franco *et al.*, 2005, p. 31; dibujo: Segundo Lozada).

Entre los seres mitológicos más destacados en Huaca Cao Viejo está el denominado “Dios Araña”, plasmado en el séptimo edificio (tercer cuerpo del frontis norte de la pirámide) (Figs. 67, 37) y en el cuarto edificio (pared norte del recinto esquinero; patio central de la plataforma Superior) (Figs. 68, 63) (*Op. Cit.*, pp. 143, 145-146, Lám. 19.16; Gálvez, 2019, Fig. 17); asimismo, representaciones de araña (género no determinado) ocupan el tercer cuerpo del edificio tardío de Huaca de La Luna (Fig. 42) (Tufinio, 2008, Figs. 7, 11d, 15a, 15b), lo cual confirma la importancia de este invertebrado en el mundo ceremonial mochica (Fig. 69) (Alva y Donnan 1993, Figs. 82, 84, 85, 86; Castillo, *Op. Cit.*, p. 27; Quilcate 2008, Fig. 38). Debo destacar, la dominante ubicación del “Dios Bonito” (*vide* de Bock, 2012, pp. 160, 162, 163) en el séptimo edificio (Plataforma Principal) de la Huaca Cao Viejo (Fig. 70). Al respecto, considero pertinente mencionar que un ser con los atributos faciales de esta deidad, está representado en recintos culminantes sobre las representaciones escultóricas de templos mochicas (Larco 2001a, Fig. 218), cerca de la cima de las montañas (Berezkin, 1980, Lám. I: Figs. 7, 9; De Bock, 1988, p. 60; Figs. 95, 96; Dillehay, 2001, Fig. 7; Larco, 2001b, Figs. 317,

324, 334); sobre éstas (Berezkin, *Op. Cit.*, Lám. I: Figs. 5a, 5b; Benson, 2008, Fig. 1.1) o integradas a las montañas (Berezkin, *Op. Cit.*, Lám. I: Figs. 6a, 6b; Larco, 2001b, Fig. 325; Chauchat y Gutiérrez, *Op. Cit.*, Fig. 107; Wiersema *Op. Cit.*).



Figura 67. “Dios Araña” sobre fondo rojo, en el frontis norte del séptimo edificio de la Huaca Cao Viejo (vista: de N a S) (Foto: César Gálvez).



Figura 68. “Dios Araña” en la pared norte del recinto esquinero del patio principal. Plataforma Superior del cuarto edificio de la Huaca Cao Viejo (vista: de NO a SE) (comparar con figura 63) (Foto: César Gálvez).



Figura 70. “Dios Bonito” en la pared sur de la Plataforma Principal; séptimo edificio de la Huaca Cao Viejo (Foto: César Gálvez).



Figura 69. Araña. Cántaro mochica, siglos II-VII d. C. (Fuente: Museo Larco de Lima).

Finalmente, considero que las actividades realizadas en Huaca Cao Viejo y la Huaca de la Luna –y por extensión los centros ceremoniales de los cuales formaron parte– debieron ser fundamentales para la cohesión política en sus áreas de influencia, y, por consiguiente, cumplieron un rol similar al que tenía una montaña para organizar el espacio y respecto a las poblaciones de una determinada región (Reinhard, 1987; Topic, 1992; Vitry, 2007; Moyano, 2009; Cruz, 200; Sánchez, *Op. Cit.*).

Comentario final

En el aspecto paisajístico, el entorno llano de los centros ceremoniales donde se ubican los templos mochicas, concuerda con el relieve plano a ligeramente ondulado



de las terrazas aluviales que rodean las montañas más relevantes en los valles de Chicama y Moche, aspecto que es coherente con la propuesta de “*llanuras de grandes horizontes*” donde destaca la volumetría de la arquitectura inspirada en la montaña (Mileto y Vegas, *Op. Cit.*), que facilitaba la interrelación entre la obra humana y el paisaje envolvente (Villalobos, *Op. Cit.*). Concuero, además, con la propuesta de que la pirámide de los templos era un *axis mundi* y que se proyectaba a los cuatro puntos cardinales en el plano horizontal (Benson, *Op. Cit.*; Matos, *Op. Cit.*), en la medida que ello es evidente en los templos mochicas de nuestro interés.

La materialidad de la pirámide, como componente de la Huaca Cao Viejo (valle de Chicama) y la Huaca de La Luna (Valle de Moche), es la metáfora más importante de la montaña en el templo mochica, lo cual concuerda con el carácter de templo primigenio de este tipo de elevaciones naturales, concebido así por su vinculación con el origen del agua y los fenómenos atmosféricos concomitantes, que son generados por entidades sobrenaturales que las poseen y actúan a través de ella en respuesta a las invocaciones propias de las ceremonias. Cuando ocurre la lluvia, la subsecuente activación de quebradas y el flujo del recurso hídrico desde las nacientes en las laderas de las montañas hasta el mar, se configura un evento natural tangible y evidente; en tanto que en el templo mochica -donde probablemente

los ancestros incorporados a su estructura interna fueron invocados- ocurre un hecho no evidente urdido en ceremonias propiciatorias, que incorporan al sacrificio humano dentro de la dinámica orientada a la consecución del agua; de modo que se establece una relación sin solución de continuidad entre la montaña y su metáfora construida por el hombre, donde una y otra son imprescindibles en un propósito común.

En términos arquitectónicos, la interrelación de opuestos complementarios entre la montaña (entidad masculina) y los cursos de agua y lagunas (entidad femenina) en el escenario natural, tiene como equivalente a las unidades de volumen y de área del templo mochica. Ello es plasmado no sólo mediante la interrelación pirámide *versus* plaza (en la superficie del centro ceremonial) (*vide* Benson 2010), sino también en la escala menor: Plataforma Principal *versus* patio (en la Plataforma Superior), y aún en el espacio interior de unidades de área (con connotación femenina), en el caso del recinto esquinero + plataforma con rampa (unidad de volumen mínimo) *versus* espacio más bajo del patio y plaza. Como ha sido mencionado anteriormente, la valoración de género (masculino, femenino) también concuerda con la información etnohistórica y etnográfica. En este último caso, la asociada a la cosmovisión andina respecto a la montaña (*vide* Reinhard, *Op. Cit.*; Espinoza, *Op. Cit.*; Arroyo *Op. Cit.*; Medden *et al. Op. Cit.*).



En esta misma perspectiva, considero que existe una interrelación adicional entre la montaña y el templo, que concierne a la transformación del paisaje desértico. De un lado, cuando debido a las precipitaciones del solsticio de verano el agua fluye desde la montaña; y con mayor razón en cada ocurrencia de ENOS, que propicia el florecimiento del desierto (y la montaña) y la proliferación de la fauna silvestre (“iconografía” viva). En este último caso, tiene lugar el despliegue de las cualidades particulares de cada animal que antiguamente sustentaron su incorporación al panteón de seres mitológicos de la época mochica. Y, por otra parte, en el escenario de la arquitectura vinculada al paisaje, las superficies de las unidades de volumen (pirámide, Plataforma Principal; además: recinto esquinero + plataforma) y de área (plaza, Plataforma Superior; y espacio de entorno del recinto esquinero + plataforma) capturan en su discurso visual la morfología y simbolismo de especies propias del desierto, dotando a esta arquitectura sagrada de un entorno de montaña recreado. Por consiguiente, además de aspectos morfológicos que justifican el paralelo entre la montaña y el templo, considero que la iconografía que incorpora a la fauna de las tierras áridas (relieves policromos, pintura mural) al templo mochica, constituye un argumento de particular relevancia. A lo cual se suma a la representación del desfile de cautivos, como preámbulo al sacrificio humano, lo cual –como lo han planteado varios investigadores, tuvo lugar en el templo (Franco

et al., 1998; Gálvez, *Op. Cit.*; De Bock, 2000, 2012; Uceda, 2012a., 2012b; Uceda y Tufinio, *Op. Cit.*) y también en la montaña (De Bock, 2012).

Finalmente, los cambios de aspecto en la superficie de montaña cada año, con mayor énfasis cuando ocurre ENOS, son fenómenos propios de la regeneración cíclica de la naturaleza, que en el templo mochica se materializa mediante la superposición de edificios a través del tiempo como parte de eventos trascendentes. Además, como animales y plantas se regeneran y renuevan cíclicamente en el mundo natural, en el templo ello parece asociarse al cambio de la iconografía concomitante a la renovación del templo mochica, entre los siglos II-VIII d.C.

Todo ello, sin duda alguna, contribuyó a que los centros ceremoniales de los cuales formaron parte la Huaca Cao Viejo y la Huaca de la Luna sirvieran para los fines de control político y el ordenamiento del espacio y de la sociedad mochica en el área de influencia.

Agradecimientos

A mi familia, así como a todos quienes contribuyeron a dar forma y sentido a esta publicación.



Referencias bibliográficas

- Agurcia, R. y Fash, W. (1991). Maya artistry unearthed. *National Geographic*, 180 (3), 94-105.
- Alva, W. y Donnan, C. (1993). *Tumbas reales de Sipán*. Los Angeles, EE. UU.: Fowler Museum of Cultural History.
- Arroyo, S. (2004). *Dioses y oratorios andinos de Huancabamba. Cosmología y curanderismo en la sierra de Piura*. Lima, Perú: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Ashmore, W. (2010). Visions of the cosmos: ceremonial landscapes and civic plans. En David, B. y Thomas, J. (Ed.), *Handbook of landscape archaeology* (pp. 167 – 175). Walnut Creek, EE. UU.: World Archaeological Congress Research Handbooks.
- Ávila, F. (1966). *Dioses y hombres de Huarochirí: narración quechua recogida por Francisco de Ávila [¿1598?]*. Traducción castellana de José María Arguedas; estudio bibliográfico de Pierre Duviols. Lima, Perú: Instituto de Estudios Peruanos.
- Banco de Crédito del Perú (1985). *Mochica*. Colección Arte y Tesoros del Perú. Lima, Perú: Banco de Crédito del Perú.
- Benavides, M. (1987). Apuntes históricos y etnográficos del valle del río Colca (Arequipa, Perú) 1575-1980. *Boletín de Lima*, 50, 7-20.
- Benson, E. (2008). Iconography meets archaeology. En Bourget, S. y Jones, K. (Ed.), *The art and archaeology of the Moche: an ancient Andean society of the Peruvian north coast* (pp. 1-21). Austin, EE. UU.: University of Texas Press.
- Benson, E. (2010). Maya political structure as a possible model for the Moche. En Quilter, J. y Castillo, L. (Ed.), *New perspectives on Moche political organization* (pp. 17-46). Washington D. C., EE. UU.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.
- Berezkin, Y. (1980). An identification of anthropomorphic mythological personages in Moche representations. *Ñawpa Pacha*, 18, 1-26.
- Bourget, S. (1995). Los sacerdotes a la sombra del arco bicéfalo. *Revista del Museo de Arqueología, Antropología e Historia*, 5, 81-125.
- Bourget, S. (2010). The rise of social complexity and the evolution of rulership in Moche society and visual culture. En Jones, J. (Ed.), *Adventures in Pre-Columbian studies. Essays in honor of Elizabeth P. Benson* (pp. 76-97). Washington D. C., EE. UU.: Pre-Columbian Society of Washington D. C.
- Camino, C. (1945). *Diccionario folklórico del Perú*. Lima, Perú: Compañía de Impresiones y Publicidad.



- Carevic, F. (2016). El desierto florido: alternativas para su aprovechamiento sustentable / The flowering desert: alternatives for its sustainable use. *IDESIA*, 34 (1), 3 – 6. Recuperado de https://www.researchgate.net/publication/293820709_The_flowering_desert_alternatives_for_its_sustainable_use
- Castillo, L. (2017). Masters of the universe. Moche artists and their patrons. En Pillsbury, J, Potts, J. y Richter, K. (Eds.), *Golden kingdoms. Luxury arts in the Ancient America* (pp. 25-31). Los Angeles, EE. UU.: The Paul Getty Museum y The Getty Research Institute.
- Ceruti, M. (2011). Montañas sagradas en el país vasco y su mitología. *Mitológicas*, 39, 29-42.
- Chauchat, Cl. y Gutiérrez, B. (2008). Excavaciones en la Plataforma Uhle, temporada 2002. En: Uceda, S., Mujica, E. y Morales, R. (Ed.), *Investigaciones en la Huaca de la Luna 2002* (pp. 53-91). Trujillo, Perú: Patronato Huacas de Moche y Universidad Nacional de Trujillo.
- Chauchat, Cl., Gálvez, C., Briceño, J. y Uceda S. (1998). *Sitios arqueológicos de la zona de Cupisnique y margen derecha del valle de Chicama*. Patrimonio Arqueológico Zona Norte, Travaux de l'Institut Français d'Etudes Andines Vol. 113. Lima, Perú: Instituto Nacional de Cultura-La Libertad e Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Ciudad, A. (2007). Señores de la selva. *La Aventura de la Historia 100 (Dossier: Los mayas. Realidad y enigma)*, pp. 160-167. Recuperado de <http://maestrosdelsaber.com/material/libros/Culturas%20Humanas/Cult%20America/Mayas/Es%20Cult%20Dossier%20-%20Los%20Mayas%20Realidad%20y%20Enigma.pdf>
- Cruz, P. (2009). Huacas olvidadas y cerros santos. Apuntes metodológicos sobre la cartografía sagrada en los Andes del sur de Bolivia. *Estudios Atacameños*, 38, 55-74.
- De Bock, E. (1988). *Moche: gods, warriors, priests: Peru 0-650 A. D.* Leiden, Países Bajos: Rijksmuseum voor Volkenkunde.
- De Bock, E. (2000). *De Leiden painter. Schilderkunst op aardewerk uit Peru*. Leeuwarden, Países Bajos: Pricesshof Leeuwarden.
- De Bock, E. (2012). Sacrificios humanos para el orden cósmico y la regeneración. Estructura y significado en la iconografía mochica. Trujillo, Perú: Ediciones SIAN.
- De Bock, E., Meddens, F. y Zuidema, R. (2010). *Inca's Capac Hucha*. Rotterdam, Países Bajos: Merca-



- torfonds, Brussel y Wereld museum.
- Dillehay, T. (2001). Town and country in late Moche times: a view from two northern valleys. En Pillsbury, J. (Ed.), *Moche art and archaeology in ancient Peru* (pp. 259-283). Washington D. C., EE. UU.: National Gallery of Art.
- Espinoza, W. (1983-1985). La etnia Chimbo, al oeste de Riobamba: el testimonio de la etnohistoria. *Revista del Museo Nacional*, 47, 145-257.
- Franco, R. y Gálvez, C. (2010). Muerte, iconografía e identificación de roles de personajes de la elite mochica en Huaca Cao Viejo, Complejo El Brujo. En Valle, L. (Ed.) *Arqueología y Desarrollo. Experiencias y posibilidades en el Perú* (pp. 79-102). Trujillo, Perú: Ediciones SIAN.
- Franco, R., Gálvez, C. y Vásquez, S. (1998). Un cielorraso moche policromo en la Huaca Cao Viejo, El Brujo. *Medio de Construcción*, 144, 37-42.
- Franco, R., Gálvez, C. y Vásquez, S. (1999). Porrás mochicas del Complejo El Brujo. *Revista Arqueológica Sián*, 7, 16-23.
- Franco, R., Gálvez, C. y Vásquez, S. (2003). Modelos, función y cronología de la Huaca Cao Viejo, Complejo El Brujo. En Uceda, S. y Mujica, E. (Ed.) *Moche: Hacia el Final del Milenio*, Vol. II (pp. 125-177). Lima, Perú: Universidad Nacional de Trujillo y Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Franco, R., Gálvez, C. y Vásquez, S. (2005). *El Brujo: Pasado milenario*. Trujillo, Perú: Ediciones Sián.
- Franco, R. y Gálvez, C. y Vásquez, S. (2010). Moche power and ideology at the El Brujo Complex and in the Chicama valley. En Quilter, J. y Castillo, L. (Ed.), *New perspectives in Moche political organization* (pp. 110 – 131). Washington D.C., EE. UU.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.
- Franco, R. y Vilela, J. (2003). Aproximaciones al calendario ceremonial mochica del Complejo El Brujo, valle de Chicama. En Uceda, S. y Mujica, E. (Ed.), *Moche: Hacia el Final del Milenio*, Vol. II (pp. 383-423). Lima, Perú: Universidad Nacional de Trujillo y Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Franco, R. y Vilela, J. (2005). *El Brujo. El mundo mágico religioso mochica y el calendario ceremonial*. Trujillo, Perú: Centro de Investigación y Promoción del Desarrollo-MINKA.
- Gálvez, C. (1989). Los petroglifos de Cerro San Antonio, valle de Chicama, Perú. *Boletín SIARB*, 3, 36-37.
- Gálvez, C. (2019a). Arquitectura, paisaje y tiempo en Huaca Cao Viejo,



- Complejo El Brujo. *Quingnam*, 5, 47-82.
- Gálvez, C. (2019b). Aguadores: memoria de un oficio olvidado en la ciudad de Ascope, costa norte del Perú. *Anti: Revista del Centro de Investigaciones Precolombinas* 16, *Nueva Era*, 96 - 135.
- Gálvez, C. y Briceño, J. (2001). The Moche in the Chicama valley. En Pillsbury, J. (Ed.), *Moche art and archaeology in ancient Peru*. *Studies in the History of Art* 63. (pp. 141-157). Washington D. C., EE. UU.: National Gallery of Art,
- Gálvez, C. y Castañeda, J. (2014). Arquitectura post-Mochica elaborada en tierra: la evidencia del valle de Chicama. En Fernández, J. y Wester, C. (Eds.), *Cultura Lambayeque: en el contexto de la costa norte del Perú* (pp. 397-418). Actas del Primer y Segundo Coloquio sobre la Cultura Lambayeque 2007 y 2011. Chiclayo, Perú: Universidad Católica Santo Toribio de Mogrovejo y Museo Arqueológico Nacional Brüning.
- Gálvez, C. y Castañeda, J. (2019). Arquitectura ceremonial Cupisnique en Cerro Tres Cruces, valle de Chicama. *Arkinka*, 281, 74 – 87.
- Gálvez, C., Castañeda, J. y Becerra, R. (1993). Caracoles terrestres: 11,000 años de tradición alimentaria en la costa norte del Perú. En Olivas, R. (Comp.), *Cultura, Identidad y Cocina en el Perú* (pp. 55-147). Lima, Perú: Universidad San Martín de Porres.
- Gálvez, C., Castañeda, J., Runcio, M. y Espinoza, M. (2012). Geoglifos, ocupación y uso del espacio en el valle medio de Chicama, costa norte del Perú. En de Haro, M., Rocchietti, A., Runcio, M., Hernández O. y Fernández, M. (Eds.), *Actas del VI Coloquio Binarial Argentino-Peruano*, pp. 87 – 108. Buenos Aires., Argentina: Centro de Investigaciones Precolombinas.
- Gálvez, C. y Runcio, M. (2009). El life (*Trychomicterus sp.*) y su importancia en la iconografía mochica. *Archaeobios*, 3 (1), 55-87. Recuperado <http://www.arqueobios.org/Archaeobios/Revista/Edicion2009/Archaeobios2009.pdf>.
- Gálvez, C. y Runcio, M. (2011). Eventos ENOS (El Niño, la Oscilación del Sur) y el cultivo de maíz en el desierto del sector medio del valle de Chicama, Perú. *Archaeobios*, 5 (1), 79-97. Recuperado <http://www.arqueobios.org/Archaeobios/Revista/Edicion2011/ARCHAEOBIOS2011.pdf>
- Gálvez, C. y Runcio, M. (2015). La plaza Mochica y Chimú: análisis de casos en los valles de Chicama y Moche, costa norte del Perú. En de Haro, M., Rocchietti, A., Runcio,



- M., Hernández, O. y Fernández, M. (Ed.), *Actas del IX Coloquio Binacional Argentino-Peruano "América Latina: la cultura en contexto. Antropología, arqueología y patrimonio"* (pp. 123 – 135). Buenos Aires, Argentina: Centro de Investigaciones Precolombinas e Instituto Superior del Profesorado Doctor Joaquín V. González.
- Grove, D. (2004). Cerros sagrados olmecas. Montañas en la cosmovisión mesoamericana. *Revista Arqueología Mexicana*, 12 (68), 30-35.
- Gutiérrez, J. (2008). El desierto florido en la Región de Atacama. En Squeo, F., Arancio, G. y Gutiérrez, J. (Ed.) *Libro rojo de la flora nativa y los sitios prioritarios para su conservación: Región de Atacama* (pp. 285 – 291). La Serena, Chile: Ediciones Universidad de la Serena.
Recuperado
http://www.biouls.cl/lrojo/lrojo03/public_html/libro/15.pdf
- Hammond, N. (1982). Unearthing oldest known Maya. *National Geographic*, 162 (1), 126-140.
- Harrison, P. (2001). La arquitectura maya en Tikal, Guatemala. En: Grube, N. (Ed.), *Los mayas. Una civilización milenaria* (pp. 218-232). Colonia, Alemania: KonemannVerlagsgesellschaftmbH.
- Hohmann-Vogrin, A. (2001). Unidad de espacio y tiempo. La arquitectura Maya. En: Grube, N. (Ed.), *Los mayas. Una civilización milenaria* (pp. 194-215). Colonia, Alemania: Könemann Verlagsgesellschaft.
- Howard-Malverde, R. (1981). Dioses y diablos. Tradición oral del Cañar Ecuador. *Amerindia*, Número especial 1.
- Huaraquispe, J. y Pugliese, R. (2011). Capítulo IV. El Qhapaq Ñan en Amazonas. Tramo: Jumbilla-Atuén. En: Pugliese, R. (Ed.), *Las voces de los pueblos a la vera del Qhapaq Ñan. Vol. 1 Piura, Cajamarca, Amazonas y La Libertad*. Lima, Perú: Ministerio de Cultura.
- Iglesias, M. (2007). Pirámides y reyes. *La Aventura de la Historia 100 (Dossier: Los mayas. Realidad y enigma)*, pp. 168-174.
Recuperado
<http://maestrosdelsaber.com/material/libros/Culturas%20Humanas/Cult%20America/Mayas/Es%20Cult%20Dossier%20-%20Los%20Mayas%20Realidad%20y%20Enigma.pdf>
- Larco, R. (2001a). Los Mochicas, Tomo 1. Lima, Perú: Museo Arqueológico Rafael Larco Herrera.
- Larco, R. (2001b). Los Mochicas, Tomo 2. Lima, Perú: Museo Arqueológico Rafael Larco Herrera.
- Mackey, C. y Vogel, M. (2003). La luna sobre los Andes: una revisión del animal lunar. En Uceda, S. y Mujica, E. (Ed.), *Moche: Hacia el Fi-*



- nal del Milenio*, Vol. I (pp. 325-342). Lima, Perú: Universidad Nacional de Trujillo y Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Matos, E. (2010). Pirámides como centro del mundo. *Arqueología Mexicana*, 17 (101), 30-39.
- Martínez, C. (2004). El círculo de la conciencia: una introducción a la cosmovisión indígena americana. En: Llamazares, A. y Martínez, C. (Ed.), *El lenguaje de los dioses. Arte, chamanismo y cosmovisión indígena en Sudamérica*. (pp. 21-65). Buenos Aires: Argentina: Editorial Biblos.
- Meddens, F., Branch, N. y Vivanco, C. (2009). Plataformas *usnua* gran altitud en el departamento de Ayacucho, Perú. Su estructura y su significado. *Conchopata Revista de Arqueología*, 2, 173-210.
- Mileto, C. y Vegas, F. (2006). La montaña sagrada. *Asimetrías. Colección de Textos de Arquitectura*, 9, 5-17.
- Moyano, R. (2009). El adoratorio del cerro El Potro: Arqueología de alta montaña en la cordillera de Copiapó, norte de Chile. *Estudios Atacameños. Arqueología y Antropología Surandinas*, 38, 39-54.
- Nesbitt, J. y Castillo, D. (2003). Peregrinación y veneración a los apus. Cerro Ichal, San José de Porcón, Período Intermedio Tardío y Horizonte Tardío. *Revista Arqueológica Sián*, 14, 26 – 29.
- Núñez del Prado, J. (1969-1970). El mundo sobrenatural de los quechuas del sur del Perú a través de la comunidad de Qotobamba. *Revista del Museo Nacional*, 36, 143-163.
- Núñez, A. (1986). *Petroglifos del Perú. Panorama Mundial del Arte Rupestre, Tomo II*. La Habana, Cuba: Ministerio de Cultura, Editorial Científico-Técnica.
- Pérez, I. y Ferrúa, F. (2009). Pinturas rupestres y ceremonias en las Alturas de Caja, Huancavelica. *Conchopata Revista de Arqueología*, 2, 145-164.
- Piotowska-Kretkiewics, Z. (2012). Entre los cerros y curanderos. Culto a montañas sagradas entre los nahuas de la Huasteca. En: van'tHooft, A. (Prod.), *Lengua y Cultura Nahua de la Huasteca* [DVD Multimedia]. México D. F.: CCSYH-UASLP/Linguapax/CIGA-UNAM.
Recuperado http://avanthooft.net/ARTICULOS/07_Piotrowska.pdf
- Polia, M. (1990). Naturaleza y funciones de los espíritus de los antepasados en el curanderismo andino del departamento de Piura. *Antropológica del Departamento de Ciencias Sociales*, 8, 145-173.
- Quilcate, P. (2008). La Tumba 3 de la Plaza 2B en Huaca de la Luna. En Uceda, S., Mujica, E. y Morales,



- R. (Eds.), *Investigaciones en Huaca de la Luna 2002*. (pp. 45-49). Trujillo, Perú: Patronato Huacas de Moche y Universidad Nacional de Trujillo.
- Quilter, J. (2010). *The Moche of ancient Peru. Media and messages*. Cambridge, EE. UU.: Peabody Museum. Collection Series.
- Ramakrishnan, P. S. (2003). El paisaje cultural basado en el Ganges sagrado. *Museum International* 218. *Lo sagrado en un mundo interconectado*, 15 (2), 8-20. Recuperado https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000132587_spa
- Randall, R. (1982). Peru's pilgrimage to the sky. *National Geographic*, 162 (1), 60-69.
- Reinhard, J. (1987). Chavín y Tiahuanaco. Una nueva perspectiva de los centros ceremoniales andinos. *Boletín de Lima*, 50, 29-49.
- Reinhard, J. (1992). Sacred peaks of the Andes. *National Geographic*, 181 (3), 84-111.
- Reinhard, J. (1996). Peru's ice maidens: unwrapping the secrets. *National Geographic*, 189 (6), 62-81.
- Reinhard, J. (1998). Research update: new inka mummies. *National Geographic*, 194 (1), 128-135.
- Rich, M., Matute, V. y Piehl, J. (2007). Conducta ritual en la montaña sagrada: el Complejo Mirador-Waka'. En Laporte, J. y Arroyo, B. (Ed.), *XX Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2006*(pp. 756-774). Guatemala, Guatemala: Museo Nacional de Arqueología y Etnología. Recuperado http://www.asociaciontikal.com/pdf/45_Rich_et_al.pdf
- Rodríguez, V. (1997). *Los pueblos muchik en el mundo andino de ayer y siempre*. Lima, Perú: Centro de Investigación de los Pueblos Muchik "Josefa SuySuy Azabache" – Moche y Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas – Lima.
- Rostworowski, M. (2005). *Recursos naturales renovables y pesca, siglos XVI – XVII / Curacas y sucesiones, costa norte*. Obras completas, IV. Lima, Perú: Instituto de Estudios Peruanos.
- Runcio, M. y Gálvez, C. (2006). Quebrada y Cerro Alto de Guitarras (Valle de Moche, Perú): una visión desde el Presente. *Revista ANTI, N° especial 2*. Actas del Primer Coloquio Internacional "Los Andes Antes de los Inka" [CD-ROM]. Buenos Aires: Centro de Investigaciones Precolombinas.
- Sakai, M. (1998). *Reyes, estrellas y cerros en el Chimor. El proceso de cambio de la organización espacial y temporal en Chan Chan*. Lima, Perú: Editorial Horizonte.
- Salas, R. (2019). Cambio climático, meteorología global y medidas locales en la peregrinación de Qoylluriti.



- En: Albro, R (Comp.), *Montañas y paisajes sagrados. Mundos religiosos, cambio climático y las implicaciones del retiro de los glaciares*(pp. 63-100). Washington D.C., EE.UU. y Lima, Perú: Center for Latin American & Latino Studies, American University y Universidad Antonio Ruiz de Montoya.
- Sánchez, R. (2014). *Apus de los cuatro suyos. Construcción del mundo en los ciclos mitológicos de las deidades montaña*. Lima, Perú: Instituto de Estudios Peruanos y Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- Saturno, W. (2006). La génesis de los dioses y los reyes mayas. *National Geographic*, 18 (1), 68-77.
- Seki, Y. (2014). Introducción. En Y. Seki (Ed.), *El centro ceremonial andino: nuevas perspectivas para los períodos Arcaico y Formativo* (Senri Ethnological Studies, 89) (pp. 1-19). Osaka, Japón: National Museum of Ethnology.
- Schaedel, R. (1988). *Etnografía Muchik en las fotografías de H. Brüning, 1886 – 1925*. Lima, Perú: Ediciones COFIDE.
- Stuart, G. (1989). Copán. City of kings and commoners. *National Geographic*, 176 (4), 488-505.
- Stuart, G. (1992). Mural masterpieces of ancient Cacastla. *National Geographic*, 182 (3), 120-136.
- Stuart, G. (2002). Las misteriosas ciudades del Puuc en Yucatán. *National Geographic*, 10 (4), 62-77.
- Swenson, E. (2018). Topologies of time and history in Jequetepeque, Peru. En Swenson, E. y Roddrick, A. (Eds.), *Constructions of time and history in the Pre-Columbian Andes*(pp. 174-206. Boulder, EE. UU.: University Press of Colorado.
- Tello, R. (2008). Las tumbas del conjunto arquitectónico 35-2002, huacas del Sol y de La Luna. En Uceda, S., Mujica, E. y Morales, R. (Eds.), *Investigaciones en Huaca de la Luna 2002*. (pp. 185-208). Trujillo, Perú: Patronato Huacas de Moche y Universidad Nacional de Trujillo.
- Topic, J, (1992). Las huacas de Huamachuco; precisiones en torno a una imagen indígena de un paisaje andino. En: *La persecución del demonio. Crónica de los primeros agustinos del norte del Perú (1560)*, por Fray Juan de San Pedro (pp. 41- 99). Málaga, España y México, Perú: Editorial Algazara y Centro Andino Mesoamericano de Estudios Interdisciplinarios.
- Tufinio, M. (2008). Excavaciones en el frontis norte y Plaza 1 de Huaca de La Luna, temporada 2002. En Uceda, S., Mujica, E. y Morales, R. (Eds.), *Investigaciones en Huaca de la Luna 2002*. (pp. 19-31). Trujillo, Perú: Patronato Huacas



- de Moche y Universidad Nacional de Trujillo.
- Uceda, S. (2012a). Paradigmas de la arqueología Moche. En Uceda, S., Mujica, E. y Morales, R. (Ed.), *Investigaciones en Huaca de la Luna 2003* (pp. 251 – 261). Trujillo, Perú: Universidad Nacional de Trujillo y Patronato Huacas del Valle de Moche.
- Uceda, S. (2012b). Los sacerdotes del arco bicéfalo: tumbas y ajuares hallados en Huaca de la Luna y su relación con los rituales Moche. En Uceda, S., Mujica, E. y Morales, R. (Ed.), *Investigaciones en Huaca de la Luna 2003* (pp. 263 – 288). Trujillo, Perú: Universidad Nacional de Trujillo y Patronato Huacas del Valle de Moche.
- Uceda, S. y Tufinio, M. (2003). El complejo arquitectónico religioso Moche de Huaca de la Luna: Una aproximación a su dinámica funcional. En Uceda, S. y Mujica, E. (Ed.), *Moche: Hacia el Final del Milenio*, Vol. I (pp. 179-228). Lima, Perú: Universidad Nacional de Trujillo y Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Uceda, S. y Morales, R. (Ed.) (2010). *Moche. Pasado y presente*. Trujillo, Perú: Patronato Huacas de Moche, Fondo Contravalor Perú y Francia y Universidad Nacional de Trujillo.
- Uceda, S., Morales, R. y Mujica E. (2016). *Huaca de la Luna. Templo y dioses moches / Moche temple and gods*. Lima, Perú: World Monuments Fund y Fundación Bacus.
- Uriarte, M. (2010). Las pirámides y la integración política. *Arqueología Mexicana*, 17 (101), 53-55.
- Villalobos, A. (2010). Las pirámides: procesos de edificación. Tecnología constructiva mesoamericana. *Arqueología Mexicana*, 17 (101), 57-63.
- Vitry, C. (2007). Caminos rituales y montañas sagradas. Estudio de la vialidad Inka en el nevado de Chañi, Argentina. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, 12 (2), 69-84.
- Wiersema, J. (2015). The art of ancient Andean architectural representations. En Tucker, D. (Ed.), *Design for eternity. Architectural models from the Ancient Americas* (pp. 55-79). New York, EE. UU.: Metropolitan Museum of Art.
- Wiesheu, W. (Marzo de 2010). Ritos de la Corte Imperial china en la montaña sagrada Taishan. En L. Mesa (Secretario General ALADAA), Realidad sociológica en Assia, Simposio llevado a cabo en el *XIII Congreso Internacional de ALADAA: El Nuevo Sur. Teorías y Práctica de Asia, África y América Latina en el Siglo XXI*, Bogotá, Colombia .
Recuperado
<http://ceaa.colmex.mx/aladaa/mem>



[oria xiii congreso internacional/images/walburga.pdf](#)

Wild, R. y McLeod, C. (Ed.) (2008). *Sitios naturales sagrados: Directrices para administradores de áreas protegidas*. Serie Directrices para Buenas Prácticas en Áreas Protegidas N° 16. Gland, Suiza: Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza y los Recursos Naturales.

Recuperado

http://cmsdata.iucn.org/downloads/sitios_naturales_sagrados_wcp_a_bpg_16.pdf

Wilkerson, J. (1984). Following Cortés: path to conquest. *National Geographic*, 166 (4), 459.



NORMAS PARA FORMATO DE TRABAJOS DE LA REVISTA ANTI - NUEVA ERA

(Sobre Normas de la Asociación Americana de Psicología - APA - Versión 2017)

Título en mayúsculas, centrado.

Autor/autores alineados a la derecha, con mención de institución y dirección electrónica.

Resumen en castellano no superior a 150 palabras

Palabras clave (no superior a cinco).

Abstract

Key words

Resumo

Palavras chave

Papel - Tamaño carta/ papel 21.59 cm x 27.94 cm (8 1/2" x 11").

Extensión- Los trabajos tendrán una extensión máxima de 20 páginas incluidas

figuras, cuadros, apéndices u otro tipo de documentación.

Espaciado - Interlineado 1.5 y texto alineado a la izquierda, sin justificar. - Sin espacio entre párrafos.

Márgenes - 2,54 cm/1 en toda la hoja.

Sangría: cinco espacios en la primera línea de cada párrafo. -

Las tablas no habrán de tener líneas separando las celdas.

Abreviaturas utilizadas:

Capítulo cap.

Edición ed.

Edición revisada ed. Rev. Editor (Editores) ed.

Traductor (es) trad.

Sin fecha s.f

Página (páginas) p. (pp.) 1

Volumen Vol.

Número

Parte Pt.

Suplemento Supl.

Títulos

Los títulos se escriben solo con mayúscula inicial.

Nivel 1: encabezado centrado en negrita

Nivel 2: encabezado alineado a la izquierda en negrita

Nivel 3: encabezado de párrafo con sangría, negrita y punto final.

Nivel 4: encabezado de párrafo con sangría, negrita, cursiva y punto final.

Nivel 5: encabezado de párrafo con sangría, sin negrita, con cursiva y punto final

Tablas y figuras

Las tablas (sin celdas) y las figuras tendrán al pie una nota explicativa breve sobre su contenido. Los trabajos incluirán hasta un total de 12.

Cita textual

Una cita es textual cuando se extraen fragmentos o ideas textuales de un texto. Las palabras o frases omitidas se reemplazan con puntos suspensivos (...). Para este tipo de cita es necesario incluir el apellido del autor, el año de la publicación y la página en la cual está el texto extraído. El formato de la cita variará según el énfasis -en el autor o en el texto-.

Citas de menos de 40 palabras Cuando la cita tiene menos de 40 palabras se escribe inmersa en el texto, entre comillas y sin cursiva. Se escribe punto después de finalizar la cita y todos los datos.

Las citas que tienen más de 40 palabras se escriben aparte del texto, con sangría, sin comillas y sin cursiva. Al final de la cita se coloca el punto antes de los datos -recuerde que en las citas con menos de 40 palabras el punto se pone después-. De igual forma, la organización de los datos

puede variar según donde se ponga el énfasis, al igual que en el caso anterior.

En la cita de parafraseo se utilizan las ideas de un autor, pero en palabras propias del escritor. En esta cita es necesario incluir el apellido del autor y el año de la publicación. Así mismo puede variar de acuerdo al énfasis que se haga.

Con autores varios se sigue el mismo criterio. Cuando el autor es Anónimo se consigna como tal.

Notas

Cuando se realizan párrafos que amplían o explican lo desarrollado en el texto, estos se deben colocar al pie de página.

Las referencias son un listado con la información completa de las fuentes citadas en el texto, que permite identificarlas y localizarlas para cerciorarse de la información contenida allí o complementarla, en caso de ser necesario. ¿Cuál es la diferencia entre la lista de referencias y la bibliografía? En la lista de referencias, el autor incluye solo aquellas fuentes que utilizó en su trabajo. En este sentido, “una lista de referencias cita trabajos que apoyan específicamente a un artículo en particular. En contraste, una bibliografía cita trabajos que sirvieron de fundamento o son útiles para una lectura posterior, y puede incluir notas descriptivas” (American Psychological Association, 2002, p. 223). En el estilo APA se usan las referencias.

Todos los autores citados en el cuerpo de un texto o trabajo deben coincidir con la lista de referencias del final, nunca debe

referenciarse un autor que no haya sido citado en el texto y viceversa. La lista de referencias se organiza en orden alfabético y cada una debe tener sangría francesa. Para la referenciación de números o volúmenes de alguna publicación es necesario usar números arábigos y no romanos.

Sangría francesa

Las referencias bibliográficas llevarán sangría francesa. Ejemplo:

Damasio, A. (2000). Sentir lo que sucede: cuerpo y emoción en la fábrica de la consciencia. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello.

Formas básicas de las referencias bibliográficas

Libro con un autor/res

Apellido, A. A. (Año). Título. Ciudad, País: Editorial.

Libro con editor

Apellido, A. A. (Ed.). (Año). Título. Ciudad, País: Editorial.

Libro editado en web

Apellido, A. A. (Año). Título. Recuperado <http://www.xxxxxx.xxx>

DOI (Digital Object Identifier)

Apellido, A. A. (Año). Título. DOI: xx.xxxxxxxxxx

Capítulo de libro

Se referencia un capítulo de un libro cuando el libro es con editor, es decir, que

el libro consta de capítulos escritos por diferentes autores.

Forma básica de referencia de publicaciones periódicas

Apellido, A. A., Apellido, B. B., y Apellido, C. C. (Fecha). Título del artículo. Nombre de la revista, volumen (número), pp-pp.

DOI (Digital Object Identifier):

Identificación de material digital, es un código único que tienen algunos artículos extraídos de bases de datos en la web. Cuando el artículo tiene DOI se omite la URL y la fecha de recuperación del artículo.

Artículo online

Apellido, A. A. (Año). Título del artículo. Nombre de la revista, volumen (número), pp-pp. Recuperado de

Forma básica de Artículo en periódico

Apellido A. A. (Fecha). Título del artículo. Nombre del periódico, pp-pp.

Otras posibilidades para referenciar consultar Normas APA on line.



ETICA APLICADA A LA PUBLICACION EN LA REVISTA ANTI

ANTI es una publicación del Centro de Investigaciones Precolombinas que procura ofrecer un espacio de difusión para investigaciones académicas vinculadas a la historia, antropología, arqueología y ciencias sociales en general.

El Comité Editorial

El Comité Editorial (CE), conformado por el Director, Co-director, Jefe y Secretario de Redacción, es quién garantiza la calidad científica de los trabajos publicados en la revista.

Los trabajos deberán ser enviados respetando las normas editoriales de la revista ANTI.

El CE es el encargado de recibir y seleccionar los artículos que cumplan con los criterios formales y de contenidos de esta publicación. La recepción de los mismos no implica compromiso de publicación.

El CE comunicará a los autores la aceptación o no de los trabajos y guardará confidencialidad sobre los trabajos recibidos, hasta que

hayan sido evaluados y aceptados para su publicación.

Los autores

Los autores deben garantizar que los datos y resultados presentados en sus trabajos son originales, así como la inexistencia plagios. Las referencias bibliográficas y citas deberán realizarse de acuerdo a los criterios estipulados en las normas editoriales para tal fin. El no cumplimiento de estas condiciones implicará el rechazo del trabajo presentado.

Asimismo, los autores se comprometen a no enviar a otras instancias de publicación (libros, revistas) el artículo que está siendo evaluado para la revista ANTI, ni enviar artículos a ANTI que ya estén siendo evaluados para otras publicaciones.

Evaluación de artículos

Los artículos seleccionados por el CE serán evaluados por especialistas mediante el sistema de doble ciego, garantizándose una evaluación imparcial, cuyo resultado será remitido a los autores.

No se publicarán trabajos que no hayan sido evaluados.

Se acordará un plazo entre el CE y los autores, quienes se comprometerán a entregar la versión definitiva de sus trabajos de acuerdo a las sugerencias realizadas por los evaluadores y el CE.

El envío de trabajos así como las comunicaciones con los autores se realizarán a través del mail de la Revista ANTI.



AVITI

Nueva Era, Documentos de Trabajo 1.

Agosto 2020

Se propone que dos templos mochicas (siglos II-VIII d. C.) ubicados en los valles de Chicama (Huaca Cao Viejo) y Moche (Huaca de La Luna), en la costa norte del Perú, son una metáfora de montañas, no solamente en razón a su unidad de volumen (pirámide escalonada) y el escenario geográfico en el cual se insertan, sino también –en gran medida- por su iconografía que incorpora animales propios del entorno de las montañas durante el solsticio de verano y en particular cuando acontece El Niño/Oscilación del Sur. Se aborda los paralelos entre los cambios cíclicos en la montaña y la renovación de los templos, la vinculación templo – montaña en la propiciación de la venida de las aguas, y la importancia de esos edificios y del centro ceremonial en su conjunto para el control político y el ordenamiento del espacio y la sociedad en el ámbito de influencia. CÉSAR GÁLVEZ MORA



© CIP