

El Cerro Campana: Identificación de la Montaña Sagrada Moche de las escenas de sacrificio humano en las cuencas de Chicama y Moche, costa norte del Perú

El Cerro Campana: Identification of the Sacred Moche Mountain of the scenes of human sacrifice in the Chicama and Moche basins, northern coast of Peru

Régulo G. Franco Jordán

Complejo arqueológico El Brujo. rfranco@fundacionwiese.org

En Homenaje póstumo a Santiago Uceda Castillo,
por su gran contribución a las investigaciones sobre la cultura Moche

Recibido: 29-VIII-2020; aprobado: 30-IX; publicado online: 20-XII-2020

Citación: Franco, R. 2020. El Cerro Campana: Identificación de la Montaña Sagrada Moche de las escenas de sacrificio humano en las cuencas de Chicama y Moche, costa norte del Perú. *Quingnam*, volumen 6: 119-162. DOI: <http://doi.org/10.22497/quingnam.06.0606>

Resumen

En la presente investigación, se aborda la prospección arqueológica realizada en el Cerro Campana, dándose a conocer los hallazgos arqueológicos importantes que configuran un espacio sagrado o símbolo de poder en diversos periodos de tiempo cultural, por lo menos desde el Período Formativo hasta el Período Inca. El hallazgo de varias evidencias arqueológicas y su carácter natural, deja vislumbrar en este artículo, que se trata, al parecer, de la montaña sagrada de la sociedad moche donde se escenificaron los sacrificios humanos, tan buscado por los investigadores en los últimos tiempos. El concepto de montaña sagrada es muy significativo dentro de la cosmovisión del mundo andino en general y en otras latitudes de América, desde épocas muy remotas. Los diversos estudios coinciden que en este paisaje sagrado se conjugaron varios elementos como la trascendencia de los ancestros, la abundancia, la riqueza, el territorio y el poder, concepción mental que todavía aún hoy prevalece en el área andina.

Palabras clave: Montaña Sagrada, poder, legitimación, sacrificios

Summary

In this research, the archaeological survey carried out on Cerro Campana is addressed and the important findings that make up a sacred space or symbol of power in various periods of cultural time, at least from the Formative Period to the Inca period, are disclosed. The discovery on Cerro Campana of various archaeological evidences and their natural cha-

racter, reveals in this article that is apparently the sacred mountain of Moche society where human sacrifices were staged, so sought after by researchers in recent times. The concept of the sacred mountain was very significant within the worldview of the Andean world in general, from very remote times. The various studies agree that in this sacred landscape several elements were combined such as the question of ancestors, abundance, wealth, territory and power, mental conception that still prevails today in the Andean area.

Keywords: Sacred Mountain, power, legitimacy, sacrifices

Introducción

Esta contribución arqueológica de interés científico tiene como finalidad dar a conocer la importancia arqueológica e histórica de una de las montañas más importantes de la costa de la Región La Libertad. Este artículo permite conocer a partir de una prospección arqueológica sistemática, muchos hallazgos arqueológicos inéditos que estuvieron ocultos por el tiempo. El reconocimiento de campo del Cerro Campana fue realizado por un grupo multidisciplinario que conforma la “Asociación de Rescate y Protección del Apu Campana”, del cual formo parte.

El Cerro Campana ha sido reconocido como sitio integrante del Patrimonio Cultural de la Nación Mediante Resolución Directoral N° 676/INC, del 30 de mayo del 2007, por el ex Instituto Nacional de Cultura-La Libertad (ahora Ministerio de Cultura). El 31 de octubre del 2013, se promulga en el diario oficial El Peruano, la Ley N° 30100, que declara de interés nacional y necesidad pública la protección de la biodiversidad y del patrimonio cultural del Cerro Campana, en el distrito de Huanchaco, provincia de Trujillo, departamento de La Libertad.

El Cerro Campana, así como otras montañas en los andes centrales, jugaron un papel importante en la cosmovisión de culturas prehispánicas, relacionadas con los orígenes de las sociedades, con deidades cósmicas y su rol como entes sagrados que protegen y propician las subsistencias.

Las evidencias arqueológicas del Cerro Campana se remontan a muchos miles de años, reconociéndose en su interior restos de ocupaciones de cazadores recolectores y de culturas altamente desarrolladas como Cupisnique, Moche y Chimú. Es posible que el sitio a partir del Período Formativo Superior se haya tornado en una montaña importante para las poblaciones de los valles de Chicama y Moche, con un gran valor simbólico y que seguramente las investigaciones arqueológicas posteriores determinarán mayores interpretaciones sobre la gran importancia de la montaña sagrada especialmente durante la ocupación moche.

Como veremos en el desarrollo de esta investigación, la hipótesis que se formula, en base a las evidencias arqueológicas registradas, es que estamos frente a la montaña sagrada de la sociedad moche que fue representada en los ceramios escultóricos con el tema del sacrificio humano en montaña, provenientes particularmente de los valles de Chicama y Moche. Para sostener los conceptos y algunas interpretaciones, se comparan los hallazgos de campo con las representaciones escultóricas e iconográficas de la cerámica moche al cual están aparentemente relacionadas.

Los sectores reconocidos en estas visitas de campo fueron denominados de acuerdo con las formas o características naturales, cuales son: El candelabro, el templo de las águilas, la cueva con pintura rupestre, altares naturales, cementerios, geoglifos, caminos longitudinales y trans-

versales, campos de cultivo y estructuras arquitectónicas. De todo ello, se destaca el hallazgo notable de un altar escalonado de roca natural tallado por el hombre que se ubica en la cúspide del pico central de la montaña, a 1002 m.s.n.m. donde, al parecer, se ejecutaron los ritos de sacrificios humanos en la época Moche y, como veremos más adelante, tendría mucha relación con las escenas de sacrificio de montaña.

Finalmente, por las razones que se han expuesto, pienso que el Apu Campana siempre fue considerado por los antiguos Liberteanos como el protector y benefactor de los alimentos y los recursos de la vida. Era visto de manera sobresaliente desde cualquier punto de los valles de Moche y Chicama. El ecosistema de la montaña fue muy rico desde épocas tempranas, llegando a constituirse seguramente en un escenario natural sagrado para los peregrinos que asistían temporalmente por todos los frentes a rendirle culto. La información arqueológica está representada por campamentos humanos, restos de alimentos producto del consumo humano, artefactos líticos, cortavientos y fragmentos de cerámica distribuido en todo el espacio de la montaña.

Ubicación y descripción del Paisaje Sagrado

El cerro Campana pertenece políticamente al distrito de Huanchaco, provincia de Trujillo, región La Libertad. Se ubica a 16.7 km. al norte de la ciudad de Trujillo. Geográficamente se encuentra entre los 8° 00' 18.16" LS - 79° 06' 18.34" LW y los 7° 58' 36.98" LS - 79° 06' 16.18" LW. (Fig. 2). Tiene una elevación de aproximadamente 1002 m.s.n.m. y marca el inicio del sistema de lomas costeras que se extiende hasta Coquimbo en Chile (Quiroz, 2008). Las lomas del Cerro Campana en comparación con otras de menor magnitud en el

valle de Chicama, tiene un mayor desarrollo, y esto se puede ver en las estaciones de invierno en la costa (Carranza, 1996) (Fig.1).

Geología, geomorfología y ecosistema

El macizo rocoso data “de la era Mesozoica, período Cretáceo Superior, Terciario inferior (período de formación de grandes montañas), hacia aproximadamente 100 millones de años. Es una de las tres elevaciones existentes de una formación rocosa de aproximadamente 9.0 kilómetros de longitud y 4.9 kilómetros de ancho en su parte más amplia” (Quiroz, 2009), abarcando aproximadamente 36 km² que sumados al sistema de lomas totaliza un aproximado de 108 km², siendo mucho más rico en biodiversidad que las demás lomas costeras peruanas y chilenas (Ibídem, 2009).

Geológicamente, el Cerro Campana es de naturaleza ígnea intrusiva, considerada una formación del batolito andino (KT-i). Según El Mapa Geológico y Minero (ONERN 1973), la zona del flanco occidental de la montaña es de roca intrusiva plutónica, principalmente granodiorita y granito (Mapa geológico de los cuadrángulos de Puémape y Chocope. Departamentos La Libertad y Cajamarca –Versión Digital, 1996) (Quiroz, 2009) (Fig.2).

El Cerro Campana morfológicamente presenta dos vertientes según su eje longitudinal, que recorre en dirección NNW a SSE; estas vertientes son notablemente diferentes, dada su posición respecto al mar distante de 7.3 kilómetros. El flanco sur y suroccidental de la montaña, al recibir los vientos procedentes del sur y suroeste, ha acumulado grandes depósitos eólicos constituidos de arena de grano fino, habiéndose formado una cubierta de espesor variable que alcanza aproximadamente hasta los 340 metros de altura



Figura 1. Ubicación del Cerro Campana en la costa norte del Perú.



Figura 2. Ubicación del Cerro Campana entre los dos valles de Moche y Chicama.

sobre el nivel del mar, proporcionándole al paisaje la apariencia de médanos. Estos suelos arenosos permeables y ligeramente básicos, cubren parcialmente las formaciones rocosas más antiguas (ONERN, 1973) (Fig.2).

A lo largo de litoral peruano en dirección de sur a norte, la faja o planicie costera ubicada entre el mar y las estribaciones de los andes en promedio es angosta, modificada hacia el norte. Los plegamientos andinos al sur de la ubicación del Campana recorren la dirección sursudeste – nornoroeste (SSE-NNW), a partir del cual la trayectoria de la cordillera de los andes varía su curso recorriendo la dirección de sur a norte (S-N); que permite que la faja costera vaya haciéndose más amplia en esta misma dirección. Es importante destacar que son los valles abiertos, llanos, anchos y arenosos de esta parte de la costa los que, a causa del calor recibido y reflejado hacia arriba, originan disminución de la presión atmosférica al crear el ascenso del aire calentado en su superficie generando con ello la disolución del estrato de nubes desde abajo. Estas condiciones geográficas marcan una diferencia en el clima al sur y al norte del Cerro Campana, permitiéndonos entender porque las garúas costeras propias del invierno y generadora de las Lomas no son tan notorias al norte de su latitud (Quiroz, 2010).

La ladera occidental de la montaña, durante los meses de julio a septiembre, no solo brinda un impresionante verdor producto de la variada vegetación en su superficie, sino también se caracteriza por una accidentada topografía que denota un pasado geológico y aluvial muy intenso, evidenciado por la existencia de tres cunetas lacustres en la base de la montaña. Estas depresiones tienen aproximadamente 500 metros de largo por 80 metros de ancho y 20 metros de profundidad, inter-

conectadas por angostos pasajes; presuntamente, son lagunas temporales que se activarían con las lluvias ocasionadas en los ciclos extraordinarios del fenómeno “El Niño”, alteración océano atmosférico que evidencia haber erosionado sus empinadas cuestas.

Así mismo, a 1 Km., al norte de estas cunetas, se observa un primitivo y amplio cauce fluvio-aluvial, que con otros cauces provenientes de las vertientes occidentales de los cerros La Cumbre y Portachuelo, se abren en el arenal adyacente formando un arcaico valle de aproximadamente 12,5 kilómetros de longitud que desemboca al mar a 13,6 Km. al norte del balneario de Huanchaco. La vertiente occidental de la montaña Campana, aun sin alterar, registra los graduales cambios climáticos que impactaron la actual provincia de Trujillo durante los últimos 5 mil años, cuando su topografía presentaba un paisaje muy diferente al actual (Quiroz, 2010).

Las lomas “oasis de neblina”, ubicadas a lo largo de la árida franja costera de América del Sur, albergan una gran diversidad biológica, en particular la loma del Cerro Campana, y constituye el ecosistema de lomas más importante como límite septentrional de este tipo de vegetación en Sudamérica (Rodríguez et al., 2012) (Fig.3).

En las épocas de lomas, durante los meses de Julio, agosto y septiembre, los vientos procedentes del océano transportan corrientes aéreas las que contienen una gran cantidad de humedad, que al ascender la ladera occidental del Campana (barlovento), disminuyen gradualmente la temperatura del aire circundante. A medida que el aire asciende desde la base de la montaña hacia su cúspide, la temperatura se reduce hasta llegar al “punto de rocío”, denominada de esta manera por ser la temperatura donde el aire se condensa,

convirtiéndose en una nube que persiste durante días coronando su cumbre, e incluso, en cielo despejado. Esta nube se observa frecuentemente ubicada en la cúspide sur de la montaña y se le denominaba antiguamente por los marinos “la gorra del monte campana” (Schwegger, 1964).

Los factores abióticos en el Campana permitieron convertirlo en un oasis de vida silvestre, entre otros, la temperatura, la expansión y compresión de los gases: el aire que asciende la ladera sur y ladera suroccidental del cerro expuesta al viento, va disminuyendo gradualmente su temperatura a razón de 3° C por cada 300 metros de altura, hasta que al alcanzar el valor cercano a los de 14° C (punto de rocío), gran parte del aire ascendente empieza a condensarse formando nubosidad sobre este nivel; la cantidad de calor que libera el vapor de agua no es tan grande como el enfriamiento del aire al expandirse, por lo que, alcanzado el nivel de condensación, el aire se enfría a razón de 1,8° C por cada 300 metros hasta la cúspide (Adaptado por Quiroz de Brandwein et al., 1970).

Esta acción física genera humedad en las terrazas de su ladera expuestas a las corrientes aéreas en ascenso y con ello condiciones ambientales diferentes al flanco oriental. El Campana al tener una cota máxima de 1002 metros sobre el nivel del mar, la temperatura en su cima es de aproximadamente 8° menor que en la registrada en la línea de playa, generándose condiciones ambientales adecuadas para la condensación del aire circundante y reteniendo la nubosidad en su cúspide durante las primeras y últimas horas del día en gran parte del año. Igualmente, la disminución de la temperatura en las proximidades a la cima de la montaña, produce que en la vertiente occidental del macizo durante los meses de julio a septiembre (periodo de las Lomas), la forma-

ción de esporádicos cauces de agua que descienden por sus escarpadas y erosionadas cuevas, perdiéndose en sus laderas.

A medida que el aire empujado por el viento sobrepasa la cumbre de la montaña Campana y desciende por su ladera norte y oriental (sotavento), el fluido gaseoso se comprime debido a la mayor presión atmosférica sobre él, elevando su temperatura en el descenso y reteniendo el vapor de agua que acarrea; el aire se va calentando gradualmente a razón constante de 3° C por cada 300 metros de descenso. Considerando que la montaña Campana se eleva 800 metros sobre la base de su flanco oriental el cual registra en promedio 196 m.s.n.m., el calentamiento total será de 8 grados mayor que en su cúspide; es por ello, que esta ladera del cerro exhibe condiciones edáficas diferentes a las existentes en su ladera occidental.

Durante la estación de invierno y con el germinar de las herbáceas estacionales, las laderas del Cerro Campana ubicadas a barlovento presentan un paisaje de impresionante verdor similar al de las vertientes andinas; las rocas en la ladera occidental evidencian acción meteórica en su larga exposición a los elementos, muchas de las cuales, exhiben variadas formas en su superficie (lisas, fragmentadas y con cavidades) donde la humedad ambiental se condensa generando agua que se almacena en ellas por prolongados periodos de tiempo. Igualmente, la ladera occidental norte adyacente al Cerro Campana presenta grietas, oquedades y cavernas de diversas dimensiones ubicadas sobre un amplio valle aluvial que brinda un paisaje muy peculiar.

El Cerro Campana “desde una visión fitogeográfica, se sub divide en tres pisos altitudinales: La base con características de desierto costero con un suelo arenoso, vegetación escasa de tillansias grises y sapote. El piso inferior con un tipo de suelo

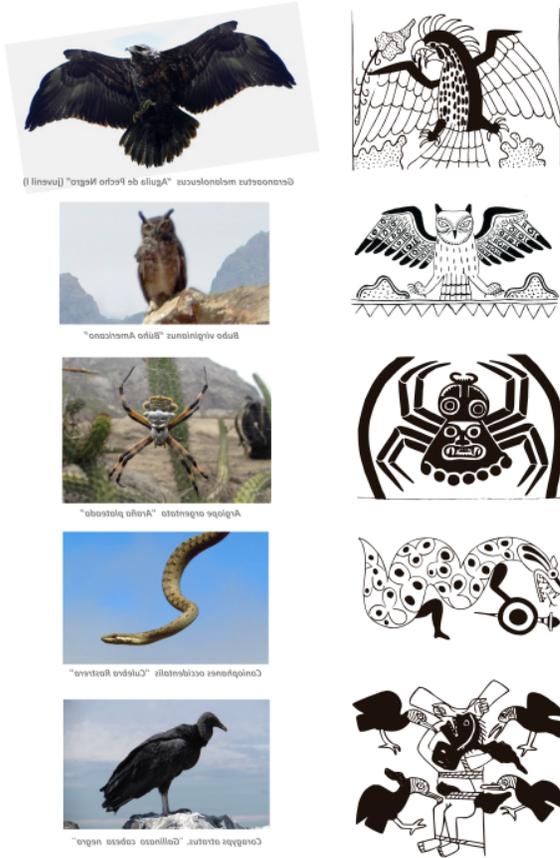


Figura 3. Iconografía moche y su comparación con la fauna existente en el Cerro Campana (Luis De La Vega).



Figura 4. Foto aérea del Cerro Campana con la ubicación de restos arqueológicos sin excavar y la presencia de caminos longitudinales de piedra que une los valles de Moche con Chicama (Fuente: Google 2014/Luis De La Vega).

arenoso rocoso, con vegetación predominante de cactáceas y algunos arbustos. El piso superior es de terreno arenoso-arcilloso donde predominan las tillandsias verde-amarillentas y vegetación de puna; con la particularidad de un predominio de neblinas invernales” (Sagastegui et al., 1988; Rodríguez et al., 2012) (Fig.4).

Reconocimiento y los hallazgos arqueológicos

En el tablazo del lado sur oeste de la montaña, se registraron grandes, medianos y pequeños recintos que se configuran con achupallas (plantas de desierto). Se observaron también figuras de hombres de frente con las piernas abiertas y cogidos de la mano, que aparecen solos, en pareja, o a veces formando cadenas de hombres al interior de trazos rectangulares u ovalados. Sobre estos hallazgos, existe una publicación anterior con reportes preliminares de reconocimiento para validar su autenticidad. La deducción es que estas figuras fueron hechas con tierra acumulada y conservadas por achupallas o planta xerofíticas de desierto costeño (Tumi y Corcuera, 2011). A mi modo de ver, es todavía prematuro indicar que estas figuras son auténticas, hasta resolver su originalidad con estudios arqueológicos que determinen su asociación cultural y cronológica. Finalmente, los estudios futuros deben confirmar o desechar con mayor precisión las hipótesis vertidas sobre estas figuras en el desierto costero adyacente al mar y hacia el lado oeste del Cerro Campana (Figs. 5-6).

Sector “El Candelabro”

Este sector se encuentra ubicado en las coordenadas geográficas: 17M 706558.47m E 9117147.32. El biólogo Carlos Quiroz (2009) identificó sobre una colina de 360 m.s.n.m. una figura ubicada

al norte del Cerro Campana, denominada por él como “El Candelabro” por su parecido al candelabro de Paracas, adecuado a la superficie accidentada. Es una figura labrada con ranuras en forma natural con dimensiones de 210 m. de largo (orientado en dirección norte-sur) por 123 m. de ancho. Sin embargo, otra de las impresiones sería compararla con la forma de un cactus, por cuyas ranuras-posiblemente en la época de invierno- el agua condensada provocaba, tal vez, riachuelos espontáneos que desembocaban en la parte baja hacia la dirección de un complejo de recintos o asentamiento con evidencias de ocupación Moche (Fig. 7).

Entre todas las evidencias de arquitectura distribuidas en el lugar, al parecer de afiliación moche, existe un recinto de grandes dimensiones ubicado al pie de la montaña, construido con piedras canteadas y con argamasa de barro, con una probable entrada central en el muro sur. Una roca de grandes dimensiones se ubica en el ángulo noroeste del interior del recinto, en realidad, el recinto se adecúa a la roca natural suelta al pie de la montaña (Fig. 8).

Observaciones superficiales al interior de este recinto, cerca al ángulo interior noreste, los huaqueros dejaron pozos profundos de excavaciones clandestinas, con evidencias sueltas de huesos humanos en regular cantidad; además, se observó al interior de uno de los pozos, en los perfiles norte y este, una capa gruesa con huesos humanos de coloración blanquecina, que hace suponer que en los sustratos existen restos humanos que forman parte de una capa extendida que falta excavar sistemáticamente. El color de los huesos humanos y la ubicación de los mismos, confirman que estos huesos humanos estuvieron expuestos al sol durante algún tiempo, y sobre esta base, se pensaría que podrían ser restos humanos asociados a un evento de sacrificio humano realizado posiblemente en el período Moche (Fig. 9).

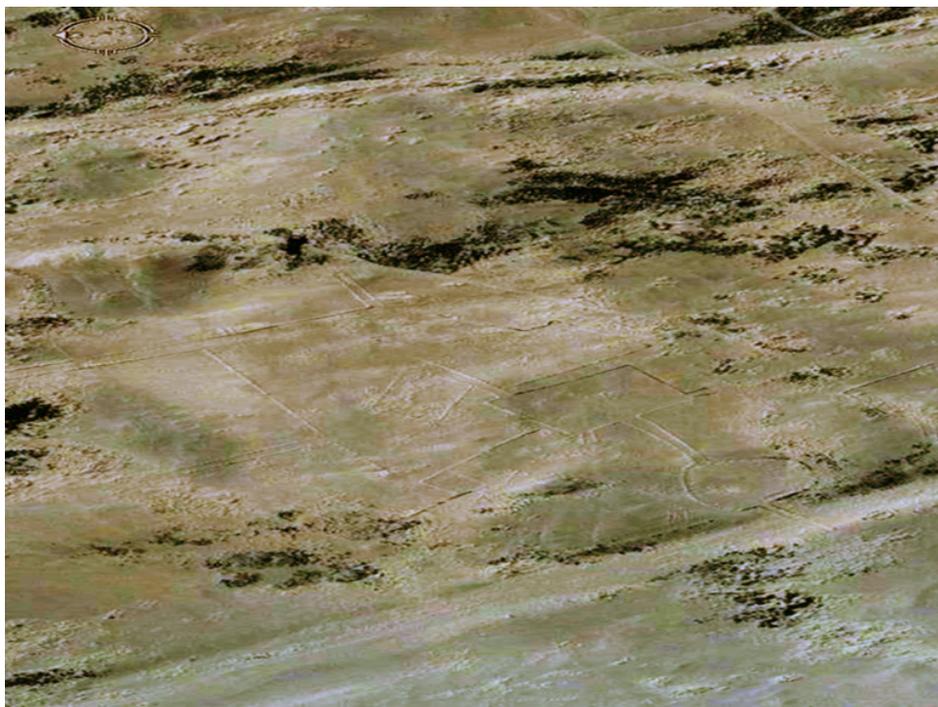


Figura 5. Evidencias Arqueológicas de recintos cuadrangulares y camino prehispánico, ubicadas al oeste del Cerro Campana (Quiroz, 2008).



Figura 6. Representaciones humanas en el tablazo al oeste del Cerro Campana (Carlos Quiroz).



Figura 7. Figura natural del “Candelabro” en la parte superior de la montaña y la ubicación del recinto ceremonial en la parte baja (foto: Luis de la Vega).



Figura 8. Roca ubicada en el ángulo interior noroeste del recinto cuadrangular (Luis De La Vega).



Figura 9. Restos óseos humanos extraídos por excavaciones clandestinas al interior del recinto cuadrangular (Régulo Franco).

Los fragmentos de cerámica que se encontraron en superficie al interior del recinto y al interior de los pozos de huaquero corresponde al estilo Moche Tardío o Moche IV, que de alguna u otra forma, estarían definiendo a priori la cronología del recinto y el sitio en general. Sin embargo, no se descarta la cronología del recinto y su uso desde épocas más tempranas de moche. Solo las excavaciones sistemáticas en el futuro revelarán muchas interrogantes.

El recinto ceremonial forma parte de un complejo de estructuras que se distribuyen en un espacio de mayor magnitud en su entorno que sufrieron los embates de los aluviones y la destrucción medioambiental dentro de un proceso de cientos de años. La regular cantidad de fragmentos de cerámica decoradas y sin decorar validan la presencia de una fuerte ocupación moche.

Sector del “Templo de las Águilas”

Este sector se encuentra ubicado en las coordenadas geográficas: 17M 708359.62m E 9115772.71. Ha sido bautizado como el “templo de las águilas”, donde las águilas se asientan ocasionalmente sobre las enormes rocas del sitio. Se trata de un conjunto de rocas de tamaños grandes y regulares que aparecen sobrepuestos y que, debajo de ellas hay espacios internos poco visibles por la oscuridad y el soterramiento (Fig. 10).

Da la impresión que se trata de una especie de entrada al interior para luego ascender a niveles superiores y establecer un circuito ceremonial que está destruido por el tiempo y los movimientos telúricos. En la parte superior, hay unas rocas horadadas en forma natural y de formas caprichosas.

Lo más interesante de este sector es que al pie de las rocas enormes, hay una loma pequeña, poco pronunciada, de naturaleza artificial, que tiene en la superficie arquitectura enterrada con la presencia de fragmentos de cerámica moche, pequeñas placas o láminas de cobre y fragmentos de Spondylus, que estarían revelando posiblemente algún tipo de enterramiento asociado a las funciones del sitio.

Sector de la “Cueva con Pintura Rupestre”

En una visita realizada por Percy Valladares, Diego Rojas La Torre y el Arqueólogo Ronald Tafur a fines del año 2011, ubicaron en las coordenadas geográficas: 17M 708415.16m E 9115722.48, una cueva pequeña que tiene como perfil la supuesta forma de un rostro humano (Fig. 11). Gracias a las observaciones de Ronald Tafur, se registró al interior de la cueva (cara superior o techo y parte lateral), restos de pintura rupestre, delineadas con ocre-rojo, que por la naturaleza del pigmento se trataría de óxido de hierro (Fig. 12).

En la cara superior de la cueva, aparece la representación de perfil de un felino con las patas delanteras. El perfil del felino tiene un ojo circular con pupila central y lagrimones, que, por su estilo, podría compararse con figuras representativas de sitios del Formativo, en particular con las pinturas incididas que aparecen en las partes laterales del ingreso principal del templo de barro de Cerro Sechín en Casma (Franco, 2010). Sin embargo, aún falta definir bien el estilo y su cronología con futuras excavaciones al interior de la cueva.



Figura 10. Ubicación del “Templo de las Águilas”. Al fondo el majestuoso Cerro Campana con tres picos (vista desde el suroeste del Cerro Campana) (Luis De La Vega).



Figura 11. Ubicación de la “Cueva con Pintura Rupestre”.



Figura 12. Pintura Rupestre con la representación de la cabeza y pata delantera de un felino, ubicado al interior de una cueva.

La encañada oeste del Cerro Campana, frente principal

El reconocimiento se hizo en la encañada principal ubicada en la parte baja del lado oeste de la montaña, donde hay un paisaje sagrado que cautiva a simple vista, quizás la misma impresión que habría causado a los peregrinos de la época Moche que llegaron a venerarla por su majestuosidad, razón por la cual, lo representaron con tres picos, dándole mayor énfasis al culto a la montaña y seguramente a las prácticas sacrificiales realizadas en el pico central de acuerdo a nuestro hallazgo y a las numerosas representaciones de escenas de sacrificio en montaña que discutiremos más adelante.

La presencia de grandes recintos, planicies, espacios al parecer de actividades ceremoniales, aparecen en toda la encañada principal, por ejemplo, una especie de altar labrado en una roca natural, ubicado en las coordenadas geográficas: 17M 708122.77m E 9115909.27, que, al parecer, forma parte de un contexto mayor en dimensiones, asociado a un conjunto de roquedales y recintos poco visibles que denotan que el área estuvo siendo utilizado para las ceremonias vinculadas con el culto a la montaña (Fig. 13).

Subiendo las lomas cuesta arriba, cerca al encuentro con la montaña, se identificó una gran roca horadada y con concavidad de grandes dimensiones, orientada hacia el suroeste, revestida con caracoles de tierra (*Scutalus sp.*) que provisionalmente la hemos denominado “roca sagrada” (Fig.14).

El Biólogo Carlos Quiroz Moreno, indica que, en algún periodo geológico, habían descendido aludes o huaycos por las quebradas o encañadas del lado oeste de la montaña, producto de un deshielo del macizo Campana, que dejaron numerosas

rocas a manera de morrenas como consecuencia de algún cambio climático severo cuya cronología todavía no se identifica. Otra de las hipótesis de este investigador es que, en algún momento de periodos prehispánicos, quizás los Cupisnique, Moche o Chimú, se ingeniaron en construir una gran represa hacia la parte baja con dirección al mar, para acumular agua en tiempos de desabastecimiento del líquido elemental para la subsistencia de las poblaciones.

Recordemos que, en la historia prehispánica de la costa norte, se registran muchos fenómenos de “El Niño”, que causaron estragos muy serios en el desarrollo de las sociedades complejas; durante los últimos 5000 años, por la topografía exhibida, se registra un paisaje muy diferente al actual (Quiroz, 2010). Es necesario recordar que hacia finales del siglo VI D.C. hay una crisis climática con intensas lluvias y después sequías prolongadas de mucho tiempo, ¿quizás se trata de este fenómeno?, por ahora no lo sabemos.

El reconocimiento realizado hacia el flanco norte de la encañada principal, sobre la parte superior de una loma muy pronunciada, la más elevada de este sector, se registran áreas de actividades humanas de consumo de alimentos, donde es frecuente el hallazgo de restos de mariscos asociados con caracoles de tierra, chancadores, restos de conchas marinas, lajas, batanes, manos de moler y fragmentos de cerámica de manufactura Moche y Chimú principalmente (Fig.15). En otros casos, se registra también Paravientos o estructuras de piedra con artefactos de piedra poco conservadas; aparecen a manera de hileras de piedras.



Figura 13. Altar natural de piedra ubicado en la parte inferior de la encañada principal del Cerro Campana. Arriba los tres picos del Cerro Campana (Régulo Franco).



Figura 14. Roca sagrada horadada ubicada al pie del pico central del Cerro Campana. Su morfología es muy enigmática (Régulo Franco).



Figura 15. Estructura tabular de piedra natural con evidencias de pequeños pozos de acumulación de agua (Carlos Quiroz 2008)



Figura 16. Pozos pequeños labrados en el escalón inferior de la estructura tabular (Carlos Gene Quiroz).

Desde el lugar, sector noroeste que acabamos de describir, se divisa el pico izquierdo de la montaña, con características de un pico rocoso grueso y enigmático, que, por su naturaleza, da la impresión que ha sido también objeto de culto específico; su naturaleza geológica es totalmente diferente al pico central y lateral derecho. En las inmediaciones de este sector se encuentra una gran roca natural de forma tabular de gran dimensión, con escalones orientados hacia el noroeste, y en el escalón inferior se aprecia cinco pocitos labrados que recogen las aguas acumuladas en forma de chorreras en época de lluvias o de lomas, entre julio y setiembre principalmente (Fig.16).

Lo interesante de este tipo de rocas sagradas o altares naturales es que todavía se mantienen incólumes, siempre revestidas con grandes cantidades de caracoles de lomas (*Scutalus sp.*), tan cierto o parecido a los que aparecen en las representaciones de cerámica moche con formas de montaña y escenas ceremoniales.

Finalmente, en todos los frentes accidentados de la montaña, se advierten en el paisaje extrañas formaciones rocosas que le dan la categoría de un paisaje sagrado, de connotaciones mágicas y que tuvieron un gran valor supra natural en el imaginario pensamiento prehispánico antes de la conquista europea.

La estructura escalonada de piedra en el pico central del Cerro Campana

En las coordenadas 17M 708734.84m E 9117244.01, y a una altura de 1000 m.s.n.m. se descubrió un altar o estructura escalonada tallada en la roca natural, localizado en el pico central del Cerro Campana. Es una estructura tabular con eje este-oeste, que presenta tres escalones orientados hacia el oeste, pero con trayectoria ascendente hacia el este por donde

nace el sol, con pasos que se elevan en 80 cm., 60 cm. y 30 cm. respectivamente, con descansos regulares de 50 cm. en cada paso, la más alta es 60 cm. de ancho (Figs.17-19). Sobre el último nivel, se ubica una pequeña prominencia de 25 cm. de lado que de lejos hace recordar a la prominencia existente en el Intihuatana en la ciudad sagrada de Machupichu.

Sobre la plataforma superior del altar, hacia un ángulo, se yergue una pequeña prominencia tabular de 25 cm. por 25cm. La estructura total del altar incluida su base alcanza una altura total de aproximadamente 4.05 m. de altura.

Se reconoce un conjunto de elementos arquitectónicos labrados por el hombre hacia el lado norte y este de la parte baja del altar. Hacia el norte hay un muro delgado labrado en la roca, que al parecer estuvo originalmente escalonado y que sirvió de peldaños para acceder al primer paso del altar. Hacia el este del altar, en la parte baja, con vista hacia el precipicio, se ubica una especie de recinto elaborado con muros labrados que tienen en sus cabeceras la apariencia de tallas escalonadas que fueron afectados por las inclemencias del tiempo, y que, en algún momento, sus partes superiores colapsaron.

se localizaron una especie de columnas posiblemente labradas de 2.90 m de altura separadas entre sí, que al parecer formaron una especie de portada por el lado este para ingresar a un recinto que probablemente tenía una ventana hacia el lado del precipicio. Por la presencia de vegetación propia del lugar y el peligro del precipicio no es posible describir con mayor detalle este sector, sin embargo, se ha podido observar que hay una posible rampa larga con dirección este y luego oeste que cae en desnivel hacia el precipicio.

Muchas características generales del



Figura 17. Hallazgo del altar escalonado de piedra en la cima del Cerro Campana (Luis De La Vega).

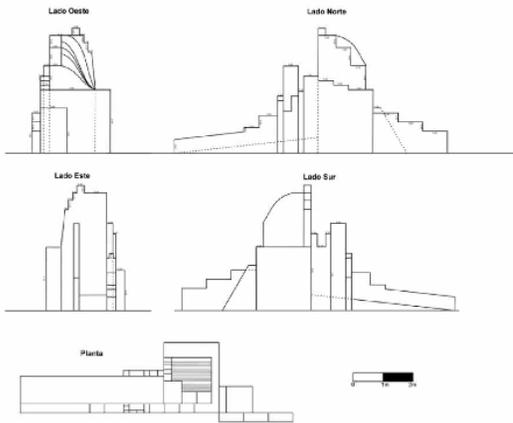


Figura 18. Corte y elevación del altar de piedra escalonada (Luis De la Vega).

Figura 19. Ubicación del altar escalonado de piedra en el pico central del Cerro Campana (vista suroeste). Nótese el precipicio natural de este frente (Luis De La Vega).



altar y su contorno todavía están por resolverse con limpiezas e investigaciones sistemáticas. El estado de conservación del altar y las estructuras de su entorno no es bueno, debido a que por su ubicación ha sido fuertemente afectado en los últimos 15 siglos por la lluvia, el viento, la radiación solar, los movimientos telúricos, el crecimiento de plantas silvestres y otros factores medioambientales. Es posible que el altar escalonado estuviera entero con parapetos hacia el oeste de los peldaños, los mismos que fueron erosionados y exfoliados en todo el tiempo de abandono.

Sector de las terrazas agrícolas

Se reconocieron evidencias de terrazas de cultivo insinuadas asociadas a la montaña, ubicadas en el lado sur oeste, hacia un lado de una colina no muy alta que da cara al suroeste (coordenadas 17M 709034.56m E 9116187.43.). Estas evidencias fueron reportadas originalmente por el biólogo Carlos Quiróz Moreno (Quiroz, 2009). Las terrazas no son muy pronunciadas topográficamente, al parecer, el suelo natural ha sido rebajado casi superficialmente para formar terrazas, las que aparecen distanciadas irregularmente unas con otras.

De lejos es más evidente la observación de las terrazas. El Sr. Luis De la Vega Pando, logró registrar una planta tierna de maíz, semilla que posiblemente habría quedado en el lugar por cientos de años. Por la naturaleza del sitio y su apariencia modificada por el hombre, se sospecha que estas terrazas corresponden a la época Chimú. Faltan estudios específicos sobre el particular, quizás representa una eficaz tecnología agrícola de orden ceremonial asociada al culto a la montaña sagrada, con un gran valor agrícola durante la temporada de lomas (Julio-setiembre).

Una hipótesis puede indicar que estas

fueron las terrazas ceremoniales donde se cultivaron plantas sagradas vinculadas con el culto a la montaña; y la presencia de una planta de maíz en el sitio, sugiere quizás que uno de los cultivos haya sido la planta sagrada del maíz, tan bien representado en el acervo cultural cerámico Post Moche y Chimú (Fig. 20). Se tiene que tomar en cuenta las diferentes representaciones de seres sobrenaturales o divinidades asociadas a la fertilidad que aparecen en montañas o Pacarinas; normalmente se trata de representaciones de divinidades sembradores, dispensadores de semillas, auspiciadores de plantas, y particularmente es frecuente observar representaciones de la divinidad principal portando en las manos plantas alimenticias como la yuca y el maíz (ver Carrión Cachot, 1959:56-62; Hocquenghem, 1977: 190).

Sector de la Mina Prehispánica

Se ubica en las coordenadas geográficas: 17M 705799.09m E 9121813.14, en el sector denominado cerro Portachuelo, que corresponde a una de las estribaciones del lado norte del Cerro Campana. Es una pequeña encañada que tiene en la parte baja la evidencia de una Mina Prehispánica conformada por una excavación a tajo abierto y un socavón profundo que es difícil de penetrar. (Fig. 21).

En su naturaleza geológica se identifica sulfuro de mercurio o cinabrio, expuesto a modo de derrames gruesos o concentraciones irregulares. También se identifican fragmentos irregulares de todos los tamaños de cristales de roca o cuarzo con diferentes tonalidades. Por lo poco que hemos podido observar, también se han identificado restos sólidos de cobre, sodalita, pirita, muestras ferruginosas, etc.

En las inmediaciones de la mina, en medio de la quebrada angosta, se registraron entierros disturbados con cerámica



Figura 20. Terrazas prehispánicas pocos pronunciadas en las laderas sureste del Cerro Campana (Luis De La Vega).



Figura 21. Ubicación general de la mina prehispánica ubicada al oeste del cerro Portachuelo y al norte del Cerro Campana (Luis De La Vega).

moche y fragmentos aislados de cerámica colonial. Este sitio también necesita de estudios más exhaustivos para definir su estructura mineralógica y su uso en épocas prehispánicas y en la colonia. La hipótesis que estamos manejando por el momento es que esta mina ha sido explotada desde la época Moche para abastecer de materia prima la preparación de joyas y ornamentos para uso de la élite moche. Falta todavía hacer estudios precisos de mineralogía y su comparación con las joyas Moche, especialmente con las joyas de la Señora de Cao: collares de cristales, insignias de oro y cobre, pero, sobre todo, la presencia de sulfato de mercurio (cinabrio), que como tenemos conocimiento sólo aparece en la zona de Huancavelica o en el centro del Perú (Petersen, 1970).

Esta evidencia, desde luego, permite compararla con un hallazgo arqueológico en el valle de ingenio, Nazca, donde se encontró una mina prehispánica denominada Primavera que fue explotada intensivamente durante 1400 años por los Nazca, los Wari y posteriores civilizaciones, inclusive hasta épocas recientes (Vaughn et al., 2007). En este sitio del sur se encontraron sobre la superficie y alrededores de la mina, restos de campamentos con artefactos, cerámica, textiles, entre otras evidencias para la explotación de minerales, registrándose al interior de la cueva la presencia de un filón natural de óxido de hierro de color bermellón oscuro, hematita (Fe_2O_3). Esta mina prehispánica del Cerro Campana puede ser un hallazgo importante para compararla con el estudio de la mina Primavera en Nazca.

Campos de cultivo prehispánicos en el tablazo, al oeste del Cerro Campana

Están ubicados cerca al cuartel del Ejército Peruano (Tablazo de Huanchaco). Abarcan una extensión no menor

de 16 Hectáreas se sitúan en las coordenadas geográficas: 17L 707410.68m E 9108518.03 (Fig.22).

Estructuras de adobe, piedra y achupallas al oeste del Cerro Campana

En el área del tablazo del lado sur oeste del Cerro Campana, se registra la presencia de grandes, medianos y pequeños recintos que se configuran con achupallas (plantas de desierto) y La presencia de caminos longitudinales de piedra que unen los valles de Chicama y Moche que datan de la época Chimú (Quiroz, 2010) (Fig. 23).

Al borde de un camino precolombino de trayectoria de SE a NO (316°) se ubica una estructura semienterrada en la arena (coordenadas: 17L 705462.17m E 9113364.40); se trata de una edificación que presenta delimitaciones de piedra semienterradas bajo terrazas eólicas de arena con evidencias de huaqueo. Estas estructuras consignan las siguientes dimensiones: 22.32 m. por 9.00 m. Es posible que existen más edificaciones cubiertas por las dunas de arena acarreadas por el viento. Se observa que las piedras están cubiertas con líquenes del género *Acarosporo* que por sus dimensiones areolada (> 5 cm) tendrían no menos de 200 años (Quiroz, junio 2013, informe entregado al Ministerio de Cultura).

La época Chimú está marcada también por algunas evidencias que faltan estudiarse. Se han reconocido, en las dunas al oeste y al interior del Cerro Campana, restos de para-vientos de piedra, asociados a montículos poco pronunciados con la presencia de fragmentos de cerámica de estilo Chimú y desperdicios de consumo humano, especialmente conchas marinas y caracoles de tierra. Ya se había indicado en párrafos anteriores que sobre las dunas de arena al oeste del Campana se regis-



Figura 22. Campos de cultivo Chimú ubicados en un sector próximo a la ubicación del cuartel del ejército peruano de Huanchaco. Da la impresión de un gran mosaico textil. (Carlos Quiroz).



Figura 23. Foto aérea con la ubicación de estructuras arquitectónicas cubierta por la arena ubicada en el tablazo al oeste del Cerro Campana (Carlos Quiroz).

traron figuras humanas hechas de tierra y achupallas, formando personajes tomados de la mano enmarcados dentro de recintos rectangulares u ovals. Estas y otras evidencias como meandros, líneas paralelas, figuras geométricas, caminos longitudinales, transversales, etc. fueron inicialmente reconocidas por Carlos Quiroz y Percy Valladares (Quiroz 2010).

La Muralla de piedra del sector de la Cumbre, al este del Cerro Campana

Se ha identificado una muralla de piedra de afiliación Chimú al sur este del Cerro Campana, que desafortunadamente ha sido cortada por la carretera panamericana norte. Se trata de una muralla 9.50 km, de longitud aprox., con una altura en su estado original de 2.50 m. aproximadamente. Uno de sus lados nace de las faldas del lado este del Cerro Campana y atraviesa el desierto con dirección hacia el flanco norte del Cerro Cabras.

Está construida con piedras unidas con mortero de barro, observándose en algunos sectores que el muro está enlucido por ambas caras (Piminchumo y Gálvez, 2003) (Fig. 24). Según los investigadores que estudiaron esta estructura de piedra, la muralla habría sido construida como contención para controlar las avalanchas de agua producida por el fenómeno El Niño; sin embargo, esta propuesta por demás interesante, no deja de pensar en su utilidad para casos defensivos, principalmente como baluarte para proteger la ciudad de Chan Chan ante la amenaza del ejército inca en su afán de conquistar el reino Chimor, tan bien comentada por el padre Antonio De La Calancha (1638:1261).

Según los reconocimientos de Percy Valladares (comunicación personal, 2011), hacia el sector sur oeste del Cerro Campana, existían canales de riego de la época Chimú que irrigaban las tierras de El Ta-

blazo y el Cerrito de la Virgen, así como la existencia de un centro administrativo y un camino que parte de las cercanías del cerro La Virgen y cruza el tablazo hasta llegar al valle de Chicama (Fig.25). El tema de los caminos longitudinales entre el Chicama y Moche están aún por investigarse, pero ya fueron reportados y descritos en forma general cuyas deducciones establecen su existencia en épocas prehispánicas (Echevarría López et al., 2015). Estas y otras evidencias arqueológicas de gran valor fueron lamentablemente destruidas por la construcción de granjas avícolas y empresas extractoras de material de construcción, así como obras ejecutadas por la empresa de administración de agua SEDALIB.

El valor simbólico del Cerro Campana y su trascendencia histórico/cultural

Referencias históricas

Hay varias versiones acerca de la forma y el valor natural e histórico de la montaña. Hasta el momento, no hay forma de conocer el nombre nativo del Cerro Campana.

Aurelio García y García (1863) indica que el nombre de la montaña se debe al parecido a una campana con sus crestas. En la colonia, los navegantes de las costas norteñas, se guiaban por la forma del cerro en forma de Campana, y era conocido como "*El Cerro de la Campana*". Asimismo, surge la leyenda de la campana de oro, alimentada por los religiosos franciscanos, variando el nombre en el tiempo hasta que en la actualidad se conoce como Cerro Campana (Fig. 26).

El Cerro Campana, sin embargo, toma protagonismo cuando el padre De la Calancha (1638) narra sobre el infortunio del general Chimo Querrotumi que se auto



Figura 24. Muralla de piedra de la época Chimú que une el Cerro Campana con el Cerro Cabras (Luis De La Vega).



Figura 25. Camino prehispánico que une el valle de Moche con el valle de Chicama (Luis De la Vega).



Figura 26. Vista general del Cerro Campana tomada desde la iglesia de Huanchaco (Régulo Franco).

eliminó en un cerro mayor para no ser atrapado por las huestes Inca en su proceso de avanzada para conquistar el reino Chimor. El cronista Santa Cruz Pachacutec narra también la heroicidad de Querrotumi y su relación con el “Cerro Mayor”, considerada como uno de los “dos grandes Apus” (Armas, 2011; Valladares, 2012).

A mediados de la época de la República, el Cerro Campana ha sido utilizado como refugio de esclavos e indígenas que huían del yugo español. La aristocracia de Huanchaco y Trujillo solían adentrarse a la montaña para realizar prácticas de caza de venados y vizcachas (comunicación oral de los señores Walter Díaz Sánchez-2011 y Manuel Huamanchumo Cumpa-1975) (ver Valladares, 2012). El vandalismo y delincuencia se hace presente en el siglo pasado, con asaltos a los pobladores que transitaban por los caminos del tablazo desértico con dirección al valle de Chicama o viceversa.

Según las referencias de Valladares (2012), los pobladores de Huanchaco, hasta casi mediados del siglo pasado, ingresaban al Cerro Campana para proveerse de leña (zapote, achupalla, shilco, pájaro bobo, chemoy, algarrobo, huarango, molle y otros; para adornos navideños (achupalla); para recolectar raíces para teñir las redes de algodón (manglió y otros); para medicina (sábila para desinflamante, flor de overo para el susto, hoja del shilco para la sarna o rasca-rasca) y otras yerbas para ritos chamánicos.

La importancia de las lomas del Cerro Campana y su significado en la economía yunga en tiempos prehispánicos, estableció un adecuado aprovechamiento alterno entre la época de escasez de lluvias en la serranía y la estación invernal costeña con la presencia de las “Lomas” para el pastoreo de rebaños de camélidos (Ros-tworowski, 1981); estas condiciones pro-

picias se dieron también para el pastoreo de llamas en las lomas durante la época de verdor; La presencia del venado gris (*Odocoileus virginianus*) y la presencia de caracoles (*Scutalus sp.*) debió establecer en la comunidad prehispánica una importante y trascendente actividad económica con fines alimenticios y de transacción comercial que se practicó desde tiempos sin memoria en el Cerro Campana y sus inmediaciones (Quiroz, 2013; informe entregado al ministerio de Cultura).

Referencias arqueológicas

El Cerro Campana tiene un sistema de lomas que se ha convertido en un gran recurso de subsistencia desde épocas tempranas de ocupación del hombre en las cuencas de Moche y Chicama. En este espacio natural se registra la presencia de artefactos que pertenecen a cazadores trashumantes y recolectores (estacionales) que seguramente aprovechaban el invierno para la caza de venados, guanacos, roedores y felinos, que bajarían en el verano por las quebradas humedecidas por las aguas de las lluvias de la sierra (noviembre a marzo) en busca de obtener los recursos marinos, sin olvidar “*que en esta época, los valles y sus deltas humosas eran unos verdaderos y ricos oasis, en donde completarían una dieta más rica y variada en alimentos proteínicos según varios autores*” (Campana, 2004: 153).

Se documentaron sitios tempranos en el sitio con evidencias líticas de la tradición del hombre de Paján, que dejaron evidencias líticas (desechos de tallas, lascas y foliáceas de cuarzo (Gálvez, 2004; Briceño et al., 1994; Briceño, 1997) (Fig. 27).

En el interior de las quebradas se han registrado evidencias de las culturas Cupisnique y Salinar; en menor medida fragmentos de cerámica Cupisnique caracterizada por la presencia de botellas, jarras



Figura 27. Punta de proyectil de obsidiana proveniente del lado norte del Cerro Campana (colección privada).



Figura 28. Huaca de la Luna al pie del cerro Blanco donde se descubrieron restos de sacrificios humanos de la época moche (Luis De la Vega).

y ollas sin cuello, decoradas por incisión y aplicación de bivalvos marinos (*Protothacathaca*, *Donax* sp., *Brachidontes* sp.), caparazones de gasterópodos (*Scutalus* sp.) (Toshihara, 2004). A partir de estas evidencias, se sospecharía que el Cerro Campana tuvo una especial consideración para su culto que podría venir desde el período Formativo.

A juzgar por las evidencias arqueológicas encontradas en el Cerro Campana, está claro que existen ocupaciones tempranas en su interior que falta reconocerlas, sin embargo, su relación simbólica es muy notoria en el período Intermedio Temprano por la presencia de mayores evidencias arqueológicas que señalan que esta es la montaña sagrada que era objeto de culto por la sociedad moche.

La montaña sagrada y su simbolismo en el mundo prehispánico

Las montañas jugaron un papel importante en la cosmovisión de las culturas prehispánicas de los andes centrales, relacionados con los orígenes de la sociedad, con las deidades y con el papel de entes propiciadores del mundo doméstico y dadores de vida para las comunidades. Las montañas fueron objeto de culto para explicar el valor sagrado de los centros ceremoniales, sobre todo aquellos que están ubicados en las nacientes de los ríos, porque ahí están los Apus o deidades que controlan los fenómenos naturales, regulan el agua y benefician la fertilidad de las plantas, los animales y los hombres (véase Reinhard, 1983, 1987; Astuhuamán, 2008).

En época prehispánica, las montañas jugaron un papel muy importante para la fundación de un centro ceremonial o un templo mayor en la costa norte. Las evidencias así lo ameritan. En realidad, muchos son los ejemplos que podemos citar

y discutir ampliamente, pero ese no es el caso, por ejemplo: Machupicchu está ubicado al pie del Wayna Picchu rodeada del río Urubamba; la Huaca de la Luna se ubica al pie del Cerro Blanco en el valle de Moche y está asociada a un paisaje sagrado con el río moche, donde al interior de un cercado, con el afloramiento de una prominencia rocosa, se encontraron restos humanos como resultado de escenas dramáticas de sacrificios humanos en honor a la divinidad de la montaña (Fig. 28); otro caso es el sitio de Mocollope que tiene a sus pies una gran plaza ceremonial y la presencia de arquitectura monumental; otro sitio es Pañamarca, en el valle de Nepeña, cuya estructura piramidal y construcciones anexas se encuentran sobre un afloramiento rocoso con superficies caprichosas realizadas por la naturaleza que le da a este sitio un valor mágico-religioso; otros ejemplos son los altares de barro o plataformas ceremoniales que se encuentran en la falda del cerro Oreja en el valle de Moche; los altares ceremoniales de barro en la falda del cerro Purgatorio que preside el centro ceremonial de Túcume en el valle de Lambayeque, por citar algunos ejemplos.

En general, la cosmovisión de la montaña sagrada en las culturas prehispánicas y presentes de los andes y también en el territorio maya, es que los dioses ancestrales viven en el interior, es decir hay una legitimación del poder divino, ancestral. Estos seres son vistos como dueños del territorio, del agua y de todos los elementos habidos en el espacio sagrado, son “dueños” del maíz, de la lluvia, de los rayos, y de todos los animales, especialmente de caza. Estos dioses ancestrales brindan a su linaje el derecho sobre la tierra y sus recursos, tanto que podríamos decir que la montaña sagrada es el sitio de donde emana la autoridad divina (ver referencias en García, 2019: 60). Entiendo que estos

conceptos permanecen todavía en la cosmovisión andina, tanto que podría soslayar que esta cosmovisión no es ajena al mundo moche y que tiene relación con las representaciones ceremoniales que aparecen en las escenas de montaña.

En la actualidad, las peregrinaciones y procesiones rituales en el ande están todavía vigentes bajo el concepto del sincretismo (véase Rostworowski, 2008). Hoy, muchas montañas son visitadas y veneradas como: El Apu Qoyllorriti en Cusco, el Apu Pariacaca en la sierra de Lima, el cerro Baúl en Moquegua, la Cruz de Motupe en Lambayeque, por citar los más importantes centros de peregrinación y afluencia de público masivo.

El Cerro Campana, Apu Mayor y escenario natural de las batallas rituales y sacrificios humanos

Reconocidos arqueólogos, entre ellos Benson (1972), Kutscher (1983), Donnan (1978), Hocquenghem (1987) y Zighelboing (1995) identificaron en las representaciones escultóricas de la cerámica mochica un antiguo rito de sacrificio que se realizaba sobre la montaña sagrada de los moches, sin que ninguno de los investigadores señalados identificase esa montaña donde se realizaban los ritos de sacrificio que culminaban en el cercenamiento de la cabeza del individuo sacrificado en el pico central. Se presumía que uno de los escenarios de los actos sacrificiales podría haber sido el cerro Blanco en el valle de Moche donde se yerguen las famosas Huacas del Sol y la Luna, donde además se hallaron sacrificios humanos (véase Bourget, 2001; Verano, 2001). Se consideraba también esa misma función al cerro Ochipitur, Apu tutelar del paisaje del valle de Moche, que se caracteriza por tener un pico elevado, impresionante, y que se encuentra precisamente a espaldas del cerro

Blanco, como que indicaría una conexión simbólica muy fuerte entre ambas montañas y asociado al paisaje sagrado de la ciudad ceremonial de las huacas del Sol y la Luna.

Esta incesante búsqueda de la montaña sagrada al parecer ha llegado a su final. No tengo duda de haber hallado por fin la montaña tutelar venerada por los pobladores de las cuencas de Moche y Chicama hace cientos de años. Sus características fisiográficas y otros testimonios arqueológicos así lo confirman. Todas las evidencias coinciden que se trata de la Montaña Sagrada Moche, que sustentaremos en los siguientes párrafos.

Christopher Donnan (1976:108) basándose en analogías etnográficas había sugerido que el puño semi cerrado que aparece en la cerámica y en hueso del arte moche tienen relación con la silueta superior del Apu Campana y que se vincularía con la cosmovisión ancestral y chamánica de la sociedad moche.

Una de las características morfológicas del Cerro Campana es la presencia de varios picos o frentes que se pueden visualizar. Así fue visto por los pobladores prehispánicos, de tal manera que sugiero que fue representada simbólicamente como modelo en la cerámica desde diversos frentes que fue visto, desde los valles de Moche y Chicama. Por ejemplo, la montaña observada desde el valle de Chicama (especialmente a partir de la ubicación del actual peaje), aparece con un pico central alto y dos picos más bajos a cada lado, así como aparece en uno de los muchos ejemplares de la cerámica moche. La montaña vista desde el lado oeste y suroeste, es decir desde el lado del mar, aparece con tres picos: un pico central y dos picos laterales. Por otro lado, visto la montaña desde la ciudad de Trujillo aparece con más de tres picos. Sin embargo, por las evidencias

arqueológicas y naturales que se ha presentado, se considera que el frente principal de la montaña sagrada estuvo hacia el lado oeste, hacia el mar, por donde se encuentra la quebrada principal que tiene comparación con las representaciones de las escenas de sacrificio en montaña, como vamos a ver posteriormente.

Durante la prospección se han ubicado estructuras arquitectónicas hacia el lado oeste del Cerro Campana, en el tablazo, y muy cerca de los restos del camino principal prehispánico que unía los dos valles de Moche y Chicama. Bajo esta consideración, y otros aspectos consignados en el reconocimiento de campo, estoy proponiendo como hipótesis que este es el escenario natural donde se realizaban las batallas rituales, por ejemplo, podemos notar que el tablazo al oeste del Campana es amplio y se ve muchos sectores modificados por el hombre. También sorprende la ubicación del Cerro Campana casi equidistante a la ubicación de los dos grandes centros de poder: el complejo El Brujo y las huacas del Sol y la Luna (Fig.29).

En consecuencia, viendo la realidad geográfica y fisiográfica del espacio natural del lado oeste del Cerro Campana, conformado por colinas y especies naturales de desierto, todo apuntaría al posible hallazgo del escenario natural donde se realizaban los combates rituales. En las escenas narrativas pintadas en las botellas moche que proceden de los dos valles, se observan a menudo escenas de enfrentamientos cuerpo a cuerpo de guerreros robustos, atléticos, con tatuajes o pinturas corporales, muy bien ataviados. No hay dudas que en estos enfrentamientos había mucho dramatismo y derramamiento de sangre. Los vencidos eran cogidos de los cabellos y quedaban a merced de sus vencedores que finalmente se encargaban de culminar su victoria con el despojo de

sus armas, cascos y vestidos ceremoniales (ver Castillo, 2000). Hay una versión iconográfica que posiblemente se concatena con la ceremonia del sacrificio en los templos mayores de huaca de la Luna y La huaca Cao Viejo, visto en el “Tema de la Carrera” (Kutsher, 1983: Abb.123). Se trata de la carrera de hombres desnudos que se trasladan por el desierto costero, donde hay promontorios rocosos (posible escenario natural de la parte oeste del Cerro Campana), y que llevan sobre sus hombros a un guerrero de mayor jerarquía en una hamaca, mientras que los otros acompañantes suben y bajan por colinas, uno de ellos se encuentra desbarrancado (Franco, 2016:26-27) (Fig.30).

No estaría demás pensar que la narrativa iconográfica presentada, donde aparecen brazos separados del cuerpo humano (descuartizados) tendría alguna relación con el hallazgo de un recinto ceremonial ubicado al pie de una colina al lado norte del Cerro Campana, en cuyo interior se observó una roca grande de alto poder simbólico (afloramiento rocoso) en la esquina del recinto, y al parecer, en el interior, existen cuerpos de individuos sacrificados que podrían tener alguna relación a los rituales de sacrificios humanos hallados en la huaca de la Luna en las plazas 3A y 3C, donde además, se ubica un afloramiento rocoso de mucho valor simbólico (Bourget, 1998; Verano, 1998 y 2001).

Muchos investigadores han atribuido características especiales a las representaciones con escenas de sacrificio en la montaña. Todos están de acuerdo que la víctima sacrificial se encuentra en el pico central denominado “personaje postrado” (Zigheboing, 1995), dispuesto en un acto de despeñamiento o decapitación, cuyo correlato muestra algunas veces la cabeza humana despeñada a través del precipicio de la montaña y depositada en la parte in-



Figura 29. Ubicación del Cerro Campana, escenario de los sacrificios humanos y las batallas rituales. Se advierte la posición de la montaña sagrada con relación a los centros ceremoniales de huacas de Moche y El Brujo (Luis De La Vega).



Figura 30. Escena de carrera en un medio natural, desértico, con la presencia de colinas y su relación con recintos ceremoniales en los templos mayores (Kutscher, 1983: Abb.124).



Figura 31. Escena de sacrificio de Montaña representada en la cerámica Moche (Donnan, 1978: 147, Fig.225).

ferior. Sin embargo, no necesariamente la cabeza del decapitado se encuentra abajo, sino aparece también la figura de un hombre echado o muerto seguramente después de haber sido víctima de sacrificio (véase Hocquenghem, 1987. Fig. 183).

Ciertamente, el hombre postrado en el pico central, aparece echado, con un largo chorro de sangre de la víctima como producto de la separación de su cabeza (Fig. 31). Para algunos especialistas el chorro de sangre humana simboliza la corriente de un río que emana y fertiliza las tierras bajas para beneficiar la agricultura y así permitir la abundancia de los alimentos (véase Zighelboing, 1995; De Bock, 2004, 2012; Golte, 2009:273). También se ha propuesto que el chorro de sangre simboliza el cabello suelto de la víctima sacrificada. Entonces, frente a estos argumentos más importantes acerca del personaje postrado, hay, al parecer, una conexión entre el cabello, el chorro de sangre y el agua, que tendría una connotación femenina relativa a la menstruación (Zighelboing, 1995: 61).

Las representaciones escultóricas de cerámica que presentamos en este artículo, al parecer provienen de los dos valles a los cuales se asocia la montaña sagrada. He encontrado un texto de Rafael Larco Hoyle que considero se ajusta a la interpretación de las escenas de sacrificio en montaña, razón por la cual lo citaré:

“Aia paec con gran ceremonia y cortejo, aparece en las escenas de despeñamiento al ofrecer el sacrificio de la vida humana al ser supremo, y que a veces el artista ha sabido plasmar brotando del fondo de las montañas, mientras que en la periferia se realizaba la ceremonia ritual. Consistía estos sacrificios en colocar a ciertos individuos, prisioneros o voluntarios, sobre las cumbres de los cerros sostenidos sobre el vientre y doblado el cuerpo medio a medio; colgando el busto hacia el frente y del

tronco a los pies hacia atrás, es decir, que sólo se guardaba el equilibrio del sacrificado para arrojarlo después con poco esfuerzo hacia las profundidades donde perdía irremediablemente la vida. Aia paec se ubicaba siempre en estas ceremonias al lado derecho o izquierdo, bien ataviado y con sus artefactos rituales: estólicas y dardos especiales que sostiene en la mano derecha, mientras tiene la otra levantada en alto, en actitud de empujar al sacrificado. La lagartija se coloca hacia el otro lado de la cumbre a la misma altura que la divinidad, donde se entrega a oraciones que se elevan al omnipotente, y el perro ocupa siempre la falda del cerro central donde se coloca al sacrificado. Esta clase de escenas plásticas se repite a menudo y su variedad nos dice que es el mismo Aia paec quien ofrece estos sacrificios, cuyo número algunas veces es hasta de cinco. Los que han sido despeñados aparecen en el fondo de las quebradas con la cabeza separada del cuerpo-algunos ante la vista de las multitudes que se apostaban en éstas para presenciar la inmolación de la vida con el fin de alcanzar la gracia del sumo ser. Como ya se ha dicho, no hemos comprobado que se haya hecho fuerza en este acto que parece haber sido voluntario y acaso tenido en muchos por seres que querían unirse a los dioses. En la vida terrenal esta ceremonia se realizaba en presencia de los sacerdotes en rituales públicos” (Larco, 2001: 313,324) (Fig.32).

Entonces, la decapitación tiene relación con la agricultura. Se necesita la muerte para que germinen las plantas alimenticias, tanto así que la cabeza humana tiene relación con los frutos. Este es un complejo ritual andino y mesoamericano de reciprocidad con la divinidad del sustento. Eliade ha estudiado este fenómeno en distintas culturas y señala como conclusión lo siguiente: “... antes de la época mítica, un ser divino, con mucha frecuencia una mujer o una muchacha, a veces un niño o un hombre, se ha dejado inmolar para que los tubérculos o los arboles frutales pudieran



Figura 32. Ceremonia de sacrificio humano en montaña, con la presencia de la divinidad principal a la izquierda y seres humanos inmolados (Larco, 2001: 305. Fig. 324. Fig. 36).

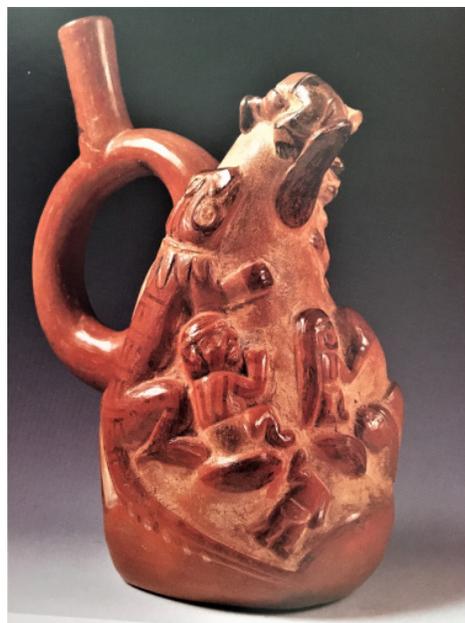


Figura 33. Escena de sacrificio humano en montaña (Larco, 2001: 315-316. Figs. 334 y 335).

brotar de su cuerpo. Este primer asesinato cambio radicalmente el modo de ser de la existencia humana. La inmolación del ser divino instauró tanto la necesidad de la alimentación como la fatalidad de la muerte, y como secuela, la sexualidad, único medio de asegurar la continuidad de la vida. El cuerpo de la divinidad inmolada se transformó en alimento; su alma descendió bajo tierra, donde fundó el País de los Muertos” (Eliade, 1981: 90). Es decir, según la concepción de Eliade los seres sobrenaturales fueron los que implantaron los sacrificios humanos, la caza de cabezas y el canibalismo. Estos mitos vinculan la muerte humana con la germinación vegetal y las cabezas (ver también López, 2013).

En estas escenas dramáticas del ritual de la muerte en montaña, la deidad principal o de la montaña con atributos de colmillos y cinturón de serpientes (PACS) reconocido también como la “divinidad de la plataforma” o el “dios de los colmillos” aparece casi siempre magnificado, postrado a un lado del pico de la montaña (Benson, 1972: 34). Esta divinidad suprema a veces se ubica a la derecha y otras veces a la izquierda, como si fuera una criatura telúrica sobrenatural de gran tamaño que aparentemente sale de la montaña para presenciar el acto de sacrificio humano en su honor (véase De Bock, 2012:80. Fig. 23b) (Figs.33 y 34).

Si bien es cierto que hubo otras divinidades en el panteón moche, es casi seguro que la divinidad principal, tutelar, fue sin duda el Dios de la Montaña, cuyo rostro con colmillos aparece en los muros de los espacios más sagrados de los templos mayores de la huaca Cao Viejo en el complejo El Brujo y la huaca de la Luna en Moche. A este ser sobrenatural también se le conoce como el Decapitador y también con el adjetivo de Aiapaec (Gayoso, 2014), es el mismo ser sobrenatural con cinturón

de serpientes (PACS) que aparece en las escenas de sacrificios humanos en montaña (Franco, 2013; 2015; De Bock, 2003), cuyo poder divino habría estado asociado al control del agua y de la tierra, para que interceda en la reproducción de las subsistencias y/o en el control de los fenómenos climatológicos (Kauffmann, 2012). Se le habría tributado costosas ofrendas para domeñar a la divinidad del agua y de la tierra (de las subsistencias) y dedicarle ofrendas humanas sacrificadas como un acto de gratitud y reverencia (ver Kauffmann, 2012:18-19).

De otro lado, en otros ejemplares de cerámica con escenas de sacrificio, aparecen también sacerdotes, sacerdotisas o doncellas y algunos animales vinculados con el inframundo, es decir la entrega de ofrendas a los ancestros, por ejemplo: venados, iguanas o lagartijas, zorros y perros que también aparecen en la ceremonia del sacrificio en los templos mayores, y los preciados caracoles de lomas, resaltando el ecosistema vigente (Bourget, 1990). La abundancia de caracoles y su importancia en la cosmovisión moche es relevante, que, de algún modo, se constata sobre el ecosistema vigente.

Uno de los animales recurrentes en las escenas de sacrificio de montaña es la iguana, sobredimensionada al igual que la divinidad principal. La posición de la iguana es con dirección a la víctima, lo que determina posiblemente que se trata de un animal vinculado al mundo de los muertos o ancestros. Recordemos la presencia de la iguana magnificada en alto relieve enfrentándose a un guerrero moche acompañado de oficiantes en el muro este de la plaza ceremonial de la huaca de la Luna.

El ser sobrenatural con colmillos o deidad de la montaña también aparece montado sobre un águila (véase De Bock, 2012: 80. Fig.23a; Larco, 2001: 290. Fig. 306) (Fig. 35). En otros ejemplares de la



Figura 34. Escena de sacrificio en Montaña. La deidad principal observa el desarrollo del rito de la muerte y al otro lado aparece la iguana magnificada con dirección a la víctima (Museo Cao/Fundación Wiese).



Figura 35. La divinidad principal sobre un ave, aparentemente sale volando de la montaña sagrada (Larco, 2001: 290. Fig. 306).

cerámica de estilo Moche Tardío y Transicional, esta deidad aparece incorporada en la misma montaña mostrando su fuerza telúrica, rodeada de serpientes y criaturas subterráneas, lleva en sus manos una perra y un escudo como símbolos de poder.

Pero, también, en otras representaciones escultóricas de cerámica con escenas de sacrificio de montaña es frecuente hallar seres cadavéricos con clara exposición de sus genitales, denotando la estrecha relación del rito o ceremonia con el mundo de los ancestros y la fertilidad. Según Golte (2009:73), estos sacrificios estarían dedicados a la divinidad del mundo húmedo, nocturno y subterráneo. Pero también es cierto que el pico central de la montaña tiene a veces la forma de un falo (véase De Bock, 2012:140. Fig.57) que claramente se asocia a la fertilidad, a la procreación humana y animal.

Sobre la base de la información que tenemos de representaciones de sacrificios humanos en montaña, que se encuentran en ceramios que posiblemente provienen de los valles de Chicama y Moche, recuperados por Rafael Larco Hoyle, y los hallazgos realizados durante la prospección, puedo sugerir que esta es la Montaña Sagrada que se estaba buscando.

Cabe recalcar que el frente principal de la montaña fue el lado oeste con dirección al mar, y se trata del mismo frente donde se escenificaron los ceremoniales y sacrificios humanos en el pico central. El frente principal del Campana coincide con representaciones de montañas que tienen tres picos y quizás hasta cuatro.

De otro lado, hay que señalar que esta quebrada actualmente se encuentra desecada, sin vegetación, debido a los cambios climáticos constantes que se dieron en el último milenio de nuestra era, pero es fácil de entender a través de los estudios paleo

climáticos, que durante el primer milenio de nuestra era, el ecosistema del Cerro Campana fue diferente y bondadoso para el hombre, había abundante vegetación y caracoles en la temporada de invierno para su recolección y fue seguramente el nicho de animales endémicos costeros como el venado, el puma, el águila, la iguana, los zorros, etc. Todo este escenario natural fue seguramente acogedor y misterioso para los peregrinos que asistían temporalmente a las ceremonias organizadas en este sitio por la elite con el propósito de legitimar el poder divino (Figs.36-38).

Es muy posible que la estructura de piedra encontrada al pie del pico del lado izquierdo del Cerro Campana, tenga cierta relación con la roca grande graficada en la escena de montaña. Además, es necesario indicar que el pico del lado izquierdo de la montaña es más grueso y con una morfología especial de connotación mágico-religiosa. En la cerámica, al pie de este pico, algunas veces, la divinidad principal con colmillos se encuentra sentada y magnificada encabezando la ceremonia de sacrificio humano.

En medio de la quebrada principal se ha encontrado una roca grande de naturaleza enigmática. Es una especie de cueva natural con bóveda saliente y se encuentra alineada al altar ubicado en el pico central de la montaña (Fig.39). Una de las características de esta oquedad natural es que conserva en su superficie una gran cantidad de caracoles de tierra. En una vasija de cerámica con la representación de sacrificio humano en montaña presentado por Rafael Larco Hoyle (Larco, 2001: 299. Fig.3) podemos apreciar una oquedad en la montaña de donde emerge un ser sobrenatural, y se encuentra alineada al pico central donde aparece el personaje postrado, ciertamente el parecido es sorprendente. La forma de esta roca hace recordar a algunos mitos fundacionales o de origen.



Figura 36. El frente principal del Cerro Campana (lado oeste) y la ubicación de evidencias naturales y arqueológicas durante la prospección arqueológica.



Figura 37. Escena de sacrificio de Montaña representada en la cerámica moche. Nótese la presencia de tres picos similares a los picos del Cerro Campana.



Figura 38. Sacrificios humanos en la montaña y seres esqueléticos mostrando sus genitales (Golte, 2009: 73). Además, se advierte la ubicación de una roca sagrada al pie del pico izquierdo del Cerro Campana.

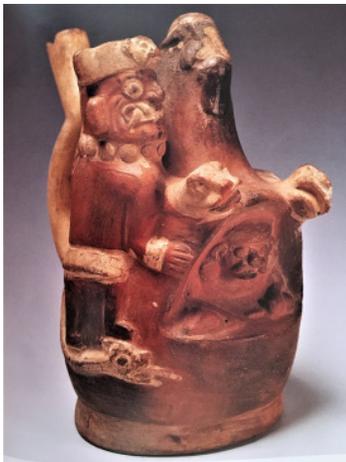


Figura 39. Representación de una escena de sacrificio en montaña donde aparece una estructura cóncava que se asemeja a una formación rocosa muy parecida hallada en el Cerro Campana (Larco, 2001: 299. Fig.317).

El altar ceremonial en el pico central del Cerro Campana, una aproximación a su interpretación

El altar se asocia a un conjunto de elementos arquitectónicos labrados en piedra por el hombre y que se encuentra hacia los lados norte y este, con un muro lateral delgado labrado en la roca, que, al parecer, estuvo originalmente escalonado y sirvió de peldaños para llegar al primer escalón del altar. En efecto, en la parte baja del lado este, se registra una especie de recinto destruido por el tiempo con muros labrados de piedra y una especie de columnas labradas de 2.90 m. de altura, separadas entre sí, que formaron quizás una especie de portada para ingresar a un recinto posiblemente con una ventana orientada hacia el lado del mar o al precipicio. Por la presencia de vegetación que cubre este lugar por ahora no es posible dar mayores detalles, pero si se destaca la presencia de una rampa de roca natural que empieza en el recinto y culmina en el precipicio, algo así como un despeñadero (Fig.40).

Muchas características generales del altar y su entorno están todavía por resolverse en el futuro, con limpiezas y excavaciones precisas de investigación. El estado de conservación del altar y las estructuras de su entorno no es muy bueno, debido a que, por su ubicación, por lo menos en estos últimos 15 siglos, ha sido fuertemente afectado por factores naturales (lluvia, viento, radiación solar, movimientos telúricos, crecimiento de plantas, exfoliación, intemperización, etc. (Fig.41).

La ubicación del altar escalonado de piedra es hacia el filo del precipicio, con cara lateral hacia la dirección del mar, podría tener alguna relación con el sacrificio humano de decapitación con la cabeza rodando a través del precipicio, como aparece en las escenas de sacrificio en montaña. Faltan quizás más pruebas arqueológicas

para comprobar este hecho.

En varias publicaciones especializadas se ha discutido sobre la importancia de la escalera con ola en la iconografía moche y en las representaciones escultóricas de la cerámica. Benson (1976:34, 86) considera que la estructura escalonada es la derivación de la estilización de la montaña en donde aparece el Dios de los Colmillos y su asistente lagartija, y que la ola-escalera no es sacrificial, sino se refiere simbólicamente a la muerte accidental en la montaña.

Edward De Bock (2012) se refiere a modelos de cerámica de altares escalonados asociado al rito de la montaña, indicando la importancia de la llegada del agua de la sierra a la costa, y su orientación sudoeste tendría relación con el rito de sacrificio durante el solsticio de verano. El análisis de este investigador le lleva a deducir sobre la trascendencia del motivo escalera y ola representada desde vicús, moche y su pervivencia hasta épocas tardías inca-chimú. Su tesis central radica en que el motivo escalera-ola es un símbolo abstracto que representa la montaña (triángulo escalonado) y un río corriendo por su ladera (ola); y que se identifica con la trayectoria del agua de las montañas hacia el mar, convirtiéndose en un ciclo hidráulico, donde se forman las nubes que devuelven la humedad hacia las montañas al este, razón por la cual, el templo de la escalera está orientado hacia el oeste en imitación a las montañas; además, señala que la trayectoria del sol del este hacia el oeste tendría connotaciones astronómicas vinculadas con el sacrificio humano, básicamente durante el solsticio de verano en la costa, cuando los ríos procedentes de las montañas aseguran la fertilización de los valles costeros (De Bock, 2003:312-316).

Las apreciaciones de Edward De Bock, a mi parecer, se relacionan con el altar



Figura 40. Ubicación del altar en el pico central de la montaña, Cerro Campana (Google Earth, 2014).



Figura 41. Recinto colapsado por el tiempo, ubicado en la parte posterior del altar escalonado (Luis de la Vega).

escalonado sobre la montaña del Cerro Campana, que, según nuestras observaciones, el altar no solamente es cubierto por una nube curvilínea natural visto durante el otoño (observación realizada por Luis de la Vega y Carlos Quiróz), sino que la trayectoria que sigue la nube es exactamente de este a oeste, y simbólicamente la trayectoria del agua desde las montañas hacia el llano bajo costero. Entonces, puedo indicar a priori que esta estructura escalonada de piedra ha servido de modelo para su representación en la cerámica moche y significado dentro de los sacrificios humanos de montaña. Las apreciaciones de Edward De Bock (2003;2012), a mi manera de entender, permite compararla con el altar escalonado de piedra ubicado sobre el pico central del Cerro Campana. No hay que olvidar que el elemento escalonado con tres niveles se remonta a más de cinco mil años, el mismo que se encuentra en la arquitectura temprana de Cardal en el valle de Lurín, Caral en Supe, Ventarrón en Lambayeque, y muy común en la cerámica Cupisnique.

Hay que señalar que los alfareros moches seguramente le dieron una mayor importancia al mismo sacrificio humano dedicado a la divinidad del agua y de la tierra, sin la intención de representar el altar que, por ende, si se realizó en otros modelos de cerámica como la escena de ola-escalera y el sacrificio humano. Por ejemplo, en uno de los modelos de cerámica se advierte a un hombre con un chorro de sangre rodando sobre una ola curvilínea, estando en el peldaño inferior otro individuo echado sin cabeza, y a un costado de la pared, agazapado, el ser sobrenatural de los colmillos y cinturón de serpientes, presenciando por un costado la escena de sacrificio de la misma manera como representaron a este mismo ser sobrenatural postrado a un lado de la montaña, presenciando el sacrificio humano (Fig.42).

A pesar que faltan todavía muchas investigaciones arqueológicas en el lugar, la hipótesis que se puede plantear es que esta estructura sirvió para la realización de los sacrificios humanos que culminaban en la separación de la cabeza del individuo elegido que habría rodado hacia el lado este y luego oeste con dirección al precipicio. Aquí se ejecutaba el melodrama del sacrificio humano relacionado con el orden cósmico observado en las escenas de sacrificio de montaña en la cerámica moche.

En varias publicaciones se ha discutido sobre la importancia de la escalera-ola en la iconografía y representaciones escultóricas de la cerámica moche. Elizabeth Benson (1976: 34, 86) considera que la estructura escalonada es la derivación de la estilización de la montaña en donde aparece el Dios de los Colmillos y su asistente lagartija, y que la ola-escalera no es eminentemente sacrificial sino se refiere a la muerte accidental en la montaña. Aun que no estoy de acuerdo con esta definición, pero lo que está bastante claro es que, en muchas representaciones de la cerámica, esta estructura se relaciona con sacrificios humanos.

En suma, se puede inferir como hipótesis, que el altar escalonado de piedra sirvió para la realización de sacrificios humanos relacionados con el orden cósmico y la regeneración, y estas escenas fueron representadas por los moches de una manera sintetizada. Seguramente los líderes religiosos de esta sociedad subían a este sitio para realizar sus ceremonias propiciatorias. Sin embargo, es necesario indicar que se hace necesario de todas maneras realizar investigaciones arqueológicas con relación a la función de la estructura de piedra y su connotación astronómica.



Figura 42. Altar Escalonado de Piedra en la cima del Cerro Campana. Fig. 34. Representación escultórica del altar y ola en la cerámica moche.

Agradecimientos

Mi profundo agradecimiento a Percy Valladares, Carlos Quiróz Moreno y Luis De la Vega por haberme dado esa oportunidad de ingresar el año 2012 al Cerro Campana y dar a conocer estos hallazgos trascendentales que comprometen en el futuro a ejecutar varias campañas de investigaciones arqueológicas de campo en este sitio epónimo para la arqueología nor costeña.

Conflicto de intereses.

El autor no tiene conflicto de intereses.

Referencias bibliográficas

- Armas, M. (2011). Chiquitoy Viejo. En: *Costumbres Perú, historia viva de nuestros pueblos*. Trujillo.
- Astuhumán, C. (2008). Los otros Paria-caca: Oráculos, montañas y parentelas sagradas, en adivinación y oráculos en el mundo andino antiguo. Marco Curatola Petrocchi, Mariusz S. Ziolkowski editores, pags.97-119. IFEA y Fondo editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Benson, E. (1972). *The Mochica, a Culture of Peru*. Londres, Thames and Hudson. New York, Praeger Publishers.
- Bourget, S. (1990). Caracoles sagrados en la iconografía Moche, en *Gaceta arqueológica andina*, vol. V, n°20: 45-58. Lima.
- Bourget, S. (1998). Excavaciones en Plaza 3A Plataforma II de Huaca de la Luna durante 1996. *Investigaciones en la Huaca de la Luna 1996* (Santiago Uceda y Elías Mujica, eds.), 43-64. Universidad Nacional de Trujillo.

- Bourget, S. (2001). Rituals of sacrifice: Its practice at Huaca de la Luna and its representation in Moche iconography, in *Moche Art and Archaeology in Ancient Peru*, Joanne Pillsbury, ed., págs. 89-109. Studies in the History of Art 63. Center for Advanced Studies in the Visual Arts, Symposium Papers XL. Washington, D.C., National Gallery of Art.
- Branswein, J. (1970). *biología e Investigación Científica*. Fondo Educativo Interamericano S.A. Estados Unidos de N.A.
- Briceño, J. (1997). Reporte de evidencias Pajjanenses en la Loma de Cerro Campana, Valle de Moche, en *Revista del Museo de Arqueología, Antropología e Historia 7*, editado por la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Trujillo, Trujillo.
- Briceño, J.; Rodríguez, E.; Pollack, L. y Vergara C. (1994). Importancia natural y cultural del Cerro Campana: estado actual y perspectivas, en Actas de la Segunda Jornada de Investigación en Ciencias Biológicas, págs. 402-405. Universidad Nacional de Trujillo. Trujillo.
- Campana, C. (2004). Paleo ambientes en la costa norte del Perú, en Desarrollo Arqueológico de la costa norte del Perú, Tomo 2:153. Trujillo.
- Carranza, L. (1996) Lomas del Cerro Campana: Estudio geológico y geomorfológico, en *Arnaldo*, 95:101.
- Carrión, R. (1959). *La religión en el antiguo Perú (norte y centro de la costa, período postclásico)*. Lima. Talleres gráficos de tipografía peruana S.A.
- Castillo, L. (2000). *La ceremonia del sacrificio, batallas y muerte en el arte Moche*. Catálogo de Exposición. INTEGRA AFP y Museo Larco. Lima.
- De Bock, E. (2003) El templo de la escalera y ola y la hora del sacrificio humano, en *Moche: hacia el final del milenio. Actas del segundo coloquio sobre la cultura Moche* (Trujillo, 1 al 7 de agosto de 1999), Santiago Uceda y Elías Mujica, editores, T. I, págs. 307-324. Lima, Universidad Nacional de Trujillo y Pontificia Universidad Católica del Perú.
- De Bock, E. (2012). *Sacrificios humanos para el orden cósmico y la regeneración, estructura y significado en la iconografía Moche*. Editor Luis valle Álvarez, ediciones SIAN, Trujillo.
- De La Calancha, A. (1638). *Crónica moralizada del Orden de San Agustín en el Perú con sucesos ejemplares en esta Monarquía*, Tomo IV”, publicado por Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia en 1974.
- Díaz, W. (1982). *Tradiciones de Huanchaco*, edición personal, Trujillo.
- Donnan, C. (1976). *Moche art and iconography*, UCLA, Latin American center publications, university of California, Los Angeles.
- Donnan, C. (1978). *Moche art of Peru*. Pre-Columbian symbolic communication, Los Angeles, museum of cultural history, University of California.
- Echevarría, G.; Corcuera, V. y E. León (2015). Un camino transversal al Qhapaq Ña en el interfluvio Moche-Chicama. Costa Norte del Perú, en *Publicación de Colegio de Arquitectos, Región La Libertad*, 03. Trujillo.
- Eliade, M. (1981 (1967). *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Guadarrama / Punto Omega.
- Franco, R. (2012) El Apu Campana, la

- montaña sagrada Moche. En Revista Pueblo Continente, universidad privada Antenor Orrego, vol. 23, n°2, julio-diciembre. Págs. 292-307. Trujillo, Perú.
- Franco, R., Quiróz, C.; Valladares, P. y C. Quiróz (2013). *El Apu Campana. La montaña de sacrificios humanos, historia, arqueología y biodiversidad*, Revista SIAN, año 18, edición 24. Trujillo.
- Franco, R. (2016). Aproximaciones al significado de las representaciones murales Mochica de la fachada principal y el patio superior de la huaca Cao Viejo, complejo El Brujo, costa norte del Perú. *Quingnam*, 2: 52. Universidad Privada Antenor Orrego. Trujillo.
- Gálvez, C. (2004) “El precerámico temprano en la costa norte del Perú”, en desarrollo arqueológico costa norte del Perú, Tomo I, editado por Luis Valle Álvarez, Trujillo.
- García, A. (1863). *Derrotero de la Costa del Perú*. Lima.
- Gayoso, H. (2014). ¿Por qué Aiapaec y Chicopaec no son nombres de dioses? *Chungará*, 46(3), 345-354.
- Golte, J. (2008). *Cosmología y Sociedad, una Interpretación Iconográfica*. IEP. Centro Bartolomé de las Casas.
- Hocquenghem, A. (1977). Quelques projections sur l'iconographie des Mochicas: une image de leur monde d'après leurs images du monde, *Baessler-Archiv* n° 25: 163-191, Museum für Völkerkunde, Berlín.
- Hocquenghem, A. (1987). *Iconografía mochica*. Lima, fondo editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Kauffman, F. (2012). *Apu y Pachama-*
- ma. Los Supremos Dioses del Antiguo Perú*. Ponencia presentada en el Quinto Congreso Nacional de Historia. Lima.
- Kutscher, G. (1983). *Nordperuanische gefässmalerei des Moche-stils. Materialien zur Allgemeinen und Vergleichenden Archäologie*, 18. Bonn, Kommission für Allgemeine und Vergleichende Archäologie des Deutschen Archäologischen Instituts.
- Larco, R. (2001). *Los Mochicas*. Museo Larco. Lima.
- Leiva, S.; T. Mione & L. Yacher (2008). Two new species of *Jaltomata Schlechtendal* (Solanaceae) from Northern Peru, en *Arnaldoa* 15 (2):185-196.
- López, M. (2013). *El ritual de la decapitación y el culto a las cabezas trofeo en el mundo Maya*. Tesis para optar el grado de Maestra en estudios mesoamericanos. Universidad Autónoma de México, México, D.F.
- Petersen, G. (1970). Minería y metalurgia en el antiguo Perú, en *Arqueológicas* 12. Lima.
- Piminchumo, V. y C. Gálvez (2003). La muralla de la Cumbre, morfología y función de una estructura monumental Chimú en el valle de Moche, en revista arqueológica SIAN, año 8, edición 14. Trujillo, Perú.
- ONERN (1973). Inventario, Evaluación y uso Racional de los Recursos Naturales de la Costa. Cuenca del río Chicama. Volumen I. Lima-Perú.
- Quiroz, C. (2008). *La montaña sagrada Campana*, en Cerro Campana, Trujillo-Perú. Edición digital, página 1, Trujillo.
- Quiroz, C. (2010). *Las lomas y el Cerro Campana como centro de biodiversidad*, Trujillo.

- Quiróz, C. y C. Quiroz (2012). Aspectos etológicos y ecológicos de *Geranoaetus melanoleucus australis* (Swann, 1922) “Águila de pecho negro” en el Cerro Campana”, en Revista pueblo y continente, Universidad Privada Antenor Orrego, vol. 23, n°2, julio-diciembre. Págs. 308-329. Trujillo, Perú.
- Reinhard, J. (1983). Las líneas de Nazca, montañas y fertilidad. Boletín de Lima, 26: 29-50, Lima.
- Reinhard, J. (1987). Chavín y Tiahuanaco: Una nueva perspectiva de dos centros ceremoniales andinos (conclusión). Boletín de Lima, 51: 35-52, Lima.
- Rodríguez, E.; Pollack, L.; Leiva, S.; Zapata, M.; Mora, M.; Liza, V. y B. Martínez (2012). Loma del Cerro Campana, patrimonio natural y cultural de la Región La Libertad, en Revista pueblo y continente, Universidad Privada Antenor Orrego, vol. 23, n°2, julio-diciembre, págs.330-338. Trujillo, Perú.
- Rostworowski, M. (2008) Peregrinaciones y procesiones rituales en los Andes, en *adivinación y oráculos en el mundo andino antiguo*. Marco Curatola Petrocchi, Mariusz S. Ziolkowski editores, págs.181-204. IFEA y Fondo editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Sánchez, G. (2005). Cerro Campana: La Loma costera con más especies, en Biodiversity reporting award/ Diario La Industria, Trujillo.
- Sagástegui, A.; Mostacero, J. & S. López (1988). Fitoecología del Cerro Campana, en *Bol. Soc. Bot. de la Libertad*. 14(1): 1-47.
- Sharon, D. (2001). Speculations on Moche mountain scenes, in *Mortuary practices and ritual associations, shamanic elements in prehistoric funerary con-text in south America*. Edited by John e. Staller and Elizabeth j. Currie. BAR international series 982.
- Schweigger, E. (1964). *El Litoral Peruano*, Segunda Edición. Universidad Nacional Federico Villarreal. Lima, Perú.
- Toshihara, K.(2004). El Periodo Formativo en el Valle de Chicama, en *Desarrollo Arqueológico en la Costa Norte del Perú*, Tomo I, editado por Luis Valle Álvarez, Trujillo.
- Tumi, G. y Corcuera, V. (2011). Geoglifos en las lomas costeras del Cerro Campana, valles de Chicama y Moche, Informe Preliminar, en *Boletín APAR 8*, págs. 255-261, Asociación Peruana de Arte Rupestre, Lima.
- Valladares, P. (2008). *Relatos Huanchaqueros 1*, editado por la Casa de la Cultura y Turismo del Distrito de Huanchaco, Trujillo.
- Valladares, P. (2012). Evidencia cultural en el Cerro Campana, en Revista Pueblo y Continente, Universidad Privada Antenor Orrego, vol. 23, n°2, julio-diciembre, págs. 272-291. Trujillo, Perú.
- Vaughn, K.; Linares, M.; Eerkens, J. y Matthew, E. (2007). Hematita Mining in the Ancient Americas: Mina primavera, A 2000-year-old peruvian mine, in *Archaeotechnology journal of metallurgy*, págs. 16-20.
- Valle, L.; Terrones, J.; Samán, R.; Prete-ll, L. y J. Cortina (1998). Estudio de un Camino Ceremonial Chimú en Pampa La Esperanza, Valle de Moche, en SIAN, Revista Arqueológica, edición 5, mayo, Trujillo.
- Verano, J. (1998). Sacrificios humanos, desmembramientos y modificaciones culturales en restos osteológicos. Evidencia de las temporadas de investi-

gación 1995-96 en Huaca de la Luna. *Investigaciones en Huaca de la Luna 1996* (Santiago Uceda y Elías Mujica eds.), págs.159-171. Universidad Nacional de Trujillo.

Verano J. (2001). Rituals of sacrifice: Its practice at Huaca de la Luna and its representation in Moche iconography, in *Moche Art and Archaeology in Ancient Peru*, Joanne Pillsbury, ed., págs. 89-109. Studies in the History of Art 63. Center for Advanced Studies in the Visual Arts, Symposium Papers XL. Washington, D.C., National Gallery of Art.

Vergara, E. (2013). Exploración y descubrimiento de los armamentos e indumentaria militar Moche: A manera de hipótesis, en *Revista del museo de arqueología, Antropología e historia*, n° 12, Universidad Nacional de Trujillo, Facultad de Ciencias Sociales. Trujillo.

Zigheboim, A. (1995). Escenas de sacrificio en montañas en la iconografía Moche. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 6: 35-70. Santiago.