

LOS FUNDAMENTOS COSMOLÓGICOS DE LAS INTERACCIONES MOCHE-SIERRA DURANTE EL HORIZONTE MEDIO EN JEQUETEPEQUE

Edward Swenson ^a

Resumen

En este capítulo, argumento que los desarrollos que caracterizan el Periodo Moche Tardío en el valle de Jequetepeque, incluyendo tanto la adopción de estilos artísticos serranos en San José de Moro, así como la proliferación de arquitectura religiosa moche a través del territorio, estuvieron significativamente influenciados por las interacciones con las sociedades serranas, incluyendo Wari y Cajamarca. Sostengo esta tesis examinando la reconfiguración de la economía política basada en la chicha y la intensificación de los festines competitivos en la región que acompañaron la ascensión del culto de la Sacerdotisa en Jequetepeque. También sostengo que un marco cosmológico específico, de oposición costa-sierra, basado en la complementariedad de los sexos masculino y femenino, evidente al momento de la conquista, aparenta haberse enraizado durante el Horizonte Medio. En otras palabras, nociones culturalmente construidas y mediadas de geografía, alteridad, e interdependencia, pueden explicar parcialmente el tenor de las relaciones moche-sierra y las sutiles transformaciones de las prácticas rituales y relaciones políticas moche. Los datos sugieren que el culto de la Sacerdotisa puede haber estado promovido por las organizaciones políticas de la sierra, incluso indirectamente, porque se conformaba a comprensiones geocosmológicas emergentes de las dependencias costa-sierra.

Palabras clave: Moche, Wari, Cajamarca, alteridad, festines, dualismo de géneros, geocosmología.

Abstract

COSMOLOGIC PRINCIPLES OF MOCHE-HIGHLAND INTERACTIONS DURING THE MIDDLE HORIZON PERIOD IN JEQUETEPEQUE

In this chapter, I argue that developments characterizing the Late Moche Period in the Jequetepeque Valley, including both the adoption of highland artistic styles at San José de Moro and Huaca Colorada, as well as the proliferation of Moche religious architecture throughout the hinterland, were significantly influenced by interactions with highland societies, including Wari and Cajamarca. I support this thesis by examining the reconfiguration of the chicha-based political economy and the intensification of competitive feasting in the region that accompanied the ascendancy of the priestess cult in Jequetepeque. I also contend that a specific cosmological framework of coastal-highland opposition and gendered complementarity, evident at the time of the conquest, appears to have taken root in the Middle Horizon. In other words, culturally constructed and religiously mediated notions of geography, alterity, and interdependence can partly explain the tenor of Moche-highland relations and the subtle transformations of Moche ritual practices and political relations. The data suggests that the priestess cult may have been patronized by sierra polities, even if indirectly, for it conformed to emerging geo-cosmological and gendered understandings of coastal-highland dependencies.

Keywords: Moche, Wari, Cajamarca, alterity, feasting, gender dualism, geo-cosmology.

^a University of Toronto, Department of Anthropology.
Dirección postal: 19 Russell Street, Toronto, ON M5S 2S2.
Correo electrónico: edward.swenson@utoronto

1. Introducción

El Horizonte Medio es considerado un periodo embrionario en la prehistoria sudamericana, los arqueólogos han argumentado que los orígenes de una forma distintivamente andina de civilización, se manifestaron en las instituciones estatales completamente desarrolladas y los sistemas expansionistas imperiales que emergieron durante los siglos VII y VIII de nuestra era (Larco Hoyle 1948; Menzel 1964, 1968, 1977; Isbell 2008; *cf.* Jennings y Schreiber, este número). Sin embargo, el grado en el que la costa norte del Perú estuvo integrada definiendo el Horizonte Medio, está pobremente comprendido y es sujeto de considerable debate. A mediados del siglo XX estaba ampliamente aceptado que Wari había conquistado esta región, la cual se manifestaría en el descubrimiento de cerámica wari en sitios como las Huacas de Moche, la imposición de arquitectura administrativa rectilínea, y los cambios en la iconografía religiosa moche (Larco Hoyle 1948; Willey 1948; Menzel 1964; Schaedel 1966). Aunque ciertos eruditos continúan apoyando este escenario (Schreiber 1992), los arqueólogos de la costa norte están de acuerdo en que las reconstituidas organizaciones políticas moche retuvieron su independencia y sus tradiciones culturales durante el tumultuoso Periodo Moche Tardío, especialmente al norte del valle de Chicama (Shimada 1994; Bawden 1996; Castillo 2001a, 2001b). Hay un consenso general que los moche resistieron fácilmente las influencias políticas foráneas y que nunca fueron subyugados por las organizaciones políticas serranas (ver Rosas 2007). Sin embargo, la noción de conservadurismo cultural moche ha sido retada por investigaciones recientes, especialmente en San José de Moro y Cerro Chepén, cuyas elites incorporaron por lo menos mínimamente y sincréticamente aspectos de la cultura material serrana y posiblemente también sistemas de valores correspondientes en las tradiciones culturales pre-existentes (Castillo 2001a, 2001b; Rosas 2007).

En este capítulo, argumento que los desarrollos que caracterizan el Periodo Moche Tardío en el valle de Jequetepeque, incluyendo tanto la adopción de estilos artísticos serranos en San José de Moro, así como la proliferación de arquitectura religiosa moche en su territorio, estuvieron significativamente influenciadas por las interacciones con las sociedades serranas, incluyendo Wari y Cajamarca. Sostengo esta tesis examinando la reconfiguración de la economía política basada en la chicha y la intensificación de los festines competitivos en la región, que acompañaron la ascensión del culto de la Sacerdotisa en Jequetepeque.

También sostengo que un marco cosmológico específico de oposición costa-sierra, basado en la complementariedad de sexos, y evidente al momento de la conquista, aparenta haberse enraizado durante el Horizonte Medio. En otras palabras, nociones culturalmente construidas y mediadas de geografía, alteridad, e interdependencia pueden explicar parcialmente el tenor de las relaciones moche-sierra y las sutiles transformaciones de las prácticas rituales y relaciones políticas moche. Central a este argumento más amplio es que los sitios más pequeños fuera de San José de Moro pueden haber tenido más en común con los ideales políticos y religiosos serranos, que con el culto de la Sacerdotisa basado en San José de Moro, a pesar de la completa ausencia de evidencias de la cultura material cajamarca o wari en estos asentamientos. Baso esta hipótesis en el hecho que los festines íntimos de pequeña escala basados en la política de parentesco, que definían la política de comensalismo, tanto en el Jequetepeque rural como en muchas comunidades de la sierra, están asociadas con la cultura material wari, huamachuco y cajamarca (Topic y Topic 2001). Al mismo tiempo, sugiero que el culto de la Sacerdotisa puede haber estado promovido por las organizaciones políticas de la sierra, incluso indirectamente porque conformaba principios geocosmológicos emergentes de las dependencias costa-sierra.

Los arqueólogos deben tratar de entender cómo el intercambio de objetos, ideas y personas estuvieron mediados por diferentes esquemas cosmológicos, valores religiosos e ideologías de alteridad. Por ejemplo, intereses seccionales y transformaciones político-económicas a nivel interregional estuvieron indudablemente condicionados por estructuras de prácticas específicas del Horizonte Medio en el Perú (Lau, este número).

2. Interacciones costa-sierra en el contexto cultural:

Los orígenes de una geografía sagrada andina en el Horizonte Medio

Tradicionalmente, los arqueólogos han señalado un profundo contraste entre la costa y la sierra, con la costa norte y las sierra sur representando dos polos distintos de expresión cultural y organización socio-política andina (Rowe 1948; Wachtel 1977: 68; Shimada 1982, 1994; Rostorowski 1989: 209-201). De hecho, los incas consideraban a las sociedades yungas como social y ontológicamente diferentes a las comunidades de la sierra (Means 1931; Zuidema 1962; Garcilaso 1966 [1609]: libro VI, cap. XX y XXI). La evidencia arqueológica indica que los moche eran insulares y posiblemente chauvinistas, expresando poco interés en la culturas vecinas de la sierra. Los datos de los asentamientos fortalecen aún más el confinamiento de las organizaciones políticas moche, lambayeque y chimú en el litoral, mientras las fortificaciones y fronteras estilísticas arqueológicamente documentadas, sugieren conflictos a largo plazo entre las organizaciones políticas costeñas y serranas (Bawden 1996; Kaulicke 2001: 347; Lau 2004). Por ejemplo, la investigación etnohistórica ha demostrado que las sociedades de costa y sierra se enfrentaban por el acceso a las bocatomas de los valles medios y a preciados campos de coca localizados en la zona intermedia de chaupi yunga (Rostorowski 1989). Pronunciadas diferencias en prácticas funerarias, configuración urbana, tradición arquitectónica, redes de intercambio verticales versus horizontales, y arte figurativo, entre otros factores, han sido citados por los arqueólogos para diferenciar las culturas andinas costeñas y serranas (Zuidema 1962; Shimada 1982; Rostorowski 1989; Moseley 1992).

Es relevante en esta argumentación, la distinción fundamental entre las sociedades del litoral y de la sierra que fue explícitamente hecha por los incas y otros grupos étnicos andinos —un esquema cultural que sin duda estructuraba los intercambios económicos a larga distancia, relaciones de poder regionales, y políticas de identidad (Zuidema 1962; Rostorowski 1989; Eeckout 1999; Makowski 2000, 2005)—. De forma más específica, las interdependencias entre costa y sierra fueron concebidas en términos de oposiciones complementarias, expresadas en un idioma religioso y militarista de género. Es razonable asumir que este marco simbólico se originó en las comunidades de la sierra durante el Horizonte Medio, y que la clasificación de altitud que diferenciaban pero integraban políticamente zonas ecológicas en las montañas, fueron transpuestas a la construcción de redes de intercambio, dependencias y conflictos, concebidos de forma más amplia entre la sierra y el litoral. Por ejemplo, las mito historias indígenas de la sierra andina, definieron la unión política de grupos étnicos geográficamente separados. Tal como eran mediados dualísticamente por alianzas nupciales y complementarias de género: conquistando, guerreros foráneos asociados con las altas punas, picos montañosos y pastoreo de camélidos, fueron inmediatamente enfrentados y luego emparejados con los agricultores autóctonos, conquistados identificados por los valles interandinos de menor altitud, la agricultura, el agua y la fertilidad femenina. De hecho, la integración de esas unidades sociales opuestas pero complementarias en una sola comunidad estuvo expresada en términos de relaciones maritales, entre una divinidad masculina conquistadora y una huaca femenina derrotada —los respectivos progenitores de los grupos pastores y agrícolas en cuestión—. Para proveer un ejemplo específico, en la región de Huarochiri, la conquista de las tierras agrícolas *yunca* por los *yauyo* de las tierras altas fue reconciliada en el reino mítico a través del matrimonio de la huaca femenina conquistada, *Chapi Namca*, con la deidad masculina de las montañas, Paria Caca, adorado por las organizaciones políticas *yauyo* (Salomón y Urioste 1991:18).

La asimétrica separación por género de la sociedad, economía, geografía y el cosmos —la notable «correspondencia de estructuras» notada por los eruditos andinos— aparenta haber estado ampliamente extendida al momento de la conquista, y estaba extensamente documentada en el Cusco por los extirpadores de idolatrías, tanto en el área de Cajatambo de Huamachuco, como en la región de Huarochiri al este de Lima (Arriaga 1968; Rostorowski 1983; Duviols 1986; Albornoz 1989 [1585]; Salomon y Urioste 1991; Dover 1992; Gose 1993, 2000; Ossio 1996, 2002). Ciertamente, un principio clasificatorio totalizador y fundamentos filosóficos del orden social y religioso, constituyeron la base de la teoría social andina. Por ejemplo, entre los *macha* contemporáneos de Bolivia, la mitad políticamente dominante (*hanan*) está identificada como masculina y de la puna, mientras la mitad femenina y subordinada

(*hurin*) representa las comunidades agrícolas indígenas de los valles interandinos a menor altura (Platt 1986: 232-240). Como lo dictan los principios del dualismo concéntrico, *yanatin* (el valor de la pareja conyugal) y la tetrapartición, el componente femenino era percibido no estrictamente como inferior pero dialécticamente sinérgico y complementario. La mitad masculina dominante de la mitad andina estaba así comúnmente subdividida en partes masculina y femenina (ayllus menores al interior de ayllus mayores) (Platt 1986; Gose 2000; Ossio 2002; Zuidema 2005).

La construcción del mundo social y político por géneros también hace paralelo de teorías indígenas de geometría sagrada. La Tierra (*pacha*) estaba asociada con representaciones femeninas y fecundidad latente, mientras el agua corriente y fructificadora y las sólidas montañas de donde surgían, estaban vinculadas al semen, virilidad y divinidades masculinas. Así, los picos cubiertos de nieve simbolizaban la fuerza activa cinética del principio masculino, mientras las cálidas llanuras y valles bajos denotaban la fertilidad de la tierra femenina (Salomón y Urioste 1991). Los eruditos han argumentado que el paralelismo y complementariedad de géneros eran también rasgos definitorios en el estado incaico. El Sol y la Luna y sus encarnaciones vivientes, el Sapa Inca y su reina (*colla*), presidían sobre las cuestiones político-religiosas masculinas y femeninas respectivamente (Lyon 1978; Silverblatt 1987).

Las divisiones de las mitades *hanan* y *hurin* de los incas estaban también de forma similar concebidas en términos de diferencias de género relacionados a lo masculino con los climas de altura, y a lo femenino con los terrenos agrícolas más bajos, respectivamente (Platt 1986; Zuidema 1962). Silverblatt (1987) argumenta que antes de la expansión incaica una «jerarquía de prestigio» sustentada en oposiciones étnicas y geográficas y expresadas en las observancias religiosas estaba extendida en los Andes. Nuevamente, miembros del ayllu o grupo étnico conquistador se definían a sí mismos como descendientes del dios del rayo y el trueno mientras las comunidades basadas en los valles veneraban una deidad o capilla femenina, que simbolizaba los orígenes agrícolas autóctonos. Silverblatt (1978: 47) afirma que este sistema de prestigio era de naturaleza clasificatoria y no se traducen en verdaderas diferencias de poder hasta que los incas lo convirtieron en una «jerarquía de conquista» viable para «cumplir con los requisitos de una sociedad estructurada en clases». Además, al interior de la cultura militar incaica, las organizaciones políticas conquistadas en la guerra eran inicialmente igualadas con las mujeres y relegadas a la posición de proveedores de esposas en intercambios matrimoniales recientemente fundados que cimentaban la incorporación política incaica en expansión (Gose 2000).

La jerarquía de conquista incaica asumía particular significado respecto a las sociedades costeñas que estaban estrechamente relacionadas con el océano, el simbolismo lunar, agricultura intensiva y la identidad y fertilidad femenina (Zuidema 1962; Eeckout 1999). De forma significativa, el valle de Jequetepeque era descrito como el principal centro de culto para la veneración de la Luna en el Perú precolombino (Calancha 1977 [1638]), y la elevación de la deidad lunar en la sociedad costeña complementaba y reforzaba la geografía política sagrada de los incas (Zuidema 1962). Means (1931: 60-61) parafrasea la descripción de Calancha del culto lunar de Jequetepeque: «los indios de Pacasmayo adoraban a la Luna como su principal deidad. También lo hicieron porque ella predomina sobre los elementos, causa que los cultivos crezcan, y trae los disturbios del mar, y crea el rayo y el trueno. Su templo estaba en una guaca llamada Sian, que en el lenguaje [yunga], significa casa de la Luna. La consideraban más poderosa que el Sol porque él no aparece de noche mientras ella sí permite que se le vea tanto de día como de noche». Es interesante notar que las mujeres en la sociedad costeña eran conocidas por su alto estatus y autonomía. Rowe (1948: 48) interpreta los términos del parentesco *muchik* como reflejando los casi «iguales derechos» de mujeres y hombres. La visita de Don Cristóbal Vaca de Castro (1541-1544) también registra en esta crónica de los *quipucamayocs* incaicos (guardianes de las cuerdas anudadas) que la sociedad costeña se distinguía por la presencia de jefes menores y gobernantes que frecuentemente eran mujeres (llamadas *tallaponas* o *capullanas*).

Es tentador interpretar que la preeminencia de la diosa lunar y el alto estatus de la mujer en la costa de alguna forma está conectado con las ideologías de las oposiciones costa-sierra. Ciertamente, las crónicas etnohistóricas aluden al proyecto incaico de feminizar a las sociedades costeñas de acuerdo a las jerarquías de conquista de la sierra y los esquemas cosmológicos y geográficos a largo plazo. Sin embargo, es aún poco claro si estas cosmovisiones estaban impuestas a las organizaciones políticas costeñas

o si estas tenían orígenes anteriores como resultado de negociaciones entre actores sociales costeños y serranos diversos (Demarest 1981; Rostorowski 1983; Duviols 1989; Makowski 2005).

Los incas percibían el océano como la fuente de todas las aguas generadoras de vida, y Gose (1993) argumenta que la conquista imperial estaba motivada por el deseo incaico de controlar ritualmente el ciclo del agua y las fuerzas genésicas (incluyendo el movimiento de los espíritus de los muertos) entre la costa y la sierras. En otras palabras, el litoral era el principal objetivo de una conquista imperial de orientación religiosa. Las asociaciones femeninas y lunares del océano así como la acentuada identidad foránea de los pescadores costeños y los agricultores intensivos, estaba fuertemente reforzadas tanto por la aliteridad de las sociedades de las tierras bajas, así como su considerada «complementariedad» cara a cara con las organizaciones políticas basadas en las montañas. De hecho, la interdependencia cosmológica y económica de costa y sierra está mejor ejemplificada por el milenarismo comercio de concha de *Spondylus* (*mullu*) desde las aguas tropicales del Ecuador hasta sitios a lo largo de la cordillera andina. La concha de *Spondylus* estaba valorizada más que el oro al momento de la conquista y estaba simbólicamente vinculada al cultivo, considerada agua fructificadora con poderes generadores femeninos (Paulsen 1974).

La pregunta que es inevitable plantear es si la dicotomía de la costa y la sierra como entidades antitéticas pero sexualmente complementarias precedió a la conquista incaica y si estas ideologías son relevantes para comprender el fenómeno Wari, las transformaciones sociopolíticas Moche Tardío, y las esferas de interacción del Horizonte Medio en general. Los datos arqueológicos del registro de Jequetepeque sugieren que un esquema cosmológico y político semejante estaba empezando a surgir durante el Periodo Moche Tardío. Sin embargo, este marco simbólico parecía lejos de estar universalmente aceptado, ni tampoco estructuraba las interacciones regionales y las relaciones políticas asimétricas de ninguna manera consistente.

3. Las transformaciones religiosas durante el Horizonte Medio y las Sacerdotisas de San José de Moro

En su análisis del dios creador Wiracocha, Demarest (1981: 54), señala que la división cosmológica de las tierras bajas costeñas y las sierras tenía sus orígenes en el Horizonte Medio. El dios de rostro frontal (o el Dios de los Báculos) es el motivo más extendido y definidor de la era, y se piensa que representa la principal deidad de Wari y Tiwanaku. Aunque la identidad precisa de esta divinidad es incierta, existe un consenso general que era un dios del cielo asociado con el Sol, las tormentas, lluvia, rayo y truenos, y se cree que en un posible antecedente de divinidades proteanas como Konraya o Tonopa-Illapa (Donnan 1978; Demarest 1981; Rostorowski 1983; Makowski 2000).

Por supuesto, divinidades masculinas comparables con colmillos eran los protagonistas centrales en el arte moche durante el Periodo Intermedio Temprano (Benson 1972; Donnan 1978; Makowski 2000). Por lo tanto, no hay razón para asumir que las poblaciones costeñas se identificaban estrictamente con la tierra feminizada, el mar, dioses lunares. La religión moche probablemente se diferenciaba considerablemente de los sistemas de creencias costeños documentados por Calancha y Balboa. Ciertamente, es aparente que las divinidades solares eran veneradas en Moche y otras organizaciones políticas litorales y que la elevación de la Luna, el mar, y deidades femeninas podrían haber sido un desarrollo posterior, quizá iniciándose en el Horizonte Medio. Los eruditos han especulado sobre la relación entre el dios de rostro frontal y la divinidad radiante (Dios de las Montañas, «Ai apae») del panteón moche, argumentando que pudieron haber representado uno y el mismo ser sobrenatural en periodos posteriores (Benson 1972: 105; Menzel 1977; Uceda 2001). Benson (1972) argumenta que a la cabeza del panteón moche había un dios creador celestial vinculado al Sol, las montañas y la fertilidad (véase también Uceda 2001).

Es especialmente intrigante que representaciones de esta deidad moche multifacética decreciera notablemente durante el Horizonte Medio, correspondiendo con un marcado ascenso en el número de representaciones de la diosa moche (la llamada Figura C del canon iconográfico; Lyon 1978; Benson 1988; Hocquenghem y Lyon 1990; Castillo y Holmquist 2000; McClelland *et al.* 2007). Al mismo tiempo, la proliferación de deidades femeninas en la cerámica de Línea Fina Moche Tardío coincide con

el ascenso del dios de los báculos en el arte e iconografía religiosa de la sierra. El valle de Jequetepeque es de particular relevancia para interpretar estos desarrollos estilísticos e históricos generales, porque la cerámica de Línea Fina que define la era y celebra a la diosa fueron producidas en el centro ceremonial de San José de Moro, la afamada sede del culto de la Sacerdotisa. Este importante sitio atestigua el surgimiento de las figuras políticas femeninas durante este periodo (Castillo 2006, este número). En contraste, es notable que las más lujosas tumbas de elite excavadas en el valle de Jequetepeque durante el Periodo Moche Medio precedente (400-650 d.C.) alojaron exclusivamente entierros masculinos, como ha sido documentado en el gran centro ceremonial de Dos Cabezas (Donnan 2007).

El notable que el cambio en las prácticas funerarias de elite en la región ocurrió al mismo tiempo que otras transformaciones socioeconómicas, y que la transición del Periodo Moche Medio al Moche Tardío se caracterizó por una profunda disrupción. Para el 650 d.C., una combinación de severos eventos de El Niño y la subsiguiente invasión de la arena llevó al colapso del centro urbano de Dos Cabezas y su núcleo de elites masculinas (Dillehay y Kolata 2004; Donnan 2007; Moseley *et al.* 2008). Este desarrollo estaba acompañado por el cambio del poder político y económico de la mitad sur a la mitad norte del valle (Castillo y Donnan 1994a, 1994b; Dillehay y Kolata 2004; Donnan 2007; Moseley *et al.* 2008). El ascenso del culto de la Sacerdotisa en el norte y la degradación del poder político en Jequetepeque estuvieron con muy probablemente relacionados a estas fluctuaciones ambientales y demográficas (Swenson 2007). De hecho, los arqueólogos han argumentado que las perturbaciones ecológicas que sucedieron al inicio del Periodo Moche Tardío podrían explicar el recientemente hallado énfasis en divinidades femeninas y temas marítimos y el establecimiento del culto de la Sacerdotisa (McClelland 1990; Shimada 1994, Cordy-Collins 2001). La Sacerdotisa está iconográficamente asociada con el océano, símbolos lunares, y la muerte (San José de Moro fue antes que nada un centro funerario), y los investigadores han argumentado que la principal diosa puede ser la luna misma (Benson 1988: 65; Cordy-Collins 2001; Hocquenghem 2008: 30). Por ejemplo, McClelland (1990) sugiere que disruptivos eventos El Niño se detectan primero en cambios de la temperatura y vida marina. Por lo tanto, los moche reorientaron la devoción religiosa hacia el mar y la luna, privilegiando las deidades femeninas dado el importante rol del océano en el pronóstico ambiental (ver también Cordy-Collins 2001). Sin embargo, como se argumentará en la sección siguiente, el Periodo Moche Tardío también se distingue de la era precedente por la proliferación de sitios ceremoniales en áreas rurales de Jequetepeque. El ascenso del culto de la Sacerdotisa no corresponde a la desaparición de las deidades masculinas, ni incluso a luchas políticas y representaciones rituales dominadas por los hombres (especialmente los festines).

El considerable número de artefactos foráneos enterrados con la Sacerdotisa y otras elites en San José de Moro demuestra vínculos a larga distancia con las organizaciones políticas de la sierra. Castillo (2001a) ha argumentado convincentemente que los especímenes foráneos e híbridos wari-moche no indican que San José de Moro estuviera sometido a algún régimen de la sierra o que tales contactos interregionales fueran incluso necesariamente directos (Castillo 2001a; este número). Las transformaciones en la teología política moche fueron muy probablemente resultado de desarrollos sociales endógenos. Sin embargo, los claros signos de contactos interregionales intensificados en el centro (San José de Moro), la declinación en las representaciones de la deidad masculina moche, y la diseminación panandina del icónico dios de los báculos sobre cerámica policroma, sugiere que el ascenso del culto de la Sacerdotisa estuvo influenciado por las transformaciones religiosas y políticas panandinas que caracterizaban los primeros siglos del Horizonte Medio. Como se detalló anteriormente, el repertorio simbólico de San José de Moro Tardío está dominado por temas femeninos, lunares, marítimos y funerarios que resuenan con el periodo de contacto de geografías político-religiosas que configuran las organizaciones políticas de costa y sierra, en relación a la complementariedad de género, cosmológica y económica (McClelland *et al.* 2007). Esto parecería más pertinente dadas las asociaciones solares y masculinas de Wari y el Dios de los Báculos Tiwanaku.

Por supuesto, esto no quiere decir que Wari y Cajamarca estuvieran literalmente «casados» a la organización política dirigida por el culto de la Sacerdotisa en una relación de sierra-solar esposo y costalunar esposa, junto con todos los significados políticos y cosmológicos participantes que un vínculo marital semejante sugiere. En otras palabras, es ir muy lejos concluir que la interacción regional entre

Jequetepeque y las sierras vecinas estaba engastada en una relación de matrimonio divino, uniendo los dioses tutelares de grupos macro-ayllu opuestos pero integrados como ha sido registrado etnohistóricamente y etnográficamente. La evidencia bastante limitada de contactos y préstamos culturales expone las debilidades de esta analogía.

Sin embargo, vale la pena considerar que la difusión de las ideologías wari/tiwanaku «permitió» por lo menos la emergencia del culto de la Sacerdotisa y la adoración de la deidad lunar-femenina en Jequetepeque, quizá a expensas de los equivalentes costeños solares/celestiales. La promoción de la diosa en San José de Moro fue promulgada por los especialistas religiosos moche, quienes pudieron haber tenido conocimiento de las cosmologías y geografía sagrada de la sierra, y del posible fuerte atractivo de divinidades costeñas específicas para los comerciantes de la sierra, o para peregrinos que mantenían contactos con las comunidades de la costa. El punto importante es que las fuerzas históricas y activas impulsando las transformaciones moche tardío eran complejas y multifacéticas. Es claro que la incorporación de bienes funerarios wari y cajamarca en entierros de alto estatus no es una señal de crisis en la religión moche pero más bien su revitalización y perseverancia (Watanabe, este número). En realidad, parece muy improbable que la deidad de la Figura C fuera concebida como subordinada o sirviente a un dios venido de la sierra; la afirmación de Calancha que las sociedades costeñas consideraban a la Luna moral y metafísicamente superior al Sol (u otros dioses celestiales compuestos) podría muy bien tener raíces en el Horizonte Medio. Al mismo tiempo, el culto puede haber florecido complementando los esquemas cosmológicos y geográficos de las organizaciones políticas de la sierra incluyendo tanto Wari como Cajamarca —que hicieron poco para impedir la expansión del culto y pueden incluso haber sido cómplices en su promoción—. Mas aún, ciertos grupos de la sierra vieron a la diosa moche y su organización política en una relación de oposición complementaria que afirmaba el poder y legitimidad de un dios de las montañas masculino, la evidencia sugiere que el Jequetepeque moche no se adhirió necesariamente a esta ideología. Sin embargo, los acólitos de la Sacerdotisa pueden haber manipulado estas concepciones para favorecer su posición política, intereses comerciales y agendas espirituales específicas.

Ciertamente, Castillo (2000a, 2001b, este número) ha demostrado convincentemente que los moche estaban completamente a cargo del culto de la Sacerdotisa, y es relevante que Wari y otras vasijas foráneas hayan sido descubiertas exclusivamente en contextos funerarios. Castillo (2001a: 175-176) nota que el repertorio festivo en San José de Moro estaba restringido a formas clásicas moche; los icónicos wari para beber (keros), así como cántaros para fermentación, están conspicuamente ausentes de este conjunto. Por lo tanto, la base de datos cerámica relacionada a la economía de festines en San José de Moro indica tanto la autonomía política como religiosa del culto y una continua adherencia de valores teológicos moche. De hecho, la inclusión de arte cerámico de la sierra y sus imitaciones en los entierros de San José de Moro, no debe ser interpretado como expresando la admiración a los sistemas de creencias foráneos por la elite moche. En cambio, esto puede considerarse una evidencia del poder de los notables durante el Moche Tardío para obtener símbolos religiosos exóticos y fortalecedores (Helms 1988). Tales prácticas integradoras y miméticas pueden incluso haber sido un intento de subvertir el prestigio de los cultos político foráneos. Taussig (1993: 193) resume sucintamente esta idea en su análisis de las políticas de alteridad y los poderes mágicos de la reproducción material: «así el punto importante sobre lo que llamo la magia de la mimesis es la misma —explícitamente que en alguna manera u otra la elaboración y existencia del artefacto que retrata algo le da a uno poder sobre aquello que está representado—».

Las investigaciones arqueológicas en el valle de Jequetepeque más allá de San José de Moro indican tanto el dinamismo como la diversificación de las prácticas religiosas moche durante el Horizonte Medio, hacia los intensificados contactos con las organizaciones políticas de la sierra, más notablemente Cajamarca, inmediatamente al este (Dillehay 2001; Swenson 2004; Swenson *et al.* 2010; Castillo 2010; Watanabe, este número). Adicionalmente, la investigación de los asentamientos rurales construidos sobre colinas litorales, sugiere que la división por géneros de las prácticas políticas y religiosas estructuraban las dinámicas sociales intrarregionales. En otras palabras, los esquemas dualistas de género parecen de hecho haber estado en uso en la región de Jequetepeque, haciendo un paralelo microscópico emergiendo en construcciones culturales presentes en las relaciones costa-sierra. El siguiente análisis, sin

embargo, se concentra más específicamente en la expansión y reconstitución de la economía de festines en sitios fuera de San José de Moro, como evidencia de la considerable pero refractada influencia de las ideologías políticas y religiosas de la sierra. Al final, el heterogéneo paisaje festivo de Jequetepeque durante el Horizonte Medio aparenta haber estado configurado por la intensificada exposición a las personas y culturas de la sierra. Sin embargo, como el centro de la Sacerdotisa, estas instituciones foráneas fueron intensamente «indigenizadas» para adaptarse a las percepciones y representaciones moche.

4. La expansión de la economía de la chicha en el territorio de Jequetepeque

Basado en su análisis del sistema de irrigación del valle, Castillo ha argumentado que la región de Jequetepeque estuvo probablemente balcanizada en cuatro o cinco organizaciones políticas autónomas durante los inicios del Horizonte Medio, siendo las parcialidades de San José de Moro y Chepén probablemente las dominantes (Castillo 2010; Castillo *et al.* 2006). Dillehay y Kolata han alcanzado conclusiones similares, y su prospección indicó que el Periodo Moche Tardío en la región estaba definido por el conflicto intestino y la descentralización (Dillehay 2001; Dillehay y Kolata 2004; Dillehay *et al.* 2009). Mi investigación sobre el ritualismo rural y las prácticas arquitectónicas corrobora adicionalmente la fragmentación política de Jequetepeque, que fue testigo de una popularización sin precedentes de las prácticas religiosas moche (Swenson 2004, 2006, 2008). La ascendencia del culto de la Sacerdotisa en el norte y la involución general del poder político estuvieron indudablemente relacionadas a las ya mencionadas fluctuaciones ambientales y demográficas (Dillehay y Kolata 2004; Moseley *et al.* 2008). Por lo tanto, la afamada Sacerdotisa de San José de Moro probablemente alcanzó un nivel de prestigio panregional y autoridad religiosa a pesar de presidir sobre un culto que estuvo localizado en un paisaje político cargado de conflictos (Castillo 2001b).

Nuestra reciente investigación en el sitio Moche Tardío de Huaca Colorada confirma adicionalmente que el valle de Jequetepeque estuvo políticamente descentralizado como ha sido argumentado por Castillo y otros. Adicionalmente, nuestras investigaciones proveen evidencia de relaciones de intercambio completamente desarrolladas con la sierra. La alargada construcción piramidal de Huaca Colorada, construida sobre una colina modificada, constituye el mayor asentamiento Moche Tardío en la margen sur del río Jequetepeque (Fig. 1). Excavaciones preliminares indican que este sitio de 24 hectáreas era la sede del poder y probablemente una comunidad política independiente, dirigida por una elite económica y religiosa especializada (Swenson *et al.* 2010). La excavación de la cima de la huaca principal ha expuesto una red de muros superpuestos delineando cámaras, corredores y lugares de producción que formaban parte de una residencia y precinto ceremonial de alto estatus (Figs. 2 y 3). Los entierros hallados en una plataforma truncada, una gran cocina, rasgos tipo altar, y una amplia cámara ritual conteniendo sacrificios humanos ofrendados, fueron descubiertos muy cerca de la cima de la Huaca Colorada. Las excavaciones revelaron que la cima del monumento estaba asociada con figuras de autoridad de alto estatus que compartían los valores políticos y religiosos moche, como ejemplifican los grabados de los muros, el mural de la serpiente y la iconografía cerámica, incluyendo el descubrimiento de cerámica de Línea Fina moche y cajamarca (Fig. 4).

Las asociaciones de alto estatus de las construcciones multifuncionales parecen indisputables. Durante nuestras dos primeras temporadas de excavación fueron recuperados una gran cantidad de cerámica de Línea Fina, ornamentos de cobre, concha *Spondylus*, y variados restos de alimentos nutritivos. De hecho, se ha recuperado más cerámica de Línea Fina y objetos de cobre en Huaca Colorada que en todas las excavaciones en sitios Moche Tardío con arquitectura ceremonial del territorio en conjunto (Swenson 2004). El descubrimiento de artefactos de cobre, moldes de cerámica, escoria, y herramientas de fundición indican adicionalmente que el sitio sirvió como un importante centro de producción metalúrgica (Fig. 5). El cobre es un recurso escaso en la región, y mucho de la mena era probablemente obtenida de las sierras vecinas o el valle medio de Jequetepeque (Swenson *et al.* 2010; 2011).

La colección de un número sorprendentemente grande de tiestos decorados Cajamarca también diferencia a Huaca Colorada de muchos asentamientos contemporáneos en la región (Fig. 5). Ninguna cerámica de este tipo ha sido asociada con los asentamientos ceremoniales rurales ceremoniales en el

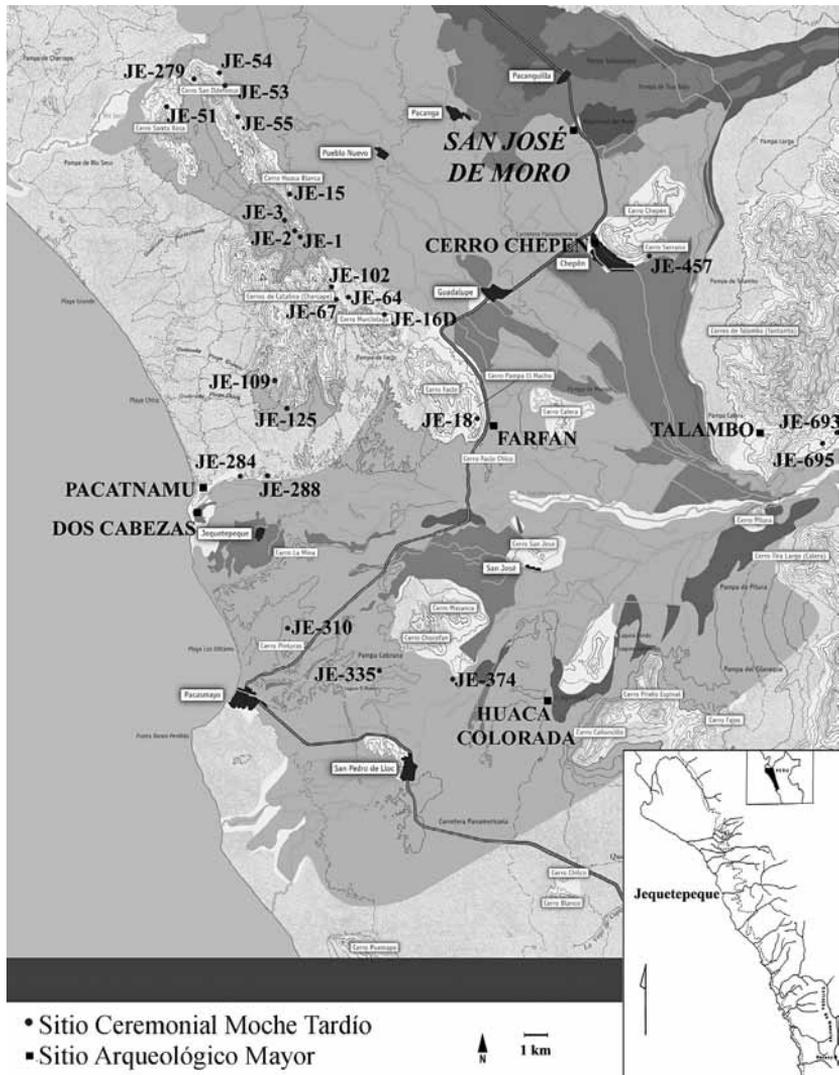


Figura 1. Mapa del valle de Jequetepeque ilustrando la ubicación de los sitios San José de Moro, Huaca Colorada y asentamientos rurales con arquitectura ceremonial (Mapa: Edward Swenson).

valle, y Castillo ha argumentado que estas estuvieron monopolizadas por las elites de la organización política de San José de Moro-Cerro Chepén. En un denso basural situado adyacente al mayor recinto ceremonial del sitio, se halló que vajilla Cajamarca hermosamente decorada procedente de la sierra, sobrepasaba en número las de Línea Fina moche. Las vasijas cajamarca fueron halladas en asociación con vasijas Rey de Asiria Moche Tardío y una alta cantidad de huesos de llamas subadultas. En contraste, los alfares moche V predominan en las extensas zonas domésticas más bajas. Estas vasijas demuestran que la comunidad de Huaca Colorada hizo uso de estilos corporativos foráneos y que el intercambio a larga distancia y posibles alianzas con las sociedades de la sierra caracterizaron el Horizonte Medio en Jequetepeque más allá de San José de Moro. Es también notable que la cerámica moche de Línea Fina recuperada del sitio recuerda mucho más a los estilos Moche V asociados con Pampa Grande o el valle de Chicama que el clásico alfar moche tardío producido en San José de Moro, la sede del culto de la Sacerdotisa localizado 25 kilómetros al norte (Fig. 6). Sin embargo, las ubicuas vasijas para festines

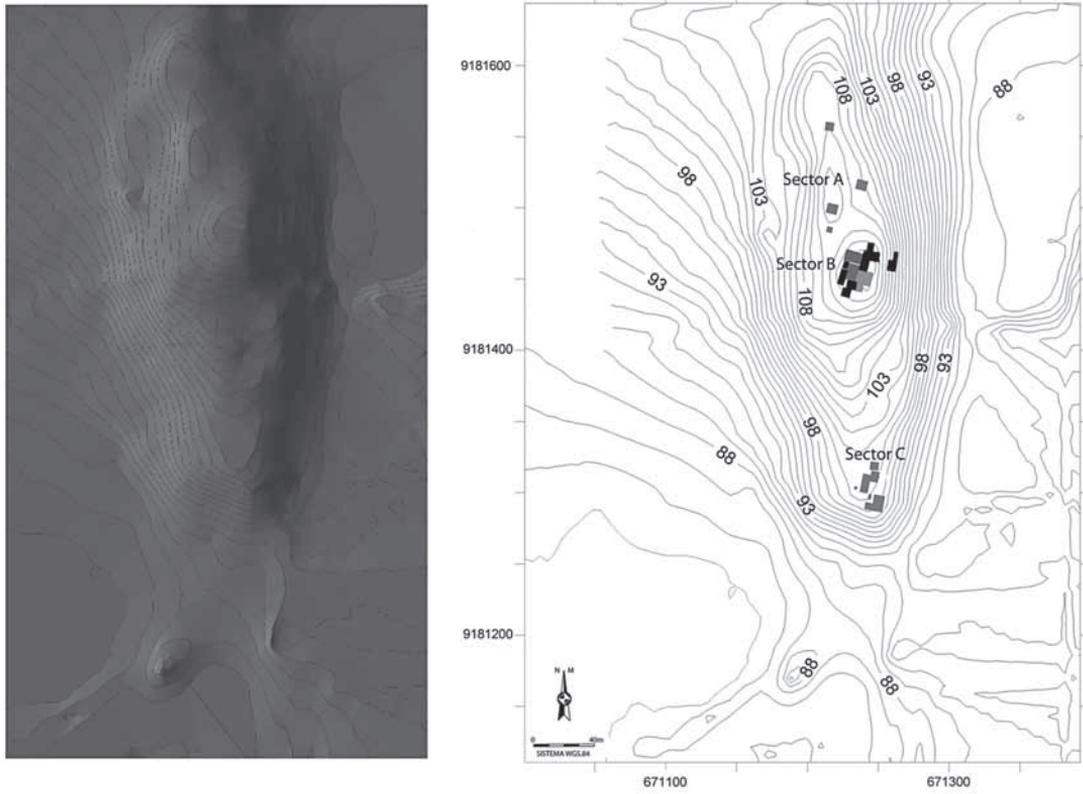


Figura 2. Plano tridimensional de Huaca Colorada y mapa ilustrando la ubicación de las unidades de excavación abiertas durante la temporada 2010 (Mapas: Edward Swenson).

Rey de Asiria así como cerámica de grado medio están clásicamente en el estilo de Jequetepeque. En otras palabras, Huaca Colorada aparenta haber estado afiliada en parte con el culto de la Sacerdotisa mientras mantenía vínculos con las organizaciones políticas al sur del desierto de Paiján, evidencia que indica tanto las conexiones a larga distancia del sitio, como el alto estatus de su elite. Por supuesto, los objetos de cobre terminados y en elaboración demuestran adicionalmente que el intercambio regional constituía importantes dimensiones de la economía política de Huaca Colorada.

El gran número de cántaros para festines, especialmente vasijas Rey de Asiria decoradas (Fig. 6) en el estilo de Jequetepeque, revela que los afiliados de Huaca Colorada traficaban en la moneda común de representación religiosa e intercambio social definiendo el Periodo Moche Tardío. La rica base de datos cerámica y el descubrimiento de cuatro plataformas ceremoniales demuestran que los festines formaron un componente importante de la economía política de la comunidad ya que era el principal vehículo de intercesión ritual. Como sugieren las representaciones iconográficas moche, las bien preservadas plataformas excavadas en el Sector B pueden haber funcionado en parte como escenarios para la presentación y consumo de comestibles incluyendo cerveza de maíz (ver Wiersema 2010 y Fig. 3). Adicionalmente, veintiún depósitos de adobe alienados —superpuestos unos a otros con cada fase discreta de renovación—, fueron hallados en un extenso lugar de producción y almacenamiento adyacente a las principales construcciones de la huaca. Probablemente funcionaron como contenedores de cántaros de fermentación amontonados (Fig. 7; Castillo, comunicación personal). Por lo tanto, todos los escenarios de producción y consumo aparentan haber estado circunscritos en el más alto y exclusivo sector de Huaca Colorada. El contexto espacial de estos ritos comensales contrasta con las amplias plazas para festines analizadas en San José de Moro (Castillo 2001a). El contexto decididamente más restringido



Figura 3. Fotografías de las plataformas de adobe que datan de diferentes fases de ocupación, excavadas en Huaca de la Luna. La representación moche de Línea Fina de un estrado techado se parece a la plataformas de Huaca Colorada en términos de forma, escala y emplazamiento de los postes (redibujado de Donnan 1978: Fig. 104).

para festines en el precinto ceremonial más elevado de Huaca Colorada, indica diversos géneros de rituales comensales en Jequetepeque durante el Moche Tardío (y en Huaca Colorada propiamente dicho). Sin embargo, tanto los festines diacríticos entre un grupo de elite, como el comensalismo más incluyente patrocinador-cliente, como ejemplifican las ubicuas vasijas Rey de Asiria, estaban evidentemente orquestados en el sitio (Dietler 2001). Estas últimas vasijas de grado medio estaban particularmente extendidas en los sectores domésticos y de producción de cobre del asentamiento. Quizá agasajar a los artesanos creaba los nexos recíprocos a través de los cuales los especialistas de las elites religiosas se apropiaban del trabajo y bienes incluyendo los objetos de cobre. En contraste, finos platos Cajamarca, probablemente usados para la presentación de alimentos, predominaban en la construcción ceremonial más elaborada y prominente. La exhibición diacrítica de riqueza y autoridad exclusiva evidentemente complementaba los festines comunitarios más incluyentes. Al final, la política de comensales, engastada en un marco semiótico de cosmología religiosa moche, unió a las diferentes organizaciones políticas y los altamente variados asentamientos en Jequetepeque durante el Moche Tardío.

De hecho, las prácticas religiosas moche basadas en el comensalismo se hicieron notablemente extendidas a través de la región durante los primeros siglos del Horizonte Medio. Ritos festivos desregulados, celebrados a través de los medios políticos y religiosos moche, fueron conducidos en numerosas estructuras ceremoniales en sitios rurales dispersos a lo largo del valle (Fig. 1). Estos sitios estaban en su mayoría ausentes en el precedente Periodo Moche Medio, la era anterior al establecimiento del culto de

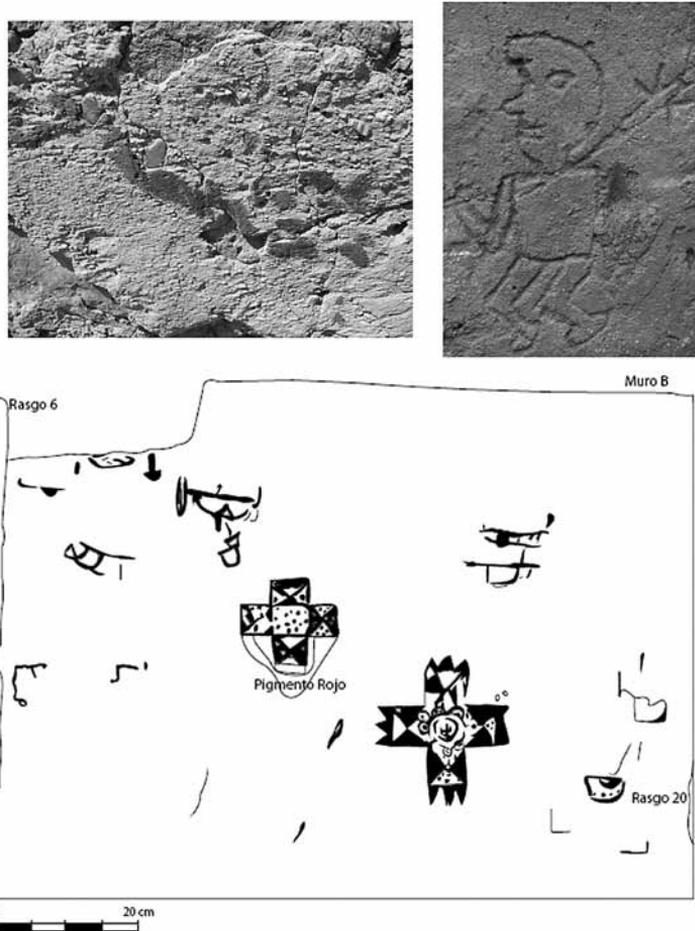


Figura 4. Fotografía de los restos de una serpiente mural policroma y el grabado de un guerrero con mazo descubierto en el Sector B de Huaca Colorada. El registro inferior muestra murales de cruces, literas y motivos geométricos descubiertos en el mismo sector (Figura: Edward Swenson).

la Sacerdotisa (Swenson 2006). Ciertamente, antes del Horizonte Medio, el poder político y el espectáculo religioso aparentan haber estado más estrechamente monopolizados por las elites masculinas en el centro urbano de Dos Cabezas (Swenson 2004, 2006; Donnan 2007). Los asentamientos ceremoniales posteriores fueron construidos en zonas marginales del valle sobre afloramientos rocosos litorales y escarpados desérticos. Similar a Huaca Colorada, sus estructuras de tierra contenían actividades productivas y de consumo, representaciones variadas en un espacio relativamente pequeño (donde los objetos para festines fueron preparados, intercambiados y probablemente consumidos; Swenson 2006). Las plataformas y pequeños patios habrían representado ritos más íntimos que aquellos realizados en San José de Moro o Huaca Colorada, probablemente involucrando no más de 50 personas (Fig. 8). Estas arenas compartimentadas para festines, estaban asociadas con una elevada cantidad de cántaros decorados para chicha, pero raramente con vasijas moche de Línea Fina o con vajilla cajamarca. Evidentemente, festines diacríticos patrocinador-cliente describen pobremente los rituales representados en estas plataformas ceremoniales. Aunque posiblemente relacionadas a «formas emprendedoras» de comensalismo, los estrados con rampa aparentan haber mediado prácticas rituales y políticas altamente localizadas, posiblemente basadas en el linaje.



Figura 5. Artefactos de cobre (prills, alfileres) y cerámica Cajamarca de Línea Fina recuperados del Sector B, Huaca Colorada. Estos artefactos atestiguan los contactos a larga distancia de la comunidad de Huaca Colorada (Fotos: Edward Swenson).

La notable expansión y diversificación de la economía de festines rituales en Jequetepeque es clave para comprender el Horizonte Medio en la costa norte del Perú, argumento que provee evidencia de la influencia de ideologías religiosas de la sierra en la reconstitución del ritualismo y la política Moche Tardío. De hecho, la diseminación de la arquitectura y cultura material wari/tiwanaku ha sido correlacionada con la explosiva diseminación del consumo de la cerveza de maíz y los «modos de producción festivos» en las sierras del sur del Perú (Cook y Glowacki 2003; Goldstein 2003; Moseley *et al.* 2005; Valdez 2006; Jennings y Bowers 2009). Goldstein (2003) afirma que la adopción de la cultura material Tiwanaku en Moquegua y otros lugares se tradujo en transformaciones radicales en la dieta, mientras cambios marcados en los alfares domésticos y vasijas ceremoniales subrayaron cambios totales en gastronomía y rituales festivos. El maíz era un componente insignificante de la dieta local durante el Periodo Formativo en muchas regiones del sur de los Andes centrales, pero se hizo un recurso vital tanto para la elite como individuos de menor estatus a la luz de la expansión Wari y Tiwanaku. Goldstein argumenta que esta revolución culinaria estuvo impulsada por «una manía por la cerveza de maíz que se enraizó en todo lugar donde la influencia Tiwanaku fue aceptada» (Goldstein 2003: 145). Estas alteraciones principales en la dieta llevaron a la reconfiguración de prácticas culturales engranadas (*habitus*) y programas ideológicos por igual. Goldstein asegura que la revolución de la chicha fue un desarrollo consensual y localmente negociado vinculado a una forma particular de políticas de parentesco jerárquicamente mediadas. Vale la pena mencionar que la diseminación de la deidad de los báculos puede haber estado vinculada al rápido establecimiento de la economía de la cerveza de maíz. Esta

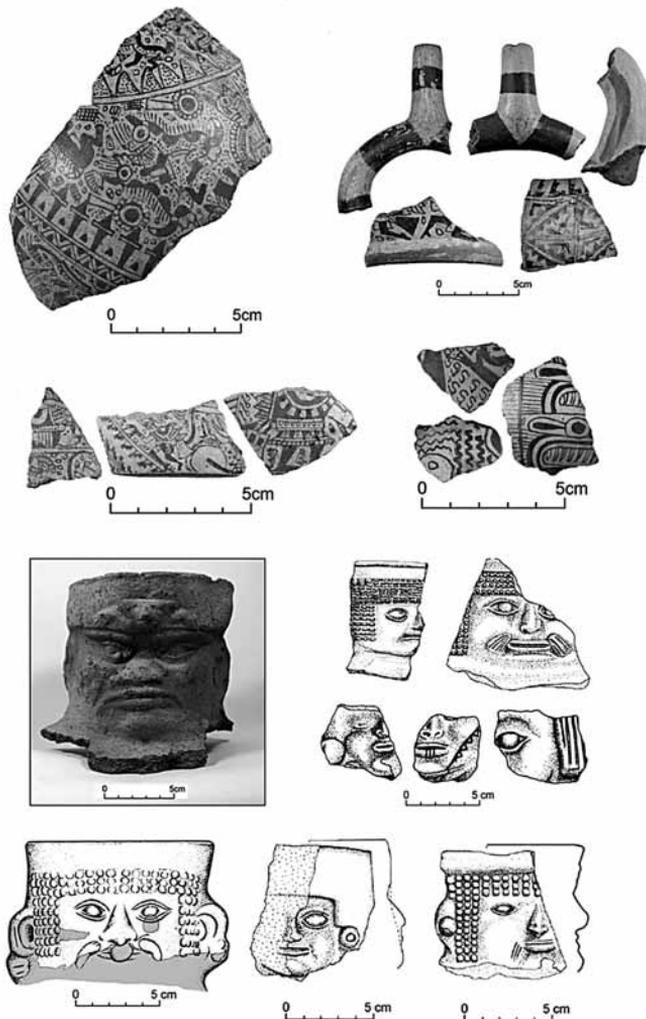


Figura 6. Cántaros Rey de Asiria y cerámica moche de Línea Fina recuperadas de Huaca Colorada (Figura: Edward Swenson).

divinidad está simbólicamente asociada con el maíz, al igual que la composición incaica Viracocha-Inti estuvo íntimamente vinculada al maíz y la conquista imperial incaica (Demarest 1981: 48-49).

Lo que es particularmente relevante a la base de datos moche es que la proliferación de múltiples recintos para festines documentados en muchos sitios relacionados a Wari y Tiwanaku hacen paralelo a la notable «competencia entre escenarios» evidente en los lugares ceremoniales rurales en el valle de Jequetepeque. Por ejemplo, asentamientos como San Ildefonso, JE-102, JE-54 y JE-64 se distinguen por una multiplicidad de estructuras con rampa que escenificaban eventos festivos simultáneos a pequeña escala (Swenson 2006, 2008 y Fig. 8). Esta escala de representación ritual difiere significativamente de los festines incluyentes patrocinador-cliente de las grandes capitales provinciales incaicas, ejemplificadas por Huánuco Pampa con su masiva plaza central. Ciertamente, los múltiples patios rodeados por estrechas galerías y banquetas, la afamada configuración ortogonal-celular característica de la arquitectura wari y huamachuco, también ha sido interpretada como albergando ritos festivos compartimentados en los asentamientos de la sierra (Isbell 1987, 2009: 212-214; Brewster-Wray 1990; Cook y Glowacki 2003).

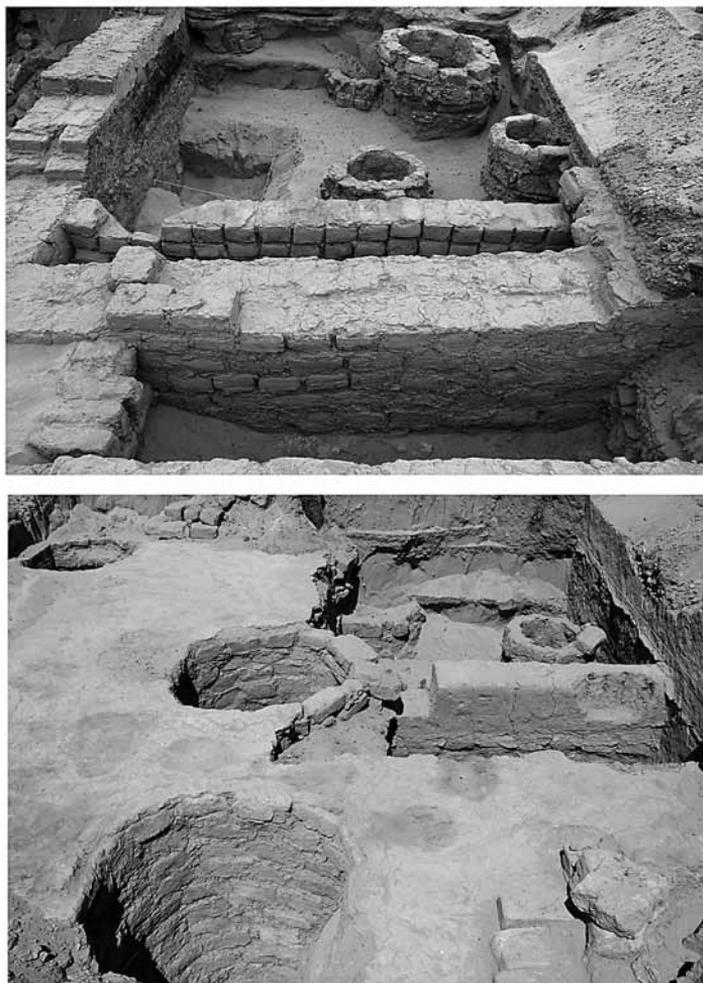
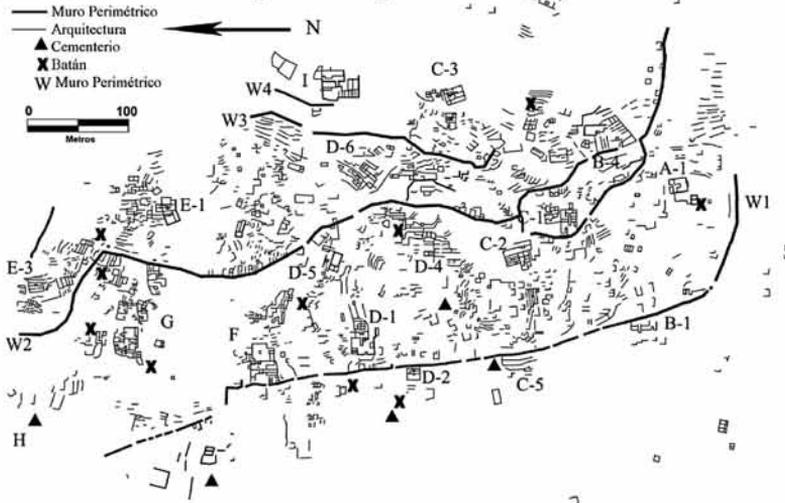


Figura 7. Depósitos circulares de adobe, usados probablemente para almacenamiento y fermentación de cerveza de maíz en Huaca Colorada (Fotos: Edward Swenson).

Para estar seguros, los rituales festivos andinos difieren notablemente en escala y función. Jennings (2006) ha argumentado convincentemente que los festines wari son mejor descritos como diacríticos en oposición a las variedades emprendedoras o patrocinador-cliente que subrayaban la economía política incaica. Sin embargo, la notada compartimentación y pluralización de los ritos festivos en ciertos sitios de la sierra —y con más claridad en el territorio de Jequetepeque— complican aún más esta figura. Aunque las reuniones festivas eran pequeñas y posiblemente exclusivas en el Jequetepeque rural (pareciendo así del género diacrítico), eran difusas y numerosas. La calidad intermedia de los cántaros para beber sugiere además que estos festines no tenían una función diacrítica de poner aparte a una clase de elite (como está documentado en Huaca Colorada). Al mismo tiempo, el reducido tamaño de las plataformas de piedra/tierra está pobremente adecuado para escenificar festines de fortalecimiento, donde las cabezas de linaje intentaban movilizar seguidores y prestigio.

En la sierra de Huamachuco, los Topic (2001) han argumentado que los festines basados en el parentesco realizados en las múltiples plazas delineadas por salones con nichos, fueron una institución anterior al Horizonte Medio, relacionados al agasajo de los ancestros fallecidos en centros como Cerro Amaru, Viracochapampa y Marcahuamachuco (*cf.* Lau, este volumen). Solamente en

San Ildefonso (JE-279)



Plataforma D-1, San Ildefonso



Plataforma 2A-2, Catalina

Figura 8. Plano del asentamiento sobre ladera de San Ildefonso, ilustrando la ubicación de cuatro masivos muros perimétricos y múltiples estructuras aterrazadas con rampa (registro superior) y fotografías de plataformas rurales para festines del Jequetepeque rural (registro inferior) (Figura: Edward Swenson).

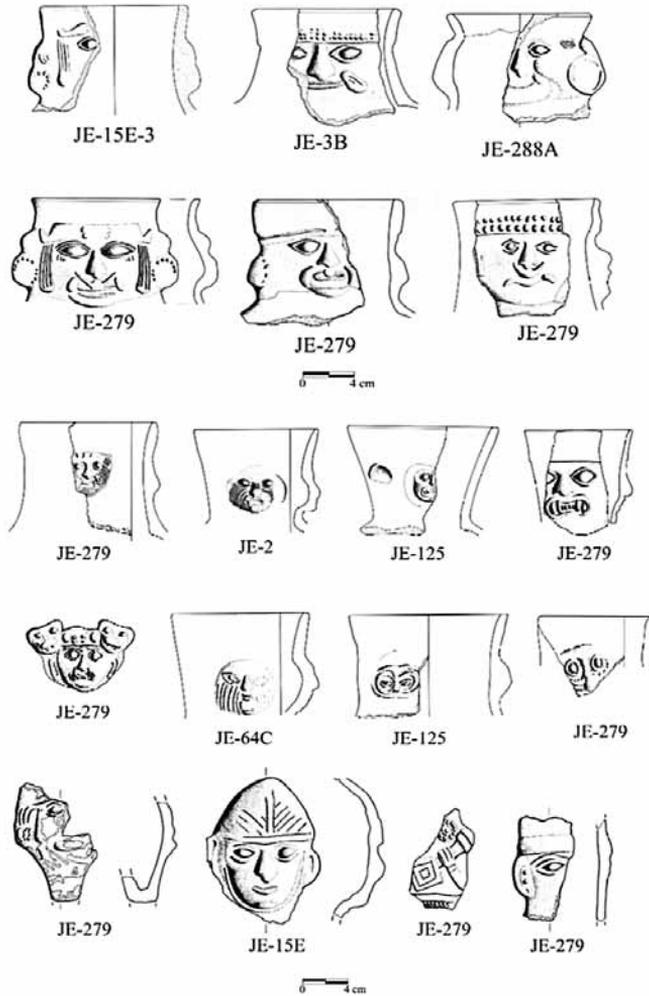


Figura 9. Vasijas para chicha con representaciones de rostros de elites masculinas recogidas de los sitios ceremoniales del valle de Jequetepeque (Figura: Edward Swenson).

Marcahuamachuco habían veinte «galpones nichados» (Topic y Topic 2001: 192-195). De hecho, los festines y el consumo de maíz estaban establecidos en el norte del Perú hacía tiempo, y la revolución de la chicha de Goldstein, que coincide con los inicios del Horizonte Medio, se aplica más estrechamente a Moquegua y otras regiones del sur. Lo que es relevante, sin embargo, es la ya mencionada diseminación de múltiples espacios desregulados para festines. Los Topic argumentan que la dispersión de las arenas festivas en Huamachuco durante el Horizonte Medio corresponde a una colectivización del poder político. Por extensión, afirman que las tendencias jerárquicas detectadas arqueológicamente en el Periodo Intermedio Temprano (en sitios como Cerro Amaru), realmente enmudecieron durante el Horizonte Medio. Esta interpretación contrarresta teorías convencionales sobre que la difusión del horizonte Wari estuvo basada en la centralización política y la intensificación de las desigualdades. Las múltiples estructuras con rampa en las zonas rurales de Jequetepeque pueden haber sido una afirmación de las identidades de parentesco locales, y no puede descartarse que este contexto ideológico estuviera influenciado por las prácticas y cosmovisiones de la sierra. De hecho, la desregulación de los ritos comensales, que aparentan haber estado decididamente más centralizados (e incluso urbanizados) en el Periodo Moche Medio, encuentran su antecedente en los contextos de la sierra norte durante el Periodo

Intermedio Temprano (Topic y Topic 2001). Los datos sugieren que el comensalismo se hizo más estrechamente asociado con los rituales políticos y de parentesco en Jequetepeque, y que se expandió para englobar una multitud de ceremonias diferentes, como se expresa por el heterogéneo «panorama festivo» de la región.

Es notable, por ejemplo, que los cántaros Rey de Asiria hallados a lo largo del valle de Jequetepeque y especialmente en los sitios rurales en cuestión se parecen a los icónicos cántaros cara-gollete del conjunto wari para festines. De forma interesante, ambas formas de vasijas se distinguen no solo por su representación de personas notables, pero de hombres en particular (Fig. 9; ver Cook y Glowacki 2003). De hecho, es quizá irónico que los sitios ceremoniales en el territorio pueden haber tenido más en común con Wari, Huamachuco y organizaciones políticas relacionadas, que con San José de Moro, a pesar de la completa ausencia de material cultural de la sierra en estos asentamientos periféricos. De manera interesante, ambas formas de vasijas representan mortales de alto estatus en oposición a seres sobrenaturales —señalando así a los imperativos mundanos de géneros específicos del ritual comensal durante el Horizonte Medio—. Esto es particularmente significativo respecto a la observación de Castillo (2001b), que la iconografía de Línea Fina Moche Tardío está definida por la exclusiva representación de seres sobrenaturales, en contraste al repertorio Moche Medio, que también representaba figuras mortales. Esto es decir, las vasijas para festines se distinguen no solo por su representación de humanos notables pero de hombres en particular, un hecho pertinente para comprender las relaciones políticas intrarregionales en Jequetepeque durante el Periodo Moche Tardío (ver más adelante). Por lo tanto, estas vasijas indican préstamos culturales y los objetivos político-religioso compartidos de los eventos festivos en Jequetepeque y ciertas organizaciones políticas de la sierra.

Sin embargo, debe establecerse que la reconstitución y dramática expansión de la economía política de la chicha en Jequetepeque, ocurrió al interior de un marco conceptual y estructura de prácticas moche específicas. Los keros de la sierra estaban ausentes de los contextos rurales y los distintivos intercambios festivos en el territorio de Jequetepeque no estaban desasociados de los ritos funerarios y el culto a los ancestros que definían el comensalismo en Huamachuco. Quizá el consumo de chicha subrayó las campañas militares y observancias religiosas en las asociaciones de pequeños linajes de guerreros (Swenson 2008).

De hecho, comparar los conjuntos materiales de San José de Moro con los asentamientos del territorio revela salientes contrastes que indican la probable interdependencia e integración ritual de la región que trascendían las divisiones políticas en el valle. Aunque orquestado al interior de un marco decididamente moche, esta esfera de interacción local centrada en San José de Moro traiciona posibles influencias serranas. El emparejamiento cosmológico por géneros de las sociedades de costa y sierra en una relación de oposición complementaria aparenta haber estructurado también las relaciones intravalles, como se refleja arqueológicamente en la división del espacio rural y centrado, y en la distribución diferencial de formas arquitectónicas, arenas festivas provincianas, y artefactos iconográficamente cargados. El sitio de San José de Moro carente de defensas está localizado en una llanura y está asociado con ritos funerarios, sacrificios, autoridad femenina, simbolismo lunar, festines incluyentes a gran escala e imagería oceánica, mientras los sitios del territorio están construidos sobre colinas rocosas que aparentan haber simulado los elevados picos andinos en miniatura. Están vinculados con festines provincianos competitivos, imagería masculina, fortificaciones, guerra (en oposición al sacrificio y el ritual funerario), el simbolismo celestial, como está ejemplificado por los proyectiles de piedra descubiertos en el sitio (ver Topic 2008 y Topic *et al.* 2002). Cerámica decorada y para festines del territorio valorizan el estatus masculino como se refleja en los mortales notables adornados con orejeras, narigueras y bigotes, así como divinidades masculinas con colmillos y bocas gruñendo (Fig. 9). De hecho, divinidades tipo Ai apaec son mucho más predominantes en el territorio de Jequetepeque que las representaciones de la Sacerdotisa (Swenson 2004, 2012). La indiscutiblemente valencia masculina penetrando en las expresiones iconográficas del poder y la religión en el Jequetepeque rural diverge notablemente del recientemente hallado énfasis en las deidades femeninas celebradas en la cerámica de Línea Fina Moche Tardío producidas en San José de Moro. Este notable énfasis en la imagería masculina puede estar relacionado con la hipótesis que los festines estaban dominados por los hombres

en la sociedad Moche (Arsenault 1992). El contexto androcéntrico de los festines de Jequetepeque encuentra un paralelo directo con Wari y asentamientos relacionados, más allá de la representación común de hombres notables en los cántaros para chicha tanto moche como wari. El análisis de Goldstein (2003: 164) de los resultados del isótopo de carbono nitrógeno para hombres y mujeres en Omo en el valle de Moquegua «mostraban significativas diferencias de género, sugiriendo que los hombres tiwanaku en Moquegua disfrutaban desproporcionadamente tanto de los festines como de beber chicha, y el fortalecimiento político que ello implicaba».

Aunque completamente el tema de otro artículo (Swenson 2012.), las relaciones entre grupos locales y el culto de la Sacerdotisa aparentan haber estado impulsado por la expectativa ideológica de separar diferencialmente y luego combinar distintos dominios políticos construidos como masculinos o femeninos. La división por género del paisaje de Jequetepeque y los eventos festivos pueden haber proveído un marco significativo para el ritual funerario y agrícola así como las frecuentes campañas militares. Quizá la guerra en el Jequetepeque moche fuera seguida por la ofrenda de víctimas capturadas para la Sacerdotisa del centro sin defensas de San José de Moro (Swenson 2008). Este hipotético sistema ritual demuestra la influencia de las cosmologías de la sierra y su incorporación selectiva, transformación e incluso negación parcial por las comunidades moche. Ciertamente, el desarrollo de este complejo geocosmológico local puede muy bien haber sido cómplice en la apropiación o neutralización de las ideologías políticas de la sierra —donde las sierras eran literalmente traídas al litoral y adoradas en sus rocosas colinas litorales—.

Las sorprendentes características serranas de la arquitectura en piedra de múltiples pisos del gran centro urbano de Cerro Chepén (Fig. 1), pueden también ser relevantes para comprender las interacciones políticas y religiosas intrarregionales en Jequetepeque durante el Periodo Moche Tardío. Rosas (2007) argumenta que este masivo sitio construido sobre una colina costera representa un asentamiento intrusivo Cajamarca, como se deduce de la base de datos arquitectónica y cerámica. Adicionalmente afirma que el valle fue conquistado por una organización política de la sierra recientemente asentada en Cerro Chepén. Sin embargo, Línea Fina Moche Tardío, Rey de Asiria y vasijas utilitarias están también presentes (similar a Huaca Colorada), y no puede descartarse que este impresionante sitio tomara parte en las interacciones políticas intravalles, de conformidad con las emergentes geocosmologías divididas por género. De forma interesante, Castillo sugiere que Cerro Chepén y San José de Moro estuvieron unidos en una sola organización política. Si los líderes locales jugaban un rol de cajamarquinos en el sitio o si era una verdadera embajada Cajamarca basada en Cerro Chepén, las respectivas ubicaciones de los asentamientos y sus rasgos distintivos parecen corresponder al conjunto de contrastes complementarios discutidos en este artículo —principalmente oposiciones sierra/costa, masculino/femenino, guerra/funerario—. ¿Cómo Huaca Colorada podría haber encajado en este escenario hipotético?, es difícil de asegurar. Similar a San José de Moro, el sitio carece de defensas y pilas de piedras de honda. Adicionalmente, entierros de sacrificios femeninos al interior del templo fueron también descubiertos a pesar de la ausencia de entierros de elite comparables a San José de Moro. El sitio con su cerámica moche V y abundantes vasijas Cajamarca (pero decididamente arquitectura moche) pueden haber tenido un rol religioso único en la región. Quizá este asentamiento estuvo solo parcialmente integrado en la geografía sagrada de Jequetepeque.

5. Consideraciones finales

La «estructura de la conjunción» de las cosmovisiones de costa y sierra, vinculada al ascenso del culto de la Sacerdotisa, estuvo evidentemente mediada por la balcanización del poder centralizado en Jequetepeque. La notable competencia de múltiples escenarios ceremoniales (exhibiendo ritos festivos y militares dominados por hombres), apunta hacia la disolución del poder entre una plétora de pequeños jefes o cabezas de linaje, así como entre elites más establecidas, incluyendo aquellas afiliadas con Huaca Colorada, Cerro Chepén y San José de Moro. La popularización de la ideología moche en Jequetepeque, conllevó a una ampliación de la participación en el ritual festivo moche de comunidades socialmente diversas y patrocinadores de menor estatus —una práctica probablemente inspirada por organizaciones políticas de

la sierra vecinas—. Grupos locales mantenían su autonomía involucrándose directamente en la guerra, festines y posiblemente sacrificios —eventos ceremoniales y políticos que estaban más estrechamente monopolizados por los notables de las elites en el Periodo Moche Medio—. El prestigio de la Sacerdotisa probablemente se benefició de la involución del poder y posiblemente la expansión de los sistemas de creencias de la sierra. Por lo tanto, esta estructura particular de la conjunción (Sahlins 1985), que implica la expansión de las ideas de la sierra y los ritos festivos descentralizados, no deben entenderse como impulsados por un esquema conceptual uniforme. A la luz de los datos de Jequetepeque, uno estaría predispuesto a identificar una sola «mitopraxis» (moche u otra), que predeterminaba las relaciones de poder y la trayectoria del cambio histórico. En cambio, los arqueólogos deben considerar cómo ciertas categorías, creencias y prácticas culturalmente contingentes, fueron interpretadas de forma diferente, rechazadas o puestas en uso por diferentes actores incluyendo la elite, plebeyos, serranos, hombres y mujeres. San José de Moro, Huaca Colorada y numerosos asentamientos rurales contribuyeron igualmente al renacimiento Moche Tardío y a la expansión de la economía política de la chicha, a pesar de las notables diferencias y quizá tensas, contradictorias y religiosamente sancionadas interdependencias.

Al final, es claro que ninguna explicación única puede dar cuenta por la adopción filtrada de creencias de la sierra en Jequetepeque durante el Periodo Moche Tardío. Empleando el programa teórico de la historiografía de la Escuela de los Anales, las perturbaciones del ENSO del sexto siglo, las revueltas política internas, y la expansión de las tradiciones religiosas inspiradas por Wari, son productivamente comprendidas como *événements* (eventos) interrelacionados de duración relativamente corta que se configuraron y fueron formados por las variadas estrategias sociales de los variados agentes del Jequetepeque (Bintliff 1991; Braudel 1972). Sin embargo, la dialéctica de agencia y evento estuvieron condicionados por estructuras de práctica y *mentalités* que temporalmente trascendieron tales *événements*. Por ejemplo, las estructuras del *moyenne durée* (periodos de 50-150 años) posiblemente comprendieron conflictos generacionales entre las organizaciones políticas de costa y sierra, ciclos demográficos pobremente comprendidos, cambios en la dieta incluyendo el advenimiento de la economía de la chicha en el sur de los Andes centrales, la competencia entre las organizaciones políticas moche o movimientos religiosos heterodoxos, y el ascenso y caída de las dinastías costeñas, incluyendo Dos Cabezas, las Huacas de Moche y Pampa Grande. Por otra parte, las estructuras de *longue durée* (300-1000 años), estuvieron con más probabilidad definidas por relaciones laborales culturalmente sancionadas, creencias en deidades creadoras masculinas asociadas con las sierras, los imperativos organizacionales de la tecnología de irrigación, complementariedad de géneros, dualismos sociocósmicos, ontologías sacrificiales, el milenario comercio de *Spondylus*, y así (cf. Bintliff 1991; Janusek 2004). Es decir, las transformaciones sociopolíticas Moche Tardío fueron el producto de conjunciones complejas de estructuras, agentes, y eventos, que pudo haber puesto en movimiento estructura de *longue durée* recientemente configuradas —más notablemente la feminización de la sociedad costeña que persistió hasta la conquista española—. En otras palabras, los vectores del cambio histórico (comunidades políticas, movimientos de revitalización, perturbaciones ecológicas, etc.) estuvieron estructuralmente engastados, y por lo tanto las acciones de agentes específicos son irreducibles a motivaciones singulares o las simples relaciones de causa y efecto (Castillo *et al.*, este número). Las comunidades locales en Jequetepeque pueden haber sido atraídas a los ritos festivos serranos dado su *ethos* comunal, el abrigo de esas tradiciones aparenta haber reafirmado la autoridad de las comunidades de linajes menores, quizá permitido por el colapso de Dos Cabezas y otras organizaciones políticas Moche Medio. Sin embargo, estas prácticas ocurrieron en un contexto histórico moche, y no fueron ni el producto de «invariables acciones orientadas por objetivos» (el hombre economizante de la antropología nativa occidental) ni estímulos ambientales externos (Pauketat 2001: 74-78; cf. Sahlins 1996).

Para concluir, los datos presentados en este artículo proveen fuertes pruebas adicionales de contactos intensificados entre poblaciones moche y las organizaciones políticas de la sierra en el valle de Jequetepeque, más allá de San José de Moro. Aún más importante, muestran que estas interacciones trascendían los intercambios superficiales y configuraron activamente las transformaciones sociopolíticas y religiosas en el Periodo Moche Tardío. Evidencias de la interacción interregional son frecuentemente sutiles y multifacéticas; los arqueólogos necesitan considerar la interrelación de series completas de indicadores

materiales y no simplemente la presencia o ausencia de tradiciones artísticas y arquitectónicas foráneas. Finalmente, debemos estar atentos a cómo los contactos supralocales estuvieron engastados al interior de estos esquemas cosmológicos e ideologías de alteridad particulares.

REFERENCIAS

Albornóz, C. de

1989 Instrucción para descubrir todas las huacas del Piru y sus camayaos y haciendas, en: H. Urbano y P. Duviols (eds.), [1585] *Fábulas y Mitos de los Incas, Cristóbal de Molina and Cristóbal de Albornóz. Crónicas de América*, 48, 135-198, Historia 16, Madrid.

Arriaga, Fr. P. J. de

1968 *The Extirpation of Idolatry in Peru* [traducción de L. C- Keating], University of Kentucky Press, Louisville. [1621]

Arsenault, D.

1992 Pratiques Alimentaries Rituelles dans la Société Mochica: Le Contexte du Festin, *Recherches Amérindiennes au Québec* 22, 45-64, Montreal.

Bawden G.

1996 *The Moche*, Blackwell Publishers, Cambridge.

Benson, E.

1972 *The Mochica: A Culture of Peru*, Praeger Publishers, New York.

1988 Women in Mochica Art, en: V. E. Miller (ed.), *The Role of Gender in Precolumbian Art and Archaeology*, 63-74, University Press of America, Lanham.

Bintliff, J.

1991 The Contribution of an Annaliste/Structural History Approach to Archaeology, en: J. Bintliff (ed.), *The Annales School and Archaeology*, 1-33, New York University Press, New York.

Brewster-Wray, T.

1990 Moraduchayuc: An Administrative Compound at the Site of Huari, Peru, tesis de doctorado, State University of New York, Binghamton.

Braudel, F.

1972 *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II* [traducción de S. Reynolds], Collins, London.

Calancha, A.

1977 *Crónica Moralizada*. Vol. IV, libro 7, Índices de Ignacio Prado Pastor, Madrid. [1638]

Castillo, L. J.

2001a La presencia Wari en San José de Moro, en: P. Kaulicke y W. Isbell (eds.), Huari y tiwanaku: modelos vs. evidencias, *Boletín de Arqueología PUCP* 4 (2000), 143-180, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

2001b Last of the Mochicas: a view from the Jequetepeque Valley, en: J. Pillsbury (ed.), *Moche Art and Archaeology in Ancient Peru*, 307-332, National Gallery of Art, Washington, D.C.

2006 Five Sacred Priestesses from San José de Moro: Elite Women Funerary Rituals on Peru's Northern Coast, *Arkeos: Revista Electrónica de Arqueología*, Lima.

2010 Moche Politics in the Jequetepeque Valley: A Case for Political Opportunism, en: L. J. Castillo y J. Quilter (eds.), *New Perspectives in Moche Political Organization*, 1-24, Dumbarton Oaks, Washington, D.C.

Castillo, L. J. y C. B. Donnan

1994a La ocupación moche de San José de Moro, Jequetepeque, en: S. Uceda y E. Mujica (eds.), *Moche: propuestas y perspectivas*, 93-146, Travaux de l'Institut Français d'Études Andines, Lima.

1994b Los mochica del norte y los mochica del sur, en: K. Makowski y C. B. Donnan (eds.), *Viciús, Colección Arte y Tesoros del Perú*, 143-181, Banco de Crédito, Lima.

Castillo, L. J. y U. Holmquist Pachas

2000 Mujeres y poder en la sociedad Mochica Tardía, en: N. Henríquez (ed.), *El hechizo de las imágenes: estatus social, género, y etnicidad en la historia peruana*, 13-34, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

Castillo, L. J., J. Rucabado Y., M. del Carpio P., K. Bernuy Q., K. Ruíz R., C. Rengifo Ch., G. Prieto B. y C. Fraresso

2006 *Ideología y poder en la consolidación, colapso y reconstitución del estado Mochica del Jequetepeque. El Proyecto Arqueológico San José de Moro (1991-2006)*, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

Cook, A. G. y M. Glowacki

2003 Pots, politics, and power: Huari ceramic assemblages and imperial administration, en: T. Bray (ed.), *The Archaeology and Politics of Food and Feasting in Early States and Empires*, 173-202, Kluwer, New York.

Cordy-Collins, A.

2001 Blood and the Moon Priestesses: Spondylus Shell in Moche Ceremony, en: E. P. Benson y A. G. Cook (eds.), *Ritual Sacrifice in Ancient Peru*, 35-54, University of Texas, Austin.

Demarest, A. A.

1981 *Viracocha: The Nature and Antiquity of the Andean High God*, Peabody Museum Monographs 6, Harvard University Press, Cambridge.

Dietler, M.

2001 Theorizing the Feast: Rituals of Consumption, Commensal Politics, and Power in African Contexts, en: M. Dietler y B. Hayden (eds.), *Feasts: Archaeological and Ethnographic Perspectives on Food, Politics, and Power*, 65-114, Smithsonian Institution Press, Washington, D.C.

Dillehay, T. D.

2001 Town and Country in Late Moche times: A View from Two Northern Valleys, en: J. Pillsbury (ed.), *Moche Art and Archaeology in Ancient Peru*, 259-284, National Gallery of Art, Washington, D.C.

Dillehay, T., A. Kolata y E. Swenson

2009 *Paisajes culturales en el valle del Jequetepeque: los yacimientos arqueológicos*, Ediciones Sian de Luis Valle Alvarez, Trujillo.

Dillehay, T. D y A. L. Kolata

2004 Long-term Human Response to Uncertain Environmental Conditions in the Andes, *Proceedings of the National Academy of Science* 101 (12), 4325-4330, Washington, D.C.

Donnan, C. B.

1978 *Moche Art of Peru*, Museum of Culture History, University of California, Los Angeles, Los Angeles.

2007 *Moche Tombs at Dos Cabezas*, Cotsen Institute of Archaeology at UCLA Press, Los Angeles.

Dover, R. V.

1992 Introduction, en: R. V. H. Dover, K. E. Seibold, y J. H. McDowell (eds.), *Andean Cosmologies through Time: Persistence and Emergence*, 1-16, Indiana University Press, Bloomington.

Duviols, P.

1986 *Cultura andina y represión: procesos y visitas de idolatrías y hechicerías: Cajatambo, siglo XVII*, Centro Bartolomé de Las Casas, Lima.

Eeckhout, P.

1999 *Pachacamac durant l'Intermédiaire Récent: Étude d'un Site Monumental Préhispanique de la Côte Central du Pérou*, BAR International Series 747, British Archaeological Reports, Oxford.

Garcilaso Inca de la Vega, I.

1966 *Royal Commentaries of the Incas and General History of Peru* [traducción de H. V. Livermore], University of Texas [1609] Press, Austin.

Goldstein, P. S.

- 2003 From Stew-Eaters to Maize-Drinkers: The Chicha Economy and the Tiwanaku Expansion, en: T. L. Bray (ed.), *The Archaeology and Politics of Food and Feasting in Early States and Empires*, 143-172, Kluwer, New York.

Gose, P.

- 1993 Segmentary State Formation and the Ritual Control of Water under the Incas, *Comparative Studies in Society and History* 35 (30), 480-514, New York.
- 2000 The State as Chosen Woman: Brideservice and the Feeding of Tributaries in the Inka Empire, *American Anthropologist* 102 (1), 84-97, Arlington.

Helms, M.

- 1988 *Ulysses' Sail: An Ethnographic Odyssey of Power, Knowledge, and Geographical Distance*, Princeton University Press, Princeton.

Hocquenghem, A. M. y P. J. Lyon

- 1990 A Class of Anthropomorphic Supernatural Females in Moche Iconography, *Ñawpa Pacha* 18, 27-48, Berkeley.
- 2008 Sacrifices and Ceremonial Calendars in Societies of the Central Andes: A Reconsideration, en: S. Bourget y K. L. Jones (eds.), *The Art and Archaeology of the Moche: An Ancient Andean Society of the Peruvian North Coast*, 23-42, University of Texas Press, Austin.

Isbell, W. H.

- 1987 State Origins in the Ayacucho Valley, Central Highlands, Peru, en: J. Haas, T. Pozorski y S. Pozorski (eds.), *The Origins and Development of the Andean State*, 83-91, Cambridge University Press, Cambridge.
- 2008 Wari and Tiwanaku: International identities in the Central Andean Middle Horizon, en: H. Silverman y W. H. Isbell (eds.), *Handbook of South American Archaeology*, 731-759, Springer, New York.
- 2009 Huari: A new Direction in Central Andean Urban Evolution, en: L. R. Manzanilla, C. Chapdelaine (eds.), *Domestic Life in Prehispanic Capitals: A Study of Specialization, Hierarchy, and Ethnicity*, *Memoris of the Museum of Anthropology, University of Michigan*, 46, 197-220, University of Michigan Press, Ann Arbor.

Janusek, J.

- 2004 *Identity and Power in the Ancient Andes*, Routledge, New York.

Jennings, J.

- 2006 Understanding Middle Horizon Peru: Hermeneutic Spirals, Interpretative traditions, and Wari Administrative Centers, *Latin American Antiquity*, 17 (3), 265-285, Washington, D.C.

Jennings, J. y B. J. Bowser (eds.)

- 2009 *Drink, Power and Society in the Andes*, University of Florida Press, Gainesville.

Kaulicke, P.

- 2001 La sombra de Pachacamac: Huari en la costa central, en: P. Kaulicke and W. Isbell (eds.), *Huari y tiwanaku: modelos vs. evidencias*, *Boletín de Arqueología PUCP* 4 (2000), 313-358, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

Larco Hoyle, R.

- 1948 *Cronología arqueológica del norte del Perú*, Sociedad Geográfica Americana, Buenos Aires.

Lau, G.

- 2004 Object of Contention: An Examination of Recuay-Moche Combat Imagery, *Cambridge Archaeological Journal* 14 (2), 163-84, Cambridge.

Lyon, P. J.

- 1978 Female Supernaturals in Ancient Peru, *Ñawpa Pacha* 16, 95-140, Berkeley.

Makowski, K.

- 2000 Las Divinidades en la iconografía mochica, en: K. Makowski (ed.), *Los dioses del antiguo Perú*, Colección Arte y Tesoros del Perú, 135-175, Banco de Crédito del Perú, Lima.
- 2005 La religión de las altas culturas de la costa del Peru prehispánico, en: M. M. Marzel (ed.), *Religiones Andinas*, 39-88, Enciclopedia Iberoamericana de Religiones, Madrid.

McClelland, D.

1990 A Maritime Passage from Moche to Chimú, en: M. E. Moseley y A. Cordy-Collins (eds.), *The Northern Dynasties: Kingship and Statecraft in Chimor, 75-106*, Dumbarton Oaks, Washington, D.C.

McClelland, D., D. McClelland y C. B. Donnan

2007 *Moche Finesline Painting from San José de Moro*, Cotsen Institute of Archaeology at UCLA Press, Los Angeles.

Means, P. A.

1931 *Ancient Civilizations of the Andes*, Charles Schreiber's Sons, New York.

Menzel, D.

1964 Style and time in the Middle Horizon, *Nawpa Pacha* 2, 1-105, Berkeley.

1968 *La cultura Huari*. Compañía de Seguros y Reaseguros Peruano-Suizo S.A., Lima.

1977 *The Archaeology of Ancient Peru and the Work of Max Uhle*, R.H. Lowie Museum of Anthropology, University of California, Berkeley.

Moseley, M. E.

1992 *The Incas and Their Ancestors*, Thames and Hudson, London.

Moseley, M. E., C. B. Donnan y D. K. Keefer

2008 Convergent Catastrophe and the Demise of Dos Cabezas: Environmental Change and Regime Change in Ancient Peru, en: S. Bourget y K. L. Jones (eds.), *The Art and Archaeology of the Moche: An Ancient Andean Society of the Peruvian North Coast*, 81-92, University of Texas Press, Austin.

Moseley, M. E., D. J. Nash, P. R. Williams, S. DeFrance, A. Miranda y M. Ruales.

2005 Burning Down the Brewery: Establishing and Evacuating an Ancient Imperial Colony at Cerro Baul, Peru, *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 102 (48), 17264-17271, Washington, D.C.

Ossio, J. M.

1996 Symmetry and Asymmetry in Andean Society, *Journal of the Steward Anthropological Society* 24 (1 y 2), 231-248, Urbana.

2002 Contemporary Indigenous Religious Life in Peru, en: L. E. Sullivan (ed.), *Native Religious and Cultures of Central and South America*, 200-220, Continuum Publishing, New York.

2005 El Mesianismo Andino, en: M. M. Marzal (ed.), *Religiones Andinas*, 201-230, Enciclopedia Iberoamericana de Religiones, Madrid.

Pauketat, T. R.

2001 Practice and History in Archaeology: An Emerging Paradigm, *Anthropological Theory* 1 (1), 73-98, Thousand Oaks.

Paulsen, A. C.

1974 The Thorny Oyster and the Voice of God: Spondylus and Strombus in Andean Prehistory, *American Antiquity* 39 (4), 597-607, Washington D.C.

Platt, T.

1986 Mirrors and Maize: The Concept of Yanatin among the Macha of Bolivia, en: J. V. Murra, N. Wachtel, y J. Reel (eds.), *Anthropological History of Andean Politics*, 228-259, Cambridge University Press, New York.

Rosas Rintel, M.

2007 Nuevas perspectivas acerca del colapso Moche en el valle bajo de río Jequetepeque. Resultados Preliminares de la Segunda Campaña de Investigación del Proyecto Arqueológico Cerro Chepén, *Bulletin de L'Institut Français d'Études Andines* 36 (2), 221-240, Lima.

Rostworowski de Diez Canseco, M.

1983 *Estructuras andinas del poder: ideología y política*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

1989 *Costa Peruana Prehispánica*. Segunda edición, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

1992 *Pachacamac y el Señor de los milagros: una trayectoria milenaria*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

1999 *History of the Inca Realm* [traducción de H. B. Iceland], Cambridge University Press, Cambridge.

Rowe, J. H.

1948 The Kingdom of Chimor, *Acta Americana* 6, 26-59, Stockholm.

Sahlins, M.

1985 *Islands of History*, University of Chicago Press, Chicago.

1996 The Sadness of Sweetness: The Native Anthropology of Western Cosmology, *Current Anthropology* 37 (3), 395-428, Chicago.

Salomon, F. and G. L. Urioste

1991 *The Huarochiri Manuscript: A Testament of Ancient and Colonial Andean Religion*, University of Texas Press, Texas.

Schaedel, R.

1966 Incipient Urbanization and Secularization in Tihuanacoid Peru, *American Antiquity* 31 (3), 338-343, Washington, D.C.

Schreiber, K. J.

1992 *Wari Imperialism in Middle Horizon Peru*. Anthropological Paper 87, Museum of Anthropology, University of Michigan, University of Michigan, Ann Arbor.

Shimada, I.

1982 Horizontal Archipelago and Coast-Highland Interaction in North Peru: Archaeological Models, en: L. Millones y H. Tomoeda (eds.), *El hombre y su ambiente en los Andes centrales, 185-257*, National Museum of Ethnology, Suita, Osaka.

1994 *Pampa Grande and the Mochica Culture*, University of Texas Press, Austin.

Silverblatt, I.

1978 Andean Women in the Inca Empire, *Feminist Studies* 4 (3), 37-61, College Park.

1987 *Moon, Sun, and Witches: Gender Ideologies and Class in Inca and Colonial Peru*, Princeton University Press, Princeton.

Swenson, E.

2004 Ritual and Power in the Urban Hinterland: Religious Pluralism and Political Decentralization in Late Moche Jequetepeque, Peru, tesis de doctorado, University of Chicago.

2006 Competitive Feasting, Religious Pluralism, and Decentralized Power in the Late Moche Period, en: William H. Isbell y H. Silverman (eds.), *Andean Archaeology III: North and South*, 112-142, Springer, New York.

2007 Adaptive Strategies or Ideological Innovations? Interpreting Sociopolitical Developments in the Jequetepeque Valley of Peru during the Late Moche Period, *Journal of Anthropological Archaeology* 26 (2), 1-30, New York.

2008 San Ildefonso and the Popularization of Moche Ideology in the Jequetepeque Valley, en: L. J. Castillo, H. Bernier, G. Lockard, y J. Rucabado (eds.), *Arqueología Mochica: Nuevos Enfoques*, 411-432, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

2012 Warfare, Gender, and Sacrifice in Jequetepeque Peru. *Latin American Antiquity* 23(2), 167-193.

Swenson, E., J. Chiguala y J. Warner

2010 Proyecto de Investigación Arqueológica Jatanca-Huaca Colorada, Valle de Jequetepeque, Informe técnico presentado al Instituto Nacional de Cultura, Lima.

Taussig, M.

1993 *Mimesis and Alterity*, Routledge, New York.

Topic, J.

2008 El Santuario de Catequil: estructura y agencia. Hacia una comprensión de los oráculos andinos, en: M. Curatola Petrocchi and M. S. Ziołkowski (eds.), *Adivinación y oráculos en el mundo andino antiguo*, 71-96, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima

Topic, J. R. y T. L. Topic

2001 Hacia la comprensión del fenómeno Huari: una perspectiva norteña, en: P. Kaulicke and W. Isbell (eds.), *Huari y tiwanaku: modelos vs. evidencias*, *Boletín de Arqueología PUCP* 4 (2000), 181-218, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

Topic, J. R., T. L. Topic, y A. Melly Cava

- 2002 Catequil: The Archaeology, Ethnohistory, and Ethnography of a Major Provincial Huaca, en: W. H. Isbell and H. Silverman (eds.), *Andean Archaeology I: Variations in Sociopolitical Organization*, 303-338, Kluwer, New York.

Uceda, S.

- 2001 El complejo arquitectónico religioso Moche de Huaca de la Luna: El Templo del Dios de las Montañas, *Revista Arqueológica Sian* 6 (11), 11-17, Trujillo.

Valdez, L.

- 2006 Maize Beer Production in Middle Horizon Peru, *Journal of Anthropological Research* 62 (1), 53-804, Albuquerque.

Wachtel, N.

- 1977 *Vision of the Vanquished: The Spanish Conquest of Peru Through Indian Eyes, 1530-70*, Barnes and Noble, New York.

Willey, G.

- 1948 Functional Analysis of Horizon Styles in Peruvian Archaeology, en: W. Bennett (ed.), *A Reappraisal of Peruvian Archaeology*, Society for American Archaeology, Memoir 4, 8-15, Society for American Archaeology, Washington, D.C.

Wiersema, J.

- 2010 Architectural Vessels of the Moche of Peru (C.E. 200-850): Architecture of the Afterlife, tesis doctoral, University of Maryland, College Park.

Zuidema, T.

- 1962 The Relationship between Mountains and Coast in Ancient Peru, en: *The Wonder of Man's Ingenuity*, 156-165, Rijksmuseum oor Volkenkunde, Leiden.
- 2005 La religión inca, en: M. M. Marzal (ed.), *Religiones Andinas*, 89-114, Enciclopedia Iberoamericana de Religiones, Madrid.