

ADIVINACIÓN Y ORÁCULOS EN EL MUNDO ANDINO ANTIGUO

Marco Curatola Petrocchi y Mariusz S. Ziółkowski
Editores



INSTITUTO FRANCÉS DE ESTUDIOS ANDINOS
UMIRRE 17, CNRS-MAEE



FONDO
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

Adivinación y oráculos en el mundo andino antiguo

Primera edición: marzo de 2008

© Marco Curatola Petrocchi y Mariusz S. Ziólkowski, 2008

De esta edición:

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2008

Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú

Teléfono: (51 1) 626-2000

feditor@pucp.edu.pe

www.pucp.edu.pe/publicaciones

© Instituto Francés de Estudios Andinos, UMIFRE 17, CNRS-MAEE, 2008

Av. Arequipa 4595, Lima 18, Perú

Teléfono: (51 1) 447-6070

Fax: (51 1) 445-7650

postmaster@ifea.org.pe

<http://www.ifeanet.org>

Este volumen corresponde al tomo 18 de la Colección «Actes & Mémoires de l'Institut Français d'Études Andines» (ISSN 1816-1278)

Imagen de cubierta: Martín de Murúa, *Historia y Genealogía de los Reyes Incas del Perú*, Manuscrito Galvin (1590)

Diseño de cubierta: Juan Carlos García Miguel

Cuidado de edición: Vanessa Ponce de León

ISBN: 978-9972-42-846-3

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2008-03334

Impreso en el Perú – Printed in Peru

Índice

PRESENTACIÓN: LA TIERRA DE LOS ORÁCULOS Marco Curatola Petrocchi y Mariusz S. Ziółkowski	9
LA FUNCIÓN DE LOS ORÁCULOS EN EL IMPERIO INCA Marco Curatola Petrocchi	15
EL SANTUARIO DE CATEQUIL: ESTRUCTURA Y AGENCIA. HACIA UNA COMPRENSIÓN DE LOS ORÁCULOS ANDINOS John R. Topic	71
LOS OTROS PARIACACA: ORÁCULOS, MONTAÑAS Y PARENTELAS SAGRADAS César W. Astuhamán Gonzáles	97
COROPUNA Y SOLIMANA: LOS ORÁCULOS DE CONDESUYOS Mariusz S. Ziółkowski	121
EL ORÁCULO DE PACHACAMAC Y LOS PEREGRINAJES A LARGA DISTANCIA EN EL MUNDO ANDINO ANTIGUO Peter Eeeckhout	161
PEREGRINACIONES Y PROCESIONES RITUALES EN LOS ANDES María Rostworowski	181
CALENDARIO, PRESAGIOS Y ORÁCULOS EN EL MUNDO INCA R. Tom Zuidema	205

ESPACIO Y TIEMPO DE UN ORÁCULO ANDINO RELACIONADO CON EL AGRO Y LA PESCA Margarita E. Gentile	221
LOS ORÁCULOS EN LA HISTORIA ANDINA (SIGLOS XV-XVII) Lorenzo Huertas Vallejos	251
CONSULTANDO A LOS ANCESTROS Karen Spalding	273
HUARIVILCA Y UROCHOMBE: HISTORIA COLONIAL DE UN ORÁCULO ANDINO José Carlos de la Puente Luna	293

Presentación: la tierra de los oráculos

En la introducción a su penetrante estudio *Divinazione e cosmologia* (Milán, 1989), el historiador de las religiones Dario Sabbatucci señalaba hace unos años que el problema histórico de la adivinación «es el de la función que esta tiene en la edificación de las culturas en las cuales se encuentra documentada». El presente libro se propone escudriñar esta temática en el caso específico del mundo andino antiguo, donde las prácticas adivinatorias y oraculares, en particular, representaron un fenómeno extraordinariamente desarrollado y difundido. Posiblemente ni en China, Mesopotamia, Grecia, Etruria, Roma o Mesoamérica, lugares donde el recurso a diferentes formas de adivinación y el uso de consultar a las divinidades fueron muy comunes, los oráculos desempeñaron un papel tan importante como en los Andes durante el tiempo de los incas. En efecto, en el Tahuantinsuyu —Imperio inca— los oráculos alcanzaron una posición tan prominente en el sistema religioso y sociopolítico, que difícilmente se pueden encontrar paralelos en el Viejo Mundo o en otras partes del continente americano. De hecho, el Perú antiguo —por lo menos en su fase protohistórica— con su miríada de pequeños y grandes centros oraculares fue, como los ensayos reunidos en este libro demuestran fehacientemente, «la tierra de los oráculos» por antonomasia.

Pero, antes que nada, ¿qué se entiende exactamente por «oráculo»? El término deriva del verbo latino *oro, orare* «pronunciar una fórmula ritual, una oración», y tiene tres acepciones estrechamente relacionadas entre sí. «Oráculo» es: (1) la respuesta que brinda, por lo general en forma oral, una divinidad debidamente consultada; (2) la divinidad misma —o el simulacro o la estatua que la representa— que contesta a las preguntas de los fieles; y (3) el santuario donde esta última mora y se manifiesta. Además, a menudo en la literatura antropológica la palabra «oráculo» es utilizada traslaticiamente, en una forma quizá no tan precisa, para indicar todo método, procedimiento e instrumento adivinatorio,

así como las revelaciones obtenidas por medio de estos. Por ejemplo, E. E. Evans-Pritchard, cuando en su clásico trabajo *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande* (London, 1937) habla de oráculos, se refiere a cualquier técnica usada por un pueblo, desde el uso de especiales tablitas y palitos de madera hasta el envenenamiento de aves, que permita «revelar lo que no puede ser descubierto y dado por seguro, a través de la experiencia y las deducciones lógicas que de esta derivan». Y en forma análoga, Margarita Gentile, en uno de los ensayos de esta compilación, llama «oráculo» a la *pichca*, una especie de dado, que, al parecer, fue utilizado desde la época Moche para adivinar asuntos relacionados a la agricultura y a la pesca.

De todas maneras, en este libro, al hablar de los «oráculos» del mundo andino antiguo, nos ceñimos fundamentalmente al triple sentido original y no lato del término. Asimismo, nos referimos a la forma histórica y socialmente más elevada y organizada de adivinación. Es decir, la que se practicaba en santuarios donde las diferentes divinidades contestaban a las preguntas de los fieles, a través de sacerdotes dedicados a su culto: templos y lugares sagrados donde los seres sobrenaturales, en el transcurso de ritos esotéricos, expresaban en forma directa a sus ministros —revelándose a ellos, hablándoles, poseyéndolos o enviándoles específicas señales— las respuestas de dar a quienes los consultaban. Los «oráculos» funcionaban gracias a un cuerpo de sacerdotes altamente especializado y organizado, que se ocupaba de mantener a los santuarios en plena eficiencia y de perpetuar su tradición religiosa y su prestigio como centros adivinatorios. Y la existencia de esta corporación sacerdotal era a su vez garantizada y soportada por un sistema social, político, económico y productivo, que estaba dispuesto a invertir en ella ingentes y continuos recursos a cambio de sus servicios. Los incas literalmente «fagocitaron» en forma sistemática todo importante oráculo regional que encontraban en su camino. Lo incorporaban a su organización religiosa, ampliaban y transformaban su infraestructura, lo dotaban de numeroso personal y ricas rentas y lo insertaban en un preciso circuito de caminos ceremoniales y romerías a larga distancia. Pero, ¿cuál fue la dimensión exacta del fenómeno oracular en el antiguo Perú?, ¿cuáles sus caracteres principales y cuál su real esfera de acción e influencia dentro de la sociedad andina?, ¿cómo concretamente estaban organizados y funcionaban los santuarios oraculares? Y ¿qué pasó con los mismos con el advenimiento de la dominación española? Los estudios etnohistóricos reunidos en este volumen, en su conjunto, intentan dar una respuesta, por lo menos preliminar, a estas interrogantes.

El ensayo de Marco Curatola Petrocchi pone en evidencia la trascendental importancia de los mayores santuarios oraculares del Imperio inca —entre los cuales Titicaca, Huanacauri y el Coricancha— como centros de legitimación del poder, de emanación de normas, de acopio y procesamiento de información,

de comunicación y de influencia y negociación política, que regulaban y sustentaban gran parte de la vida sociopolítica andina. Con un enfoque diferente y complementario, John R. Topic, centrando su análisis en el santuario de Catequil, explora el papel de los oráculos como verdaderos «actores» sociales paralelos a las autoridades política y encuentra que, a nivel cosmológico-ecológico y del paisaje, estos representaban auténticos *axis mundi*, susceptibles de afectar el flujo de energía de la naturaleza que aseguraba la continua regeneración del mundo vegetal y animal, y con ella la supervivencia y la reproducción de la vida social. Esta temática es tocada también por César W. Astuhuamán Gonzáles, quien no solo presenta una serie de datos muy puntuales sobre la «geografía sagrada» de Pariacaca —es decir el conjunto de adoratorios y lugares sacros, naturales o creados por el hombre, existentes a lo largo del camino que conducía al santuario de la divinidad— sino que muestra como este, al igual que Catequil y Pachacamac, se encontraba a la cabeza de una extensa red de oráculos hábilmente explotada por los incas para fines hegemónicos. Por su parte, Mariusz S. Ziółkowski, luego de trazar un bosquejo de las principales características formales de los santuarios oraculares andinos, describe una serie de sitios arqueológicos de la antigua provincia inca de Condesuyos relacionados al culto del nevado Coropuna. El autor llega a identificar uno de estos con el homónimo oráculo del lugar que, según las fuentes históricas del siglo XVI, era controlado directamente por el sumo sacerdote del Sol del Cuzco y visitado regularmente por los señores de diferentes partes del Perú. La problemática de las peregrinaciones a centros oraculares es tratada específicamente en las contribuciones de Peter Eeckhout y María Rostworowski. El primero, sobre la base de sus investigaciones arqueológicas en Pachacamac, plantea que la práctica de las romerías a gran escala a este oráculo de la costa —así como también a los otros grandes santuarios andinos— fue típica del período imperial inca, de intensa integración interregional, mientras que, contrariamente a cuanto comúnmente aceptado hasta ahora, no habría elementos que permitan afirmar en modo categórico la existencia de largos peregrinajes en épocas anteriores. La segunda, hurgando entre las líneas de documentos coloniales, reconstruye aspectos puntuales de las peregrinaciones a santuarios y las procesiones con víctimas sacrificables que se realizaban en diferentes partes de los Andes durante el tiempo de los incas. Rostworowski, examina, en particular, el desarrollo de estos rituales en la sierra de Lima y en la sierra norte, donde los seres sacrificados, según la creencia, se volvían oráculos. Tom Zuidema, a su vez, hace referencia a una serie de ritos de carácter específicamente adivinatorio y oracular que se llevaban a cabo en las principales ocasiones ceremoniales del calendario inca, y observa que por lo general los pronósticos de corto plazo estaban relacionados al ciclo estacional y productivo; mientras que las predicciones de eventos relativos a un futuro más lejano concernían asuntos que podían trastocar el orden sociopolítico y respondían a determinados patrones de la historia mítica inca. Es

precisamente para la obtención de pronósticos del primer tipo que, según Margarita E. Gentile, los antiguos señores de la costa norte del Perú habrían utilizado la *pichca*, instrumento adivinatorio de forma piramidal posteriormente difundido por los incas hasta los Andes meridionales, donde se mantuvo en uso durante la época colonial como un simple juego de fortuna. También el ensayo de Lorenzo Huertas Vallejos espacia desde la época inca a la colonial, para mostrar cómo los sacerdotes de los oráculos, que en tiempos prehispánicos tuvieron entre sus principales funciones la de hacer previsiones sobre las alteraciones climáticas — tan recurrentes y catastróficas en la región andina y potencialmente acarreadoras de profundos trastornos en el orden económico y político—, lograron subsistir como corporación y perpetuar el culto a las antiguas deidades oraculares por lo menos hasta fines del siglo XVII. El artículo de Karen Spalding explica cómo estos sacerdotes andinos, a pesar de estar perseguidos por las autoridades españolas, pudieron mantener vivo el culto a los ancestros y la práctica de las consultas oraculares tradicionales, por lo menos en zonas apartadas de la sierra. Esto se debió, según la autora, fundamentalmente al hecho que esos rituales daban respuestas a las necesidades materiales y morales básicas y cotidianas de la gente y contribuían a reafirmar su identidad étnica y comunitaria, permitiéndole enfrentar con mayor determinación los embates de la dominación colonial. Finalmente, José Carlos de la Puente Luna, traza el derrotero histórico de Huarivilca, que, de importante oráculo regional de los huancas, consultado y temido por los mismos incas, padeció en el período colonial sucesivas destrucciones perdiendo su antiguo poder y volviéndose un lugar al cual las personas acudían para ritos de hechizos amatorios; melancólico final para el otrora más reverenciado oráculo de una de las más poderosas etnias del mundo andino antiguo.

Este libro tiene sus orígenes en una serie de seminarios que se llevaron a cabo en los años 2000 y 2001 en el Departamento de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú, como parte del proyecto de la Dirección Académica de Investigación «La tierra de los oráculos. Formas andinas de comunicación, normatividad y legitimación del poder», dirigido por Marco Curatola. Con Eduardo Ísmodes, en ese entonces director de la DAI, Carlos Chávez, coordinador de proyectos de la misma unidad académica, y Juan Ossio, evaluador, tenemos una deuda especial de gratitud por el decidido apoyo brindado al proyecto. En dichos seminarios presentaron avances de sus investigaciones, entre otros, Lorenzo Huertas, John Topic, Mariusz Ziółkowski y Tom Zuidema, los mismos que en julio de 2003, en ocasión del 51º Congreso Internacional de Americanistas, se reunieron en Santiago de Chile con César Astuhamán, Margarita Gentile, José Carlos de la Puente, María Rostworowski, Karen Spalding y otros investigadores, en el simposio «Adivinación y oráculos en las Américas», coordinado por los editores del presente libro. Los ensayos que lo integran son versiones reelaboradas y

ampliadas de las ponencias presentadas y discutidas en esa oportunidad por los mencionados estudiosos; con la excepción del texto de Peter Eeckhout, quien de todas maneras participó en los trabajos del simposio.

El proyecto editorial contó con el incondicional respaldo de Pepi Patrón, jefa del Departamento de Humanidades de la PUCP y tuvo inmediata y generosa acogida tanto por parte de Annie Ordoñez, ex directora del Fondo Editorial de la PUCP, como por Henri Godard, ex director del Instituto Francés de Estudios Andinos. Del largo y complejo proceso de edición —supervisado por Marco Curatola— se hizo cargo esta última institución, dirigida por Georges Lomné, en las personas de Vanessa Ponce de León y Rina Rivas, bajo la coordinación de Anne-Marie Brougère. José Carlos de la Puente Luna tuvo la amabilidad de dar una atenta lectura final al trabajo editado. La fase última de edición y el arte definitivo estuvieron al cuidado de Jenny Varillas del Fondo Editorial PUCP, cuya directora, Patricia Arévalo, ha impulsado la publicación de este trabajo con un entusiasmo que trasciende todo compromiso institucional.

A todos estos colegas y amigos, nuestro más profundo y afectuoso agradecimiento.

Marco Curatola Petrocchi y Mariusz S. Ziółkowski

La función de los oráculos en el Imperio inca*

Marco Curatola Petrocchi

Pontificia Universidad Católica del Perú

*Quis vero non videt in optuma quaque republica plurimum
auspicia et reliquia divinandi genera valuisse¹*

Marcus Tullius Cicero, *De divinatione*, 43 a. C.

Importancia del fenómeno oracular en el mundo andino antiguo

Los oráculos —a saber, santuarios controlados por sacerdotes allí residentes, a través de los cuales las divinidades del lugar daban respuestas a quienes las consultaban— representaron una de las instituciones más importantes del mundo andino antiguo. La actividad oracular parece, en efecto, haber tenido, entre las

* El título del presente ensayo está expresamente inspirado en el de la ponencia «La función del tejido en varios contextos sociales en el Estado inca», presentada por John V. Murra en el II Congreso Nacional de Historia del Perú, que se celebró en Lima en 1958 y que, de alguna manera, marcó el inicio del desarrollo de los estudios etnohistóricos en el Perú (Curatola, 2002a: 51; cf. Murra, 2002: 113 y 121). Definitivamente, tanto el famoso estudio de Murra sobre los tejidos (1962; 2002: 153-170; véase también 1978: 107-130) como nuestro ensayo tienen un explícito enfoque funcionalista, relacionado al pensamiento de Durkheim y Mauss y a los planteamientos de la escuela de Antropología Social británica, a la cual por lo demás se debe toda una serie de importantes contribuciones precisamente sobre el tema de la adivinación. Como ha bien señalado Jean Pierre Vernant (1974: 6 y 7), fueron antropólogos ingleses como Edward Evans-Pritchard (1937), George Park (1963), Victor Turner (1968) y Max Gluckman (1972) quienes mostraron cómo en determinadas sociedades tradicionales la adivinación representa «un órgano oficial de legitimación», en grado de proponer, en el caso de elecciones

sociedades del Perú prehispánico, todas las características de lo que el gran sociólogo y etnólogo francés Marcel Mauss, en su clásico *Essai sur le don* (1923-1924), llamó un «hecho social total», esto es, uno de aquellos fenómenos polivalentes y multidimensionales que abarcan diferentes esferas —religiosa, política, jurídica, económica, artística, etcétera— de la vida sociocultural y «ponen en movimiento a la totalidad de la sociedad y de sus instituciones» (Mauss 1965: 286).

Definitivamente, todas las crónicas y las relaciones de los siglos XVI y XVII sobre los incas y los pueblos andinos, sus contemporáneos, así como sobre los de la época colonial, están literalmente plagadas de descripciones, relatos y menciones de prácticas oraculares. Por los cronistas sabemos que al tiempo del Tahuantinsuyu (Imperio inca, siglo XV - inicios XVI) existían famosos centros oraculares, meta de peregrinaciones a nivel panandino, como el de Pachacamac, en el valle de Lurín, en la costa central peruana; el de Titicaca, en una isla frente a la península de Copacabana, en el homónimo lago altiplánico; y el de Catequil, cerca de Huamachuco, en la sierra norte del Perú; así como otros numerosos centros de importancia regional e interregional, como Huarivilca, en el valle del Mantaro; Pariacaca, en la sierra de Huarochirí (Lima); Rimac, en el valle de la actual ciudad de Lima; Chichacamac, en el valle de Chíncha, en la costa sur del

cargadas de consecuencias para el equilibrio de los grupos, decisiones socialmente «objetivas», es decir, independientes de los deseos de las partes en causa y sostenidas por un consenso general del cuerpo social, que coloca este género de respuestas encima de las contestaciones. Park (1963: 205), además, sobre la base del análisis comparativo de la adivinación en diferentes contextos de África, China y las Grandes Llanuras norteamericanas, llegó acertadamente a vislumbrar —como ya lo había intuido hace dos mil años el romano Marco Tulio Cicerón (Cicerone, 1994: 75, lib. I, XLIII, 95)—, cómo esta fuera una práctica particularmente desarrollada y difundida sobre todo en las sociedades con sistemas religiosos de carácter organizado y agregante —*congregacional*— y centrados en el culto de los antepasados. El caso de la civilización andina, e inca en particular, con su culto de los *malquis* —momias de los antepasados—, sus grandes rituales colectivos y sus innumerables oráculos —que pueden considerarse la forma culturalmente y socialmente más elevada de adivinación—, confirma plenamente su conjetura.

Versiones preliminares de diferentes partes de este ensayo fueron leídas como ponencias en los Congresos Internacionales de Americanistas de Santiago (2003) y Sevilla (2006) y en el IV Simposio Internacional de Arqueología PUCP (16-18 de agosto de 2003), así como conferencias en el Department of Anthropology de la Yale University (9 de octubre de 2006), gracias al auspicio del dicho departamento, el Council of Latin American and Iberian Studies y el Department of Spanish and Portuguese, y en la Maxwell School de la Syracuse University (12 de octubre de 2006), con el auspicio del Program of Latin American and the Caribbean y del Dellplain Program in Latin American Geography. Las preguntas y comentarios puntuales recibidos en dichas oportunidades nos han brindado preciosos estímulos para repensar y afinar diversos puntos de nuestra reconstrucción e interpretación del fenómeno oracular en los Andes. Nuestra participación en los Congresos de Americanistas fue hecha posible por el apoyo económico del Departamento de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú. La redacción del capítulo «Resurgimiento y fin de los grandes oráculos del Tahuantinsuyu» y la revisión final del ensayo se llevaron a cabo gracias a un semestre de investigación (2007-2) otorgado por la Dirección Académica del Régimen Académico de los Profesores de la PUCP. A los colegas Krzysztof Makowski y Pepi Patrón, sucesivos Jefes de Departamento, y Uldarico Malaspina, director de la DARAP, así como a Rolena Adorno, Richard Burger y David Robinson, organizadores de las conferencias de Yale y Syracuse, nuestro más profundo agradecimiento.

¹ «¿Quién no ve, pues, que en cada Estado bien ordenado los auspicios y los otros tipos de adivinación han sido siempre altamente valorados?».

Perú; Coropuna, en proximidad del homónimo nevado (Arequipa); Apurimac (¿Choquequirao?), en las riberas del río del mismo nombre; Huanacauri, en el valle del Cuzco; Ancocagua, en territorio de los Canas (Cuzco); y Vilcanota, en el paso de La Raya, que marca el límite entre la sierra sur y el altiplano del Collao. En cuanto al Coricancha, el gran templo del dios Sol en el Cuzco, este era el santuario oracular por excelencia del rey Inca.

De las fuentes documentales se desprende que no había actividad pública o privada de cierta relevancia que fuera emprendida sin previa consulta de las divinidades. El Sapa Inca (el «Único Inca», es decir, el rey Inca) no tomaba ninguna decisión —fuera ella de carácter administrativo, político, religioso, económico, militar o diplomático— sin el conforto y el respaldo de la palabra del dios Sol (Cabello Valboa 1951: 307, cap.15; Gose 1996: 5). Y también la gente común recurría regularmente a diferentes prácticas adivinatorias y oraculares antes de iniciar las faenas agrícolas, de emprender viajes, de construir canales de riego, en caso de enfermedades, en ocasión de catástrofes naturales y en cualquier otro momento importante o crítico de la vida individual y colectiva (Santillán 1968: 112, n. 27). De hecho, cada *ayllu* (grupo corporativo de parentesco) y cada comunidad tenían sus propios «oráculos», que podían ser una piedra-*menhir* (*huanca*) identificada con el fundador mítico del linaje o del grupo, los cuerpos momificados (*malquis*) de los antepasados de los señores étnicos (*curacas*), o sencillamente un lugar de la naturaleza —una fuente, una gruta, una roca, una cumbre de montaña, etcétera— llamado *pacarina*, de donde se creía había salido la primera pareja mítica de ancestros. Todas estas entidades sagradas y cualquier otro objeto, imagen o adoratorio identificado con seres y poderes extrahumanos, eran llamados genéricamente *huacas* (*wak'a*) y todos eran, por lo menos en potencia, oráculos (cf. Rowe 1946: 302; Mason 1978: 221; Szemiński 1987: 92-93). En efecto, con el término genérico de *huaca*, los andinos indicaban la fuerza que «animaba» lo que comúnmente está inanimado; y esta «animación» se manifestaba, en primer lugar, a través de la facultad de «hablar», de comunicarse con los hombres.² Cuando una *huaca* «enmudecía», podía significar que estaba enojada, que estaba temporáneamente impotente o peor, que había perdido por completo su poder. En este último caso, dejaba de ser *huaca* y su culto era abandonado (Gose 1996).

Significativa, al respecto, es la tradición inca —recogida por el padre Bartolomé Álvarez (1998: 74, cap. 133)— según la cual apenas, en cualquier parte del Imperio, alguna piedra u otro objeto móvil empezaba a «hablar», manifestando su

² *Huaca* «quiere decir 'cosa sagrada', como eran todas aquellas en que el demonio les [a los andinos] hablaba» (Garcilaso 1991 I: 76, lib. II, cap. IV). Sobre la noción de *huaca*, véase Rowe 1946: 295-297; Szemiński 1987: 92-96 y *passim*; Jiménez Borja 1992; Gnerre 2003.

naturaleza de *huaca*, esto era llevado al Cuzco y colocado en el Coricancha, a fin de que fuera examinado y puesto a prueba por el propio Inca. Allí, luego de haber hecho averiguaciones sobre las circunstancias y las modalidades de la presunta manifestación sobrenatural, el soberano procedía a pedir el parecer del dios Sol y, sobre todo, a hacer preguntas a la misma *huaca*, buscando entablar con ella una comunicación oral directa. Si la *huaca* le contestaba, el Inca la reconocía como «buena»: esto comportaba que se le tributaran de inmediato honores y ofrendas y que, desde ese momento, su culto fuera reconocido oficialmente por el Estado. La *huaca* era llevada entonces de vuelta a su lugar de origen, donde se establecía un santuario, al cual cada año el Inca, puntualmente, enviaba dones. Pero si, al revés, la piedra, o el objeto que fuese, se quedaba muda, el Inca declaraba «que no era buena», a saber, que no era *huaca*, lo que significaba que no merecía forma alguna de veneración y más bien debía ser desechada.

Los mismos relatos de los orígenes de los incas no hacían más que exaltar y recalcar la trascendental importancia de las pláticas con los dioses. Según estas narraciones, de claro carácter normativo y formativo para la entera sociedad, la pareja de héroes culturales, Manco Capac y Mama Huaco, fundadores de la ciudad del Cuzco y de la dinastía de sus reyes, así como de la civilización inca en general, habría adquirido su autoridad, su poder y derecho al mando de una comunicación oral, fluida, directa y privilegiada con seres sagrados. Así, en la *Historia Indiana* (1572) de Pedro Sarmiento de Gamboa (2001: 54 y 63, XII y XIV), basada en los relatos de ancianos *quipucamayocs*³ depositarios de las tradiciones «históricas» incas, se narra que Manco Capac habría salido de la cueva de Tampusoto, en el sitio de Pacariqtambo («lugar de origen»), llevando consigo un ave rapaz dotada de grandes poderes, de nombre «Indi», la cual era su *huauqui*⁴ y «le daba oráculo y respuesta». Es gracias precisamente a la relación oracular con esta ave divina —con toda probabilidad una de las diferentes manifestaciones de «Inti», el dios Sol— que Manco Capac habría adquirido el rango de señor poderoso y conseguido «que las gentes le siguiesen». Sucesivamente —siempre según la crónica de Sarmiento (2001: 67-69, cap. XVII)—, también el cuarto Inca de la dinastía, Maya Capac, tuvo ocasión de platicar con «el pájaro Indi», recibiendo una serie de predicciones y consejos que lo volvieron de violento e impulsivo, cual había sido por toda su juventud, en un gobernante «muy sabio y avisado en lo que había de hacer y de lo que había de suceder». En cuanto a la madre-esposa de Manco Capac, Mama Huaco, hija del Sol y de la Luna, mujer fuerte y valiente y primera Coya (reina) de la dinastía inca, esta —cuenta el cronista andino Felipe Guaman Poma de Ayala (1980: 63-64, nn. 80-81, y 99, n. 121)— habría alcanzado en el Cuzco de los orígenes un poderío todavía mayor que el del mismo Manco, gracias a

³ Especialistas de notación y registro mediante cordeles anudados (*quipus*).

⁴ «Hermano divino». Sobre el significado de *huauqui*, véase Ziolkowski 1997; en particular a las páginas 126-140.

la potestad que tenía de hacer hablar, durante ritos esotéricos, a las piedras, las peñas, las lagunas y las imágenes de las *huacas*, con las cuales conversaba «como si fueran personas». Asimismo, Huanacauri, *huaca* primigenia y gran oráculo de los Incas, estaba identificado con un hermano de Manco Capac, el cual, luego de haber adquirido los semblantes de un ave con grandes alas de plumas multicolores y antes de transformarse en piedra en la cumbre del cerro homónimo, había dado indicaciones a Manco sobre dónde debía fundar el Cuzco y predicho que él y sus descendientes se volverían señores de un gran imperio (Cieza 1985: 16-17, cap. VII). En el relato de Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui, Manco Capac, estando en la cima del cerro Huanacauri, justo antes de bajar al valle del Cuzco, vio formarse milagrosamente sobre su cabeza dos grandes arcos iris, que interpretó como un signo claro del favor de los dioses y de la futura grandeza y prosperidad de su pueblo. En el lugar de la aparición, los sucesores de Manco colocaron un ídolo de piedra con rasgos de ave rapaz, que pronto «empezó a hablar», manifestando así todo su poder y benevolencia hacia los incas (Pachacuti Yamqui 1993: 194 y 196, ff. 6v y 7v). En suma, no cabe duda que los incas hacían remontar el origen mismo de su Estado y de su poderío a una relación directa, de orden oral, entre sus ancestros y las *huacas* y a toda una serie de otros hechos patentemente oraculares.

El estudio de los oráculos andinos

A pesar de la trascendental relevancia y difusión del fenómeno oracular en el mundo andino antiguo, este, extrañamente, no ha llamado la atención de los investigadores hasta años relativamente recientes. Inclusive, en el enciclopédico y actualizado compendio sobre las religiones andinas publicado en 2005 por Manuel Marzal, con la colaboración de algunos de los más destacados especialistas de la materia a nivel internacional, el tema es prácticamente pasado por alto. Por lo demás, el mismo gran centro ceremonial de Pachacamac, el oráculo de los oráculos, mencionado en todas las principales crónicas y el primer sitio en absoluto de todas las Américas al cual se haya dedicado una monografía arqueológica (Uhle 1903; 2003) —una obra que, en el juicio de Gordon Willey y Jeremy Sabloff (1993: 79), «queda como uno de los monumentos de la arqueología americana»—, no fue objeto de investigaciones y análisis de carácter histórico-antropológico hasta hace poco más de veinte años. En efecto, si se exceptúan unas «breves notas» de Arturo Jiménez Borja y Alberto Bueno de 1970 y un «breve ensayo» precursor de María Rostworowski de 1972, los estudios documentales sobre Pachacamac empezaron solo a partir de la década de 1980, cuando aparecieron los trabajos de Alberto Bueno (1982), Arturo Jiménez Borja (1985) y Thomas Patterson (1985), seguidos en la década de 1990 por importantes contribuciones de la misma María Rostworowski (1992; véase también 1999) y de Peter Eeckhout (1993; 1998;

1999; 1999-2000; 2003; 2004; 2005 y 2004 [ed.]). En años relativamente recientes, de Pachacamac se han ocupado también Izumi Shimada (1991 y 2004) y Jahl Dulanto (2001). Al mismo tiempo, se han ido multiplicando las investigaciones arqueológicas y etnohistóricas sobre otros grandes oráculos, como Catequil (Topic 1992; 1998; 2004; Topic, Lange Topic y Melly 2002; véase también Gareis 1992: 120-127), Titicaca (Deaborn, Seddon y Bauer 1998; Seddon 1998 y 2005; Bauer y Stanish 2003; Stanish 2003; véase también Ponce Sanginés *et al.* 1992) y Coropuna (Reinhard 1999; Ziólkowski 2004 y 2005; Ziólkowski y Sobczyk 2005). Y se han dado también avances en el estudio de Huanacauri, a todas luces la más antigua divinidad de los incas (Szemiński 1991; Ziólkowski 1997: 69-75); de Cacha (Ballesteros-Gaibrois 1979, 1981, 1982; Sillar 2002; Sillar y Dean 2002), Vilcanota (Reinhard 1995) y Ancocagua (Reinhard 1998), famosos templos oraculares en territorio canas, al sudeste del Cuzco; de Pariacaca, la divinidad principal de los Yauyos, cuyo santuario se ubicaba en proximidad del homónimo nevado (Bonavia 1990; Duviols 1997a; Astuhamán 1999a y 1999b); y de Huarivilca, el oráculo de los Huancas del valle del Mantaro. Luego de las pioneras investigaciones arqueológicas de Isabel Flores Espinoza (1959) y Daniel Shea (1969), las escasas noticias de orden histórico que se poseen sobre este último, han sido objeto de análisis en tiempos recientes por José Carlos de la Puente Luna (2004; véase también el ensayo en este mismo tomo). Y, finalmente, a distancia de varias décadas de los pioneros estudios de Robert Lehmann-Nitsche (1928) y John Rowe (1944: 26-40), al Coricancha —el gran templo del Sol en el Cuzco, en el cual residía el Huillac Umu («el adivino que habla, que relata»), el sumo sacerdote de la Iglesia inca— han dedicado trabajos monográficos Raimundo Béjar Navarro (1990) y Armando Harvey Valencia (1994), y un capítulo de su libro sobre la antigua capital inca Brian Bauer (2004: 139-157).

En concomitancia con esta proliferación de estudios analíticos sobre los mayores centros oraculares de la protohistoria andina —debida, por lo menos en parte, a la orientación y los intereses propios de la arqueología postprocesual (cf. Curatola 2002b: 92)—, también se han ido desarrollando, paulatinamente, reflexiones de carácter teórico e interpretativo sobre el papel y la función de los oráculos como institución en la sociedad andina antigua. Posiblemente, el primero en percibir con claridad el importante rol político que podía desempeñar un oráculo fue Thomas Patterson, quien en un ensayo de 1985 sobre Pachacamac, mostró cómo este santuario cumplía al tiempo de los incas una importante función cohesiva y estabilizadora dentro de un sistema político que se caracterizaba por relaciones de alianzas inestables y crónicamente cambiantes, tanto entre las diversas facciones de la aristocracia cuzqueña como entre estas y los diferentes grupos étnicos del Imperio (véase también Patterson 1992: 88-92). Sin embargo, fue Sabine MacCormack —no en vano especialista del mundo clásico, griego y romano, en el cual la adivinación y los oráculos representaron fenómenos comunes— quien

notó por primera vez, en forma puntual, la gran difusión de las prácticas oraculares en el mundo andino antiguo y se interrogó sobre las razones de este fenómeno. En su libro *Religion in the Andes* (1991), la estudiosa ha planteado que los innumerables grandes y pequeños santuarios oraculares existentes a lo largo de los territorios que abarcaba el Tahuantinsuyu tuvieron fundamentalmente la función de legitimar el poder político, fomentando y articulando el consenso de la población con la élite (MacCormack 1991: 59 ss.). Y prácticamente a las mismas conclusiones ha llegado Mariusz Ziółkowski, al tratar sobre la naturaleza de la relación Incas-oráculos en un párrafo, del significativo título «Los oráculos o de la importancia de conversar con los dioses», de su libro *La guerra de los Wawqui* (1997: 84-87; véase también Ziółkowski 1991). El estudioso, en línea con unas observaciones ocasionales de María Rostworowski (1983: 11-12 y 1988: 206; véase también Rostworowski y Morris 1999: 293) sobre la relevancia en el mundo andino antiguo del «don de la palabra» por parte de los dioses, ha puntualizado bien cómo de hecho todas las *huacas* fueran oráculos, ya que una de sus principales y más universales características era precisamente la de «hablar» con sacerdotes y fieles, y cómo los incas acudían a consultarlas de continuo, sobre todo por cuestiones relativas a la persona del Sapa Inca y al éxito de las campañas militares. Al respecto, Ziółkowski ha notado que la creencia y las prácticas oraculares entre los señores del Cuzco estaban tan enraizadas que estos no solo interrogaban a sus propios dioses en el Coricancha y en otros templos del Sol, sino que, todas las veces que les era posible, consultaban también a los mayores oráculos no incas, como Pachacamac o Catequil, a todas luces con el afán de aprovecharse y beneficiarse del gran prestigio de estos santuarios y legitimizar su posición hegemónica frente a los lugareños y a los otros pueblos sometidos.

Esta misma interpretación del fenómeno ha sido desarrollada por Brian Bauer y Charles Stanish (2003) con referencia a Titicaca, cuyo santuario oracular fue un importante centro de peregrinaciones de nivel regional desde la época Tiwanaku (siglos V-XI d. C.). Específicamente —según estos investigadores—, los incas habrían acrecentado y explotado a sabiendas el poder comunicativo del oráculo. Cuando, en su proceso de expansión imperial, vencieron a los collas y los incorporaron al Tahuantinsuyu, se habrían apoderado del santuario e, invirtiendo ingentes recursos en infraestructura y dotación, lo habrían transformado en un oráculo de importancia panandina, con la expresa finalidad de dar un fuerte sentido de legitimación a su hegemonía sobre la región y transmitir un contundente y persuasivo mensaje ideológico de poderío a los peregrinos que allí acudían desde todos los rincones del Imperio (Bauer y Stanish 2003: 35-36 y 286-291).

Análoga, pero al mismo tiempo opuesta, es la función que atribuye a los oráculos Peter Gose. En su sugerente ensayo «Oracles, divine kingship, and political representation in the Inka State» (1996) —quizás el primero en absoluto en el cual

se haya abordado en forma específica y directa el estudio del fenómeno oracular en los Andes como institución social— Gose coincide plenamente con Sabine MacCormack en reconocer que los oráculos desempeñaron entre los incas un papel medular en la dinámica del sistema político, sin embargo se distancia de ella al plantear que estos servían fundamentalmente para dar voz, expresión y representación política a los grupos subalternos, en un régimen de poder centrado en la figura de un rey divino, como lo fue el Sapa Inca por lo menos a partir del gobierno de Tupa Yupanqui (c. 1471-1493).⁵ En otras palabras, el Inca, en cuanto hijo del dios Sol y por tanto ser sagrado, diferente y superior respecto de todos los humanos, no podía de ningún modo aceptar observaciones o, peor, cuestionamientos a su obrar de parte de los hombres, ya que esto hubiese representado una intolerable disminución de su estatus, de su autoridad y su poderío absoluto, pero sí podía interrogar a los dioses —sus pares— y recibir de ellos respaldo, predicciones e indicaciones. De este modo, las *huacas* regionales y locales más importantes, así como las momias de los antiguos reyes Incas —también ellas dotadas del poder de hablar— con sus respuestas podían expresar apreciaciones, aspiraciones, críticas y reivindicaciones de sus respectivos pueblos y grupos sociales que de ninguna manera el soberano Inca hubiese podido aceptar por boca de comunes mortales, fueran ellos nobles o *curacas* del más alto rango. Además, a través de periódicas y sistemáticas consultas a las diferentes *huacas*, por lo menos teóricamente no sujetas a los condicionamientos inherentes a la relación rey (además sagrado)-súbdito, el Inca podía recoger un conjunto de informaciones fidedignas, que le permitía tomar las decisiones más apropiadas, ajustadas a la realidad y en línea con el sentir profundo de las poblaciones.

Posteriormente, de los oráculos andinos se ha ocupado también el que escribe en el ensayo «Adivinación, oráculos y civilización andina» (Curatola 2001), en el cual se ha intentado explicar el extraordinario desarrollo del fenómeno oracular en el Perú antiguo, poniéndolo en estrecha y directa relación con otros aspectos fundamentales de la civilización andina. El Tahuantinsuyu y, con toda probabilidad, las otras grandes formaciones estatales que lo precedieron, como el Imperio huari (siglos VII-X d. C.) y el reino de Chimor (siglos XIII-XV d. C.), a pesar de sus notables dimensiones territoriales, sus altamente planificadas organizaciones administrativas y sus múltiples conquistas culturales, se desarrollaron sobre la base de una estructura sociopolítica relativamente sencilla, en tanto fundada sobre grupos corporativos de parentesco (*ayllus*. cf. Isbell 1997: 98-99 y *passim*). Además, al parecer ninguno de estos estados contó con alguna forma de escritura comparable con los sistemas gráfico-fonéticos avanzados —esto es, en grado de expresar todo lo que puede ser dicho— de la antigüedad euroasiática,

⁵ Sobre la figura del Inca como rey divino véase Cerulli 1979: 153-162; Graulich 1991; Duviols 1997b; Masuda 2002; Ramírez 2005: 59-112.

ni llegó a tener alguna mercadería-signo con funciones plenamente monetarias. Estas aparentes (por lo menos en términos comparativos y desde una perspectiva eurocéntrica) «limitaciones» culturales —a saber, sobre todo, una organización sociopolítica de base de nivel aldeano, estructuralmente segmentaria, así como la ausencia de un sistema de notación capaz de registrar con un cierto grado de fidelidad la lengua hablada— fueron, sin embargo, compensadas por toda una serie de instrumentos, mecanismos e instituciones sumamente originales y eficientes. Entre ellos se encuentran sistemas de registro y transmisión de la información como los *quipus* (*kipu*), los *tocapus* (*tokhapu*) y las «tablas historiadas», así como la semantización y «textualización» del territorio (esto es, la cuidadosa y altamente planificada construcción de un paisaje sagrado denso de significados y memoria), los *ceques* (*siq' i*) y los mismos oráculos. Los *quipus* eran artilugios formados de varios cordeles de diferentes colores con nudos, a través de los cuales, por lo menos desde la época del Estado huari, los andinos pudieron registrar en forma sumamente precisa ya sea datos cuantitativos, asociados a indicaciones cualitativas, como información esquemática y estereotipada sobre genealogías y eventos históricos, como indican textos de la época colonial que aparentan ser transliteraciones del contenido de unos de ellos.⁶ Los *tocapus*, en cambio, eran recuadros con signos geométricos bastante complejos y altamente estandarizados, que se encuentran reproducidos sobre tejidos y *queros* (vasos de madera) incas y posiblemente servían para transmitir mensajes e informaciones conceptualmente comparables a los brindados por las insignias y las condecoraciones de los militares (cf. Arellano 1999). Y las «tablas historiadas» eran tablones de madera sobre los cuales estaban pintadas escenas de la historia mítica y dinástica inca. Un gran «archivo» de estas tablas se conservaba en un templo del Sol, llamado Poquen Cancha, ubicado inmediatamente al noroeste del Cuzco (Sarmiento 2001: 49, cap. IX; Molina 1989: 49-50; cf. Porras 1963: 112-115). En cuanto al sistema de los *ceques* —las líneas sagradas imaginarias que partían en forma radial del centro del Cuzco y a lo largo de las cuales se encontraba una serie de *huacas* (véase Rowe 1981; Bauer 2000; Cerrón-Palomino 2005)—, los trabajos de Tom Zuidema (1989 1991, 1995 y 2003) han mostrado cómo estos representaron un sofisticado sistema operacional polivalente, a través del cual los incas codificaban y hacían coincidir los diferentes planos de la experiencia y de lo real, desde la organización sociopolítica a la del espacio, desde la astronomía y el calendario al ciclo de las actividades económicas y ceremoniales, desde la cosmología a las manifestaciones artísticas, en una grandiosa operación de racionalización y sistematización

⁶ Típicos ejemplos de estas transliteraciones son textos como «La visita de Urcos» de 1572, publicada por María Rostworowski (1990) y la «Memoria de las provincias que conquistó Topa Inga Yupangui» publicado por John Rowe (1985; véase también Pärsinnen y Kiviharju 2004: 83-99). Para diferentes hipótesis sobre la naturaleza y la función de los *quipus*, véase MacKey *et al.* 1990; Salomon 2001; Quilter y Urton 2002; Urton 2003; y sobre la antigüedad de los mismos, Conklin 1982; Shady, Narváez y López 2000: 13-15.

del universo cultural y natural que posiblemente no tiene parangón en ninguna otra civilización antigua de la historia.

También los oráculos, con sus predicciones, revelaciones, indicaciones y desciframientos de signos, hechos y situaciones de difícil inteligencia, tuvieron que desempeñar un importante papel cognitivo y racionalizante de la realidad, pero, de todas maneras, aun más relevante fue su rol sociopolítico, siendo una de las instituciones «eje» de las sociedades complejas andinas, posiblemente desde las últimas fases del Precerámico (segunda mitad del III milenio a. C.) y las primeras del Formativo (II milenio a. C.). En efecto, sobre la base de inferencias de orden etnohistórico, es legítimo hipotizar que los altares del Fuego Sagrado del Templo Mayor y del Templo del Anfiteatro de la «ciudad sagrada» de Caral (Shady y Leyva 2003: 169-185, 237-253), así como análogas estructuras rituales con fogones característicos de la así llamada tradición religiosa Kotosh, como las de Kotosh en el Alto Hualлага, de Huaricoto y La Galgada en el valle del Santa (Burger y Salazar-Burger 1980; véase también Burger 1993: 41-49), y de Pampa de las Lamas-Moxeke y Taukachi-Konkán en el valle de Casma (Pozorski y Pozorski 1994 y 1996), fueran fundamentalmente lugares sagrados de acceso restringido, donde las divinidades se manifestaban a través de las llamas de fuegos sagrados a los sacerdotes responsables del culto y a otros pocos elegidos. De hecho, por lo menos en tiempos prehispánicos tardíos, los oráculos representaron —como se verá— un formidable mecanismo, a la vez, de legitimación del poder, normatividad, acopio de información, de comunicación y de negociación, que contribuía de manera determinante a que las formaciones estatales andinas lograran controlar y revertir la tendencia a la segmentación política propia de cualquier sociedad de linajes.

Los oráculos como instrumento de normatividad y legitimación del poder entre los incas

En primer lugar, los oráculos tuvieron que desempeñar muchas de las funciones de la escritura, instrumento príncipe para el establecimiento de esas normas fijas y universales tan necesarias para la organización, el funcionamiento, el control y el mantenimiento de cualquier formación sociopolítica compleja de ciertas dimensiones. Al categórico «está escrito» del antiguo pueblo de Israel o al más profano, pero no menos imperioso, «*dura lex, sed lex*» de la Roma de los Césares, debió corresponder en el mundo andino algo así como «es la palabra de la *huaca*». Las respuestas oraculares, volviendo impersonales, «objetivizando» y «sacralizando» los planteamientos, las disposiciones y los intereses de personas y grupos particulares, transformaban la sencilla expresión de la voluntad de un individuo (Inca, *curaca* o sacerdote) o de una *gens* (*panaca*, «parcialidad real inca», o *ayllu*) hegemónica en una verdad absoluta, lo que no cabe duda hacía que fuera más fácilmente aceptada y respetada por la gente de igual rango y, a mayor razón,

por los grupos secundarios y subalternos. La palabra de los dioses aseguraba ley, orden y solidaridad —en el sentido durkheimiano del término— a la sociedad de los hombres. Y no se piense que esta sea una mera ilación o una erudita conclusión de los estudiosos modernos del fenómeno. Ya lo percibieron con absoluta claridad cronistas de los siglos XVI y XVII como el oidor Hernando de Santillán (1968: 104, n. 2) y el jesuita Bernabé Cobo:

Todos los Incas [escribía este último al inicio de su relato sobre la historia dinástica de los señores del Cuzco], desde el primero, para ser obedecidos y respetados de sus vasallos, y para más autorizar sus leyes y mandatos e introducir cuanto querían, les hacían entender que cuanto mandaban y ordenaban lo mandaba su padre el sol, a quienes ellos frecuentemente comunicaban y consultaban todas las cosas que disponían en su reino; y por este camino, allende de ser tenidos y venerados del pueblo por hijos del Sol y más que hombres, no había contradicción en ninguna cosa que ordenasen, porque todos sus mandados eran tenidos por oráculos divinos (Cobo 1964, II: 66, lib. XII, cap. IV).

Cualquiera fuese el móvil, una fe religiosa profunda o, más prosaicamente, la sencilla *praxis* andina del poder, el Sapa Inca consultaba prácticamente a diario al Sol en el Coricancha. Guaman Poma describe, en forma sintética, el ritual oracular: «Y allí en medio [del templo del Sol] se ponía el Inga, hincado de rodillas, puesta la mano, el rostro al sol y a la ymagen del sol y decía su oración. Y rrespondía los demonios lo que pedía» (Guaman Poma 1980, I: 236, n. 263). La «palabra» del dios Sol, por lo demás, constituía no solo el sustento y el fundamento legitimante de cada decisión y medida de cierta importancia tomada por el Sapa Inca, sino el origen mismo de la legitimidad de este último como gobernante. En efecto, era convencimiento común que entre todos los hijos de un determinado Inca llegaría a sucederle quien, en su debido momento, fuese llamado al templo y designado como soberano directamente por el dios Sol (Guaman Poma 1980, I: 96, n. 118, y 263, n. 288; cf. Ziółkowski 1991: 61 y 1997: 156-157). Esto explica por qué —según refiere Sarmiento de Gamboa— el príncipe Inca Yupanqui, el futuro Inca Pachacuti, una vez derrotados los chancas, hacia 1438, a pesar de tener el pleno control y el total respaldo de las milicias Inca y de ser ya de hecho el incontrastado señor del Cuzco, quiso que se interrogara al dios Sol acerca de quién debía gobernar. Frente a las rémoras de su padre, el pálido Inca Viracocha, que se resistía a abdicar en su favor, Pachacuti, al momento de hacer su ingreso triunfal en la capital, dispuso que se hiciesen grandes sacrificios a la imagen del Sol adorada en el Inticacha (el templo que poco tiempo después él mismo volvería a edificar mucho más grande y suntuoso, rebautizándolo con el nombre de Coricancha), y se le preguntase quién debía ser el nuevo Inca.

Y el oráculo del demonio que allí tenían [relata Sarmiento (2001: 92, cap. XXIX)] [...] dio por respuesta que él tenía señalado a Pachacuti Inca Yupanqui para que fuese inca. Con esta respuesta tornaron todo los que habían ido a hacer el sacrificio, y se postraron ante Pachacuti Inca Yupanqui, llamándole Capac inca intip churin, que quiere decir 'solo señor, hijo del sol'.

Fue solo luego de esta investidura divina que Pachacuti recibió de parte del sumo sacerdote del Sol la *mascaypacha* —la borla signo de la dignidad imperial inca— y asumió oficialmente el poder, siendo universalmente reconocido como nuevo soberano. El oráculo del Inticancha lo había legitimado como Sapa Inca. Con la misma finalidad, dos generaciones más tarde, Huayna Capac, a la muerte de su padre, el Inca Tupa Yupanqui, fue a interrogar al oráculo del Coricancha. Sin embargo, en esa ocasión los sacrificios y las consultas tuvieron que ser repetidos hasta cuatro veces, antes de que el dios Sol decidiera manifestarse y proferir el nombre de Huayna Capac, como el de quien entre los varios hijos del finado Inca estaba destinado a ser el nuevo emperador (Guaman Poma 1980, vol. I: 93, n. 113). Según la tradición dinástica inca también Viracocha, padre de Pachacuti, en su momento había sido consagrado como Inca gracias a una revelación divina, en el caso específico de parte del dios Ticci Viracocha Pachayachachic, «padre de la gente, maestro ordenador el mundo» (cf. Duviols 1977). Este se le habría manifestado en Urcos, un pueblo a la orilla del Vilcanota donde había un gran santuario dedicado a él, anunciándole «grandes buenas venturas a él y a sus descendientes». Habría sido precisamente a consecuencia de esta aparición que el joven Inca, hasta ese momento llamado Hatun Tupa Inca, había asumido el nombre de Viracocha (Sarmiento 2001: 80, cap. XXIV; véase también Betanzos 2004: 55, parte I, cap. II, y 63, parte I, cap. V). Y, al respecto, hay que recordar que, con toda probabilidad, para los incas el ser sobrenatural llamado Viracocha no era más que una de las manifestaciones del dios Sol, siendo justamente su figura estrechamente relacionada con el astro rey al momento de su máximo auge, es decir, al tiempo del solsticio de verano.⁷

⁷ La hipótesis planteada por Tom Zuidema (1974-1976: 228) y desarrollada por Arthur Demarest (1981), que Viracocha personificara al Sol maduro de diciembre, parece en efecto justificada. En las diferentes versiones recogidas por los cronistas del mito de la visión que Pachacuti tuvo antes de la batalla decisiva contra los chancas, por ejemplo, se dice en unas que se le apareció el Sol (Sarmiento 2001: 87, cap. XXVII; Molina 1989: 60) y en otras el dios Viracocha (Betanzos 2004: 73, parte I, cap. VIII) en forma indistinta. Asimismo, Sarmiento de Gamboa (2001: 141, cap. LIX) y Martín de Murúa (1987: 110, cap. XXX) mencionan que los incas veneraban en la isla de Titicaca a la *huaca* de «Ticci Viracocha» y «el Hacedor», respectivamente, mientras que los demás cronistas concuerdan en relatar que allí se adoraba una roca donde, según la tradición, había salido por primera vez el Sol. La «intercambiabilidad» o equivalencia de las susodichas divinidades en varios relatos míticos fue, por lo demás, notada ya en el siglo XVI por Juan de Betanzos (1551), quien al no entender los conceptos más hondos y complejos del sistema de creencias religiosas inca, acotó perplejo, no sin un cierto menosprecio, que «aunque ellos tienen

El hecho que los incas consultaran de continuo la imagen del dios Sol en el Coricancha, con la finalidad de legitimar sus decisiones, está confirmado en forma muy puntual por un testimonio de excepción: el de Tupa Amaru, el último soberano del así llamado Estado Neo-Inca de Vilcabamba, quien por disposición del virrey Francisco de Toledo fue decapitado en la plaza principal del Cuzco el 23 de setiembre de 1572. Momentos antes de ser ajusticiado, el Inca dirigió un sorpresivo discurso a la multitud de indios nobles y comunes reunida alrededor del cadalso, renegando del culto al Sol y denunciando como falsa y engañosa la práctica de las consultas oraculares. Según un testigo presencial del evento, Antonio Bautista de Salazar, tesoroero de Toledo, Tupa Amaru habría dicho textualmente:

Apoes, aquí estais de todos los cuatro suyos, sabed que yo soy cristiano, y me han baptizado, y quiero morir en la ley de Dios, y tengo de morir. Y todo lo que hasta aquí os hemos dicho yo y los Ingas mis antepasados, que adorásedes al sol, Punchau, y á las guacas, ídolos, piedras, rios, montes y vilcas, es todo falsedad y mentira. Y cuando os decíamos que entrábamos á hablar al sol, y que él decía que hiciésedes lo que nosotros os decíamos y que hablaba, es mentira; porque no hablaba, sino nosotros, porque es un pedazo de oro, y no puede hablar; y mi hermano Tito Cusi me dijo que cuando quisiese decir algo á los indios que hiciesen entrase solo al dicho ídolo Punchau, y no entrase nadie conmigo; y que el dicho ídolo Punchau no me había de hablar, porque era un poco de oro, y que despues saliese y dijese á los indios que me había hablado, y que decía aquello que yo les quisiese decir, porque los indios hiciesen mejor lo que les había de mandar; y que á lo que había de venerar, era lo que estaba dentro del sol Punchau, que es de los corazones de los Ingas mis antepasados (Salazar 1867: 280; cf. Levillier 1935: 136 y 348-349).

Es probable que Tupa Amaru fuera inducido a hacer esta singular abjuración por los españoles mediante maltratos físicos, promesas de gracia, chantajes, presiones psicológicas e intimidaciones de toda índole, incluida la amenaza de quemar su cuerpo después de muerto, lo que representaba para los andinos el peor y más temido de los destinos (Curatola 2005; cf. *Idem* 1989: 243-246). Sea como fuere, las palabras del Inca quedan como un claro testimonio de la importancia de las consultas al dios Sol en el Tahuantinsuyu y de su uso político. En efecto, el mismo hecho que en un momento tan grave y extremo, frente a todo el pueblo del Cuzco, Tupa Amaru eligiera hablar precisamente de esa práctica, o que —cosa más probable— sus cómitres lo obligaran, para consolidar ideológicamente su

que hay uno que es Hacedor, a quien ellos llaman Viracocha Pachayachachic, que dice Hacedor del mundo, y ellos tienen que éste hizo el sol y todo lo que es criado en el cielo e tierra, como ya habéis oído, careciendo de letras e siendo ciegos del entendimiento e en el saber casi mudos, varían en esto en todo y por todo, porque unas veces tienen al sol por Hacedor y otras veces dicen que el Viracocha» (Betanzos 2004: 87, parte I, cap. XI).

triumfo político y militar, a condenar públicamente y desacreditar entre todas las variadas manifestaciones de la religión autóctona justo y solo las consultas oraculares, denota cuán arraigados el recurso a los oráculos y la fe en sus predicciones debieron estar en la sociedad inca. El discurso de Tupa Amaru pone patentemente de relieve la gran fuerza moral de la práctica, como instrumento de condicionamiento y constricción, y por ende, su trascendental valor político-jurídico.

De todas maneras, los oráculos no tuvieron únicamente la función de legitimar el poder del Inca y de volver incuestionables sus mandatos. Peter Gose (1996) ha propuesto que, por lo menos en determinados contextos, estos representaron más bien un medio a través del cual los grupos subalternos podían expresar al soberano su sentir, sus aspiraciones y hasta su disenso, sin que esto apareciera como un desafío y una afrenta a su sagrada persona. La gran fiesta inca de la Capacocha habría respondido exactamente a este fin. Según el relato del cronista Pedro de Cieza de León (1553), cada año el Inca convocaba al Cuzco a las principales *huacas* de todos los pueblos del Imperio. Las imágenes de las divinidades, que llegaban a la ciudad con su séquito de sacerdotes y servidores, eran recibidas con gran pompa y en el día señalado reunidas en Haucaypata, la plaza central, a fin de que cada una hiciera, en presencia del Inca y de toda la élite cuzqueña, así como de la población de la comarca y de numerosas delegaciones de las etnias provinciales, una serie de predicciones sobre los eventos del año venidero:

... estas estatuas y bultos y çaçerdotes se juntaban [escribe Cieza] para saber por bocas dellos el suceso del año, si avía de ser fértil o si avía de aver esterilidad, si el Ynga te(r)nia larga vida y si por caso moriría en aquel año, si avían de venir enemigos por algunas partes o si algunos de los paçíficos se avían de revelar. En conclusión eran repreguntados destas cosas y de otras mayores y menores que va poco desmenuzarlas, porque también preguntavan si avría peste o si vernía alguna moriña por el ganado y si avría mucho multiplico dél. Y esto se hazía y preguntavano a todos los oráculos juntos, sino a cada uno por sí (Cieza 1985: 87-88, cap. XXIX).

Las preguntas eran formuladas por los responsables del culto estatal inca y contestadas por los ministros de las *huacas*, los cuales se preparaban a recibir la inspiración divina ingiriendo abundantes cantidades de *aba* (chicha) y abandonándose a danzas extáticas. A menudo estos, antes de responder, procedían a inmolar a un buen número de animales, para inducir a la divinidad a manifestarse. La *huaca* se comunicaba con ellos hablándoles directamente o a través de sueños.⁸ Los incas, por su

⁸ En los documentos de extirpación de idolatrías del siglo XVII se encuentran numerosas descripciones de cómo las *huacas* se comunicaban con sus sacerdotes. Hernando Acaspoma, un gran «hechicero» de San Pedro de Hacas (en el valle medio del Pativilca), interrogado en 1657 por el visitador Bernardo de Noboa, describía así el

parte, registraban cuidadosamente cada respuesta y al año siguiente, en la misma ceremonia, rendían públicamente homenaje a aquellas *huacas* cuyos oráculos se habían revelado acertados, asignando a sus respectivos templos notables cantidades de vasijas de oro y plata, de tejidos finos y de ganado. En cambio, las *huacas* que habían dado respuestas inexactas o, peor aun, equivocadas eran abiertamente estigmatizadas y sus templos no recibían dádiva o dotación alguna (Cieza 1985: 89, cap. XXIX): una humillación que, frente a los representantes de todas las naciones del Imperio, evidentemente aminoraba el prestigio y la autoridad de la *huaca* y, con ella, de toda su etnia.

Pero, ¿qué se proponían exactamente los incas con tan aparatosa y concurrida ceremonia oracular? Gose (1996: 6-7) plantea que a través de este sistema de premios y escarmientos, el Inca propiciaba la formulación de respuestas fidedignas que expresaran los sentimientos verdaderos y los anhelos profundos de los grupos subalternos. Por lo demás, dichas predicciones, aun cuando no fueran tan favorables o en línea con los deseos del Sapa Inca, no podían ser consideradas, dado el marco sagrado y liminar en el cual se daban, como un reto sacrilego a la suprema y sagrada autoridad de este último. La «palabra» de las *huacas* habría, por lo tanto, permitido a los representantes de las etnias manifestar al Inca, en forma indirecta y desresponsabilizada, el sentir, las expectativas y las reivindicaciones de su gente; y al gobernante, escuchar la «voz del pueblo» y, consecuentemente, tomar las decisiones más apropiadas para asegurar la paz y el orden en todo el Imperio, sin que esto pudiera ser interpretado como una concesión a presiones desde abajo, un signo de debilidad y, por ende, una merma de su persona divina. Es posible que así haya sido. De hecho, no se puede descartar *a priori* que la ceremonia de la Capacocha tuviese, entre otras, también la función conjeturada por Gose, pero en realidad los incas, para tantear el pulso de las poblaciones y conocer sus verdaderos sentimientos hacia el Tahuantinsuyu, disponían de otro medio muy eficiente, siempre relacionado con las consultas oraculares: el de las confesiones.

modo en que los *malquis* le «hablaban» mientras estaba en estado de trance: «abiendole echo estos sacrificios delante de dicho malqui [...] se quedaba este testigo en stasis pribado de sus sentidos y oiya ynteriormente que le ablabo el dicho malqui y le desia si abia de ser buen año de comidas o no y si abia de aber peste o emfermedades y susedia de la manera que alli en aquel stasis abia oido se lo desian y si la repuesta era buena baja al pueblo y lo decia a todo el comun [...] al qual ydolo abiendole echo los sacrificios lo abrasaba y quedaba en otro stasis y desia que el carnaquen del ydolo Guamancama Ratacurca que el alma de dicho malqui bajaba a su corason y le desia lo que se abia de haser en aquel negocio que le consultaban y de la mesma manera que le daba la repuesta bajaba este testigo al pueblo y les desia a todos los yndios prinicipales y demas comun lo que le abia dicho su apo y yanchi y asi lo executaban como el lo desia» (Duviols 2003: 332-333; cf. Griffiths 1998: 170; Gareis 2005: 134). Por su parte, los jesuitas José de Arriaga, Franco Conde y Luis de Teruel detectaron en el pueblo de Huacho, en 1617, una modalidad más compleja de consulta oracular, basada en la posesión y la glosolalia. Según su testimonio, el mayor hechicero del pueblo «llegando a consultar al oraculo en cossa graue de repente quedaba sin juicio, y hablaua mucho tiempo sin que los que estaban presentes entendiesen palabra ni aun el mismo supiesse lo que decia, hasta que otro hechizero proximo a el en dignidad declaraba al Pueblo lo que el otro auia dicho, como que la guacha (la qual creian que se le entraba en el alma y se ponía assi) lo dizesse» (Polia 1999: 387; Curatola 2002c: 202).

El oráculo de Titicaca y la confesión de los pecados

El ritual de la confesión de los pecados entre los incas y, en general, las poblaciones andinas de los siglos XV y XVI, mencionado en varias crónicas y documentos de la época,⁹ ha sido hasta la fecha poco estudiado, posiblemente porque considerado, por su aparente estrecha similitud con el sacramento católico, más una fantasía y una proyección de las categorías religiosas de los misioneros que una antigua práctica autóctona. Del mismo modo, los varios casos de confesiones indígenas registrados en las actas de las visitas y procesos de extirpación de la idolatría de la segunda mitad del siglo XVII e inicios del XVIII, debieron pasar —como ha señalado Lorenzo Huertas (1981: 38)— por un mero fenómeno colonial, que se habría originado por imitación de la correspondiente práctica religiosa cristiana. Sin embargo, los testimonios documentales son tales y tantos (véase nota 9) que no queda la menor duda que los andinos —como muchos otros pueblos nativos de América, Oceanía, África y Asia (véase Petrazzoni 1929 y 1937)— desde los tiempos prehispánicos tuvieron formas propias y específicas de confesión de los pecados. Dicha práctica fue común y difundida en todos los territorios del Tahuantinsuyu, pero sobre todo en el Collao, donde estuvo estrechamente asociada al culto del gran oráculo de Titicaca. El agustino Alonso Ramos Gavilán —que en la segunda década del siglo XVII fue doctrinero en diferentes pueblos alrededor del lago Titicaca, comprendida la de Santa Ana de Copacabana (Espinoza Soriano 1973a: 128-135)— y el jesuita Bernabé Cobo —que en el mismo periodo desarrolló labor pastoral en la doctrina de Juli, viajando extensamente por toda el área altiplánica (Mateos 1964: XX-XXII)— en sus pormenorizadas y precisas descripciones del santuario del Sol en la isla de Titicaca concuerdan en afirmar que una de las primeras obligaciones de los numerosos peregrinos que confluían desde las más lejanas provincias del Imperio, desde Ecuador hasta Chile, era precisamente la de confesar sus pecados a los sacerdotes del lugar (Ramos Gavilán 1988: 41, cap. IV, y 94, cap. XIII; Cobo 1964, II: 189-194, lib. XIII, cap. XVIII).

Titicaca era uno de los sitios más sagrados y uno de los santuarios dotados de más recursos de todo el Tahuantinsuyu; para Ramos Gavilán, el más opulento en absoluto: «Este templo [escribía en su *Historia del Santuario de Nuestra Señora de Copacabana*, publicada en 1621 (1988: 164, cap. XXVI)] fue el más rico de todos los del Pirú, porque como a él concurrían de todo el Reyno y de todo quanto a el Inga estaba sugeto, eran grandes las ofrendas que enriquezían sus erarios». Los

⁹ Véase Polo de Ondegardo 1999: 87-88, cap. V; Agustinos 1992: 36, f. 13v; Santillán 1968: 113, n. 31; Molina 1989: 65-66; Álvarez 1998: 100-102, nn. 176-180; Anónimo 1992: 72-77; Acosta 1954: 168-170, lib. V, cap. XXV; Murúa 2004: 200-202, cap. 61; Arriaga 1999: 42 y 57-58, capp. III y V; Ramos Gavilán 1988: 87, lib. I, cap. XII; Villagómez 1919: 158-159, cap. XLIV; Cobo 1964, II: 206-207, lib. XIII, cap. XXIV; cf. Bandelier 1910: 247-248; Rowe 1946: 304-305; Karsten 1979: 220-235; Valcárcel 1964: 267-270; Gareis 1987: 70-71 y 319 ss.

señores del Cuzco pensaban que en esa isla habían tenido origen *in illo tempore* cuatro parejas primordiales de antepasados —los hermanos Ayar—, las cuales, luego de un largo recorrido subterráneo, habían finalmente emergido de una cueva del cerro Tampusutoco, localizado en un paraje llamado Pacariqtambo (Cabello Valboa 1951: 363, parte III, cap. 21). Y sobre todo, los incas compartían con las poblaciones del altiplano la creencia de que allí había aparecido por primera vez el Sol, brotado de una cavidad en la base de una peña de arenisca rojiza, llamada Titicala, «Piedra del Felino» (Bauer y Stanish 2003: 28; Bertonio 1984: II parte, 32 y 353; cf. Cieza 1984: 281, cap. CIII), que representaba el *sancta sanctorum* del centro oracular. Esa roca sagrada, considerada morada del dios Sol, estaba cubierta con cortinas de tela finísima (*cumbi*) y la concavidad de donde se pensaba había salido el astro rey estaba totalmente enchapada con planchas de oro y plata (Ramos Gavilán 1988: 90-91, cap. XIII, 116, XVII, 149-150, XXIV, y 163, XXVI; Cobo 1964, II: 193, lib. XIII, cap. XVIII; Bauer y Stanish 2003: 232-244). Asimismo, el resto de la vasta área del santuario que abarcaba la cercana isla de Coatí donde se rendía culto a la Luna, esposa del Sol, expresaba tangiblemente la gloria y la potencia de Inti, con sus monumentales y elegantes edificios en perfecta mampostería, en los cuales vivían y trabajaban una miríada de sacerdotes, *acllas* (mujeres escogidas) y servidores varios, encargados del cuidado del lugar y de la acogida de los peregrinos. Al parecer, gran parte de estas instalaciones fueron construidas al tiempo de los incas Tupa Yupanqui y Huayna Capac, quienes visitaron personalmente en diferentes oportunidades el santuario (Bauer y Stanish 2003: 69-71; Cobo 1964, II: 84, lib. XII, cap. XIV). La última vez, posiblemente, fue cuando Huayna Capac, aprestándose a la guerra contra las reacias poblaciones del Ecuador que se habían rebelado, fue a consultar al oráculo, al cual hizo «infinitos» sacrificios para asegurarse el éxito de la empresa (Sarmiento 2001: 142-143, cap. LIX; Murúa 1987: 110, lib. I, cap. XXX).

Pero, ¿cómo se desarrollaban concretamente las consultas oraculares en el santuario? Las informaciones de los cronistas, a pesar de lo vagas y escuetas, dejan entrever que había dos modalidades, no necesariamente alternativas, más bien complementarias: a través del fuego y mediante el trance. Pedro Sancho de la Hoz, el primer conquistador que llegó al altiplano del Collao, en su *Relación* de 1534 anotó de manera muy lacónica que en la isla había un templo del Sol con una gran piedra, llamada Tichicasa, desde la cual el dios hablaba a los nativos: «en donde, o porque el diablo se esconde allí y les habla» (Sancho de la Hoz 1968: 331, cap. XVIII). Y el propio Ramos Gavilán (1988: 164, cap. XXVI), sobre este específico punto, se limitó a escribir que «en este templo dava oráculos el demonio, assí de ordinario yvan a consultalle». Sin embargo, el agustino apuntó de forma incidental que unos ancianos del lugar le habían mencionado que junto a la roca antiguamente había un enorme brasero de oro (*Idem*: 116, cap. XVII; véase también Cobo 1964, II: 192, lib. XIII, cap. XVIII); y por el padre Cobo

sabemos que la más solemne forma de adivinación, a la cual los señores del Cuzco recurrían para importantes asuntos de Estado, era precisamente la que se realizaba a través del fuego de braseros. En caso de barrunto de una inminente rebelión de alguna etnia o de una conspiración contra su persona, el Inca recurría a unos potentes y temidos adivinos, llamados *yacarcas*, originarios de Huaró, una comunidad ubicada a unos cincuenta kilómetros al sur del Cuzco (Cobo 1964, II: 230-1, lib. XIII, cap. XXXVI; véase también Molina 1989: 64-65). Estos acompañaban al soberano en sus desplazamientos y lo mantenían constantemente informado sobre lo que pasaba en todo el Imperio. Para invocar la benevolencia y la presencia de los dioses, los *yacarcas* encendían unos grandes braseros y procedían a hacer copiosas ofrendas de alimentos y objetos preciosos, y sacrificios de niños y camélidos. Luego, mascando coca, entonando cantos y recitando letanías, planteaban sus cuestiones a las divinidades que benévola y contestaban hablándoles a través de las llamas de los braseros.

Usaban deste género de adivinar [dice textualmente Cobo] solamente en negocios muy graves y de importancia, como cuando había sospecha de que alguna provincia se quería rebelar o tramaba alguna traición contra el Inca y no se podía averiguar con testigos, tormentos ni por otro camino, y en casos semejantes.

A veces a la consulta asistía el propio Inca, que se preparaba para el solemne rito oracular absteniéndose en los días previos de comer ají, sal y carne. El régimen alimenticio de los sacerdotes era aun más estricto. Según el anónimo jesuita (¿Blas Valera?), autor de la *Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Perú* (c. 1590), estos prácticamente comían solo productos vegetales. Los ayunos unidos a abundantes libaciones de *aha* y al consumo de coca y posiblemente otras sustancias estimulantes, así como los cantos y las letanías repetidos en forma monótona y obsesiva y las danzas frenéticas y prolongadas, debían engendrar en los sacerdotes estados alterados de la conciencia. Nos lo confirma el jesuita anónimo, quien, refiriéndose a los sacerdotes de los oráculos de Mullipampa (Quito), Pacasmayo, Rimac, Pachacamac y, al parecer, en particular de Titicaca, dice que estos, llamados *huatuc*, al momento de recibir las respuestas de la *huacas*, eran juguete de un furor místico que los nativos denominaban *utirayay* («arrobamiento, enajenamiento»): «Al tiempo de oír el oráculo, se tomaba el tal ministro de un furor diabólico que ellos decían *utirayay*, y después declaraba al pueblo lo que el oráculo había dicho» (Anónimo 1992: 72).

Sea como fuere, por inspiración divina directa (adivinación intuitiva) o por intermedio del fuego (inductiva), las consultas oraculares tenían un carácter reservado. A la gran masa de los peregrinos que llegaban a la isla de Titicaca no le estaba permitido acercarse a la roca sagrada Titala. Cobo (1964, II: 192, lib. XIII, cap. III) relata que los fieles podían mirarla solo de lejos, y precisamente

desde un portal llamado Intipuncu (Puerta del Sol), ubicado a unos doscientos pasos de la peña, donde debían hacer entrega a los sacerdotes de las ofrendas para el oráculo. Por su parte, Ramos Gavilán menciona la existencia no de una, sino de tres puertas sucesivas, bastante cercanas entre ellas: Pumapuncu (Puerta del Puma), Kentipuncu (Puerta del Colibrí, la misma que Cobo llama Intipuncu) y Pillcopuncu (Puerta del Pilco), así llamada por las plumas verdes del pájaro «pilco» que la ornaban. Es posible —como sugieren Bauer y Stanish (2003: 263-270)— que cada uno de estos portales representara el límite que podían alcanzar en la romería los peregrinos según su rango, a saber, según fueran gente común, representantes de las élites provincianas o miembros de la aristocracia inca. Lo cierto es que cada uno recibía una acogida y un trato acorde con su estatus y sus necesidades. Ramos Gavilán (1988: 127-128, cap. XX) refiere que los incas habían construido a lo largo del camino, en la península de Copacabana, una serie de grandes galpones (*tampus*) llamados *corpahuasi* —verdaderas «casas de los peregrinos»—, así como numerosos depósitos (*colcas*) que mantenían llenos de productos alimenticios y mantas para poder ofrecer alojamiento, comida y abrigo a la multitud de personas que llegaba de continuo en romería. Todas estas instalaciones estaban bajo el directo control de un gobernador, escogido entre los parientes más cercanos del propio Inca. Desde el momento en que los peregrinos ponían pie en la península, el Estado se hacía íntegramente cargo de ellos. «Cada uno [anota Ramos] era regalado, según la calidad de su persona, dándoles lo necesario de comida, y bebida, y si eran pobres se les dava algún vestido». Además, en Copacabana, los peregrinos podían encontrar y ser atendidos por gente de su misma etnia, ya que los incas habían provisto trasladar allí a decenas de grupos de *mitimaes* (*mitmaq*, colonos desplazados por el Inca) —de cuarenta y dos etnias distintas, según Ramos— precisamente para que se encargaran de la construcción, el mantenimiento y el funcionamiento de los lugares sagrados y de las estructuras de recepción. En la península, los peregrinos se estacionaban unos días, visitando diferentes adoratorios locales y esperando su turno para pasar, en balsa, desde la caleta de Yampupata a la isla de Titicaca (Ramos 1988: 85-85, cap. XII, y 171-172, XXVIII). Allí, a las puertas del santuario, los esperaban los sacerdotes para confesarlos. Ramos Gavilán (1988: 94, XIII) asevera que los fieles se debían confesar, no una sino tres veces: primero llegando a Pumapuncu, con el sacerdote que custodiaba esa puerta, donde además debían quitarse las sandalias; luego, más adelante, con el sacerdote guardián de Kentipuncu y, finalmente, también con el de Pillcopuncu. La presión sobre los visitantes para que confesaran sus pecados era muy fuerte. El sacerdote de la puerta de Kentipuncu, al momento de confesarlos, les recordaba que estaban acercándose al dios Sol y que si querían ganarse su favor debían mostrar todo su celo religioso, y el de Pillcopuncu insistía en que se hiciesen un ulterior riguroso examen de conciencia, a fin de que no arriesgaran traspasar la puerta en estado de impureza.

Es posible que los tres portales del santuario de Titicaca tuviesen una función análoga a la de los varios patios, con relativas puertas de acceso, que se encontraban sobre las plataformas del templo del gran oráculo de Pachacamac, «El que anima al mundo». A Hernando Pizarro (1968: 127), el primer conquistador que puso pie en este centro religioso (1533), le fue dicho que los peregrinos antes de ingresar al primer patio debían ayunar veinte días, y un año entero para poder ser admitidos al más alto, donde se encontraba el aposento del dios, el *sancta sactorum* al cual tenían acceso exclusivamente los sacerdotes. Hasta el solo rozar con las manos sus paredes por parte de los devotos habría sido considerado un acto sacrílego. Los andinos creían que quien se acercara al oráculo en estado de impureza o no habiendo cumplido todas sus obligaciones hacia el dios, sería tragado por las entrañas de la tierra. Pachacamac era considerado, en efecto, un ser tan poderoso cuanto temible, que si quisiera podía destruir el mundo entero. Los temblores —fenómeno tan frecuente en la costa central peruana— eran vistos como una manifestación de su cólera. Los españoles tuvieron modo de comprobarlo, incluso antes de alcanzar el oráculo. Miguel de Estete, uno de los miembros de la expedición de Pizarro, cuenta cómo justo la noche antes de su llegada a Pachacamac, mientras él y sus compañeros estaban descansando en un pueblo de la costa no lejos del santuario, hubo un intenso remezón, lo que provocó que los numerosos indígenas que los acompañaban, aterrorizados, se fugaran precipitadamente, alegando que el dios Pachacamac se había enojado por su presencia y los iba a aniquilar a todos (Estete 1968: 382. Véase también *Idem* 1985: 136-137; Taylor 1987: 335, cap. 22).

Así, no es difícil imaginar el estado de ánimo, sumiso y medroso, de los peregrinos que se confesaban en el santuario de Titicaca. Ocultar pecados en confesión era considerado una culpa gravísima, acarreadora de los más terribles castigos divinos; y los penitentes se estaban acercando a la morada del Sol, el más poderoso de todos los dioses, una divinidad además omnisciente, que ellos visitaban y consultaban (con toda probabilidad en el complejo arquitectónico conocido como La Chincana o Laberinto, a unos doscientos metros de la Titicaca) precisamente por este poder que tenía de conocimiento de todas las cosas pasadas, presentes y futuras. Al oráculo de Titicaca no se le podía mentir. Posiblemente, para obtener una confesión sincera y completa de parte de los fieles, los sacerdotes del santuario no necesitaban ni siquiera recurrir a las contrapruebas que, por lo común, estilaban hacer en semejantes rituales. En efecto, en general, una vez escuchada la declaración del penitente los sacerdotes andinos solían controlar si este les había dicho la verdad o no, mediante diferentes técnicas adivinatorias: examinando las entrañas o la sangre de animales, echando una especie de dados (*pichca*), observando en cuántos pedazos se había fragmentado una cuentecilla de *mullu* (concha de *Spondylus* sp.) expresamente aplastada, o contando el número de cañitas contenidas en dos manojos de pajas. Cuando los adivinos se daban

cuenta, o simplemente sospechaban, que el penitente les había mentido, no dudaban en amarrarlo, bastonearlo, azotarlo y torturarlo hasta que no confesaba a plenitud todos sus pecados.¹⁰ No cabe duda que para los incas la confesión era un asunto de máxima seriedad y relevancia.

Pero, ¿qué, exactamente, era «pecado» para los andinos? Y, sobre todo, ¿qué transgresiones de normas y preceptos religiosos los peregrinos debían confesar de todas maneras a los sacerdotes de los oráculos incas? Afortunadamente, Ramos Gavilán (1988: 87, cap. XII) es muy explícito al respecto:

El orden de confessarse con estos Sacerdotes [escribe] era, que postrados, y con gran sumisión, dezían sus pecados, el descuydo que avían tenido en servicio de los Idolos, y en particular del Sol, que era el Dios principal que adoravan. Y si a caso avían sido negligentes en el servicio del Inga, también lo confessaban.

Y el padre Cristóbal de Molina, gran conocedor de la religión inca, en su *Relación* escrita alrededor de 1573 es todavía más preciso:

Los yncas y jente del Cuzco siempre hacían sus conficiones secretas y por la mayor parte se confesavan con los yndios de Huaro, hechiceros, que para ello dedicado tenían. Acusávanse en sus conficiones de no aver reverenciado al Sol y Luna y huacas; de no haver guardado ni celebrado de todo coraçon las fiestas de los raymes, que son las de los meses del año; acusávanse de la fornicación, en quanto hera quebrantar el mandamiento del Ynca de no tomar muger ajena ni corromper donzella alguna, y de avella tomado sin que se la diese el Ynca e no porque tuviesen que la fornicación de sí fuese pecado, porque carecían deste entendimiento; acusávanse de matar y urtar, teniéndolo por grave pecado, y lo mesmo de la murmuración principalmente si avía sido contra el Ynca o contra el Sol (Molina 1989: 66).

De las aseveraciones de Ramos Gavilán y Molina resulta evidente que el rito de la confesión que se llevaba a cabo en el Cuzco, en el oráculo de Titicaca y en los otros centros religiosos inca, tenía un sesgo marcadamente político. De hecho, los «pecados» que las personas debían confesar eran, en última instancia, todas faltas, reales o tan solo simbólicas, hacia el Estado: el no haber rendido el debido culto al Inti, el padre celeste del Inca; el no haber celebrado o respetado las fiestas oficiales del calendario litúrgico inca; el no haber observado toda otra obligación ritual y ceremonial impuesta por los señores del Cuzco; el no haber sido leales hacia la persona del soberano o, de todas maneras, no haberlo servido con la

¹⁰ Anónimo 1992: 76; Molina 1989: 65-66; Murúa 2004: 201, cap. 61; Arriaga 1999: 57-58, cap. V; Villagómez 1919: 158-159, cap. XLIV; Cobo 1964, II: 207, lib. XIII, cap. XXIV.

eficiencia y el esmero requeridos. En esta óptica, el mismo «pecado» de haber tomado mujer «sin que se la diese el Inca», puede interpretarse como el haber establecido alianzas matrimoniales (y políticas) con otros grupos fuera del control o, peor, a espaldas de los señores del Cuzco. De hecho, lo que los sacerdotes de los santuarios averiguaban a través de las confesiones era el grado de fidelidad de los penitentes y sus respectivas comunidades hacia los incas. Si un determinado pueblo no mostraba particular devoción hacia el dios Sol y en los últimos tiempos no se había preocupado de celebrar con gran pompa las fiestas a él relacionadas, ni mostraba particular afición a la persona del Inca, ni cumplía en forma cabal sus obligaciones hacia este (a saber, hacia el Estado inca), y más bien resultaba que estaba estableciendo, a hurtadillas, alianzas con otros grupos, evidentemente la etnia o el señorío en cuestión no estaba todavía satisfactoriamente integrado al Tahuantinsuyu y mal soportaba la hegemonía inca, o sus simpatías iban hacia algún rival interno del soberano. En todo caso, no representaba un aliado confiable para los gobernantes del Cuzco.

Por otro lado, hay evidencia que la información adquirida por los sacerdotes a través de las confesiones de los peregrinos terminaba llegando a los oídos del Inca. En primer lugar, no hay que olvidar que todos los sacerdotes de los diferentes santuarios incas, a lo largo del Tahuantinsuyu, eran nombrados directamente por el Huillac Umu, el sumo sacerdote de la Iglesia cuzqueña que residía en el Coricancha. Este era una especie de portavoz del dios Sol, que consultaba de continuo para luego transmitir a los hombres sus respuestas y designios (Cieza 1985: 81, cap. XXVII; Garcilaso 1991, I: 193, lib. III, cap. XXII). La importancia del Huillac Umu dentro de la estructura de poder inca era tal que el cargo, por lo general, se le asignaba a un hermano del Inca, a él particularmente allegado, y en momentos excepcionales podía ser asumido temporalmente por el mismo emperador (cf. Ziólkowski 1997: 155-164). Cieza de León (1985: 93, cap. XXX) dice: «el çaçerdote mayor tenía aquella dinidad por su vida y era casado y era tan estimado que competía en razones con el Ynga y tenía poder sobre todos los oráculos y templos y quitava y ponía çaçerdotes». La relación de dependencia de los sacerdotes de los oráculos bajo el control inca del Huillac Umu y, a través de él, del aparato estatal, es entonces en términos generales evidente.

Pero, ¿de qué modo, las informaciones acopiadas en las confesiones llegaban —si efectivamente llegaban— a traducirse en indicaciones políticas para el soberano? Y, ¿por qué este trasiego continuo —si realmente se daba— de información, desde los peregrinos hacia la alta jerarquía inca, aparentemente no llegaba a afectar la credibilidad del rito confesional y, por ende, la veracidad de las declaraciones de los penitentes, lo que hubiera evidentemente vaciado el acto de todo sentido y eficacia? Los datos hasta ahora presentados nos dan una pista. Recuérdense la aseveración de Cristóbal de Molina que los incas «por la

mayor parte se confesan con los yndios de Huaro, hechiceros, que para ello dedicado tenían», así como la de Bernabé Cobo sobre los *yacarcas*, esto es, que estos poderosos adivinos que acompañaban al Inca en todos sus desplazamientos «eran comúnmente del pueblo de Guaro, diócesis del Cuzco». Entonces, los mismos sacerdotes, o mejor dicho, el mismo cuerpo sacerdotal que se encargaba de recibir las confesiones de los andinos sobre asuntos que en última instancia —como se ha visto— concernían la seguridad del Estado (nivel de aceptación que gozaba el gobierno cuzqueño en las provincias, posibles rebeliones étnicas, conspiraciones contra la persona del Inca, etcétera), era el mismo que, por medio del fuego de braseros, transmitían al Inca las respuestas de los dioses sobre exactamente las mismas cuestiones. Por lo demás, ¿quién mejor que los sacerdotes-confesores de un santuario, meta de peregrinaciones a nivel panandino, para tomar el pulso de la situación en las diferentes provincias y conocer los verdaderos sentimientos de cada grupo étnico hacia el Tahuantinsuyu? Los peregrinos que llegaban al santuario de Titicaca eran literalmente cobijados por el Estado, el cual se hacía cargo de todas sus necesidades y hasta se preocupaba que fueran recibidos y atendidos por gente de su misma tierra, engendrando así en ellos un sentimiento de gratitud, empatía y confianza hacia el gobierno del Cuzco. Al mismo tiempo, todo el aparato y la parafernalia oraculares, con el ritual de acercamiento progresivo de los visitantes a través de tres puertas al lugar más sagrado y tremendo del mundo y las repetidas amonestaciones de los confesores, no hacían más que estremecer a los peregrinos y volverlos totalmente sumisos a todo requerimiento. Así, se aseguraban confesiones fidedignas respecto del grado de adhesión de los individuos y sus respectivos pueblos al Imperio. Paradójicamente, el oráculo, que debía brindar informaciones, terminaba en los hechos recibéndolas, pero solo para retransmitirlas, debidamente analizadas y reelaboradas, en forma de respuestas oraculares al Inca. Así todo quedaba formal y estrictamente en el ámbito de lo sagrado y la institución oracular no corría en ningún momento el riesgo de resquebrajarse por una demasiado patente y directa contaminación con la esfera política.

La destrucción de los oráculos: el caso de Catequil

El Inca no solo pedía predicciones a sus muy bien informados *yacarcas* o hablaba con su padre el Sol, directamente o a través del Huillac Umu, sino que con frecuencia iba a consultar también a oráculos que no estaban precisamente bajo su control, pudiendo recibir respuestas desfavorables o simples negativas en contestar. En las fuentes de los siglos XVI y XVII se encuentran mencionados varios episodios de este género. Por ejemplo, el jesuita Luis de Teruel recogió en la sierra sur del Perú una tradición según la cual Manco Capac, al pasar por un pueblo donde había una antigua y famosa *huaca*-oráculo, decidió consultarla

no sin antes rendirle debidamente homenaje con sacrificios y ofrendas. Pero la *huaca* no quiso ni recibirlo, aduciendo que él no era Inca legítimo y que un día le quitaría su reino. Por represalia, Manco Capac, enojado, hizo entonces arrojar cerro abajo la piedra que representaba a la *huaca* (Arriaga 1999: 89, cap. IX). Por su parte, Guaman Poma de Ayala menciona que el Inca Huayna Capac emprendió una campaña de destrucción masiva de los oráculos, cuando estos, contrariamente a lo que hacían comúnmente con su padre Tupa Yupanqui, rehusaron hablarle:

Topa Ynga Yupanqui hablaua con las uacas y piedras y demonios y sauía por suerte de ellos lo pasado y lo uenedero de ellos y de todo el mundo [...] Y acá hablaua con ellos Topa Ynga Yupanqui y quiso hazer otro tanto Guayna Capac Ynga. Y no quicieron hablar ni rresponder en cosa alguna. Y mandó matar y consumir a todas las uacas menores; saluáronse los mayores (Guaman Poma 1980, I: 234-236, nn. 261-262).

Quizo hablar con todos sus ydolos y guacas del rreyno. Dizen que ninguno de ellos no le quizo rresponder a la pregunta. Y acá le mandó matar y quebrar a todos los ydolos. Dio por libre a los ydolos mayores Paria Caca y a Caruancho Uallollo; Paucar Colla, Puquina, Quichi Calla, Coro Pona, Saua Ciray, Pito Ciray, Carua Raso, Ayza Bilca y el sol y la luna. Estos quedaron y lo demás se quebró porque no quizo rresponder a la pregunta (*Ibid.*: 93; n. 113).

A pesar de lo dicho por Guaman Poma, al parecer también Tupa Yupanqui tuvo momentos difíciles en su relación con las *huacas*, al menos según una de las narraciones míticas del así llamado *Manuscrito Quechua de Huarochirí*, redactado a inicios del siglo XVII por algún informante andino del padre Francisco de Ávila. Según el relato, el Inca, luego de varios años de pacífico reinado, tuvo que hacer frente a una peligrosa rebelión de unas etnias sumamente reacias, rebelión que además amenazaba extenderse en cualquier momento a otras provincias del Imperio. Después de que varias expediciones cuzqueñas fracasaran en el intento de reestablecer la *pax incaica* y terminaran aniquiladas, el Inca, no sabiendo más qué hacer, resolvió convocar al Cuzco a todas las *huacas* y pedir su ayuda. Pachacamac y las otras *huacas* del Tahuantinsuyu reunidas en Haucaypata¹¹ —con toda probabilidad celebrando el ritual de la Capacocha (véase también más adelante figura 1)— escucharon atentamente el afligido llamado del Inca, que apeló a su deber de reciprocidad al recordarles como él les hubiese siempre otorgado generosas dotaciones y prebendas. Sin embargo, ninguna *huaca* le contestó, ni profirió palabra. Frente a este mutismo, que definitivamente equivalía a una negación

¹¹ Haucaypata («La explanada del júbilo»), como era llamada la gran plaza central del Cuzco, era el lugar donde se celebraban las solemnes y masivas ceremonias político-religiosas incas.

de apoyo, el Inca enfureció y las amenazó sin medios términos con destruirlas a todas, con estas tajantes palabras:

¡Hablad! ¿Es posible que permitáis que los hombres que han sido animados y hechos por vosotros sean aniquilados en la guerra? Si no queréis ayudarme, en este mismo instante os haré quemar a todos! ¿Para qué pues os sirvo y embellezco, enviándoos todos los años mi oro y mi plata, mis comidas, mi bebida, mis llamas y todo lo demás que posea? Entonces ¿no me ayudaríais después de haber escuchado todas estas mis quejas? Si me negáis [vuestra ayuda], ahora mismo arderéis!.

La amenaza de incineración tuvo efecto. Inmediatamente Pachacamac, el dios de los temblores, se manifestó para excusarse de no poder intervenir, alegando que su poder relúrico de destrucción era tan grande que, si lo desatara, arriesgaba acabar no solo con el enemigo, sino también con los presentes y con el mundo entero. Entonces tomó la palabra la *huaca* Macahuisa, un hijo del oráculo Pariacaca, la cual se comprometió a movilizarse personalmente contra las rebeldes; cosa que cumplió puntualmente, exterminando con rayos y lluvias torrenciales a todos los jefes étnicos y guerreros en armas contra el Inca. En agradecimiento Tupa Yupanqui se habría vuelto devoto del culto a Macahuisa, cuya fiesta habría sido desde entonces celebrada solemnemente por los mismos incas (Taylor 1987: 337-349, cap. 23).

Una *huaca* que no escapó a la furia destructora de un Inca fue Catequil (Apucatequil o Catequilla). El suyo es el caso más conocido y mejor documentado de destrucción de un oráculo por parte de los señores del Cuzco. Catequil, cuyo santuario se encontraba en la cumbre de un cerro, en la región de Huamachuco, en la sierra norte del Perú, era un oráculo de importancia panandina, venerado y «temido» desde Quito hasta Cuzco. No solo se le consideraba como la *huaca* más «habladora» de todas (Agustinos 1992: 18-19; Albornoz 1989: 186), sino que también se le atribuía el poder de hacer «hablar» a las *huacas* que no sabían «hablar». En uno de los mitos de Huarochirí se dice en efecto que Catequil, «poseía la facultad de hacer hablar, sin esfuerzo, a cualquier huaca que no supiera hablar». Y en el mismo relato se cuenta cómo Catequil, cuyo culto había sido introducido entre la etnia de los checas de la sierra de Huarochirí (Lima) por el Inca, indujo a una *huaca* de nombre Llocllayhuancupa, que lucía inerte, a «hablar» y a revelarse a los habitantes de un pueblo del área como enviada del dios Pachacamac, su padre, para cuidar de ellos. De este modo, Llocllayhuancupa fue reconocido como numen tutelar de la comunidad, que le erigió un santuario (Taylor 1987: 292-297, cap. 20).

John Topic, Theresa Lange Topic y Alfredo Melly (2002), en un penetrante estudio sobre Catequil, han planteado que el culto a esta divinidad de los hua-

machuco tuvo que ser adoptado y asociado a la religión estatal por el Inca Huayna Capac. Este habría sido difundido tanto en Ecuador, donde —precisamente en el área anexada al Tahuantinsuyu bajo Huayna Capac— se han individuado varios antiguos lugares sagrados con ese mismo nombre asociados al culto al agua, como en la sierra central (Huarochiri) y sur (Cuzco) del Perú. El muy bien informado cronista Pedro Sarmiento de Gamboa relata que estando Huayna Capac en Quito, al llegarle noticia de la penetración de grupos de «bárbaros» guaraníes en las provincias sudorientales (Bolivia) del Imperio, de inmediato despachó a uno de sus jefes militares al Cuzco para que reuniera un ejército y marchara contra los invasores. El oficial encargado, un tal Yaca, partió hacia la capital llevando consigo los ídolos de Catequil, divinidad de los pueblos de Cajamarca y Huamachuco, y de unas cuantas *huacas* más, así como «muchas gentes suyas de las huacas» (Sarmiento 2001: 146, cap. LXI), expresión ambigua que podría hacer referencia ya sea al personal al servicio de las *huacas* como a contingentes de soldados proveídos por los grupos étnicos a los cuales pertenecían las *huacas*. Sea como fuere, el episodio patentiza la estrecha relación de alianza y apoyo recíproco que debió existir entre el oráculo de Catequil y el Inca Huayna Capac, quien difundió el culto a dicha *huaca* en Ecuador, donde estableció su cuartel general y pasó los últimos años de su existencia. Es quizá en consideración a este vínculo que se puede explicar por qué Atahualpa, que había combatido en Ecuador con su padre Huayna Capac y allí residía al mando de los experimentados ejércitos norteños del Tahuantinsuyu, decidió consultar a dicha *huaca* en uno de los momentos más álgidos de la larga y cruenta guerra civil por la sucesión al trono (c. 1530-1532) que lo enfrentó a su hermano Huascar, reconocido como Inca por amplios sectores de la élite cuzqueña. En efecto, poco antes de la batalla decisiva, cuando la suerte de la guerra ya se estaba volviendo a su favor, Atahualpa, de paso por Huamachuco, cuyos señores por lo demás lo recibieron en forma muy hospitalaria, resolvió ir a preguntar a Catequil cuál sería el desenlace del conflicto.

La conducta de Atahualpa respondía a una lógica plenamente andina, o por lo menos inca, ya que Huascar, en campo adverso, estaba haciendo exactamente lo mismo; es decir, estaba consultando frenéticamente a oráculos y adivinos en pos de un pronóstico favorable, que le resultaba difícil de obtener: «[...] púsose en ayunos... [narra Sarmiento de Gamboa (2001: 156, LXIV)] hizo muchos sacrificios a los ídolos y oráculos del Cuzco, pidiéndoles respuesta. Todos le respondieron que le sucedería adversamente. Y oída esta respuesta, consultó a sus adivinos y hechiceros, a quien ellos llamaban umu, los cuales por agradarle, le dieron esperanza de venturoso fin». En particular, el Inca fue a consultar a Huanacauri, la *huaca* más antigua e importante de los incas antes de la constitución del Tahuantinsuyu, la cual aún en época imperial había seguido siendo el oráculo por excelencia del valle del Cuzco. Su adoratorio estaba ubicado en la cumbre del cerro homónimo (al sudeste de la ciudad imperial), en el lugar donde había una piedra sagrada,

«ahusada», en la que —como se mencionó arriba— se creía se había transformado uno de los míticos hermanos de Manco Capac. El santuario estaba dotado de un gran número de sacerdotes, *acllas* y *yanas* (servidores), así como de tierras y rebaños, y poseía un verdadero tesoro por las continuas ofertas de objetos preciosos que recibía. A Huanacauri se le ofrecían también, regularmente, seres humanos que eran sacrificados en el transcurso de solemnes ceremonias y luego sepultados alrededor del ídolo del dios.¹² Cieza de León sostiene que Huanacauri era la segunda *huaca* más importante de los incas, después del Coricancha, y el padre Cobo, en su *Historia del Nuevo Mundo* (1653), al mencionar a los oráculos de alcance panandino, la pone prácticamente al mismo nivel de Pachacamac: «En diversas partes del reino había ídolos famosos tenidos por oráculos generales, en quienes el demonio hablaba y daba respuestas, como eran, la guaca de Guanacauri en los términos de la ciudad del Cuzco, la de Pachacama, cuatro leguas desta ciudad de los Reyes, y otras muchas» (Cobo 1964, II: 230, lib. XIII, cap. XXXVI). Al respecto, vale la pena recordar el sugestivo e iluminante dibujo de la *Nueva corónica y buen gobierno* de Guaman Poma (1980, I: 235, n. 261) en el cual aparece el Inca Tupa Yupanqui (el abuelo de Huascar), llevando las insignias de su poder, en solemne parlamento, probablemente en la fiesta de la Capacocha, con los ídolos de todas las *huacas*, entre las cuales destaca, por su posición absolutamente dominante y por ser la única identificada por nombre, Huanacauri (figura 1).

Cuando los incas cuando emprendían campañas militares, sobre todo si estas eran guiadas por el Sapa Inca en persona, solían llevar consigo una imagen de esta *huaca*, a cuyo respaldo atribuían muchas de sus victorias. En sus largas y difíciles jornadas en los confines septentrionales del Imperio, Huayna Capac se llevó una imagen de Huanacauri, la cual volvió al Cuzco junto al cuerpo momificado de este mismo Inca, muerto de viruela en Quito hacia 1527-1528 (Cobo 1964, II: 181, lib. XIII, cap. XXXVI; cf. Rowe 1978). Análogamente —como se ha visto— su hijo Huascar, al asumir personalmente el mando de las operaciones bélicas contra los ejércitos de Atahualpa, como primer acto, todavía antes de lanzar un llamado a la movilización general en el sur andino para reconstituir sus tropas diezmadas y desbandadas, fue a consultar a Huanacauri y otras *huacas*, recibiendo sin embargo una serie de respuestas desfavorables:

[...] acordó de acudir a sus huacas [cuenta Martín de Murúa] y hacerles innumerables sacrificios y ofrendas con ayunos. Habiendo consultado sobre ello a los sacerdotes, quiso él mismo hacer el ayuno, y para este efecto salió del Cuzco y se fue a Huana Cauri a ello, y allí estuvo algunos días, entendiendo con sus privados y queridos en aplacar al hacedor, sacrificando

¹²Sobre el oráculo de Huanacauri véase Cieza 1984: 259-260, cap. XCIII, y 1985: 83-84, cap. XXVIII; Molina 1989: 62, 77-78, 98; Guaman Poma 1980, I: 63, n. 80, 66, n. 84, 79, n. 99, 234, n. 263, 239, n. 267, y *passim*; Cobo 1964, II: 181; lib. XIII, cap. XV; cf. Szemiński 1991; Ziolkowski 1997: 69-75.



Figura 1 – El Inca Tupa Yupanqui «hablando» con las huacas. De Felipe Guaman Poma de Ayala, *El primer nueva corónica y buen gobierno* (1615). The Guaman Poma Website of the Royal Library, Copenhagen: www.kb.dk/elib/mss/poma/ (p. 263, n. 261).

mil géneros y diferencias de animales, según sus ritos y ceremonias, a las huacas del Cuzco. Visto que en todas hallaba mala respuesta, dada por los demonios que en ellas hablaban, y que no eran conforme a su intento y propósito, no sabiendo qué hacerse acordó de nuevo hacer Junta General de hechiceros, y envió de nuevo a consultar las demás huacas que hablaban, y a preguntar qué haría en tanta adversidad y miseria como le cercaba, y en ninguna halló remedio ni respuesta que les satisficiera a su deseo.

Preguntando a los adivinos y hechiceros para por ellos saber lo que haría en la guerra, ellos, por contentarle y evadir el peligro que de no decirle cosa conforme a su gusto esperaban, le respondieron que le iría bien en la guerra y que todo le sucedería conforme su deseo y que vencería a sus enemigos con grandes muertes y triunfaría dellos [...]

Con este acuerdo y respuesta de los hechiceros satisfecho en alguna manera, Huascar Ynga salió del Cuzco, acompañado de muchos hermanos, parientes y allegados suyos, y se fue a Sacsá-Huana, donde haciendo Junta General del más poderoso ejército, que pudo de todas las naciones desde Chile, que con graves penas movidas vinieron, hizo reseña de todas ellas y las proveyó de armas y vestidos a los que estaban faltos de lo necesario [...] (Murúa 1987: 186-187, lib. I, cap. LIII).¹³

También Atahualpa, por lo menos en el relato de Juan de Betanzos (2004: 286, cap. XVI), fue personalmente a consultar al oráculo de Catequil. Según Sarmiento (2001: 155, cap. LXIV), en cambio, el Inca envió para este efecto a dos nobles de su corte. Sea como fuere, el sacerdote del oráculo, un anciano que llevaba puesta una larga túnica recubierta de conchas (con toda probabilidad *mullu*), luego de hablar con el ídolo de piedra del dios, formuló una predicción irremediablemente adversa; a saber, que Atahualpa, por su conducta sanguinaria y tiránica, había suscitado la ira de Viracocha y por tanto acabaría mal, siendo destinado a gobernar su hermano Huascar (Agustinos 1992: 20). La reacción de Atahualpa, que declaró de inmediato a la *huaca* como enemiga («También es auca [enemiga] esa guaca, como Guascar»), fue de una violencia inusitada. Hizo rodear el cerro donde estaba el santuario y enfurecido, hacha en mano, hizo irrupción en el mismo, cortando la cabeza al sacerdote y al mismo ídolo de Catequil. En seguida, dispuso que se prendiera fuego a los dos y que sus restos fueran molidos y esparcidos en el aire desde lo alto del cerro. Finalmente, no satisfecho aún, hizo allanar el santuario y quemar el cerro entero, operación que mantuvo ocupados a sus hombres por diversas semanas (Betanzos 2004: 287-291, cap. LXIV-LXV; Molina 1968: 78; Agustinos 1992: 20; Sarmiento 2001: 155-156, cap. LXIV).

¹³Véase también Cabello Valboa 1951: 454-455, parte III, cap. 31

Pero, ¿cuál es la lógica —si hay una— de ir a consultar a un oráculo para luego destruirlo en caso de contestación no acorde con las expectativas o las sencillas esperanzas de uno? Y, ¿cómo explicar tanto ensañamiento contra el santuario de Catequil? ¿Con el capricho de un loco en poder de un furor y una violencia incontenibles? Las fuentes históricas nos pintan concordemente a Atahualpa como a un militar curtido, resuelto hasta la crueldad, pero lucidísimo, que en todo momento sabía bien lo que hacía (véase, por ejemplo, Xerez 1985: 123). Y, ¿entonces? Mariusz Ziółkowski, que en su libro sobre la naturaleza y los mecanismos de las luchas intestinas por el poder de la élite inca se ha planteado esta misma pregunta, piensa que la respuesta de Catequil debió ser interpretada por Atahualpa como una precisa toma de posición en favor de Huascar por parte de los señores de Huamachuco, ya que en el mundo andino antiguo lo que «decía» una *huaca* no habría sido otra cosa que la expresión de lo que pensaba y quería la élite dirigente de la etnia relacionada a dicha *huaca*. Así, según Ziółkowski, Atahualpa habría arrasado el santuario para amedrentar y desanimar a los huamachucos y a todos aquellos que, como ellos, tenían el ánimo de dar su apoyo a Huascar, que por lo demás tenía ya bajo control, para suma preocupación de su hermano, a los dos más importantes santuarios oraculares de los incas: el Coricancha y el de Titicaca. Es posible que así haya sido, aun si en realidad no hay indicios de que los señores de Huamachuco se hubiesen puesto o estuviesen en ánimo de ponerse de la parte de este último; y por otro lado, tampoco la relación de Huascar con los oráculos del Cuzco era —como se ha visto— tan orgánica y exenta de desavenencias.

De todas maneras, no cabe duda que un oráculo podía ser destruido como acto de escarmiento hacia una etnia hostil. Es el caso del oráculo de Huarivilca, asolado por Manco Inca en 1537. Su santuario, ubicado a pocos kilómetros de la actual ciudad de Huancayo, era el más importante centro religioso de los huancas, un rico y poderoso grupo étnico asentado en el alto valle del Mantaro (sierra central del Perú). El ídolo de piedra de Huarivilca tenía el aspecto de un hombre (Albornoz 1989: 183) y contestaba regularmente a toda pregunta que se le hiciera. El Inca Garcilaso de la Vega (1991, I: 349-351, lib. VI, cap. X) dice que: «hablaba el demonio en él, mandaba lo que quería y respondía a lo que le preguntaban. Con el cual se quedaron los Huancas después de ser conquistados [por los Incas] porque era un oráculo hablador». La cerámica hallada por los arqueólogos en el área del santuario indica que la importancia del oráculo trascendía ampliamente el ámbito local y confirma que en el Horizonte Tardío, este mantuvo estrechos vínculos con los incas (Shea 1969: 82). Sometidos por el todavía príncipe Tupa Yupanqui, hijo del emperador Pachacuti, alrededor de 1460, los huancas durante el conflicto entre Huascar y Atahualpa habían respaldado al primero y, precisamente al momento de la llegada de los españoles, estaban por padecer la embestida y represalia de las tropas del segundo, que acababa

de ganar la guerra por la sucesión. Así automáticamente, para salvarse, se habían aliado con los españoles, hecho que —como es consabido— representó uno de los factores de la abrupta caída del Tahuantinsuyu (cf. Espinoza Soriano 1973b; Sancho de la Hoz 1968: 289-292, cap. IV). Pocos años más tarde, al inicio de la rebelión de Manco Inca, cuando este parecía triunfar, los huancas se habían puesto momentáneamente de su parte para pronto, en 1537, cambiar de bando y colaborar con el capitán Alonso de Alvarado en la represión de la revuelta (Hemming 1976: 211 y 227-229). Así, cuando Manco Inca al año siguiente reorganizó sus fuerzas y desde Vilcabamba lanzó una vasta contraofensiva, al llegar al valle del Mantaro, como medida de venganza contra los Huancas, arremetió contra el santuario de Huarivilca. El Inca se apoderó del conspicuo tesoro del oráculo, mandó matar a todos los sacerdotes y a los numerosos *yanas* al servicio del santuario y dispuso que el ídolo del dios fuera arrastrado, por medio de una sogá amarrada al pescuezo, «por cerros e piedras y ciénagas y lodos, beynte leguas de camino» a lo largo del territorio huanca y, finalmente, echado en las aguas de un gran río (Titu Cusi 1992: 55-57).

Sin embargo, ¿por qué tanto ensañamiento contra los oráculos no incas que daban respuestas desfavorables? ¿Por qué, en un momento tan crítico de la guerra fratricida, Atahualpa invirtió tanto tiempo y tantas energías para que no quedara ni el polvo del oráculo de Catequil? ¿No hubiese sido suficiente matar al sacerdote y dar fuego al santuario? Y lo mismo puede decirse de las medidas draconianas adoptadas por Manco contra el oráculo de Huarivilca. En ambos casos, en efecto, se nota una precisa voluntad de aniquilar, más aún, de borrar de la faz de la tierra de una vez por todas a dichas *huacas*. Pero, si Atahualpa y Manco Inca querían simplemente dar una lección ejemplar y definitiva a las etnias, a ellos hostiles, ¿no hubiese sido quizá mejor dejar bien a la vista, como admonición, los restos destrozados de las imágenes de sus divinidades? En realidad, los dos incas no tenían otra posibilidad que hacer lo que hicieron; y esto, por dos motivos bien precisos.

En primer lugar, los andinos pensaban que una *huaca* (que se identificaba substancialmente con su ídolo, de piedra, madera o cualquier otro material que fuese), aun abatida y despedazada, podía mantener su poder y recobrar plena vigencia a través de cualquiera de sus fragmentos o hasta de sus cenizas. Así, por ejemplo, los profetas del Taki Onqoy («Mal del Baile») —el culto de crisis milenarista que se desarrolló entre las etnias del valle del río Pampas, al sur de Ayacucho, en la década de 1560—, revitalizaron el culto a las antiguas *huacas* incas destruidas por lo misioneros, recuperando reliquias de las mismas y volviendo a ponerlas en sus antiguos emplazamientos (Molina 1989: 131; véase también Curatola 1987: 103). Análogamente, en las actas de las visitas de idolatría del siglo XVII se encuentran numerosos casos de *huacas* cuyos simulacros, a pesar

de haber sido quebrados y quemados por los misioneros, habían vuelto a ser objeto de culto por parte de los nativos. Nicholas Griffiths, en su estudio (1998) sobre la resistencia religiosa indígena en el Perú colonial, menciona, por ejemplo, cómo en 1656 el extirpador Bernardo de Noboa encontró que los habitantes del pueblo de Santa Catalina de Pimachi (Cajatambo) habían recuperado y seguían venerando varios *malquis* y *huacas* destruidas durante visitas anteriores (Duviols 2003: 314-317). Pocos años después, el mismo extirpador descubrió que en San Gerónimo de Copa los nativos habían colocado nuevamente en su emplazamiento originario y seguían rindiendo culto a los fragmentos del ídolo de piedra de una *huaca* llamada Rupaítoco, anteriormente derribado por el extirpador Alonso de Osorio, y que hasta los huesos y cenizas de *malquis* quemados por el misionero habían sido recogidos y devueltos a las cuevas donde tradicionalmente se conservaban y veneraban los cuerpos de los antepasados (Duviols 2003: 661; Griffiths 1998: 249-251). Por lo demás, en los documentos de extirpación de idolatrías publicados por Pierre Duviols (2003) se encuentran reproducidas varias oraciones quechuas dirigidas a *huacas* «quemadas y consumidas», las cuales, aun así, continuaban siendo invocadas y consultadas como protectoras de las comunidades y «dueñas» del agua, las acequias, las chacras y los rebaños (Itier 2003: 783-84, 787-788, 791, 799-801, 804). Al parecer hasta Catequil, a pesar del total arrasamiento de su santuario por parte de Atahualpa, resurgió de sus cenizas. En efecto, en la *Relación* de los sacerdotes agustinos que visitaron la región de Huamachuco en la década de 1550, se dice que los lugareños lograron recuperar la cabeza y otros pedazos del ídolo del dios, que fueron en un primer momento, colocados en un nuevo adoratorio construido *ad hoc* y luego trasladados a una cueva ubicada en lo alto de un cerro, a fin de que Catequil pudiera seguir recibiendo el debido culto a hurtadillas de los cristianos (Agustinos 1992: 20).

El segundo motivo que debió inducir a Atahualpa y a Manco Inca a tomar las medidas drásticas que adoptaron contra los oráculos de Catequil y Huarivilca era de orden contingente y se vinculaba directamente con la naturaleza misma de la organización política y militar del Tahuantinsuyu y de las relaciones entre los incas y los grupos étnicos provinciales. Como se ha mencionado al inicio de este artículo, el Imperio inca a pesar de sus enormes dimensiones, de su bien organizada estructura administrativa y de sus múltiples conquistas culturales, mantenía ciertos rasgos de las sociedades agrarias sencillas, como la ausencia de escritura alfabética y el hecho de que todas las relaciones sociales y políticas, hasta las interinstitucionales e intergrupales, tenían invariablemente un carácter interpersonal (cara a cara). En otras palabras, todo el edificio imperial se regía por lazos directos, de reciprocidad y alianza, entre la persona del Sapa Inca y los diferentes jefes étnicos. Estos lazos eran sancionados principalmente a través del intercambio de mujeres, es decir, el establecimiento de alianzas matrimoniales —por eso el Inca tenía miles de esposas (D'Altroy 2003: 136)— y debían ser

constantemente reafirmados y renovados, en particular, a la muerte del propio gobernante. Al asumir el mando, el nuevo Inca estaba prácticamente obligado a emprender una larga gira por todo el Tahuantinsuyu para reanudar, mediante el intercambio de mujeres y dones, las relaciones de alianza con cada uno de los señores locales. No cabe duda que este frágil e inestable sistema de alianzas debía ser puesto a dura prueba durante las luchas por el poder y la sucesión entre *panacas*, que se desataban a la muerte de cada Inca (cf. Ziólkowski 1997). En efecto, no es difícil imaginar la incertidumbre y el desconcierto de las élites locales durante la violenta guerra entre Huascar y Atahualpa y, peor aun, durante los primeros caóticos tiempos de la invasión europea, cuando las relaciones entre los mismos miembros de la aristocracia inca, y entre estos últimos y los españoles, estuvieron marcadas por el faccionalismo, la conflictualidad, la ambigüedad y el oportunismo. Además, el permanente estado de guerra de esos terribles años, con su altísimo costo en vidas humanas (cf. Assadourian 1994: 35-60), requirió la continua movilización de grandes contingentes de soldados, operación no tan sencilla ni automática en un sistema sociopolítico en el cual no existían ejércitos permanentes. Cada vez que el Inca decidía emprender una campaña militar debía solicitar a los señores de determinados grupos étnicos que movilizaran y le enviaran una cierta cantidad de guerreros, proporcional a la consistencia demográfica de su pueblo y, en particular, al número de jefes de familia hábiles para el servicio militar (D'Altroy 2003: 256 y 261-262). Pero, ¿qué pasaba durante las guerras dinásticas que a menudo se desataban a la muerte de un Inca? Para muchos señores étnicos debía representar un terrible dilema el decidir a quién apoyar entre los contendientes. Sin contar a unos cuantos señores que pudieran tener fuertes lazos preestablecidos de alianza con determinados individuos o parcialidades de la élite inca o que tuvieran algún interés directo en el triunfo de una facción u otra,¹⁴ la mayoría de los *curacas* y *mallkus* (jefes étnicos) debía estar observando con mucha atención y ansiedad el desarrollo de los eventos, a la espera de signos y noticias que les permitieran ponerse de parte del vencedor. En esas circunstancias, las consultas a los oráculos locales, regionales y panandinos, debían volverse frenéticas. Una elección equivocada de campo podía acarrear las más nefastas consecuencias tanto para los jefes locales, que corrían el riesgo de perder no solo sus cargos y sus privilegios, sino también sus familias y sus vidas, como para sus respectivos pueblos, los cuales se exponían a feroces represalias, incluida la deportación en

¹⁴ Interesante, al respecto, aun si no sabemos cuán común, es el caso de los señores de Cuismanco (Cajamarca), dos hermanos de nombre Carhuatongo y Carhuarayco. El primero fue partidario de Atahualpa y murió en Cajamarca, durante la captura del Inca por parte de los españoles, mientras que el segundo apoyó a Huascar, siendo posteriormente reconocido por el mismo Pizarro como señor del curacazgo de Cuismanco (Villanueva 1975: 10; Silva Santisteban 1982: 312). ¿Ejemplo de rivalidad curacal y faccionalismo étnico o, más bien, una precisa estrategia política de parte de los señores Cuismanco para quedar bien con cualquiera de los dos incas que resultara ganador y garantizar así la permanencia de su linaje en el poder?

masa, por parte del vencedor. En este contexto, los oráculos —sobre todo los grandes oráculos meta de peregrinaciones panandinas— con su inmenso prestigio, su poder y su capacidad de prever el desenlace de los acontecimientos, debían jugar un papel fundamental para los fines de la toma de decisiones. En efecto, no hay que olvidar que las predicciones oraculares, sobre todo en campo político y militar, de hecho se basaban antes que nada en un conocimiento cabal de la situación geopolítica general y de las efectivas relaciones de fuerza existentes entre las partes en conflicto; conocimiento alcanzado —como se ha visto— mediante las informaciones que, a través de las confesiones y posiblemente otros canales más informales, brindaban los miles de peregrinos que afluían constantemente a los santuarios desde los más alejados rincones de los Andes. Así, la profecía de un oráculo no podía dejar de tener un fuerte impacto sobre el proceso de toma de decisiones de los señores étnicos todavía no alineados, y con toda probabilidad también de aquellos que ya habían tomado posición a favor de uno o del otro, pero sin mayor convicción y con el único propósito de no perjudicar sus relaciones con el futuro Inca. La «revelación» de quién iba a triunfar debía hacer que, casi automáticamente, muchas etnias se pusieran de lado de este, influyendo así en forma directa sobre el curso de la guerra. En otras palabras, la profecía misma hacía que lo anunciado se verificara.

Se entiende entonces por qué Huascar, en el momento más álgido de la guerra por la sucesión, antes de hacer un llamamiento a los señores étnicos del sur andino para que movilizaran a su gente, se abocó a la desesperada y afanosa búsqueda de oráculos que le fueran favorables. El poder preciarse frente a sus potenciales aliados y sostenedores de una predicción positiva era la condición necesaria para obtener una masiva y rápida provisión, de parte de estos, de contingentes de *aucacamayoqs* (guerreros). Las consultas oraculares debieron representar el primer paso, obligado, de todo proceso de movilización militar inca.

Y se entiende, también, por qué la respuesta negativa de un oráculo pudo desatar, en análogas circunstancias, la furia iconoclasta de Atahualpa, quien hizo asolar el santuario de Catequil. Más que como un acto de amedrentamiento y venganza hacia una etnia, que a través de la palabra de su dios le había manifestado hostilidad, la destrucción del oráculo por parte de Atahualpa se debe interpretar antes que nada como un acto volcado a callar, en un momento particularmente crítico del conflicto, la voz de dicha *huaca*, a fin de que su mensaje no fuera repetido a las delegaciones de los grupos étnicos que, desde Cuzco hasta Quito, iban en peregrinación al santuario. La repetición de una predicción tan adversa, como la que recibió Atahualpa, hecha además por una divinidad tan poderosa y temida como Catequil, hubiese podido incluso volcar la suerte de la guerra, haciendo que muchas etnias se le volvieran en contra y pasaran a la parte de Huascar. Esto explica el ensañamiento de Atahualpa para borrar el santuario

de la faz de la tierra y la tremenda inversión de tiempo y energías consagradas a esta tarea, en apariencia marginal respecto a las grandes operaciones militares de esos turbulentos días. Sencillamente, Atahualpa no se podía permitir el dejar a sus espaldas, mientras marchaba hacia el Cuzco, un centro oracular que emitiera de continuo mensajes tan adversos. Y dada la creencia andina de que a partir de un fragmento una *huaca* podía recuperar su prestancia y poder, no le quedaba más que intentar, como hizo, borrar al oráculo de la faz de la tierra, de modo que nadie, en ese momento ni después, pudiese oír más su voz.

Epílogo: resurgimiento y fin de los grandes oráculos del Tahuantinsuyu

La destrucción de los oráculos, por lo demás, no era tarea nada menuda. Y los grandes oráculos incas siguieron activos —si no necesariamente en los hechos, por lo menos en el imaginario colectivo andino— también luego de la caída del Tahuantinsuyu y la destrucción de sus santuarios por obra de los españoles. En efecto —como se ha mencionado— unos treinta años después de la toma del Cuzco por los conquistadores, los profetas del movimiento religioso del Taki Onqoy difundieron entre los soras, los lucanas, los chocorvos, los yauyos y otros grupos étnicos de la cuenca del Pampas, la creencia mesiánica en que las principales *huacas* del antiguo Imperio inca, a pesar de haber sido temporalmente vencidas por el Dios de los cristianos y sus oratorios destruidos, estaban de vuelta y se aprestaban a aniquilar a los invasores y a sus divinidades. El clérigo Cristóbal de Albornoz, quien entre 1569 y 1571 condujo en la región de Huamanga una sistemática campaña de extirpación del movimiento en cuestión (Guibovich 1991), relata que estas *huacas* «eran las generales que más reverenciaban y adoraban [los andinos], y a quien el ynga avía enriquecido con servicios tierras y ganados», y además especifica que se trataba de las principales de cada provincia, las mismas que un tiempo eran llevadas al Cuzco y «hablaban por sus meses, cuando hazían sus fiestas los yngas» (Albornoz 1989: 194). En total unas sesenta-setenta *huacas*.¹⁵ Estas, según los profetas del Taki Onqoy, se habían congregado en dos grandes bandos encabezados uno por Pachacamac y el otro por Titicaca, los dos más potentes oráculos de los Andes, los cuales además estaban aliados entre sí.¹⁶ Definitivamente, una formidable e invencible coalición de *huacas* habría de aplastar al Dios de los cristianos y liberar de una vez por todas a los andinos de la dominación española.

¹⁵ Según la información brindada por el extirpador Cristóbal de Albornoz y confirmada por el notario eclesiástico Bartolomé Berrocal en la *Información de servicios* de 1570 del mismo Albornoz (Millones 1990: 64 y 93).

¹⁶ Véase los testimonios de los clérigos Luis de Olivera y Cristóbal Ximénez en la *Información de servicios* de Albornoz de 1577 (Millones 1990: 178 y 191), así como la *Relación* de Cristóbal de Molina (1989: 130).

En su *Instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú*, escrita hacia 1584, Albornoz lista el nombre de unas cuantas de estas *huacas* resurgidas, mencionando en primer lugar —entre las del Cuzco— a Coricancha y a Huanacauri.¹⁷ En una declaración ofrecida en 1570 por el notario apostólico Bartolomé Berrocal para certificar la actividad de Albornoz como visitador eclesiástico y extirpador de idolatrías en Huamanga se encuentran nombradas —junto a Titicaca, Pachacamac y unas cuantas montañas sagradas— Tiwanaku (Tiahuanaco) y Tamputoco.¹⁸ En la misma probanza de servicios, el propio Albornoz, así como varios de los testigos por él llamados a declarar, citan explícitamente por nombre solo a las *huacas* de Titicaca y Tiahuanaco (Millones 1990: 64, 130, 135, 140, 143). Como se ha visto, el santuario de Titicaca era uno de los sitios más sagrados del Tahuantinsuyu, siendo considerado el lugar de donde *in illo tempore* había emergido y subido al cielo el Sol, así como el lugar de origen de los primeros incas. Y Tiwanaku —el famoso sitio monumental ubicado a unos veinte kilómetros de la orilla sudeste del lago Titicaca y que en la segunda mitad del I milenio d. C. fue el centro de un floreciente Estado altiplánico cuya religión y estilo artístico se difundieron en gran parte de los Andes centro-meridionales— también era un lugar de suma importancia religiosa para los incas. Esta «guaca y adoratorio universal», como la definió el padre Cobo (1964, II: 194; lib. XIII, cap. XIX), estaba en efecto inseparablemente relacionada a Titicaca. En la cosmología inca de la época imperial, Tiwanaku representaba el lugar donde habían sido creados tanto el Sol, que luego emergería al *kay pacha* («este mundo») desde la isla de Titicaca (Molina 1989: 51-52; Betanzos 2004: 51-52, cap. I; Cobo 1964, II: 62-62, lib. XII, cap. III), como los primeros incas: «Dizen [refiere Guaman Poma (1980, I: 65-66, n. 84)] que ellos binieron de la laguna de Titicaca y de Tiauanaco y que entraron en Tambo Toco y dallí salieron ocho hermanos Yngas». En efecto, los señores del Cuzco se consideraban a sí mismos, o por lo menos les gustaba imaginarse, como los herederos directos de la grandeza y del poderío de Tiwanaku y es del todo plausible el hecho, contado por Cieza (1985: 284, cap. CV), que en la edificación de su capital tomaran como modelo el gran centro altiplánico.¹⁹ Por otro lado, Cobo (1964, II: 198, lib. XIII, cap. XIX) afirma que los incas, cuando conquistaron el Collao, remodelaron y ampliaron uno de los mayores complejos ceremoniales del sitio, el de Pumapuncu (Puma Punku), al costado del cual construyeron unos

¹⁷ Y los nombres de las guacas que predicaban porné aquí algunas dellas... Las primeras que eran de los quechuas de ciertas provincias de donde tomó el ynga la lengua general que mandó supiesen todos, que la suya natural nadie la hablava sino ellos, llamábanse Chuquimoro, Chuquiguaraca, Apollmoca, Sutaya. Del rededor del Cuzco, Coricancha, Guaynacauri, Nina soyuma, Topa amaro, Nina Amaro, Manducalla e otras muchas. Del Collao a Titicaca. De Parinacocha a Sarasara, y de todas las provincias tomaron la más principal» (Albornoz 1989: 194).

¹⁸ «[...] ellos [los profetas del Taki Onqoy] heran mensajeros de las guacas Titicaca y Tiaguanaco, Chimborazo, Pachacamac, Tambotoco, Carauuilla, Caruaraco y otras más de sesenta o setenta guacas» (Millones 1990: 93).

¹⁹ Sobre el rol de Tiwanaku en la ideología inca véase en particular Pärssinen 2003: 250-252.

palacios reales, dotándolo además de numeroso personal e ingentes recursos. Con respecto a Tampusotoco, esta era la *pacarina* misma de los incas, la gruta, el lugar sagrado de donde estos creían que *in illo tempore* habían emergido sus ancestros y en cuya proximidad erigieron «un grandioso y real palacio con un templo suntuosísimo» (Cobo 1964, II: 64, lib. XII, cap. III), posiblemente dedicado al culto oracular de Manco Capac, como parece indicar la configuración de las estructuras principales de las ruinas de dicho santuario, de fina cantería inca, con unas cámaras de acceso restringido y de carácter claramente esotérico asociadas a una plaza ceremonial (Bauer 1991: 20, 1996: 162-163). Y Huanacauri era la *huaca* más antigua de los señores del Cuzco, venerada y agasajada con sacrificios humanos en todas sus fiestas más importantes, sobre todo en aquellas celebradas en ocasión de los solsticios, al vincularla de modo indisoluble con Inti (el Sol) y los orígenes y la perpetuación de la realeza inca (Ziółkowski 1997: 69-71). Finalmente, Coricancha era el gran santuario del dios Sol del Cuzco y *pantheon* de todas las deidades del Tahuantinsuyu, que los incas consideraban el centro mismo del universo. Dentro de sus muros se guardaban y adoraban en particular diferentes representaciones de Inti —como la sagrada estatua en oro de Punchau, el Sol joven (naciente), en cuyo interior había una masa hecha con las cenizas de las entrañas de los soberanos fallecidos (cf. Duviols 1976)— y un pequeño menhir en el cual, según la tradición, se había transformado al momento de su muerte Manco Capac, el mítico fundador del Cuzco.²⁰ No cabe duda, pues, que las principales *huacas* del Taki Onqoy estaban estrechamente relacionadas con los incas, sus orígenes, la dinastía imperial y el culto estatal del Sol.

Hasta Pachacamac, el gran dios-oráculo de la costa, era una *huaca* inca, o mejor dicho «incaicizada», por lo demás muy cercana al dios Sol. Guaman Poma —que con toda probabilidad fue uno de los asistentes o intérpretes de Cristóbal de Albornoz en la campaña de represión del Taki Onqoy— en el capítulo de la *Nueva crónica* dedicado a las «divinidades del Inca» (1980, I: 239: n. 265) menciona a Huanacauri, Tampusotoco, Titicaca y Pachacamac como las *huacas* a las cuales los incas solían rendir culto en el Cuzco con grandes ceremonias, ricas ofrendas y sacrificios humanos, durante el Capac Inti Raymi, la gran «fiesta del Señor Sol» del mes de diciembre, dedicada a celebrar al astro rey en su apogeo (solsticio de verano) y la figura sagrada del Inca, su hijo, así como el paso de los jóvenes cuzqueños a la edad adulta. La evocación de Pachacamac en dicho contexto no debe extrañar ya que los incas llegaron a considerar a esta deidad nada menos que como hermana del Sol. El cronista Hernando de Santillán relata una tradición cuzqueña según la cual Tupa Yupanqui, cuando todavía estaba en el vientre materno, recibió la revelación de la existencia en el lejano valle costero de Ichsma

²⁰ Sarmiento 2001: 63, cap. XIV; Murúa 1987: 444, lib. II, cap. XXXVI; Ramos Gavilán 1988: 165, lib. I, cap. XXVI; Cobo 1964, II: 168, lib. XIII, cap. XII; cf. Curatola 1994: 254-258.

de una divinidad todopoderosa. Así, cuando devino adulto y se convirtió en Sapa Inca, quiso ir en devota peregrinación a dicho valle donde esperó pacientemente, orando y ayunando, a que Pachacamac se le manifestara. Finalmente, a los cuarenta días, el dios le habló desde una piedra y le reveló que mientras que el Sol, que era su hermano, «daba ser [vida] a lo de arriba», esto es, al mundo de la sierra y del altiplano, él «daba ser a todas las cosas de acá abajo», o sea, al mundo de la costa. Además, viendo la profunda devoción que el Inca le manifestaba con copiosas ofrendas y sacrificios, lo instó a que erigiera en ese mismo lugar un gran santuario en su honor y otros tres templos para otros tantos «hijos» suyos en el valle de Mala, en Chíncha y en Andahuaylas. Por su parte, en signo de benevolencia, Pachacamac entregó a Tupa Yupanqui una imagen portátil de un cuarto «hijo» suyo para que la llevara siempre consigo y la pudiera consultar todas las veces que fuera necesario. El Inca construyó los templos y desde ese momento devino un ferviente difusor del culto de Pachacamac (Santillán 1968: 111, n. 28). Esta narración mítica, que ignora la existencia de un centro ceremonial en el valle de Ichma antes de su incorporación al Tahuantinsuyu, es una clara expresión de la ideología imperialista y de la visión cuzcocéntrica de la historia que tenían los incas, pero, precisamente en cuanto tal, patentiza la extraordinaria importancia que estos últimos atribuían a Pachacamac, puesto sin más al mismo nivel que el dios Sol, «su hermano», en lo que pudo quizá configurarse como una verdadera diarquía cosmogónica y cosmológica (cf. Julien 2002: 73-78). Y, al parecer, los incas difundieron el culto a Pachacamac incluso entre las poblaciones del altiplano, si es cierto —como cuenta el cronista Pedro Gutiérrez de Santa Clara (1963, III: 232, lib. III, cap. LVI)— que los señores del Collao ofrecían anualmente a este y al Sol seres humanos, en solemne rito expiatorio instituido por Viracocha, el octavo soberano de la dinastía inca. Por su parte Garcilaso de la Vega, que era hijo de una princesa cuzqueña, Isabel Chimpu Ocllo, nieta de Tupa Yupanqui —el Inca que en la década de 1470 anexó la costa central peruana al Imperio y concedió particulares privilegios al gran oráculo del valle de Ichma (cf. Brundage 1974: 204)— expresa muy bien cuán arraigado el culto al dios Pachacamac estaba entre los Incas al afirmar que estos lo habían estado adorando «interiormente por sumo dios» todavía mucho antes de conocer el valle donde moraba: «No le hacían templos ni ofrecían sacrificios [escribe el cronista] por no haberle visto ni conocerle ni saber qué cosa fuese, pero que interiormente en su corazón le acataban y tenían en suma veneración, tanto que no osaban tomar su nombre en la boca sino con grandísima adoración y humildad» (Garcilaso 1991, I: 393, lib. VI, cap. XXX). Las evidencias arqueológicas confirman plenamente la importancia que el oráculo de Pachacamac tuvo para los señores del Cuzco. En efecto, estos llevaron a cabo en su santuario —exactamente como habían hecho unos pocos años antes con el de Titicaca— un ambicioso plan de construcciones, volcado a incaicizarlo: edificaron un suntuoso templo del Sol,

llamado Punchau Cancha; un *acllahuasi* o «casa de las mujeres elegidas»; una enorme plaza con *ushnu* (plataforma ceremonial), modernamente denominada Plaza de los Peregrinos, donde la masa de los devotos se congregaba y asistía a las ceremonias; el complejo residencial-administrativo de Tauri Chumpi, en el cual debió instalarse el gobernador inca y su séquito; una gran muralla y varias otras estructuras monumentales. De este modo, los incas transformaron un antiguo centro ceremonial andino, que ahondaba sus lejanos orígenes en el I milenio a. C. y había alcanzado prestigio interregional entre los siglos VII y X de nuestra era, en un grandioso santuario de nivel panandino bajo su estricto control (Shimada 2004). Y desde ese momento Pachacamac fue para los incas —por lo demás según una concepción dualista típicamente andina— una especie de alter-ego de Titicaca en las tierras bajas (*yungas*). Unos setenta años después de la invasión europea, los habitantes de Huarochirí, en las cabeceras del río Lurín, recordaban todavía con mucha claridad cómo Titicaca y Pachacamac representaran un binomio fundamental del *pantheon* religioso tahuantinsuyano; un dúo de *huacas*, básicamente de la misma esencia y con el mismo poder supremo, que presidían en forma complementaria las dos partes del mundo (las tierras altas y las tierras bajas) y todo el universo religioso de los incas:

Se dice que cuando los incas estaban en las tierras altas, celebraban el culto al sol al que adoraban en [su santuario de] Titicaca diciendo: ‘Es éste quien nos ha animado a nosotros los incas’. Cuando estaban en las tierras bajas, adoraban a Pachacamac diciendo: ‘Es éste quien nos ha animado a nosotros los incas’. Sólo a estos dos huacas adoraban por encima de todos las demás enriqueciéndolos y embelleciéndolos [con sus ofrendas] de plata y oro; disponían a varios centenares de hombres [para servirles] como yanas y colocaban las llamas [dedicadas a su culto] en la tierras de todas las comunidades... He aquí lo que pensamos: los incas creían que los límites de la tierra se encontraban en Titicaca y, por la parte del mar, en [las tierras de] los pachacamac; más allá no había otras tierras; ya no había nada. Era quizá a causa de esta creencia que adoraban a estos dos huacas más que a todos los demás y levantaron [una imagen del] sol en las proximidades de Pachacamac de abajo (Taylor 1987: 329-331, cap. 22).

Como se ve, todas las principales *huacas*, cuyo regreso era anunciado por los profetas del Taki Onqoy —Pachacamac incluida—, resultan haber estado de un modo u otro directamente relacionadas con el culto estatal inca del dios Sol y con la dinastía de los incas.²¹No debe sorprender entonces que en la década de

²¹ Esta conclusión contrasta con la posición de importantes estudiosos del Taki Onqoy como Luis Millones (1984: 14) y Rafael Varón (1990: 353-354), quienes han puesto en tela de juicio la posible vinculación del movimiento con los incas de Vilcabamba precisamente sobre la base de la aparente ausencia en su aparato ideológico de referencias al culto al Sol y de toda glorificación de la figura del Inca.

1560, cuando aún existía un pequeño Estado inca autónomo en Vilcabamba —región por lo demás bastante cercana a los territorios de los soras y los lucanas y geográficamente en parte perteneciente a la misma macrocuenca fluvial, la del Pampas-Apurímac— se propagara la voz del resurgimiento precisamente de Titicaca y Pachacamac liderando a las demás grandes *huacas* del Tahuantinsuyu. Las principales fuentes documentales sobre el Taki Onqoy son además muy claras al respecto e insisten en la existencia de una conexión entre el movimiento y los incas de Vilcabamba: Albornoz es tajante en denunciar a estos últimos como responsables de la difusión del «Mal del Baile»²² y Molina considera al movimiento como una «invención» de los sacerdotes incas refugiados en Vilcabamba.²³ Además, ambos cronistas, así como varios testigos de las «informaciones de servicios» de Albornoz, refieren que los profetas del Taki Onqoy hacían referencia constante «al tiempo del Inca».²⁴ A estos testimonios hay que añadir el hecho —que no creemos sea una mera coincidencia— que el movimiento, en cuanto tal, prácticamente cesó de existir al mismo tiempo que el así llamado Estado neo-inca de Vilcabamba, aniquilado por los españoles en 1572.

Sin embargo, a pesar de la perfecta correspondencia entre los nombres de las más importantes divinidades oraculares veneradas por los incas al tiempo del Tahuantinsuyu y las principales *huacas* del Taki Onqoy, en los hechos entre la acción (y la naturaleza) de las unas y la de las otras hubo una diferencia sustancial, que fue puntualmente notada por los mismos testigos oculares del movimiento. Las *huacas* resurgidas —reparaba Luis de Olivera, el religioso que por primera vez señaló la difusión del culto entre los nativos— «ya no se incorporaban en piedras, ni en árboles ni en fuentes, como en tiempo del ynga, sino que se metían en los cuerpos de los yndios y los hacían hablar».²⁵ Las grandes *huacas*, enmudecidas al momento de la conquista, habían retomado a hablar a la gente, pero ya no desde sus antiguos santuarios y por boca de los sacerdotes consagrados a su culto, sino a través de cualquier individuo involucrado en los rituales extáticos del Taki Onqoy.

²² Esto yngas [de Vilcabamba] siempre desearon bolver a recuperar estos reinos por los medios posibles, y lo han intentado y, no hallando otro de más comodidad que su religión y resucitas su predicación, procuraron indios ladinos criados entre nosotros y los metieron allá dentro con dádivas y promesas. E a estos los derramaron por todas las provincias el Pirú, con un modo y predicación rogando y exortando todos los que eran fieles a su señor que creyesen que las guacas bolvían [...] Y como estos maestros pretendían concluir su hecho, y sabiendo la fuerza que entre los naturales tienen los hechiceros camayos de guacas y las suyas naturales, para que no oviese otros que mandasen ni predicasen otra religión que la del ynga, porque muchos en sus provincias avían olvidado las celebraciones de las guacas del ynga» (Albornoz 1989: 193-194).

²³ «No se pudo averiguar de quien uviese salido este negocio, más de que se sospechó y trató que fue ynventado de lo hechiceros que en Uiscabamba tenían los Yngas que allí estavan alçados [...]» (Molina 1989:130).

²⁴ Véase Molina 1989: 130-131; Albornoz 1989: 196; y los testimonios, de 1570, de Baltasar de Hontiveros, Pedro Contreras y Gerónimo Martín (Millones 1990: 75, 88, 130), entre otros.

²⁵ Testimonio (1577) de Luis de Olivera, vicario de la provincia de Parinacochas (Millones 1990: 177). Véase también la declaración de Cristóbal Ximénez, cura de la parroquia de Nuestra Señora de Belén, en el Cuzco (*Ibid.*: 191) y la crónica de Cristóbal de Molina (1989: 130-131).

La posesión incontrolada y espontánea de los fervorosos seguidores del «Mal del Baile» había sustituido al trance inspirado, al arrebatamiento místico y a las visiones de los experimentados sacerdotes de la Iglesia inca. Y para hablar con las deidades, la gente ya no debía —ni estaba en condiciones— de realizar largas romerías a lejanos y esplendorosos adoratorios, lugares de encuentro y centros de comunicación de nivel interregional, sino que más bien ahora eran las *huacas* las que alcanzaban a los individuos en sus rústicas viviendas. Al menos potencialmente, todos podían ser o volverse «oráculos». El poder carismático había reemplazado al saber sagrado de un grupo selecto de especialistas plenamente orgánico respecto del poder político, cuya tarea principal había sido la consolidación y la reproducción del sistema social vigente. Con los nuevos «oráculos», es decir los «hombres-*huaca*» del Taki Onqoy, lo que parece imperar es el espíritu de *comunidades*, propio de pequeños grupos locales escasamente jerarquizados y en fase crítica de reacomodo sociopolítico. No podía ser de modo diferente. El antiguo orden sociopolítico andino que había posibilitado, necesitado y sustentado la existencia de grandiosos santuarios oraculares, como los de Titicaca y de Pachacamac, estaba irremediablemente venido a menos. No existía más el viejo cuerpo sacerdotal, altamente organizado, jerárquico y especializado, que los cuidara y los mantuviera activos (cf. Gareis 1987, 1991); ni había más *acllas*, *mamacunas* ni *yanas* dedicados a su servicio. De hecho, el pequeño Estado de Vilcabamba no era ni la sombra del avasallador «Imperio de las cuatro partes del mundo», que solo unos cuantos años atrás había ejercido su dominio sobre la entera región andina, desde el sur de Colombia hasta Chile central. El eficiente sistema administrativo de los incas ya no existía y toda la inmensa infraestructura estatal por ellos creada —los centros provinciales, la red de caminos, las estaciones de paso (*tampus*)— se estaba cayendo a pedazos; así como los mayores templos autóctonos, sistemáticamente saqueados y quemados por conquistadores y misioneros, mientras sus antiguos sacerdotes estaban dispersos, perseguidos o muertos. Tampoco existían más los reinos y señoríos étnicos que en los centros oraculares habían tenido importantes puntos de referencia, de orientación y de negociación, ya sea en sus relaciones recíprocas como con el Estado inca. En el nuevo orden colonial que se estaba inexorablemente afirmando, los otrora poderosos e influyentes santuarios oraculares —instituciones fundamentales del mundo inca— no tenían más modo ni razón de existir. Definitivamente, el tiempo de los grandes oráculos andinos se había acabado.

Consideraciones finales

Las diferentes evidencias documentales y los elementos de juicio presentados confirman lo planteado al inicio de este ensayo, esto es, que los oráculos representaron en el mundo inca un verdadero «hecho social total»: una institución

multifacética y polivalente que regulaba y sustentaba gran parte de la vida sociopolítica andina, desempeñando, entre otras, las funciones que en las antiguas sociedades complejas del Viejo Mundo, provistas de escritura alfabética, tuvieron los textos sagrados y los códigos legales. En efecto —como se ha visto—, los oráculos constituyeron un poderoso e imprescindible instrumento de habilitación al ejercicio del poder, de legitimación de los mandatos de las autoridades y de normatividad. A través de los oráculos se formulaban, emanaban y divulgaban muchas de las normas que sustentaban el *ordo rerum*. Y, en particular, al objetivar y despersonalizar dichas normas, presentadas como expresión de una voluntad extrahumana y superior, los oráculos aseguraban el respeto y el acatamiento general de las mismas. Además, la palabra de los dioses brindaba la posibilidad de adecuar continua y rápidamente las reglas de conducta tradicionales a las diferentes coyunturas que se iban presentando.

Pero las funciones de los oráculos, por lo menos en la protohistoria andina (Horizonte Tardío), fueron todavía más amplias. Por ser lugares de culto y meta de peregrinaciones donde se congregaba gente de todas partes, que a través del ritual de la confesión tenía que contar a los sacerdotes lo que había pasado y estaba pasando en su comunidad o en su grupo, los santuarios oraculares representaron formidables centros de acopio y procesamiento de información, hecho que evidentemente debía conllevar un alto grado de acierto en las predicciones, sobre todo en las de índole política, elevando el nivel de confiabilidad en las mismas. Y a su vez esta confiabilidad, al condicionar e influenciar los procesos de toma de decisiones de los individuos y de los grupos y por consiguiente sus acciones, acrecentaba en forma exponencial la posibilidad de que lo predicho se verificara. Así, cuantas más veces y a cuanta más gente un oráculo repetía un determinado vaticinio, tanto más era probable que el hecho o la situación anunciada llegara a acontecer.

En esta óptica, incluso antes que un canal a través del cual los grupos étnicos subalternos podían expresar en forma institucionalizada y solapada sus aspiraciones y reivindicaciones a fin de que el Sapa Inca pudiera escuchar la «voz del pueblo», como lo ha planteado Gose, es probable que el gran ritual oracular inca de la Capacocha descrito por Cieza —y del cual nos hemos ocupado al inicio de este ensayo— haya representado fundamentalmente un poderoso instrumento de presión de los gobernantes del Cuzco sobre las élites provinciales, a fin de que los sacerdotes de estas últimas formularan *coram populo* predicciones a ellos favorables: vaticinios que, luego, las mismas élites debían hacer todo lo posible para que resultaran acertados, esto es, que se realizaran, so pena del desprestigio frente a los demás jefes étnicos del Tahuantinsuyu, sin contar la pérdida de privilegios y recursos. En este contexto, las predicciones oraculares terminaban representando un verdadero compromiso por parte de las élites locales a operar en forma

orgánica y en sintonía con la política imperial inca. Además, es evidente que la orientación y la acción política de cada grupo étnico, así como las predicciones de sus respectivas *huacas*, no podían dejar de resultar fuertemente condicionadas por las respuestas brindadas por las *huacas* de los demás pueblos en el transcurso de la misma ceremonia. Y este hecho, es decir que cada pronóstico fuera de un modo u otro influenciado por el conjunto de las profecías formuladas con anterioridad, debía llevar a un cierto alineamiento de las expectativas, proyecciones, previsiones y posiciones de los señores étnicos, con referencia a los asuntos de carácter estatal y de interés general.

Sin embargo, a pesar del fuerte «condicionamiento ambiental», es evidente que cada predicción debió en última instancia ser producto de una sorda —o a lo mejor ni siquiera tan sorda y solapada— negociación entre la élite cuzqueña, con sus pretensiones hegemónicas y sus necesidades imperiales, y los jefes étnicos, con sus exigencias de autonomía y de una relación lo menos asimétrica posible con el Estado inca. Este proceso negociador bien explica por qué los sacerdotes a menudo tomaban tiempo haciendo repetidos sacrificios a sus dioses, antes de llegar a formular una respuesta. Definitivamente, en un sistema político como el del Tahuantinsuyu, que no consistía en un Estado monolítico poderosamente centralizado, sino más bien en una inmensa y delicada telaraña de relaciones personales tejida por el Inca, cuyos impalpables y frágiles hilos debían ser constantemente reforzados o renovados, ceremonias oraculares como la de la Capacocha se configuraban como apoteósicas *performances*, donde del coro, dirigido por el Inca, de las preguntas y las respuestas expresadas en un contexto altamente dramatizado, terminaba saliendo una especie de plan estratégico anual que comprometía para su realización a todas las partes involucradas.

De todas maneras, sean cuales fueran exactamente las interacciones entre los señores del Cuzco y las élites locales, así como entre los mismos sacerdotes que uno tras otro iban formulando las predicciones, estas últimas, al desencadenar un proceso de realización y cumplimiento de sí mismas, terminaban ejerciendo una poderosa acción coercitiva sobre la realidad. Así los ritos oraculares incas, y en particular el de la Capacocha, representaron antes que nada grandiosas *performances* que prefiguraban y «preformaban» la acción social y política de los grupos, asegurando cohesión y coherencia interna al Tahuantinsuyu, el más grande Estado segmentario y sin códigos escritos de la historia humana.

Bibliografía

- ACOSTA, José de, 1954 [1590] – *Historia natural y moral de las indias*. En: *Obras del P. José de Acosta* (Francisco Mateos, ed.): 1-247. Biblioteca de Autores Españoles, LXXIII; Madrid: Atlas.
- AGUSTINOS, 1992 [c. 1560] – *Relación de la religión y ritos del Perú hecha por los Padres Agustinos* (Lucila Castro de Trelles, ed.), 74 p.; Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- ALBORNOZ, Cristóbal de, 1989 [c. 1584] – *Instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haziendas*. En: *Fábulas y mitos de los Incas* (Henrique Urbano y Pierre Duviols, eds.): 161-198; Madrid: Historia 16.
- ÁLVAREZ, Bartolomé., 1998 [1588] – *De las costumbres y conversión de los Indios del Perú. Memorial a Felipe II* (María del Carmen Martín Rubio, Juan J. R. Villarías Robles y Fermín del Pino Díaz, eds.), 462 p.; Madrid: Ediciones Polifemo.
- ANÓNIMO (¿Blas Valera?), 1992 [c. 1590] – *Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Perú*. En: *Antigüedades del Perú* (Henrique Urbano y Ana Sánchez, eds.): 43-122; Madrid: Historia 16.
- ARELLANO, Carmen, 1999 – Quipu y tocapu. Sistemas de comunicación inca. En: Franklin Pease G. Y. et al. *Los Incas. Arte y simbolos*: 215-261; Lima: Banco de Crédito del Perú.
- ARRIAGA, Pablo Joseph de, 1999 [1621] – *La extirpación de la idolatría en el Perú* (Henrique Urbano, ed.), 200 p.; Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de las Casas».
- ASSADOURIAN, Carlos Sempat, 1994 – *Transiciones hacia el sistema colonial andino*, 304 p.; Lima: El Colegio de México - Instituto de Estudios Peruanos.
- ASTUHUAMÁN GONZÁLES, César W., 1999a – El santuario de Pariacaca. *Alma Mater. Revista de Investigación de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos*, 17: 127-148; Lima.
- ASTUHUAMÁN GONZÁLES, César W., 1999b – La ruta de los dioses: de Jauja a Pachacamac. En: *Patrimonio Cultural del Perú 2*; Lima: Universidad Nacional Federico Villarreal. CD-ROM.
- BALLESTEROS-GAIBROIS, Manuel, 1979 – Mito, leyenda, tergiversación en torno a Cacha y el «templo» de Racchi. *Historia y Cultura. Revista del Museo Nacional de Historia*, 12: 7-26; Lima.
- BALLESTEROS-GAIBROIS, Manuel, 1981 – Investigación en torno al templo de Viracocha (Racchi) en el Perú. *Scripta Ethnologica*, 6: 53-60; Buenos Aires.
- BALLESTEROS-GAIBROIS, Manuel, 1982 – Especulaciones en torno a las ruinas de Racchi. *Revista Española de Antropología Americana*, 12: 175-179; Madrid.
- BANDELIER, Adolph F., 1910 – *The Islands of Titicaca and Koati*. New York: The Hispanic Society of America.
- BAUER, Brian S., 1991 – Pacariqtambo and the mythical origins of the Inca. *Latin American Antiquity*, 2 (1): 7-26; Washington.
- BAUER, Brian S., 1996 – *El desarrollo del Estado inca*, 216 p.; Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de Las Casas».

- BAUER, Brian S., 2000 – *El espacio sagrado de los Incas: el sistema de ceques del Cuzco*, 239 p.; Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de Las Casas».
- BAUER, Brian S., 2004 – *Ancient Cuzco. Heartland of the Inca*, 255 p.; Austin: University of Texas Press.
- BAUER, Brian S., y STANISH, Charles, 2003 – *Las Islas del Sol y de la Luna. Rítual y peregrinación en el lago Titicaca*, 313 p.; Cuzco: Centro de Estudios Regionales «Bartolomé de Las Casas».
- BÉJAR NAVARRO, Raymudo, 1990 – *El templo del Sol o Qorikancha*, 124 p.; Cuzco.
- BERTONIO, Ludovico, 1984 [1612] – *Vocabulario de la lengua aymara*, 399 p.; Cochabamba: Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social - Instituto Francés de Estudios Andinos - Museo Nacional de Etnografía y Folklore.
- BETANZOS, Juan de, 2004 [1551] – *Suma y narración de los Incas* (María del Carmen Martín Rubio, ed.), 317p.; Madrid: Ediciones Polifemo.
- BONAVIA, Duccio, 1990 – El gran Apu Pariacaca y el camino real. *Arkinka*, 50: 92-103; Lima.
- BRUNDAGE, Burr Cartwright, 1974 – *Empire of the Incas*, 396 p.; Norman (Oklahoma): University of Oklahoma Press (Primera edición 1967).
- BUENO MENDOZA, Alberto, 1982 – El antiguo valle de Pachacámac: espacio, tiempo y cultura. *Boletín de Lima*, 24: 10-29; Lima.
- BURGER, Richard L., 1993 – *Emergencia de la civilización en los Andes: ensayos de interpretación*, 264 p.; Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- BURGER, Richard L. y SALAZAR-BURGER, Lucy, 1980 – Ritual and Religion at Huaricoto. *Archaeology*, 33: 26-32; New York.
- CABELLO VALBOA, Miguel, 1951 [1586] — *Miscelánea antártica. Una historia del Perú antiguo*, 561 p.; Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- CERRÓN-PALOMINO, Rodolfo, 2005 – La onomástica de los ceques: cuestiones etimológicas. *Lexis*, XXIX (2): 285-303; Lima.
- CERULLI, Ernesta, 1979 – *Ma il re divino viaggiava da solo?*, 180 p.; Genova: Mondini y Siccardi.
- CICERONE, Marco Tullio, 1994 [43 a. C.] – *Della divinazione* (Sebastiano Timpanaro, ed.), 416 p.; Milano: Garzanti Editore (Tercera edición).
- CIEZA DE LEÓN, Pedro de, 1984 [1553] – *Crónica del Perú. Primera parte* (Franklin Pease G. Y., ed.), 352 p.; Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú - Academia Nacional de la Historia.
- CIEZA DE LEÓN, Pedro de, 1985 [1553] – *Crónica del Perú. Segunda parte* (Francesca Cantú, ed.), 238 p.; Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú - Academia Nacional de la Historia.
- COBO, Bernabé, 1964 [1653] – *Historia del Nuevo Mundo*. En: *Obras del P. Bernabé Cobo* (Francisco Mateos, ed.), 2 vols. Biblioteca de Autores Españoles, LXXXIX - LXXXII: 1-275; Madrid: Atlas.
- CONKLIN, William J., 1982 – The Information System of the Middle Horizon Quipus. En: *Ethnoastronomy and Archaeoastronomy in the American Tropics* (Anthony F. Aveni y Gary Urton, eds.). *Annals of the New York Academy of Sciences*, 385: 261-281; New York.

- CURATOLA PETROCCHI, Marco, 1987 – Discurso abierto sobre los cultos de crisis. *Antropológica*, 5: 75-117; Lima.
- CURATOLA PETROCCHI, Marco, 1989 – Suicidio, holocausto y movimientos religiosos de redención en los Andes (s. XVI-XVII). *Antropológica*, 7: 235-262; Lima.
- CURATOLA PETROCCHI, Marco, 1994 – Dioses y hombres de maíz. Religión. Agricultura y sociedad en el antiguo Perú. En: *Historia y cultura del Perú* (Marco Curatola y Fernando Silva-Santisteban, eds.): 225-274; Lima: Universidad de Lima - Museo de la Nación.
- CURATOLA PETROCCHI, Marco, 2001 – Adivinación, oráculos y civilización andina. En: Krzysztof Makowski Hanula *et al.* *Los dioses del antiguo Perú*, II: 223-245; Lima: Banco de Crédito del Perú.
- CURATOLA PETROCCHI, Marco, 2002a – El pasado andino como profesión y como vocación: la (etno)historia de Franklin Pease G. Y. En: *El hombre y los Andes. Homenaje a Franklin Pease G. Y.* (Javier Flores Espinoza y Rafael Varón Gabai, eds.), I: 49-74; Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- CURATOLA PETROCCHI, Marco, 2002b – L'Archeologia delle Americhe. En: *Enciclopedia Archeologica: il Mondo dell'Archeologia* (Antonio Giuliano, ed.), I: 82-93; Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana.
- CURATOLA PETROCCHI, Marco, 2002c – Materiales para el estudio del mundo andino antiguo. *Histórica*, 26 (1-2): 187-253; Lima.
- CURATOLA PETROCCHI, Marco, 2005 – La abjuración del Inca. Ponencia presentada en el simposio «Política, autoridad y poder», VI Congreso Internacional de Etnohistoria. Antropología e Historia: Las nuevas perspectivas interdisciplinarias; Buenos Aires, 22-25 de noviembre de 2005.
- D'ALTROY, Terence N., 2003 – *Los Incas*, 425 p.; Barcelona: Ariel.
- DEABORN, David S. P., SEDDON, Mathew T. y BAUER, Brian S., 1998 – The Sanctuary of Titicaca where the Sun returns to Earth. *Latin American Antiquity*, 9 (3): 240-258; Washington.
- DEMAREST, Arthur A., 1981 – *Viracocha. The Nature and Antiquity of the Andean High God*. Peabody Museum of Archaeology and Ethnology. Peabody Museum Monographs, 6, 88 p.; Cambridge: Harvard University.
- DULANTO BRESCIA, Jalh, 2001 – Dioses de Pachacamac: el ídolo y el templo. En: Krzysztof Makowski Hanula *et al.* *Los dioses del antiguo Perú*, II: 159-181; Lima, Banco de Crédito del Perú.
- DUVIOLS, Pierre, 1976 – Punchao, ídolo mayor del Coricancha, Historia y tipología. *Antropología Andina*, 1-2: 156-183; Cuzco.
- DUVIOLS, Pierre, 1977 – Los nombres quechua de Viracocha, supuesto Dios Creador de los evangelizadores. *Allpanchis*, 10: 53-63; Cuzco.
- DUVIOLS, Pierre, 1997a – ¿Dónde estaba el santuario de Pariacaca? En: *Arqueología, antropología e historia de los Andes. Homenaje a Maria Rostworowski* (Rafael Varón Gabai y Javier Flores Espinoza, eds.): 643-649; Lima: Instituto de Estudios Peruanos - Banco Central de Reserva del Perú.

- DUVIOLS, Pierre, 1997b – El Inca, rey solar responsable y garante de la fertilidad, de la armonía cósmica, social y política. El ejemplo de las guerras rituales de sucesión. En: *Structure, Knowledge and Representation in the Andes, vol. II: Studies Presented to Reiner Tom Zuidema on Occasion of his 70th Birthday* (Lauren E. Sieg, ed.). *Journal of the Steward Anthropological Society*, 25 (1-2): 312-346; Urbana.
- DUVIOLS, Pierre, (ed.) 2003 – *Procesos y visitas de idolatrías: Cajatambo, siglo XVII*, 882 p.; Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú - Institut Français d'Études Andines.
- EECKHOUT, Peter, 1993 – Le créateur et le devin. À propos de Pachacamac, dieu précolombien de la Côte Centrale du Pérou. *Revista Española de Antropología Americana*, 23: 135-152; Madrid.
- EECKHOUT, Peter, 1998 – Le temple de Pachacamac sous l'empire Inca. *Journal de la Société des Américanistes*, 84 (1): 9-44; Paris.
- EECKHOUT, Peter, 1999 – *Pachacamac durant l'Intermédiaire Récent. Etude d'un site monumental préhispanique de la Côte Centrale du Pérou*. British Archaeological Report International Series, 747, 504 p.; Oxford: Hadrian Books Ltd.
- EECKHOUT, Peter, 1999-2000 – The Palace of the Lords of Ychsma: An Archaeological Re-appraisal of Function of Pyramids with Ramps at Pachacamac, Central Coast of Peru. *Revista de Arqueología Americana*, 17-19: 217-254; México, D. F.
- EECKHOUT, Peter, 2003 – Diseño arquitectónico, patrones de ocupación y formas de poder en Pachacamac, Costa Central del Perú. *Revista Española de Antropología Americana*, 33: 17-37; Madrid.
- EECKHOUT, Peter, 2004 – Relatos míticos y prácticas rituales en Pachacamac. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 33 (1): 1-54; Lima.
- EECKHOUT, Peter, 2005 – Imperial Strategies in a Regional Context. Chimus and Inkas at Pachacamac. En: *War and Conflicts in Precolumbian Mesoamerica and the Andes* (Peter Eeckhout y Geneviève Le Fort, eds.): 108-123. British Archaeological Report International Series 10053; Oxford: Hadrian Books Ltd.
- EECKHOUT, Peter, (ed.) 2004 – *Arqueología de la Costa Central del Perú en los Periodos Tardíos*. Número temático del *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 33 (3); Lima.
- ESPINOZA SORIANO, Waldemar, 1973a – Alonso Ramos Gavilán: vida y obra del cronista de Copacabana. *Historia y Cultura*, 6: 121-194; Lima.
- ESPINOZA SORIANO, Waldemar, 1973b – *La destrucción del Imperio de los Incas. La rivalidad política y señorial de los curacazgos andinos*, 290 p.; Lima: Retablo de Papel.
- ESTETE, Miguel de, 1968 [c. 1535] – *Noticia del Perú*. En: *Biblioteca Peruana*, I: 347-402; Lima: Editores Técnicos Asociados.
- ESTETE, Miguel de, 1985 [1534] – *La relación del viaje que hizo el señor capitán Hernando Pizarro por mandado del señor Gobernador, su hermano, desde el pueblo de Caxamalca a Paricama y de allí a Jauja*. En: Francisco de Xerez. *Verdadera relación de la conquista del Perú* (Concepción Bravo, ed.), 130-148; Madrid: Historia 16.
- EVANS-PRITCHARD, Edward Evans, 1937 – *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford: Oxford University Press.

- FLORES ESPINOZA, Isabel, 1959 – El sitio arqueológico de Wari Willca, Huancayo. En: *Actas y Trabajos del II Congreso Nacional de Historia del Perú. Época Pre-hispánica. 4 al 9 de Agosto de 1958*, I: 177-186; Lima: Centro de Estudios Histórico-Militares del Perú.
- GARCILASO DE LA VEGA, Inca, 1991 [1609] – *Comentarios reales de los Incas* (Carlos Aranibar, ed.), 2 vols.; Lima - México - Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- GAREIS, Iris, 1987 – *Religiöse Spezialisten des zentralen Andengebietes zur Zeit der Inka und während der spanischen Kolonialherrschaft*. Münchner Beiträge zur Amerikanistik 19; Hohenschäftlarn: Klaus Renner Verlag.
- GAREIS, Iris, 1991 – Especialistas religiosos andinos en la época de los Incas y bajo la dominación española. *Revista del Museo de Arqueología*, 2: 85-103; Trujillo.
- GAREIS, Iris, 1992 – Transformaciones de los oficios religiosos andinos en la época colonial temprana (siglo XVI). *Anthropologica*, 10: 117-138; Lima.
- GAREIS, Iris, 2005 – Las religiones andinas en la documentación de la extirpación de las idolatrías. En: *Religiones andinas* (Manuel Marzal, ed.), 115-141; Madrid: Editorial Trotta.
- GOSE, Peter, 1996 – Oracles, Divine Kingship, and Political Representation in the Inka State. *Ethnohistory*, 43 (1): 1-32; Durham, NC.
- GLUCKMAN, Max (ed.), 1972 – *The Allocation of Responsibility*, 335 p.; Manchester: Manchester University Press.
- GNERRE, Mauricio, 2003 – La historia semántica de la voz *huaca*: desde significados abstractos hacia referentes concretos y visibles. En: *Il sacro e il paesaggio nell'America indigena* (Davide Domenici, Carolina Orsini y Sofia Venturoli, eds.): 371-384; Bologna: CLUEB.
- GRAULICH, Michel, 1991 – La realeza Inca. En: *Los Incas y el antiguo Perú. 3000 años de historia*, I: 394-409; Madrid: Sociedad Estatal Quinto Centenario.
- GRIFFITHS, Nicholas, 1998 – *La cruz y la serpiente. La represión y el resurgimiento religioso en el Perú colonial*, 381 p.; Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe, 1980 [1615] – *El primer nueva corónica y buen gobierno* (John V. Murra y Rolena Adorno, eds.), 3 vols.; México: Siglo Veintiuno.
- GUIBOVICH PÉREZ, Pedro, 1991 – Cristóbal de Albornoz y el Taki Onqoy. *Histórica*, XV (2): 205-236; Lima.
- GUTIÉRREZ DE SANTA CLARA, Pedro, 1963 [inicios del siglo XVII] – *Quinquenarios o Historia de las guerras civiles del Perú (1544-1548) y de otros sucesos de las Indias*. En: *Crónicas del Perú* (Juan Pérez Túdela Bueno, ed.), II: 131-388, III y IV: 1-221. Biblioteca de Autores Españoles, CLXV - CLXVII; Madrid: Atlas.
- HARVEY VALENCIA, Armando, 1994 – *Coricancha. El gran templo del Sol*, 262 p.; Cuzco: Universidad Nacional de San Antonio Abad.
- HEMMING, John, 1976 – *La fine degli Incas*; Milano: Rizzoli (ed. orig. 1970).
- HUERTAS VALLEJOS, Lorenzo, 1981 – *La religión en una sociedad rural andina (siglo XVIII)*, 159 p.; Ayacucho: Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga.
- ISBELL, William H., 1997 – *Mummies and Mortuary Monuments. A Postprocessual Prehistory of Central Andean Social Organization*, 371 p.; Austin: University of Texas Press.

- ITIER, César, 2003 – Textos quechuas de los procesos de Cajatambo. En: *Procesos y visitas de idolatrías. Cajatambo, siglo XVII* (Pierre Duviols, ed.): 779-818; Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú - Instituto Francés de Estudios Andinos.
- JIMÉNEZ BORJA, Arturo, 1985 – Pachacámac. *Boletín de Lima*, 38: 40-54; Lima.
- JIMÉNEZ BORJA, Arturo, 1992 – Las Huacas. *Pachacamac. Revista del Museo de la Nación*, 1 (1): 125-131; Lima.
- JIMÉNEZ BORJA, Arturo, y BUENO MENDOZA, Alberto, 1970 – Breves notas acerca de Pachacamac. *Arqueología y Sociedad*, 4: 13-25. Lima.
- JULIEN, Catherine, 2002 – *Los Incas. Historia, cultura, religión*, 142 p.; Madrid: Acento.
- KARSTEN, Rafael, 1979 – *La civilisation de l' Empire inca. Un État totalitaire du passé*, 276 p.; Paris: Payot (I ed. franc. 1952).
- LEHMANN-NITSCHKE, Robert, 1928 – Coricancha. El Templo del Sol en el Cuzco y las imágenes de su altar mayor. *Revista del Museo de La Plata*, 31: 1-260; Ciudad de La Plata.
- LEVILLIER, Roberto, 1935 – *Don Francisco de Toledo supremo organizador del Perú. Su vida, su obra (1515-1582). Años de andanzas y de guerras (1515-1572)*, 202 p.; Madrid: Espasa-Calpe.
- MACCORMACK, Sabine, 1991 – *Religion in the Andes. Vision and Imagination in Early Colonial Peru*, 488 p.; Princeton: Princeton University Press.
- MACKEY, Carol *et al.*, 1990 – *Quipu y yupana. Colección de escritos*, 310 p.; Lima: Consejo nacional de ciencia y tecnología.
- MARZAL, Manuel, (ed.) 2005 – *Religiones andinas*, 381 p.; Madrid: Editorial Trotta.
- MASON, J. Alden, 1978 – *The Ancient Civilization of Peru*, 355 p.; New York: Penguin Books (I ed. 1957)
- MASUDA, Shozo, 2002 – El Sapan Inca como rey sagrado. En: *El Hombre y los Andes. Homenaje a Franklin Pease G. Y.* (Javier Flores Espinoza y Rafael Varón Gabai, eds.), 2: 567-575; Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- MATEOS, Francisco, 1964 – Introducción: personalidad y escritos del P. Bernabé Cobo. En: *Obras del P. Bernabé Cobo* (Francisco Mateos, ed.), I: V-XLVII. Biblioteca de Autores Españoles LXXXI; Madrid: Atlas.
- MAUSS, Marcel. 1923-1924 – Essai sur le don. Forme arcaïque de l'échange. *Année Sociologique*, II (I): 30-186; Paris.
- MAUSS, Marcel, 1965 – *Teoria generale della magia e altri saggi*, 415 p.; Einaudi: Torino.
- MILLONES, Luis (ed.), 1990 – *El retorno de las huacas. Estudios y documentos del siglo XVI*, 451 p.; Lima: Instituto de Estudios Peruanos - Sociedad Peruana de Psicoanálisis.
- MOLINA, Cristóbal de, 1989 [c. 1573] – *Relación de las fábulas y ritos de los Incas*. En: Cristóbal de Molina y Cristóbal de Albornoz, *Fábulas y mitos de los Incas* (Henrique Urbano y Pierre Duviols, eds.): 47-134; Madrid: Historia 16.
- MOLINA, Cristóbal de, El Almagrista (en realidad Bartolomé de Segovia), 1968 [1553] – *Relación de muchas cosas acaescidas en el Perú*. En: *Crónicas peruanas de interés indígena* (Francisco Esteve Barba, ed.): 57-95. Biblioteca de Autores Españoles, CCIX; Madrid: Atlas.

- MURRA, John V., 1962 – La función del tejido en varios contextos sociales en el Estado inca. En: *Actas y Trabajos del II Congreso Nacional de Historia del Perú. Epoca Pre-hispánica. 4 al 9 de agosto de 1958*, II: 215-240; Lima: Centro de Estudios Históricos-Militares del Perú.
- MURRA, John V., 1978 – *La organización económica del Estado inca*, 270 p.; México: Siglo Veintiuno.
- MURRA, John V., 2002 – *El mundo andino. Población, medio ambiente y economía*, 511 p.; Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú - Instituto de Estudios Peruanos.
- MURÚA, Martín de, 1987 [c. 1613] – *Historia general del Perú* (Manuel Ballesteros, ed.), 571 p.; Madrid: Historia 16.
- MURÚA, Martín de, 2004 [c. 1590] – *Códice Murúa. Historia y genealogía de los Reyes Incas del Perú* (Juan Ossio, ed.), 276 p.; Madrid: Testimonio Compañía Editorial.
- PACHACUTI YAMQUI SALCAMAYGUA, Joan de Santa Cruz, 1993 [c. 1613] – *Relación de antigüedades deste reyno del Piru* (Pierre Duviols y César Itier, eds.), 276 p.; Lima-Cuzco: Institut Français d'Études Andines - Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de Las Casas».
- PARK, George K., 1963 – Divination and its Social Context. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 93 (2): 195-209; London.
- PÄRSINNEN, Martti, 2003 – Copacabana: ¿El nuevo Tiwanaku? Hacia una comprensión multidisciplinaria sobre las secuencias culturales post-tiwanacotas de Pacasa, Bolivia. En: *Los Andes: cincuenta años después (1953-2003). Homenaje a John Murra* (Ana María Lorandi, Carmen Salazar-Soler y Nathan Wachtel, eds.): 229-280; Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- PÄRSINNEN, Martti, y KIVIHARJU, Jukka, 2004 – *Textos andinos. Corpus de textos khipu incaicos y coloniales*, I, 435 p.; Madrid: Instituto Iberoamericano de Finlandia - Universidad Complutense de Madrid.
- PATTERSON, Thomas C., 1985 – Pachacamac. An Andean Oracle under the Inca Rule. En: *Recent Studies in Andean Prehistory and Protohistory* (D. Peter Kvietok y Daniel H. Sandweiss, eds.): 159-176; Ithaca: Cornell University.
- PATTERSON, Thomas C., 1992 – *The Inca Empire: The Formation and Disintegration of a Pre-Capitalist State*, 211 p.; New York - Oxford: Berg.
- PETTAZZONI, Raffaele, 1929 – *La confessione dei peccati. I: Primitivi, America antica, Giappone, China, Brahmanesimo, Giainismo, Buddhismo*; Bologna: Zanichelli.
- PETTAZZONI, Raffaele, 1937 – La confessione dei peccati: metodo e risultati. *Scientia* XV, 31: 226-232 (artículo publicado nuevamente en Sonia Giusti, 1988). *Storia y Mitología, con antología di testi di Raffaele Pettazzoni*: 378-386; Roma: Bulzoni.
- PIZARRO, Hernando, 1968 [1533] – *Carta a los magníficos Señores, los Señores Oidores de la Audiencia Real de Su Majestad, que residen en la Ciudad de Santo Domingo*. En: *Biblioteca Peruana*, I: 119-130; Lima: Editores Técnicos Asociados.
- POLIA MECONI, Mario, (ed.) 1999 – *La cosmovisión religiosa andina en los documentos inéditos del Archivo Romano de la Compañía de Jesús (1581-1752)*, 627 p.; Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

- POLO DE ONDEGARDO, 1999 [1559] – *Los ritos de los indios. Los errores y supersticiones de los indios sacadas del tratado y aueriguación que hizo el Licenciado Polo*. En: *Polo de Ondegardo: Un cronista vallisoletano en el Perú* (Laura González Pujana, ed.): 84-99; Tordesillas: Universidad de Valladolid.
- PONCE SANGINÉS *et al.*, 1992 – *Exploraciones arqueológicas subacuáticas en el Lago Titikaka*, 767 p.; La Paz: Editorial La Palabra Producciones.
- PORRAS BARRENECHEA, Raúl, 1963 – *Fuentes históricas peruanas (apuntes de un curso universitario)*, 606 p.; Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- POZORSKI, Thomas y POZORSKI, Sheila, 1994 – *Sociedades complejas tempranas y el universo ceremonial en la costa Nor-Peruana*. En: *El mundo ceremonial andino* (Luis Millones y Yoshio Onuki, eds.): 47-70. Lima: Editorial Horizonte.
- POZORSKI, Thomas y POZORSKI, Sheila, 1996 – *Ventilated Hearth Structures in the Casma Valley, Peru*. *Latin American Antiquity*, 7 (4): 341-353; Washington D. C.
- PUENTE LUNA, Jose Carlos de la, 2004 – *Huarivilca*. En: *Enciclopedia Arqueologica: Americhe - Oceania* (Marco Curatola Petrocchi, ed.): 456-457; Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana.
- QUILTER, Jeffrey y URTON, Gary, (eds.) 2002 – *Narrative Threads. Accounting and Recounting in Andean Khipu*, 363 p.; Austin: University of Texas Press.
- RAMÍREZ, Susan Elizabeth, 2005 – *To Feed and Be Fed. The Cosmological Bases of Authority and Identity in the Andes*, 358 p.; Stanford: Stanford University Press.
- RAMOS GAVILÁN, Alonso, 1988 [1621] – *Historia del Santuario de Nuestra Señora de Copacabana* (Ignacio Prado Pastor, ed.), 618p.; Lima.
- REINHARD, Johan, 1995 – *House of the Sun: The Inka Temple of Vilcanota*. *Latin American Antiquity*, 6 (4): 340-349; Washington D. C.
- REINHARD, Johan, 1998 – *The temple of Blindness. An Investigation of the Inca Shrine of Ancocagua*. *Andean Past*, 5: 89-108; Ithaca.
- REINHARD, Johan, 1999 – *Coropuna: Lost Mountain Temple of the Incas*. *South American Explorer*, 58: 26-30.
- ROSTWOROWSKI, María, 1972 – *Breve ensayo sobre el señorío de Ychma o Ychima*. *Arqueología PUCP*, 13: 37-51; Lima.
- ROSTWOROWSKI, María, 1983 – *Estructuras andinas del poder. Ideología religiosa y política*, 202 p.; Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- ROSTWOROWSKI, María, 1988 – *Historia del Tahuantinsuyu*, 332 p.; Lima: Instituto de Estudios Peruanos - CONCYTEC.
- ROSTWOROWSKI, María, 1990 – *La visita de Urcos de 1562. Un kipu pueblerino*. *Historia y Cultura*, 20: 295-317; Lima.
- ROSTWOROWSKI, María, 1992 – *Pachacamac y el Señor de los Milagros: una trayectoria milenaria*, 214 p.; Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- ROSTWOROWSKI, María, (ed.) 1999 – *El señorío de Pachacamac. El informe de Rodrigo Cantos de Andrade de 1573*, 238 p.; Lima: Instituto de Estudios Peruanos - Banco Central de Reserva del Perú.

- ROSTWOROWSKI, María y MORRIS, Craig, 1999 – The Fourfold Domain: Inka Power and its Social Foundations. En: *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas. Volume III: South America. Part 1* (Frank Salomon y Stuart B. Schwartz, eds.): 769-863; Cambridge: Cambridge University Press.
- ROWE, John H., 1944 – *An Introduction to the Archaeology of Cuzco*, 69 p. Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Vol. XVII, n. 2; Cambridge (Massachusetts): Harvard University.
- ROWE, John H., 1946 – Inca Culture at the Time of the Spanish Conquest. En: *Handbook of South American Indians, Volume 2: The Andean Civilizations* (Julian H. Steward, ed.): 183-330. Bureau of American Ethnology, Bulletin 143; Washington, D. C.: Smithsonian Institution.
- ROWE, John H., 1978 – La fecha de la muerte de Wayna Qhapaq. *Histórica*, 2 (1): 83-88; Lima.
- ROWE, John H., 1981 – Una relación de los adoratorios del antiguo Cuzco. *Histórica*, 5 (2): 209-251; Lima.
- ROWE, John H., 1985 – Probanza de los Incas nietos de conquistadores. *Histórica*, 9 (2): 93-245; Lima.
- SALAZAR, Antonio Bautista de, 1867 [1596] – *Relación sobre el periodo de gobierno de los Virreyes Don Francisco de Toledo y Don García Hurtado de Mendoza*. En: *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía sacados de los archivos del Reino, y muy especialmente del de Indias* (Luis Torres de Mendoza, ed.), VIII: 212-293; Madrid: Imprenta de Frías y Compañía.
- SALOMON, Frank, 2001 – Para repensar el grafismo andino. En: *Perú: el legado de la historia* (Luis Millones y José Villa Rodríguez, eds.): 107-125; Sevilla: Prom Perú - Universidad de Sevilla - Fundación El Monte.
- SANCHO DE LA HOZ, Pedro, 1968 [1534] – *Relación para S. M. de lo sucedido en la conquista y pacificación de estas provincias de la Nueva Castilla y de la calidad de la tierra, después que el capitán Hernando Pizarro se partió y llevó a Su Magestad la relación de la victoria de Caxamalca y de la prisión del cacique Atabalipa*. En: *Biblioteca Peruana*, I: 277-343; Lima: Editores Técnicos Asociados.
- SANTILLÁN, Hernando de, 1968 [c. 1563] – *Relación del origen, descendencia, política y gobierno de los Incas*. En: *Crónicas peruanas de interés indígena* (Francisco Esteve Barba, ed.): 97-149. Biblioteca de Autores Españoles, CCIX; Madrid: Atlas.
- SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro, 2001 [1572] – *Historia de los Incas*, 191 p.; Madrid: Miraguano Ediciones y Ediciones Polifemo.
- SEDDON, Matthew T., 1998 – *Ritual, Power, and the Formation of a Complex Society: The Island of the Sun and the Tiwanaku State*. Ph. D. Dissertation; University of Chicago.
- SEDDON, Matthew T., 2005 – The Tiwanaku Period Occupation on the Island of the Sun. En: *Advances in Titicaca Basin Archaeology*, (Charles Stanish, Amanda B. Cohen y Mark S. Aldenderfer, eds.), 1: 135-142; Los Angeles, California: Cotsen Institute of Archaeology at UCLA.
- SHADY, Ruth, NARVÁEZ, Joaquín y LÓPEZ, Sonia, 2000 – La antigüedad del uso del quipu como escritura. Las evidencias de la Huaca San Marcos. *Boletín del Museo de Arqueología y Antropología*, año 3, 10: 2-23; Lima.

- SHADY, Ruth y LEYVA, Carlos, (eds.) 2003 – *La ciudad sagrada de Caral-Supe. Los orígenes de la civilización andina y la formación del Estado pristino en el antiguo Perú*, 342 p.; Lima: Instituto Nacional de Cultura.
- SHEA, Daniel, 1969 – *Wari Willka: a Central Andean Oracle Site*. Ph. D. Dissertation; University of Wisconsin.
- SHIMADA, Izumi, 1991 – Pachacamac Archaeology: Retrospect and Prospect. En: *Pachacamac. A reprint of the 1903 edition by Max Uhle*, XV-LXVI. University Museum Monograph 62; Philadelphia: University of Pennsylvania.
- SHIMADA, Izumi, 2004 – Pachacamac. En: *Enciclopedia Archeologica: Americhe-Oceania* (Marco Curatola Petrocchi, ed.): 659-663; Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana.
- SILLAR, Bill, 2002 – Caminando a través del tiempo: geografías sagradas en Cacha/Raqchi, departamento del Cuzco, Perú. *Revista Andina*, 35: 221-245; Cuzco.
- SILLAR, Bill y DEAN, Emily, 2002 – Identidad étnica bajo el dominio inka: una evaluación arqueológica y etnohistórica de las repercusiones del Estado inka en el grupo étnico Canas. *Boletín de Arqueología PUCP*, 6: 205-264; Lima.
- SILVA SANTISTEBAN, Fernando, 1982 – El reino de Cuismanco. *Revista del Museo Nacional*, 46: 293-315; Lima.
- STANISH, Charles, 2003 – *Ancient Titicaca. The Evolution of Complex Society in Southern Peru and Northern Bolivia*, 354 p.; Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press.
- SZEMIŃSKI, Jan, 1987 – *Un kuraca, un dios y una historia («Relación de antigüedades de este reyno del Pirú» por don Joan de Santa Cruz Pachacuri Yamqui Salca Maygua)*, 160 p.; San Salvador de Jujuy: Proyecto ECIRA.
- SZEMIŃSKI, Jan, 1991 – Wana Kawri Waka. En: *El culto estatal del Imperio inca. Memorias del 46º Congreso Internacional de Americanistas, Simposio ARC-2, Amsterdam 1988* (Mariusz S. Ziółkowski, ed.): 35-53; Varsovia: CESLA, Universidad de Varsovia.
- TAYLOR, Gerald, (ed.) 1987 [c. 1608] – *Ritos y tradiciones de Huarochirí. Manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII*, 616 p.; Lima: Instituto de Estudios Peruanos - Instituto Francés de Estudios Andinos.
- TITU CUSI YUPANQUI, Inca, 1992 [1570] – *Instrucción al licenciado Lope Garcia de Castro* (Liliana Regalado de Hurtado, ed.), 85 p.; Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- TOPIC, John, 1992 – Las Huacas de Huamachuco: precisiones en torno a una imagen indígena de un paisaje andino. En: *La persecución del demonio. Crónica de los primeros agustinos en el norte del Perú (1560)*: 39-99; Málaga - México D. F.: Editorial Algazara - Centro Andino-Mesoamericano de Estudios Interdisciplinarios.
- TOPIC, John, 1998 – Ethnogenesis in Huamachuco. *Andean Past*, 5: 109-127; Ithaca.
- TOPIC, John, 2004 – Catequil. En: *Enciclopedia Archeologica: Americhe - Oceania* (Marco Curatola Petrocchi, ed.): 226; Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana.
- TOPIC, John R., LANGE TOPIC, Theresa y MELLY CAVA, Alfredo, 2002 – Catequil. The Archaeology, Ethnohistory, and Ethnography of a Major Provincial Huaca. En: *Andean Archaeology. Variations in Sociopolitical Organization* (William H. Isbell y Helaine Silverman, eds.), I: 303-336; New York: Kluwer Academic - Plenum Publishers.

- TURNER, Victor W., 1968 – *The Drums of Affliction: A Study of Religious Processes among the Ndembu of Zambia*, 326 p.; Oxford: Clarendon Press.
- UHLE, Max, 1903 – *Pachacamac. Report of the William Pepper, M.D., LL.D., Peruvian Expedition of 1896*, 130 p.; Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- UHLE, Max, 2003 – *Pachacamac. Informe de la expedición peruana William Pepper de 1896*, 402 p.; Lima: Universidad Nacional de San Marcos - Corporación Financiera de Desarrollo.
- URTON, Gary, 2003 – *Signs of the Inka Khipu: Binary Coding in the Andean Knotted-String Records*, 202 p.; Austin: University of Texas Press.
- VALCÁRCEL, Luis E., 1964 – *Historia del Perú antiguo. Tomo III. Religión, magia, mito y juego*, 860 p.; Lima: Juan Mejía Baca.
- VARÓN GABAI, Rafael, 1990 – El Taki Onqoy: las raíces andinas de un fenómeno colonial. En: *El retorno de las huacas. Estudios y documentos del siglo XVI* (Luis Millones, ed.): 331-405; Lima: Instituto de Estudios Peruanos - Sociedad Peruana de Psicoanálisis.
- VILLAGÓMEZ, Pedro de, 1919 [1649] – *Carta pastoral de exortación, e instrucción contra las idolatrías de los indios, del Arzobispado de Lima*. En: *Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú. Tomo XII: Exortaciones e instrucción acerca las idolatrías de los Indios del Arzobispado de Lima* (Horacio H. Urteaga, ed.); Lima: Imprenta y Librería Sanmartí y ca.
- VILLANUEVA URTEAGA, Horacio, 1975 – *Cajamarca, apuntes para su historia*, 269 p.; Cuzco: Editorial Garcilaso.
- XEREZ, Francisco de, 1985 [1534] – *Verdadera relación de la conquista del Perú* (Concepción Bravo, ed.), 206 p.; Madrid: Historia 16.
- WILLEY, Gordon R. y SABLÖFF, Jeremy A., 1993 – *A History of American Archaeology (Third Edition)*; New York: W. H. Freeman and Company.
- ZIÓŁKOWSKI, Mariusz S., 1991 – El Sapan Inka y el Sumo Sacerdote: acerca de la legitimación del poder en el Tawantinsuyu. En: *El culto estatal en el Imperio inca. Memorias del 46º Congreso Internacional de Americanistas. Simposio ARC-2. Amsterdam 1988* (Mariusz S. Ziółkowski, ed.): 59-74; Varsovia: CESLA, Universidad de Varsovia.
- ZIÓŁKOWSKI, Mariusz S., 1997 – *La guerra de los Wauqis. Los objetivos y los mecanismos de la rivalidad dentro de la elite inca, siglos XV-XVI*, 424 p.; Quito: Ediciones Abya-Yala (Segunda edición corregida).
- ZIÓŁKOWSKI, Mariusz S., 2004 – Coropuna. En: *Enciclopedia Archeologica: Americhe-Oceania*, (Marco Curatola Petrocchi, ed.): 310-311; Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana.
- ZIÓŁKOWSKI, Mariusz S., 2005 – Apuntes sobre la presencia inca en la región de los nevados Coropuna y Solimana. En: *Proyecto arqueológico Condesuyos. Vol. III. Andes. Boletín de la Misión Arqueológica Andina* (Mariusz S. Ziółkowski, Luis Augusto Belan Franco y Maciej Sobczyk, eds.), 6: 27-63; Varsovia.
- ZIÓŁKOWSKI, Mariusz S. y SOBCZYK, Maciej, 2005 – Huaycha y Jamayo: sitios ceremoniales en las alturas de Andaray. En: *Proyecto arqueológico Condesuyos. Vol. III. Andes. Boletín de la Misión Arqueológica Andina* (Mariusz S. Ziółkowski, Luis Augusto Belan Franco y Maciej Sobczyk, eds.), 6: 227-237; Varsovia.

- ZUIDEMA, Tom R., 1974-1976 – La imagen del Sol y la Huaca de Susurpuquio en el sistema astronómico de los Incas en el Cuzco. *Journal de la Société des Américanistes*, 63: 199-230; Paris.
- ZUIDEMA, Tom R., 1989 – *Reyes y guerreros: ensayos de cultura andina* (Manuel Burga, ed.), 563 p.; Lima: Asociación Peruana para el Fomento de las Ciencias Sociales.
- ZUIDEMA, Tom R., 1991 – *La civilización inca en Cuzco*; México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- ZUIDEMA, Tom R., 1995 – *El sistema de los ceques del Cuzco: la organización social de la capital de los Incas*, 420 p.; Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú (ed. orig. Leiden 1964).
- ZUIDEMA, Tom R., 2003 – *The Inca Calendar. Time and Space in the Ritual Organization of Cuzco: The Idea of the Past*. Manuscrito inédito.

El santuario de Catequil: estructura y agencia. Hacia una comprensión de los oráculos andinos*

John R. Topic
Trent University

En este artículo nos proponemos analizar la naturaleza de los oráculos en el mundo andino. Estos, como en otras partes del mundo, tuvieron la facultad de «hablar» y dar respuestas a las preguntas de sus devotos. Pero la capacidad de «hablar» debe ser vista solamente como el punto de partida para entender su funcionamiento. Por su capacidad de hacer pronósticos, los oráculos a veces jugaban también un rol político y se entremezclaban en los conflictos de las facciones políticas. El apoyo de un oráculo podía brindar legitimación a una u otra facción involucrada en una disputa. Sin embargo, lo que argumentamos aquí es que la legitimación de la autoridad secular no fue el rol principal de los oráculos.

* La investigación sobre el santuario de Catequil ha sido posible gracias al financiamiento del Social Sciences and Humanities Research Council de Canadá. En el campo, gozamos la hospitalidad de don Alejandro Salazar y don Luis Castillo. La compañía de exploraciones mineras «Gitennes» también nos ofreció hospitalidad. Agradezco infinitamente el apoyo y amistad de los muchos amigos de San José de Porcón, Huamachuco y Ecuador, con quienes tuve la oportunidad de colaborar, conversar y compartir parte de la vida. Alfredo Melly, Sandra Sánchez, Daniel Castillo, Kory Tyka Ávila, Fernando Tamayo, Rebecca Pickford, Jason Nesbitt y Anne Albers han participado en los trabajos de campo. Mi esposa, Theresa Lange de Topic, coinvestigadora del proyecto, me proveyó consejo y ayuda invaluable en la preparación de este texto.

Aunque el oráculo de Catequil es el objeto principal de nuestro análisis, la discusión pondrá a Catequil en el contexto más amplio de la cosmovisión andina. En particular, se pondrá en evidencia que Catequil y los otros oráculos andinos son agentes sociales, o actores independientes, capaces de escoger estrategias de acción a partir de su entendimiento del contexto social, político y natural en que se encuentran. Como agentes, los oráculos también ejercen autoridad legítima. En la búsqueda, en la cosmovisión andina, de la fuente de legitimación de los oráculos se ha hallado una cosmología que vincula los oráculos al paisaje natural: un paisaje en el cual la fertilidad y la renovación del mundo resultan de un flujo de energía descrita en términos sexuales.

Introducción al Proyecto Catequil

El Proyecto Catequil es una investigación interdisciplinaria relativa a la *huaca* principal de Huamachuco (Topic, Lange Topic y Melly 2002). La relación de los primeros agustinos (San Pedro 1992) y la información proporcionada por los cronistas Juan de Betanzos (1987) y Cristóbal de Albornoz (1984) nos sirvieron como guía para hallar los sitios arqueológicos pertenecientes a dicha *huaca*. En 1997, logramos identificar el cerro con tres peñas descrito por los primeros agustinos (San Pedro 1992) con el cerro Icchal en San José de Porcón, ubicado en el centro de la que fue la provincia inca de Huamachuco, casi equidistante de Huamachuco y Santiago de Chuco (figs. 1 y 2). Juan de San Pedro (1992) menciona que las tres peñas representaban a Catequil, a su hermano Piguerao y a su madre Mama Catequil, o Cautaguan. En 1998, confirmamos que el sitio de Namanchugo fue el santuario principal de Catequil; Namanchugo se encuentra en una planicie al pie de cerro Icchal rodeado por el cerro en forma de herradura (fig. 3).

En 1999, investigamos la difusión del culto de Catequil en Ecuador por los incas, identificando siete topónimos «Catequilla» relacionados a dicho culto (Topic, Lange Topic y Melly 2002) (fig. 4). Utilizando documentos del Archivo Nacional de Historia de Quito, estudiamos el impacto de la ocupación inca alrededor de cada una de las siete localidades llamadas Catequilla, y encontramos en cada caso una fuerte presencia de *mitimaes* de todas partes. Luego, hicimos un reconocimiento de campo y entrevistamos a los moradores de las siete localidades. Los topónimos resultaron asociados a manantiales que generalmente tienen un abundante flujo de agua. En San Antonio de Pichincha y Laracunga, los manantiales son considerados aguas medicinales; en Chimbo y Chambo, las fuentes fueron lugares de apariciones de la Virgen, y las aguas de la fuente en Chimbo efectuaban curas milagrosas en el siglo XVIII.

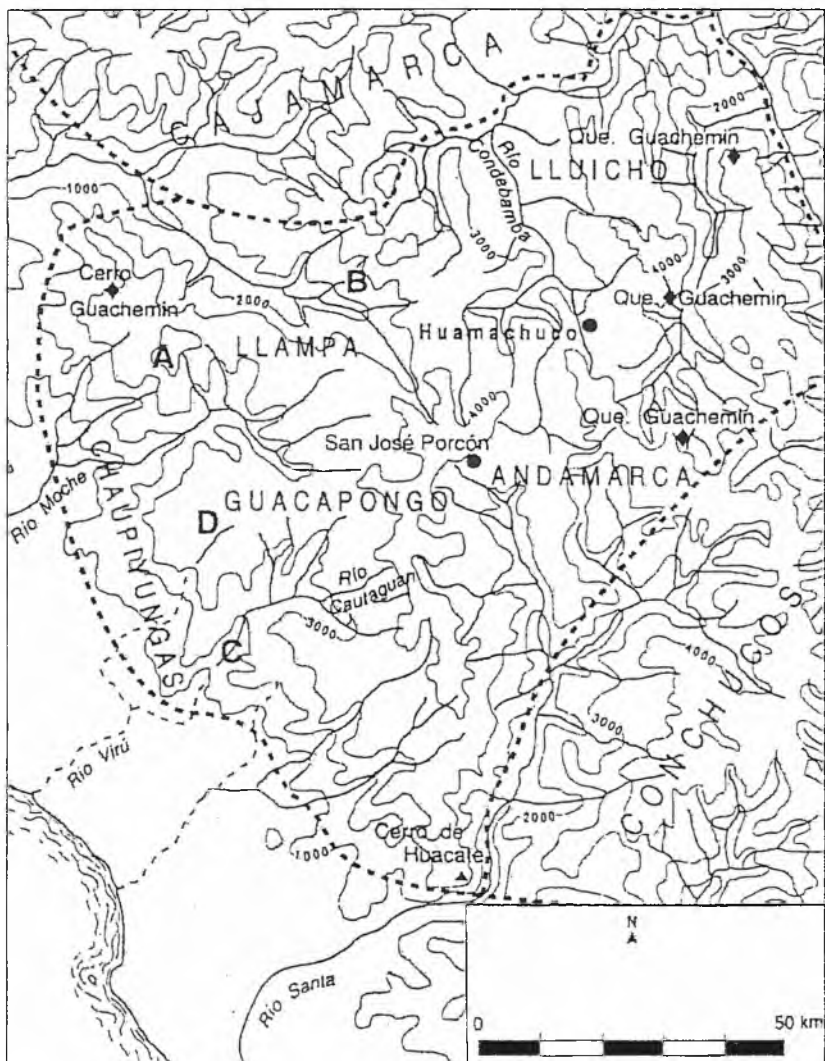


Figura 1 – Ubicación de San José de Porcón, en la provincia inca de Huamachuco. Hay muchos topónimos relacionados con la mitología de creación: el cerro Huacate fue la *pacarina* de los indios de Huamachuco; los guachemines fueron los habitantes originales de la provincia, matados o expulsos por una pareja de gemelos divinos; Cauaguan fue madre de Catequil y Piguerao. Llampa, Huacapongo, Lluicho y Andamarca son las cuatro *huarangas* de la población de la antigua provincia inca. Las letras A-D indican la ubicación de algunas huacas importantes: A = Vlpillo, B = Nomodoy, C = Pomacama y D = Quimgachugo.

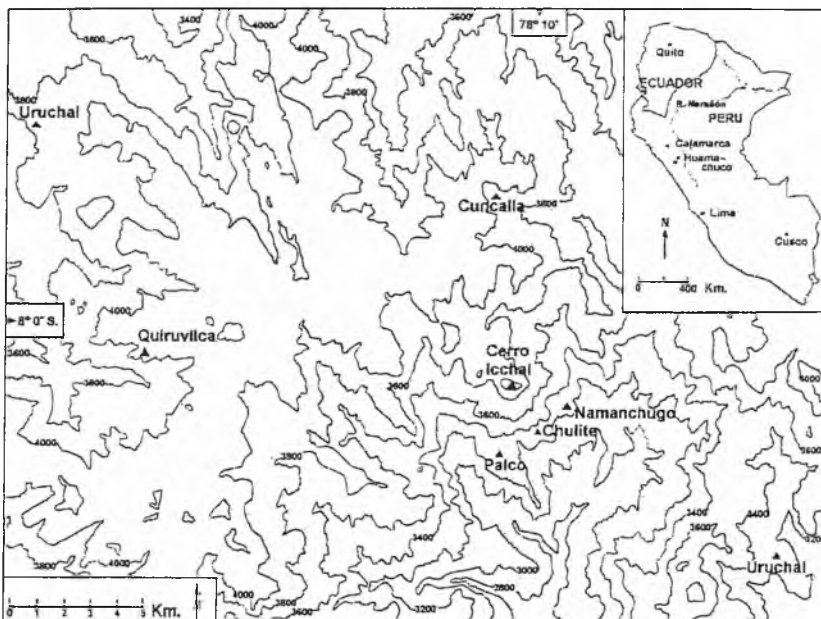


Figura 2 – Ubicación de sitios arqueológicos cerca de San José de Porcón. Cerro Icchal es el cerro con tres picos identificado por los primeros agustinos con el dios Catequil, su madre y su hermano. Namanchugo es el templo principal. Palco y Chulite son otros sitios probablemente vinculados con su culto. Cuncalla y los dos lugares denominados Uruchal fueron *tampus*.

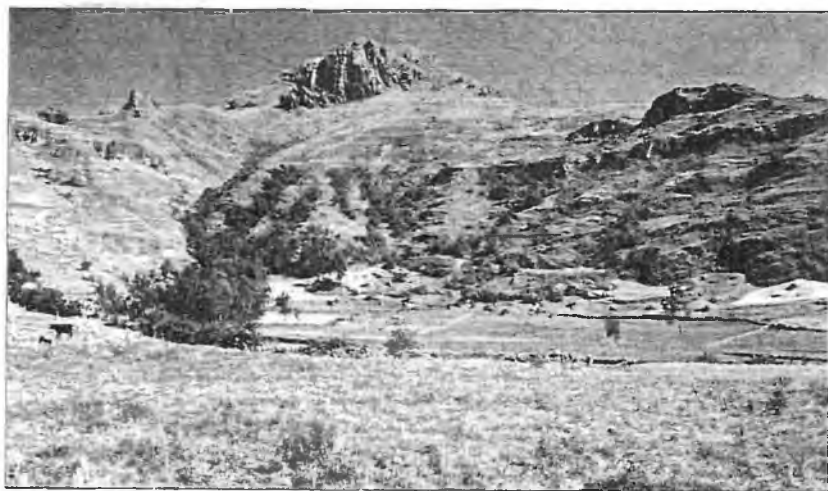


Figura 3 – Cerro Icchal. La peña central representa a Catequil; el pico pequeño al lado izquierdo representa a Pigeaero; la peña curvada al lado derecho a Cautagan o Mama Catequil. La foto fue tomada desde Namanchugo, el templo principal de Catequil. En primer plano, se ve parte de la plataforma central. Nótese los muchos *puquios* en la loma debajo de la peña central.



Figura 4 – Ubicación de los siete manantiales denominados «Catequilla» en Ecuador. Todos están en el área conquistada primeramente por Tupa Inca Yupanqui, y luego consolidada administrativamente en el Imperio por Huayna Capac.

Regresando al Perú, seguimos las excavaciones iniciales en Namanchuco con otros cortes de extensión aérea y de estratigrafía en 2001 y 2003. También, hicimos excavaciones en cerro Icchal y en Chulite, dos sitios claramente relacionados con el culto de Catequil y su santuario principal en Namanchuco (fig. 2).

Las múltiples facetas de Catequil

Nuestras investigaciones sobre Catequil han puesto en evidencia que fue una *huaca* con múltiples facetas (Topic, Lange Topic y Melly 2002): fue Catequil quien sacó a los indios de Huamachuco de su *pacarina*; también fue adorado como dios del relámpago, en cuanto hizo al trueno y al rayo tirando piedras con su honda; además fue un *apu* que proveyó a sus devotos con los elementos necesarios para la vida, específicamente hijos, camélidos y comida. La relación con el agua, las lluvias y los *puquios* es particularmente fuerte tanto en San José de Porcón como en Ecuador.

Por ejemplo, el oráculo formulaba sus predicciones manipulando el flujo de líquido en un canal que rodeaba su santuario; otros canales permitían el drenaje de recipientes de piedra en los cuales los devotos echaban libaciones (Topic, Lange Topic y Melly 2002) (fig. 5). En el santuario, encontramos ofrendas de *Spondylus*, las conchas conocidas como «hijas de *mamacocha*» (Davidson 1981). También hay cantos rodados parecidos a las piedras para tirar con honda que encontramos sobre los parapetos de muros defensivos (Topic y Lange Topic 1987a). En el santuario, los cantos rodados representan las piedras que Catequil tiraba con su honda para producir el trueno y el relámpago, y los encontramos en tres contextos distintos: como ofrendas asociadas con *Spondylus*, como relleno de los recipientes para libaciones y formando el pavimento del santuario.

Catequil fue un dios poderoso, relacionado por varias vías con la fertilidad: como héroe cultural que sacó a los huamachuquinos de su *pacarina*, fue de alguna manera el fundador de los linajes; como dios del relámpago, fue proveedor de las lluvias; como *apu*, identificado con el cerro Icchal, prometió proveer a sus devotos con hijos, animales y comida. Además, su asociación con el poder fertilizante del agua es simbolizada por las ofrendas de *Spondylus*, los canales rituales y los cantos rodados. En todas sus facetas, el dios jugaba un rol netamente masculino.

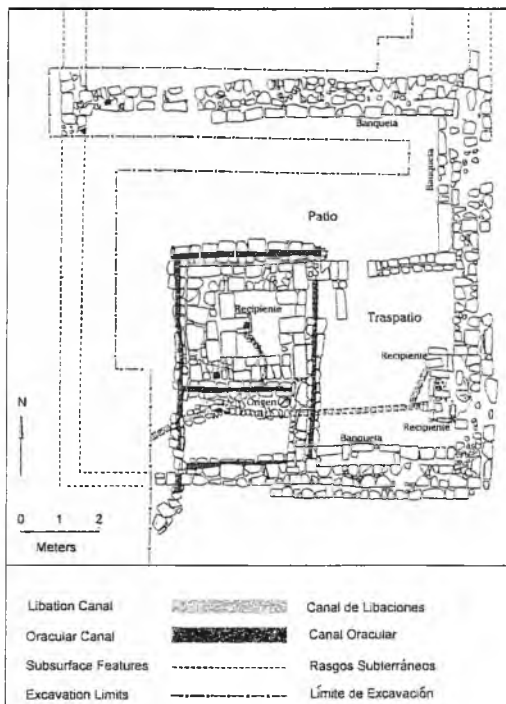


Figura 5 – El santuario en Namanchugo. En él se ha hallado recipientes para libaciones, canales para drenar dichas libaciones y un canal complejo que servía para la formulación de predicciones. El santuario se encuentra en uno de los tres recintos en la cima de la plataforma central.

Poder, autoridad y legitimación

Hace años, Max Weber (1964: 152 ss.) distinguía entre el poder y la autoridad. Para Weber, el poder es la probabilidad de que un actor social pueda ejercitar su voluntad contra la resistencia de otros actores. La autoridad es el ejercicio del poder de acuerdo con algún principio de legitimidad. Weber (1964: 328 ss.) definía tres tipos de autoridad (legal, tradicional y carismática) con diferentes principios de legitimidad. Lo sobrenatural, la religión o la ideología como principios de legitimidad están asociados hasta cierto punto con la autoridad tradicional, pero son esenciales para la autoridad carismática.

Los antropólogos y arqueólogos comúnmente consideran que la función principal de la religión es la de legitimar la autoridad. Sin embargo, cuando los investigadores actuales hablan de la ideología como mecanismo de legitimación de la autoridad, generalmente no siguen a Weber con su énfasis en la autoridad carismática, sino que basan sus interpretaciones en el estructuralismo marxista (Ortner 1984). A pesar de que ambas perspectivas teóricas apoyan la interpretación según la cual la religión, o la ideología, pueden servir como fuente de legitimación del liderazgo, estas son de hecho muy distintas: la perspectiva de Weber enfatiza el pensamiento de los actores como agentes, mientras que el estructuralismo marxista enfatiza las condiciones materiales como el factor determinante del cambio. El enfoque de Weber implica que el líder carismático cree que su autoridad, de verdad, viene de fuerzas sobrenaturales. Más aún, la misma conducta exitosa del líder representaría la prueba de la aprobación sagrada de su autoridad. Si, al revés, el líder no tiene éxito durante un cierto tiempo, puede perder su autoridad entre los seguidores (Weber 1964: 360).

Desde la perspectiva del estructuralismo marxista, la ideología religiosa sirve para ocultar la opresión del pueblo por el Estado y la explotación de su mano de obra (Godelier 1974: 71). Mientras que para Weber la creencia por parte del líder y sus seguidores en la aprobación sagrada es fundamental para la legitimación de la autoridad carismática, en el pensamiento marxista es esencial que los explorados creen en la aprobación sagrada del líder, pero el líder mismo puede o no creer. En la perspectiva del estructuralismo marxista, el rol de la creencia, más bien, adquiere una naturaleza más manipulable y flexible. A pesar de que muchos arqueólogos no se identifican como marxistas, esta perspectiva teórica ha superado, en gran parte, la tipología de Weber.

La perspectiva marxista permite mucha variación en las interpretaciones de la ideología como mecanismo de legitimación del poder. Por ejemplo, la religión puede servir para ocultar la explotación estatal o justificar el imperialismo (Conrad 1992; Kolata 1992). En algunas interpretaciones, las élites manipulan la ideología activamente para controlar a la gente. Garth Bawden (1996), en un libro interesante

por su perspectiva teórica, argumenta que las élites moche, en cuanto patronas de los artesanos, podrían haber manipulado el arte, convirtiéndolo en una forma de propaganda que creaba las condiciones para que la gente se convenciera de que sus líderes eran dioses, ocultando así la explotación de parte de la élite.

En una reseña de este libro (Topic 1998), he puesto en evidencia el escepticismo inherente a esta interpretación. Por ejemplo, Bawden (1996: 167) dice que los líderes explotaron el ritual central de los moche, el sacrificio de prisioneros y la presentación de su sangre al Sacerdote-Guerrero, para fabricar una ideología de poder de apoyo a su hegemonía. En la reseña, dije que prefiero una interpretación análoga al *tinku*, en que el derramamiento de sangre alimenta la tierra. Aparentemente, los protagonistas de las batallas moche, a juzgar por su vestimenta, eran miembros de la élite, y participaban en ellas por su propia voluntad; es posible que ellos creyeran que las víctimas eran escogidas por intervención divina durante la batalla (véase Topic y Lange Topic 1997b y 1997c). En una filmación (TLC Video 1999), los arqueólogos Christopher Donnan y Luis Jaime Castillo apoyan nuestra interpretación de que los prisioneros sacrificados debieron ser miembros de la élite y que las batallas moche fueron parecidas a los *tinkus* modernos (véase Donnan 2004: cap. 7). El hecho que los mismos miembros de la élite ofrecieran sus vidas para el beneficio de toda la sociedad significa que ellos creían en la eficacia del ritual y no estaban manipulando el ritual solamente para ocultar la explotación del pueblo por la élite. Ellos creían, en verdad, que sus sacrificios eran necesarios para la renovación del mundo, y lo hacían por su propia voluntad y por el bien del pueblo. En este caso, la teoría de legitimación de la autoridad de Weber explica mejor los datos arqueológicos que la perspectiva marxista.

Otro ejemplo es el análisis del culto a los ancestros en la cultura Huari llevado a cabo por Anita Cook (1992). Ella interpreta las esculturas turquesas de Pikillacta como representaciones de los ancestros. Estoy de acuerdo en que las esculturas son representaciones de los ancestros y que el número de esculturas (40) es importante, pero en su interpretación las representaciones de los ancestros serían la prueba de que los huari introdujeron el culto de los ancestros solamente (o principalmente) para usurpar los terrenos de la gente local. Pero en arqueología es posible tener interpretaciones divergentes. Así, mientras que Cook interpreta el culto de los ancestros como un instrumento de legitimación de la autoridad huari, William Isbell (1997) y Frank Salomon (1987) interpretan el culto a los ancestros como un acto de resistencia hacia el Estado. Como en el caso de los moche, hemos interpretado el culto a los ancestros de una manera que enfatiza la naturaleza comunitaria de las sociedades andinas (Topic y Lange Topic 2000). En nuestra interpretación, el liderazgo, por lo menos a nivel local, es una extensión de la comunidad y los líderes son considerados como «padres» de la comunidad: los líderes locales compartían la ideología del pueblo, en vez de manipularla para

consolidar su hegemonía, y sus acciones como líderes tenían que ser consistentes con la ideología de la comunidad o esta los habría rechazado como líderes.

Estos ejemplos ilustran cómo la perspectiva teórica puede influir en la interpretación. En estos ejemplos, Isbell, Salomon y nosotros estamos más de acuerdo con Weber, mientras que Bawden y Cook adoptan la perspectiva del estructuralismo marxista. Existen dos modos en que los arqueólogos se acercan a la interpretación de la naturaleza de la civilización andina: unos enfatizan la naturaleza comunitaria de las culturas andinas y este modo concuerda con una ideología compartida entre todos los miembros de la comunidad. Otros enfatizan la jerarquía que vemos claramente en las culturas tardías como los chimú y los incas; pero, aunque es cierto que había sociedades jerárquicas, no hay que olvidar que las élites tenían responsabilidades hacia el pueblo, en una relación recíproca, si bien asimétrica, con este último. La pregunta es si la reciprocidad asimétrica resulta de una ideología que oculta la explotación del pueblo por parte de la élite o, en cambio, refleja una integración de los niveles de la jerarquía por medio de una ideología, compartida por todos, que enfatiza la necesidad de cooperación entre los niveles (véase Topic y Lange Topic 2000). Aquí quiero enfatizar la naturaleza comunitaria de la cultura andina y, en el tratamiento del rol de la ideología en la legitimación del poder, seguir la perspectiva de Weber.

Oráculos, faccionalismo y agencia

Catequil fue un oráculo que participaba en el faccionalismo de los incas (Topic, Lange Topic y Melly 2002), como es también el caso de otros oráculos. Patterson (1985) ha notado que Pachacuti Inca reorganizó las *huacas* del Cuzco regularizando sus tributos y ofrendas, ganando así su favor para él y su *panaca*. Luego, para asegurar su posición frente a la *panaca* de su padre, el Inca Tupa Yupanqui negoció una alianza con Pachacamac, prometiendo establecer oráculos-sucursales asociados con mujeres e hijos de Pachacamac.

A su vez, Catequil fue favorecido por Huayna Capac y luego apoyó a Huascar contra Atahualpa (Topic, Lange Topic y Melly 2002). El apoyo que Catequil prestaba a Huascar atrajo la venganza de Atahualpa, quien llegó a gastar hasta tres meses en San José de Porcón en la operación de quemar enteramente la peña que representaba al dios (Betanzos 1987: 249-253; San Pedro 1992: 177). El contexto histórico de la destrucción del santuario de Catequil habla de la importancia que Atahualpa atribuía a su apoyo político. Durante su estadía en el santuario, Atahualpa recibió las noticias de que sus tropas habían capturado a Huascar y que la expedición de Pizarro había llegado a la costa. Sin embargo, Atahualpa decidió quedarse en San José para proseguir con la destrucción del oráculo en represalia a su traición (Betanzos 1987: 250-253).

A pesar de que en este caso el poder del Inca superó por un momento el poder de la *huaca* de Catequil, los oráculos no pueden ser considerados subordinados al poder político. Ni deben ser considerados objetos pasivos de la política secular. Por ejemplo, Gose (1996) analiza la simbiosis entre los reyes incas y los oráculos, llegando a la conclusión de que los oráculos jugaban un rol intermediario entre los grupos locales y el Estado inca. Gose caracteriza las relaciones entre los oráculos y los reyes como las de actores que negocian para sus facciones. Los sacerdotes y mayordomos de los oráculos, en sus predicciones, en muchos casos expresaban los intereses de sus devotos. Por su lado, los incas a veces aceptaban las predicciones de los oráculos y a veces las rechazaban. Lo importante aquí es que Gose en su análisis considera a los oráculos (o sus sacerdotes), así como al Inca, como agentes sociopolíticos —actores dotados cada uno de su propia voluntad— negociando entre sí para el beneficio de su gente.

Como agentes, tanto los oráculos como los reyes pueden ejercer poder pero también pueden ser castigados. La destrucción de Catequil por parte de Atahualpa tiene su paralelo contrastante en el cuento de Fempellec (Cabello Valboa 1951: 328-329). Fempellec quiso mover un ídolo de su templo en Chot, en el valle de Lambayeque. Una bella mujer lo sedujo y, por este pecado, comenzó a llover y vino un año de hambruna y esterilidad. Los sacerdotes de la *huaca* amarraron a Fempellec por los brazos y lo tiraron al mar.

Como agentes, los oráculos pueden efectuar cambios e influenciar la política. Más aún, pueden influenciar el curso de los eventos precisamente porque poseen autoridad legítima, reconocida tanto por el Inca como por sus mismos devotos. Así, cuando hablamos de la legitimación del poder, tenemos que profundizar el análisis: tenemos que buscar la fuente de legitimación de los oráculos del mismo modo que buscamos la fuente de legitimación del poder político. Y, además, debemos investigar si el poder secular y el poder sagrado tienen los mismos fundamentos.

La cosmología de renovación

Podemos entender el fundamento de la autoridad de los oráculos si ampliamos nuestra visión de la religión y la ideología hacia algo más que un sencillo mecanismo de legitimación del poder. Se debe considerar el problema dentro del contexto de la cosmovisión o cosmología compartida por los miembros de la sociedad. La cosmología es un concepto más amplio que el de religión o de ideología. La cosmología es una armazón que explica el funcionamiento del mundo y los seres que lo ocupan. La cosmología provee a una cultura su entendimiento de la causalidad. Abarca lo que en el pensamiento occidental actual se encuentra dividido entre la ciencia y la religión, la filosofía y las ciencias sociales. Armados

con un entendimiento de la cosmología podemos entender mejor el rol de la élite y de los oráculos.

Hay tres conceptos fundamentales de la cosmología andina que me parecen útiles para una comprensión integral de los varios aspectos de Catequil. La concepción cosmológica de un mundo consistente en tres niveles: el mundo de arriba, el mundo en que estamos y el mundo de abajo (cf. Jiménez Borja 1972; Nuñez del Prado 1974: 244), y los conceptos quechuas de *yanantin* (Platt 1986) y *tinku* (Topic y Lange Topic 1997b). Por *yanantin* se entiende un par de cosas complementarias, las que tienen necesariamente que funcionar juntas para ser útiles; por ejemplo, un par de zapatos, izquierda y derecha, o el hombre y la mujer, que solo juntos pueden procrear (González Holguín 1989: 364). Con el término *tinku* se entiende el punto en que dos cosas se unen (González Holguín 1989: 342). Algunos ejemplos son: la línea central de la cara que divide el rostro en dos lados simétricos, la junta o unión de dos ríos tributarios y la reunión en batalla ritual de las dos mitades de una comunidad. Así, *tinku* es la unión de los pares complementarios descrita por la voz *yanantin*; el punto en que las cosas complementarias se unen en una sola entidad integral. Se puede relacionar el concepto de un mundo en tres niveles con los conceptos de *yanantin* y *tinku* si pensamos que los mundos de arriba y de abajo son pares complementarios (o sea *yanantin*), y se unen a este mundo en que estamos (el *tinku* o punto de contacto entre los mundos arriba y abajo). Así, el mundo de arriba, con sus elementos como el sol, la luna, las lluvias y los relámpagos, se une al mundo de abajo, con sus elementos como los ancestros, la misma tierra y los *puquios*, que salen de la tierra para hacer fértil y abundante el mundo ocupado por la gente. Visto desde otra perspectiva, no podríamos vivir en nuestro mundo si no hubiese el *yanantin* del mundo de arriba y el mundo de abajo, encontrándose en el *tinku* que es nuestro mundo.

En la cosmología andina, el flujo de energía entre el mundo de arriba y el mundo de abajo permite la renovación anual del mundo ocupado por la gente (Earls y Silverblatt 1976). Aunque podemos entender este modelo en términos ecológicos occidentales, simplemente como el sol y la lluvia, del mundo de arriba, en interacción con los subsuelos, del mundo de abajo, permitiendo el crecimiento de plantas en el mundo de la gente, definitivamente es más preciso un acercamiento a la cosmología andina en términos de la reproducción sexual del mundo (Isbell 1978: caps. 6 y 9; Silverblatt 1987: 21; Salomon y Urioste 1991: 9-10, 14-16).

Cosmología y oráculos

Las varias facetas de Catequil pueden ser mejor entendidas como un juego de fuerzas, o símbolos, que encarnan, o representan, elementos masculinos y femeninos que se unen en un solo dios para hacer fértil el mundo. Mejor dicho, el

dios es la unión de las fuerzas, masculinas y femeninas, de la reproducción. Una buena ilustración de esta idea se encuentra en el centro ceremonial de Chavín de Huántar, según la interpretación de Donald Lathrap (1973; 1985). Lathrap (1985) interpreta al «Lanzón» como un *axis mundi* conectando verticalmente el mundo de arriba con el mundo de abajo (véase también Burger 1992: 136-137). El Obelisco Tello, cuyo motivo dominante consiste en dos caimanes, combina elementos masculinos y femeninos en una sola escultura (Lathrap 1973) y podría haber servido como otro *axis mundi*. Generalmente, en el mundo andino los elementos masculinos son vinculados con el mundo de arriba, mientras que los elementos femeninos lo son con el mundo de abajo (Salomon 1991: 14-16; Silverblatt 1987: cap. 11). Pero en el caso de los caimanes del Obelisco Tello las asociaciones son inversas: el caimán masculino es asociado con una concha de *Spondylus*, que simboliza el agua y el mundo de abajo, mientras que el caimán femenino es asociado con una águila, símbolo del mundo de arriba. También asociadas con los caimanes, hay plantas cuyas partes útiles crecen encima de la tierra (en el caso del caimán femenino) y debajo de la tierra (en el caso del caimán masculino). Julio C. Tello (1960: 184-185) sugiere que el caimán masculino representa al invierno cuando hay tormentas con fuertes lluvias, mientras que el caimán femenino, con plantas que tienen semillas, simbolizaría las estaciones de verano y otoño, cuando las plantas están secas y las semillas están maduras. Esta interpretación encuentra apoyo en los mitos de Huarochirí, en los cuales la tierra, como mujer voluptuosa, ofrece sus favores sexuales a las *huacas* masculinas, identificadas con el agua; el hombre-agua baja con fuerza de las alturas para fertilizar la tierra seca (Isbell 1977: 90; Salomon 1991: 15).

Como *axis mundi*, el Lanzón y el Obelisco Tello servían para conectar verticalmente los mundos de arriba y de abajo, pasando por el mundo en que estamos, el mundo de la gente. Tanto en el Lanzón como en el Obelisco Tello se encuentra un elemento cruciforme con un círculo en el centro que Lathrap (1985: 251) interpreta como un portal que permite la comunicación y la circulación de energía entre los mundos. En la dimensión horizontal, el Lanzón se encuentra en el centro de una cámara cruciforme; la cámara podría representar las cuatro direcciones cardinales, con el Lanzón como portal entre los mundos. Para quedarnos en la dimensión horizontal, el Portal Blanco y Negro del Templo Nuevo de Chavín es flanqueado por un par de seres ornito-antropomorfos: uno presenta rasgos masculinos y el otro, femeninos. La configuración en forma de «U» de los Templos Viejo y Nuevo sirve para canalizar la energía hacia la galería que da acceso al Lanzón y al portal Blanco y Negro (Lathrap 1985). Así, un tema dominante es el de la complementariedad de lo masculino y lo femenino (el concepto de *yanantin*): los dos son necesarios para la reproducción del mundo. El tema de la complementariedad sexual es acompañado por conceptos duales como arriba-abajo, derecha-izquierda, y estas direcciones tienen, además, asociaciones sexuales. El

punto en que las fuerzas masculinas y femeninas se unen, en el Lanzón mismo, o en el Portal Blanco y Negro, o en el espacio entre los dos caimanes en el Obelisco Tello, es el enfoque del flujo de energía (el *tinku*). El flujo de energía permite la renovación del mundo, en una manera análoga a la reproducción sexual, y el punto de unión de las fuerzas es también el punto en que la regeneración toma lugar (véase Allen 2002: 176-178).

Catequil y la cosmología de regeneración

Nuestra investigación ha hallado esta misma cosmología en el santuario de Catequil, aunque falten esculturas con una iconografía tan explícita como la de Chavín de Huántar.

Ayudándonos a definir la dimensión vertical, el mito de creación huamachuquino establece una serie de interacciones que vinculan el cielo, la tierra y el interior del mundo. El mito cuenta como Ataguju fue un dios supremo que vivió en el cielo con otros seres que él creaba (San Pedro 1992: 161-176). Uno de estos seres, Guamansuri, bajó del cielo a copular con Cautaguan, hermana de los guachemines, los habitantes autóctonos de Huamachuco. Guamansuri fue muerto por los guachemines y su cuerpo fue quemado y molido; el polvo de su cuerpo subió al cielo donde estaba Ataguju. La ascensión del polvo puede ser considerado un *axis mundi*, como el humo sagrado del tabaco que vincula los mundos de aquí y de arriba en la Amazonía (Wilbert 1985). La unión sexual de Guamansuri y Cautaguan produjo dos huevos, pero Cautaguan murió en el parto. Cabe notar que en la cosmología amazónica los huevos son vistos como un microcosmos del mundo, con la yema flotando en la clara como la tierra flota sobre el mar universal y con la cáscara representando a la bóveda celeste (cf. Wilbert 1985). Los huevos fueron enterrados en un muladar que, con el calor de la descomposición del estiércol, sirvió como un útero terrenal del cual emergieron los gemelos Catequil y Piguerao. Debido a que en las creencias andinas uno de los gemelos era considerado hijo del relámpago (Arriaga 1968; Polia Meconi 1999: 165; Villagómez 1919), el relato de la bajada de Guamansuri y del embarazo de Cautaguan establece una relación entre la concepción de Catequil y una de sus facetas: el dios del relámpago.

Los gemelos Catequil y Piguerao sacaron a los indios de Huamachuco de su *pacarina* en el cerro Huacar, uno utilizando una *chaquitacla* de oro y el otro, una *chaquitacla* de plata (fig. 1). María Rostworowski (1983: 23) ha evidenciado la ambigüedad sexual de los dioses gemelos andinos: uno parece ser hombre-masculino y el otro hombre-femenino. El simbolismo de las *chaquitaclas* de oro (masculino) y plata (femenino) señala esta ambigüedad sexual. A pesar de que los gemelos son hombres, la creación se da a través de la tensión sexual manifestada

en la relación entre los gemelos, que no necesita del acto de copulación. En el pensamiento andino, la fuerza sexual es poderosa y ubicua. El mito, entonces, tiene muchas significaciones, en distintos niveles. Las relaciones verticales son representadas por la bajada de Guamansuri, que recuerda un relámpago haciendo tierra, la subida del polvo de su cuerpo, el enterramiento de los huevos y la emergencia de los indios de Huamachuco del cerro Huacat. Hablando todavía de la dimensión vertical, se nota que Catequil es un *apu*, una deidad masculina en forma de un cerro elevándose al cielo desde la superficie de la tierra, o *pachamama*. Es interesante preguntarse dónde en el pensamiento andino se fija el límite, el *tinku*, entre el *yanantin* del femenino *pachamama* y el masculino *apu*. Es posible que el santuario de Catequil, ubicado sobre una planicie al pie del cerro, fuese considerado el *tinku* entre la *Pachamama* y la peña fálica del *Apu* Catequil (fig. 3). En efecto, para los andinos, el *apu* está siempre estrechamente asociado con el control de la fertilidad, en particular de los rebaños; los animales pasan entre este mundo y el interior del *apu* (el cerro) por medio de portales como los *puquios* que abundan al pie de la peña (véase Flores Ochoa 1979: 84).

Además de ser portales entre los mundos, los muchos *puquios* que existen en la falda del cerro están también relacionados con la fertilidad que el *Apu* Catequil prometió a sus devotos. El agua es una de las necesidades de la vida. El culto a Catequil fue difundido en Ecuador, donde hemos encontrado siete manantiales que llevan el nombre Catequilla y que, hasta la actualidad, son valorados en forma muy especial (fig. 4). Las aguas de la mayoría son consideradas medicinales: el agua de un manantial en Chimbo produjo la cura milagrosa de un corregidor en el siglo XVIII, y el *puquio* en Latacunga todavía es visitado por los curanderos locales. En algunos casos, los ritos de iniciación de los chamanes y líderes de las comunidades indígenas tienen lugar en los manantiales (Costales, Costales y Costales Peñaherrera 1996). En dos casos, los *puquios* han sido asociados con apariciones de la Virgen, que en la España del siglo XVI era frecuentemente puesta en relación con manantiales y con la fertilidad (Christian 1981). En los Andes, como ya hemos notado, el agua que sale con fuerza de un *puquio* tiene connotaciones sexuales como el semen que puede fertilizar a la *Pachamama*, y la mayoría de los manantiales que llevan el nombre de Catequilla tiene precisamente un abundante flujo de agua.

Otro claro sincretismo se produjo entre la figura de Catequil y la del apóstol Santiago. Catequil, como dios del relámpago y del trueno, es un guerrero, con caracteres plenamente masculinos. En este caso, el sincretismo es recíproco: los aspectos guerreros de Catequil se mezclaron con los atributos de Santiago, patrón de los conquistadores españoles, quien, por lo demás, asumió ciertos elementos de Catequil como dios del relámpago y del trueno. Así, los sacerdotes españoles llegaron a prohibir que a uno de los gemelos le fuera dado el nombre de Santiago

(Villagómez 1919), ya que los andinos pensaban que uno de los gemelos debía ser hijo del relámpago, es decir, de Catequil.

Generalmente, el elemento masculino (Catequil como relámpago) es asociado con el cielo, o el mundo de arriba, mientras que el femenino es asociado con la tierra (la mujer embarazada). La interacción entre los dos puede ser vista simbólicamente como la penetración del útero de la tierra por la piedra de la honda, o semen, que Catequil tira para hacer el relámpago y el trueno. Todavía la gente de la zona encuentra piedras del rayo enterradas en el suelo donde hizo tierra un relámpago, y las utiliza para curar el susto. De modo más realista, la interacción puede ser caracterizada como el poder fertilizante de las lluvias tempestuosas (el semen de Catequil) que golpean y penetran la tierra (el útero de *Pachamama*). En ambos casos, el *tinku*, o punto de unión de las fuerzas masculinas y femeninas, es la superficie de la tierra; el *tinku* es el punto de creación.

Es esta interacción que nos muestra el dibujo del cronista Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui: es difícil decir si las tres peñas aparecen por coincidencia o si Catequil y el paisaje de San José de Porcón tuvieron que ver con la inspiración del dibujo (fig. 6). Este ilustra el rayo chocando contra picos denominados *Pachamama*. Al pie de los picos corre el río Pilcomayo, «el río Rojo», que representa un río lleno de lodo rojizo después de las lluvias tempestuosas; es un símbolo del poder fertilizante de Catequil. Aquí hay ambigüedades sexuales interesantes: como hemos visto anteriormente entre los gemelos Catequil y Piguerao, el motivo está ubicado en el lado masculino del dibujo, pero los picos, que deben ser masculinos, ahora tienen un carácter femenino. Allen (2002: 179-180) explica que el simbolismo del género tiene un elemento de «relatividad»; los picos verticales son masculinos en relación con la *Pachamama* horizontal, pero son femeninos en relación con el padre Sol (o, en este caso, quizá, el Rayo). El río Pilcomayo, que corre con fuerza, se encuentra en el lado masculino, mientras que el agua, que corre tranquilamente de un *puquio* hacia la *mamacocha*, se encuentra en el lado femenino.

El santuario de Catequil (y el cerro identificado) con él, está ubicado casi perfectamente en el centro de la provincia de Huamachuco (fig. 1). Las cuatro *huarangas*, en las cuales estuvo dividida la población de la provincia, se extienden por las cuatro direcciones, como los *suyus* alrededor del Cuzco. Sin embargo, los límites de Lluicho probablemente no llegaron a Porcón, donde estuvo el santuario, y posiblemente los límites de Andamarca tampoco llegaron al santuario. Las *huarangas* de Lluicho y Andamarca probablemente fueron organizadas por los incas durante el Horizonte Tardío (Espinoza Soriano 1974: 34; Topic 1992), mientras que las *huarangas* Llama y Guacapongo parecen ser más antiguas. El cerro identificado con Catequil, cerro Icchal, podría haber sido el límite entre ellas. Además, cerro Icchal está en la divisora de aguas. Así, podemos considerar al cerro Icchal y al santuario de Catequil como un *tinku* tanto geográfico como social.



Figura 6 – Detalle del dibujo de Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui relativo al «altar mayor» del Coricancha. Muestra un cerro con tres picos (denominado *pachamama*), el rayo (*rayo*, *chuylla* o *yllapa*), el arco iris, y un río bravo (*pilcomayo*); la notación «el mundo de la tierra» aparece a la izquierda de los picos. Estos elementos aparecen en el lado masculino (izquierdo) del dibujo; en el lado femenino, a la misma altura, aparece un *puquio* con un chorro de agua bajando a la *mamacocha*.

El paisaje identificado con Catequil toma la forma de una «U» con la peña más impresionante de cerro Ichchal en el centro, flanqueada por dos peñas más pequeñas (fig. 3). En la dimensión horizontal, la peña central, identificada con Catequil, constituye un *tinku* entre la fuerza masculina de Piguerao, la peña fálica sureña, y la fuerza femenina de Cautaguan o Mama Catequil, la peña oblonga y encorvada oriental.

El templo de Catequil, ubicado en la planicie rodeada por las peñas, imita al paisaje natural (fig. 7). El montículo artificial fue construido a propósito en una forma asimétrica: la plataforma lateral norteña es elíptica y más baja que la plataforma lateral sureña, la que a su vez es rectangular y más alta. Las plataformas laterales imitan las peñas identificadas con Mama Catequil (arqueada y chata) y Piguerao (un pico prominente).

Además, durante la construcción de las plataformas se arrastraron piedras enormes caídas de las peñas a unos quinientos metros, para incorporarlas en el relleno. En la ladera de la plataforma sureña se encuentran actualmente tres de estos megalitos (hasta 8 x 4 x 4 metros), los cuales al parecer fueron derrumbados de la cima de la plataforma. Si estos estuviesen todavía parados en la cima, imitarían la forma de la peña que representa a Piguerao.

En la loma de la plataforma lateral norteña encontramos una escultura, la que probablemente representa a Cautaguan o Mama Catequil (fig. 8). La concavidad en la barriga, al parecer, es producto del desprendimiento de una pieza en forma de un huevo, lo que recuerda el origen de Catequil y Piguerao. No puede ser coincidencia que la fachada de esta plataforma sea revestida con piedras que también tienen la forma de huevos, mientras que la plataforma sureña tiene una fachada conformada por piedras angulares. Evidentemente, sus constructores

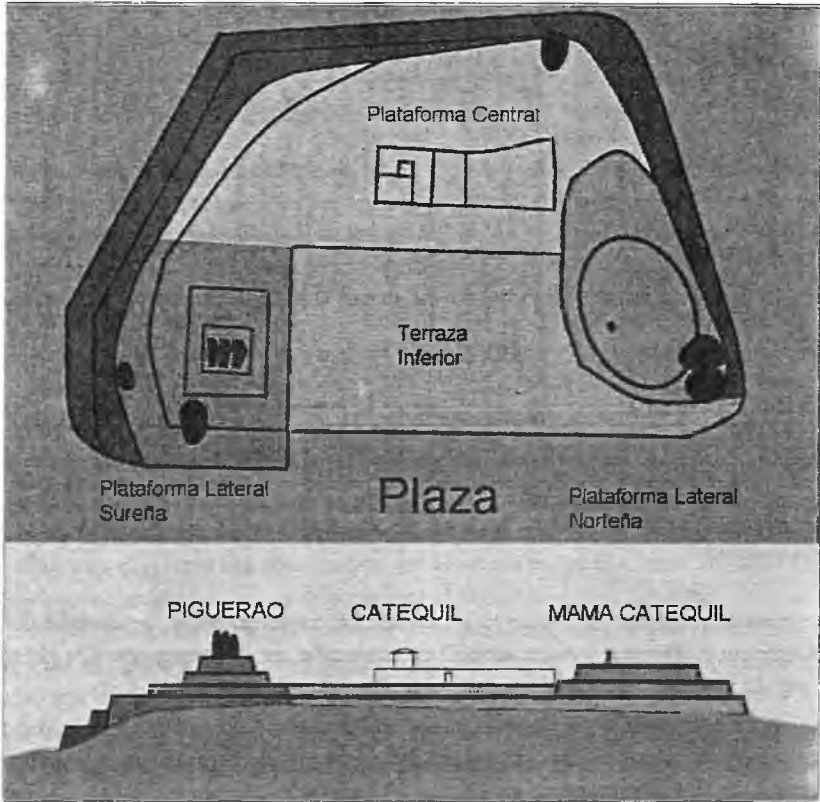


Figura 7 – Reconstrucción del plano y la fachada del templo de Namanchugo. Los elementos en negro son piedras grandes.

quisieron simbolizar las fuerzas sexuales que renovaron al mundo. Además, sobre la peña correspondiente a Mama Catequil se encuentra una piedra parada natural que también se caracteriza por un desprendimiento de forma análoga.

En el templo de Catequil, el lugar de la peña central es ocupado por la construcción más importante del santuario: un edificio pequeño en el centro del recinto sureño (fig. 7). Este edificio es el *sancta sanctorum*, con un espacio interior que permite la entrada de una sola persona (fig. 5). Aunque no se haya encontrado un ídolo dentro del edificio, hay un hueco que aparentemente pudo servir para colocar una representación de Catequil con un recipiente para libaciones a sus pies. A pesar de su pequeño tamaño, el edificio tiene muros gruesos, lo que sugiere que su altura debió ser mayor que la de los muros de los recintos que lo rodean. Así, el espacio interior del edificio tenía el carácter de una cueva artificial, mientras que de afuera el edificio probablemente tenía la forma de una torre. La torre

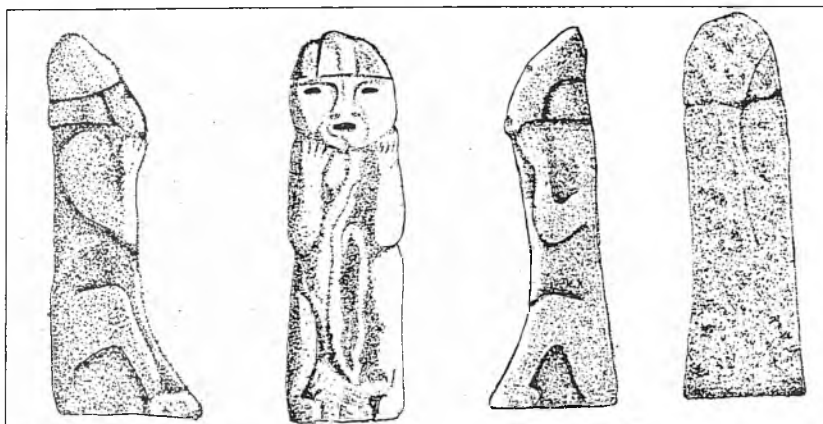


Figura 8 – Dibujo de la escultura hallada en la plataforma lateral norteña. Probablemente representa a Mama Catequil. La altura de la parte dibujada aquí es de c. 185 centímetros; la base no ha sido dibujada por estar metida en el suelo, pero es redonda y añadiría unos 15 centímetros a la altura total de la escultura. Aparentemente, la concavidad en la barriga del personaje es natural; o sea, la piedra debió ser escogida por tener esta característica, y luego esculpida.

imitaría la Peña Central del Cerro y funcionaba como un *tinku*, representando el enfoque horizontal y el eje vertical del santuario, exactamente como la Peña Central lo hacía en el paisaje natural.

Alrededor de este edificio fue construido un canal especial a través del cual se producían las predicciones oraculares (fig. 5). El canal tiene un solo punto de origen, donde los sacerdotes probablemente echaban agua u otro líquido. El líquido fluía al oeste y se dividía entre dos ramas del canal que corren en circuitos al sur y al norte, para reunirse en el traspatio, formando un *tinku* justo al frente del punto de origen del canal. Por medio de un desfogue, era posible manipular el flujo del líquido en el circuito sureño, pudiéndose, de este modo, controlar si el líquido llegaba al traspatio solamente por el circuito norteño o por ambos circuitos, lo que podía ser interpretado como la respuesta positiva o negativa del oráculo.

Libaciones echadas en los recipientes en el traspatio y en el edificio fluyeron sobre y debajo de cantos rodados y los recipientes fueron vaciados por drenajes subterráneos. En un sentido, las libaciones que entraban al subsuelo constituyeron ofrendas recíprocas para el agua que Catequil proveía a través *puquios* que salen del cerro sagrado (véase Gose 1994: 194).

Después de la destrucción del santuario de Catequil por los padres agustinos, los devotos todavía concurrieron a su templo para dejar ofrendas de *Spondylus*. Las valvas fueron quemadas en el lugar, y alrededor de cada valva fueron colocados

cantos rodados, combinándose así símbolos femeninos y masculinos del agua: las conchas de *Spondylus* como hijas del mar, hijas de *Mamacocha*, y las piedras que el dios Catequil tiraba con su honda, produciendo el rayo y las lluvias que acompañan al relámpago y al trueno. Para mí, no sería posible tener una mejor ilustración del concepto de la reproducción sexual del mundo que la que brindan estas ofrendas de piedritas y conchitas. Quizás esto no sea tan explícito (para nosotros) como la unión de los caimanes masculinos y femeninos de Chavín, sin embargo, en el pensamiento de los andinos de Huamachuco dichas ofrendas debieron simbolizar la unión entre las fuerzas sexuales de Catequil y de *Mamacocha*, queriéndose revitalizar la fuerza del dios que proveía las lluvias necesarias para la vida.

Discusión

Con estos ejemplos, podemos ver cómo el culto de Catequil se insertaba en un modelo cosmológico que estuvo presente, en una forma ya plenamente desarrollada, desde Chavín hasta el periodo colonial, cuando Pachacuti Yamqui (1993) dibujó su diagrama del altar mayor del Coricancha en el Cuzco, modelo que todavía sigue vigente. El modelo enfatiza el hecho de que la totalidad, la unidad integral, resulta de la combinación de elementos complementarios (*yanantin*); el punto en donde los dos elementos complementarios se unen (el *tinku*) se caracteriza por la integración de los elementos en una sola unidad, un equilibrio entre los elementos, y el flujo de energía vital entre los elementos. El *tinku* es el punto de origen de una nueva y más completa totalidad. El modelo cosmológico es análogo a la reproducción sexual, en que la combinación de elementos masculinos y femeninos es necesaria para la creación de una vida nueva. Además, esta reproducción de la vida toma lugar en dos dimensiones: en la dimensión vertical vemos la combinación de lo de arriba y lo de abajo, mientras que en la dimensión horizontal vemos la combinación de la derecha y la izquierda, o de su doble, expresado por las cuatro direcciones cardinales. El punto en que estas dimensiones se unen es el *axis mundi*, el punto de concentración de las fuerzas procreadoras.

Chavín de Huántar, un posible oráculo, fue un lugar en que las fuerzas procreadoras fueron enfocadas en un edificio con ciertos caracteres formales análogos a los del santuario de Catequil. Burger (1992: 130) sugiere que la ubicación en el *tinku* de los ríos Mosna y Huachecsa, refleja su asociación con los principios de equilibrio y prosperidad. Cuzco, el ombligo del universo, fue otro *axis mundi*, donde las momias de los reyes antepasados fueron consultadas como oráculos (Gose 1996). En verdad, podríamos hablar de dos *axis mundi* en el Cuzco: uno en la doble plaza, donde se unen Hanan y Urin Cuzco y los cuatro *suyus*, y el otro, en el Coricancha, donde se unen los *ceques*. Cuzco también fue construido

sobre el *tinku* de dos ríos. Catequil, en su aspecto como *apu* identificado con el cerro Icchal y en su templo que imita dicho cerro, representó otro ejemplo de *axis mundi* asociado con las fuerzas de renovación del mundo. Otros oráculos, como Huarivilca, Pariacaca y Pachacamac, estuvieron también asociados con el origen de los seres humanos. Los oráculos serranos presentan asociaciones con el agua: Pariacaca y Catequil están relacionados con los fenómenos meteorológicos, y Huarivilca con un *puquio*. Pachacamac y Chavín están asociados con el origen de plantas, y Catequil prometió proveer comida, camélidos e hijos a sus devotos.

Desde una perspectiva escéptica, sería posible argumentar que los sacerdotes de Catequil manipulaban esta visión cosmológica para legitimar su culto y que, durante el Horizonte Tardío, los incas utilizaron a Catequil para legitimar su dominio. Es natural que los lugares sagrados y los más poderosos centros de culto hayan atraído individuos y facciones que comprendían la ventaja de aliarse con ellos. Sin embargo, el hecho de que una misma cosmología haya perdurado por milenios, y haya sido compartida por culturas muy distintas, sugiere una estructura de pensamiento equivalente en su alcance cultural a la de las tradiciones judeo-cristiana y budista.

Hemos hablado en líneas anteriores de los oráculos (o sus sacerdotes) y los reyes como agentes. En verdad, la teoría de la «agencia» (*agency*) considera a todos los miembros de una sociedad como agentes, todos con la capacidad de evaluar las varias situaciones en que se encuentran y de decidir de qué manera van a responder. La teoría de la «agencia» contrasta con otras perspectivas teóricas que explican el cambio social mayormente como el resultado de factores externos a la cultura. Sin embargo, los agentes no tienen la libertad de hacer cualquier elección (Cowgill 2000); su conducta y sus acciones dependen de la cultura y del momento histórico en que se encuentran (Ortner 1984; Paukerat 2000). Por eso, los agentes se comportan distintamente en diferentes culturas y épocas (Walker y Lucero 2000). La variabilidad cultural en el mundo y a través del tiempo radica en gran medida en el hecho de que las varias culturas tienen cosmologías diferentes. Es importante entender que una cosmología es muy distinta del concepto moderno de «religión» o «ideología». Una cosmología es un armazón que explica la causalidad y permite entender el funcionamiento del mundo. Es la filosofía y al mismo tiempo la ciencia de una cultura. La cosmología arriba descrita fue compartida tanto por el pueblo como por la élite, y tanto por los sacerdotes de los oráculos como por los *curacas*, los reyes y los fieles. El comportamiento de los sacerdotes, de los reyes y de la gente común no puede ser entendido si no es dentro del contexto de la cosmología. La cosmología constituía la estructura mental misma a través de la cual sacerdotes, reyes y demás actores sociales tomaban sus decisiones.

Los agentes reconocían rasgos del paisaje natural que correspondían a su visión cosmológica. Estos lugares era concebidos como lugares en que las fuerzas de la reproducción se concentraban, donde los elementos cosmológicos masculinos y femeninos se unían. Estos puntos del paisaje eran considerados poderosos en sí mismos, pero a veces eran mejorados con la construcción de templos. Estos últimos fueron edificados con la intención tanto de acrecentar el poder del paisaje natural como de facilitar la comunicación con las fuerzas naturales de la renovación del mundo.

A pesar de que las pocas predicciones que conocemos a través de las crónicas hablan de asuntos políticos, es probable que tanto la élite como el pueblo estuvieran por lo general preocupados por asuntos relacionados prioritariamente con la vida cotidiana, como la reproducción de los rebaños, de las plantas y de la gente misma. El propio Catequil dijo que proveía las necesidades de la vida a sus devotos. En el capítulo dedicado a las «*huacas* e ídolos» de la *Nueva crónica* de Guaman Poma (1980: 235) hay un famoso dibujo en el cual el Inca Tupa Yupanqui se enfrenta a todas las *huacas*, exigiéndoles confesar quién había sido el causante de una sequía (véase p. 41, fig. 1, en este volumen). El «pecado» de Fempallec, mencionado anteriormente, comportó no solamente la condena del pecador, sino también el castigo con lluvias y hambruna de toda la población.

Desde esta perspectiva, los oráculos no son seres poderosos porque tienen la habilidad de hablar, son poderosos porque pueden intervenir en las fuerzas reproductivas del universo. El hecho de que pudiesen hablar los hizo más necesarios a sus devotos, quienes buscaban un sentido de seguridad en un mundo caracterizado por el riesgo. Dado que les era posible consultar a los oráculos directamente, estos servían como mecanismo para entender mejor, e influenciar, las fuerzas creativas del mundo.

Según la teoría de legitimación carismática de Weber, el éxito es esencial para la legitimación. Los agentes, tanto los oráculos y sus sacerdotes como los reyes, tienen que demostrar una y otra vez sus éxitos, por ejemplo, con predicciones correctas, con el triunfo en la guerra, y —quizá más importante aun— con el proveimiento de la abundancia y la fertilidad al pueblo. La falta de éxito hubiera comportado la pérdida de autoridad. Cuando Fempallec causó El Niño en la costa norte, perdió la autoridad y la vida. Durante su cautiverio en Cajamarca, Atahualpa dijo a Pizarro que podía saquear el santuario de Pachacamac porque sus predicciones habían sido malas y mentirosas (Rostworowski 1992: 46). La destrucción de Catequil por Atahualpa tuvo lugar hacia el fin de la guerra civil, cuando el ejército norteño ya estaba por capturar a Huascar. De hecho, este último fue capturado en el periodo en que Atahualpa estaba empeñado en la destrucción de Catequil (Betanzos 1987: 250-253). Fray Juan de San Pedro (1992: 177) dice que Catequil había predicho que Huascar iba a reinar y no Atahualpa.

Probablemente, este último pensaba que la predicción estaba equivocada y que Catequil había perdido su poder. Pero el culto a Catequil resurgió, quizá en parte porque Atahualpa fue capturado por Pizarro y luego asesinado. Posiblemente, estos acontecimientos fueron interpretados por los sacerdotes de Catequil y por sus devotos como una confirmación de la verdad del pronóstico del oráculo.

El poder de los reyes y de los oráculos se basa en la misma cosmovisión. En efecto, en esta cosmovisión, no podemos separar fácilmente lo secular de lo espiritual. Como ha notado Gose (1996), los oráculos provinciales podían proveer a los reyes información y perspectivas locales sin amenazar su autoridad; y así los reyes a su vez podían apoyar y difundir su culto. En definitiva, en vez de considerar a los oráculos solamente como un instrumento de legitimación del poder secular, es más preciso considerar la relación entre oráculos y reyes como una relación de complementariedad.

Bibliografía

- ALBORNOZ, Cristóbal de, 1984 [c. 1584] – *Instrucción para descubrir todas las guacas del Piru y sus camayos y haziendas* (Pierre Duviols, ed.). *Revista Andina*, 2 (1): 194-222; Cuzco.
- ALLEN, Catherine J., 2002 – *The Hold Life Has: Coca and Cultural Identity in an Andean Community*, 296 p.; Washington D. C.: The Smithsonian Institution.
- ARRIAGA, Pablo José de, 1968 [1621] – *Extirpación de la idolatría del Pirú*. En: *Crónicas Peruanas de Interés Indígena* (Francisco Esteve Barba, ed.): 192-277. Biblioteca de Autores Españoles, CCIX; Madrid: Atlas.
- BAWDEN, Garth, 1996 – *The Moche*, 375 p.; Cambridge, Massachusetts: Blackwell Publishers.
- BETANZOS, Juan de, 1987 [1551] – *Suma y narración de los Incas* (María del Carmen Martín Rubio, ed.), 317 p.; Madrid: Atlas.
- BURGER, Richard L., 1992 – *Chavin and the Origins of Andean Civilization*, 248 p.; New York: Thames and Hudson.
- CABELLO VALBOA, Miguel, 1951 [1586] — *Miscelánea antártica. Una historia del Perú antiguo*, 561 p.; Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- CHRISTIAN, William A., Jr., 1981 – *Local Religion in Sixteenth Century Spain*, 283 p.; Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- CONRAD, Geoffrey W., 1992 – Inca Imperialism: The Great Simplification and the Accident of Empire. En: *Ideology* (Arthur A. Demarest y Geoffrey W. Conrad, eds.): 159-174; Santa Fe: School of American Research Press.
- COOK, Anita G., 1992 – The Stone Ancestors: Idioms of Imperial Attire and Rank among Huari Figurines. *Latin American Antiquity*, 3 (4): 341-364; Washington.

- COSTALES, Piedad, COSTALES, Alfredo y COSTALES PEÑAHERRERA, Jaime A., 1996 – *Mitos Quitú-Cara*, 200 p.; Quito: Abya-Yala.
- COWGILL, George, 2000 – Rationality and Contexts in Agency Theory. En: *Agency in Archaeology* (Marcia-Anne Dobres y John E. Robb, eds.): 50-60; London: Routledge.
- DAVIDSON, Judith R., 1981 – El Spondylus en la cosmología Chimú. *Revista del Museo Nacional*, XLV: 75-87; Lima.
- DONNAN, Christopher B., 2004 – *Moche Portraits from Ancient Peru*, 188 p.; Austin: University of Texas Press.
- EARLS, John y SILVERBLATT, Irene, 1976 – La realidad física y social en la cosmología andina. En: *Actes du XLII Congrès des Américanistes*, vol. 4: 299-325; Paris: Musée de l'Homme.
- ESPINOZA SORIANO, Waldemar, 1974 – Los señoríos étnicos del valle de Condebamba y provincia de Cajabamba. *Anales Científicos de la Universidad del Centro del Perú*, 3: 11-371; Huancayo.
- FLORES OCHOA, Jorge A., 1979 – *Pastoralists of the Andes*, 134 p.; Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues.
- GODELIER, Maurice, 1974 – On the Definition of a Social Formation: The Example of the Incas. *Critique of Anthropology*, 1:63-73; London.
- GONÇÁLEZ HOLGUÍN, Diego, 1989 [1608] – *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua Quichua o del Inca* (Raúl Porras Barrenechea, ed.), 707 p.; Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- GOSE, Peter, 1994 – *Deathly Waters and Hungry Mountains: Agrarian Ritual and Class Formation in an Andean Town*, 325 p.; Toronto: University of Toronto Press.
- GOSE, Peter, 1996 – Oracles, Divine Kingship, and Political Representation in the Inka State. *Ethnohistory*, 43 (1): 1-32; Durham.
- GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe, 1980 [1615] – *El primer nueva corónica y buen gobierno* (John V. Murra y Rolena Adorno, eds.), 3 vols.; México: Siglo Veintiuno.
- ISBELL, Billie Jean, 1977 – Those Who Love Me. En: *Andean Kinship and Marriage* (Ralph Bolton y Enrique Mayer, eds.): 81-105; Washington D. C.: American Anthropological Association.
- ISBELL, Billie Jean, 1978 – *To Defend Ourselves: Ecology and Ritual in an Andean Village*, 289 p.; Austin: University of Texas.
- ISBELL, William H., 1997 – *Mummies and Mortuary Monuments: A Postprocessual Prehistory of Central Andean Social Organization*, 371 p.; Austin: University of Texas Press.
- JIMÉNEZ BORJA, Arturo, 1972 – Introducción al pensamiento arcaico peruano. *Revista del Museo Nacional*, XXXVIII: 191-249; Lima.
- KOLATA, Alan, 1992 – Imperialism in the Andes: Economy, Ideology, and Imperialism in the South-Central Andes. En: *Ideology* (Arthur A. Demarest y Geoffrey W. Conrad, eds.): 65-86; Santa Fe: School of American Research Press.
- LATHRAP, Donald W., 1973 – Gifts of the Cayman: Some Thoughts on the Subsistence Basis of Chavín. En: *Variation in Anthropology: Essays in honor of John C. McGregor* (Donald W. Lathrap y J. Douglas, eds.): 91-105; Urbana, Illinois: Illinois Archaeological Survey.

- LATHRAP, Donald W., 1985 – Jaws: The Control of Power in the Early Nuclear American Ceremonial Center. En: *Early Ceremonial Architecture in the Andes. A Conference at Dumbarton Oaks* (1982) (Christopher B. Donnan, ed.): 241-267; Washington D. C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.
- NUÑEZ DEL PRADO B., Juan Víctor, 1974 – The Supernatural World of the Quechua of Southern Peru as Seen from the Community of Qotobamba. En: *Native South Americans: Ethnology of the Least Known Continent* (Patricia J. Lyon, ed.): 238-250; Boston: Little, Brown and Company.
- ORTNER, Sherry B., 1984 – Theory in Anthropology Since the Sixties. *Comparative Studies in Society and History*, 26: 126-166; Cambridge.
- PACHACUTI YAMQUI SALCAMAYGUA, Joan de Santa Cruz, 1993 [c. 1613] – *Relacion de antigüedades deste reyno del Piru* (Pierre Duviols y César Itier, eds.), 276 p.; Lima-Cuzco: Institut Français d'Études Andines - Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de Las Casas».
- PATTERSON, Thomas C., 1985 – Pachacamac. An Andean Oracle under the Inca Rule. En: *Recent Studies in Andean Prehistory and Protohistory* (D. Peter Kvietok y Daniel H. Sandweiss, eds.): 159-176; Ithaca: Cornell University.
- PAUKETAT, Timothy R., 2000 – The Tragedy of the Commoners. En: *Agency in Archaeology* (Marcia-Anne Dobres y John E. Robb, eds.): 133-149; London: Routledge.
- PLATT, Tristan, 1986 [1978] – Mirrors and Maize: The Concept of Yanantin among the Macha of Bolivia. En: *Anthropological History of Andean Polities* (John V. Murra, Jacques Revel y Nathan Wachtel, eds.): 228-259; New York: Cambridge University Press.
- POLIA MECONI, Mario, (ed.) 1999 – *La cosmovisión religiosa andina en los documentos inéditos del Archivo Romano de la Compañía de Jesús (1581-1752)*, 627 p.; Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- ROSTWOROWSKI, María, 1983 – *Estructuras andinas del poder. Ideología religiosa y política*, 202 p.; Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- ROSTWOROWSKI, María, 1992 – *Pachacamac y el Señor de los Milagros: una trayectoria milenaria*, 214 p.; Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- SALOMON, Frank, 1987 – Ancestor Cults and Resistance to the State in Arequipa, c. 1748-1754. En: *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World, 18th to 20th Centuries* (Steve J. Stern, ed): 148-165; Madison: University of Wisconsin Press.
- SALOMON, Frank, 1991 – Introductory Essay. En: *The Huarochiri Manuscript: Testament of Ancient and Colonial Religion* (Frank Salomon y George L. Urioste, eds.): 1-38; Austin: University of Texas Press.
- SALOMON, Frank y URIOSTE, George L. (eds.), 1991 – *The Huarochiri Manuscript: a Testament of Ancient and Colonial Andean Religion*, 273 p.; Austin: University of Texas Press.
- SAN PEDRO, Juan de, 1992 [1560] – *La persecución del demonio: crónica de los primeros agustinos en el norte del Perú (1560)*: 39-93; Málaga - México D. F.: Algazara - Centro Andino-Mesoamericano de Estudios Interdisciplinarios.
- SILVERBLATT, Irene, 1987 – *Moon, Sun, and Witches: Gender Ideologies and Class in Inca and Colonial Peru*, 266 p.; New Jersey: Princeton University.

- TELLO, Julio C., 1960 – *Chavin: cultura matriz de la civilización andina. Primera parte*, 364 p.; Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- TLC Video, 1999 – *Pyramid of Doom: An Ancient Murder Mystery*; Bethesda, Maryland: Discovery Channel Video.
- TOPIC, John, 1992 – Las Huacas de Huamachuco: precisiones en torno a una imagen indígena de un paisaje andino. En: Juan de San Pedro. *La persecución del demonio. Crónica de los primeros agustinos en el norte del Perú (1560)*: 39-99; Málaga - México D. F.: Editorial Algazara - Centro Andino-Mesoamericano de Estudios Interdisciplinarios.
- TOPIC, John R., 1998 – Review of *The Moche* by Garth Bawden. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4: 826-827; London.
- TOPIC, John R. y TOPIC, Theresa, 1987a – The Archaeological Investigation of Andean Militarism: Some Cautionary Observations. En: *The Origins and Development of the Andean State* (Jonathan Haas, Shelia Pozorski y Thomas Pozorski, eds.): 47-55; Cambridge: Cambridge University Press.
- TOPIC, John R. y LANGE TOPIC, Theresa, 1987b – Hacia una comprensión conceptual de la guerra andina. En: *Arqueología, antropología e historia en los Andes. Homenaje a María Rostworowski* (Rafael Varón Gabai y Javier Flores Espinoza, eds.): 567-590; Lima: Instituto de Estudios Peruanos - Banco Central de Reserva del Perú.
- TOPIC, John R. y LANGE TOPIC, Theresa, 1987c – La guerra mochica. *Revista arqueológica Sian*, 4: 10-12; Trujillo.
- TOPIC, John R. y LANGE TOPIC, Theresa, 2000 – Hacia la comprensión del fenómeno Huari: una perspectiva norteña. *Boletín de Arqueología PUCP*, 4: *Huari y Tiwanaku: modelos vs. evidencias. Primera Parte* (Peter Kaulicke y William H. Isbell, eds.): 181-217; Lima.
- TOPIC, John R., LANGE TOPIC, Theresa y MELLY, Alfredo, 2002 – Catequil: The Archaeology, Ethnohistory and Ethnography of a Major Provincial Huaca. En: *Andean Archaeology I: Variations in Sociopolitical Organization* (William H. Isbell y Helaine Silverman, eds.): 303-336; New York: Kluwer Academic - Plenum Press.
- VILLAGÓMEZ, Pedro de, 1919 [1649] – *Carta pastoral de exortación, e instrucción contra las idolatrías de los indios, del Arzobispado de Lima*. En: *Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú. Tomo XII: Exortaciones e instrucción acerca las idolatrías de los Indios del Arzobispado de Lima* (Horacio H. Urteaga, ed.), 293 p.; Lima: Imprenta y Librería Sanmarti y ca.
- WALKER, William H. y LUCERO, Lisa J., 2000 – The Depositional History of Ritual and Power. En: *Agency in Archaeology* (Marcia-Anne Dobres y John E. Robb, eds.): 150-167; London: Routledge.
- WEBER, Max, 1964 – *The Theory of Social and Economic Organization*, 436p.; New York: The Free Press.
- WILBERT, Johannes, 1985 – The House of the Swallow-Tailed Kite: Warao Myth and the Art of Thinking in Images. En: *Animal Myths and Metaphors in South America* (Gary Urton, ed.): 145-182; Salt Lake City: University of Utah Press.

Los otros Pariacaca: oráculos, montañas y parentelas sagradas*

César W. Astuhamán Gonzáles
Universidad Nacional Mayor de San Marcos
University College, London

Introducción

Pariacaca fue una de las principales deidades del Tahuantinsuyu. Junto a Pachacamac, constituyó la más importante *huaca* del Chinchaysuyu. Las historias de su origen, sus luchas, sus hazañas y amores, su relación con las comunidades que lo veneraban y otras narraciones míticas se encuentran relatadas en el *Manuscrito quechua de Huarochiri* —valioso documento recopilado a inicios del siglo XVII— que constituye el testimonio más importante que poseemos acerca de

* Este trabajo es producto de sucesivas exploraciones de campo y fue escrito mientras era becario del Programa Internacional de Becas de la Fundación Ford. Mi agradecimiento a los alumnos de la Universidad San Marcos y de la Universidad Villarreal que participaron en la exploración al nevado Pariacaca en 1997: Victoria Aranguren, Julio Orellana, Jhony Apcho, Jack Chávez, Mónica Suárez, Carlos Montezuma, Manuel Perales y Anderson Chamorro; y también a los investigadores de la Pontificia Universidad Católica del Perú que participaron en la segunda exploración de 1997: Susana Aldana, Manuel Raetz, Alex Diez y Bedford Betaléluz. Mis agradecimientos a Joe Castro y Henderson Guevara con quienes exploramos la sierra de Ancash (Sihuas) en 1999, así como a Gisella Kassel, con quien recorrimos la sierra de Huaral en 2003. Agradezco también a Araceli Espinoza, Karen Lujan, Cristian Campos y Weiner Araujo con quienes exploramos la sierra de Piura el 2004 y 2005, y a Lupe Camino, Kevin Lane, Alex Herrera, Bill Sillar, Ricardo Espinosa, Sabino Arroyo, José Pino, Harold Hernández, Raúl Zevallos, Hugo Ludeña, Waldemar Espinoza y especialmente a Carlos Farfán, con quienes intercambiamos muchas opiniones acerca de Pariacaca durante la última década. Finalmente, mi agradecimiento a Marco Curatola por la motivación para participar en el 51° Congreso Internacional de Americanistas, así como por los comentarios y la cuidadosa revisión del texto. Sin la valiosa contribución y participación de dichas personas, este trabajo tal vez no habría sido escrito.

la religión andina antigua. En este trabajo planteamos que el culto a Pariacaca no se desarrolló solamente en la sierra de Lima, sino que tuvo un carácter macrorregional. En efecto, al parecer, Pariacaca fue una de las *huacas* aliadas del Estado inca más estimadas por los cuzqueños, quienes la utilizaron para anexar otros pueblos del Chinchaysuyu. Nuestras evidencias provienen de fuentes arqueológicas, etnohistóricas, lingüísticas y geográficas, y son el producto de varias exploraciones de campo.

Iniciaremos nuestra exposición abordando los atributos característicos del *Apu* Pariacaca, montaña sagrada; luego describiremos el camino ceremonial que recorre porciones de geografía sacralizada; analizaremos el culto a la deidad desarrollado en adoratorios de roca y en cuevas; y señalaremos los abrigos rocosos situados en la base del nevado que eran utilizados como tumbas. Asimismo, examinaremos la parentela y genealogía de la deidad en Huarochirí, sus hermanos, mujeres e hijos, así como —a partir de la toponimia y otras evidencias— la existencia de otros Pariacaca en el Chinchaysuyu, con la finalidad de entender la formación y el funcionamiento de la red de oráculos a nivel local y macro-regional, así como el rol de sus sacerdotes. A continuación, analizaremos comparativamente los casos de los *Apus* Catequil, Pachacamac y Pariacaca, para entender algunos aspectos de los oráculos andinos en el tiempo de los incas. Finalmente, pondremos en evidencia los roles más importantes de la deidad como *pacarina*, oráculo, montaña sagrada y última morada.

El *Apu* Pariacaca

Montaña sagrada

Geográficamente, el nevado Pariacaca es parte de la cordillera epónima, de donde nacen los ríos Cañete y Mantaro. Tiene dos picos, de 5.724 y 5.571 metros sobre el nivel del mar (m.s.n.m.) respectivamente (Bonavia *et al.* 1984: 6). Este aspecto bicéfalo del cerro expresa el carácter dual de la divinidad. Políticamente, se localiza en la región Lima, en el límite y encuentro de las provincias de Yauyos y Huarochirí. La cordillera del Pariacaca es considerada por Dávila Brizeño (1965: 156-157) como el origen de los ríos Cañete, Mala, Lurín, Rímac y Mantaro. Estas características geográficas confieren una connotación sagrada a dicha cordillera, situada parcialmente en tierras de la comunidad Llacuaz que adoraba a Pariacaca.

Reinhard (1983, 1987) sustenta la hipótesis de «la adoración de la montaña» para explicar el carácter sacro de los principales centros ceremoniales del mundo andino. Según el autor, los cerros en las sociedades andinas, especialmente los situados en las nacientes de los ríos, son tradicionalmente considerados sagrados porque allí residen la divinidades que controlan los fenómenos meteorológicos (lluvias, nieve, rayos, truenos, nubes), que regulan el agua y que por tanto

influyen decididamente en la fertilidad de las plantas, los animales y los hombres. Además, los cerros unificaban los tres niveles del mundo (subterráneo, tierra y aire) por donde circula el agua, estableciendo un *axis mundi*. Protegían a los hombres y al ganado silvestre, y debía rendírseles culto al construirse canales y caminos cerca a ellos. Finalmente, los cerros eran el lugar de origen de los hombres y a donde estos volvían cuando morían, y por lo tanto representaban la fuente misma de la identidad de los grupos étnicos andinos.

Camino ceremonial

Proveniente de Pachacamac y dirigiéndose a Jauja, el antiguo camino inca recorre las cuencas de los ríos Lurín, Mala, Cañete y Mantaro. Nos concentraremos en el tramo de la cuenca alta del río Cañete, pues pasa por los lugares donde se desarrollaron los mitos vinculados a las hazañas de Pariacaca, recopilados en el *Manuscrito de Huarochirí*. Estos lugares han sido sacralizados y ello se aprecia a lo largo de la ruta. Nuestras exploraciones en los años 1997 y 2002 (Astuhumán 1998, 1999a, 1999b) nos permiten esbozar el recorrido del camino inca.

Dirigiéndose ascendentemente desde San Juan de Tantarache (cuenca del río Mala) hacia Ocscha, divisoria de aguas entre las cuencas de Mala y Cañete, el camino inca se confunde con el actual, pero en las proximidades de Ocscha es definido por bordes de roca. De allí se desciende a Tambo Real, asentamiento ubicado en la margen derecha del riachuelo por donde desagua la laguna Piticocha, y conformado por recintos y un corral. El camino cruza el riachuelo, y luego se dirige hacia Masho, presentando bordes de roca mediana y tierra afirmada. Hacia el fondo, a la derecha y lejos de la ruta, se observa otro asentamiento de grandes dimensiones: es el renombrado tambo de Pariacaca.

El camino continúa hacia Cachicancha y luego desciende a la quebrada Pumaruri, mediante una escalinata de rocas. Luego de cruzarla, se asciende por otra elaborada en el afloramiento rocoso. El ascenso prosigue hasta el cerro Tiopara; de allí el camino se dirige hacia el afluente de la laguna Mullococha y recorre transversalmente la empinada pendiente del cerro que la rodea. Al descender al afluente se observan nuevamente escalinatas con bordes de roca y, al cruzarlo, el camino está empedrado con bloques o lajas de roca. Luego se inicia el ascenso hacia la laguna Escalera: el camino, constituido por escalinatas, está construido sobre un extenso afloramiento rocoso; una de ellas conduce a una veta de mármol crema. En las proximidades de dicha laguna y antes de llegar al tramo del camino inca denominado La Escalera, se encuentra el abrigo rocoso Escalera o Cuchimachay, en cuyo interior se observan múltiples representaciones de camélidos. El camino bordea las lagunas Culibrayoq («que posee serpiente», en quechua) y Escalera; entre estas dos se puede apreciar un afloramiento rocoso que reproduce la forma de un ofidio.

Existen varias referencias etnohistóricas acerca de La Escalera. Cieza de León refiere admirado en dos párrafos que:

Los que leyeren este libro y hobiesen estado en el Perú miren el camino que va desde Lima a Xauxa por las sierras tan ásperas de Huarochirí y por la montaña nevada de Pariacaca... [Tupa Yupanqui] dio la vuelta al Cuzco por un camino que le hizo, que va a salir al valle de Xauxa, que recorre por la nevada sierra de Pariacaca, que no es poco de ver y notar su grandeza y cuán grandes escaleras tiene, y hoy día se ven por entre aquellas nieves, para la poder pasar (Cieza 1977: 56, 207-208).

El padre Diego de Ocaña, quien estuvo a punto de perecer en esta ruta, relata que:

para bajar adonde están estas lagunas, esta una escalera hecha a mano, con escalones tan formados como los tiene una torre, salvo que son largos... Tiene esta escalera de Pariacaca, de escalones continuos, un cuarto de legua, que si no son los que han caminado este camino y visto esto no podrán entender el peligro grande y trabajo que se pasa y hay en estos pasos semejantes (Ocaña 1987: 237-238).

Desde La Escalera hasta cerro Portachuelo, que constituye la divisoria de aguas entre los ríos Cañete y Mantaro, el camino es principalmente de ascenso con algunas partes planas. El primer tramo es el más impresionante: es una larga escalinata con algunos descansos y caminos laterales secundarios. Tres tipos de caminos predominan en ella: en el primero, el camino es flanqueado por grandes lajas de rocas y muros de contención en el lado próximo al precipicio, y los peldaños están conformados por lajas; en el segundo, el camino corre al costado de un afloramiento rocoso, que constituye el borde, y su superficie está cubierta con lajas de roca; el tercer tipo, que es a la vez camino y lugar de ofrendas, está constituido por una larga explanada rocosa desde la que se aprecian el abismo y las lagunas. Este tipo de camino —que permite escalar los nevados sagrados— también ha sido registrado en otras regiones de los Andes (Scanu 1986-1987).

Al terminar el ascenso del tramo La Escalera se accede a una explanada, donde se ubica una roca de grandes proporciones; de aquí el sendero se dirige a una laguna donde se bifurca: un tramo, de carácter profano, va por su lado derecho y el otro, de carácter sagrado, por el izquierdo. Este último asciende a una prominencia rocosa ligeramente plana, donde se hallan un conjunto de rocas talladas que reproducen las cumbres de los cerros cercanos: se trata de uno de los adoratorios consagrados a Pariacaca. El camino inca divide el conjunto en dos partes: las rocas de la derecha reproducen la cumbre del cerro San Cristóbal (santo patrón de los viajeros y los buscadores de tesoros), mientras que las de la izquierda representan los dos picos de Pariacaca. Creemos que el cerro San Cristóbal representa a Huallallo Carhuincho. Los xauxas y los grupos yauios anteriores al culto de Pariacaca lo veneraban

también en rocas talladas: estos adoratorios expresan una confluencia de espacios sacralizados. Siguiendo aquellos consagrados a Pariacaca se accede a intrincados tramos del camino, elaborados sobre la roca madre, que conducen al nevado y a otros conjuntos de adoratorios; su borde es definido por el afloramiento rocoso y por lajas erguidas, a modo de almenas, que forman largos y angostos pasajes.

Luego de cruzar el conjunto de ídolos de roca, el sendero ceremonial se dirige hacia otra laguna de mayor tamaño que la anterior, volviéndose a unir con el otro sendero de carácter profano. El camino recorre la pendiente de un cerro y presenta muros de contención; en la laguna se bifurca nuevamente. Un tramo empedrado la rodea por el lado derecho y se dirige hacia el cerro Portachuelo, y el otro asciende hacia el nevado Pariacaca. Antes de llegar a la divisoria continental de aguas, que define el abra del cerro Portachuelo, se aprecia un conjunto de *apachetas* dispuestas a los costados del camino, la más alta de éstas mide unos dos metros. Luego, la ruta continúa hasta Jauja.

El camino que conduce a los adoratorios de Pariacaca en la cuenca alta del río Cañete, en la ruta de Pachacamac a Jauja, es uno de los más espectaculares que se conservan en los territorios del antiguo Tahuantinsuyu y es una notable obra de ingeniería; además, no solo es un camino, sino también un sendero ceremonial por el cual transitaban los peregrinos rumbo a dos importantes centros religiosos, Pachacamac y Pariacaca, y recorre un vasto espacio sacralizado.

Santuarios

Entre 1532 y 1610, los españoles fueron descubriendo la existencia de los santuarios de Pariacaca y de muchas otras importantes *huacas* de los Andes, principalmente los que estaban ubicados en lugares muy transitados como La Escalera. La primera campaña de extirpación de idolatrías se inició en enero de 1610 en la sierra de Lima, precisamente porque allí existían «[...] tres famosos adoratorios el uno llamado yampilla, y el otro llamado Xamuña, y el tercero llamado Pariacaca q. es el más famoso, y çelebre de todo este Reyno [...]» (*Carta Annuæ* de 1611. Polia 1996: 213). La destrucción parcial de los adoratorios de Pariacaca fue obra de Francisco de Ávila, quien acompañado de los padres jesuitas Fabián de Ayala (quien elaboraría una importante relación al respecto), Francisco de Contreras y Juan de Córdova, se trasladó desde Huarochirí hacia Yauyos. En 1610 fue destruido el adoratorio de Cicallibia, y en 1611 los de Pillan, Xamuna y Pariacaca, «El ídolo de este último, que estaba situado en la cima de una montaña, fue destruido con la participación de los indios» (Duviols 1977: 186).

La presencia de rocas talladas que reproducen la cumbre de los cerros o porciones de geografía sagrada fue registrada durante nuestras exploraciones en la cuenca alta del río Cañete. Esta particular forma de culto es pre-inca y se encuentra bastante extendida en dicha cuenca. En líneas anteriores hemos descrito cómo

el camino inca divide el conjunto de ídolos de rocas en dos grupos; en todos los promontorios rocosos situados a la izquierda de este se observan también los dos picos que representan al nevado Pariacaca —que está precisamente de ese lado— así como otros adoratorios al aire libre.

Dos picos y cuatro cerros importantes son representados en una roca tallada ubicada en las proximidades del conjunto de ídolos y en una posición dominante con relación a estos; creemos que se trata de un adoratorio consagrado a Pariacaca y sus cuatro hermanos, o los cinco huevos que les dieron origen (fig. 1).



Figura 1 – Adoratorio de roca consagrado a Pariacaca y sus cuatro hermanos.

Los santuarios de Pachacamac y Pariacaca representarían los extremos de un vasto espacio sagrado donde, en los diferentes adoratorios al aire libre, se desarrollaba entre otras actividades un complejo sistema de rituales, a los cuales creemos se refiere la *Carta Annu*a de 1609, escrita antes de la destrucción del ídolo de Pariacaca. Allí se informa que en el mes de abril:

Y llegados a vn lugar señalado se confiesan con Pariakaka [...] ofrecen al ídolo vnos mates de chicha [...] y luego prosiguen su camino [...] y hacen composición de lugar de q(ue) el mismo Pariakaka / sale al recibim(ien)to y se encuentra con ellos [...] los [oficiantes] nueuam(en)te electos se humillan a tres pedreçuelas q(ue) estan allí para esto [...] se acaba la fiesta en aquel lugar (Taylor 1987b: 93).

Eliade (1972: 48 y 201-219) sostiene que las rocas son veneradas por su forma, su tamaño o sus implicancias rituales, pero principalmente porque incorporan o revelan algo distinto de su condición normal. Las rocas sagradas participan de un simbolismo, registrado en los mitos de Huarochirí, conferido por un rito de consagración o adquirido por su inserción en una región saturada de sacralidad, o por ser consideradas la representación de una deidad.

Respecto de la destrucción de una boca o boquerón relatada por el jesuita Fabián de Ayala en su *Carta Annu*a del 3 de mayo de 1611, no debe entenderse como

la destrucción del santuario principal de Pariacaca. El documento no lo indica exactamente así. Posiblemente, el adoratorio mencionado en el documento era solo el más visible y accesible. Acompañados de doscientos indios, los padres Ávila, Olmedo y Ayala llegaron en la mañana del 27 de abril:

al pie del cerro o peñasco el qual es muy grande y de notable altura pero muy acomodado para poder subir a lo más alto del porque tenia una gradas hechas de piedras por donde subian los yndios a hazer su adoracion y sacrificio en su fiesta [...] A lo ultimo de la escalera estaua una boca que era el lugar donde echauan el tecgte chicha y sangre de animales y otras cosas que ofreçian y assi estaua todo este boqueron que no era muy hondo manchado y lleno de estas cosas. Mandole el doctor [Ávila] tapar a piedra y lodo (Duviols 1997: 645).

Duviols (1997: 649) sostiene que el boquerón era antiguamente un importante adoratorio de Pariacaca, próximo a su morada, pero que mientras no se haga una prospección arqueológica, un análisis etnohistórico y un estudio toponímico, no es lícito afirmar que el boquerón sea el santuario mayor de Pariacaca. La relación entre montaña y cavernas o boquerones también aparece mencionada en otras latitudes, por ser un lugar cerrado y oscuro, similar al seno materno, la caverna es el lugar donde se realiza una transformación y surge un ser nuevo; allí, la deidad se renueva (Samivel 1967: 39-40).

La valiosa información proporcionada en la *Carta Annua* de 1609 y en la de 1611 nos ha permitido identificar los lugares donde se desarrollaba el culto a Pariacaca. La *Carta Annua* de 1609 (Taylor 1987b) menciona una cueva grande (Chutinhuaque), un lugar de sacrificios, un lugar señalado y tres piedras o pedrezuelas. La *Carta Annua* de 1611 (Polia 1996; Duviols 1997) describe una boca o boquerón situado al final de una escalera empedrada, donde se realizaban los sacrificios y ofrendas. Creemos que la «cueva muy grande» es el abrigo rocoso La Escalera o Cuchimachay, porque es un lugar suficientemente espacioso como para pasar la noche, prender velas, comer y beber, actividades a las que se hace referencia en la *Carta* de 1609. Además, de acuerdo a los vocabularios de Nelly Belleza (1995) y Jorge Lira (1944), el topónimo *chutinhuaque* podría tener los siguientes significados: nombre merecido o valorado; cueva con colores rojo, blanco o negro; cueva del cambio de vestimenta o status. De estos tres posibles significados solo el segundo nos podría corroborar que el abrigo rocoso La Escalera es el mencionado Chutinhuaque, en cuyo interior es posible apreciar pinturas de color rojo que representan al esqueleto de camélidos, algunos de los cuales están visiblemente preñados y que tienen el cuello muy largo. La mayoría de los camélidos son representados de perfil y están orientados hacia el nevado. Ravines y Bonavia (1972) registraron en forma sistemática estas pinturas, que posiblemente tenían por finalidad propiciar la fertilidad de los camélidos, ya que

la mayor parte de las representaciones de estos está orientada hacia Pariacaca. Sostienen Ravines y Bonavia (1972: 136-137) que este arte pictórico es mágico-religioso y que por su ubicación —a los pies del *Apu*— se le puede vincular con los cultos ganaderos y a las cumbres nevadas. Además, estos autores consideran que por su estilo las pinturas deben pertenecer a épocas tempranas. En los alrededores del abrigo rocoso se pueden apreciar rocas talladas, que reproducen los dos picos de Pariacaca: esto reafirma su vinculación con el numen.

El «lugar de sacrificios», donde se ofrendaba principalmente sangre de animales (cuyes y llamas), coca y chicha, era un boquerón lleno de ofrendas y manchado con la sangre de los animales sacrificados. Este podría haber sido tanto una cavidad en el suelo como una cueva, ya que su localización aún no está definida. En cuanto al «lugar señalado», este podría ser el conjunto de rocas talladas, situadas en una explanada, las cuales reproducen la forma de Huallallo y Pariacaca. El lugar está marcado por dichos ídolos y es el tramo del camino que más destaca luego de ascender La Escalera. Las «tres piedras o pedrezuelas», donde se humillaban los oficiantes, pueden ser dichas rocas.

Geografía sagrada

Se ha planteado, sobre la base de la identificación de algunos topónimos mencionados en el *Manuscrito*, que es posible individuar los lugares que han sido escenarios de los mitos. Como bien ha señalado Duccio Bonavia «Se demostraría, pues, que el área de las escaleras ha sido efectivamente el centro del mundo mágico-religioso indígena de esa área y que, quizá, no fue por azar que los incas decidieron pasar por allí su camino [...]» (Bonavia *et al.* 1984: 13). Creemos que la identificación de los lugares donde se desarrollaron los mitos registrados en el *Manuscrito de Huarochiri* no es suficiente para demostrar que Las Escaleras o la cuenca alta del río Cañete son el centro mágico-religioso de la región. Es necesario probar con argumentos y evidencias la hipótesis de Bonavia, explicar por qué estos lugares son sagrados, mientras que otros mencionados en el *Manuscrito* no lo son; entender las características que se le atribuyen —distintas de su condición natural— y en qué simbolismo participan al integrar una región sacra.

Uno de los accidentes geográficos sagrados, en la cuenca alta del río Cañete, es una formación rocosa ubicada en una explanada, entre el inicio de La Escalera y el abrigo del mismo nombre. El aspecto sinuoso de esta alargada roca y su extremidad de forma triangular que apunta hacia la laguna La Escalera, que nos recuerda la cabeza de un ofidio, permiten sostener que se trata de la misma veta que se menciona en el *Manuscrito de Huarochiri*, cuando Huallallo arrojó una serpiente de dos cabezas contra Pariacaca y este la golpeó con un bastón de oro; entonces:

En el mismo instante, el amaru se convirtió en piedra. Se dice que, aún hoy se puede ver a este amaru petrificado en el camino llamado de Caquiyoaca

de arriba. La gente de Cusco, y todos los que saben de eso, golpean este amaru con una piedra y llevan consigo los pedazos que caen en la creencia que los protegerá de la enfermedad» (Taylor 1987a: 261-263).

Otro *amaru* es descrito por Albornoz:

en todas las lagunas antes que llegan a Las Escaleras, y es que naturaleza en aquellas peñas, en la travesía dellas que recorre el camino real de una legua a otra, crió una beta de mármol blanco de longitud larga. Y los naturales a ella creen y dizen que, cuando los españoles entraron en estos reinos, salió de la una laguna la culebra llamada amaru para irse a la otra y con la nueva se enfrió y se tornó piedra. Tiene señal de culebra, porque yo la e visto. Todas las provincias alrededor de ella la mochan, cuando pasan por allí, con mucha reverencia (Albornoz 1984: 201-202).

Este último *amaru* también ha sido individuado por nosotros: se trata de una veta de mármol de color crema ubicada entre la laguna Mullucocha y el abrigo rocoso La Escalera; tiene aproximadamente veinte centímetros de ancho y el camino inca se desplaza paralelamente a ella. En un tramo de la veta situado en un afloramiento rocoso, al cual se asciende por una escalinata, se observa una fractura que define dos extremos de forma triangular, similar al diseño «interlocking» o entrelazado (fig. 2).



Figura 2 – Veta de mármol de color crema que representa al *amaru*.

La aparición del *amaru* está vinculada a fenómenos de transición, de encuentro o límites (Molinié 1986-1987: 265-268), y su recorrido de una laguna a otra puede interpretarse como un arco iris, entidad asociada a la noción, temporal y espacial, de frontera. En nuestro caso, la presencia del mítico ofidio volador indica la transición del predominio del culto a Huallallo al de Pariacaca.

Otra porción de geografía sagrada, formada luego de que Pariacaca y sus hermanos derrotaran a Huallallo (Taylor 1987a: 153-155), es la laguna Mullócocha. Esta tiene más de dos kilómetros de largo, con un islote en su interior, y se encuentra rodeada de rocas talladas que reproducen las cumbres de los cerros circundantes. Es una laguna que da origen al río Cañete y su topónimo alude a su forma redondeada. Una característica saltante es el islote, siendo además la única laguna en toda la zona con una isla. Otros lagos de los Andes con islas —como Titicaca (Bauer y Stanish 2003) y Rey Inca (Las Huaringas, Piura)— también son considerados sagrados, y lo son porque constituyen una representación física del mundo, tal como se entendía en tiempos prehispánicos: el islote es la tierra, esto es, el mundo, rodeado de aguas.

Osarios

Otro grupo de evidencias que caracterizan al entorno del nevado lo constituyen los abrigos rocosos utilizados como osarios. En la *Carta Annu*a de 1609, escrita antes de la destrucción del ídolo de Pariacaca, se informa que en el mes de abril:

Los q(ue) / tienen más deuocion. y quieren offerer mayor. y mas grato sacrificio. y han de offerer llamas [q(ue) son carneros de la tierra] van a vna cueua muy grande q(ue) se llama chutinhuaque lleuando alla sus muertos sobre carneros vestidos los hombres con camiseta. manta. y llauto, y las mujeres con aczu. y lliclla aquella noche gastan en vela [...] y el día siguiente van al lugar donde han de sacrificar los cuyes. llamas, coca, y lo demas con muchas cerimonias [...] Acabados los sacrificios de cuyes. y llamas se bueluen a la cueua de donde auian salido por la mañana (Taylor 1987b: 93).

Respecto de estos muertos, decían:

Ahora vamos a llevarlos a Pariacaca para siempre; nunca más volverán. Adoraban a Pariacaca sacrificándole una llama pequeña o, si no había llamas, coca que, metían en grandes bolsas de cuero (Taylor 1987b: 181).

Las recientes exploraciones de Carlos Farfán Lovatón en la Cordillera de Pariacaca permiten contrastar las informaciones citadas anteriormente. Este investigador escribe: «Luego en la segunda expedición tomamos otro rumbo siguiendo la cuenca morrenica hasta los pies del nevado donde la cuenca nace. En esta parte y precisamente al pie del nevado del Pariacaca hallamos dos cuevas con abundantes osamentas humanas con signos de cremación y a la vez saqueados

[...] La presencia de estas pruebas serían las únicas halladas hasta la fecha donde se evidencia restos humanos asociados directamente con el nevado de Pariacaca» (Farfán 2001: 103).

El carácter sagrado del nevado explica la espectacularidad del camino, los adoratorios conformados por ídolos de roca, representaciones de camélidos en abrigos rocosos, osarios, porciones de geografía sagrada y lugares de ofrenda. Todos ellos constituyen sitios míticos y lugares de encuentro destinados a los rituales. Por considerarse a Pariacaca el lugar de origen de los hombres, allí estos debían volver cuando morían.

Los otros Pariacaca en Huarochirí: parentelas sagradas y genealogías

Al santuario de Pariacaca iban en peregrinación, tributaban y ofrendaban diversos grupos étnicos, locales y foráneos. Era tal su importancia que los señoríos de la costa y sierra de Lima suspendían sus conflictos durante la celebración de las fiestas de dicha *huaca* y acordaban una tregua para poderla venerar (Rostworowski, 1978).

Los yauyos eran un grupo étnico estrechamente vinculado a Pariacaca; inicialmente habitaron la cuenca alta de Cañete y luego se desplazaron a lo largo de la divisoria continental de aguas, expulsando a otros grupos y sus divinidades (Rostworowski 1972, 1978). Fueron muy aguerridos y sostuvieron luchas con todos sus vecinos, vencidos y apoderándose de sus tierras; eran integrados por los chaclla (habitaban las partes altas del Rímac y Lurín), carampoma, picoy y yaucha. En sus guerras eran guiados por «hijos» de Pariacaca, que tenía también un padre (Cuniraya Viracocha), hermanos, hermanas y mujeres.

Los hermanos de Pariacaca

Las referencias a los hermanos de Pariacaca que se encuentran en el *Manuscrito de Huarochirí* han podido ser comprobadas en nuestro trabajo de campo. Arriba hemos descrito como estos hermanos parecen estar representados en un adoratorio claramente relacionado a Pariacaca. Sabemos que sus nombres eran: Churapa, Puncho, Pariacarco y Pariacaca (Taylor 1987a: 257). El otro era Sullca Illapa. Nos intrigó el hecho de que fueran cinco hermanos y aparecieran seis picos, lo cual abordamos a continuación.

Respecto al significado del nombre de la deidad, los términos *paria* (rojiza) y *caca* (montaña), aluden a una «montaña rojiza», a pesar de la blancura del homónimo nevado. Los topónimos quechuas se caracterizan por ser descriptivos pero en este caso, por tratarse del nombre de un dios, se requiere evidentemente de un más detenido análisis. El sufijo *caca* está relacionado también con la parentela, en

este caso, una de carácter sagrado. Durante nuestras exploraciones registramos que cada uno de los dos picos del nevado tenía un nombre individual, estos eran Tunshu y Tullujuto. La palabra *tunshu* en el dialecto contemporáneo de Laraos significa «médula» (Taylor 2000: 132), y de alguna manera la rojiza sangre se genera allí. Nuestros informantes locales nos indicaron que *tunshu* significaba «el latido más fuerte». En ambos casos *tunshu* se relaciona con la sangre. Tunshu es también el nombre de un nevado situado al norte de Pariacaca. Mientras que *tullujuto* está compuesto por los términos *tullu* y *juto* (o *ccuto*); el primero significa «montón» o «amontonamiento», y el segundo, «romo» o «sin huesos». Una posibilidad es que el término aluda a un amontonamiento de huesos romos, y la parte del cuerpo que tiene dicha característica es la columna vertebral; además, médula y columna están estrechamente vinculadas. También la idea de pilar está relacionada al concepto de *axis mundi*, Pariacaca como montaña cósmica es un eje central que une y mantiene en equilibrio a los tres niveles que integran el mundo andino. Los informantes nos refirieron que *tullujutu* significaba «el más alto». En ambos casos, *tullujutu* se relaciona con montaña. Una laguna situada hacia el este de Pariacaca se denomina Tullujutucocha. De este análisis concluimos que el término *paria* se relaciona con *tunshu* y *tullujuto*, con *caca*. Así, Pariacaca es concebido como una deidad única y al mismo tiempo dual. La naturaleza dual del numen es también compartida por otras deidades andinas como Pachacamac, Catequil, la gran imagen del Lanzón de Chavín y Viracocha. Todas ellas son una y dos entidades sagradas a la vez. Esta cualidad es necesaria para que puedan realizar sus principales funciones: crear y criar.

A Pariacaca también se le atribuyen hermanas, cuyos nombres eran Chaupiñamca, Llacsahuato, Mirahuato, Urpayhuachac (pareja de Pachacamac) y Llcuncuhuachac (Taylor 1987a: 227-231). Su culto era similar al del numen, ya que cumplían análogas funciones oraculares. Es interesante notar que una de estas hermanas era la esposa de la deidad que controlaba los temblores y así Pachacamac y Pariacaca compartían el mismo espacio sagrado.

Las mujeres de Pariacaca

La deidad, siguiendo un patrón andino y universal, tuvo muchas mujeres, aunque las informaciones acerca de sus romances son oscuras y escasas. Sabemos que con todas ellas estableció estrechas alianzas que involucraban a sus respectivos grupos. Conocemos el caso de Chuquisuso, para quien Pariacaca, a cambio de sus cariños y favores, construyó las acequias que permitieron irrigar las tierras de su comunidad (Taylor 1987a: 129-131). Sin embargo, el culto a Pariacaca era desarrollado principalmente por hombres. Así, cuando el Inca ofreció a la *huaca* Macahuisa, hijo de Pariacaca, mujeres como una muestra de agradecimiento, esta las rechazó, pidiéndole más bien que él fuera su sacerdote (Taylor 1987a: 341-347).

Los hijos de Pariacaca

Muchos hijos son atribuidos a la deidad, y por lo demás estos fueron multiplicándose en el transcurso del proceso de expansión de los yauyos hacia las tierras cálidas. Así, «A cada uno de los que vencieron a estos [yuncas, le dieron] el nombre de hijo de Pariacaca. es verdad que [en] cada [comunidad se] declara hijo de Pariacaca a un [héroe] diferente» (Taylor 1987a: 163). Entre los hijos de Pariacaca de los cuales conocemos los nombres podemos mencionar a Chucpayco (el mayor), Chancharuna, Huariruma, Utcochuco, Tutayquire (el más valiente), Sasenmale, Chuquihuampo, Macahuisa y Pachachuyro. A su vez, los hijos de Tutayquire también vencieron y expulsaron a los yungas y se dividieron entre ellos sus tierras, incluidas las de la comunidad de Pichcamarca (Taylor 1987a: 363-401), situada en Cinco Cerros. En el asentamiento arqueológico de dicha comunidad se ha hallado una gran cantidad de restos óseos contenidos en osarios, tumbas y *chullpas*, los cuales han sido reportados por Julio C. Tello en 1913 (Daggett 1992) y recientemente por Pino (1998).

Los otros Pariacaca en el Chinchaysuyu

Pariacaca era venerado también fuera de la región de Lima. La siguiente cita es especialmente reveladora: «Nuestro padre Pariacaca, en todos los confines del Chinchaysuyo tiene hombres a su disposición. ¿Cómo podría ser él abandonado?» (Taylor 1987a: 279). Además, existen otros indicios acerca del culto a Pariacaca en el Chinchaysuyu, el análisis de los topónimos situados al norte de la sierra de Lima nos revela la presencia recurrente de los nombres Pariacaca, Pariagaga, Pariagago y Pariakaka, y de tradiciones relacionadas a las hazañas de sus hijos, los cuales se encuentran distribuidos de sur a norte en las siguientes localidades:

1. Lima (Huaral): «Tierras de Pariacaca». El registro *in situ* (2003) permitió conocer que se ubica en la provincia de Huaral, distrito de Sumbilca, en el anexo de Huándaro. Se trata de una saliente del terreno que desciende hacia un río, junto al cual se observa un amplio abrigo rocoso. Estas tierras son utilizadas como chacras de cultivo y tienen una extensión de dos hectáreas. Recientemente se sembraba maíz, papa, blanquillo y durazno. Los comuneros entrevistados nos indicaron que conocían aquellas tierras con la denominación de Pariacaca desde que tenían memoria.

2. Ancash (Bolognesi): «Pariacaca Machay». En 1656, durante las campañas de extirpación de idolatrías dirigidas por el licenciado Bernardo de Noboa en esta zona, Domingo Nuna Chaupis atestiguó —en el marco de la «denuncia que hace don Juan Tocas principal y fiscal mayor de la doctrina de San Pedro de Ticllos contra Alonso Ricari, principal y camachico del pueblo de Otuco anexo de la doctrina de San Pedro de Hacas»— que:

[Catalina Guacayllano] desenterró el cuerpo de Leonor Pampa y de Martín Tocto Ricapa su marido camachico que fue del dicho ayllu [...] y los llebo a un machay llamado Pariacaca Machay y antes de llevarlos los tubo un día y una noche en la casa de los difuntos y mataron una llama delante de ellos quemaron un cui sebo coca maiz blanco en una callana y bebieron y comieron de la dicha llama todos los dichos indios del pueblo [...] llebaron los dichos cuerpos en un aulla al machay llamado Pariacaca y alli le pusieron un mate de sangre y un cantaro de chicha y coca y se bolbieron baylando (Duviols 1986: 12).

3. Ancash (Huari): «Pariacaca». Paz Soldán (1877: 666) registra «Aldea Dpto Anchash, Prov. Huari, Dist. Uco, habt. 276».
4. Ancash (Pomabamba): «Pariagago». Paz Soldán (1877: 667) registra Pariagago como «aldea. Dep. de Ancash. Prov y Dist Pomabamba». Por su parte, Germán Stiglich (1922: 789) registra el topónimo Pariagaga como una «Ald., Prov. y Dist. de Pomabamba».
5. Ancash (Carhuaz): «Pariacaca». «Hda., Prov. de Huarás, Dist. de Carhuás, Habs. 984 con los de Hualcán», según Stiglich (1922: 789). Actualmente es una comunidad, próxima a Hualcán, situada en la ruta al nevado del mismo nombre en el Callejón de Huaylash, cerca de la zona de aguas termales de La Merced (Felipe Varela, comunicación personal, 2003). También, en la base del nevado Hualcán, en Shoque, existen abrigos rocosos con representaciones de arte parietal.
6. Huánuco (Dos de Mayo): «Pariagaga». Stiglich (1922: 789) registra el topónimo Pariagaga como un «Cas., Prov. de Dos de Mayo, Dist. de Jesús. 9 habts».
7. Piura (Huancabamba): Las primeras referencias acerca de otro Pariacaca en el Chinchaysuyu fueron proporcionadas por la Harvard Peruvian Expedition de 1916 al norte del Perú, que fue auspiciada por el Museo de Zoología Comparativa y la Escuela de Medicina Tropical de la Universidad de Harvard, y en la que participó Julio C. Tello como arqueólogo.

La expedición fue dirigida por William Lorenzo Moss, cuyo principal interés era realizar un reconocimiento zoológico y antropológico en el norte peruano (Daggett 1992: 8). Luego de partir de Sullana, la expedición estableció su primera base de operaciones en una casona de la ciudad de Huancabamba, a mediados de agosto de 1916, y realizó exploraciones durante casi un mes en un radio de cuarenta kilómetros a la redonda. Específicamente en el cerro Pariakaka, Tello recolectó material cerámico procedente de antiguas tumbas, según consta en el catálogo del Museo Peabody de la Universidad de Harvard. Uno de los hechos que más debió llamar su atención fue el hallar en Huancabamba otro cerro denominado Pariacaca. Tello utilizó el topónimo «Pariakaka» para referirse a ambos. Cuando era niño, el gran arqueólogo de Huarochirí escuchó los

mitos acerca del célebre dios andino y sus hazañas, como se relata en uno de sus trabajos póstumos editados por Toribio Mejía Xesspe: «En efecto, el autor [Tello] y sus progenitores nacieron en la región cisandina en que campearon los protagonistas legendarios llamados Pariakaka y Wallallo Karwincho. Allí conocieron los lugares o escenarios mitológicos que Francisco de Avila menciona en sus manuscritos del siglo XVII; allí escucharon muchos pasajes de los actores reales o fantásticos que recuerdan las tradiciones verbales» (Tello y Mejía 1979: 36). Encontrar otro Pariacaca debió suscitar en Tello un gran interés y muchas interrogantes. En sus libretas de campo, donde aparecen el itinerario de viaje y breves anotaciones acerca de los sitios registrados, Tello escribió: «cerca de Wancapampa al pie del Cerro Pariakaka o peñón rojo, se halla un pequeño cementerio y allí los cadáveres se hallan en nichos especiales aglomerados en celdillas como en los cementerios incaicos del valle de Chíncha en esas celdillas aparecen los cadáveres y además cantaritos muy finos del estilo propio de los Incas del Cuzco como los aríballos [...] Ya sabemos que es propio de los Incas enterrarse en cuevas» (Tello 1916).

Además de las tumbas prehispánicas reportadas por Tello, actualmente existen dos cementerios en las faldas del cerro Pariacaca. Posteriormente, en la década de 1970, el cerro Colorado (Pariacaca) fue explorado por otra expedición, que venía desde Huambos, conformada por Peter Kaulicke, Hermilio Rosas y Ruth Shady, pero los informes respectivos no han sido publicados. He podido revisar el material cerámico recolectado por la expedición en el cerro Pariacaca, conservado en el Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú.

En Huancabamba, Miguel Ramírez (1966: 31-34) registró un mito análogo al de la lucha entre Pariacaca y Huallallo, y que tiene por antagonistas a dos cerros, Pariacaca y Guitiligun. En el mito, el primero está relacionado con el fuego y el calor, y además es rojizo y forastero; mientras que el segundo se vincula con el frío y el agua (Camino 1992: 104-110). El Pariacaca mantiene «encantado» al asentamiento inca de Huancabamba, mientras el Guitiligun retiene cautivo al rey blanco y sus soldados españoles, que se enfrentaron y dieron muerte al Inca. En el mito registrado por Ramírez, destaca la estrecha relación entre el Pariacaca de Huancabamba y los incas, además de la preferencia por el color rojo.

El cerro Pariacaca de Huancabamba tiene abrigos rocosos y túneles: su conformación geológica es diferente del resto de la geografía que lo rodea, y parece como si hubiera emergido repentinamente de la tierra. Además, en el escudo de la provincia de Huancabamba, el Pariacaca es representado como un rojizo cerro tutelar, y aparece en relación con el agave, o penca, y las llaves del cielo derivadas del emblema del Vaticano.

8. Ecuador (Pichincha): grupos étnicos Amaya y Xihuaya. Uno de los hijos de Pariacaca fue Macahuisa, quien fue exitosamente utilizado por los incas como

aliado para sus miras expansionistas, ganando muchas tierras para Tupa Yupanqui (Taylor 1987a: 343-347). Las huestes de Macahuisa sofocaron la rebelión de los Amaya y los Xihuaya, grupos que, según los documentos consultados por Frank Salomon (comunicación personal, 1999), se encontraban en el actual territorio ecuatoriano, en Pichincha, al oeste de Quito. Agradecido, el Inca incrementó la dotación de sacerdotes de su santuario de treinta a cincuenta (Taylor 1987a: 285 y 347). Al parecer, la pacificación de esta región agreste nunca se logró completamente y es probable que este hecho haya sido una fuente constante de preocupación para los cuzqueños.

Todas las comunidades, cuevas y cerros anteriormente mencionados estuvieron relacionados a Pariacaca. Los *ayllus* enviaban una vez al año maíz, coca y otras ofrendas para los sacerdotes de la deidad (Taylor 1987a: 285). Así se explica en parte la necesidad que Pariacaca tuviera tierras en otras regiones. Las evidencias muestran que el culto a los muertos se reprodujo también en las comunidades alejadas de la sierra de Lima, también relacionadas con esta deidad.

Los grandes oráculos andinos en el tiempo de los incas

En el *Manuscrito de Huarochiri* existen diversas referencias a las funciones oraculares de Pariacaca. Sus sacerdotes formulaban predicciones mirando los corazones o los hígados de llamas sacrificadas, hacían consultas nocturnas para saber si el año venidero iba a ser bueno y observaban el paso del sol y otros astros desde lugares especiales (Taylor 1987a: 171, 181, 277 y 357). También fue importante la observación sistemática de bioindicadores, tales como aves, insectos, plantas, moluscos, entre otros, los cuales permitían predecir las anomalías climáticas. Pariacaca se comunicaba por medio de estas diferentes señales e indicadores, que eran interpretadas por sus sacerdotes. Pero no todas las predicciones eran favorables. Así, Pariacaca anunció la destrucción del Tahuantinsuyu por boca de un sacerdote que lo había consultado por cuenta de Huayna Capac, luego de que las *huacas* menores fueran destruidas por callar:

ya no abía lugar de hablar ni gouernar por que los hombres que llaman Uira Cocha [los poderosos] abían de gouernar y traer un señor muy grande en su tiempo o después cin falta (Guaman Poma 1987: 254).

También las hermanas de Pariacaca cumplían funciones de oráculo, formando una red de información: «Cuando los hombres, afligidos por alguna preocupación, [iban a pedir consejo] solía decir: «Primero voy a consultar a mis hermanas»» (Taylor 1987a: 199). Dos de ellas, Llacsahuato y Mirahuato, eran consultadas por los enfermos para conocer la causa de su mal, siendo consideradas más confiables que las otras:

Estas eran las dos huacas a las que los hombres estimaban más. Porque Chauipiñamca en vez de decir la verdad les daba cualquier respuesta. Más bien les mentía (Taylor 1987a: 231).

Pero Pariacaca no era el único oráculo prestigioso del mundo andino; existieron otros, como Catequil, Pachacamac y Huarivilca, que mantuvieron complejas relaciones con los incas, llegando a ser reverenciadas *huacas* aliadas del Estado o a ser destruidas al equivocarse en sus pronósticos o al no querer darlos. Durante su gobierno, Huayna Capac:

Quizo hablar con todo sus ydolos y guacas del rreyno. Dizen que nenguno de ellos no le quizo rreponder a la pregunta. Y acá le mandó matar y quebrar a todos los ydolos. Dio por libre a los ydolos mayores Paria Caca y a Caruancho Uallallo; Paucar Colla, Puquina, Quichi Calla, Coro Puna, Saua Ciray, Pito Caray, Carua Raso, Ayza Vilca y el sol y la luna. Estos quedaron y los demas se quebró (Guaman Poma 1987: 108).

Nos interesa, a continuación, abordar la problemática de los oráculos secundarios relacionados a otros principales y los patrones de distribución espacial que tuvieron, con el propósito de hacer una comparación con el caso de Pariacaca. Topic, Lange Topic y Melly (2002) y Cobo (2003) presentan evidencias de otros Catequil en Ecuador. Topic considera que la difusión del culto a Catequil en Ecuador se debió a una deliberada política inca. En efecto, no existe evidencia de que dicho culto haya sido difundido espontáneamente por *mitimaes*, y más bien parece que su difusión respondió a una política oficial. Parece existir una relación directa entre los territorios ecuatorianos pacificados por Huayna Capac y el culto a Catequil. Este culto norteño no enfatiza el aspecto guerrero de la deidad sino sus atributos vinculados al agua y la fertilidad, como se vislumbra de siete particulares lugares del Ecuador septentrional y central toponómicamente relacionados a Catequil. Estos se ubican en San José de Chimbo, Chambo, Tisaleo, Quero, Latacunga, Guachalá y San Antonio de Pichincha. Tres de estos lugares son cerros y cuatro manantiales (Topic, Lange Topic y Melly 2002: 324-328).

Cobo (2003) aborda el caso de la loma Catequilla, ubicada al oriente del poblado de San Antonio de Pichincha y al norte de la ciudad de Quito, en plena zona de la línea equinoccial. Desde la cima se tiene una visibilidad de 360°. Originalmente debió ser un sitio de observación astronómica dedicado al Sol, vital para registrar los equinoccios de marzo y septiembre, y así poder predecir los cambios estacionales para los fines de la producción agrícola y pastoril.

Con respecto a Pachacamac, Rostworowski (1992) dedica un capítulo de su libro a los hermanos, esposas e hijos de esta deidad costeña, además de presentar un mapa de distribución de su parentela sagrada, a partir del cual se puede apreciar la incidencia del oráculo en la costa y la parte central de Perú. Recientemente,

Rubén Stehberg y Gonzalo Sotomayor (2003: 49-50) han proporcionado valiosos datos acerca del culto a Pachacamac y Con Con, en la parte central de Chile, en el valle del río Aconcagua, al hallar en documentos de inicios del siglo XVII el topónimo Pachacama relacionado con tierras, acequias y casas de la época prehispánica. Estos investigadores plantean que se trató en realidad de un templo a Pachacamac; y que sobre dichas casas se instalaron sucesivamente el Convento de Santo Domingo y la Compañía de Jesús. Uno de los atributos de Pachacamac era controlar los movimientos telúricos, fenómeno frecuente en la parte central y meridional de Chile. Stehberg y Sotomayor sostienen que los cultos a Pachacamac, Con Con y Anconcagua fueron introducidos por grupos de personas con vínculos con la costa central peruana y que esto debió ocurrir al tiempo de la máxima expansión del Tahuantinsuyu.

Analizando el mapa de distribución de los oráculos andinos (fig. 3), se observa cómo los otros Pariacaca están ubicados desde la sierra de Lima hacia el norte, en forma lineal, mientras que entre La Libertad y Cajamarca no se registra el topónimo posiblemente porque es la zona bajo la influencia directa de Catequil. También hay un vacío entre la sierra de Piura y la línea equinoccial. Algo semejante ocurre en el Ecuador con Catequil: las áreas al sur de la provincia de Chimborazo (Azuay, Cañar, Loja), cuya anexión fue consolidada durante el gobierno de Tupa Yupanqui, carecen del topónimo (Topic, Lange Topic y Melly 2002: 326). El patrón se repite para el caso de Pachacamac, cuyo nombre no aparece desde el sur de Ica hasta el valle del río Aconcagua en Chile. Este patrón de territorialidad discontinua está relacionado a la distribución salpicada o espaciada de poblaciones, y había sido documentado asociado al control vertical de pisos ecológicos en los Andes centrales desde una perspectiva económica.

Mediante estas redes de oráculos se accedió a lo más valioso: información y conocimiento. Templos y edificaciones fueron construidos para ellos y sus representantes por parte del Inca gobernante. A los oráculos prestigiosos se destinaron abundantes recursos humanos y materiales, recibiendo ofrendas y libándose chicha en su honor (Gose 1996: 9, 25). Así, el Inca logró un nivel de autonomía con relación a las *panacas* rivales del Cuzco, y se beneficiaron tanto su *panaca* como los sacerdotes de las deidades y los curacas regionales (Gose 1996: 27; Patterson 1997: 92, 104).

Creemos que a semejanza del culto a Catequil y Pachacamac, también el culto a Pariacaca fue transformado por los incas. Algunas características, como la asociación del área de su santuario con la idea de morada final y la presencia de cuevas, se mantuvieron y fueron reforzadas por los incas, mientras que otras, como la vinculación del dios con el rayo, la guerra y ciertos aspectos relacionados con el agua, fueron minimizadas al introducirse su culto en áreas alejadas de su zona nuclear. Esta disminución de determinados atributos de Pariacaca se explica porque los incas tenían su propia deidad del rayo (Illapa), y que ya otras importantes

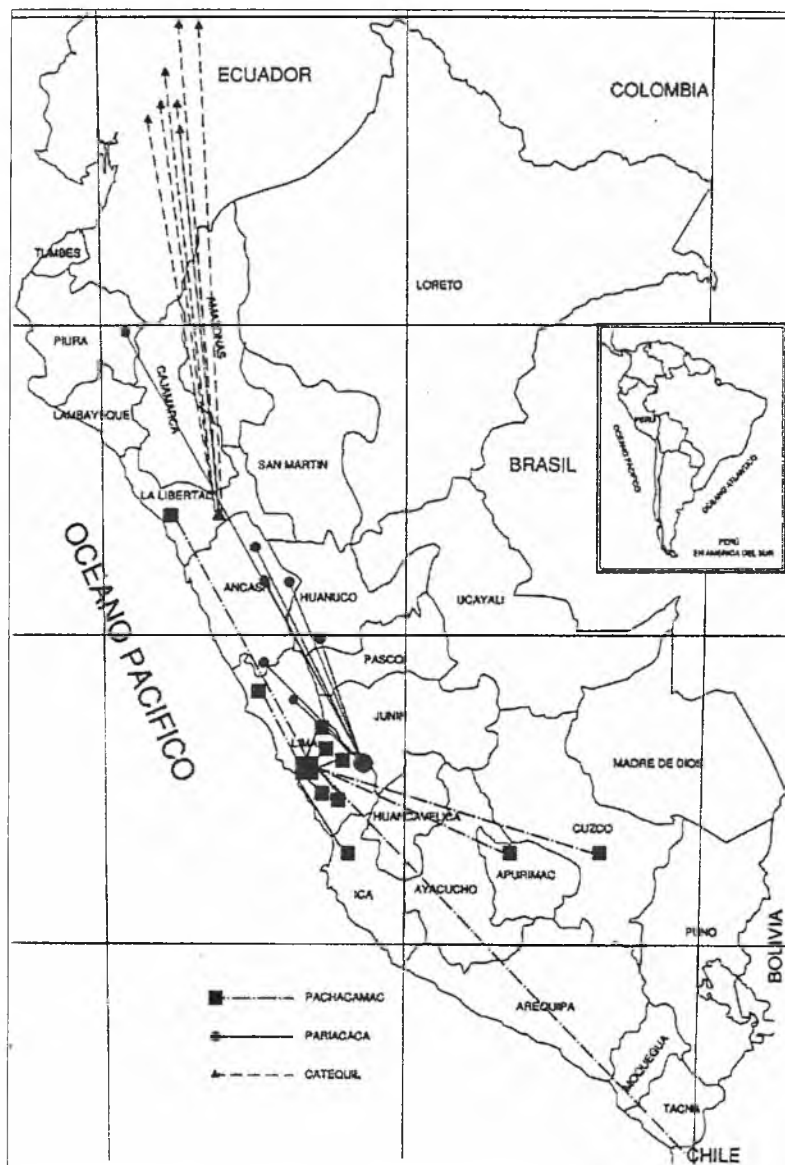


Figura 3 – Mapa de distribución de los oráculos de Pachacamac, Pariacaca y Catequil.

divinidades integradas al *pantheon* imperial tenían específicos vínculos con el agua (Catequil) y el control de los fenómenos telúricos (Pachacamac). Así, las deidades regionales se convirtieron en *huacas* aliadas de los cuzqueños durante el periodo de máxima expansión del Estado inca, llevado a cabo por los emperadores Tupa Yupanqui y Huayna Capac.

Pariacaca: *pacarina*, oráculo, montaña sagrada y morada final

El *Apu* Pariacaca era una *huaca* poderosa y, como tal, tenía relaciones de parentesco con numerosas deidades a nivel micro y macro-regional; asimismo, era el principio y fin de las cosas, pronosticaba el devenir y su prestigio giraba en torno a su credibilidad. En cuanto *pacarina*, proporcionaba la energía vital para sus seguidores y toda la tierra por ellos habitada. Por ello, existía una estrecha relación de reciprocidad entre los yauyos y su *huaca*. Pariacaca constituía un recio identificador étnico y como tal tenía una representación política que le daba la facultad de negociar hasta con el mismo Inca. Físicamente, es una zona geográfica considerada como el lugar de origen de los yauyos, presentando un conjunto de sitios y una combinación de rasgos —como abrigos rocosos utilizados como tumbas y complejos de adoratorios al aire libre— que permiten identificarla como tal. Además, el santuario de Pariacaca se encuentra asociado a la divisoria continental, y es de hecho el lugar de origen de fuentes de agua que irrigan vastas áreas.

Como oráculo, el nevado «bicéfalo», por ser morada de la temible y al mismo tiempo fecundadora deidad, fue elegido para realizar peregrinaciones y rituales apotropaicos, propiciatorios y oraculares. En efecto, en cuanto *huaca*, una de las principales funciones de Pariacaca era la de oráculo. Sus sacerdotes pronosticaban el futuro; esto implica que poseían una gran capacidad analítica y predictiva de distintas situaciones sociales, políticas, económicas y climáticas que ocurrían en el Chinchaysuyu. Y esto era posible gracias a la información recolectada, procesada y sistematizada por los especialistas localizados en los otros Pariacaca. Asimismo, como oráculo, Pariacaca tenía la función de comunicarse, de hablar y absolver consultas, de ser creíble y de administrar la certidumbre. En tiempo de los incas, las *huacas* aliadas del Estado llegaron a constituir una importante institución. Por su capacidad predictiva podían generar la movilización de un gran número de colectividades organizadas y sus pronósticos desencadenaban importantes hechos sociales. Pariacaca, en su condición de aliado del Cuzco, legitimó el poder de los incas en el Chinchaysuyu, de allí se entiende la gran estima que los cuzqueños le tenían.

Como montaña sagrada, el nevado Pariacaca representa a una deidad dual vinculada al rayo, y al mismo tiempo es morada divina, su templo, un espacio sacro de encuentro entre dioses y hombres. Esta connotación sagrada se extendía a las

porciones de geografía, rocas, aguas y a los mismos seres vivientes creados por Pariacaca en su condición de montaña primordial. Pariacaca era el centro del mundo para los grupos étnicos que lo veneraban. Los nombres de sus dos picos, Tunshu (médula espinal) y Tullujutu (columna vertebral) expresan claramente que era considerado un *axis mundi*, el cual unía y mantenía en equilibrio a los tres niveles que integraban su mundo. Era una montaña cósmica.

Finalmente, Pariacaca era también una morada final, aspecto destacado por el *Manuscrito de Huarochiri* y las mismas evidencias arqueológicas, que muestran cómo los abrigos rocosos situados al pie del nevado y en los otros Pariacaca fueron utilizados como tumbas. Esto expresa el ideal andino de regresar a la *pacarina*, para renovarse vitalmente y vencer a la muerte, porque es necesario morir para volver a vivir, terminar un ciclo para iniciar otro.

Bibliografía

- ALBORNOZ, Cristóbal de, 1984 [c. 1584] – *Instrucción para descubrir todas las guacas del Piru y sus camayos y haciendas* (Pierre Duviols, ed.). *Revista Andina*, 2 (1): 194-222; Cuzco.
- ASTUHUAMÁN GONZÁLES, César, 1998 – La ruta de los dioses y el adoratorio de Pariacaca. *Sequillo: revista de historia, arte y sociedad*, 12: 1-20; Lima.
- ASTUHUAMÁN GONZÁLES, César, 1999a – El santuario de Pariacaca. *Alma Mater. Revista de investigación de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos*, 17: 127-148; Lima.
- ASTUHUAMÁN GONZÁLES, César, 1999b – El camino inca en la cordillera de Pariacaca. *Medio de construcción. Revista mensual de diseño y construcción*, 148: 45-49; Lima.
- BAUER, Brian S. y STANISH, Charles, 2003 – *Las islas del Sol y de la Luna. Ritual y peregrinación en el lago Titicaca*, 313 p.; Cuzco: Centro de Estudios Regionales «Bartolomé de Las Casas».
- BELLEZA CASTRO, Nelly, 1995 – *Vocabulario Jacaru-Castellano Castellano-Jacaru (aimara rupa)*, 306 p.; Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de las Casas».
- BONAVIA B., Duccio, *et al.*, 1984 – Tras las huellas de Acosta 300 años después. Consideraciones sobre su descripción del «mal de altura». *Histórica*, 8 (1): 3-31; Lima.
- CAMINO, Lupe, 1992 – *Cerros, plantas y lagunas poderosas: la medicina al norte del Perú*, 296 p.; Piura: Centro de Investigación y Promoción del Campesinado.
- CIEZA DE LEÓN, Pedro, 1977 [1553] – *El Señorío de los Incas*, 259 p.; Lima: Editorial Universo.
- COBO A., Cristóbal, 2003 – La mitad del mundo, evidencias arqueoastronómicas en los Andes Equinociales. En: *51° Congreso Internacional de Americanistas*; Santiago de Chile: Universidad de Chile. CD ROM.
- DAGGETT, Richard E., 1992 – *The Incidental Archaeologist: Tello and the Peruvian Expeditions of 1913 and 1916*, 21 p.; New York. Ponencia presentada en 11th Annual Meeting of the Northeast Conference on Andean and Amazonian Archaeology and Ethnohistory, Colgate University, 22 de noviembre de 1992.

- DÁVILA BRICEÑO, Diego, 1965 [1586] – *Descripción y relación de la provincia de los Yauyos toda, Anan Yauyos y Lorin Yauyos*. En: Marcos Jiménez de la Espada, *Relaciones Geográficas de Indias* (José Urbano Martínez Carreras, ed.), I: 155-165. Biblioteca de Autores Españoles CLXXXIII; Madrid: Atlas.
- DUVIOLS, Pierre, 1977 – *La destrucción de las religiones andinas (durante la Conquista y la Colonia)*, 479 p.; México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- DUVIOLS, Pierre, 1986 – *Cultura andina y represión. Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías. Cajatambo, siglo XVII*, 568 p.; Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de las Casas».
- DUVIOLS, Pierre, 1997 – ¿Dónde estaba el santuario de Pariacaca? En: *Arqueología, antropología e historia en los Andes. Homenaje a María Rostworowski* (Rafael Varón y Javier Flores, eds.): 643-649; Lima: Instituto de Estudios Peruanos - Banco Central de Reserva del Perú.
- ELIADE, Mircea, 1972 – *Tratado de historia de las religiones*, 462 p.; México: Ediciones ERA.
- FARFÁN LOVATON, Carlos, 2001 – Investigaciones arqueológicas en la Cordillera del Pariacaca. En: *XII Congreso Peruano del Hombre y la Cultura Andina «Luis G. Lumbreras»* (Ismael Pérez, Walter Aguilar y Medado Purizaga, eds.): 102-107; Lima: Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga.
- GOSE, Peter, 1996 – Oracles, Divine Kinship, and Political Representation in the Inka State. *Ethnohistory*, 43 (1): 1-31; Durham.
- GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe, 1987 [1615] – *Nueva corónica y buen gobierno* (John V. Murra, Rolena Adorno y Jorge L. Urioste, eds.), 3 vols., 1384 p.; Madrid: Historia 16.
- LIRA, Jorge, 1944 – *Diccionario kechewa-español*, 1199 p.; Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán.
- MOLINIÉ FIORAVANTI, Antoinette, 1986-1987 – El simbolismo de frontera en los Andes. *Revista del Museo Nacional*, 48: 251-286; Lima.
- OCAÑA, Diego de, 1987 [1605] – *A través de la América del Sur* (Arturo Álvarez, ed.), 256 p.; Madrid: Historia, 16.
- PATTERSON, Thomas C., 1997 – *The Inca Empire: The Formation and Disintegration of a Pre-Capitalist State*, 211 p.; New York: Berg Publishers.
- PAZ SOLDÁN, Mariano Felipe, 1877 – *Diccionario geográfico estadístico del Perú*, 2 vols., 1077 p.; Lima: Imprenta del Estado.
- PINO MATOS, José Luis, 1998 – Espacio religioso y espacio doméstico en cinco cerros Huarochirí. En: *III Coloquio de Estudiantes de Arqueología PUCP*: 34-36; Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- POLIA MECONI, Mario, 1996 – Siete cartas inéditas del Archivo Romano de la Compañía de Jesús (1611-1613): huacas, mitos y ritos andinos. *Anthropológica*, 14: 209-259; Lima.
- RAMÍREZ ADRIANZEN, Miguel Justino, 1966 – *Monografía de Huancabamba: historia, geografía y folklore*, 349 p.; Lima: Imp. Ministerio de Hacienda y Comercio.
- RAVINES, Roger y BONAVIA B., Duccio, 1972 – Arte rupestre. En: *Pueblos y culturas de la sierra central del Perú* (Duccio Bonavia y Roger Ravines, eds.): 129-139; Lima: Cerro de Pasco Corporation.

- REINHARD, Johan, 1983 – Las líneas de Nazca, montañas y fertilidad. *Boletín de Lima*, 26: 29-50; Lima.
- REINHARD, Johan, 1987 – Chavín y Tiahuanaco; una nueva perspectiva de dos centros ceremoniales andinos (conclusión). *Boletín de Lima*, 51: 35-52; Lima.
- ROSTWOROWSKI, María, 1972 – Las etnias del valle del Chillón. *Revista del Museo Nacional*, 38: 250-314; Lima.
- ROSTWOROWSKI, María, 1978 – *Señoríos indígenas de Lima y Canta*, 280 p.; Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- ROSTWOROWSKI, María, 1992 – *Pachacamac y el Señor de los Milagros: una trayectoria milenaria*, 214 p.; Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- SAMIVEL, 1967 – Las montañas de los mitos y las leyendas. En: *La montaña* (Herzog, ed.): 25-81; Barcelona: Editorial Labor.
- SCANU, Marcelo, 1986-1987 – Santuarios de altura en los Andes. *Revista del Museo Nacional*, 48: 213-249; Lima.
- STEHBERG, Rubén y SOTOMAYOR, Gonzalo, 2003 – Supervivencias toponímicas de antiguas cultos a deidades andinas en el valle de Aconcagua: el caso de Con Con, Pachacamac y Anconcagua. En: *Simposio ARQ-8 «Tawantinsuyu 2003: Avances recientes en Arqueología y Ethnohistoria»* (Barcena, ed.): 49-50; Mendoza: Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales, Unidad de Antropología. Resúmenes.
- STIGLICH, Germán, 1922 – *Diccionario geográfico del Perú*, 1193 p.; Lima: Torres Aguirre.
- TAYLOR, Gerald, (ed.) 1987a [c. 1608] – *Ritos y tradiciones de Huarochiri. Manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII*, 616 p.; Lima: Instituto de Estudios Peruanos - Instituto Francés de Estudios Andinos.
- TAYLOR, Gerald, 1987b – Cultos y fiestas de la comunidad de San Damián (Huarochiri) según la Carta Annua de 1609. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 16 (3-4): 85-96; Lima.
- TAYLOR, Gerald, 2000 – *Camac, camay y camasca y otros ensayos sobre Huarochiri y Yauyos*, 187 p.; Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos - Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de las Casas».
- TELLO ROJAS, Julio C., 1916 – *Libreta 23; 1. Expedición 1916, 2. Laguna Warinxca, 3. Baño del Ynca, 4. Cementerios del cerro Wanka, etc...*, 38 p.; manuscrito.
- TELLO ROJAS, Julio C. y MEJÍA XESSPE, M. Toribio, (eds.) 1979 – *Paracas II Parte, Cuevas y Necrópolis*, 189 p.; Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos - The Institute of Andean Research of New York.
- TOPIC, John R., LANGE TOPIC, Theresa y MELLY CAVA, Alfredo, 2002 – Catequil. The Archaeology, Ethnohistory, and Ethnography of a Major Provincial Huaca. En: *Andean Archaeology. Variations in Sociopolitical Organization* (William H. Isbell y Helaine Silverman, eds.), I: 303-336; New York: Kluwer Academic - Plenum Publishers.

Coropuna y Solimana: los oráculos de Condesuyos*

Mariusz S. Ziólkowski
Universidad de Varsovia

Antecedentes

El estudio que se presenta a continuación se realizó dentro del marco del Proyecto Arqueológico Condesuyo,¹ el cual tiene su origen en el Convenio de Cooperación Técnico-Científico firmado en 1996 entre la Universidad de Varsovia (Polonia)

* En el presente texto se utilizaron amplios fragmentos de otro estudio mío titulado «Apuntes sobre la presencia inca en la región de los nevados Coropuna y Solimana», publicado recientemente en Ziólkowski, Belan Franco y Sobczyk (eds.) 2005: 27-63.

¹ En las fuentes etnohistóricas, así como en los trabajos científicos modernos, se observa cierta confusión terminológica en lo que respecta a los nombres de Cuntisuyu (Kuntisuyu) o Condesuyos. Se pueden señalar por lo menos los siguientes sentidos, aplicados a estos términos:

- Cuntisuyu: una de las cuatro partes del Tahuantinsuyu.
- Condesuyos o Conde o Coropuna Conde: provincia dentro de la anterior, colindante por el lado este con los collaguas. En algunas publicaciones, especialmente de autores arequipeños, se usa también el término «Reyno de los Arunís» o Arones (un importante grupo étnico en Condesuyos).
- En tiempos de la Colonia, apareció la división entre Condesuyos del Cuzco y Condesuyos de Arequipa.
- En la actualidad, el término Condesuyos tiene una connotación más restringida, pues se refiere tan solo a una de las siete provincias con que cuenta el departamento (región) de Arequipa.

En el presente texto se usará el término «Cuntisuyu» para designar a una de las partes del Tahuantinsuyu, en los límites propuestos por Catherine Julien (véase fig. 1). En cambio el término «Condesuyos» se aplicará al señorío de los condes, una entidad administrativo-política existente durante el Imperio incaico (probablemente multiétnica, compuesta entre otros por los arunís pero también por *mitimacs* de diferentes partes del Imperio). Los probables límites de esta entidad han sido recientemente definidos por Martti Pärssinen (véase fig. 2).

y la Universidad Católica Santa María de Arequipa (Perú). El Proyecto abarca la realización conjunta de trabajos de investigación arqueológica en el área de los nevados Coropuna (6.425 m.s.n.m.; fig. 1), Solimana (6.093 m.s.n.m.; fig. 2) y Firura, perteneciente a las provincias de Condesuyos y Castilla, en el departamento de Arequipa, Perú.² En el curso de las temporadas de trabajo 1996-2005, se han localizado más de 120 sitios arqueológicos adscritos a una secuencia cronológica que abarca desde el Arcaico hasta el Periodo Colonial Temprano, pero las páginas que siguen se ocuparán exclusivamente de estos, que parecen estar asociados al papel oracular y religioso desempeñado por Coropuna y Solimana en tiempos prehispánicos. Hay que hacer hincapié en que, en las pasadas temporadas (1996-2002), los trabajos de campo se centraban en el entorno del nevado Coropuna y tan solo a partir de 2003 empezaron a extenderse hacia la zona de los nevados Solimana y Firura. La misma limitación se aplica al estudio y análisis de las fuentes etnohistóricas. Por consiguiente lo que presentamos a continuación, más que un estudio acabado, son hipótesis y documentos de trabajos.

¿Cuáles eran las características distintivas de un oráculo andino?

llegados los Aporima [que quiere decir el señor que habla] aquí en este Aporima hablaua el demonio con ellos, y aconteció que delante de un español que Mango Ynga tenía preso quando estaua alcado, que se llamaba Francisco Martín, hizo este Mango Ynga que el demonio le hablase delante deste Francisco Martín, y este dixo auer oydo la boz del demonio que rrespondía a Mango Ynga a lo que le preguntaba, y (Mango Ynga) le dixo: «Mira como me habla mi dios» (Pizarro 1986: 81, cap. 14).

² El Proyecto está a cargo de Mariusz Ziółkowski y Luis Augusto Belan Franco, quienes cuentan con la asesoría científica de Máximo Neira Avendaño. Aunque básicamente peruano-polaco, financiado por el Ministerio de Ciencia de Polonia y las universidades mencionadas anteriormente, el proyecto cuenta con la colaboración de científicos e instituciones de diferentes países, principalmente europeos, como Francia, España y Alemania. En la primera fase del Proyecto (1996-1999), ha participado el arqueólogo español José Antonio Espada Belmonte (véase Espada Belmonte 1999), y en las temporadas de 1999 y 2004, Anja Kathrin Meinken, arqueóloga de la Universidad de Bonn, también gracias a una significativa contribución (2004) de la Deutsches Stiftungszentrum de la ciudad de Essen. Nos beneficiados de un importante apoyo técnico (fechamientos radiocarbónicos) ofrecido por el laboratorio francés Centro de Bajas Radioactividades (CFR) de Gif-sur-Yvette (quisieramos dirigir nuestros agradecimientos a su director, Michel Fontugne). Fue también muy importante la colaboración con los especialistas franceses en estudios paleoambientales y volcanológicos, dirigidos por el Profesor Jean-Claude Thouret (Université Blaise Pascal, Clermont-Ferrant), así como la del licenciado Vincent Jomelli (Institut de Recherches pour le Développement - IRD). Para más detalles sobre el Proyecto, véase Sobczyk 2000; Ziółkowski y Belan Franco (eds.) 2000-2001, Ziółkowski, Belan Franco y Sobczyk (eds.) 2005

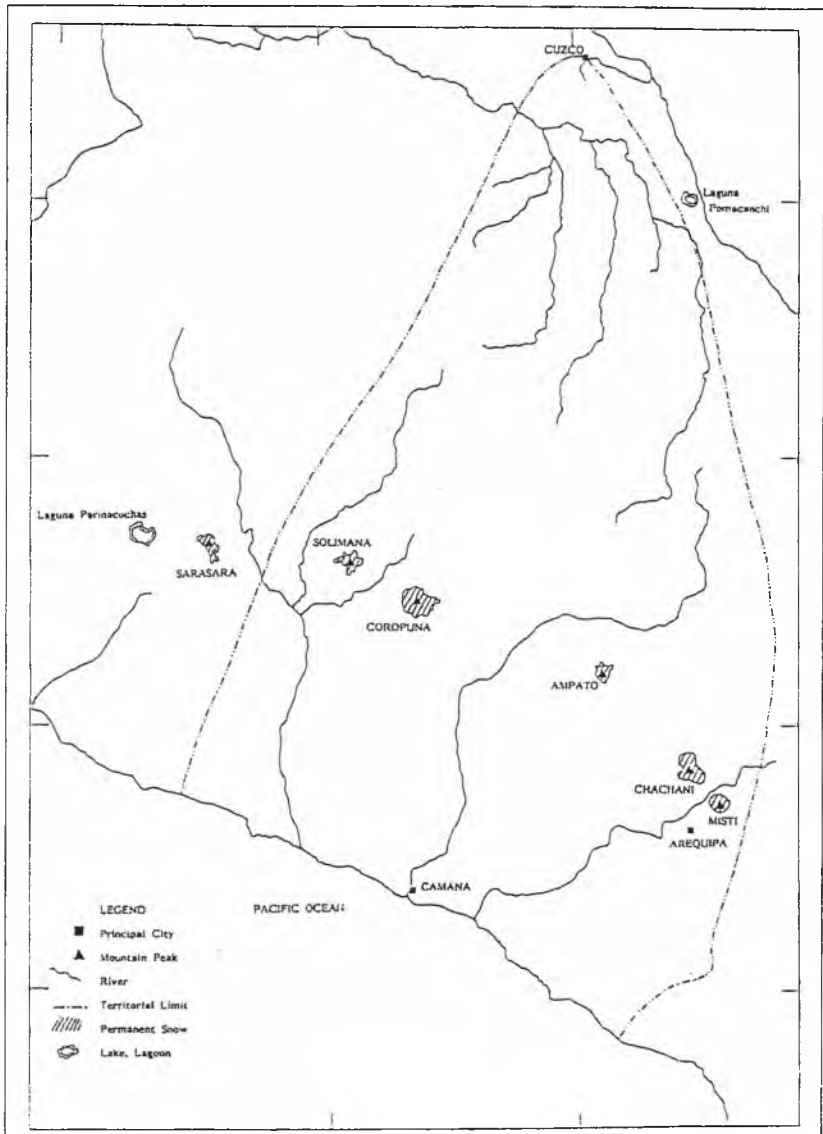


Figura 1 – Delimitación del Cuntisuyu (Condesuyo), una de las cuatro regiones del Tahuantinsuyu (Julien 1991: mapa 1).

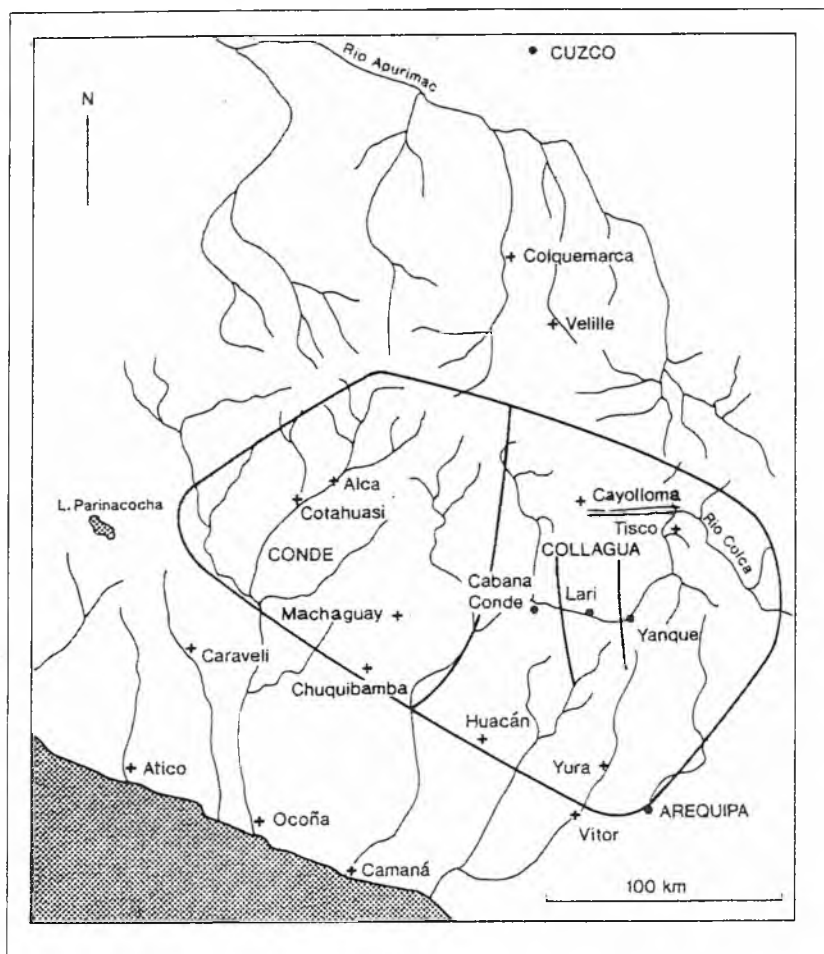


Figura 2 – El señorío de los condes (Pärsinen 1992).

Una de las principales características de las *huacas* andinas era su facultad de «hablar» con sus feligreses.³ En virtud de esta facultad, en cuya realidad de la que creían firmemente hasta los soberanos del Tahuantinsuyu, era posible pedir

³ Por razones evidentes estos oráculos, donde la divinidad contestaba en voz alta, con palabras, eran considerados más importantes. En otros casos, como el del santuario de Solimana (véase más adelante), la divinidad no pronunciaba palabras sino emitía sonidos (por ejemplo, un tipo de silbido), cuyo sentido era explicado por un sacerdote. Finalmente, el oráculo podía dar también otro tipo de señales, como en el caso del oráculo de Catequil, donde se observaba la corriente de agua en dos canales (Topic en este volumen). El problema de la forma de comunicarse de la *huaca* con los feligreses se abordará más adelante. Compárese también la discusión de este problema presentada por Marco Curatola (Curatola en este volumen).

consejo en una variedad de asuntos (Curatola 2001 y en este volumen). Pero, entre los que nos interesan dentro del cuadro temático del presente estudio, señalemos principalmente los augurios referentes a los «asuntos estatales». Dicho sea de paso, el reconocimiento de esta facultad de «hablar» servía a la vez de medio de averiguación y reconfirmación de los poderes de las distintas *huacas*, ya que las que se revelaban «mentirosas» (es decir, «daban respuestas falsas»), por lo menos perdían reputación y se les quitaban las ofrendas (Cieza 1967: 100-102, cap. XXIX). En algunos casos, tocantes principalmente a la persona del Inca, las represalias podían llegar a la destrucción física de la *huaca* «mentirosa» y rebelde, como ocurrió en el bien conocido caso de la *huaca* Catequil, destruida personalmente por Atahualpa.⁴

Esta posición de supremacía de las *huacas* incas frente a las no-incas se manifestaba claramente en la práctica ritual: las *huacas* eran obligadas a contestar las preguntas del Inca o de sus funcionarios sin poder eludir la respuesta; el conocido episodio de la aparición de la *huaca* Llocclayhuancupa ilustra de manera explícita esta relación de dependencia:

había en esa época, en la comunidad de Llacsatambo otro huaca llamado Cataquillay que les había sido regalado por el inga. Este Cataquillay poseía la facultad de hacer hablar sin esfuerzo a cualquier huaca que nos supiera hablar. Así hizo hablar también a la huaca Llocclayhuancupa, preguntándole: «¿Quién eres?, ¿Cómo te llamas?, ¿A fin de qué viniste?». Entonces [el otro] respondió: «Yo soy el hijo de Pachacamac del que hace temblar la tierra y mi nombre es Llocclayhuancupa. Mi padre me ha enviado a esta comunidad de los Checa» (Taylor 1987: 293-295, cap. 20).

Nótese de paso que la *huaca* inca Cataquillay usó fórmulas muy «directas» y hasta poco pulidas para formular sus preguntas;⁵ no obstante esta falta de modales, su interlocutor contestó enseguida.

Surge entonces la siguiente pregunta, ¿si los incas (y sus *huacas*) eran tan superiores a las *huacas* provinciales, cómo explicar la particular afición, por ejemplo, de Tupa Inca Yupanqui al santuario de Titicaca o de Huayna Capac al de Pachacamac? En otras palabras, ¿por qué los incas estaban interesados en comunicarse con las divinidades por medio de las *huacas* no-cuzqueñas?

Una de las respuestas podía ser que, de esta manera, se aprovechaban y disfrutaban del antiguo prestigio asociado a un santuario local, legitimando su posición frente

⁴ Betanzos 1987, parte II, cap. XVI-XVII: 249 ss. El problema del porqué de la destrucción de este santuario por parte de Atahualpa se discute, entre otros, en un texto mío (Ziółkowski 1997: 362-363), así como por Marco Curatola Petrocchi en este volumen.

⁵ En la versión quechua, las expresiones correspondientes suenan duramente: «*pim kanki, iman suitiyki; imanmanmi hamunki ñispa*» (Taylor 1987: 294).

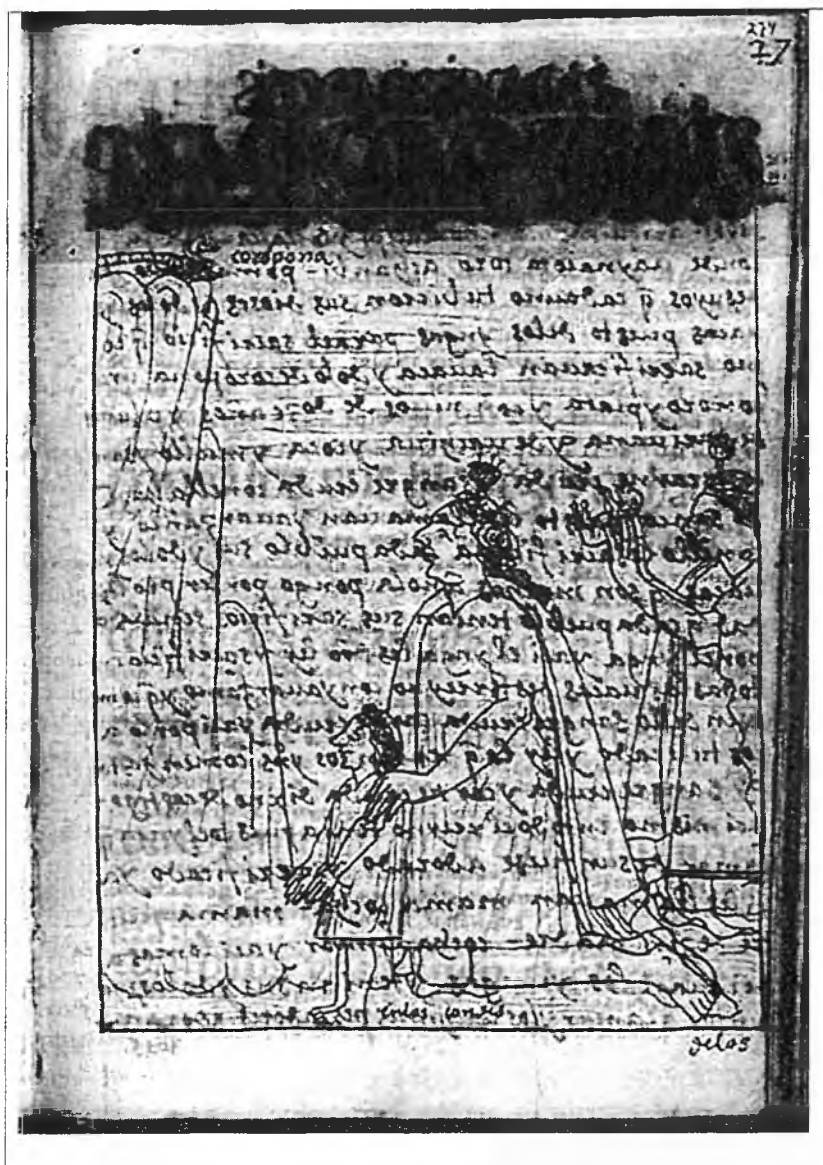


Figura 3 – Las buacas de los Condesuyos. De Felipe Guaman Poma de Ayala, *El primer nueva corónica y buen gobierno* (1615). The Guaman Poma Website of the Royal Library, Copenhagen: www.kb.dk/elib/mss/poma/ (p. 274, n. 272).

a los lugareños. Este motivo es manifiesto, por ejemplo en la actitud llena de respeto del Inca frente a Pariacaca.⁶ Pero esta actitud conciliadora y respetuosa representaba solo una de las facetas de las relaciones de los incas con las *huacas* locales (y las entidades políticas que representaban). La segunda era el comportamiento arrogante del Cataquillay, citado anteriormente, o la no menos arrogante y amenazadora actitud de Tupa Inca Yupanqui frente a las *huacas* convocadas a la reunión del Cuzco.

Otro posible motivo de este interés de los soberanos incas por las *huacas* (y, en especial, por los oráculos) no-incas podría explicarse por las relaciones de poder dentro de la misma élite cuzqueña. Está bien documentado que, desde por lo menos el reinado de Tupa Inca Yupanqui, los soberanos del Tahuantinsuyu fueron buscando nuevos medios de contacto con las divinidades, en santuarios alejados de la capital, lo que, a su vez, despertaba una mal disimulada inquietud de parte de la élite cuzqueña que veía en esto un peligro para su propia posición.

Esto se nota muy claramente en el caso de la instalación de un santuario imperial en las islas del Titicaca y en Copacabana por iniciativa de Tupa Inca Yupanqui. Según el muy interesante relato recogido por Alonso Ramos Gavilán, cuando este Inca era ya conocido como conquistador, vino a visitarle el sacerdote (Colla) de la isla del Sol y le contó mucho acerca del oráculo insular, convenciéndole de que fuera a visitarlo. El Inca hizo partícipe de este plan a una de sus concubinas, esta pasó la voz a «los capitanes y señores del Cuzco», quienes intentaron disuadirle por todos los medios a disposición: evocaron incluso el peligro del viaje en balsas por el lago y la necesidad de postergar una expedición militar ya anunciada con anticipación. No obstante esta abierta oposición, el Inca visitó el oráculo y tuvo allí una larga conversación con «el demonio» (como lo llama el Padre Ramos), a consecuencia de la cual el Inca reorganizó el culto en las islas del Titicaca y en Copacabana, convirtiendo el santuario en uno de los principales centros de culto del Imperio (Ramos Gavilán 1976: 19-21, cap. III).

Frente a una iniciativa similar de parte de Huayna Capac, estalló un conflicto abierto entre el Inca y los orejones cuzqueños, aunque todo se realizó bajo el disfraz de actividades religiosas y rituales. Esta vez el Inca, estando en Vilcas, camino a una campaña militar, manifestó su interés por el oráculo de Pachacamac. Curiosamente, justo en ese mismo momento, los orejones cuzqueños se acordaron de que habían olvidado algo importante:

 y entonces los orejones acuerda que los abia olvidado a la estatua de Guayna Capre y el ynga los conciente a sus boluntades, y assí ymbía por ello (Pachacuti Yamqui 1993: 248, f. 33 v).

⁶ «Después de la aparición del inga, éste también, cuando se enteró [del culto de Pariacaca], se convirtió en su huasca estimándolo mucho» (Taylor 1987: 269, cap. 17, 15).

Se trataba de la estatua de Huanacauri. Evidentemente, este «olvido» (notemos que se trataba ni más ni menos que de una de las principales *huacas* imperiales) no fue más que una «figura retórica» que sirvió para encubrir un serio conflicto político-religioso entre el Inca y la nobleza cuzqueña.⁷

En los casos mencionados anteriormente, así como en la mayoría de los que se presentarán a continuación, estamos ante una situación típica: un oráculo-santuario de origen preincaico se ve incorporado en la red de santuarios imperiales. Con esto, se beneficia de una serie de donaciones (chacras, sirvientes, rebaños, etcétera). Frecuentemente, se ve provisto de construcciones asociadas (templo[s], plaza ceremonial, *ushnu*, edificios administrativo-económicos de diferentes clases, etcétera).

Afortunadamente, gracias a los valiosos trabajos realizados por algunos investigadores en los últimos años, podemos confrontar estos datos etnohistóricos con las evidencias arqueológicas. Disponemos en la actualidad de descripciones fidedignas de los siguientes oráculos/lugares de culto imperial asociados a los cerros:⁸ Catequil (Huamachuco) (Topic en este volumen); Pariacaca (Huarochiri) (Astuhuamán en este volumen); Maucallacta (Pacariqtambo);⁹ Titicaca (roca sagrada) (Bauer y Stanish 2003); y Vilcanota (La Raya) (Reinhard 1995). Dado que muchos de estos se describen en los textos incluidos en este volumen, nos limitaremos tan solo a enumerar algunas de sus características más generales:

a. La localización del santuario. En los casos analizados, el acceso al santuario principal estaba marcado por etapas, siendo el acceso al *sancta sanctorum* muy restringido,¹⁰

b. Sin embargo, no obstante las limitaciones de acceso, el santuario principal comprendía por lo menos un gran espacio abierto (plaza, patio) que permitía la realización de ceremonias públicas;

c. En este espacio público (o sus cercanías) podían localizarse representaciones de las cumbres, objetos de culto. Este es, aparentemente, el caso de los santuarios de Pariacaca y Catequil (Astuhuamán en este volumen; Topic en este volumen);

d. Las instalaciones donde se realizaba la actividad oracular no estaban situadas en las cumbres mismas o en lugares con un acceso particularmente difícil. En el caso concreto de Pariacaca, esta probablemente tenía lugar en una cueva situada en las laderas del cerro (Duviols 1997); en el caso de Catequil, en un edificio especial, situado dentro del complejo ceremonial (Duviols 1999; Topic en este volumen);

⁷ Lo demuestran claramente los eventos posteriores: esta *huaca* sirvió después a los «orejones» para legitimar la revuelta que urdieron en Tomebamba. Véase el análisis de este conflicto en Ziolkowski 1997, cap. V y VI.

⁸ Para una descripción resumida de otros santuarios oraculares, cf. Curatola, en este volumen.

⁹ «The findings suggest that the rock outcrop of Puma Orco, located in the District of Pacariqtambo, may represent the Tambotoco of the Pacariqtambo origin myth, and that the nearby Inca ruins of Maukallaqta may have contained an oracle of the first mythical Inca, Manco Capac» (Bauer 1991: 7 ss.).

¹⁰ Véase a título de ejemplo la descripción detallada de las tres puertas de acceso al santuario de la isla de Titicaca en Curatola, en este volumen.

e. En algunos casos, se observa una concentración de estructuras funerarias en el entorno inmediato del santuario (*Ibid.*).

A continuación veamos en qué medida las características de los supuestos santuarios-oráculos de Condesuyo se asemejan a las de otras importantes *huacas* oraculares del Tahuantinsuyu.

Los oráculos del Cuntisuyu

Todas las más guacas dichas tienen servicios y chácaras e ganado y bestidos y tienen sus órdenes particulares de sus sacrificios y moyas que son dehesas donde apacientan los ganados de las dichas guacas y tienen gran cuenta con todo. Hay entre estas guacas pacariscas muy muchas que reedificaron los ingas, dándoles muchos mitimas servicios [...]. Dioles [el Ynga] muchos ganados y basos de oro y plata [...] en especial a cerros de nieve y bolcanes que miran a el mar y que salen de los ríos que riegan muchas tierras que, en lo que yo he visitado, son las siguientes:

[...] Ay en la dicha cordillera en Condesuyo otra (huaca) que se llama Sulimana reedificada de los propios ingas con la propia autoridad de servicio mitimais y ganado

Ay otra en el propio Condesuyo que mira al mar que se llama Coropuna con el propio orden de mitimas y ganados[...]

Ay otra sobre los Collaguas que se llama Hambato que mira al mar, con el propio horden de servicio

Ay otra sobre Arequipa que es el bolcan de la ciudad que puso el ynga muchos mitimas para su servicio [...] (Albornoz 1989: 170).

En esta corta enumeración, Albornoz menciona cuatro *huacas pacariscas*; de estas, dos se ubican en Condesuyo:¹¹ Solimana¹² y Coropuna. ¿Cuál era la relación entre estas dos *huacas pacariscas* y (como se verá más adelante) oráculos tan cercanos? Anticipando el análisis de datos etnohistóricos que se presentará más adelante, hay que subrayar que, salvo Cristobál de Albornoz, la gran mayoría de fuentes menciona como oráculo y santuario tan solo a Coropuna, omitiendo a Solimana.

¹¹ Podemos suponer que el término Condesuyo fue utilizado por Albornoz para designar a una entidad política (¿provincia?) dentro del Cuntisuyu. Tal explicación se ve confirmada por un detalle, que se nota al leer detenidamente el citado fragmento: Albornoz usa la expresión «en el propio Condesuyo» (*Ibid.*) y después pasa a la descripción de «los Collaguas», aparentemente otra entidad política de similar clase y dimensión territorial que el «Condesuyo». Cf. la nota 2 y la fig. 2.

¹² Este nombre aparece también como Sulimana o Surimana.

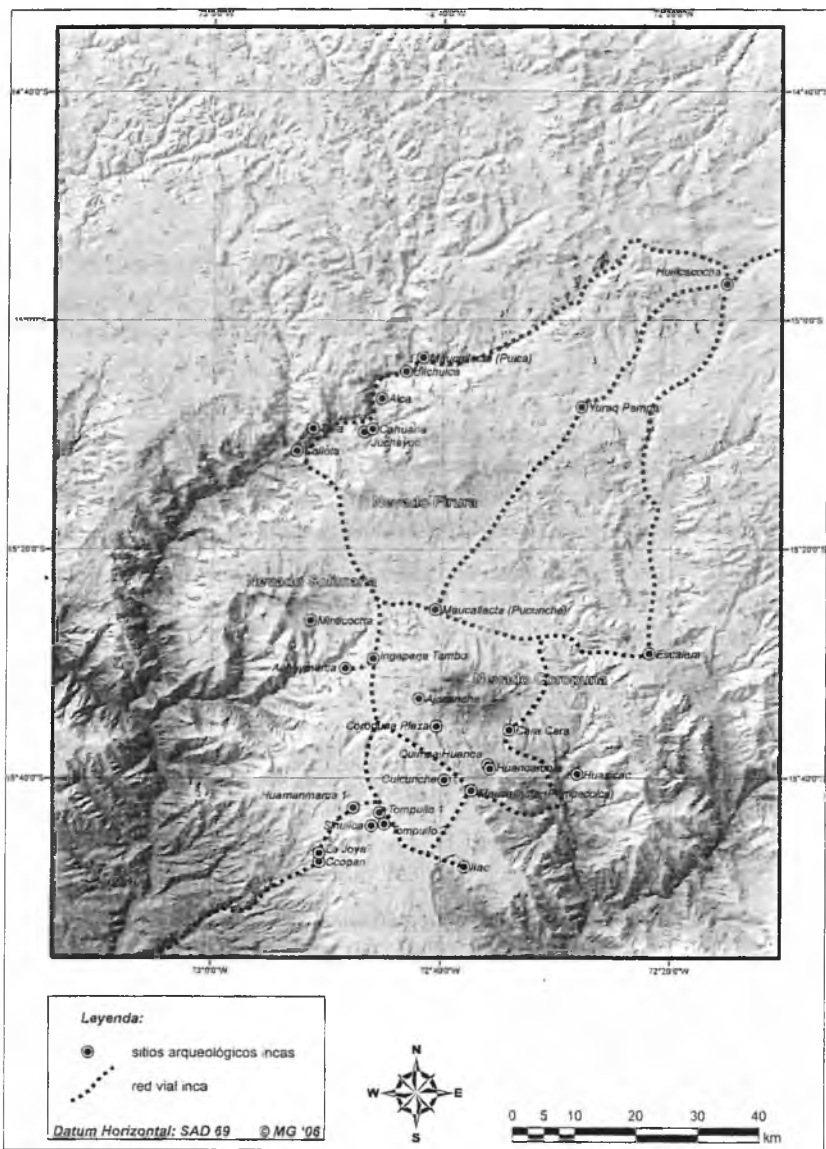


Figura 4 – Mapa de la región de Coropuna y Solimana. Trazado tentativo de la red vial inca.

Coropuna

La primera referencia a la importancia de Coropuna en el sistema incaico de santuarios nos viene de la obra de Pedro Cieza de León:

Sin estos templos se tuvo otro por tan estimado y frecuentado como ellos, y más, que había por nombre la Coropuna, que es en la provincia de Condesuyo, en un cerro muy grande cubierto a la continua de nieve que de invierno y de verano no se quita jamás. Y los reyes del Perú con los más principales dél visitaban este templo haciendo presentes y ofrendas como a los ya dichos; y tiénese por muy cierto que, de los dones y capacocha que este templo se le hizo, había muchas cargas de oro y plata y pedrería enterrado en partes que dello no se sabe, y los indios escondieron otra suma grande que estaba para servicio del ídolo y de los sacerdotes y mamaconas, que también tenía muchos el templo; y como haya tan grandes nieves, no suben a lo alto ni saben atinar a donde están tan grandes tesoros. Mucho ganado tenía este templo y chácaras y servicio de indios y mamaconas. Siempre había en el gente de muchas partes y el Demonio hablaba aquí más sueltamente que en los oráculos dichos, porque a la continua daba mill respuestas, y no a tiempos, como los otros. Y aún agora en este tiempo, por algún secreto de Dios, se dice que andan por aquella parte diablos visiblemente, que los indios los ven y dellos reciben grande temor. [...] Algunas veces sacrificaban mucho en este oráculo, y así mataban muchos ganados y aves y algunos hombres y mujeres» (Cieza 1967: 97-98, cap. XXVIII).

Esta información se completa con los relatos de Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua y de Felipe Guaman Poma de Ayala. En resumen, el nombre de Coropuna aparece en las mencionadas fuentes asociado a los siguientes contextos:

- a. *Huaca-pacarina* adonde van los muertos (estas consideraciones pueden reflejarse, por ejemplo, en la orientación de las entradas de las tumbas).
- b. Un ídolo, posiblemente portátil (o su «doble»), porque, según Pachacuti Yamqui, había sido traído al Cuzco.¹³
- c. Un oráculo, donde «a la continua daba mill respuestas, y no a tiempos, como los otros».

¹³ «Este [Mayta Capac] lo abía mandado çiendo mançebo traer todos los ydolos y guacas de su reyno a la ciudad del Cuzco, prometiéndoles que haría proseçión y fiesta general [...]. Y dizen que muchos ydolos y guacas se huyieron como fuegos y vientos, y otros en figura de páxaros, como Ayssa Uilleca y Chinchá y Cocha y uaca de los Cañares y Uillcanota, Putina, Coropuna y Anta Pucu y Choqui Uacra, Choque Pillo» (Pachacuti Yamqui 1993: 206, fol. 12v).

- d. Lugar de ofrendas humanas tipo *capacocha*.¹⁴
- e. Residencia del/de los sacerdote/s imperial/es.
- f. Las *mamaconas* de santuario (un *¿acllahuasi?*).
- g. Coropuna Pampa, lugar de reuniones para la fiesta de los Condesuyos.
- h. Las chacras y los sirvientes (*¿mitimaes?*).
- i. Ganados y depósitos de lana.¹⁵
- j. Lugar de extracción de cobre.¹⁶
- k. Una división político-étnica (*¿provincia?*), Conde o Coropuna Conde.¹⁷
- l. *¿Residencia del cacique principal de los Coropuna Conde?*¹⁸

Otros importantes datos acerca de la organización prehispánica de Condesuyos en general, y de la región vecina al nevado Coropuna en particular, se pueden hallar en otros tipos de documentos coloniales, tarea a la que se dedicaron destacados investigadores.¹⁹ Sin embargo, para el tema abordado en el presente texto, el dato referente a la encomienda de Chuquibamba concedida a Juan Crespo por Francisco Pizarro mediante una provisión del 22 de enero de 1540 se revela de particular importancia:

En tanto que se hace el repartimiento general que esta cometido a mi y al muy reverendo y muy magnifico señor don fray Vicente de Valverde Obispo de la Ciudad del Cuzco, os deposito en la provincia de Condesuyos en el valle de Itagua al cacique Guata Oto con ochocientos yndios: los quinientos y sesenta y cinco bisitados, los demás por dicho de Vilaoma se le acrecientan porque dizen él tiene cuenta dellos (Vargas Ugarte 1945: 136).

La información de que Huillac Umu (Vilaoma), el sumo sacerdote del Tahuantinsuyu, aparentemente controlaba a los *mitimaes* en la región de Coropuna es

¹⁴ «Idolos i Vacas de los Conde Suyos, Ariquipa, Conde, Huncullpi y Collaua Conde, Cuzco Conde, Uayna Cota, Toro, Achanbi, Poma Tambo, Conde Suyos: Que cada uno rubieron sus dioses ydolos y uacas puesto de los Yngas para el sacrificio; que como sacrificauan la uaca ydolo de Coropona, Urco, con oro y plata y con niños de doze años y plumas de pariuana (flamenco) y de uachiua (ganso) ycoca y mullo (caracol) y sanco (sangre de carnero) y carne cruda y sangre cruda, con ella haziendo sanco» (Guaman Poma 1980, I: 247, n. 273).

¹⁵ «Aunque su tierra es pobrícimo del destrito de Ariqipa que no tiene oro ni plata ni ganados, cino los de Coropona Conde tiene ganados» (Ibid.: 159, n. 180). «lana en los Conde Suyos en Coropona» (Ibid.: 308, n. 336).

¹⁶ Esto resulta de forma indirecta de la información, incluida en la obra de Luis Jerónimo de Oré, acerca de la casa de cobre que había sido construida por los habitantes de Coporaque para el Inca (Galdós 1993: 42).

¹⁷ Conquistó las provincias de Conde Suyo, Cul(l)aua Conde, Coropona hasta Ariquipa, Arica, Poma Tanbos (Guaman Poma 1980, I: 135, n. 156). Véase también la nota siguiente.

¹⁸ Testigo: «don Diego Mullo y cacique principal de Coropuna Conde» (Guaman Poma 1980, III: 997, n. 1079).

¹⁹ Como Guillermo Galdós, Alejandro Málaga Medina, Franklin Pease G. Y., Luis Millones, Martti Pärssinen, Catherine Julien, entre otros.

relevante y confirma la aseveraciones de Cieza de León y Guaman Poma acerca de la importancia que el Estado inca atribuía a esta parte del Cuntisuyu.²⁰ En este contexto, vale la pena recordar que fue precisamente en el Cuntisuyu donde el sumo sacerdote Huillac Umu dirigió la lucha contra los españoles (y sus aliados andinos) hasta octubre de 1539.²¹ Volveremos a esta interesante relación de Huillac Umu con el Cuntisuyu al final del presente texto.²²

Seguidamente, procederemos a la confrontación de los datos arriba citados con la evidencia arqueológica disponible a fines de junio de 2005. Las investigaciones del Proyecto han revelado hasta la fecha un sugestivo panorama de la presencia inca en esta parte del Cuntisuyu. Los sitios, cuyo origen es sin lugar a dudas incaico, resultan estar concentrados en dos grupos, definidos por los investigadores como «redes» administrativas:

- a. La llamada Red I abarca sitios ubicados en la zona de la puna o en las partes más altas de la zona de *quishuar* lindantes con la anterior; está localizada principalmente en las laderas meridionales y occidentales del Coropuna;
- b. La llamada Red II, localizada en el valle del Andaray, al sudoeste del Coropuna y al sur del Solimana, se diferencia claramente de la Red I, en especial por su marcada relación con la agricultura en terrazas.

A continuación, nos referiremos tan solo a los sitios de la Red I ya que, aparentemente, los principales sitios de la Red II no estuvieron relacionados directamente con el culto a Coropuna y Solimana.²³

Sin embargo, también hay que tomar en consideración otros asentamientos:

²⁰Al citar este mismo testimonio, Guillermo Galdós reconoce la importancia del dato sobre Huillac Umu (Galdós 1993: 16).

²¹«El indomable Villac Umu controlaba todavía el Condesuyo, y contra él envió Pizarro a Pedro de los Ríos. Ocho meses de duras luchas hubo en esta remota región, en gran parte a pie y se pasaron grandes trabajos y necesidades por ser la dicha provincia muy agria y fragosa y no se poder conquistar a caballo». Huillac Umu se rindió a los españoles tan solo en octubre de 1539 (Hemming 2000: 291).

²²La región de nuestro interés fue en tiempos coloniales objeto de pesquisas por parte de las autoridades eclesiásticas dentro del marco de las campañas de «extirpación de idolatrías». Aparte del citado fragmento de la obra de Cristóbal de Albornoz, tenemos al respecto una muy escueta información, no obstante la importancia de estas campañas, que se revela por ejemplo en este fragmento de una carta del Obispo de Arequipa don Pedro de Villagómez y Vivanco a S. M. del 18 de abril de 1638: «En algunos pueblos de yndios halle muchos sepulcros, o guacas antiguas con cuya ocasión se conseruaban entre esta gente Barbara algunas supersticiones dela gentilidad y idolatría y para quitarles delante de los ojos estas memorias q(ue) serían mas de tres mill, los hize derriuar todos a mi costa y e borrado otros rostros de ydolatrías q(ue) se an descubiertos, sea para gloria de Dios y bien destas plantas nuevas en la fe» (AGI, Audiencia de Lima 309, cit. por Millones 1975: 52).

²³Desde el valle de Andaray no se ven ni el nevado Coropuna ni el Solimana, mientras que es bien conocida la importancia que en los santuarios andinos tuvo el contacto visual con el objeto de culto. Lo antedicho no significa que los sitios de la Red II, y en especial Ccopan y La Joya, no tuvieran una función ceremonial-religiosa. En especial, la presencia en Ccopan de una monumental estructura funeraria de puro estilo inca-cuzqueño plantea la pregunta acerca de la función que desempeñaba este centro entre todos los asentamientos incas de la región. Para más detalles, véase Ziólkowski, Tunia y Belán Franco 2005.

Cuadro con las principales características de los sitios incas de la región de los nevados Coropuna y Solimana

Número	Nombre	Distrito o valle	Principales conjuntos arquitectónico-urbanísticos y funcionales	Superficie (ha)	Altura (m.s.n.m.)
32q-008	TOMPULLO 1	Andaray	<i>kanchas</i>	ca. 3	4000
32q-009	TOMPULLO 2	Andaray	plaza, 1 <i>kallanka</i> , <i>ushnu</i> , <i>kanchas</i>	ca. 5	4000
32q-013	HUAMANMARCA 1	Andaray	plaza, <i>kanchas</i>	ca. 6	3900
32q-060	CCOPAN	Andaray	plaza, 5 <i>kallankas</i> , tumba estilo inca imperial, <i>kanchas</i> , <i>ushnu</i> ?	10	3200-3300
32q-062	SINULICA	Andaray	plaza, <i>ushnu</i> ?, <i>kanchas</i>	10	3900
32q-063	LA JOYA	Andaray	2 (?3?) <i>kallankas</i> , <i>kanchas</i> , ofenda tipo <i>capac cocha</i>	ca. 3	3200
31r-019	ESCALERA	Andahuay	<i>kanchas</i>	0,5	3700
31r-016	YURAQ PAMPA	Andahuay	<i>kanchas</i>	nd	4500
32q-077	AJOCANCILA	Salamanca	plaza, <i>kanchas</i>	< 0,5	5000
30r-001	HUILCACOCHA	Cayarani	<i>ushnu</i> , plaza, ¿1 <i>kallanka</i> ?	nd	4750
32q-026	ITAC	Íray	plaza, <i>ushnu</i> , ¿ <i>kallanka</i> ?	¿ca 50?	3500
31q-012	INGAPERJA - TAMBO	Salamanca	<i>kancha</i>	< 0,5	4500
CO-12	MAUCALLACTA (Pucica)	Cotahuasi	plaza, <i>ushnu</i> , <i>kallanka</i> , <i>kanchas</i>	7	3900
CO-2	ALCA LA VIEJA	Cotahuasi	3 edificios estilo inca (¿2 <i>kallankas</i> ?)	6	3200
CO-6	CAHUANA	Cotahuasi	2 plazas, <i>kanchas</i> , canal	4,5	3300
CO-8	COLLOTA	Cotahuasi	terrenos de cultivo, sistema de irrigación (canal)	200	2400
CO-33	ULLCHULCA	Cotahuasi	2 edificios estilo inca	2,5	3300
CO-11	JOCAYOC	Cotahuasi	1 edificio estilo inca	6	3300
CO-23	TULLA	Cotahuasi	1 edificio estilo inca	4	3400
32r-003	IUASTICAC	Machahuay	¿ <i>kanchas</i> ?	2-3	3500
32q-016	MAUCALLACTA (Pampacolca)	Pampacolca	plaza, 5 <i>kallankas</i> , <i>ushnu</i> , <i>kanchas</i>	ca. 45	3600-3700
32q-046	CULCUNCHE	Pampacolca	¿aprox. 20 <i>colcas</i> ?	ca. 1,5	4150
32q-051	QUTMSA HUANCA	Pampacolca	plaza, ¿estructuras habitacionales?	nd	4000
32q-059	COROPUNA PLAZA	Pampacolca	plaza	ca. 0,2	4600
32q-075	HUANCARCOTA	Pampacolca	plaza, <i>ushnu</i> , <i>kancha</i> , ¿1 <i>kallanka</i> ?	nd	3960
31q-001	MAUCALLACTA (Pucuncho)	Salamanca	<i>kanchas</i> , ¿3 <i>kallankas</i> ?	ca. 45	4350
31q-015	MINTICOCHA	Salamanca	plaza, 1 <i>kallanka</i> , <i>ushnu</i> ?	ca. 3	4750
32q-050	ACHAYMARCA	Salamanca	plaza, <i>ushnu</i> , 1 <i>kallanka</i> , <i>kanchas</i>	ca. 50	4030
32q-053	CARA CARA	Virazo	¿ <i>tambo</i> ? ¿ <i>chasquis</i> ?	< 10	4350

a. Los sitios ubicados en la zona de la meseta (por encima de los 4.500 m.s.n.m.), al norte y nordeste del Coropuna, relacionados funcionalmente con la principal vía inca, que atravesaba la región en dirección al Cuzco,²⁴

b. Algunos de los sitios ubicados en las laderas orientales y meridionales del nevado Solimana, estudiados por el PAC a partir de 2003.

La Red I se destaca por el número y la tipología de los sitios que la conforman, incluyendo en particular cuatro centros²⁵ que cuentan con una plaza ceremonial y una plataforma conocida como *ushnu*. Las dimensiones de estos sitios (y de los respectivos *ushnus*) difieren sensiblemente: Tompullo 2 y Huancarcota rozan las 5 hectáreas, Minticocha no tiene más de 2 hectáreas, mientras que Achaymarca y Maucallacta (Pampacolca) superan 45 hectáreas. A partir de este factor, entre otros, se puede postular que los de mayor importancia fueron indudablemente Maucallacta (distrito de Pampacolca, provincia de Castilla) y Achaymarca (distrito de Salamanca, provincia de Condesuyos) que se describen más adelante.

No obstante las diferencias en superficie y en el número de edificios (así como en la calidad de la construcción, etcétera) y la distribución de los diferentes tipos de cerámica inca y otros factores, la misma presencia del conjunto plaza-*ushnu* sugiere que cada uno de los cuatro (o cinco) sitios en cuestión debió ser utilizado para ceremonias públicas con la participación de altos representantes de la administración inca, ya que tan solo estos tenían derecho de sentarse en un *ushnu*. El número tan elevado de centros con esta característica resulta sorprendente, pues hace poco se conocían menos de veinticinco *ushnus*²⁶ en todo el territorio del Imperio inca, localizados en sitios bastante alejados entre sí. ¿Cómo explicar entonces una concentración tan alta de estos edificios en la región estudiada por el Proyecto Condesuyos?²⁷ Una de las hipótesis de trabajo que se está considerando es el carácter multiétnico de Condesuyos. La presencia en este terreno de representantes (*mitimaes*) de diferentes partes del Imperio, señalada por varios autores (Galdós 1993: 16; Málaga Medina 1974; Julien 1991), trajo probablemente como consecuencia una complejidad correspondiente en lo que toca a la organización sociopolítica.

²⁴ En otro texto, hemos denominado a estos sitios, relacionados con el Capac Ñan, como Red III (Ziółkowski 2005: 36).

²⁵ Se trata de los sitios de Achaymarca, Maucallacta/Pampacolca, Tompullo 2 y Huancarcota. Se ha localizado también un sitio con posible *ushnu* en las laderas del Solimana (Minticocha; véase más adelante). Entre los sitios de la Red III hay que señalar el de Huillicocha, donde también se ha encontrado un *ushnu* (Ziółkowski 2005: 49-50). Todavía en la región vecina a los nevados de Solimana y Coropuna, tenemos los sitios de Maucallacta de Puica en el valle de Cotahuasi (Jennings 2002: 203 ss.) e Itac (valle de Chuquibamba) (Véase Cardona 1992: 63-70), también provistos de un complejo plaza-*ushnu*. Además de estos, hay dos sitios donde la presencia de *ushnus* es probable aunque no establecida a ciencia cierta: Siñulica y Ccopan (Ziółkowski 2005: 36 ss.).

²⁶ Agradezco este dato al Dr. Rodolfo Raffino, quien está realizando un estudio específico sobre los *ushnus* (Raffino, comunicación personal, julio de 2003).

²⁷ Vale la pena recordar que en la vecina región de Collaguas se ha encontrado tan solo un sitio con plaza y *ushnu* (Wernke 2003: 217).

La presencia de un *ushnu* en cada asentamiento ocupado por un determinado grupo etnopolítico podría señalar el rango de este último y su independencia política frente a los grupos vecinos. Esto podría explicar también la presencia de *ushnus* (y construcciones asociadas) de pequeñas dimensiones, realizados con medios bastante rudimentarios, como en el caso del sitio de Tompullo 2.²⁸

Después de estos, vienen en orden de importancia dos sitios habitacionales sin *ushnu*, pero que manifiestan la presencia de edificios de posible función religiosa. Se trata de dos sitios ubicados a poca distancia entre sí, a una altura de 3.900 m. s.n.m. aproximadamente: Huamanmarca y Siñu Huilca (Siñulica, provincia de Condesuyos). Huamanmarca ha sido detalladamente investigada a partir de 1996; se ha podido evidenciar los vestigios bien conservados de un posible templo inca.²⁹ El vecino sitio de Siñulica 1 es algo más enigmático. Está conformado por unas cuarenta estructuras características de la arquitectura inca, distribuidas en *kanchas* por el fondo de un pequeño valle. El punto central del asentamiento lo ocupa un edificio de buena calidad (¿un templo?) cercado por un muro.³⁰

El siguiente grupo de sitios dentro de la Red I lo forman centros de carácter eminentemente ceremonial: Ajocancha (a unos 5.000 m.s.n.m.), Coropuna Plaza (a unos 4.600 m.s.n.m.) y Quimsa Huanca (c. 4.000 m.s.n.m.), este último cercano al sitio de Huancarcota (véase nota 29). Se trata de plazas con un diámetro de varias decenas de metros, rodeadas por pequeños edificios; en la superficie de las plazas aparecen fragmentos de recipientes ceremoniales incas, especialmente

²⁸ Véase el plano del conjunto en la fig. 5. Una descripción más detallada de este sitio se presenta en Buda, 2005: 239-275. En cambio, el sitio de Huancarcota no ha sido hasta la fecha mencionado en la literatura, por ello a continuación se presenta una breve información acerca de las evidencias de arquitectura inca allí encontradas: Huancarcota 32q-75 (distrito de Pampacolca, provincia de Castilla) está ubicado en una planicie al pie del cerro de Quimsa Huanca (ladera E), atravesada por una acequia de reciente construcción. El sitio, bastante extenso (no se midió con exactitud su superficie, pero debe ser de unas 3 hectáreas, como mínimo), está compuesto por tres sectores claramente demarcados tanto a nivel espacial como arquitectónico. Las evidencias de arquitectura inca se observan en el Sector A, ubicado en la parte N del sitio. Su principal característica es una amplia plaza, situada en un terraplén bordeado por un muro de contención que corre aproximadamente en el sentido S-N. En el extremo SO de la plaza se notan restos de un *ushnu* de dos peldaños, 5,55 metros (N-S) por 3,30 metros (E-O). El ingreso al *ushnu* se realizaba aparentemente por el lado E. La parte adyacente al *ushnu* del lado O ha sido fuertemente alterada por la construcción del canal moderno. Unas decenas de metros más al O de la acequia un recinto cuadrangular rodea dos estructuras cuadrangulares con muros de piedra unidas con argamasa. Sus dimensiones respectivas son 17, 20 x 5, 70 metros y 12,75 x 5, 40 (5,0) metros. Aunque el grado de destrucción de los muros no permite definir con exactitud el emplazamiento de las puertas de ingreso a estas estructuras, lo más probable es que estas compartieran el espacio de un patio situado entre ellas, constituyendo así un tipo de *kancha*. Más al S de esta se nota una *kancha* constituida por seis construcciones de medianas dimensiones (5,50 – 6,30 por 3,50 – 3,95 metros) ubicadas de los tres lados de un patio ligeramente trapezoidal, de aproximadamente 12,80 (12,28) metros por 12,60 metros siendo el lado NO libre de construcciones. Los muros de las construcciones de esta *kancha* son de piedras canteadas unidas con argamasa; se conservan hasta la altura de aproximadamente 1,20 metros.

²⁹ Véase al respecto Espada Belmonte 1999; 2000-2001.

³⁰ Los trabajos de sondeo en él realizados demuestran que en época colonial fue usado como capilla. Es posible que esta construcción fuera levantada tras la Conquista, esto es, construida con la técnica tradicional inca pero destinada a cubrir las necesidades del nuevo culto. Para más detalles véase Ziółkowski, Sobczyk y Presbitero 2005.

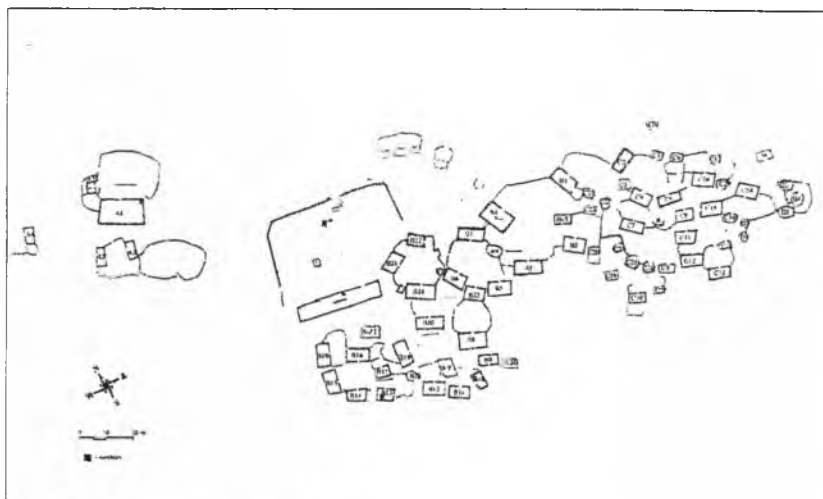


Figura 5 – Plano general del Tompullo 2.



Figura 6 – Coropuna Plaza. Recinto ceremonial en las laderas meridionales del nevado Coropuna, a 4.600 m.s.n.m. (foto de M. Ziółkowski).

de los platos *pucús*. Dos de estos sitios se sitúan a los pies de la cumbre occidental, del volcán Coropuna, llamada La Niña: Ajocancha, en su ladera occidental, y Coropuna Plaza, en la meridional. Este último sitio, descubierto en 2001, a juzgar por la similitud de nombres, corresponde probablemente a la plaza mencionada por el cronista Guaman Poma de Ayala, llamada Coropuna Pampa, y en la cual se celebraba una fiesta anual para la población del Condesuyos.³¹ El carácter básicamente ceremonial de estos sitios se ve confirmado por la ausencia en su vecindad inmediata de asentamientos habitacionales de significativo tamaño. Ajocancha podría haber servido en tiempos incaicos como lugar de descanso para la subida de los oficiantes hacia la cumbre del nevado, hipótesis formulada por sus descubridores, José Antonio Chávez Chávez y Johan Reinhardt, apoyada por el hallazgo de vestigios como restos de llamas y fragmentos de cerámica encontrados en partes por encima de Ajocancha, hasta una altura de 5.760 y 5.947 m.s.n.m., respectivamente.³² El tercer sitio incluido en esta categoría, Quimsa Huanca, tiene características un poco diferentes. Está situado a una altura menor que los anteriormente mencionados (c. 4.000 m.s.n.m.), en una meseta que domina a Huancarcota, un sitio con *ushnu* y complejo habitacional. Quimsa Huanca podría entonces haber constituido una especie de anexo de Huancarcota.

Un último y diferente grupo de sitios lo conforman los centros con función, al parecer, básicamente administrativo-económica, relacionados ya sea con el pastoreo, como Tompullo 1 y Maucallacta-Pucuncho, o con la agricultura en terrazas, como Huasicac.

³¹ Hay otros argumentos a favor de esta identificación, que se discutirán en la parte final del presente texto. El sitio de Coropuna Plaza está ubicado en un quebrada entre el cerro de Jentane (al O) y el de Condorillo (al E), en la ladera plana de un morro, en un terreno pantanoso utilizado como pastizal. El sitio está constituido por una amplia plaza ovalada, posiblemente artificialmente aplanada, rodeada por un muro de piedras grandes no labradas, siendo las dimensiones respectivas: eje N-S 63 metros, E-O 45 metros. La entrada a la plaza está ubicada al lado NE, pero el grado de destrucción del muro perimetral no permite establecer si hubo otras puertas.

La superficie de la plaza está libre de construcciones, salvo: a) en el extremo S, adosado a la cara interior del muro perimetral, una especie de terraplén de aproximadamente 20 centímetros de alto, 8,90 metros de largo (eje E-O) por 2,70 metros de ancho (eje N-S). Al O de dicho terraplén se observan restos de una estructura ovalada con muro de pirca. Los fragmentos de cerámica encontrados se concentraban precisamente en la parte S de la plaza; b) en el extremo N de la plaza, a unos 9 metros del muro perimetral, se presenta una estructura ovalada, orientada aproximadamente SE-NO, con una puerta de entrada al lado SE. Las dimensiones internas de la estructura son: 5,60 x 3,50 metros, siendo aparentemente los ejes marcados por piedras más grandes que las restantes. Sobre esta base está asentado un muro de pirca aparentemente moderno. Sobre la cara de una de las piedras de la pared SE se notan restos de una pinrura de color rojo (motivo circular).

En la misma parte (N) de la plaza, a 2,60 metros al SE de la puerta de la estructura ovalada se encuentran vestigios de una estructura circular.

³² Sitio ceremonial ubicado en la parte superior de la quebrada epónima, en la ladera O del nevado Coropuna. A partir de 1999 el PAC realizó allí cortas prospecciones, con el propósito de coleccionar un material de superficie. El sitio está constituido por una plaza cuyo lado O se apoya en una roca prominente. La plaza está parcialmente rodeada por un muro de piedra sin argamasa, hoy derrumbado. Se perciben restos de una media docena de estructuras rectangulares alrededor de la plaza. En la superficie, en particular en las inmediaciones de las estructuras mencionadas, aparecen fragmentos de cerámica, de rasgos incas.

Si bien en general la función precisa de tal o cual asentamiento puede ser todavía objeto de discusiones y controversias, para el papel de cabecera de la Red I y, a la vez, de posible centro religioso-oracular relacionado con el culto al nevado Coropuna, hay tan solo dos posibles candidatos: Maucallacta (distrito de Pampacolca) y Achaymarca (distrito de Salamanca).



Figura 7 – Maucallacta. Vista general del sector central del centro ceremonial, religioso y administrativo inca (foto de M. Ziółkowski).

Maucallacta (Pampacolca - 32q-16)³³

El sitio de Maucallacta, ubicado sobre los 3.600 m.s.n.m., por encima del pueblo de San Antonio, distrito de Pampacolca, provincia de Castilla, departamento de Arequipa, se extiende sobre una superficie de por lo menos 45 hectáreas,³⁴

³³ El nombre de Maucallacta (lit. Pueblo Viejo) es un topónimo bastante común en esta y en otras partes de la región andina. En lo que toca el área de los trabajos del Proyecto Condesuyos, este nombre estaba, hasta hace poco, asociado principalmente al sitio denominado por nosotros Pucuncho-Maucallacta, ubicado en la ladera N del Coropuna, localizado en 1986 por Federico Kauffman Doig y mencionado muy brevemente por este autor en uno de sus textos (Kauffmann Doig 1987: 34). Para una descripción más detallada de este interesante sitio, véase Sobczyk y Ziółkowski 2005.

³⁴ Esta es el área aproximada en la que están localizados los edificios de carácter ceremonial y habitacional. A esto habría que añadir tres extensas necrópolis, ubicadas al sur, este y oeste de Maucallacta.

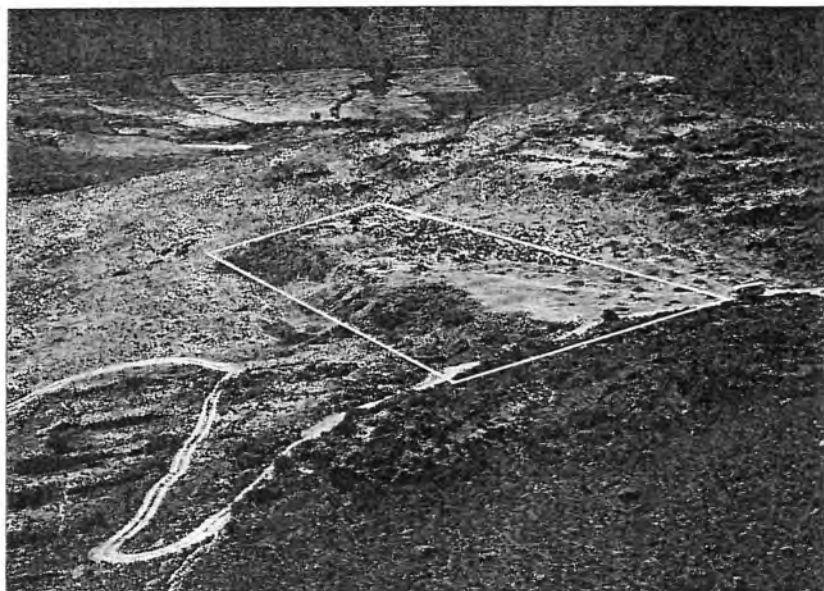


Figura 8 – Maucallacta. La plataforma occidental de origen pre-inca (foto de M. Ziółkowski).



Figura 9 – Maucallacta. El ushnu ubicado en el reborde de la gran plataforma (foto de M. Ziółkowski).



Figura 10 – Maucallacta. El basural al pie de la gran plataforma, con restos quemados de ofrendas (foto de M. Sobczyk).



Figura 11 – Maucallacta. Uno de los platos (*pucu*) encontrados en el basural (foto de M. Sobczyk).



Figura 12 – Maucallacta. La estructura del Mausoleo, edificio con una cámara semi-subterránea de posible función ceremonial-religiosa



Figura 13 – Maucallacta. Chullpa 1, el principal monumento funerario de la necrópoli ubicada al oeste del sector ceremonial del sitio (foto de M. Ziółkowski)

con más de dos centenares de edificios de piedra, la mayor parte de ellos con características monumentales. El sitio se levanta en una terraza por encima del valle circundante, sobre una amplia saliente montañosa con una parte de ladera y algunas elevaciones pequeñas de suave pendiente que dan la sensación de una área bastante nivelada en comparación con el abrupto conjunto circundante. Ocho plazas, que congregan un número determinado de estructuras y se distribuyen de acuerdo a los niveles topográficos, articulan y organizan el espacio del asentamiento.

En la parte superior del sitio se extiende una estructura piramidal trunca de treinta metros de largo por veinticuatro de ancho. No existe ninguna estructura sobre la pirámide, pero se aprecian algunas concavidades recientes, que son producto de la actividad ilícita de huaqueros que actúan en la zona. En esta parte se habían encontrado restos de las lajas redondas, ofrenda típica para la región.

La estructura piramidal está orientada hacia el norte, mientras que las otras se disponen en dirección NO-SE. La altura de la pirámide con respecto a las últimas estructuras en el extremo sur es de 6,25 metros, y en el norte, de 9,50 metros respectivamente. A esta descripción sumaría hay que añadir, a título de hipótesis de trabajo, una consideración que nos fue sugerida por los moradores del lugar; es que la forma de la «pirámide» les parece asemejarse a la de la cumbre occidental del nevado Coropuna, denominada La Niña.³⁵ Como se verá a continuación, hay otros indicios de que esta cumbre habría sido, en tiempos prehispánicos, objeto de especial interés por parte de los habitantes de la zona circundante al nevado.

El extremo occidental del sitio lo define una monumental plataforma de unos 7 metros de alto, 140 de largo y 48 de ancho, pegada a una colina sobre la que se levanta la «pirámide» (fig. 8). La técnica de construcción de esta estructura (de piedras sin argamasa), así como otros indicios³⁶ parecen señalar que es de origen pre-inca, tan solo reedificada (especialmente en la parte correspondiente a los pisos de la plaza) por los incas después de la incorporación de estos terrenos al Tahuantinsuyu.

Al borde de la plataforma, más o menos hacia la mitad de su longitud, se han encontrado los restos de un *ushnu* (fig. 9), lo cual indica que este era un lugar donde se celebraban ceremonias públicas con presencia de los representantes de la élite de poder inca. Hay que añadir que, tanto desde la «pirámide» como desde la plataforma, la vista de todo el flanco sur del volcán Coropuna resulta imponente.

En asociación directa con el *ushnu*, en el reborde de la plataforma, ha aparecido recientemente (campaña del año 2006) un empedrado de piedras pequeñas con vestigios de fogones (fig. 10). La función de esta estructura se reveló al descubrirse al pie de la plataforma, justo por debajo de este espacio empedrado, un basural de aproximadamente ocho metros de diámetro y dos de espesor en su punto más alto. La excavación de este basural reveló que está constituido por

³⁵ Existe un conjunto de leyendas relacionadas con esta cumbre, que hasta la fecha no habían sido recopiladas de manera sistemática por especialistas en temas de tradición oral. Solo a título de información preliminar, me tomo la libertad de resumir una de esas leyendas, que me ha sido contada (en castellano) por Dalmirio Huisacayna, vecino de Pucuncho, en 1998. Según su relato, la cumbre aplanada se llama La Niña porque es hija de Coropuna (varón). Cuando el Inca llegó a la zona, empezó a construir canales. La Niña le hacía bromas al Inca, molestándole en su trabajo (preguntado en qué consistía la broma, don Dalmirio dijo, que La Niña orinaba dentro de los canales). El Inca y La Niña se acostaron. Tuvieron un hijo. Cuando nació el hijo, Coropuna (el padre de La Niña) pidió al Inca que este hiciera al infante una cuna de oro. El Inca se comprometió a hacerla, pero no cumplió. Coropuna, entonces, enfurecido, se fue contra el Inca, lanzándole rayos y obligándolo a huir del valle de los Volcanes (¿Andagua?), sin que pudiera concluir los canales.

³⁶ Vincent Jomelli ha realizado un estudio sobre la velocidad de crecimiento de los líquenes sobre las paredes de los edificios prehispánicos de la zona. Según su opinión, sobre la base de resultados todavía preliminares, se puede postular que los muros de la Gran Plataforma son anteriores en unos siglos a los muros de las construcciones incas del mismo sitio, aunque no sea por el momento posible determinar con mayor precisión la distancia temporal que separa a estas dos etapas constructivas (Jomelli, comunicación personal, julio de 2005).



Figura 14 – Achaymarca. Foto aérea de la plaza con el *ushnu* (foto de M. Słomczyński).



Figura 15 – Achaymarca. Vista lateral de la plaza con el *ushnu* (foto de M. Ziółkowski).



Figura 16 – Achaymarca. Vista del *ushnu* después de los trabajos de puesta en valor realizados bajo la dirección del arquitecto Gonzalo Presbítero Rodríguez (foto de M. Ziółkowski).

restos quemados de plantas, cerámica fragmentada de características incas (fig. 11) y objetos de metal. Se trata muy probablemente de restos de ofrendas, incineradas en un fogón encendido en la superficie de la plataforma, y echadas abajo después de la ceremonia.³⁷

Entre los edificios destacan cinco de gran tamaño (de más de 20 metros de lado), de los que el mayor tiene 56 metros por 10 de ancho, provisto de 4 puertas. Las estructuras en cuestión se han interpretado como *kallankas*. La cantería de estos edificios indica que en su construcción tomaron parte artesanos imperiales.

Otro elemento que da prueba del rango de los habitantes de Maucallacta lo conforman las tres necrópolis que rodean este centro. Entre estas destaca la *chullpa* 1: se trata de la mayor construcción funeraria descubierta hasta el momento en la región investigada por el Proyecto (fig. 13). Las dimensiones del sitio y de los edificios comprueban que estamos ante un centro político, económico y religioso muy importante para la administración inca.

¿Es Maucallacta el santuario y oráculo principal de la montaña sagrada de Coropuna, a la vez que principal centro administrativo inca de la Red I, lugar buscado desde hace años?

Achaymarca (32q-50)

Según Johan Reinhardt, hay otro sitio que podría haber desempeñado esta función de capital inca local y oráculo de Coropuna. Se trata de Achaymarca (distrito de Salamanca, provincia de Condesuyos), situado en el lado occidental del Coropuna, al borde del cañón del río Arma y a 4.000 m.s.n.m.³⁸ Se pudo establecer que el sitio Achaymarca cuenta con más de 280 edificios, incluido uno del tipo *kallanka* con unas dimensiones de 36,30 x 10,50 metros. El elemento central del complejo es una monumental plaza, en uno de cuyos lados se halla el mayor *ushnu* conocido en esta región, de 9 metros de lado y 3 metros de alto (figs. 14, 15 y 16). Digamos además que desde el *ushnu* y desde la plaza se abre una magnífica vista tanto del Coropuna como del Solimana.

Al igual que Maucallacta, Achaymarca también posee un conjunto de necrópolis que lo rodean. Parece, sin embargo, que hay un mayor número de argumentos a favor de considerar a Maucallacta (San Antonio, Pampacolca) como el principal centro administrativo-religioso inca, relacionado con el culto a Coropuna; en

³⁷ Información personal de los autores de la excavación: Maciej Sobczyk, Janusz Woloszyn y Gonzalo Presbítero Rodríguez (director de los trabajos en Maucallacta en 2006).

³⁸ Este sitio fue descubierto en 1989 por el investigador arequipeño José Antonio Chávez Chávez, quien en 1992 volvió al sitio en compañía del estadounidense Johan Reinhardt para realizar breves estudios. En 1999, 2004 y 2005, los investigadores del Proyecto Condesuyos iniciaron investigaciones más detalladas, así como un programa de puesta en valor de este importante sitio.

cambio, los datos aportados por las crónicas parecen indicar que Achaymarca podría haber estado relacionado con el culto al vecino nevado Solimana.

Solimana

La información etnohistórica relativa al santuario-oráculo de Solimana es mucho más escasa que la referente al de Coropuna. La descripción proporcionada por Cristobál de Albornoz, aunque breve, ofrece una serie de datos importantes acerca del santuario-oráculo de Solimana:

- a. Fue un santuario «reedificado de los propios ingas» lo que permite suponer la existencia de construcciones estilo inca en el perímetro del nevado, relacionados con su culto.
- b. La referencia a los «*mitimaes* y ganado» sugiere también la existencia de una infraestructura económica, asociada al santuario.
- c. De las aseveraciones anteriores podemos sacar una conclusión, por cierto hipotética, pero muy probable: que tanto los lugares de culto a Solimana como la mencionada infraestructura económica asociada estuvieron estrechamente relacionadas con una red de caminos, construida y mantenida por la organización estatal.

El segundo documento histórico es posterior al primero en aproximadamente un siglo. Se trata de una causa de idolatría de 1671, en la cual aparecen como acusados algunos habitantes de Salamanca, población situada al fondo de la quebrada del río Arma,³⁹ al pie del nevado Solimana. Aunque publicado en 1967 por Pierre Duviols, este documento sigue siendo relativamente poco conocido, motivo por el cual he considerado oportuno citar textualmente a continuación amplios párrafos. El principal acusado en la «*Causa...*» era un anciano, identificado como sacerdote principal de Solimana (Sorimana):

Diego Vasuaio, indio de más de noventa años, el qual tenía su dios llamado Sorimana que era una piedra con camiseta y llaito, traje que usan los indios, que este su dios le hablava, porque fue allá dos veces a verlo a la falda de un serro nevado llamado Sorimana, y que vio que el dicho Diego Vasuaio ofresía en sacrificio mais, chicha y otras comidas, y que asimesmo era gran hechisera Juana Ianca, viuda, porque también iba al dios Sorimana (Duviols 1967: 110-111).

Se menciona también el principal lugar de culto a la divinidad, un lugar llamado Canjirca:

³⁹ Es la actual Salamanca, cabecera del distrito del mismo nombre en la provincia de Condesuyos. Vale la pena recordar que en este poblado fueron reducidos los achamarcas, cuyo asentamiento principal en tiempos prehistóricos era sin duda el sitio de Achaymarca (o Acchaymarca), situado a 4.000 m.s.n.m., en una terraza natural en la margen izquierda del cañon del río Arma. Para más detalles acerca de este asentamiento, véase Sobczyk 2005; Presbítero 2005; Meinken 2000-2001: 140-141; 2005: 75-81.

ha ido a buscar al dios Sorimana al paraje de Canjirca adonde estaba y que lo tenía con buena bestidura blanca y que cuando iba, le desía: «-tú eres el que favoresces, el criador de la tierra; mira, que soy pobre, dame fuersas, dame qué comer». Y que disiendo esto, le ofresía en sacrificio çevo puesto al fuego hasta que se consumiese; y asimesmo lababa con chicha al dios Sorimama y que luego lo limpiava con maíz blanco molido, y que quando le ofresía el sevo en el fuego, comensava a menearse y haser un eco como si hablase el dicho dios Sorimana, y que entonses desía el dicho Diego Vasuaio que hablaba el dios Sorimana y que ya tenía piedad de los que allí estaban (*Ibid.*).

Hay más detalles acerca de la forma en que la divinidad se comunicaba con los feligreses:

todas las veces que sacrificaban con fuego, hasía un estruendo grande el dios Sorimana y que entonses desía el dicho Diego Vasuaio que hablaba Sorimana, y que se le habían de pedir muchas cosas (*Ibid.*: 119).

Sin embargo, esta no fue una conversación en el sentido exacto de la palabra:

- el dicho ídolo (Sorimana) hablava al dicho Diego Vasuaio si bien no pronunsiaba razones (*Ibid.*: 116)

Se trataba más bien de un sistema de señales, tanto acústicas como visuales:

uno de los tiempos señalados que tenían para ir a ofreser sacrificios, era entre otros después del Corpus, en que se juntaban algunas personas para esto, y que en el mismo paraje adonde asistía el dios Sorimana, hasía bolar una como culebra de fuego que llamaba astro, disiendo las palabras siguientes: «tú eres el que lo das todo y el que lo puedes». Y cojiendo masa caliente la soplava a la piedra que era su dios, y luego al punto corría por el aire la dicha culebra de fuego; y que siempre que salía de la cueva adonde tenía a su dios, salía disiendo: «ayúdame, dios mío, que te lo pido con todas mis fuersas y de corasón» (*Ibid.*: 112).

hasían apariencias en el aire formando varias figuras de fuego cojiendo mollos, refregándolos a una piedra con las palabras siguientes: «óyeme señor, óyeme señor», y, dando algunos soplos, vían al punto lo que se les representaba en el aire, y si susedía no ver algo de lo que pedían, desían que le amenazaba algún trabajo (*Ibid.*: 119).

Diego Vasuayo, quien aparentemente asumió un cargo heredado de su familia (a juzgar por el nombre de un precedente encargado del culto), tenía una ayudante que preparaba la chicha destinada para la divinidad:

Respondió la dicha Angelina Vancuipa que ha muchos años que comensó a ir en busca del dios Sorimana porque un curaca que hubo en Salamanca,

llamado don Pedro Vasuayo que ha mucho tiempo que murió, la mandaba a la dicha Angelina que hisiese chicha para llevarla al dicho Sorimana, porque desía a toda la jente que aquel dios lo havia criado, y que sabe que el dicho dios Sorimana lo adoraban muchas personas desde el tiempo del Inga (*Ibid.*: 117).

Esta misma Angelina Vancuipa elaboraba ropa para vestir la figura de la divinidad:

Respondió la dicha Angelina Vancuipa que es verdad que ella tejió con sus manos una bestidura blanca para el ídolo, se la puso, y que es la vestidura con que hallaron hoy al dicho ídolo por haverle dicho Diego Vasuaio que el dios Sorimana estava desnudo, por haversele apollillado toda la ropa que tenía, que era mucha (*Ibid.*).

Los rasgos característicos del aspecto de la representación («ídolo») de la divinidad, así como las formas de culto asociadas a esta, se pueden resumir en los siguientes puntos:

- a. La divinidad era de sexo masculino, al menos a juzgar por el traje que llevaba («piedra con camiseta y llaito, traje que usan los indios»).
- b. Era un oráculo: «hasía un estruendo grande el dios Sorimana y que entonses desía el dicho Diego Vasuaio que hablaba Sorimana».
- c. El oráculo daba respuestas solo «a tiempos». En particular, «el tiempo señalado de ir a pedir muchos bienes al dios Sorimana era después del Corpus».

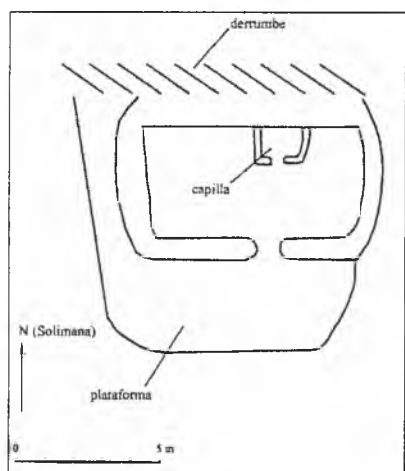


Figura 17 – Queyo. Plano esquemático del conjunto denominado La Capilla.



Figura 18 – Queyo. La Capilla (foto de M. Sobczyk).



Figura 19 – Queyo. Vista general del sector A. Al fondo, la cumbre principal del nevado Solimana (foto de M. Sobczyk).

d. Solimana era considerado una divinidad fundadora a nivel local, asociada a la agricultura («dame mais que soy pobre»).

e. Se le ofrecía comida y chicha. Para la producción de esta última, había personas señaladas.

f. Solimana era una divinidad de importancia por lo menos regional, lo que se ve confirmado por el hecho que, al parecer, uno de los antiguos encargados de su culto había sido el *curaca* de Salamanca en persona, don Pedro Vasuaio.

g. Se menciona también el principal lugar de culto, que servía también para actividades oraculares: era el «paraje llamado Canjirca».

El testimonio de Albornoz y el documento de la *Causa* de idolatría no son plenamente comparables entre sí en cuanto a la información que proporcionan, especialmente a causa del espacio temporal de un siglo que los separa. El primero de ellos, que consiste en una lista de *huacas*, documenta una situación en la cual estaba todavía vivo el recuerdo de las formas de culto organizadas por el aparato imperial inca (referencias a rebaños, *mitimaes*, ofrendas etcétera). En cambio la *Causa*, de 1671, aun cuando hace referencia a los «tiempos del Inga», describe principalmente la situación de un culto de alcance local, organizado y mantenido por los habitantes de una sola población. Sin embargo, los documentos analizados ofrecen algunos indicios interesantes, como los topónimos, de gran importancia para la ubicación en el terreno⁴⁰ de los antiguos lugares de culto a Solimana.

La evidencia arqueológica

La prospección de la región circundante al nevado Solimana fue iniciada como parte del Proyecto Arqueológico Condesuyos tan solo en el año 2003. Hasta el 2006, se han recorrido principalmente las laderas orientales, sudorientales y septentrionales del nevado, y quedan por investigar las vertientes occidentales y meridionales del mismo. Dada esta situación, la de una prospección de terreno todavía a medio acabar, hemos podido localizar toda la red de asentamientos supuestamente asociados al culto a Solimana. Sin embargo, hemos ubicado dos sitios de interés para el tema debatido en el presente texto, a saber Queyo y Mincicocha, para los cuales es necesario tener presente lo que se dijo anteriormente acerca de las características de otros oráculos/lugares de culto imperial (asociados a los cerros) en diferentes partes del Tahuantinsuyu.⁴¹

⁴⁰ Vale la pena remarcar un dato más que se manifiesta «entre líneas» al analizar el documento de la *Causa*: los principales acusados en este proceso eran habitantes de Salamanca, y por consiguiente, podemos suponer que estos debían llevar a cabo sus actividades religiosas en lugares ubicados en los terrenos de su comarca. Dado que los linderos de las tierras comunitarias son uno de los elementos culturales más duraderos, que por lo general no sufren alteraciones por espacios temporales muy largos, habría que buscar prioritariamente los antiguos lugares de culto dentro de los límites actuales de la comunidad de Salamanca.

⁴¹ Se trata de los santuarios de Catequil (Huamachuco), Pariacaca (Huarochiri), Maucallacta (Pacaritambo), Titicaca y Vilcanota (La Raya). Cf. Curatola, en este volumen.



Figura 20 – Minticocha. Vista de la *kallanka* y la plaza (foto de M. Ziółkowski).

Queyo (Jeyo - 31q-014) está ubicado en la ladera derecha del cañón del río Arma (por encima del actual pueblo de Ayanca). Se asienta sobre dos colinas y un terreno aplanado entre estas, a una altura entre los 3.600 y 3.700 m.s.n.m.. El nombre local de este paraje, que no aparece en el mapa pero que se mantiene en la tradición oral, es Canjirca. Con tres lados delimitados por quebradas profundas, de laderas abruptas, el lugar es relativamente poco accesible, con buenas posibilidades defensivas. Estas fueron aprovechadas por los constructores del asentamiento, quienes erigieron dos o tres murallas para reforzar la protección del lado de las quebradas, mientras que del lado septentrional, que da acceso al sitio, se construyeron un foso y cuatro murallas. De esta manera, se delimitó un espacio de aproximadamente treinta hectáreas de superficie, en el que se observan tres sectores constructivos, de diferentes características y, por consiguiente, funciones. Para los fines del presente texto, el más relevante es sin duda el complejo ceremonial, situado en el Sector A. Este ocupa la parte norte del sitio y está constituido por las construcciones defensivas señaladas anteriormente y un conjunto de aparente uso ceremonial, adyacente a estas. El conjunto en cuestión (véase el plano esquemático en la fig. 17) ocupa una pequeña prominencia del terreno y se compone de un edificio cuadrangular de 7,40 metros x 4,75 metros y una *chullpa* rectangular de 3,80 x 2 metros y una altura (conservada) de 1,80 metros. Estas estructuras están cercadas por un muro de piedra, sin argamasa. Al interior del recinto, incorporado en la parte norte del muro perimetral, se observa una pequeña estructura de planta irregular, que denominamos «capilla», de 1,70 x 0,90 metros de ancho, con una apertura de 0,55 metros de altura, por 0,30 metros en la base y 0,24 metros en la parte del ápice, que da hacia el sur (fig. 18). En el interior de esta estructura se encontraron restos de una laja de piedra de forma redonda, artefacto muy típico de la zona, interpretado generalmente como un tipo de ofrenda. Hace falta señalar que desde este conjunto uno tiene una excelente vista de la cumbre principal del nevado Solimana (fig. 19).

Al exterior del muro, un poco más abajo en dirección sur, se observan los vestigios de tres *chullpas* de planta cuadrangular, en avanzado grado de destrucción. Dadas las características del conjunto, se le puede atribuir razonablemente una función ceremonial-religiosa, posiblemente la de un templo (el edificio cuadrangular con la «capilla» adyacente), donde se realizaban ofrendas.

Otra característica interesante del sitio⁴² es el número elevado de construcciones funerarias. Se han identificado treinta *chullpas*. De estas, diez son del tipo «*chullpa* cuadrangular simple» y Tompullo unas veinte *chullpas* de pisos múltiples: dos son «ovaladas» y dieciocho del tipo «*chullpa* rectangular simple» y «rectangular Tompullo» (Sobczyk 2000: 37, 49), más diez *chullpas* de varios niveles (clasificadas como «*chullpa* rectangular de dos niveles con entradas independientes»), en su mayoría provistas de orificios de ingreso independientes para cada piso (Sobczyk 2005).

En la superficie del sitio se observan numerosos fragmentos de cerámica, representantes de los estilos Inca Imperial, Inca Local y Chuquibamba.

Dadas las características referidas, podemos suponer que este fue un centro administrativo ceremonial preinca, ocupado durante el Periodo Intermedio Tardío, pero también al tiempo de los incas, por la presencia de fragmentos de estilo imperial. No hace falta resaltar la muy sugestiva coincidencia del nombre tradicional del sitio, denominado por los lugareños como Canjirca, con el topónimo Canjirca, mencionado en el documento de 1671 como el lugar donde se consultaba a Sorimana y se le hacía ofrendas. Si sumamos a esto la presencia del supuesto templo en la parte norte del conjunto, así como que desde este mismo lugar uno tiene una excelente y muy impresionante vista de la principal cumbre del nevado Solimana, podemos avanzar la hipótesis de que el sitio actualmente denominado Queyo (o Canjirca) es, con razonable probabilidad, idéntico al «paraje de Canjirca», donde en pleno siglo XVII se rendía todavía culto al dios Sorimana.

Minticocha (31q-15) está ubicado en la ladera sudeste del volcán Solimana, aproximadamente a 4.750 m.s.n.m., en la vecindad inmediata de la laguna epónima. Destaca por la presencia de una plaza ceremonial de sesenta metros de largo en el sentido N-S y veinticinco metros de lado en el sentido E-O, cercada por un muro de piedras grandes sin argamasa. En el lado O se ven vestigios de un edificio rectangular de 26,60 metros de largo por 6,25 de ancho, provisto de 4 puertas en la pared que da a la plaza. Estas características permiten clasificar esta construcción como una *kallanka* (fig. 20). Casi adyacente a esta, en el lado S se observa una roca natural, que ha sido transformada en un tipo de plataforma mediante la construcción de dos pequeñas terrazas de un sola hilera de piedras. Considerando la ubicación de esta roca frente a la plaza y la vecindad inmediata de la *kallanka*,

⁴² Para la descripción de los sectores restantes, véase Ziółkowski y Sobczyk 2005.

podemos avanzar la hipótesis de que se trata de una especie de *ushnu*, o plataforma de uso ceremonial. Otros edificios de menores dimensiones ocupan el lado N de la plaza (véase fig. 21). Al S de esta y de la construcciones asociadas aparece un sector compuesto de unos veinte edificios de menores dimensiones, construidos con técnica rústica, que tenían probablemente una función habitacional. Estos dos conjuntos ocupan en total un espacio de aproximadamente dos hectáreas de superficie. Finalmente, en la parte de la planicie (en ligero declive) al E del conjunto, se notan restos de muros de pirca, que parecen delimitar otros espacios como plazas o corrales.

El material mueble es especialmente abundante en la parte de la plaza y de la *kallanka*, y está compuesto en gran parte por fragmentos de cerámica inca estilo Imperial (aproximadamente 60 %), en particular de los platos ceremoniales tipo *pucu*.

Estas características permiten atribuir a este sitio la función de un centro ceremonial inca. Sin embargo, la presencia de un edificio de tipo *kallanka* a una altura tan elevada es algo sorprendente, ya que difícilmente se le puede atribuir un papel económico-administrativo. Los dos sitios descritos anteriormente tuvieron, sin duda alguna, una función ceremonial. Se ha discutido con bastante detalle las razones que justificaban, con bastante probabilidad, la identificación del sitio de Queyo (o Canjirca) con «Canjirca», lugar de culto a Solimana, mencionado en la *Causa* de idolatría de 1671. Las características culturales que encontramos en Queyo permiten suponer con razonable probabilidad que este fue también —entre otros— un centro ceremonial-religioso, asociado al Solimana, que funcionaba antes de la conquista inca de estos territorios.

Ahora, ¿cuál podía ser la función de Minticocha? ¿Y cuál fue la relación entre ésta y Queyo/Canjirca? Respecto de Minticocha, basta recordar que, en su *Instrucción*, Cristóbal de Albornoz hacía referencia a una compleja infraestructura instalada por los incas como consecuencia de la «reedificación» de la *huaca* de Solimana y de su incorporación en la red de santuarios estatales. Minticocha formaba, sin duda, parte de esta infraestructura. A juzgar por el tipo de material encontrado en la superficie de la plaza, parece evidente que este era un lugar de ceremonias con participación de grupos relativamente numerosos de feligreses (considérese las dimensiones de la plaza), lo que podría explicar la presencia de una *kallanka* a una altura tan elevada.⁴³ De todas maneras, esto no significó el abandono en tiempos incaicos del antiguo santuario de Queyo. Al contrario, todo indica que este y Minticocha representaron dos centros importantes de una red de asentamientos,

⁴³ Sin embargo, no descartamos la posibilidad de una posible función paralela de Minticocha como centro de control de los rebaños de camélidos, de propiedad de la *huaca* Solimana, a los que hace referencia el citado texto de Albornoz.

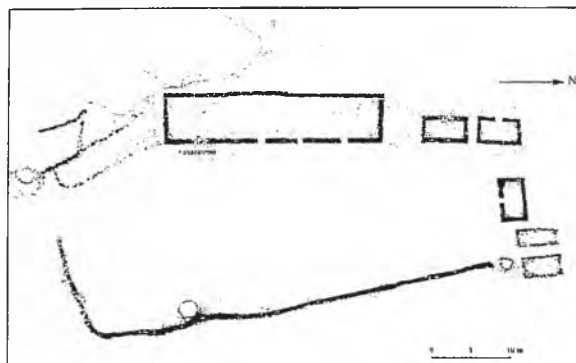


Figura 21 - Minticocha.
Plano general del sector
ceremonial.

que controlaban y organizaban las actividades ceremoniales en torno al nevado Solimana. Respecto de la posible relación funcional (como por ejemplo procesiones entre los dos sitios), hace falta señalar la existencia de un camino que sube directamente de Queyo en dirección a Minticocha.

Con el colapso del aparto imperial a causa de la conquista española, Minticocha fue sin duda abandonada y el culto a Solimana, practicado en secreto por los habitantes de Salamanca, volvió a organizarse en relación a los sitios de origen pre-incaico, fenómeno que se ha observado en otras partes del Tahuantinsuyu.

Discusión y conclusiones

A partir de los datos presentados en los párrafos anteriores, podemos identificar razonablemente el principal centro relacionado con el culto al nevado Coropuna con el sitio de Maucallacta (32q - 60), localizado en el distrito de Pampacolca, provincia de Castilla. A los argumentos a favor de esta identificación que presenté anteriormente se puede sumar otro más. Como es bien conocido, los límites territoriales de los asentamientos andinos son uno de los elementos más duraderos, que menos se prestan a cambios. Podemos entonces suponer que los actuales límites del distrito de Pampacolca corresponden con bastante precisión a los del tiempo de la Colonia y, posiblemente, hasta a los del periodo prehispánico. Ahora bien, aparte de Maucallacta, en los límites actuales del distrito de Pampacolca, caben otros importantes sitios ceremoniales, en especial dos de las tres plazas ceremoniales asociadas en particular a la cumbre occidental del nevado Coropuna, llamada La Niña. Existe un acceso directo a estos sitios desde Maucallacta, utilizado en la actualidad por los pastores. Pero, aparentemente, hasta el siglo XIX estos caminos siguieron todavía utilizados para fines ceremoniales. Es lo que se desprende de la lectura de una interesante observación de Antonio Raimondi:

En los altos de la población de Pampacolca cerca del nevado Coropuna, viven varios Indios que se hallan como segregados del mundo civilizado, y si alguna vez frecuentan lo poblado es para traer un poco de leña. Conservan todavía sus hábitos primitivos y no hace muchos años que se les encontraron unos ídolos de barro, de los que uno figuraba un animal semejante á un becerro, y otro una mujer de abdomen muy abultado. Estos Indios llevaban dichos ídolos á las faldas del gran nevado Coropuna y allí les tributaban una especie de culto (Raimondi 1874: 235).

Mirando el mapa, los «altos de Pampacolca», mencionados por Raimondi, pueden corresponder con mayor probabilidad o a las cercanías de Tuallqui (con los sitios de Huancarcota y la plaza ceremonial de Quimsa Huanca) o al poblado pastoril de Nevados, donde está ubicada la plaza ceremonial de Coropuna Plaza. Podemos concluir entonces que Maucallacta fue la cabecera de una red de asentamientos relacionados con el culto al nevado Coropuna (o más exactamente, a su cumbre occidental, llamada La Niña) y situados en las laderas meridionales de este último, en el actual distrito de Pampacolca. Parece también bastante bien documentada la localización de dos principales lugares de culto al vecino nevado de Solimana. Se trataría de los sitios de Queyo y Mínticocha del distrito de Salamanca, ubicados respectivamente, en las laderas sudorientales y orientales de este volcán.

Pero queda por esclarecer la función de un sitio importante, el de Achaymarca, que, según la hipótesis de Reinhard, podría ser el principal lugar de culto prehispánico a Coropuna. Si los argumentos que hemos presentado parecen atribuir esta posición privilegiada más bien a Maucallacta, Achaymarca no deja de ser un sitio de gran importancia, situado como está en una posición estratégica: exactamente en medio de las dos montañas sagradas. Parece que la clave del problema reside en esta posición céntrica que ocupa Achaymarca. Este sitio está ubicado al borde mismo del cañón del río Arma, en el lado izquierdo (oriental) del mismo. Se encuentra entonces cerca de las laderas occidentales del Coropuna, y esta relación no es puramente espacial-topográfica: como lo demostraron José Antonio Chávez Chávez y Johan Reinhard, hay un acceso directo de Achaymarca a la plaza ceremonial de Ajocancha, ubicada a 5.000 m.s.n.m., justo por debajo de la ya tantas veces señalada cumbre occidental llamada La Niña. Podemos entonces suponer que existió una actividad ceremonial (¿procesiones?) relacionada con el culto a Coropuna, que se realizaba tanto en Achaymarca como en Ajocancha. Esta interpretación iría entonces en el mismo sentido de la argumentación de Reinhard, quien postulaba para Achaymarca la función de principal centro de culto a Coropuna. Pero de ser así, ¿por qué el tan imponente *ushnu* de Achaymarca no está orientado hacia Coropuna, sino hacia el norte? Resulta también significativo que esta estructura tampoco esté orientada hacia el Solimana,

aunque los achamarcas, reducidos en Salamanca, fueron los acusados del culto a Solimana, en la *Causa* de 1671.

Se podría plantear que quizá en Achaymarca se desarrollaba una actividad religioso-ceremonial asociada a algún tipo de relación mítica existente entre las dos montañas sagradas, una relación cuyos reflejos se manifiestan todavía en los cuentos populares vigentes en la tradición oral local. En apoyo a esta hipótesis se puede recordar que los principales lugares de culto asociados a Solimana, Queyo y Minticocha están a su vez en contacto visual no solo con el Coropuna sino también con Achaymarca y con la plaza ceremonial de Ajocancha. Dada la importancia que tiene el contacto visual para las actividades religiosas andinas, esta situación tan particular de los sitios mencionados no parece ser efecto de pura casualidad.

De todas maneras, del análisis que se presentó en las páginas anteriores, resulta evidente la gran importancia de la actividad ceremonial-religiosa que se realizaba en torno a los nevados de Coropuna y Solimana en tiempos del Tahuantinsuyu (y anteriores a este). Debió ser un aspecto de gran importancia para el aparato imperial, ya que tuvo una consecuencia práctica bien tangible: la construcción de una serie de sitios provistos de una compleja infraestructura que, dicho sea de paso, era significativamente mayor, por ejemplo, a la que se observa en la vecina región de Collaguas o en el valle de Cotahuasi.⁴⁴

Teniendo presente esta última constatación quisiéramos volver a un asunto señalado en la parte inicial de este texto. Nos referimos a la relación de Huillac Umu (Vilaoma), el sumo sacerdote inca, con la región de Condesuyos (o Cuntisuyu). Hace unos años avanzamos la hipótesis de que uno de los mecanismos de control territorial que permitía mantener cierta estabilidad y continuidad en el ejercicio del poder central, en especial en los momentos de cambio de soberano en el Cuzco (con la muerte o destitución del soberano anterior), pudo haber sido que ciertas provincias (o parte de ellas) estuvieron bajo el control directo no del Inca sino del sumo sacerdote, representante de la divinidad solar.⁴⁵ De los datos que hemos presentado, resultaría que tal pudo ser el estatus legal de por lo menos parte del Condesuyos inca. Esta hipótesis se apoya en que fue Huillac Umu quien tenía los registros poblacionales de una serie de asentamientos de la región investigada y en la constatación de la fuerte presencia ceremonial-religiosa inca en el entorno de los nevados Coropuna y Solimana. De ser esto así, explicaría porque el mismo sumo sacerdote asumió el cargo de organizador y comandante de la oposición armada contra los españoles en el Condesuyos.

⁴⁴ En Collaguas, según la información proporcionada por Steven Wernke, se ha individuado tan solo un sitio con *ushnu* (Wernke 2003: 217), lo mismo que en Cotahuasi, Maucallacta de Puica (Jennings 2002: 399), mientras que en la región estudiada por nuestro proyecto se han hallado, en el entorno de Coropuna, cuatro sitios con *ushnus* y, en las laderas de Solimana, otro (Minticocha).

⁴⁵ Este problema se discute en detalles en Ziótkowski 1997: 255-284.

Bibliografía

- ALBORNOZ, Cristóbal de, 1989 [c. 1584] – *Instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haziendas*. En: *Fábulas y mitos de los Incas* (Henrique Urbano y Pierre Duviols, eds.): 161-198; Madrid: Historia 16.
- BAUER, Brian, 1991 – Pacariqrambo and the mythical origins of the Inca. *Latin American Antiquity*, 2 (1): 7-26.
- BAUER, Brian S., y STANISH, Charles, 2003 – *Las Islas del Sol y de la Luna. Ritual y peregrinación en el lago Titicaca*, 313 p.; Cuzco: Centro de Estudios Regionales «Bartolomé de Las Casas».
- BETANZOS, Juan de, 1987 [1551] – *Suma y narración de los Incas* (María del Carmen Martín Rubio, ed.), 320 p.; Madrid: Ediciones Atlas.
- BUDA, Pawel, 2005 – Los sitios de Tompullo 1 y Tompullo 2 a la luz de los trabajos del Proyecto «Condesuyos». En: *Proyecto Arqueológico Condesuyos. Vol. III* (Mariusz Ziółkowski, Luis Augusto Belan Franco y Maciej Sobczyk, eds.). *Andes. Boletín de la Misión Arqueológica Andina*: 239 -275; Varsovia: Universidad de Varsovia.
- CARDONA R., Augusto, 1992 – *Características geográficas del patrón de asentamiento para el valle de Chuquibamba - Arequipa: durante el periodo comprendido entre el Horizonte Medio y el Horizonte Tardío*. Tesis de Licenciatura. Universidad Católica Santa María de Arequipa.
- CIEZA DE LEÓN, Pedro de, 1967 [1553] – *El Señorío de los Incas: 2da parte de la Crónica del Perú*, 271 p.; Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- CURATOLA PETROCCHI, Marco, 2001 – Adivinación, oráculos y civilización andina. En: Krzysztof Makowski Hanula *et al.* *Los dioses del antiguo Perú*, II: 223-245; Lima: Banco de Crédito del Perú.
- DUVIOLS, Pierre, 1967 – Un procès d' idolâtrie au Pérou: Arequipa, 1671. *Annales de la Faculté des Lettres* (n. spécial *Colloque d'Etudes Péruviennes*), 61: 101-119; Aix-en-Provence.
- DUVIOLS, Pierre, 1997 – ¿Dónde estaba el santuario de Pariacaca? En: *Arqueología, antropología e historia en los Andes. Homenaje a María Rostworowski* (Rafael Varón Gabai y Javier Flores Espinoza, eds.): 643-649; Lima: Instituto de Estudios Peruanos - Banco Central de Reserva del Perú.
- ESPADÁ BELMONTE, José Antonio, 1999 – *Patrimonio monumental de alta sierra: su conservación y puesta en valor. Proyectos Condesuyos y Churajón; Andes del sur Peru*. Tesis de doctorado; Uniwersytet Warszawski.
- ESPADÁ BELMONTE, José Antonio, 2000-2001 – Huamamarca: de la investigación a su revalorización. *Andes: Boletín de la Misión Arqueológica Andina*, 3: 61-125; Varsovia.
- GALDÓS RODRÍGUEZ, Guillermo, 1993 – *Cronistas e historiadores de Arequipa colonial*, 349 p.; Arequipa: Universidad Nacional San Agustín - Fundación M. J. Bustamante de la Fuente.
- GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe, 1980 [1615] – *El primer nueva corónica y buen gobierno* (John V. Murra y Rolena Adorno, eds.), 3 vols.; México: Siglo Veintiuno.
- HEMMING, John, 2000 – *La conquista de los Incas*, 678 p.; México: Fondo de Cultura Económica.
- JENNINGS, Justin, 2002 – *Prehistoric Imperialism and Cultural Development in the Cotahuasi Valley, Peru*. Ph. D. Dissertation; University of California, Santa Barbara.

- JULIEN, Catherine J., 1991 – *Condesuyu: The Political Division of Territory under Inca and Spanish Rule*, 173 p.; Bonn: Bonner Amerikanistische Studien.
- KAUFFMANN DOIG, Federico, 1987 – Vertientes occidentales del extremo sur (Perú: Arequipa, Moquegua y Tacna): notas arqueológicas. *Boletín de Lima*, 53: 25-39; Lima.
- MÁLAGA MEDINA, Alejandro, 1974 – *Visita general del Perú por el virrey D. Francisco de Toledo, 1570-1575: Arequipa*, 175 p.; Arequipa: El Sol.
- MILLONES, Lúis, 1975 – Economía y ritual en los Condesuyos de Arequipa: Pastores y tejedores del siglo XIX. *Allpanchis*, 8: 45- 66; Cuzco.
- PACHACUTI YAMQUI SALCAMAYGUA, Joan de Santa Cruz, 1993 [c. 1613] – *Relación de antigüedades deste reyno del Piru* (Pierre Duviols y César Itrier, eds.), 276 p.; Lima-Cuzco: Institut Français d'Études Andines - Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de Las Casas».
- PÄRSSINEN, Martri, 1992 – *Tawantinsuyu. The Inca State and its Political Organization*, 462 p.; Helsinki: SHS.
- PIZARRO, Pedro, 1986 [1571] – *Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú* (Guillermo Lohmann Villena, ed.), 277 p.; Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- RAIMONDI, Antonio, 1874 – *El Perú, I*, 444 p.; Lima: Imprenta del Estado - Gil.
- RAMOS GAVILÁN, Alonso, 1976 [1621] – *Historia del Santuario de Nuestra Señora de Copacabana. Segunda edición completa*; La Paz: Academia Boliviana de Historia.
- REINHARD, Johan, 1995 – House of the Sun: The Inka Temple of Vilcanota. *Latin American Antiquity*, 6 (4): 340-349; Washington, D. C.
- SOBCZYK, Maciej, 2000 – *Arquitectura funeraria prehispánica en la región del Nevado Coropuna. Proyecto Arqueológico Condesuyos. Vol. II. Boletín de la Misión Arqueológica Andina*, 4; Varsovia: Universidad de Varsovia.
- SOBCZYK, Maciej, 2005 – Chullpas de varios niveles. En: *Proyecto Arqueológico Condesuyos. Vol. III* (Mariusz Ziółkowski, Luis Augusto Belan Franco y Maciej Sobczyk, eds.). *Andes. Boletín de la Misión Arqueológica Andina*, 6: 137-145; Varsovia: Universidad de Varsovia.
- SOBCZYK, Maciej y ZIÓŁKOWSKI, Mariusz, 2005 – En las laderas septentrionales del Nevado Coropuna: el asentamiento inca de Maucallacta - Pucuncho. En: *Proyecto Arqueológico Condesuyos. Vol. III* (Mariusz Ziółkowski, Luis Augusto Belan Franco y Maciej Sobczyk, eds.). *Andes. Boletín de la Misión Arqueológica Andina*, 6: 303-316; Varsovia: Universidad de Varsovia.
- TAYLOR, Gerald, (ed.) 1987 [c. 1608] – *Ritos y tradiciones de Huarochiri. Manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII*, 616 p.; Lima: Instituto de Estudios Peruanos - Instituto Francés de Estudios Andinos.
- VARGAS UGARTE, Rubén, 1945 – *Manuscritos peruanos en las bibliotecas de América*. Biblioteca Peruana, 4, 333 p.; Buenos Aires.
- WERNKE, Steven A., 2003 – *An Archaeo-History of Andean Community and Landscape: the Late Prehispanic and Early Colonial Colca Valley, Peru*. Ph.D. Dissertation; University of Wisconsin, Madison.

- ZIÓŁKOWSKI, Mariusz S., 1997 – *La guerra de los Wawqis. Los objetivos y los mecanismos de la rivalidad dentro de la elite inka, siglos XV-XVI*, 424 p.; Quito: Ediciones Abya-Yala (2da. edición corregida).
- ZIÓŁKOWSKI, Mariusz S., 2005 – *Apuntes sobre la presencia inca en la región de los nevados Coropuna y Solimana*. En: *Proyecto arqueológico Condesuyos. Vol. III. Andes. Boletín de la Misión Arqueológica Andina* (Mariusz S. Ziółkowski, Luis Augusto Belan Franco y Maciej Sobczyk, eds.), 6: 27-63; Varsovia.
- ZIÓŁKOWSKI, Mariusz y BELAN FRANCO, Luis Augusto (eds.), 2000-2001 – *Proyecto Arqueológico Condesuyos. Vol. I. Andes. Boletín de la Misión Arqueológica Andina*, 3: 9-23; Varsovia.
- ZIÓŁKOWSKI, Mariusz, BELAN FRANCO, Luis Augusto y SOBCZYK, Maciej (eds.), 2005 – *Proyecto Arqueológico Condesuyos. Vol. III. Andes. Boletín de la Misión Arqueológica Andina*, 6; Varsovia.
- ZIÓŁKOWSKI, Mariusz y SOBCZYK, Maciej, 2005 – *Dos sitios ceremoniales en las laderas del Nevado Solimana*. En: *Proyecto Arqueológico Condesuyos. Vol. III* (Mariusz Ziółkowski, Luis Augusto Belan Franco y Maciej Sobczyk, eds.). *Andes. Boletín de la Misión Arqueológica Andina*, 6: 317-335; Varsovia: Universidad de Varsovia.
- ZIÓŁKOWSKI, Mariusz, SOBCZYK Maciej y PRESBITERO RODRÍGUEZ, Gonzalo, 2005 – *Sitio arqueológico Pucara Siñulica: estudios preliminares*. En: *Proyecto Arqueológico Condesuyos. Vol. III* (Mariusz Ziółkowski, Luis Augusto Belan Franco y Maciej Sobczyk, eds.). *Andes. Boletín de la Misión Arqueológica Andina*, 6: 277-299; Varsovia: Universidad de Varsovia.
- ZIÓŁKOWSKI, Mariusz, TUNIA, Krzysztof y BELAN FRANCO, Luis Augusto, 2005 – *Resultados preliminares de las investigaciones arqueológicas de un monumento funerario estilo Inca Cuzqueño, localizado en el sitio de Ccopan (32q-60), distrito de Andaray, provincia de Condesuyos*. En: *Proyecto Arqueológico Condesuyos. Vol. III* (Mariusz Ziółkowski, Luis Augusto Belan Franco y Maciej Sobczyk, eds.). *Andes. Boletín de la Misión Arqueológica Andina*, 6: 195-225; Varsovia: Universidad de Varsovia.

El oráculo de Pachacamac y los peregrinajes a larga distancia en el mundo andino antiguo

Peter Eeckhout

Université Libre de Bruxelles

El diablo se reviste en aquel ídolo, y habla con aquellos sus aliados, y les dice cosas diabólicas que manifiesten por toda la tierra. A éste tienen por dios y le hacen muchos sacrificios. Vienen a este diablo en peregrinación de trescientas leguas con oro y plata y ropa, y los que llegan van al portero y piden su don, y él entra, y habla con el ídolo, y él dice que se lo otorga.

Miguel de Estete, *La relación del viaje que hizo el señor capitán Hernando Pizarro*, 1534

Pachacamac es un sitio monumental en los Andes centrales que llegó a su apogeo luego de haber sido integrado en el Tahuantinsuyu. Fue un centro religioso, ceremonial, político, estratégico, económico y simbólico; sin duda, entre los más prestigiosos del Imperio (Eeckhout 1999; Hyslop 1990: 255-261; Lanning 1967: 170; Lumbreras 1974: 223; Moseley 1992: 185; Rowe 1946: 191; 1963; Shimada 1991; Von Hagen y Morris 1998). Como fue tan importante, ha sido mencionado a menudo por los cronistas, así que tenemos una idea bastante buena de cómo funcionaba al momento de la conquista española (Patterson 1985; 1992; Rostworowski 1992; 1999; Uhle 1991). Pachacamac fue el asiento de un



Figura 1 – Mapa del Perú con sitios mencionados en el texto.

dios oracular epónimo y el foco de romerías a larga escala desde lugares remotos. El modelo de santuario oracular y centro de peregrinaje ha sido ampliamente usado por los arqueólogos y etnohistoriadores, y se ha vuelto uno de los paradigmas de la prehistoria andina (Burger 1992; Menzel 1964; 1977; Moore 1996: 123-131; Poole 1982; Shimada 1991; Silverman 1991; Urton 1990). Ha sido amplificado, primero, para explicar la organización social y los vestigios monumentales pre-incas de Pachacamac; y segundo, para apoyar la interpretación de otros sitios antiguos de diferentes regiones y periodos considerados formalmente semejantes, tales como Cahuachi, Pacatnamú y Chavín de Huantar (fig. 1).

De manera sorprendente, muy pocos especialistas han cuestionado debidamente la validez del modelo Pachacamac y sus implicaciones. Confían en las semejanzas de naturaleza y función de los sitios antes mencionados, no importa cuánto difieran en edad o situación ecológica. Sin embargo, investigaciones recientes en Pachacamac y el valle de Lurín han sacado a la luz nuevas evidencias que ponen en tela de juicio la explicación tradicional.

El peregrinaje al oráculo de Pachacamac en el Horizonte Tardío

La etnohistoria suele ser bastante prolija respecto de las romerías en el sitio y María Rostworowski se hizo ampliamente eco de dicha práctica. Según ella, «se trataba de un medio para establecer reciprocidades simétricas y asimétricas, además de iniciar o de mantener relaciones de complementariedad entre diversos medio ambientes. De ahí la presencia de peregrinos de muy lejanos lugares, en las celebraciones, a las más conspicuas *huacas*» (Rostworowski 1992: 101-104).



Figura 2 – Vista del Recinto Sagrado.

Las romerías tenían como principal motivo la consulta del ídolo oracular, cuyo santuario se encontraba en la primera muralla —o Recinto Sagrado—, el lugar más reservado del sitio (fig. 2).

En aquella mezquita [de Pachacamac] estaba el general ídolo de todos ellos; y que por guarda de aquella mezquita estaba un gran sabio, el cual los indios creían que sabía las cosas por venir, porque hablaba con aquel ídolo y se las decía (Xerez 1985: 124).

En esos términos el mismo Atahualpa, el último emperador Inca, explica a Francisco Pizarro la razón de la popularidad del dios.

No se debe pensar que la realización de una consulta al dios era tarea sencilla. Al pie del templo se hallaban tres patios grandes que se acercaban progresivamente al santuario. Hernando Pizarro explica, en carta enviada al virrey en 1533, que antes de ingresar en el primer patio de la «mezquita», el visitante debía esperar durante veinte días, y antes de acceder al patio superior, nada menos que un año:

En este patio de arriba suele estar el obispo: cuando suben algunos mensajeros de caciques que hayan ya ayunado su año, a pedir al dios que les dé maíz y buenos temporales, hallan el obispo cubierta la cabeza y sentado. Hay

otros indios que llaman pajes del dios. Así como estos mensajeros de los caciques dicen al obispo por su embajada, entran aquellos pajes del diablo dentro a una camarilla, donde dicen que hablan con él; que el diablo les dice de que está enojado de los caciques, y los sacrificios que se han de hacer, y los presentes que quiere que le traigan (Pizarro 1968: 127-128).

Sobre el ídolo, a través del cual el dios se comunicaba con los hombres, Miguel de Estete explica que los indios le tenían «tanta veneración, que solos sus pajes y criados que dicen que él señala, esos le sirven; y otro no osa en entrar, ni tiene a otro por digno de tocar con la mano en las paredes de su casa» (Estete 1985: 137).

Parece que esta tradición procede de una regla general respecto de los santuarios mayores: «no todos los indios ven la huaca principal, ni entran al sitio ni casa donde la huaca está, sino sólo los hechiceros, que hablan con ella, y la llevan las ofrendas» (Arriaga 1999: 61). Los adivinos (*huatuc*) tenían que permanecer solteros durante su oficio, se vestían de colores oscuros y permanecían la mayor parte del tiempo en los templos donde residían los oráculos (Anónimo 1968: 164).

En este templo hay relación cierta, que hablaba visiblemente el demonio y daba respuestas desde su oráculo, y que a tiempos vían una culebra muy pintada [...]. El modo que tenían de consultar a sus dioses los ministros infieles hechiceros era como el demonio les enseñaba; ordinariamente era de noche, y entraban las espaldas vueltas al ídolo, andando hacia atrás, y doblando el cuerpo y inclinando la cabeza, poníanse en una postura fea, y así consultaban. La respuesta de ordinario era una manera de silbo temeroso, o con un chillido, que les ponía horror (Acosta 1954: 153, lib. V, cap. XII).

Al tiempo de oír el oráculo, se tomaba el tal ministro de un furor diabólico que ellos decían utirayay, y despues declaraba al pueblo lo que el oráculo le había dicho [...] Tal fue el oráculo [...] de Pachacama (Anónimo 1968: 164).

Arriaga afirma que los «ministros mayores» se emborrachaban con chicha cuando querían hablar con las *huacas* (Arriaga 1999). Albornoz y Cobo agregan que mezclaban la chicha del adivinador con semillas de *wil'ka* (*Piptadenia colubrina*) que provocaban alucinaciones o le hacían perder el sentido común (Albornoz 1967: 27; Cobo 1964: 230). John Rowe afirma que no solo los adivinos sino también los sacrificadores se emborrachaban así para cumplir con su oficio (Rowe 1946: 292). La adivinación no fue un fenómeno específico de Pachacamac: «Cualquier *huaca* podía dar respuesta a las preguntas, pero había pocos oráculos que tenían un prestigio tal que fueran consultados por personas provenientes de diferentes partes del Imperio. Los más famosos fueron Apo-Rímac ('Señor oráculo') [...]; Paca-Kamaq [...]; Rimaq ('Oráculo') [...]; y Wari [...]. La adivinación se practicaba

para diagnosticar una enfermedad, determinar la veracidad de una confesión, localizar un bien perdido, identificar a los hechiceros hostiles, escoger entre varias vías posibles, definir el sacrificio más apropiado para una deidad y, en general, para contestar a todas las preguntas que carecían de respuesta» (*Ibid.*: 302).

La ubicación exacta del santuario del ídolo es materia de desacuerdo entre los autores que se interesaron por el tema.¹¹ Aunque me inclino personalmente en favor de la plataforma superior del Templo del Sol, repetidos saqueos del edificio, así como de los edificios propuestos por otros autores (el Templo Viejo, el Edificio Pintado), impiden verificar lo que dicen los textos respecto de los modos de consulta y el aspecto del santuario.

Desde el punto de vista arqueológico, el peregrinaje a larga distancia está bien atestado para el Horizonte Tardío. El tipo de ocupación, los patrones funerarios y las modificaciones llevadas en el diseño del sitio por los incas son ejemplos significativos cuya interpretación concuerda bastante bien con los datos etnohistóricos. Considerando que poco se ha publicado sobre ese tipo de evidencias, me parece importante revisarlas brevemente.

Un rasgo recurrente de la ocupación en Pachacamac, en dicha época, es la presencia de pequeños campamentos provisionales en las ruinas. Dichos campamentos se caracterizan por fogones, cuyeros, acumulación de basura y vasijas decoradas y rotas ex-profeso, probablemente en un marco ritual. Ofrendas diversas se encuentran en las mismas capas de ocupación (Eeckhout 1998; 2004). A partir de las excavaciones llevadas a cabo por nosotros, sabemos que estos campamentos se encuentran sistemáticamente en las pirámides con rampa por las generaciones anteriores a la integración del sitio en el Tahuantinsuyu (1470). Es posible que en otras zonas del sitio —por ejemplo, en la Tercera Muralla— se encuentren más evidencias del mismo tipo. Le llamamos campamentos provisionales, pues suelen ser limitados en área, de corta duración y sucesivos. Si nos referimos a lo que se sabe de las reglas de consulta del oráculo tal como figuran en las crónicas, dichos campamentos podrían corresponder a las estructuras usadas por los peregrinos que pasaban un año de ayuno obligatorio en el sitio.

Las tumbas del Horizonte Tardío en Pachacamac son muy variadas y se encuentran tanto en cementerios como dentro de los edificios. Esta última categoría llama la atención, pues se trata también de un reuso de estructuras abandonadas. En muchos casos, adobes caídos o sacados de los muros sirvieron para la construcción de cámaras funerarias (fig. 3). En otros casos, los mismos ambientes de las pirámides con rampa (por ejemplo, los recintos hundidos) se acondicionaron para acoger a las sepulturas (fig. 4). Esta actitud —algo iconoclasta a primera vista—

¹¹ Para un resumen del tema, véase Eeckhout 1998; Franco Jordán 1993.

revela en realidad toda la importancia de Pachacamac como dios relacionado con el más allá y el deseo general de los hombres de la época de enterrarse en tierra sagrada (Eeckhout 1999: 388). En efecto, aunque se conocen en el sitio entierros de todas las épocas desde el Periodo Intermedio Temprano, la proporción aumenta de manera espectacular en el Horizonte Tardío, siendo aparentemente la Primera Muralla —con los templos— el punto focal de dicha práctica (Feltham 1983: 720-727; Uhle 1991). Eso explica el motivo por el cual se llenó el sitio de momias y se aprovechó al máximo el espacio disponible para enterrarlas, seguramente con lugares preferenciales (por ejemplo, el cementerio I frente al Templo Pintado y también las antiguas pirámides con rampa) y otros de menor prestigio o interés (tal vez los cementerios de la Segunda y la Tercera Muralla).



Figura 3 – Pirámide con Rampa III, Pachacamac. Cámara funeraria (en primer plano) hecha de adobes recuperados en los muros vecinos (al fondo).



Figura 4 – Pirámide con Rampa III, Pachacamac. Depósito hundido usado como tumba en el Horizonte Tardío.

En efecto, varias tumbas encontradas en la Pirámide con Rampa III, por ejemplo, constan de un material abundante, diversificado y lujoso, lo que refleja sin duda el alto rango de sus ocupantes. Son frecuentes las cerámicas Negro Pulido de estilo inca-chimú (fig. 5), así como otras con posible procedencia de la costa sur (fig. 6). Existen también piezas excepcionales que reflejan las diversas influencias en el sitio, resultado de la incorporación en el Imperio (fig. 7). Todo esto concuerda perfectamente con el modelo de peregrinaje a gran escala desde lugares lejanos hacia Pachacamac.



Figura 5 – Cerámica Negro Pulido de estilo inca-chimú. Pirámide con Rampa III, Pachacamac.

Figura 6 – Cerámica inca provincial con posible procedencia de la costa sur (forma d2 de Rowe). Pirámide con Rampa III, Pachacamac.



Figura 7 – Ejemplo de cerámica con mezcla de rasgos incas (el cuello), chimú (asa puente y aves escultóricas) y locales (color y motivos decorativos). Pirámide con Rampa III, Pachacamac.

Otro indicio del tamaño de las romerías son las modificaciones realizadas por los incas al diseño del sitio. En efecto, el incremento espectacular de las instalaciones de peregrinaje señala un cambio en las peregrinaciones desde el nivel local hacia el interregional. Durante el periodo Intermedio Tardío, los peregrinos se juntaban probablemente en la Sala n. 26, al final de la calle Norte-Sur que atraviesa el sitio. Durante el Horizonte Tardío, los incas construyeron la Plaza de los Peregrinos, un complejo de patios de cinco hectáreas con columnas, donde los peregrinos tenían que esperar antes de ingresar al Recinto Sagrado y consultar al oráculo. La plaza de los peregrinos es veinte veces más grande que la Sala n. 26 (fig. 8).

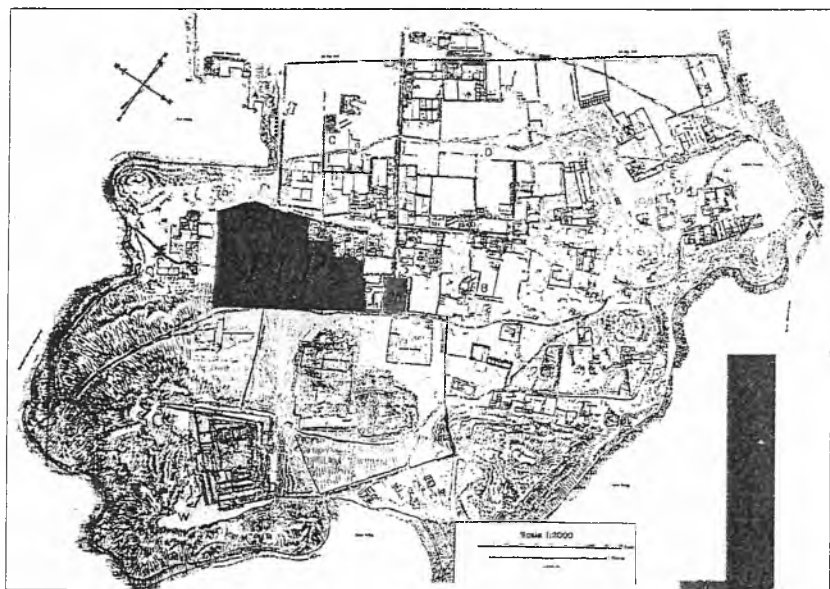


Figura 8 – Superficie comparada de la Plaza de los Peregrinos con la Sala n. 26.

Dicho incremento de tamaño debe llamar la atención, pues supone que la cantidad de peregrinos acogidos en la época inca fue mucho más grande que antes. Eso nos lleva a reconsiderar la problemática del sitio entero. Si parece haber servido de residencia provisional para muchedumbres de peregrinos en el Horizonte Tardío, ¿qué fue antes?

Las romerías a gran escala en los Andes prehispánicos

Ciertos autores sostienen que las romerías a Pachacamac constituyeron una costumbre ya existente desde tiempos remotos. Siguiendo a Menzel, la difusión de la iconografía de Pachacamac en el Horizonte Medio II (c. 650-800 d. C.) se

puede explicar por la importancia religiosa que ya tenía el sitio debido a la presencia —en el santuario— de una divinidad oracular renombrada en buena parte de los Andes (Menzel 1964; 1977). Menzel postula que «ejerció su influencia a través de un oráculo, así como lo hizo bajo el dominio inca, época en la que su esfera de influencia tuvo por lo menos una extensión semejante» (Menzel 1968: 193). Keatinge (1988: 312) propone que durante el Periodo Intermedio Tardío Pachacamac se consolidó como un centro mayor de peregrinajes, parte de una especie de red de larga distancia entre diferentes centros religiosos como Pacatnamú, en la costa norte.

Dicha hipótesis se enmarca en una corriente inspirada en la exégesis de unas fuentes etnohistóricas por parte de ciertos autores. Se trata de lo que he designado como «el modelo de las embajadas» y que puede sintetizarse de la manera siguiente: durante el Periodo Intermedio Tardío se establecieron, en diferentes pisos ecológicos, una serie de santuarios dedicados, cada uno, a uno de los miembros de la parentela mítica de Pachacamac. Cada santuario tenía su correspondiente, es decir, su embajada en el sitio, dentro de la Segunda Muralla. El tributo recolectado en los santuarios provinciales se le mandaba a Pachacamac, el cual se volvió foco de intercambios entre las diferentes embajadas. Desde el punto de vista arquitectónico, dichas embajadas constan de un cierto número de rasgos estructurales comunes, lo cual permite clasificarlas bajo el mismo rubro de «Pirámides con Rampas» (Agurto Calvo 1984: 128; Bueno Mendoza 1982: 114-115; Franco Jordán 1998: 68-69; Hyslop 1990: 225; Jiménez Borja 1962-1963: 29, 1985: 41-42; Jiménez Borja y Bueno Mendoza 1970: 22; Keatinge 1988: 312; Negro 1977: 204; Paredes Botoni 1988, 1990: 191; Patterson 1985: 159; Rostworowski 1972: 41-42; 1989: 75, 1992: 51; 1993: 192; Shimada 1999: 109; Zuidema 1999) (fig. 9).

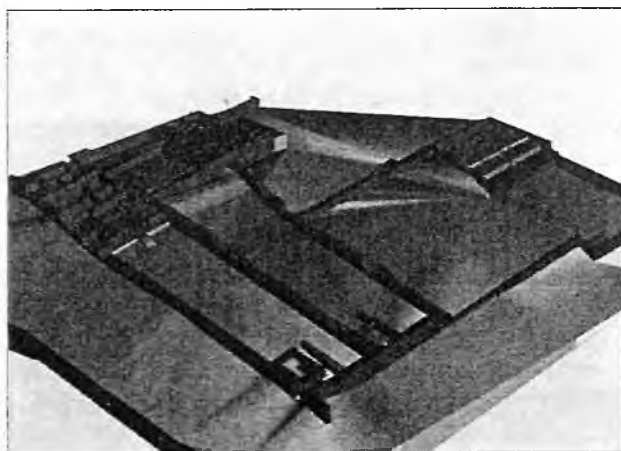


Figura 9 – Reconstrucción virtual. Complejo Pirámide con Rampa III en Pachacamac.

El examen de las fuentes etnohistóricas revela un panorama mucho menos homogéneo y coherente. No existe consenso entre los cronistas y el modelo elaborado por Jiménez Borja; aparece como una reconstrucción algo forzada (Eeckhout, 2003a; 2003b). Los resultados de las excavaciones realizadas en el sitio durante los diez últimos años tampoco concuerdan, pues se ha comprobado que las pirámides no fueron ocupadas por gente foránea sino por locales y que no funcionaron de manera simultánea sino diacrónica (Michczynski, Eeckhout y Pazdur 2003).

Desafortunadamente, el modelo de las embajadas ya había sido recibido con tanto entusiasmo —y casi sin crítica alguna— por la mayor parte de la comunidad científica que se aplicó *mutatis mutandis* a otros sitios monumentales andinos. Los resultados de las investigaciones en el sitio nos obligan, sin embargo, a revisar este modelo no solo para Pachacamac, sino también para otros sitios donde ha sido aplicado. Las supuestas redes religiosas y la intemporalidad de las romerías a gran escala necesitan ser cuestionadas.

El carácter local —a lo mejor regional— de ciertos cultos preincaicos es bastante lógico; especialmente en lo que concierne a los periodos intermedios de la prehistoria andina, los cuales —por definición— se caracterizan por una mayor heterogeneidad y una cierta tendencia al aislacionismo, lo que se traduce en el terreno en un mosaico de pueblos y culturas frecuentemente antagonistas e involucrados en peleas entre vecinos, como se sabe muy bien para el Periodo Intermedio Tardío. Resulta poco probable que en un marco como este se puedan desarrollar redes y relaciones estables, menos a larga distancia, menos todavía si implican un gran número de gente. En épocas más fusionales como los horizontes, tales relaciones no solamente son más factibles, sino también deseables, pues contribuyen al fortalecimiento y la cohesión de las instituciones dirigentes.

El ejemplo de los santuarios de las islas de la Luna y del Sol en el lago Titicaca lo ilustra perfectamente. Las investigaciones recién publicadas por Bauer y Stanish muestran que los incas transformaron un lugar de culto básicamente local en un centro panandino de peregrinajes a larga escala, es decir, exactamente lo mismo que ocurrió en Pachacamac (Bauer y Stanish 2001). La razón profunda de la elección de estos dos sitios permanece incierta, pero al parecer se debe buscar en las creencias cosmológicas incas. En efecto, según el informante de Ávila:

Los ingas creían que los límites de la tierra se encontraban en Titicaca y, por la parte del mar, en las [tierras] de Pachacamac; mas allá no había otras tierras; ya no había más nada. Era quizá a causa de esta creencia que adoraban a estos dos *huacas* más que a todos los demás y levantaron [una imagen del] sol en las proximidades de Pachacamac de Abajo (Taylor 1987: 331, cap. 22, 8-9).

La misma clase de restricciones de acceso se aplicaban en esos santuarios: ayuno ritual, etapas sucesivas y acercamiento progresivo por patios restringidos (Bauer y Stanish 2001: 213-240; Pizarro 1968). Tanto en Pachacamac como en el santuario de Titicaca, solo algunos individuos con estatus especial estuvieron autorizados a tener un contacto directo con el Ídolo o la Roca Sagrada. Así, como muestran Bauer y Stanish, ese control estrecho de los cultos más solemnes formaba parte integral de las estrategias sociopolíticas incas de dominación.² Aparece pues que los incas, como en muchos otros campos, no inventan la práctica del peregrinaje, sino que la canalizan para su provecho y la llevan a niveles antes desconocidos, tanto a nivel de distancia como del número de peregrinos involucrados.

Tomando en cuenta esta diferencia de escala, resulta bastante peligroso aplicar el modelo del santuario oracular de peregrinaje tal como se conoce en el Imperio inca a otros contextos. Así, las propuestas de Menzel respecto de la difusión del estilo Pachacamac en el Horizonte Medio II no concuerdan con este modelo pues, de ser el caso, tendríamos muchos más ejemplos de estilos foráneos, en el sitio mismo, durante este periodo. En realidad, los artefactos foráneos o que muestran influencias foráneas solo se encuentran al pie del Templo Pintado de Pachacamac y solo en algunas tumbas específicas (Uhle 1991: 19-25). Tal vez por razones históricas ligadas a la importancia pionera del trabajo de Uhle, se ha generalizado la idea desarrollada por Menzel, pero estas propuestas no resisten al examen de los hechos. Así lo demuestra Kaulicke luego de una cuidadosa revisión de los datos disponibles, concluyendo que «lo que Menzel interpretó como una presencia de un nuevo orden social [...] con un centro propio y poderoso en Pachacamac, se reduce de esta manera a una especie de desierto con presencia esporádica de áreas funerarias y ofrendas dispersas sobre un área enorme que alcanza la costa y la sierra norte. Semejante visión, sin embargo, carece de un sentido histórico, ya que convierte interpretaciones poco sustentadas en hechos generalizados, y la ausencia o deficiencia de datos en ausencia real» (Kaulicke 2000: 341).

Otro sitio mayor —cuya interpretación ha sido bastante influenciada por el modelo de santuario oracular y foco de peregrinajes— es el de Chavín de Huantar, en el Callejón de Huaylas. En efecto, se ha sustentado que la difusión de la llamada «iconografía Chavín» durante la segunda mitad del Horizonte Temprano (900-200 a. C.) se debía a este principio (Burger 1992; 1995: 193-194; Moseley 1992: 159; Patterson 1971). Las investigaciones coordinadas recientemente por Rodríguez Kembel (2001) revelan que el sitio estuvo terminado en 750 a. C., que sufrió algunas refacciones en 500 a. C. y que estuvo abandonado ya en 430 a. C. Las ocupaciones posteriores son viviendas de gente común que reutilizó las

² Bauer y Stanish 2001: 244-249. La misma interpretación ha sido avanzada por Topic respecto de la difusión del culto de Catequil (Huamachuco) en el Ecuador incaico (Topic 1999)

ruinas cuando el templo había dejado de funcionar. De ser exacta, esta nueva interpretación del sitio implicaría que la influencia Chavín y la difusión de los motivos y del estilo relacionados, comprobados a partir de 500 a. C. no corresponden a un fenómeno religioso de tipo oráculo-peregrinaje, sino más bien a otros factores que quedan por esclarecer.

Estos ejemplos nos invitan a revisar los prejuicios respecto de la intemporalidad de la práctica del peregrinaje en Pachacamac, así como generalmente del peregrinaje a gran escala desde lugares lejanos a los Andes pre-incas.

El caso de Pacatnamú (valle de Jequetepeque) tal como lo presenta Keatinge también parece algo forzado, pues a partir de unos textiles decorados convierte el sitio en miembro de una red interregional de peregrinajes a larga escala (Keatinge 1977; 1978; 1981; 1982; Ubbelhode Doering 1959; 1960; 1967; Von Hagen y Morris 1998: 224). Las excavaciones llevadas a cabo durante cinco años en el sitio por Donnan y Cock han llevado a reconsiderar esta interpretación: «Nuestras tres primeras temporadas de trabajo de campo han sembrado algunas dudas sobre la hipótesis del centro de peregrinación. A la fecha, ni la cerámica ni otros artefactos recuperados sugieren que nadie que no haya sido parte de la población del valle fue enterrado en Pacatnamú. Más aún, la gran mayoría de los fragmentos cerámicos hallados en pozos de prueba o en los complejos arquitectónicos es de tipo utilitario o doméstico, diferente de los elaborados fragmentos comunmente asociados con alto rango o rituales que se esperan encontrar en un importante centro ceremonial» (Donnan 1986: 23; véase también Donnan y Cock 1997).

Estas conclusiones son paralelas a las que hemos alcanzado en nuestras propias excavaciones en los complejos monumentales del Periodo Intermedio Tardío en Pachacamac (Eeckhout 2000).

Terminaremos esta breve revisión con el caso de Cahuachi, asentamiento mayor de la cultura Nazca, costa sur del Perú, en el Periodo Intermedio Temprano (c. 200 a. C. - 550 d. C.). Helaine Silverman, así como María Rostworowski, afirman que se trata de un centro ceremonial vacío la mayor parte del año, que se llenaba de peregrinos llegados de varios lugares de la esfera Nazca durante temporadas muy cortas (Silverman 1993; 1994; Rostworowski 1993). Entre otras evidencias, estas estudiosas hacen explícita referencia a: (1) el modelo incaico de Pachacamac; (2) la casi ausencia de ocupación doméstica permanente en el sitio; (3) la presencia de canchas abiertas supuestamente dedicadas a acoger a los visitantes para las ceremonias; y (4) la comparación con el peregrinaje católico moderno al santuario de la Virgen de Yauca, valle de Ica. Examinaremos sus argumentos en este orden.

Ya he subrayado el peligro que consiste en proyectar, sobre el pasado remoto (en este caso mil años o más), prácticas observadas en un contexto imperial muy

específico. Segundo, las investigaciones llevadas por Giuseppe Orefici en el sitio de Cahuachi sugieren que existe una ocupación doméstica de tipo residencial, incluyendo actividades artesanales, algo que lleva a poner en tela de juicio las propuestas de Silverman (Orefici 1997). La misma observación es válida para las grandes canchas que no están todas vacías sino construidas, tal como también lo demostró Orefici (1997). Hay que subrayar que canchas grandes, tipo esplanadas, también se encuentran en Pachacamac, y pueden ser interpretadas como lugares de reuniones puntuales para gran número de gente (Eeckhout 1995). Todo el problema reside en la interpretación de estas reuniones, algo que parece difícil de determinar por la Arqueología. Esto nos lleva al cuarto argumento avanzado por Silverman, es decir, la comparación etnográfica. A pesar de que las evidencias seleccionadas por la misma subrayan las semejanzas entre Cahuachi y el santuario de Yauca, de ninguna manera estas permiten deducir algo sobre la frecuencia de estas reuniones, la identidad étnica de los participantes, las actividades llevadas a cabo por los mismos y las metas específicas que tenían. Un sinnúmero de hipótesis pueden corresponder con huellas de reuniones puntuales en un lugar dado, más todavía si este lugar está casi vacío, como lo sostiene Silverman. En resumen, parece tan arriesgado comparar Cahuachi con algo que ocurrió en Pachacamac a inicios del siglo XVI como compararlo con lo que se puede observar hoy en día en la región.

Conclusiones

Quizá para algunos las ideas desarrolladas en este ensayo podrán parecer un tanto provocadoras. Lo que queremos, en realidad, es sencillamente poner en tela de juicio esa especie de «dogma» que representa el modelo de centro oracular y de peregrinaje desarrollado, a partir de las fuentes etnohistóricas, con referencia a Pachacamac en el momento de la conquista. No se trata de negar la existencia de peregrinaje en el sitio, ni tampoco la realidad de esta práctica como costumbre andina prehispánica. Oráculos existieron en el Tahuantinsuyu y más probablemente en varias regiones de los Andes centrales antes del Horizonte Tardío (Curatola 2001). Las evidencias arquitectónicas y arqueológicas sugieren que el Lanzón de Chavín puede haber cumplido el papel de oráculo (Lumbreras 1993: 364 y *passim*). El mismo fenómeno oracular, es decir, la facultad de adivinación que se le atribuye a una persona, ídolo o divinidad parece tener un carácter universal, siendo la Pitia de Delfos en el Peloponeso antiguo el ejemplo tal vez más famoso. Allá también oráculo y peregrinajes están ligados, pues obviamente el primero engendra los segundos. Pero no hay que ir tan lejos; en América prehispánica existieron oráculos y romerías también, cuyos ejemplos mejor conocidos son Teotihuacan en el valle de México y Cholula en el valle de Puebla-Tlaxcala (Berlo 1992; Heyden 1975; McCafferty 1996; Motolinia 1970; Rojas 1985).

En el marco del presente ensayo, hemos intentado poner en perspectiva la práctica del peregrinaje en Pachacamac. Si consideramos los hechos desde un punto de vista estrictamente arqueológico, resulta que no hay evidencias claras de peregrinajes extralocales o extrarregionales antes de la integración del sitio al Imperio inca y no hay elementos claros para sostener la existencia de romerías en el Horizonte Medio o antes. Por supuesto, hay materiales exógenos en las tumbas de esta época, pero su número reducido no permite deducir gran cosa sino que hubo contacto entre las élites, algo bastante común entre las sociedades prehistóricas complejas, americanas u otras. En consecuencia, siendo el modelo de referencia tan débil, resulta lógico cuestionar su aplicación a otros sitios. El modelo de centro de peregrinaciones a larga escala no es el más adecuado para explicar el éxito de la difusión del estilo Chavín, y tampoco concuerda con lo que se excavó en Pacatnamú o en los santuarios del Titicaca antes del Horizonte Tardío. Quizá Cahuachi, como centro regional, sí podría corresponder a este modelo, pero hemos visto las limitaciones del registro arqueológico al respecto.

¿Cuáles son las perspectivas de investigaciones respecto de la identificación de oráculos y romerías a larga distancia en los Andes prehispánicos? Primero, la identificación de un oráculo parece imposible de determinar a partir de datos arqueológicos. Siguiendo lo que está descrito en las fuentes etnohistóricas, podemos más o menos imaginar el aspecto de un santuario en los periodos tardíos, es decir, el lugar donde se realizaban los ritos y donde se encontraba el simulacro o la imagen de la divinidad o ancestro (ídolo, elemento natural, intercesor humano, etcétera). Estos lugares están generalmente escondidos a la mirada directa, tienen acceso restringido y frecuentemente tortuoso, se encuentran en edificios o estructuras monumentales elaboradas y decoradas, están asociados a ofrendas y a veces a sacrificios humanos y animales (Eeckhout 2003a; 2003b). Ahora, la función de lo que está en un santuario es algo muy delicado de determinar en ausencia de textos, excepto tal vez cuando la iconografía es explícita, lo que resulta excepcional.³ La adivinación es una característica específica, no es la única cualidad potencial de una entidad sobrehumana.

La peregrinación desde lugares remotos parece más factible de determinar arqueológicamente, pues en este caso se puede apoyar la argumentación con elementos materiales, como la presencia de artefactos exógenos, de tumbas con ajuar e individuos foráneos, de instalaciones para acoger peregrinos o reflejando la estancia provisional de los mismos, de las ofrendas o rituales que realizaron, así como la presencia de un santuario mayor o elemento natural resaltante que

³ Para los moche, específicamente la Huaca de la Luna, véase Uceda Castillo 2001a; 2001b. Entre los chimú, el hallazgo de maquetas de estructuras arquitectónicas semejantes a las ciudadelas de Chan Chan proporciona pistas de interpretación sumamente interesantes (Uceda Castillo 1997; Makowski Hanula 1999).

justificaría la romería. Rutas, aposentos y monumentos relacionados con esta práctica se pueden identificar, lo que fortalece la demostración (Harbison 1994; Stopford 1994).

Para concluir, es importante subrayar que no sabemos hasta dónde podemos proyectar los elementos tardíos (mayormente incas) hacia el pasado para explicarlo: hacerlo de manera directa equivale a negar simplemente los procesos de cambio que observamos en otros campos de las sociedades andinas antiguas, resultando en la uniformización de estas últimas. Hay que admitir que nuestra disciplina tiene límites intrínsecos y presentar los modelos e interpretaciones como lo que son, es decir, hipótesis.

Bibliografía

- ACOSTA, José de, 1954 [1590] – *Historia natural y moral de las Indias*. En: *Obras del P. José de Acosta* (Francisco Mateos, ed.): 1-247. Biblioteca de Autores Españoles, LXXIII; Madrid: Atlas.
- AGURTO CALVO, Santiago, 1984 – *Lima prehispánica*, 177 p.; Lima: Municipalidad de Lima Metropolitana.
- ALBORNOZ, Cristóbal de, 1967 [c. 1584] – *Instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haciendas* (Pierre Duviols, ed.). *Journal de la Société des Américanistes*, 56 (1): 17-39; Lima.
- ANÓNIMO (¿Blas Valera?), 1968 [c. 1590] – *Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Pirú*. En: *Crónicas peruanas de interés indígena* (Francisco Esteve Barba, ed.): 151-189. Biblioteca de Autores Españoles, CCIX; Madrid: Atlas.
- ARRIAGA, Pablo Joseph de, 1999 [1621] – *La extirpación de la idolatría en el Pirú*, 200 p.; Cuzco: Centro de Estudios Rurales Andinos «Bartolomé de las Casas».
- BAUER, Brian y STANISH, Charles, 2001 – *Ritual and Pilgrimage in the Ancient Andes. The Islands of the Sun and the Moon*, 314 p.; Austin: University of Texas Press.
- BERLO, Janet Catherine, (ed.), 1992 – *Art, Ideology, and the City of Teotihuacan. A Symposium at Dumbarton Oaks, 8th and 9th October 1988*, 442 p.; Washington, D. C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.
- BUENO MENDOZA, Alberto, 1982 – El antiguo valle de Pachacamac: espacio, tiempo y cultura. *Boletín de Lima*, 24: 10-29; Lima: Editorial Los Pinos.
- BURGER, Richard L., 1992 – Unity and Heterogeneity within the Chavin Horizon. En: *Peruvian Prehistory: An Overview of Pre-Inca and Inca Society* (Richard W. Keatinge, ed.), 94-144; Cambridge: Cambridge University Press.
- BURGER, Richard L., 1995 – *Chavin and the Origins of Andean Civilization*, 248 p.; London: Thames and Hudson.

- COBO, Bernabé, 1964 [1653] – *Historia del Nuevo Mundo*. En: *Obras del P. Bernabé Cobo de la Compañía de Jesús* (Francisco Mateos, ed.), 2 vols. Biblioteca de Autores Españoles, LXXXI y LXXXII: 1-275; Madrid: Atlas.
- CURATOLA PETROCCHI, Marco, 2001 – Adivinación, oráculos y civilización andina. En: Krzysztof Makowski Hanula, *et al.*, *Los dioses del antiguo Perú*, II: 223-245; Lima: Banco de Crédito del Perú.
- DONNAN, Christopher B., 1986 – Introduction. En: *The Pacatnamu Papers, Volume 1*, (Christopher Donnan y Guillermo Cock, eds.): 19-26; Los Angeles: Museum of Cultural History, University of California.
- DONNAN, Christopher B. y COCK, Guillermo, (eds.) 1997 – *The Pacatnamu Papers, Volume 2. The Moche Occupation*, 298 p.; Los Angeles: Museum of Cultural History, University of California.
- EECKHOUT, Peter, 1995 – Pirámide con Rampa n° 3, Pachacamac. Resultados preliminares de la primera temporada de excavaciones (zona 1 y 2). *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 24 (1): 65-106. Lima.
- EECKHOUT, Peter, 1998 – Le temple de Pachacamac sous l'Empire Inca. *Journal de la Société des Américanistes*, 84 (1): 9-44; Paris.
- EECKHOUT, Peter, 1998 – Offrandes funéraires à Pachacamac et Pampa de las Flores. Exemples des relations entre les côtes nord et centrale du Pérou à l'époque pré-inca. *Baessler Archiv Neue Folge*, 46: 165-229; Berlin.
- EECKHOUT, Peter, 1999 – *Pachacamac durant l'Intermédiaire Récent. Étude d'un site monumental préhispanique de la Côte centrale du Pérou*, 504 p.; Oxford: British Archaeological Reports.
- EECKHOUT, Peter, 2000 – Los antecedentes formales y funcionales de las «pirámides con rampa» de la Costa central del Perú en los tiempos prehispánicos. *Boletín Americanista*, 50: 39-60; Barcelona.
- EECKHOUT, Peter, 2003a – Diseño arquitectónico, patrones de ocupación y formas de poder en Pachacamac, Costa central del Perú. *Revista Española de Antropología Americana*, 33: 17-37; Madrid.
- EECKHOUT, Peter, 2003b – Ancient Monuments and Patterns of Power at Pachacamac, Central Coast of Peru. *Beiträge zur Allgemeine und Vergleichenden Archäologie*, 23: 139-182; Bonn.
- EECKHOUT, Peter, 2004 – Relatos míticos y prácticas rituales en Pachacamac. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 33 (1): 1-54. Lima.
- ESTETE, Miguel de, 1985 [1534] – *La relación del viaje que hizo el señor capitán Hernando Pizarro por mandado del señor Gobernador, su hermano, desde el pueblo de Caxamalca a Paricama y de allí a Jauja*. En: Francisco de Xerez. *Verdadera relación de la conquista del Perú* (Concepción Bravo, ed.), 130-148; Madrid: Historia 16.
- FELTHAM, Jane P., 1983 – *The Lurin Valley, Peru: AD1000-1532*. Ph. D. Dissertation; Institute of Archaeology, University of London.
- FRANCO JORDÁN, Regulo, 1993 – Los dos templos principales de Pachacamac. *Revista del Museo de Arqueología de la Universidad Nacional de Trujillo*, 4: 55-77; Trujillo.

- FRANCO JORDÁN, Regulo, 1998 – *La Pirámide con Rampa n° 2 de Pachacamac. Excavaciones y nuevas interpretaciones*, 105 p.; Trujillo.
- HARBISON, Peter, 1994 – Early Irish Pilgrim Archaeology in the Dingle Peninsula. *World Archaeology*, 26 (1): 90-103; Basingstoke.
- HEYDEN, Doris, 1975 – An Interpretation of the Cave Underneath the Pyramid of the Sun in Teotihuacan, Mexico. *American Antiquity*, 40: 131-147; Washington, D. C.
- HYSLOP, John, 1990 – *Inka Settlement Planning*, 377 p.; Austin: University of Texas Press.
- JIMÉNEZ BORJA, Arturo, 1962-1963 – El conjunto arqueológico de Pachacamac. En: *Informe sobre los sitios arqueológicos de Lima: 27-32*; Lima: Junta Deliberante.
- JIMÉNEZ BORJA, Arturo, 1985 – Pachacamac. *Boletín de Lima*, 38: 40-54; Lima.
- JIMÉNEZ BORJA, Arturo y BUENO MENDOZA, Alberto, 1970 – Breves notas acerca de Pachacamac. *Arqueología y Sociedad*, 4: 13-35; Lima.
- KAULICKE, Peter, 2000 – La sombra de Pachacamac: Huari en la costa central. *Boletín de Arqueología PUCP*, 4: 313-358; Lima.
- KEATINGE, Richard W., 1977 – Religious Forms and Secular Functions. The Expansion of State Bureaucracies as Reflected in the Prehistoric Architecture on the Peruvian North Coast. *Annals of the New York Academy of Sciences*, 293: 229-245; New York.
- KEATINGE, Richard W., 1978 – The Pacatnamu Textiles. *Archaeology*, 31 (2): 30-41; Boston.
- KEATINGE, Richard W., 1981 – The Nature and Role of Religious Diffusion in the Early Stages of State Formation: An Example from Peruvian Prehistory. En: *The Transition to Statehood in the New World* (Grant D. Jones y Robert R. Kautz, eds.): 172-187; Cambridge: Cambridge University Press.
- KEATINGE, Richard W., 1982 – The Chimú Empire in a Regional Perspective: Cultural Antecedents and Continuities. En: *Chan Chan: Andean Desert City* (Michael Moseley y Kent C. Day, eds.): 197-224; Albuquerque: University of New Mexico Press.
- KEATINGE, Richard W., 1988 – A Summary View of Peruvian Prehistory. En: *Peruvian Prehistory* (Richard Keatinge, ed.): 303-316; Cambridge: Cambridge University Press.
- LANNING, Edward P., 1967 – *Peru before the Incas*, 216 p.; Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, Inc.
- LUMBRERAS, Luis G., 1974 – *The People and Cultures of Ancient Peru*, 248 p.; Washington D. C.: Smithsonian University Press.
- LUMBRERAS, Luis G. 1993 – *Chavín de Huántar. Excavaciones en la Galería de las Ofrendas*, 461 p.; Kommission für Allgemeine und Vergleichende Archäologie; Mainz Am Rhein: Verlag Philipp Von Zabern.
- MAKOWSKI HANULA, Krzysztof, 1999 – Obras maestras del arte peruano. Un excepcional testimonio sobre el culto de ancestros en el Reino Chimor. *Iconos*, 1: 64-68; Lima.
- McCAFFERTY, Geoffrey G., 1996 – Reinterpreting the Great Pyramid of Cholula, Mexico. *Ancient Mesoamerica*, 7 (1): 1-17; Cambridge.
- MENZEL, Dorothy, 1964 – Style and Time in the Middle Horizon. *Nawpa Pacha*, 2: 1-105; Berkeley.

- MENZEL, Dorothy, 1968 – *La cultura Huari*, 233 p.; Lima: Compañía de Seguros y Reaseguros Peruano-Suiza S. A.
- MENZEL, Dorothy, 1977 – *The Archaeology of Ancient Peru and the Work of Max Uhle*, 135 p.; Berkeley: R. H. Lowie Museum of Anthropology, University of California.
- MICHOCZYNSKI, Adam, EECKHOUT, Peter y PAZDUR, Anna, 2003 – ¹⁴C Absolute chronology of the Pyramid III and the dynastic model at Pachacamac, Peru. *Radiocarbon. International Journal of Cosmogenic Isotope Research*, 45 (1): 59-73; Tucson.
- MOORE, Jerry D., 1996 – *Architecture and Power in the Ancient Andes. The Archaeology of Public Buildings*, 255 p.; Cambridge: Cambridge University Press.
- MOSELEY, Michael E., 1992 – *The Incas and their Ancestors*, 272 p.; London and New York: Thames and Hudson.
- MOTOLINIA, Toribio, 1970 – *Memoriales e historia de los indios de la Nueva España*, 369 p. Biblioteca de Autores Españoles, 240; Madrid: Atlas.
- NEGRO, Sandra, 1977 – *Patrones de asentamiento pre-hispánico en el valle de Lurín*. Tesis de Licenciatura; Universidad Ricardo Palma, Lima.
- OREFICI, Giuseppe, 1997 – *Proyecto Nasca, informe final de la campaña 1997*; Lima: Informe al Instituto Nacional de Cultura.
- PAREDES BOTONI, Ponciano, 1988 – Pachacamac-Pirámide con Rampa n° 2. *Boletín de Lima*, 55: 41-58; Lima.
- PAREDES BOTONI, Ponciano, 1990 – Pachacamac. *Inca-Perú. 3000 ans d'histoire. Catalogue de l'exposition présentée aux Musées Royaux d'Art et d'Histoire de Bruxelles*, 178-195; Gante: Imschoot.
- PATTERSON, Thomas, 1971 – Chavín: an Interpretation of its Spread and Influence. *Dumbarton Oaks Conference on Chavín* (Elizabeth P. Benson, ed.): 29-48. Washington D. C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.
- PATTERSON, Thomas, 1985 – Pachacamac. An Andean Oracle under the Inca Rule. En: *Recent Studies in Andean Prehistory and Ethnohistory* (D. Peter Kvietok y Daniel H. Sandweiss, eds.): 159-176; New York: Cornell University.
- PATTERSON, Thomas, 1992 – *The Inca Empire. The Formation and Disintegration of a Pre-capitalist State*, 211 p.; New York - Oxford: Berg.
- PIZARRO, Hernando, 1968 [1533] – *Carta de Hernando Pizarro a los magníficos señores, los señores oidores de la audiencia real de su majestad, que residen en la Ciudad de Santo Domingo*. Biblioteca Peruana, I: 119-130; Lima: Editores Técnicos Asociados.
- POOLE, Deborah, 1982 – Los santuarios religiosos en la economía regional andina, Cuzco. *All-panchis*, 19: 79-116; Cuzco.
- RODRIGUEZ KEMBEL, Silvia, 2001 – *Architectural Sequence and Chronology at Chavín de Huantar, Peru*. Ph. D. Dissertation; Stanford University.
- ROJAS, G. de, 1985 – Descripción de Cholula. *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, 2: 121-145. México: UNAM.
- ROSTWOROWSKI, María, 1972 – Breve ensayo sobre el señorío de Ychma o Ychima. *Arqueología PUCP: Boletín del Seminario de Arqueología*, 13: 37-51; Lima.

- ROSTWOROWSKI, María, 1989 – *Costa peruana prehispánica*, 318 p.; Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- ROSTWOROWSKI, María, 1992 – *Pachacamac y el Señor de los Milagros. Una trayectoria milenaria*, 214 p.; Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- ROSTWOROWSKI, María, 1993 – Origen religioso de los dibujos y rayas de Nasca. *Journal de la Société des Américanistes*, 79: 189-202; Paris.
- ROSTWOROWSKI, María, 1999 – *El Señorío de Pachacamac. El informe de Rodrigo Cantos de Andrade de 1573*, 238 p.; Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- ROWE, John H., 1946 – Inca Culture at the Time of the Spanish Conquest. En: *Handbook of South American Indians, Volume 2: The Andean Civilizations* (Julian H. Steward, ed.): 183-330. Bureau of American Ethnology, Bulletin 143; Washington D. C.: Smithsonian Institution.
- ROWE, John H., 1963 – Urban Settlements in Ancient Peru. *Ñawpa Pacha*, 1: 1-27; Berkeley.
- SHIMADA, Izumi, 1991 – *Pachacamac. A Reprint of the 1903 Edition by Max Uhle and Pachacamac archaeology. Retrospect and Prospect*, 103 p.; Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- SHIMADA, Izumi, 1999 – The Late Prehispanic Coastal States. En: *The Inca World: the Development of Pre-Columbian Peru, A. D. 1000-1534* (Laura Laurencich Minelli, ed.) Norman: University of Oklahoma Press.
- SILVERMAN, Helaine, 1991 – The Ethnography and Archaeology of Two Andean Pilgrimage Centers. En: *Pilgrimage in Latin America* (N. Ross Crumrine y Alan Morinis, eds.): 215-238; New York: Greenwood Press.
- SILVERMAN, Helaine, 1993 – *Cabuachi in the Ancient Nasca World*; Iowa City: University of Iowa Press.
- SILVERMAN, Helaine, 1994 – The Archaeological Identification of an Ancient Peruvian Pilgrimage Center. *World Archaeology*, 26 (1): 1-18; London.
- STOPFORD, J., 1994 – Some Approaches to the Archaeology of Christian Pilgrimage. *World Archaeology*, 26 (1): 57-72. London.
- TAYLOR, Gerald, (ed.) 1987 [c. 1608] – *Ritos y tradiciones de Huarochiri. Manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII*, 616 p.; Lima: Instituto de Estudios Peruanos - Instituto Francés de Estudios Andinos.
- TOPIC, John R., 1999 – Catequil in Ecuador. Paper Read at the 18th Annual Northeast Conference on Andean Archaeology and Ethnohistory, University of Massachusetts.
- UBBELHODE DOERING, Heinrich., 1959 – Bericht über archäologische Feldarbeiten in Peru, II. *Ethnos*, 1-2: 1-32; Estocolmo.
- UBBELHODE DOERING, Heinrich, 1960 – Bericht über archäologische Feldarbeiten in Peru, III. *Ethnos*, 3-4: 153-182; Estocolmo.
- UBBELHODE DOERING, Heinrich, 1967 – *On the Royal Highways of the Incas. Archaeological Treasures of Ancient Peru*, 311 p.; New York: Praeger.
- UCEDA CASTILLO, Santiago, 1997 – Esculturas en miniatura y una maqueta en madera. En: *Investigaciones en la Huaca de la Luna 1995* (Santiago Uceda, Elías Mujica y Ricardo Morales, eds.): 151-176; Trujillo: Universidad Nacional La Libertad-Trujillo - Proyecto Arqueológico Huaca del Sol y de la Luna.

- UCEDA CASTILLO, Santiago, 2001a – El complejo arquitectónico religioso moche de Huaca de la Luna: El templo del dios de las montañas. *Revista Arqueológica SIAN*, 11: 10-17; Trujillo.
- UCEDA CASTILLO, Santiago, 2001b – Investigations at Huaca de la Luna, Moche Valley: An Example of Moche Religious Architecture. En: *Moche Art and Archaeology in Ancient Peru* (Joanne Pillsbury, ed.): 47-68; Washington: National Gallery of Arts.
- UHLE, Max, 1991 – *Pachacamac. Report of the William Pepper, M. D., LL. D., Peruvian Expedition of 1896*, 103 p.; Philadelphia: University of Pennsylvania.
- URTON, Gary, 1990 – *The History of a Myth: Pacariqtambo and the Origins of the Inkas*, 172 p.; Austin: University of Texas Press.
- VON HAGEN, Adriana y MORRIS, Craig, 1998 – *The Cities of the Ancient Andes*, 240 p.; London and New York: Thames and Hudson.
- XEREZ, Francisco de, 1985 [1534] – *Verdadera relación de la conquista del Perú* (Concepción Bravo, ed.), 206 p.; Madrid: Historia 16.
- ZUIDEMA, R. T., 1999 – Pilgrimage and Ritual Movements in Cuzco and the Inca Empire. Paper Read at the International Workshop on Pilgrimage and Complexity, 7 p.; New Delhi: Indira Gandhi National Centre for the Arts.

Peregrinaciones y procesiones rituales en los Andes

María Rostworowski
Instituto de Estudios Peruanos

Romerías antiguas

Al abordar la investigación sobre peregrinaciones y procesiones en los Andes, pretendemos discutir su existencia más que ofrecer definiciones. Interesa señalar la práctica de romerías, ver su desarrollo y su sincretismo religioso, temas que ameritan una profundización y cuyo estudio está lejos de estar agotado.

En primer lugar veremos la práctica de peregrinaciones a divinidades andinas y su supervivencia hasta la fecha, bajo la advocación de vírgenes o de Cristo, única medida que permitía a los naturales conservar sus creencias ancestrales durante el Virreinato, y quedar protegidos de las campañas de extirpación de la idolatría llevadas a cabo en el siglo XVII. La segunda parte la dedicaremos a las procesiones¹ llamadas «capacocha», o *capac hucha*; primero veremos cuál de las voces —según nuestro parecer— es la correcta para los indígenas, para luego investigar el sacrificio humano en las dos modalidades para las cuales tenemos documentación: la ofrenda de niños pequeños y hermosos o de tiernas doncellas como ritos propiciatorios

¹ Definición según el *Diccionario de la Lengua Española de la Real Academia* (1992): «procesión: acto de ir ordenadamente de un lugar a otro con algún fin público y solemne, por lo común religioso».

para pedir el beneplácito de los dioses hacia el Inca; y la ejecutada en la costa, bajo el aspecto de sangre ofrecida a las divinidades para lograr su protección.

Una visión sobre lo que fueron las peregrinaciones en los Andes la obtuvimos a través del único gran documento escrito íntegramente en quechua que haya llegado hasta nosotros: el *Manuscrito de Huarochiri*. En él se relatan los mitos, leyendas y costumbres de los pueblos de la serranía de Lima antes de la invasión española. El texto es sumamente valioso por la información que aporta con relación a un bien determinado contexto indígena. En el documento (Taylor 1987, cap. 9) se describe una de las romerías realizadas en honor al dios Pariacaca, un nevado de las serranías de la costa central. A él acudían los habitantes de tres valles, es decir, de las cuencas de los ríos Chillón, Rímac y Lurín. Según el *Manuscrito de Huarochiri*, en tiempos antiguos todos los grupos étnicos de la región se dirigían al santuario del *Apu*, y ellos eran: los colli (Collique) y los carahuayllo (Carabayllo), ambos habitantes del valle del Chillón; les seguían los ruricancho (Lurigancho), lati (Ate), huanchohuaylla, pariachi, yanac (Ñaña), chichima (Santa Inés), chaclacayo, cama (actual Ricardo Palma), todos ubicados en el valle del Rímac. De la vecina cuenca del río Lurín acudían los sacicaya (Sisicaya), pachacamac, caringa y chilca. Al retornar los peregrinos, las personas que no habían participado en la romería se juntaban a esperar a los viajeros con el fin de saber cómo se hallaba su padre Pariacaca, si no estaba enojado, y al ser favorables las noticias, con gran regocijo bailaban durante cinco días.

Ahora bien, en la lista de los peregrinos al nevado de Pariacaca solo figuran participantes locales, habitantes de los tres valles de la costa central, o sea, una afluencia restringida de adoradores. En cambio Cieza de León (1984) menciona las grandes romerías con ocasión de las fiestas del dios Pachacamac y la llegada de gente de distantes y lejanos pueblos a su santuario. Esta información es confirmada por Hernando Pizarro (1968) en su carta del 3 de noviembre de 1533, dirigida a la Real Audiencia de Santo Domingo durante su viaje a España llevando el rescate de Atahualpa.

Otra información sobre peregrinaciones prehispánicas se encuentra en un documento sobre la visita toledana realizada en 1572 por Juan de Hocés (Ramírez 1978) al valle de Chérrepe, distrito de Lambayeque, situado en el litoral, al norte del país. El visitador halló tres pueblos: el de Chérrepe, habitado por pescadores; un segundo perteneciente a los labradores, vale decir a los agricultores; y un tercero, una aldea llamada Ñoquip, habitualmente desierta, situada cerca de unas ciénagas rodeadas, según los naturales, por «cerros guacas». El expediente de la visita señala que en dicho paraje de Ñoquip habitaban muy pocas personas, solo unos cuantos pescadores y labradores, pero en cierta época del año acudía un gran gentío compuesto tanto por señores y principales, como por hombres del común. El objetivo de la reunión era la celebración de las *huacas* con *taquis* y bailes según sus antiguos ritos. Pasadas las fiestas, Ñoquip volvía a su soledad (Ramírez 1978).

Según esta información, nos encontramos ante una población eventual que se reunía en cierta época para celebrar sus ceremonias ancestrales. Los participantes llegaban de cercanos y lejanos parajes para cumplir sus devociones religiosas y festivas. Esta romería fue notada por los españoles y no tardó en ser prohibida. Los acontecimientos y el hecho que el lugar sea abandonado luego de la peregrinación tienen semejanzas con varias romerías actuales. Se trata de una costumbre que en realidad no ha variado con el paso del tiempo, solo que las manifestaciones antiguas eran consideradas por el clero como objeto del demonio y las actuales son eminentemente un sincretismo católico.²

Más noticias sobre el tema las proporciona Antonio Vázquez de Espinosa (1948: 365) al decir que la «Guaca del Sol» de Trujillo era, en tiempo de la gentilidad, uno de los mayores santuarios que había y al cual acudían los romeros. El cronista andino Felipe Guaman Poma (1980, I: 259, n. 285) habla de varias procesiones pero las confunde con los rituales de la fiesta de la Citua al decir que su fin era echar las enfermedades y las pestilencias de la ciudad. Otra ceremonia se realizaba siempre, según él, para protegerse del granizo, el hielo y los rayos. Por otro lado, José de Arriaga (1968: 271), en su edicto contra la idolatría, alerta al clero al decir que, durante las fiestas a las *huacas*, los devotos no dormían toda la noche, pues pasaban cantando, bebiendo y bailando; a estas ceremonias las llamaban «pacaricuc». Cabe señalar lo aficionados que eran los indígenas a danzar, actos que formaban parte de todas las actividades de sus vidas, ya fuesen tristes, alegres, solemnes o religiosas. Estas noticias muestran que también en los Andes, como en otros lugares del mundo, se realizaban peregrinaciones que, por el aislamiento del ámbito indígena de toda influencia del Viejo Mundo, no pudieron originarse por algún tipo de difusión o contacto.

Analicemos las romerías que se ejecutan en la actualidad a fin de buscar posibles nexos con el pasado. Sin embargo, hay que señalar que no todas las peregrinaciones contienen rezagos prehispánicos. Al parecer las que se realizan en los centros urbanos no reflejan dicha influencia. Así, hay dos tipos de romerías, las puramente ciudadinas y otras que tienen por meta parajes escasamente habitados o distantes con la curiosa característica de colmarse de gente en un momento dado, con el objeto de celebrar en común ceremonias religiosas. Estas peregrinaciones actuales se asemejan a las descritas para Ñoquip, situación que nos llevó, como hipótesis, a llamarlas «tierra de nadie» por conservar los esquemas prehispánicos.

Surge entonces la pregunta de por qué los naturales escogían tales lugares. Una posibilidad podría ser para evitar conflictos entre grupos étnicos rivales y así disminuir las querellas y eventuales guerras y luchas. Nuestra hipótesis se basa

² AGI, Patronato 97, Ramo, 4 [1564]. Tasa de los indios de Chérrepe, encomienda de Francisco López Lezcano; AGI, Justicia 457 [1572], fol. 881. Chacallec, pueblo viejo cerca del de Chérrepe.

en la *Relación* de Cristóbal Castro y de Diego Ortega Morejón (1974: 93). Esta se refiere a la situación del curacazgo de Chíncha y describe la situación política reinante entre los valles costeros en época preinca, señalando que:

Los curacas y los ayllus tenían siempre guerra con los indios sus comarcas sin pasar a otra parte, ni saber sino de oídas que había más gente, porque si pasaban e no era tiempo que había paz y treguas, se mataban unos a otros [...]. No adoraban al sol y tenían los mismos ritos, sacrificios y ayunos que agora

Esta información supone la existencia de un acuerdo general entre los *curacas* y los sacerdotes de los diversos señoríos para lograr un momento de paz y de no agresión, con el objeto de cumplir con sus peregrinaciones y ritos, motivo por el cual escogían una «tierra de nadie». Es posible que la inestabilidad política entre los curacazgos no ofreciera seguridad a los romeros, razón por la cual eligieron un lugar neutral. Otro motivo podía ser la distancia del objeto de culto, como sucede con los ritos de Qollurit'i de la región del Cuzco, donde los peregrinos se dirigían a nevados sacralizados, *Apus* que inspiraban una profunda devoción de gran arraigo popular. Solo el gobierno inca logró la posibilidad de desplazarse libremente por todo el país, pero los desplazamientos y rutas no eran para los individuos sino para facilitar el traslado de administradores, ejércitos, *quipucamayos* y otros funcionarios estatales; en otras palabras, los caminos respondían a los intereses del Estado y no a los de los individuos.

Otro fin de las peregrinaciones y las reuniones prehispánicas podía ser la necesidad de realizar intercambios de productos. Cada romero se veía en la obligación de llevar a parajes lejanos y apartados alimentos y bebidas. Ahora bien, la estancia en esos lugares era prolongada por las múltiples ceremonias que allí se llevaban a cabo. Los que se trasladaban y emprendían una peregrinación más o menos distante se veían en la necesidad de llevar consigo sus mantenimientos y lo sobrante lo podían intercambiar por productos escasos en el medio ambiente en el que vivían. Así la romería religiosa adquiría también una importancia económica.

A continuación presentaremos algunos ejemplos de peregrinaciones actuales, similares a las de Ñoquip y Pariacaca.

Romerías modernas

La Virgen del Rosario de Topará

Topará se sitúa en el *chaupi yunga* o costa media del valle de Chíncha. En años pasados visitamos Topará y nuestro informante nos señaló la existencia de una antigua capilla que atraía a un número de gente para la fiesta de la Virgen del Rosario, el 3 de octubre. La afluencia de peregrinos hizo necesaria una ampliación

del templo; se edificó así una iglesia de grandes proporciones para albergar la presencia de devotos que llegaban de numerosas partes, inclusive de Lima. Sin embargo, terminadas las celebraciones, el silencio y el abandono recuperan el espacio; solo queda el guardián que nos abrió las puertas del santuario. En el templo se halla una estatua grande de la Virgen del Rosario y también otra idéntica —solo que pequeña— llamada la «peoncita», cuya tarea consistía en recorrer la comarca en pos de limosnas para la próxima fiesta. Sin embargo en años pasados el obispo de Ica le prohibió las salidas de la iglesia.

El recorrido de la «peoncita» se iniciaba, en primer lugar, desde Topará a Kon-Kon, en el valle de Lunahuaná, paraje situado sobre la mano izquierda del río Cañete, por la ruta intervalle que une ambas cuencas. El nombre de Kon-Kon despertó nuestro interés porque en otros trabajos rastreamos a una muy antigua divinidad con el nombre de Kon, anterior a Pachacamac, que sería hipotéticamente el dios volador de los paracas y nazcas (ver Rostworowski 1978-1980; 1983; 1989). Quizá en relación con este dios volador existen varios hitos marcando la ruta emprendida por la divinidad y que llevan el nombre de Kon-Kon.

En un trabajo de campo realizado tiempo atrás llegamos al Kon-Kon en el valle de Lunahuaná y constatamos una serie de amplios andenes con muros de contención hechos con grandes bloques de piedra que se extienden desde los cerros hasta el río y otorgan cierta majestad a la estructura. El arquitecto Williams (1985), en el catastro arqueológico de la cuenca del valle, ha señalado Kon-Kon con el n. 3H05. ¿Tendría algo que ver la virgen «peoncita» y caminante con la ruta del dios Kon? ¿Por qué el obispo de Ica la confinó a permanecer en su iglesia? ¿Consideraría poco católico su deambular por las campiñas y pueblos? Todas estas informaciones son las piezas dispersas de un rompecabezas sobre un confuso y desconocido pasado que se pierde en la noche de los tiempos. Las preguntas sin respuestas motivan la investigación.

La Virgen del Rosario de Yauca

El origen de la Virgen de Yauca es milagroso, similar al de otros lugares de veneración y de adoración a vírgenes, santos o cristos. En las crónicas conventuales de los siglos XVI, XVII y XVIII, se comprueban los episodios extraordinarios que rodean el santoral cristiano, cuyo fin era realzar y estimular las creencias de los fieles, y sobre todo de los indígenas.

Yauca se sitúa en pleno desierto, al sur de la ciudad de Ica. Numerosos peregrinos cubren el largo camino desde dicha ciudad hasta Yauca a pie, como expiación de sus pecados o como sacrificio para implorar que se cumpla algún milagro muy deseado. Adultos, viejos y niños acortan el camino por el arenal que, a medio día, arde bajo los rayos del sol iqueño. Van por diversos senderos para disminuir las distancias en la inmensidad del desierto; a la mano tienen botellas de plástico con

agua o bebidas para aplacar la sed y aliviarse del polvo levantado por los numerosos vehículos.

La Virgen de Yauca es pequeña y muy morena y no por culpa de los cirios, como afirman algunos devotos, pues se conserva en una urna permanentemente cerrada y en alto sobre el altar. También son morenos el Señor de Luren, la Virgen de Copacabana, el Señor de los Milagros y el Taytacha de los Temblores del Cuzco. Es posible que en el pasado Yauca fuese alguna *huaca* prehispánica venerada por el pueblo y que para conservar su culto se haya producido un sincretismo consciente o inconsciente con el catolicismo. Al respecto, es interesante la opinión de Helaine Silverman (1993), arqueóloga que ha realizado excavaciones en Nazca: como hipótesis, la investigadora sugiere que Cahuachi pudo haber estado relacionado con los geoglifos de la pampa de San José, con los cuales formaba un único complejo sagrado. Ahora bien, bajo el apelativo de Cahuachi se conocen extensas construcciones prehispánicas situadas en la región de Nazca, cuya superficie cubre aproximadamente unas ciento cincuenta hectáreas, de las cuales veinticinco comprenden montículos de gran variedad de tamaño, con estructuras muy complejas.

Silverman (1993: 301) plantea que Cahuachi fue un gran centro ceremonial, pero con pocos residentes permanentes, puesto que la mayoría de los montículos no tenía un uso habitacional, sino más bien servía para actos religiosos y civiles. El análisis de la cerámica ha evidenciado un índice elevado de artefactos finos, que al terminar los rituales eran quebrados. Por dicha razón, Silverman supone que Cahuachi comprendía santuarios a los que acudían numerosos peregrinos. Sorprendentemente, la gran extensión de las construcciones no corresponde a una gran ciudad, sino más bien a un conjunto de pirámides, templos, plazas y otras estructuras, relacionados con ritos y celebraciones, y debió más bien ser un lugar sagrado que desarrolló una actividad religiosa de romerías (*Ibid.*: 314). En apoyo de su hipótesis, Silverman acudió varias veces a Yauca antes, durante y después de la fiesta de la Virgen del Rosario y comparó los sucesos que se desarrollaban en Yauca con lo que podía haber sucedido en Cahuachi. En Yauca —según un patrón que se repite en numerosas peregrinaciones actuales en los Andes, en parajes solitarios donde celebran ritos a alguna virgen— en determinadas fechas se agolpan los romeros, que luego abandonan el lugar, para dejarlo nuevamente desierto.

La Virgen de Copacabana

No todas las manifestaciones religiosas prehispánicas eran similares a las narradas en páginas anteriores, posiblemente estas dependían del origen del culto en sus inicios y de diversas influencias. Un ejemplo es la historia de la Virgen de Copacabana, originariamente dedicada a la advocación de la Candelaria. La iglesia se sitúa en una península que avanza desde Yunguyo hasta el estrecho de Tiquina, en la cuenca del lago Titicaca. Según la crónica agustina de Bernardo de Torres (1974: 962) «tomó nuestra religión la posesión del Santuario el 7 de julio de

1586». Pero dejemos la palabra a fray Ramos Gavilán (1988), quien escribió un libro sobre los milagros de la Virgen y sus antecedentes prehispánicos. Entre los ídolos hallados en este asiento, el principal y más representativo de los Yunguyu fue la *huaca* de Copacabana (Ramos Gavilán 1988: 191). El ídolo estaba en el mismo pueblo: era una piedra azul muy vistosa y consistía en un rostro humano «destroncado de pies y manos». A esta noticia Ramos Gavilán y Torres (1974: 139) añaden que tenía cuerpo en forma de pez y era adorado y considerado como el criador de los peces y de sus «sensualidades». Una segunda *huaca* de los Yunguyu era la de Copacati, una piedra con «figura feísima» y un ensortijado de serpientes en la cabeza. Copacati fue descubierta en un cerro alto del mismo nombre y era implorada para obtener las lluvias necesarias para los cultivos (Ramos Gavilán 1988: 196).

Es posible que existiera una dualidad entre ambas *huacas* en un sentido de oposición y de complementariedad pues ambas estaban relacionadas con el agua. La de Copacabana, situada a orillas del lago, representaba las aguas de «abajo» mientras que la de Copacati simbolizaba la lluvia, o sea la deidad del agua de «arriba» (Rostworowski 1983). El color de ambas debió ser el mismo porque la voz *copa* tiene en quechua y aymara el significado de turquesa de tono verde azulado. En un trabajo anterior hemos establecido una relación entre el color verde y los ídolos de los pescadores (Rostworowski 1981). Además de estas dos *huacas*, unos españoles buscadores de tesoros dieron en Copacabana con dos grandes lajas o losas llamadas Ticonipa y Guacocho, veneradas por los yunguyu (Ramos Gavilán 1988: 191).

Para Teresa Gisbert (1980: 52-53), lo de Copacabana representa un mito en proceso de transformación, en el cual tuvieron participación no solamente los más representativos religiosos, sino los mismos indígenas. Una serie de mitos se entretreje en torno al ídolo de piedra verde de Copacabana, dios de los peces y de sus «sensualidades». María triunfa sobre aquella *huaca* pero pierde su advocación de Virgen de la Candelaria para asumir el nombre pagano. Así, el sincretismo religioso se apoderó de los dioses y *huacas* andinas y los involucró en las creencias católicas como medio para catequizar a los naturales. Gisbert (1980: 20) señala la invención de parte de los frailes de la aparición de María en la cima del cerro de Potosí, para sustituir con su culto al de la Pachamama, la Madre Tierra. Con razón Thérèse Bouysse-Cassagne (1988) ha planteado que el ídolo de Copacabana pudo ser el más antiguo del sur andino. Así, en el caso de Copacabana, la persistencia y arraigo de la fe prehispánica opacó el nombre católico de la Virgen.

La peregrinación al Qoyllurit'i

Los rituales y celebraciones de Qoyllurit'i, en la región del Cuzco, son los que mejor han conservado las antiguas costumbres andinas. Posiblemente la distancia, el aislamiento, la gran altura de las montañas, el frío y la nieve han facilitado

la perpetuación de las creencias indígenas. Sin embargo, las festividades de Qoyllurit'i, el Cristo de las Nieves o La Estrella de la Nieve están amenazadas actualmente por el turismo que desvirtúa las antiguas prácticas, inundando los lugares sagrados con gente ajena al ámbito andino.

El santuario se halla al pie de los nevados Sinakara, Qolque Punku y Ausangate de la cordillera de Vilcanota. La meta de los romeros es la veneración de los *Apus* cubiertos de nieve, transformados en Cristo. Las festividades se inician en el mes de mayo, antes del Corpus Cristi, y al lugar llega una impresionante multitud. El orden lo cuidan los *ukukos*, osos danzantes y los *pauluchas* con la cara tapada con pasamontañas blancos tejidos, con un fuete a la mano. Los tradicionales acompañantes del Señor son los antiguos *ayllus* o cofradías de la región del Cuzco, llamados actualmente naciones. Entre sus múltiples actividades, realizan batallas rituales que ocasionan heridas y a veces la muerte de algún participante. Un rasgo constante son los bailes ejecutados, por turnos, por todos los *ayllus* y las comparsas de peregrinos, manifestaciones de la religiosidad andina que están acompañadas con el son de tambores, quenas y flautas. Estas no cesan ni de día ni de noche, sin que los peregrinos muestren cansancio alguno. Las vestimentas llamativas y vistosas, las máscaras y los tocados de los danzantes dan color a la austeridad del paisaje de puna y nieve. Una ceremonia final es el ascenso al *Apu* Ausangate a más de 5.000 metros de altura. Cumplidos sus ritos y pagos a las cumbres, los *ukukos* y *pauluchas* descienden cargados de grandes bloques de hielo llevados a la espalda. El agua de su deshielo es cuidadosamente conservada para prevenir múltiples males.

No seguiremos citando peregrinaciones, pero sí insistimos en el arraigo de los naturales a su religiosidad tradicional a pesar de los esfuerzos de los evangelizadores por borrar toda huella de sus creencias autóctonas. En los primeros tiempos del Virreinato, los doctriñeros no se dieron cuenta de las tretas inventadas por los indígenas para disimular sus *huacas* y sus ritos. Es gracias al *Manuscrito de Huarochiri*, acopiado por el extirpador Francisco de Ávila (Taylor 1987) que a inicios del siglo XVII se descubrió que la idolatría seguía latente. Como ejemplo citaremos una noticia contenida en la obra mencionada que relata el modo que usaron los naturales para festejar a su ídolo llamado Huayhuay, organizando rezos al «Ecce Homo», y para adorar a sus *huacas* Chupixama y Mamayoc, celebrando la imagen de Nuestra Señora de la Asunción.

¿Qué conclusiones podemos sacar de lo dicho hasta aquí? Ante todo constatamos la permanencia de ciertos conceptos y criterios indígenas disimulados bajo un sincretismo religioso un tanto peculiar. Además, la afición y la modalidad andina por las peregrinaciones deberían tomarse en cuenta para una mejor comprensión de la mentalidad de los naturales. A continuación nos ocuparemos de la Capacocha, es decir, los ritos de sacrificios humanos establecidos entre los incas; lo hacemos para poder comprender mejor el pensamiento indígena en sus varias facetas.

La Capacocha

Los andinos llamaban «Capacocha» a la práctica de procesiones rituales con sacrificios humanos; sin embargo, con el mismo término se designaba también a otras ceremonias usadas en la costa central. De ahí la existencia de dos formas de Capacocha sobre las que tenemos noticias. La primera, según información transmitida por las crónicas y practicada por los incas, consistía en sacrificar niños pequeños y hermosos o tiernas doncellas; la segunda se realizaba con sangre líquida transportada en una vasija conducida en un determinado trayecto ritual, y es narrada en un importante y temprano documento del Archivo General de Indias (1558).

Los ritos de la Capacocha presentan un ir y venir desde la provincia donde se procedía a escoger a los candidatos al sacrificio, para luego llevarlos al Cuzco y presentarlos al Inca. Solo después de prolongadas ceremonias partían las *capacochas* a sus destinos finales. En su interesante artículo sobre la Capacocha, Pierre Duviols (1976: 6-58) sugiere que en este rito se proyectaban y seguían las rutas de los *ceques*, es decir, de aquellas líneas imaginarias que como un gigantesco *quipu* rodeaban la ciudad del Cuzco. En ellas se situaban las principales *huacas* y adoratorios de la capital y correspondían a la denominación tripartita de *collana*, *payan* y *cayao*; ello facilitaba la distribución y circulación de los sacrificios humanos. Además, se establecía una reciprocidad entre las *huacas* y el Inca. Duviols señala otras ceremonias centralizadoras y redistributivas, que sin embargo tenían ritos diferentes y otras finalidades, como la purificación del Cuzco de las pestes y enfermedades. El objetivo de la Capacocha parece haber sido más bien asegurar al soberano una protección contra toda adversidad. Así, ante cada acto importante del Inca se realizaba una Capacocha, por ejemplo cuando partía a la guerra, cuando iniciaba una obra importante y cuando la concluía. La crónica de Sarmiento de Gamboa (2001) contiene numerosa información de este tipo.

Existen discrepancias, más bien modernas que antiguas, sobre los términos *capacocha* y *capac huacha* no solo en su significado, sino en lo que representaba la palabra en tiempos gentílicos. De ahí que, antes de entrar en el tema, es preciso analizar las voces de acuerdo con las referencias contenidas en las crónicas, los documentos de archivo y los tempranos diccionarios quechuas.³ La palabra *capacocha* no figura en los diccionarios de fray Domingo de Santo Tomás y de Diego González Holguín. En cuanto a la voz *capac*, es bastante usual y es igual a «rey» o «señor encumbrado»; *cocha* se refiere al «mar» o «laguna» debido a que algunas *capacochas* se lavaban en un río, en una laguna o en el mar; retornaremos más adelante sobre el hecho al mencionar el rito. El cronista Cristóbal de Molina,

³ Albornoz, en *La instrucción para descubrir todas las huacas del Perú y sus camayos y haciendas* (Duviols 1967: 7-39), advierte a los extirpadores de la idolatría que todas las *huacas*, además de sus diversas haciendas, poseían vestidos de *cumbi* llamados *capacocha* con los cuales revestían sus ídolos durante los ritos y ceremonias.

«el cuzqueño» (1943: 77), menciona como sinónimo de *capacocha* la palabra *cacha guaco*; *cacha* o *cachay* tiene el significado de «mensajero» y *guaco* lo de «muela» o «mandíbula», o sea que parece que se trata más bien de la voz *guaca* (objeto sagrado) porque el mensajero era el portador de las ofrendas a las divinidades o *huacas*, y podría tratarse de un error del escribano o del paleógrafo.

Queda por ver y analizar la palabra *hucha*, a la cual los diccionarios mencionados más arriba le atribuyen el significado de «pecado», y que algunos estudiosos interpretan como «el gran pecado» o «pecado importante», representado por los sacrificios humanos. Sin embargo, Gerald Taylor (2001: 443) analiza una plática o sermón de fray Domingo de Santo Tomás (1560) en el cual el religioso se dirige a todos los indígenas y les predica sobre los malos ángeles que cometieron un gran pecado —llamado precisamente *hucha*— y como castigo fueron expulsados del cielo y cayeron en los infiernos. Taylor explica el texto en el sentido que le daban los doctrineros, es decir, de haber cometido los ángeles un grave yerro, idea que se conserva por lo demás en los dialectos modernos, en los cuales *hucha* significa «culpa». Para el experto lingüista que es Taylor, la traducción básica de *hucha* sería la de una «obligación ritual omitida» que genera una falta grande. Así, *capac hucha* sería un error ritual cometido, que implicaría un pecado, suceso que podía darse durante una ceremonia. En la religiosidad andina, en efecto, los sacrificios humanos no podían nunca considerarse como un crimen o una maldad, puesto que los indígenas veían en los sacrificios un futuro de gloria para sus hijos, colmados de todos los bienes posibles. En su mentalidad no cabía la idea o sentimiento de un error de conducta, de culpa o de pecado. Es forzoso juzgar los hechos en su propio contexto para no calificar una acción bajo un prisma que no corresponde y llegar a conclusiones equivocadas.

Revisemos la información proporcionada por las crónicas y otros documentos de los siglos XVI y XVII. Pedro de Cieza de León (1985: 87-89, cap. XXIX) otorga el nombre de *capacocha* a dos ceremonias diferentes. Una de ellas corresponde a una reunión en el Cuzco de todas las *huacas* del Tahuantinsuyu para consultas oraculares. Cada ídolo emitía sus pronósticos y sus oráculos en respuesta a una serie de preguntas sobre la salud de la población, los éxitos y aciertos del soberano, las guerras, las cosechas, etcétera. Así, cada ídolo en su turno se pronunciaba sobre el porvenir y en el caso de fallar en su enunciado, la *huaca* veía menguado su prestigio, disminuida su fama y reducidas las ofrendas recibidas; en la circunstancia de un error grave el oráculo perdía completamente su reputación. En segundo lugar, Cieza de León denomina «Capacocha» (1985: 85, cap. XXVIII) a los ritos y sacrificios humanos ofrecidos al nevado Coropuna. En el *Manuscrito de Huarochirí* se relata que todos los años se realizaba una Capacocha en la cual participaban las diversas regiones del Tahuantinsuyu. Todo indica que el sacrificio y las ceremonias eran itinerantes porque al llegar al santuario de Pachacamac,

enterraban vivas a las víctimas diciendo: «Helos aquí: te los ofrezco, padre» (Taylor 1987: 331, cap. 22). Además de este sacrificio humano se le entregaba a la divinidad llamas, bebidas y comidas en tiempo de luna llena.

Guaman Poma (1980, I: 203, n. 228), al referirse a la séptima «visita», dice que esta estaba compuesta por niñas de 9 a 12 años cuya tarea era coger flores medicinales y servir al sol y a la *capac ocha*. En el mes de junio o Cuzqui Quilla, durante las celebraciones, se cumplía con la *capacocha* que consistía en enterrar quinientas niñas con oro, plata y *mullu* (conchas de *Spondylus*).

Por su parte, el cronista Juan de Betanzos describe con lujo de detalles la importante Capacocha cumplida con ocasión del fallecimiento de Pachacuti Inca Yupanqui (Betanzos 1987: 131-132, cap. XXX). Una vez nombrado el sucesor del soberano, todos los miembros de su linaje fueron a una fuente a lavarse, tanto hombres como mujeres, y estando reunidos se procedió a preguntar quiénes, entre ellos, deseaban seguir acompañando al Inca. Las personas que manifestaron su voluntad de ir al más allá con el soberano realizaron una gran fiesta, bailando y cantando, y cuando se encontraron completamente embriagados, los ahogaron. Mientras, en la ciudad del Cuzco la muerte del Inca era llorada por todos. Más aún, se ordenó reunir en las regiones del Tahuantinsuyu unos mil niños de cinco a seis años de edad, entre los hijos de *curacas*, todos hermosos y sin tacha alguna. Una vez en el Cuzco, los aparejaron de dos en dos, varón y hembra, y lujosamente ataviados los condujeron por todo el país acompañados por sus parientes y un noble inca: unos terminaron enterrados vivos en determinados lugares y otros arrojados en el mar, cumpliéndose así una suntuosa Capacocha. Es interesante la noticia de que los niños fueran emparejados por sexos y que el mar mereciera una parte de los sacrificios.

Más información sobre la Capacocha presenta Hernández Príncipe, quien fuera un extirpador de la idolatría entre los indígenas en el siglo XVII. Hernández Príncipe (1923) narra los ritos de la Capacocha y cómo se desarrollaban las fiestas en el Cuzco cada cuatro años. Para ello, se procedía a elegir en todo el país a los niños para los sacrificios, y luego estos eran enviados al Cuzco; por lo general, se trataba de hijos o hijas de *curacas* o de principales y debían ser hermosos y sin ninguna tacha física. Las criaturas procedían de las cuatro regiones del Tahuantinsuyu —de Chinchaysuyu, Antisuyu, Contisuyu y Collasuyu— y partían en procesión por los caminos acompañados de sus *curacas*, sacerdotes, parientes y *huacas* principales. Al llegar a la capital, se dirigían a la plaza de Aucaypata, donde los aguardaba el Inca, sentado en su *duo* o asiento de oro, con su séquito, en presencia de las imágenes del Rayo, el Trueno y el Sol, y de las momias de los pasados soberanos. Después de saludar al Inca, daban dos vueltas a la plaza y se iniciaban las libaciones: primero se sacrificaba una joven llama blanca, con la sangre de la cual, mezclada con maíz, se preparaba el *yahuar sancu*, que era compartido entre

los asistentes. Además, los incas degollaban miles de llamas y continuaban las ceremonias, para luego enviar a los niños con sus acompañantes a sus diferentes destinos, donde serían sacrificados. Los dedicados al Cuzco eran enterrados vivos, previo adormecimiento, en el Templo del Sol y en Huanacauri.

Además de describir la fiesta de la Capacocha, Hernández Príncipe cuenta el caso particular de uno de estos sacrificios ofrecido por Caque Poma, principal del pueblo de Ocros, quien tenía una hija de gran belleza de diez años de edad. El padre decidió consagrar a la niña al Inca y al Sol. Junto con todos los destinados al sacrificio, Caque Poma y su hija Tanta Carhua se dirigieron al Cuzco, y después de cumplidos los festejos y ritos, emprendieron el retorno a Ocros. Las celebraciones continuaron en su pueblo natal y, según los ancianos del lugar, Tanta Carhua dijo que para fiestas bastaban las del Cuzco y que procedieran al sacrificio de una vez. Así, fue llevada a un alto cerro llamado Aixa, paraje agreste e inhóspito en cuyo flanco se hallaba un nicho. Allí, los indios adormecieron a la niña, la colocaron en la cavidad y tapiaron su entrada. No contento con contar los sucesos, Hernández Príncipe quiso subir al cerro de Aixa para destruir el adoratorio que se había formado en torno a la niña, convertida en *huaca*. Después de un penoso ascenso, llegó al paraje de la alacena donde estaba Tanta Carhua, rodeada de sus alhajas, cantarillos y *tupus* de plata donados por el Inca. El cuerpo deshecho conservaba aún algo de su finísima ropa. Con el tiempo, la *capacocha* se había convertido en un adoratorio al cual acudían los fieles a depositar sus ofrendas y a consultar su oráculo. Los numerosos hermanos de Tanta Carhua se convirtieron, uno por uno, en sus sacerdotes, y parece que con voz de niña emitían respuestas a las preguntas de sus devotos. Caque Poma obtuvo numerosas prebendas y ventajas del sacrificio de su hija, pues recibió el título de «curaca» de Ocros y se instituyó toda una dinastía familiar.

En el relato de su recorrido y de su trabajo volcado a destruir *huacas* y *malquis*—los cuerpos momificados de los antepasados de la población indígena—, el extirpador Hernández Príncipe brinda detalles importantes para la investigación. Entre otras noticias, en efecto, proporciona unos cuantos datos sobre las *capacochas*, cuando narra cómo en un villorrio los pobladores *llacta*, adoradores de *huacas* y habitantes originarios de la región, y los *llacuas*, adoradores del Rayo y forasteros, sacaron de sus entierros dos antiguas *capacochas* cuyos oráculos consultaban y veneraban juntos. A través de sus visitas a diferentes *ayllus*, uno de ellos había entregado siete criaturas, enviadas a distintas regiones para ser sacrificadas y remitidas a Quito, Cuzco, Huanuco Pampa; inclusive algunas llegaron a Chile. De la información se desprende que las *capacochas* se convertían en oráculos y, a pesar del tiempo transcurrido, seguían recibiendo culto. Las noticias de estas *capacochas* vienen acompañadas de las genealogías de los *malquis*, los antepasados momificados, de *curacas* y *huacas*. A estas noticias Hernández Príncipe añade

largas listas de toda clase de curanderos y hechiceros de ambos sexos, especializados en sus oficios y a quienes el extirpador llama «ministros».

Al resumir lo que Hernández Príncipe cuenta sobre las *capacochas* se advierte que los niños seleccionados provenían de todo el Tahuantinsuyu y, por lo general, de la clase social alta; además, debían ser hermosos y sin la menor tacha física. Todos debían dirigirse primero en procesión al Cuzco para ser simbólicamente ofrecidos al soberano, y posteriormente eran enviados a sus destinos finales. Las criaturas sacrificadas se convertían en oráculos y seguían recibiendo ofrendas y adoración de la población lugareña. Una particularidad que conviene señalar son las ventajas de los parientes de los sacrificados, cuya situación mejoraba enormemente después de la *Capacocha*. Todo indica, por ahora, que esta costumbre, tal como la conocemos, fue una tradición inca.

Siguiendo con los cronistas, mencionaremos a Cristóbal de Molina (1943: 76), quien tiene palabras significativas sobre las *capacochas* pues relaciona el rito con las conquistas incaicas, al decir que los individuos destinados al sacrificio se dirigían caminando por los cuatro *suyus* hasta llegar y topar con el límite de las últimas conquistas cuzqueñas. ¿Se ejecutaría una *capacocha* para afianzar el dominio inca, marcando y delimitando de este modo las tierras anexadas al Estado? ¿Era una forma de tomar posesión de ellas? El concepto de deslinde de una propiedad lo hallamos en un documento del Archivo General de Indias de Sevilla (Justicia 413) que describe una situación parecida que analizaremos más adelante. El mismo Molina señala la gran veneración y el gran temor que despertaba en la población el paso de uno de aquellos sacrificios. La gente que se topaba con uno de ellos no se atrevía a mirarlo y se postraba al suelo hasta que pasara, y los habitantes del pueblo no salían de sus casas. Otras noticias de Molina confirman la información de otros cronistas con referencia a la práctica de sacrificios humanos a los altos cerros y al hecho que las *capacochas* eran reservadas solo para las *huacas* principales; los niños destinados para el sacrificio se escogían de los cuatro *suyus*, eran de corta edad, hermosos, sin ningún defecto.

Las ceremonias en el Cuzco se iniciaban con la llegada de las criaturas a la plaza de Aucaypata, y seguían numerosos festejos. Al término de las ceremonias en la capital, las *capacochas* emprendían la marcha en un lento caminar hacia su destino final. Antes de sacrificarlos, les daban abundante comida y bebida para que no llegaran con hambre al más allá. A los más pequeños los alimentaban sus propias madres.

No se debe confundir los ritos de la *Capacocha* con los de la *Citua*, también descritos por Molina. La *Citua* se cumplía durante el mes de Coya Raymi y tenía por objeto limpiar la ciudad de todos los males y enfermedades. Era ejecutada solo por y para los habitantes nativos del Cuzco, los forasteros debían abandonar

la ciudad en esta oportunidad. Un ejército aguardaba apostado en cada uno de los cuatro *suyus* y en el momento indicado los guerreros partían a la carrera llevando consigo los males y pestilencias; así, en relevos arribaban a un amplio río donde lavaban sus armas y personas. Las aguas se encargarían de llevar las enfermedades hasta el mar. En cuanto a los habitantes del Cuzco, se bañaban en las fuentes para limpiarse de todos los males.

Un documento sobre la Capacocha costeña (AGI, Justicia 413)

El documento al que nos referimos pertenece al Archivo General de Indias de Sevilla y se publicó gracias al apoyo de Joyce Marcus en la Universidad de Michigan. El testimonio es valioso por las diversas informaciones que contiene sobre el Perú antiguo, entre ellas, unas muy interesantes sobre la problemática de la Capacocha (Rostworowski 1988). Su temprana fecha, 1558-1570, nos permite tener acceso a noticias anteriores a las reformas impuestas por el virrey Toledo, cuando los poblados indígenas aún permanecían en sus lugares de origen y no se había dictado las «Ordenanzas» que acelerarían la desestructuración de la sociedad andina.

El juicio involucraba a tres jefes étnicos, sin intervención de los españoles, que no comprendían la pasión y el encono despertados entre los naturales por unas tierras pobres, pedregosas y poco atractivas. En realidad, la razón de este empeño era el ser estas chacras especiales para el cultivo de la variedad de coca llamada *tupa*, propia del medio ambiente del *chaupi yunga* o costa media. Se trataba de una planta de hoja pequeña, aromática y de menor contenido de alcaloides que la variedad selvática. Los habitantes de la costa, de no conseguir en su medio ambiente las sagradas hojas, tenían que obtenerla de la lejana región de la selva, de difícil y peligroso acceso. Por esos motivos, tanto las poblaciones de la costa (*yungas*) como las de las serranías inmediatas a la costa luchaban por la posesión de las tierras adecuadas para su cultivo.⁴

Para una mayor comprensión de la situación creada en aquel entonces, se impone un poco de historia sobre la cuenca del Chillón. Durante el Periodo Intermedio Tardío, es decir, antes de las conquistas incaicas, los territorios andinos se dividían en macro-etnias más o menos poderosas y con frecuencia en conflicto entre sí. La costa central se componía de dos señoríos mayores, el primero se situaba en el valle del Chillón y formaba la macroetnia de Collec (Collique), que se extendía desde el mar hasta la zona de Quivi. El segundo señorío se situaba en las zonas bajas de las dos cuencas del Rímac y de Lurín: se trataba de un curacazgo teocrático,

⁴ Sobre la coca costeña, véase Rostworowski 1977; 1989 y 1992; para noticias botánicas Timothy Plowman 1979 a y b. Nombre botánico de la coca costeña: *Erythroxylum novogranatense* var. *truxillensis*.

originalmente llamado Ichsma, el cual solo posteriormente fue denominado Pachacamac por el Inca Tupa Yupanqui. Ambos contenían en sus dominios numerosos pequeños cacicazgos supeditados a los jefes étnicos de mayor categoría. En la sierra de los tres valles costeros mencionados vivía el grupo étnico de los Yauyos, gente agresiva y guerrera que logró la amistad de los incas después de ayudar a los señores del Cuzco a dominar una rebelión de varios valles *yungas* (Taylor 1987: 337-349, cap. 23). Así, los chacllas pertenecientes a los yauyos y habitantes de las serranías de los ríos Chillón y Rímac recibieron tierras en calidad de *mitimaes* en el *chaupi yunga*, o costa media, en la cuenca del Chillón.

Los habitantes de las alturas anhelaban desde siempre poseer tierras en el medio ambiente apropiado para el cultivo de cocales de la variedad costera. Desde antes de la presencia de los chacllas en la zona y de la conquista inca, los cantas estuvieron en lucha contra el Colli Capac, señor del gran curacazgo de Collec (Collique), para tener acceso a unas plantaciones de coca. Desaparecido el Tahuantinsuyu, continuaron los conflictos entre los cantas, los chacllas y los quivis, que representaban un pequeño cacicazgo *yunga* cuyo jefe estaba supeditado al señor de Collec (Rostworowski 1977, 1989). Con la presencia española continuó la violencia, a pesar de los intentos de los encomenderos de terminar con ella. En 1558, se inició un juicio ante la Real Audiencia de Los Reyes, que continuó posteriormente en Madrid en el Real Consejo.

Una noticia en la que todos los testigos y litigantes estuvieron de acuerdo es que, en el pasado, se habían ejecutado en la región varias *capacochas*, una de ellas en honor de Huayna Capac; inclusive un «ovejero de Pumpu» manifestó haber sido testigo de su paso hacia Quito. Durante el gobierno de Huascar se cumplieron dos, una para el Inca y otra para la Coya, su mujer. Sin embargo, el documento que comentamos carece de mayor información sobre varios temas. No sabemos la procedencia de la *capacocha* de la cual se habla en el pleito, ni a quién estaba destinada, y tampoco está claro si el episodio narrado sucedió durante las dos últimas *Capacochas* imperiales, es decir, aquellas en honor de Huascar y de su mujer. Todo indica que la *capacocha* descrita en Justicia 413 no se dirigía a Quito, puesto que pasaba por el valle del Chillón y su destino final era el mar. Además, la ceremonia misma resulta distinta puesto que se trataba de un tipo de *capacocha* diferente a la del sacrificio de niños enviados en procesión ritual con un séquito de personas a las provincias para ser enterrados vivos. Naturalmente estos sacrificios necesitaban de toda una organización, de hospedaje diario en *tampus* o en toldos para pasar la noche, y de alimentación. En el caso del río Chillón se trataba de sangre de camélidos mezclada con *chaquira* molida, hecha de conchas de *mullu* (*Spondylus*), transportada en una vasija de un hito a otro por cada grupo étnico. Al llegar al límite de sus tierras, personas del siguiente señorío tomaban el relevo. La ruta seguida por la *capacocha* se dividía en múltiples etapas, según el

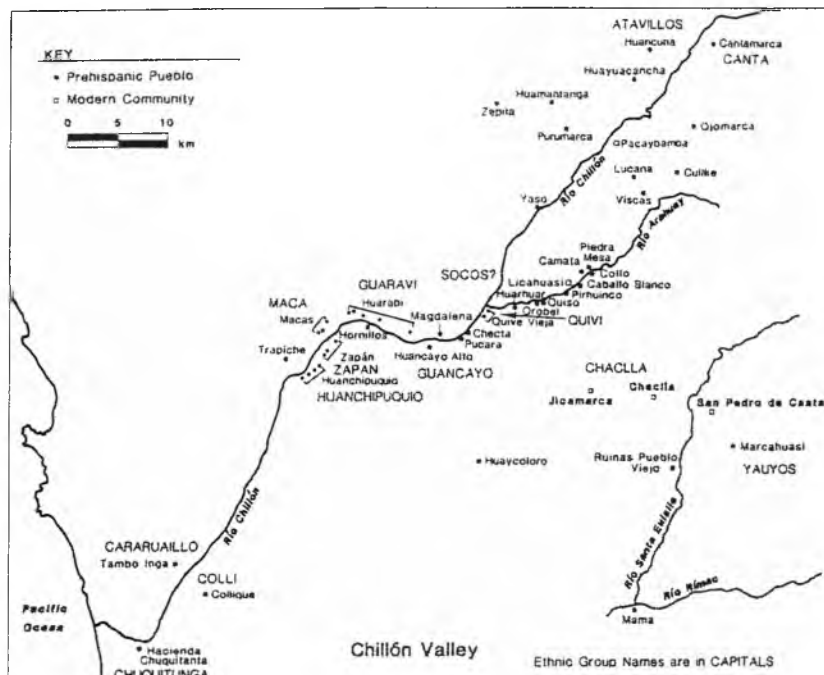


Figura 1 – Mapa del valle del Chillón, con la ubicación, aproximada, de los principales grupos étnicos mencionados en los documentos de los siglos XVI-XVII. Están indicados también los nombres de algunos pueblos modernos y de sitios arqueológicos ocupados en el Periodo Intermedio Tardío y el Horizonte Tardío (Rostworowski 1988: 7).

número de los curacazgos en su camino. Parece que el destino final del sacrificio era lavado en un determinado río o laguna, o en el mar.⁵

Surge la pregunta de si, por temor a la reacción hispana, los indígenas no se atrevieron a decir que llevaban sangre humana y consideraron más prudente manifestar que el rito suponía sangre animal. En la iconografía moche se aprecia varios ceramios representando un sacrificio humano. En un primer plano, vemos a dos hombres vivos atados de manos, mientras un sacerdote con máscara de felino y una sacerdotisa les extraen el corazón; en la segunda escena, una divinidad recibe en una copa la sangre del sacrificio, entregada por una sacerdotisa, una diosa o un ave ornitomorfa, quizá un águila pescadora, ataviada de guerrero (fig. 2).

Al parecer, en la Capacocha, la sangre del sacrificio se mantenía líquida durante todo el trayecto y nos preguntamos cómo la conservaban sin coagular desde la

⁵ En ciertos ritos, como en el de la Cítua, las prendas eran lavadas en un río o en el mar para echar fuera los males.

partida hasta el final de la ruta. El mismo problema se presenta en la iconografía moche, en las escenas de sacrificios humanos, porque la sangre del ajusticiado era entregada en una copa para ser bebida por la divinidad. Así, en ambas circunstancias —tanto en la costa norte como en la central— el caso parece similar. Siguiendo con la iconografía moche, constatamos la abundante reproducción en diversas escenas de un fruto que ha llamado la atención de los estudiosos. Larco Hoyle (2001, I: 58) lo llama *ulluchu*, sin dar mayor explicación, identificándolo como *Phaseolus* sp., una especie de frijol. Por su parte, Donna McClelland (1977: 435-452), intrigada por el misterioso fruto, consultó a curanderos y diversas personas en Trujillo y Lambayeque, pero sin mayor éxito. Tiempo después, Henry Wassén (1989) propuso que el *ulluchu* era la *Carica Candicans-Grey*, de la familia de la papaya, cuyo nombre vernacular es el de *mito*. Siempre según el mismo autor, el jugo de la *carica* tiene la propiedad de no permitir la coagulación de la sangre y sería por lo tanto esta la sustancia empleada en los sacrificios de la costa norte y de la costa central. La noticia vincula a las dos regiones con una misma costumbre: la de ofrecer a sus *apus*, dioses y *huacas*, o al Mar, la sangre de los sacrificios como homenaje. Esta explicación era necesaria al tratar de los sacrificios costeños. Se puede además plantear como hipótesis que la Capacocha de sangre, ya sea de camélidos o humana, haya correspondido a una costumbre costeña, distinta de la de los niños enterrados o ahogados vivos, de la sierra.

Un dato interesante relativo a la Capacocha costeña es el hecho que esta marcaba límites territoriales. En la cuenca del Chillón, antes de la presencia inca, existían unos hitos demarcatorios de las fronteras entre los cantas y los quivis; ellos eran el de Judcunca y el de Chuquicoto. Ya en aquellos tiempos había conflictos entre las dos etnias y varias veces los mojones cambiaron de lugar según las circunstancias políticas (AGI, Justicia 413, f. 217v; Rostworowski 1988).

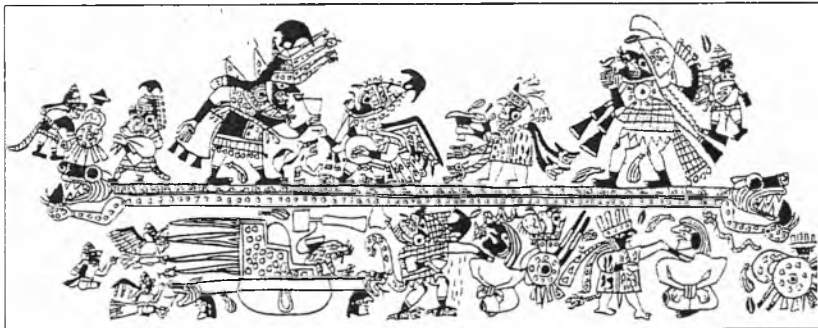


Figura 2 – Escena de sacrificio humano en la cerámica moche (de Donnan y MacClelland 1979: 131).

Más arriba mencionamos que Tupa Yupanqui fue el conquistador de la costa central y el responsable de la instalación de los chacllas en la región, en calidad de *mitimaes*. Ellos pertenecían al grupo de los Yauyos y el Inca los favoreció dándoles acceso a tierras aptas para el cultivo de cocaes por ser los «yauyos criados y privados del Inga» (AGI-Justicia 413, f. 243r). Así, los chacllas se convirtieron en los terceros pretendientes de los cocaes. Otro testimonio sobre el favoritismo de los soberanos cuzqueños hacia los Yauyos lo brinda la manifestación de un testigo, cuando este afirma que:

Guaynaca (sic) quería mucho los yndios yauyos y heran sus criados y desta manera se entravan en las dichas tierras y que despues de muerto Guascar inga, su hijo y entendiendo que las dichas tierras heran buenas e que su padre Guayna cava se las avia dado y les queria vien, les dio más tierras a los dichos yndios yauyos (*Ibid.*: f. 268v).

Un orejón del Cuzco vino a poner los nuevos hitos demarcatorios de los límites entre los grupos instalados en la zona. Los cantas y los quivis tuvieron que ceder algo de sus heredades y nadie reclamó por el miedo que inspiraba el soberano cuzqueño. Además, Huayna Capac consideró tan sabrosa la coca del lugar que aumentó en cien el número de los *mitimaes* chaclla, con el fin de incrementar la producción de la mágica hoja destinada al Inca.

Con el advenimiento de la dominación española, en el Chillón se desató una tremenda violencia entre los tres grupos étnicos rivales que compartían la región. Estos cometieron destrozos en las plantaciones de coca, arrancando los arbustos de esta planta y quemando los árboles de *pacaes* bajo cuya sombra crecían las tan apreciadas hojas, destruyeron los hitos, quebraron los canales de riego y se mataron entre ellos, en el furor de las venganzas.

Noticias sobre la situación en 1559 se encuentran en el informe presentado por fray Gaspar de Carbajal, provincial de la Orden de Santo Domingo (*Ibid.*: f. 326v). Las tierras en juicio comprendían dos mil pasos de largo por trescientos de ancho, y sus linderos eran el río, el camino real que venía de Lima al pueblo de Canta y a las tierras de los Secos, encomendadas a Martín Pizarro. En cuanto a la situación antigua, los *yungas* o costeños fueron los primeros poseedores de las chacras. Antes de la entrada de los incas a la zona, ellos estaban subordinados al señor de Collec (Collique). Fueron los soberanos cuzqueños los que otorgaron las tierras en litigio a los chaclla, grupo perteneciente a los Yauyos.

El encomendero de Canta, Nicolás de Ribera, «el mozo»,⁶ y el de los chacllas, Francisco Ampuero, quisieron arreglar la situación obligando a estos últimos a vender sus campos a los cantas por el precio de doscientos camélidos. La iniciativa

⁶ Nicolás de Ribera. «el mozo» para diferenciarlo de su homónimo Nicolás de Ribera, «el viejo»

no tuvo éxito por no comprender, los naturales, el significado de la palabra «vender» y solo aumentó la confusión y el odio.

El fallo y pronunciamiento de la Real Audiencia en 1567 fue a favor de los chacallas por ser *mitimaes*, a pesar que los cantas los habían tachado de ser advenedizos y forasteros, sin derechos antiguos a las tierras en litigio. Pero la Corona no podía permitir un fallo diferente porque habría dado pie a una infinidad de otros juicios entre los indígenas debido al alto número de *mitimaes* existentes en el Perú. Los cantas, al darse cuenta de la situación y que su alegato —de ser mayor su antigüedad en la región— no había sido considerado por la Corona, cambiaron sus probanzas y buscaron otro motivo para sus reclamos diciendo que los chacallas, en una ceremonia y costumbre andina, se habían apropiado indebidamente de sus tierras. Los cantas apelaron por tanto al Real Consejo con un nuevo juicio, aludiendo a la cualidad de la Capacocha como hito fronterizo, sin darse cuenta de que los ritos gentílicos carecían de valor a los ojos hispanos. La nueva estrategia no fue aceptada y el fallo final les fue igualmente adverso.

Los testigos llamados a declarar en el nuevo caso contaron los sucesos que se dieron durante una Capacocha, cuando los chacallas transportaban la sangre del sacrificio diciendo: «aparte, aparte, capacocha, capacocha / hasta aquí es mi tierra» (*Ibid.*: f. 250r). Los cantas se enfurecieron por la agresiva actitud del portador, cuya acción podía interpretarse como un intento de invasión de sus tierras, y uno de ellos llamado Chuqui Guaranga se abalanzó sobre el sujeto para detener su paso. En la embestida se derramó la sangre y el castigo no se hizo esperar: el culpable fue ahorcado y su cuerpo enterrado en el lugar (*Ibid.*: ff. 252r, 263r y otras). En unas preguntas añadidas, don Pedro, curaca de Guancayo de la encomienda de Gonzalo Cáceres, declaró que los miembros de su cacicazgo tomaron la *capacocha* después de los sucesos y la llevaron hasta el mar (*Ibid.*: f. 99r).⁷

En el relato de esta Capacocha no se da noticia de un lugar de procedencia. No se situaba en la ruta seguida por los sacrificios en honor a los soberanos del Tahuantinsuyu, es decir, del Cuzco a Quito, ni se trataba de sacrificios de niños. La única noticia segura era ser el mar su destino final. Un testigo mencionó que pasó por Jauja pero esta afirmación no fue confirmada por los demás. Ahora bien, el camino usado de Jauja a la costa y al mar era el de las «Escaleras» de Pariacaca y de ahí al santuario de Pachacamac y al océano. Como hipótesis proponemos que, tratándose de un sacrificio y de una costumbre *yunga*, su trayectoria podía ser vertical, es decir, partir de una cumbre importante y descender hasta alcanzar el mar.

⁷ El Guancayo en cuestión se situaba en el valle medio del Chillón y comprendía el actual pueblo de Yangas y algo de las tierras hacia Canta (véase Rosworski 1977 y 1989).

La relación costa-sierra en los llanos era sumamente importante y es posible que esta versión de un sacrificio no fuese inusual, sino una tradición y práctica costeña. Conocemos el culto ofrecido a las altas cumbres, a los *apus*, en todo el ámbito andino, de ahí la posibilidad de sacrificios de esta índole en el caso de la Capacocha del Chillón. Para costeños y serranos existía una necesidad de complementariedad entre ambas regiones, relación no siempre amistosa. Los *yungas* no podían vivir sin el agua que bajaba de las serranías y permitía cultivar sus áridas tierras. Por ese motivo, una de las fiestas principales del dios Pachacamac era el de la «Llegada», cuando la temporada de lluvias en las tierras altas hacía que los ríos se hinchasen de abundante agua (véase Rostworowski 1992). Debido a esta situación, los cantas, en el juicio que comentamos, reclamaban sus derechos a las tierras *yungas* alegando que el elemento hídrico —indispensable para la costa— provenía de sus alturas. Los serranos no solo necesitaban y codiciaban las preciadas hojas de coca, sino otras plantas de las zonas bajas, como el ají (*Capsicum* sp.) (Rostworowski 1977; 1989).

Siguiendo con nuestra hipótesis, sugerimos que la Capacocha en cuestión partía del nevado llamado La Viuda, una cumbre de la cordillera cercana. Un mito de la región, reunido y narrado por Villar Córdoba (1935), cuenta que la diosa Pachamama, esposa de Pachacamac, quedó abandonada en la noche oscura con sus dos mellizos, cuando el dios Pachacamac se hundió en el mar. Después de varias peripecias, los niños se salvaron de las maldades de Huacón, un genio maligno, gracias a la ayuda de *añas*, una zorrina, y luego se convirtieron en el Sol y la Luna. Hemos visto que el rito de Qoyllurit'i tenía por objetivo la adoración de los *apus*, las montañas nevadas, y no es de extrañar que la cumbre de La Viuda pudiera representar a la Pachamama, la Madre Tierra.

Para terminar, citaremos el comentario del cronista Pedro de Cieza de León (1985: 87-88, cap. XXIX) sobre ciertos pleitos surgidos en Los Reyes, en torno a una *capacocha*. No cabe duda que se trató de los sucesos del valle del Chillón, tanto por la fecha como por la extrañez del caso y la repercusión que el juicio debió tener en Lima.

Conclusiones

No cabe duda de la existencia de algún tipo de romerías en los Andes en tiempos prehispánicos. Sin embargo, Michael Sallnow (1974: 101-142) encuentra que la peregrinación indígena es cualitativamente distinta de las peregrinaciones populares de la religión católica y que su práctica se realiza en términos que le son propios. Esta diferencia se debe a que los naturales aún conservan algo de sus antiguas creencias, que dieron lugar a la formación de un sincretismo religioso. Un ejemplo es el de la Virgen de la Candelaria de Yunguyo, cuyo nombre terminó siendo el de Copacabana, conservando así el apelativo del antiguo ídolo.

Debemos hacer hincapié en que no todas las peregrinaciones actuales a santuarios de vírgenes o de cristos tienen rezagos precolombinos; las hay urbanas, perfectamente católicas, y otras que presentan rasgos indígenas. Justamente estas últimas son el objeto de nuestra investigación. Las romerías —como la del Cristo de Qoyllurit'i o las de las vírgenes de Topará, Yauca y Chapi— a lugares lejanos y deshabitados, que por sus características podríamos llamar «tierras de nadie», atrajeron nuestra atención. La práctica y la particularidad de estas romerías nativas nos hacen suponer que fueron más frecuentes y tuvieron una amplia difusión en tiempos antiguos, hecho a tomar en cuenta por los arqueólogos. Dichas peregrinaciones explicarían la presencia de cerámica a gran distancia de su lugar de origen, sin necesidad de tener que buscar una explicación en alguna guerra o conquista. Esta consideración nos lleva a pensar que el gran complejo arqueológico de Huari (Ayacucho, 600-1000 d. C.) haya podido ser un centro y meta de peregrinaciones y culto. La arqueóloga Helaine Silverman (1993) sugiere que Cahuachi, en Nazca, fue un centro religioso al cual acudía en determinadas fechas un gran número de romeros. Si este fue el caso, ¿serían adecuados para Huari los términos de «Imperio» o de «Estado»? ¿Puede una «ciudad» subsistir sin un río u otras fuentes de agua permanentes? ¿No sería acaso Huari, más bien, un lugar sagrado de notable importancia, meta de romerías y teatro de manifestaciones religiosas masivas, que una vez cumplidos los ritos quedaba temporalmente abandonado?

La Capacocha

El nombre correcto de esta ceremonia es el de Capacocha, voz que mayormente figura en los documentos, mientras que la expresión *capac hucha* o «gran pecado» se refiere a una omisión en el rito, a un olvido durante la ceremonia, lo que engendraba un grave pecado. Un significado prehispánico no puede, de ninguna manera, tener el sentido de crimen, pues para un natural se trataba de un privilegio muypreciado, una distinción que honraba a los familiares y que, por ende, estaba reservada para la clase social elevada. Los niños elegidos para el sacrificio provenían de todo el Tahuantinsuyu y eran hijos e hijas de *curacas* y principales. Sus padres tenían la seguridad de que se dirigían a un mundo maravilloso. Con estos criterios, no cabía el concepto de «pecado» o de «culpa»; solo la mentalidad actual se escandaliza y horroriza por considerarlo un acto criminal, pero es preciso calificar los sucesos y analizar los hechos del pasado dentro de su propio contexto y el sentir de su época.

Hallamos un segundo tipo de Capacocha practicada en la cuenca del río Chillón, uno de los tres valles que forman la llamada costa central. Un documento de 1558-1570 relata los acontecimientos que se desarrollaron en el lugar en tiempos prehispánicos. La característica de estos sacrificios fue el usar, para el rito, sangre de camélidos en lugar de sangre de niños. Es factible que fuese una costumbre *yunga*, por figurar en la iconografía moche escenas de sacrificios humanos y el

empleo de su sangre (fig. 2). Es posible que los indígenas hablaran de sacrificio de camélidos en lugar de sacrificio de hombres, para no desafiar los criterios hispanos y así motivar su condena en el juicio.

De todas maneras, vale la pena remarcar cómo ambos tipos de Capacocha tuvieron entre sus principales funciones la de delimitar espacios: la Capacocha inca marcaba los linderos de las conquistas cuzqueñas y confirmaba la posesión de las provincias, y la del Chillón delimitaba las fronteras étnicas. Definitivamente, el tema de las peregrinaciones a oráculos y de las procesiones andinas es muy complejo y merece ulteriores investigaciones.

Bibliografía

- ARRIAGA, Pablo José de, 1968 [1621] – *Extirpación de la idolatría del Perú*. En: *Crónicas peruanas de interés indígena* (F. Esteve Barba, ed.): 191-277. Biblioteca de Autores Españoles, CCIX; Madrid: Ediciones Atlas.
- BETANZOS, Juan de, 1987 [1551] – *Suma y narración de los Incas* (María del Carmen Martín Rubio, ed.), 320 p.; Cuzco: Editorial de la Universidad Nacional San Antonio Abad del Cuzco.
- BOUYASSE-CASSAGNE, Thérèse, 1988 – *Lluvias y cenizas. Dos Pachacuti de la Historia*, 228 p.; La Paz: HISBOL.
- CASTRO, Cristóbal y ORTEGA MOREJÓN, Diego, 1974 [1558] – *Relación y declaración del modo que en este valle de Chíncha y sus comarcas se gobernaban antes que oviese Yngas y después q(ue) los vno hasta q(ue) los cristianos entraron en la tierra* (Juan Carlos Crespo, ed.). *Historia y Cultura*, 8: 93-104; Lima.
- CIEZA DE LEÓN, Pedro de, 1984 [1553] – *Crónica del Perú. Primera parte* (Franklin Pease G. Y., ed.), 352p.; Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú - Academia Nacional de la Historia.
- CIEZA DE LEÓN, Pedro de, 1985 [1553] – *Crónica del Perú. Segunda parte* (Francesca Cantù, ed.), 238 p.; Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú - Academia Nacional de la Historia.
- DONNAN, Christopher B. y MacCLELLAND, Donna, 1979 – *The Burial Theme in Moche Iconography*, 46 p.; Washington: Dumbarton Oaks, Trustees for Harvard University.
- DUVIOLS, Pierre, 1967 – Un inédit de Cristóbal de Albornoz: la *Instrucción para descubrir todas las guacas del Perú y sus camayos y haciendas*. *Journal de la Société des Américanistes*, LVI (1): 7-39; Paris.
- DUVIOLS, Pierre, 1976 – La Capacocha: mecanismo y función del sacrificio humano su proyección geométrica, su papel en la política integracionista y en la economía redistributiva del Tawantinsuyo. *Allpanchis*, 9: 11-57; Cuzco.
- GISBERT, Teresa, 1980 – *Iconografía y mitos indígenas en el arte*, 250 p.; La Paz: Gisbert y Cia. S.A.

- GONZÁLEZ HOLGUÍN, Diego, 1952 [1608] – *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua Qquichua o del Inca* (Raúl Porras Barrenechea, ed.), 697 p.; Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe, 1980 [1615] – *El primer nueva corónica y buen gobierno* (John V. Murra y Rolena Adorno, eds.), 3 vols.; México: Siglo Veintiuno.
- HERNÁNDEZ PRÍNCIPE, Rodrigo, 1923 [1641-1642] – Mitología andina. *Revista Inca*, 1: 25-91; Lima.
- LARCO HOYLE, Rafael, 2001 – *Los Mochicas*, 2 vols.; Lima: Museo Arqueológico Rafael Larco Herrera.
- MACCLELLAND, Donna D., 1977 – The Ulluchu: A Moche Symbolic Fruit. En: *Pre-Columbian Art History. Selected Readings* (Alana Cordy-Collins, ed.): 435-453; Palo Alto: Peek Publications.
- MOLINA, Cristóbal de, 1943 [c. 1573] – *Fábulas y ritos de los Incas*. En: *Las crónicas de los Molinas* (Francisco A. Loayza, ed.): 1-101. Los Pequeños Grandes Libros de Historia Americana, serie I, 4; Lima: Editorial Miranda.
- PIZARRO, Hernando, 1968 [1533] – *Carta a los magníficos Señores, los Señores Oidores de la Audiencia Real de Su Majestad, que residen en la Ciudad de Santo Domingo*. En: *Biblioteca Peruana*, I: 119-130; Lima: Editores Técnicos Asociados.
- PLOWMAN, Timothy, 1979a – The Identity of Amazonian and Trujillo Coca. *Botanical Museum Leaflets*, 27 (1-2); Cambridge, Massachusetts.
- PLOWMAN, Timothy, 1979b – Botanical Perspectives on Coca. *Journal of Psychedelic Drugs*, 11(1-2); San Francisco.
- RAMÍREZ, Susan E., 1978 – Chérrepe en 1572: un análisis de la Visita General del virrey Francisco de Toledo. *Historia y Cultura*, 11: 79-121; Lima.
- RAMOS GAVILÁN, Alonso, 1988 [1621] – *Historia del Santuario de Nuestra Señora de Copacabana* (Ignacio Prado Pastor, ed.), 618 p.; Lima.
- ROSTWOROWSKI, María, 1977 – *Etnia y sociedad. Costa peruana prehispánica*, 293 p.; Lima: Instituto Estudios Peruanos.
- ROSTWOROWSKI, María, 1978-1980 – Guarco y Lunahuaná. Dos señoríos prehispánicos de la costa sur-central del Perú. *Revista del Museo Nacional*, XLIV: 153-214; Lima.
- ROSTWOROWSKI, María, 1981 – *Recursos naturales renovables y pesca, siglos XVI y XVII*, 180 p.; Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- ROSTWOROWSKI, María, (ed.) 1988 – *Conflicts over Coca Fields in XVIth Century Peru*, 314 p. *Memoirs of the Museum of Anthropology. Studies in Latin American Ethnohistory & Archaeology*, vol. IV; Ann Arbor: University of Michigan.
- ROSTWOROWSKI, María, 1989 – *Costa peruana prehispánica*, 318 p.; Lima: Instituto de Estudios Peruanos (Segunda edición de *Etnia y sociedad*).
- ROSTWOROWSKI, María, 1992 – *Pachacamac y el Señor de los Milagros: una trayectoria milenaria*, 214 p.; Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- SALLNOW, Michael, 1974 – La peregrinación andina. *Allpanchis*, 7: 101-142; Cuzco.

- SANTO TOMÁS, Domingo de, 1951 [1560] – *Lexicon o vocabulario de la lengua general del Perú*, 374 p.; Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- SARMIENTO DE GAMBOA, P., 2001 [1572] – *Historia de los Incas*, 191 p.; Madrid: Miraguano Ediciones y Ediciones Polifemo.
- SILVERMAN, Helaine 1993 – *Cahuachi in the Ancient Nazca World*, 371 p.; Iowa City: University of Iowa Press.
- TAYLOR, Gerald, (ed.) 1987 [c. 1608] – *Ritos y tradiciones de Huarochiri. Manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII*, 616 p.; Lima: Instituto de Estudios Peruanos - Instituto Francés de Estudios Andinos.
- TAYLOR, Gerald, 2001 – La plática de fray Domingo de Santo Tomás (1560). *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 30 (3): 427-453; Lima.
- TORRES, Bernardo de, 1974 [1657] – *Crónica agustina* (Ignacio Prado Pastor, ed.), 3 vols; Lima.
- VARGAS UGARTE, Rubén S. J., 1947 – *Manuscritos peruanos en las bibliotecas y archivos de Europa y América*, 246 p. Biblioteca Peruana, V; Buenos Aires.
- VÁZQUEZ DE ESPINOSA, Antonio, 1948 [1629] – *Compendium and Description of the West Indies*, 862 p.; Washington: Smithsonian Institution.
- VILLAR CÓRDOVA, Pedro E., 1935 – *Las culturas prehispánicas del departamento de Lima*, 423 p.; Lima.
- WASSÉN, Henry, 1989 – El «Ulluchu» en la iconografía y ceremonias de sangre moche: la búsqueda de su identificación. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, 3: 25-45; Santiago.
- WILLIAMS, Carlos, 1985 – A Scheme for the Early Monumental Architecture of the Central Coast of Peru. En: *Early Ceremonial Architecture in the Andes. A Conference at Dumbarton Oaks. 8th-10th october 1982* (Christopher B. Donnan, ed.): 227-240; Washington, D. C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.

Calendario, presagios y oráculos en el mundo inca

R. Tom Zuidema

University of Illinois, Urbana

El presente trabajo está enfocado en la función e importancia del calendario y la organización de las generaciones en el sistema político del Cuzco, con el propósito de entender una presunta práctica incaica de predecir el futuro. Analizaremos ciertas afirmaciones de cronistas, especialmente de un autor temprano como Betanzos, sobre predicciones en tiempos prehispánicos (Betanzos 1987). En cuanto a la organización espacio-temporal del calendario, nos referiremos a las conclusiones de nuestro estudio sobre este tema (*The Inca Calendar*), ya sugeridas en otras oportunidades (Zuidema 1986; 1989; 1991).

Nuestro punto de partida son unas páginas de la crónica de Felipe Guaman Poma de Ayala en las cuales este autor, mejor que ninguno, expresa y sintetiza en forma global el problema que aquí nos interesa. Él habla de los «Idolos uacas del Inga» como introducción al capítulo sobre los ídolos del reino en general (Guaman Poma 1980, I: 234-239, nn. 261-265). Este capítulo sigue directamente a la descripción de los meses incas. Termina (*Ibid.*: 232-234, nn. 258-260) esta lista con el mes de Capac Inti Raymi, correspondiente a diciembre (contrariamente a la usanza de principiar el año inca con este mes). Este procedimiento le permite al autor enfatizar una conexión entre este mes y las *huacas* del Inca. Afirma Guaman Poma (*Ibid.*: 234, n. 262) las cosas que ocurrieron «en tiempo del Ynga» y combina sus descripción con tres dibujos. Dice:

Lo primero, de cómo Topa Ynga Yupanqui hablaua con las uacas y piedras y demonios y sauía por suerte de ellos lo pasado y lo uenedero de ellos y de todo el mundo y de cómo auían de uenir españoles a gouernar y ací por ello el Ynga se llamó Uira Cocha Ynga.

Pero lo demás de cosa de Dios no le enseñó a sauer, aunque dizen que decían que abía otro señor muy grande más que ellos. Eran diablos y ací dezían zupay, que por tal le conocían por supay, y ancí de ellos sauían todo lo que pasaua en Chile, en Quito. De preguntar a estos supayconas tenía oficio los hicheseros pontífises llamados cunti uiza, ualla uiza.

Y acía hablaua con ellos Topa Ynga Yupanqui y quiso hazer otro tanto Guayna Capac Ynga. Y no quicieron hablar ni rresponder en cosa alguna. Y mandó matar y consumir a todas las uacas menores; saluáronse los mayores. Dizen que Paria Caca rrespondió que ya no abía lugar de hablar ni gouernar porque los hombres que llaman Uira Cocha abían de gouernar y traer un señor muy grande en su tiempo o después cin falta. Esto le respondió las dichas uacas ýdolos al Ynga Guayna Capac Ynga; de ello fue muy triste a Tomi [Tumibamba, la ciudad de Cuenca en el Ecuador actual] (Guaman Poma 1980, I: 234-236, n. 262).

En el primer dibujo (fig. 1), el rey habla con el Sol, probablemente consultándolo. En el segundo (véase p. 41, fig. 1, en este volumen), el rey —quien ahora se identifica con Tupa Inca Yupanqui— consulta a las *huacas*, aquí representadas por doce, en un círculo al pie de la *huaca* principal de Huanacauri. El tercer dibujo (fig. 2) ilustra la descripción con que el texto citado sigue. El rey mismo sacrificaba en Capac Raymi no solamente al Sol, sino también a *huacas* principales del reino, tales como: Huanacauri, el cerro más sagrado del valle de Cuzco; Pacariqtambo, el lugar de origen de los incas; Pachacamac, el dios que tenía su gran santuario en la costa central; y Pariacaca, el dios del gran nevado en la sierra arriba de Pachacamac. La Coya sacrificaba a la Luna en Quilla Raymi, la «fiesta de la Luna», el mes lunar correspondiente a Capac Raymi, y le «pedía lo que quería». Sus hijos sacrificaban al planeta Venus, Chasca Cuyllor, al dios del Trueno, Chuqui Ylla, y a las *huacas* en general, las *uaca bilcacona*, y ellos también «pedían lo que querían en su oración» (Zuidema 1998).

Aunque Guaman Poma no se expresa más sobre cómo las *huacas* alrededor del Cuzco fueron organizadas, es probable que en el segundo dibujo analizado se refiera al sistema de 328 *huacas* del valle del Cuzco clasificadas por medio de los *ceques*, líneas imaginarias que desde el templo del Sol apuntaban hacia el horizonte y originalmente debieron ser documentadas con la ayuda de un *quipu*. Ya en 1559, Polo de Ondegardo (1981), observó la doble función del sistema de los *ceques* de registrar tanto el espacio como el tiempo, ante todo el calendario anual.



Figura 1 – El Inca hablando con el dios Sol. De Felipe Guaman Poma de Ayala, *El primer nueva corónica y buen gobierno* (1615). The Guaman Poma Website of the Royal Library, Copenhagen: www.kb.dk/elib/mss/poma/ (p. 260, n. 258).

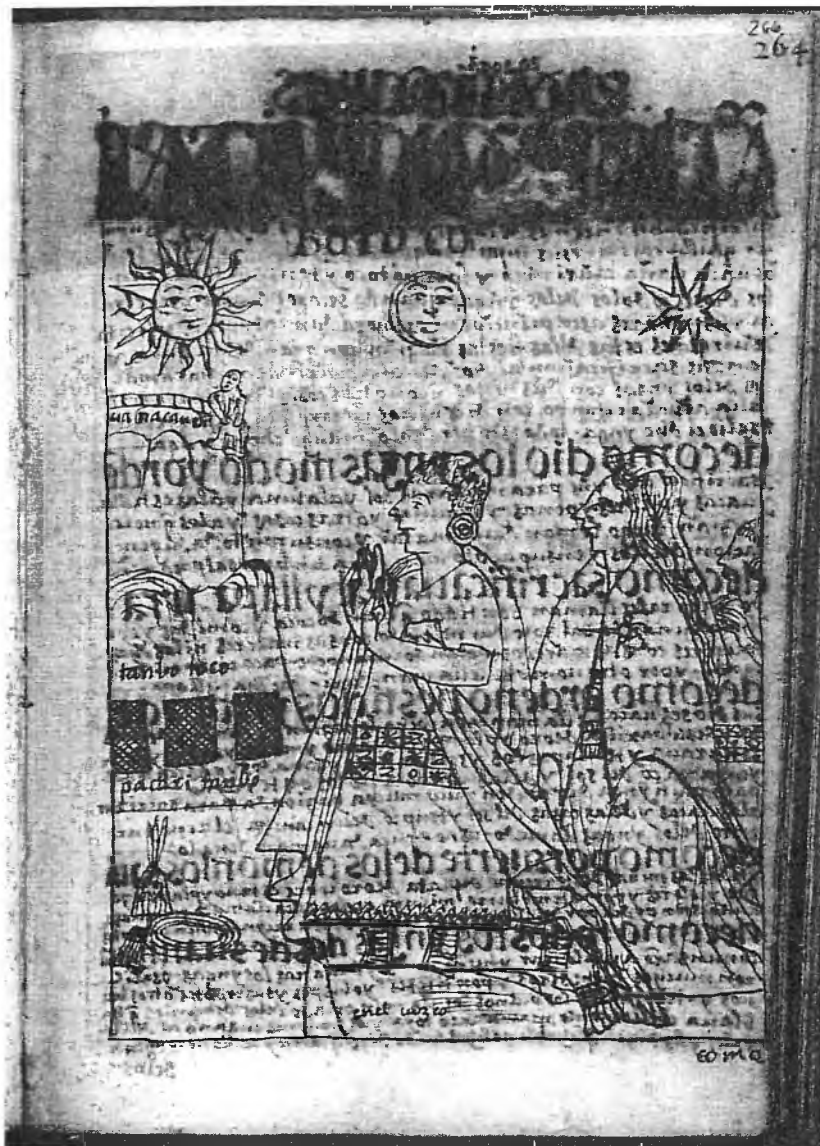


Figura 2 – El Inca venerando a las principales *buacas* del Tahuantinsuyu. De Felipe Guaman Poma de Ayala, *El primer nueva corónica y buen gobierno* (1615). The Guaman Poma Website of the Royal Library, Copenhagen: www.kb.dk/elib/mss/poma/ (p. 266, n. 264).

Guaman Poma parece confirmar esa propiedad, sugiriendo que con las doce *huacas* eran contabilizados también los doce meses del año y sus estaciones. Dice que el Rey pide a las *huacas* y *villicas* «¿Quién de ustedes ha dicho «No llueva, que no hiele, que no granice?»», recibiendo la respuesta «No fuimos nosotros, Inca». El Rey les pregunta sobre el cercano futuro. Sin embargo, como explica el texto acompañante, se interesa tanto en el pasado —incluyendo lo que su administración ha cumplido— y en el futuro —del orden de su gobierno y de la siembra y cosecha—, como en lugares distantes (Guaman Poma 1980, I: 234, n. 261). Guaman Poma menciona Chile y Quito, en las fronteras del Imperio, desde donde el Rey podía averiguar lo que iba pasando más allá. El conocimiento temporal del pasado y del futuro fue considerado en conjunción con el conocimiento espacial. El Rey se interesaba, además, por todo lo que no podía ser averiguado inmediatamente. En esta situación se identificó con su abuelo, Viracocha Inca, el antiguo Rey que había adoptado el nombre del dios Viracocha y con quien Guaman Poma asociaba a los sacerdotes-advinos Cunti-huiza y Hualla-huiza. Desde las fronteras del Imperio, el Rey también preguntaba sobre el futuro. En cierta manera, él conectaba un pasado de más de una generación atrás con un futuro incógnito, más allá de los cálculos del tiempo anual. El mismo nombre de Viracocha, el dios de los tiempos primordiales y a quien los incas buscaron más allá de la tierra conocida, iba a ser dado a los españoles por llegar de ultramar con el dios que había de reemplazar al antiguo dios andino.

Guaman Poma es un autor tardío. En su relato, reúne muchos elementos que ya se encontraban en cronistas tempranos. El cómputo inca de los días del año, en primer lugar registraba los meses del momento con sus funciones sociales, económicas y rituales; en otras palabras registraba el presente. Pero contando los años —y no hablamos todavía de cómo se hacía esto— también se registraba el pasado. La tercera función fue en relación al futuro, comúnmente al cercano futuro. Las condiciones en cualquier mes presente ya sirven para formular expectativas. Nos proponemos ilustrar, del calendario, en primer lugar, su función en relación con el futuro inmediato. Posiblemente podríamos dar ejemplos de cada mes y cada temporada, pero nos limitaremos a algunos.

El mes más importante para hacer consultas sobre el futuro fue probablemente el de la cosecha, por abril-mayo. El Inca, en esta época, solicitaba informaciones a los grandes *curacas* del Imperio sobre lo que pasaba en sus respectivos dominios y daba instrucciones acordes con sus planes para el futuro (Anónimo 1906). Daremos aquí algunos ejemplos de previsiones más bien cotidianas en esa época del año.

Cobo describe cómo una olla con semillas de maíz era vestida como *mama sara*, «madre maíz»; la gente le pedía fuerzas para que hubiera buena cosecha en el año futuro. Si la respuesta era negativa, se hacía una nueva *mama sara* (Cobo

1956, II: 215). Bertonio discute las siguientes palabras en aymara en ocasión del elaborado rito del *Sucullo*, cuando durante la cosecha en la plaza se hacía una cuenta de los niños nacidos en el año precedente (Bertonio 1984). A los niños se les llamaba *sucullo*, como al rito mismo, pero a las niñas, *huampaña*. De esta palabra Bertonio también dice:

Huampaña: «Niña que nace quando ay bodas en su casa o barrio».

Lacc.ttatha, haccuttatha: «Boluer el hijo a cuyo es de enojo *Huabuana*».

Lacc.ttatha. Memillana lacc.ttito: «Mal para todos que nos han parido hija. Dizenlo quando están tristes por la muerte de alguno y nace hija, que lo tienen por mal agüero de que se han de morir».

Laccahuatha: «Publicar a uno por bueno, o malo».

Haccutha: «Cantar alabanzas, o hymnos a los santos como hazían antiguamente a los ídolos».

Podemos concluir que si el nacimiento de una niña (no de un niño) ocurría, durante una boda o una muerte, el hecho era un presagio bueno o malo para su comunidad. Los nacimientos ocurrirían en cualquier tiempo del año. Pero, como el nombre de *huampaña* sugiere, un tiempo predilecto para este tipo de presagios de la cosecha sirvió también para celebrar bodas.

Había dos periodos en el año, de interés aquí, que ofrecían problemas similares, uno que terminaba con el fin del medio año de tiempo seco (fines de octubre) y otro con el fin del medio año húmedo (fines de abril). Guaman Poma (1980, II: 831, n. 885), como conclusión de una segunda descripción, más general, del sistema calendárico-astronómico, nos da un ejemplo fascinante del primer periodo. Se refiere a los ritos en general por el nacimiento de gemelos, que, según el caso, predecían la buena o la mala suerte para la comunidad; en cierto modo, representaban un retorno a la creación primordial del mundo. Guaman Poma describe los elaborados ritos por el nacimiento de un «hijo del trueno»,¹ costumbres calendáricas que se repetían en los meses de agosto a noviembre. Al fin de esa temporada, el niño moría y, adorado como *huaca* sobre un cerro cercano, iba a proteger a su pueblo contra las intemperies en el futuro. El otro periodo nos lo describe Betanzos (1987: 141-148) y aquí los ritos de la Purucaya, durante cuatro meses posteriores a la muerte de un Rey inca, tienen un fin estatal. Corresponden a los ritos calendáricos de enero-abril y es muy probable que la Purucaya oficialmente ocurriera durante este periodo (Zuidema 1997). Muchas adivinaciones fueron hechas en los ritos siguientes: el Mayucati, cuando los restos de los grandes sacrificios echados a los ríos eran mandados al mar anunciando el fin

¹ Niño nacido con una «nariz hendida», una imperfección que, al igual que el labio leporino, era vista claramente como un principio de gemelaridad (Lévi-Strauss 1983; Platt 1986).

del tiempo de lluvias y cuando la gente pedía al dios Viracocha buenas cosechas para el futuro; el sacrificio de llamas y perros negros, para debilitar con esto a sus adversarios y para adivinar, mirando las entrañas de dichos animales, el futuro. Se rogaba al Inca recién muerto, quien estaba ahora con Viracocha o con el Sol, a fin de que asegurara buenas estaciones agrícolas y alejara las enfermedades. La coronación de un nuevo Rey fue un acto seguido a los ritos de la cosecha y podemos asumir que con esto se cerraba la Purucaya.

Betanzos (1987: 182-183) nos da también una cuidadosa descripción de la coronación de Huayna Capac, hijo de Tupa Yupanqui. En este contexto, el Inca da su versión de presagio sobre el futuro del Imperio, aunque menciona los dos episodios en orden inverso. Huayna Capac, en preparación de su nuevo gobierno, visitó en secuencia a las momias de sus antepasados, escuchando los cantos de sus hazañas heroicas. Empezó con la momia de Manco Capac, el mítico fundador del Cuzco. A su abuelo y a su padre los visitó en sus casas, cada uno por su mes, y a la casa de su tío, el hijo mayor de su abuelo, se fue por diez días. Había un orden calendárico en estas visitas que probablemente se cumplió en el transcurso de un año, y podemos contrastar el relato de esta costumbre con la fórmula nueva que Sarmiento iba a introducir en 1572, según la cual cada rey fundaba una nueva *panaca* de sus descendientes, excepto su sucesor directo (Sarmiento de Gamboa 1947). Para Betanzos (1987: 105-106), estos grupos se distinguieron no por su orden dinástico, sino más bien por sus obligaciones calendáricas; cada *panaca* en su propio mes. Probablemente, Huayna Capac tomó en cuenta este esquema.

El nuevo Rey, después de la Purucaya celebrada por su padre, consultó a sus antepasados para planear su futuro. Llegamos al tema que más nos interesa: las predicciones sobre el futuro más lejano de su dominio, tal como lo leímos en Guaman Poma. Betanzos (1987: 137-150) nos da sobre esto una de las informaciones más tempranas y ciertamente la más valiosa por su integración al sistema político-ritual del Cuzco. La motivación para dar la descripción es el momento en que Inca Yupanqui, o sea Pachacuti, se prepara para su muerte y manda reunir a «todos los señores del Cuzco y a todos hijos» (*Ibid.*: 137). Tupa Yupanqui y el joven Huayna Capac recién han vuelto de sus conquistas hasta Ecuador. El Inca Pachacuti explica entonces cómo se debe ejecutar su Purucaya y cómo será su sucesión. A todos

Les hacía saber que después de sus días habían de rebelarse las provincias de Coyasuyo y Andesuyo y que después de los días de aquel su nieto Guayna Capac habría Pachacuti que dice [«]vuelta de mundo[»] y preguntáronle aquellos señores que si aquella vuelta del mundo [sería] por agua o por fuego o por pestilencia y él les dijo que no sería por ninguna de aquellas cosas sino porque había de venir una gente blanca y barbuda y muy alta [...] aquellos señores le preguntaron que de hacía qué parte venía aquella

gente, que le[s] respondió que no sabían si vendrían de hacia do el sol salía [o] si de hacia do se ponía [...] y luego hizo traer todas sus hijas allí delante de sí todas las cuales eran doncellas y como allí fuesen diolas a los señores principales de la ciudad del Cuzco que allí estaban por mujeres y algunas dellas mandó que fuesen casadas con ciertos señores caciques principales de la tierra con el cual beneficio los trujo a más amor a su hijo Topa Ynga Yupangue.

Betanzos teje su predicción sobre la venida de los españoles, que como un *Pachacuti* será una catástrofe fuera de toda imaginación para los incas, dentro de un contexto de creencias y costumbres prehispánicas. La referencia al agua, al fuego y a la pestilencia en el marco de una «vuelta del mundo» podría ser algún préstamo tomado de la cultura mexicana. Más andina suena la referencia a la política matrimonial con que el Inca Pachacuti quiere engraciarse con sus señores súbditos en favor de un futuro gobierno tranquilo de Tupa Yupanqui. Aquí Betanzos vuelve a un tema que ya había discutido en detalle al referirse a cuando Pachacuti mismo inició su gobierno (1987: 60, 78, 99-100). Más reveladora quizá es la pregunta sobre si la nueva gente iba a venir de donde salía o de donde se ponía el sol. Viene a la mente el dios Viracocha, quien había creado al Sol en Titicaca, llegando al Cuzco desde la dirección de la salida del sol y se había ido en dirección de la puesta del sol hasta el Ecuador, donde finalmente desapareció en el horizonte sobre el mar. Pero se refiere también al movimiento diario del sol.²

Sea como fuese, si admitimos que Betanzos realmente recibió un relato de sus informantes parecido a lo que escribe aquí, el contexto de la Purucaya —en que lo inserta— es del mayor interés. Era este el tiempo de mayor angustia para los dirigentes del Estado, cuando más se preguntaban sobre el futuro y más debían consultar a los altos sacerdotes-adivinos Hualla-huiza. De hecho, Betanzos (1987: 146) mismo explica que él reconstruyó la Purucaya del Inca Pachacuti a partir de lo que había visto en el Cuzco por el año de 1549, después de la muerte de Paullu Inca. La inseguridad de la comitiva sobreviviente del último Inca títire en manos de los españoles debió proyectarse retrospectivamente a los tiempos de Pachacuti.

Los presuntos vaticinios prehispánicos sobre la llegada de los españoles —es evidente—, fueron construidos en tiempo colonial, después de haberse consumado los hechos. Pero son los vaticinios mejor conocidos, declarados por los cronistas como provenientes de la cultura andina. Por eso, podemos preguntarnos si los contextos en que fueron contados podrían haber tenido alguna semblanza de

² Nos damos cuenta de que el cronista Martín de Murúa (1964) relata un mito sobre un posible *pachacuti* que desarrolla las mismas especulaciones. Un gigante baja sobre las aguas del río Vilcanota (desde la dirección de la salida del sol) amenazando al Cuzco con lluvias torrenciales. Al evitar este *pachacuti*, el Inca Pachacuti, ahora como hijo de Manco Capac, salva la ciudad y prepara el gran futuro del Imperio (Zuidema 2002).

autenticidad. Valdría la pena considerar la pregunta escogiendo casos en que el mismo suceso pronosticado había ocurrido en tiempos prehispánicos. Un ejemplo con suficiente documentación y que atrajo la atención de investigadores recientes es el de Catequil. Apu Catequil fue un cerro-*huaca* de la región serrana norteña de Huamachuco (en las cabeceras del río Moche) y dios principal de los pueblos allí conquistados por los incas (Agustinos 1992; San Pedro 1992). La *huaca* habría sido llevada al Cuzco. Sin embargo, en tiempos posteriores, Catequil habría contestado a Atahualpa (o a Huascar), que le fue a consultar en su santuario de Huamachuco sobre el éxito de la guerra fratricida para la sucesión, que perdería la guerra y moriría. Por eso, la *huaca* fue destruida aunque resulta que sus vestigios eran venerados todavía en tiempos de la misión agustina. En efecto, tanto Atahualpa como Huascar murieron como consecuencia de la invasión española. Según el relato, los mismos habitantes de Huamachuco empezaron a culparse por las desgracias que les habían sobrevenido; primero por parte de los incas y después de los españoles. La información sobre la religión en Huamachuco tal como había sobrevivido a los impactos inca y español es rica y fidedigna. No obstante, podemos sospechar que la historia de la consulta por Atahualpa o Huascar, ocurrida hacia fines del Tahuantinsuyu, pero en realidad probablemente imaginada y construida en tiempo colonial, fue una consecuencia de la catástrofe de la conquista.

En busca de un ejemplo de profecía de la época prehispánica que refleje una mentalidad plenamente autóctona, vamos a considerar unos relatos míticos recolectados en la región de Huarochirí por el año de 1608. Los primeros mitos se refieren a una *huaca*, Macahuisa, y dos de ellos se concluyen en tiempo inca. El último mito, por su forma, no hace sospechar influencia española pero concluye con un presagio al Inca Huayna Capac sobre la venida de los españoles a consecuencia de actos anteriores. Se asemeja a las profecías de Betanzos y Guaman Poma relativas al fin del Imperio inca pero justamente estos autores no mencionan una causa previa. La primera referencia a Macahuisa (Taylor 1987: 277-279, cap. 18, 2-12) se encuentra en una descripción del culto a Pariacaca, su padre, en el que treinta hombres, en época de la luna llena,

Le servían desde el décimo quinto día [del mes] ofreciéndole comida. Un día lo estaban adorando [con el sacrificio de] una llama nombrada Yaurihuanaca. Cuando los treinta hombres estaban mirando el hígado y el corazón de la llama, uno de ellos, un llacuas llamado Quita Pariasca, dijo: «¡Ay de nosotros! La suerte no es buena, hermanos; en el futuro nuestro padre Pariacaca será abandonado». Entonces, los demás hombres dijeron: «No es cierto. Hablas cosas vanas. Está bien. ¿Qué sabes tú?» [...] Pocos días después, oyeron decir que los huiracochas ya habían aparecido en Cajamarca.

Los españoles buscaron la plata y la ropa de esta *huaca*, y quemaron parcialmente a un hombre cuando él, entre otros, no les quiso responder (*Ibid.*: 281-283, cap. 18, 15-22).

Entonces todos los hombres dijeron: «Fue de hecho muy verdadero lo que nos contó el llacuas Quita Pariasca, hermanos; vamos a dispersarnos; ya la suerte no es más favorable» y, así se dispersaron todos hacia sus comunidades. Al sanarse este hombre de los checa que había sido quemado, [se fue de allí] llevando consigo a un hijo de Pariacaca nombrado Macahuisa.

La segunda historia sobre Macahuisa habla más de su culto calendárico, que aparentemente se identificaba con el de Pariacaca, y de las riñas entre varios pueblos por atraer sus favores (*Ibid.*: 285, cap. 19, 2-8). Macahuisa, a pedido del Inca y por orden de su padre Pariacaca, había vencido a unos enemigos.

Después, los ingas estimaron aún más a Pariacaca [...] mandaron que todas las comunidades que le estaban sometidas enviaran una vez al año maíz, coca y todas [las demás ofrendas rituales] para los treinta yanas [dedicados a su culto].

Cuando el viejo que había sido quemado llegó a su nuevo lugar (*Ibid.*: 287-289, cap. 19, 14-17),

le preguntó otra vez [al huaca]: «Padre Macahuisa, ¿guardarás bien a los checa de esta comunidad?» y le sacrificó una llama; este sacrificio se celebró de la misma manera que el de Huayacancha, donde el llacuas, Quita Pariasca, había visto [el presagio acerca de Pariacaca] [...] Porque, en esa ocasión, [el huaca] dijo: «La suerte es muy favorable; ya no pasará nada; no habrá ningún sortilegio, ninguna enfermedad». A partir de aquella fecha, custodiaron a Macahuisa en este pueblo y, en la época de la luna llena, todos los checa le servían, todos los ayllus por turno.

Debemos concluir que los presagios se hacían dentro de una secuencia mensual; no obstante, la costumbre de ofrendar a los treinta *yanas* se repetía solamente una vez al año. Además, en cada mes, era otro *ayllu* el que tenía a su cargo el culto; por eso se hablaba de la «llegada» de la *huaca*.³ Parece que la práctica de solicitar presagios a Macahuisa seguía un patrón calendárico similar al del Cuzco.

Llegamos al relato en que la personalidad de Macahuisa se destaca mejor no por un presagio que hace, sino por su reacción a una solicitud (*Ibid.*: cap. 23). Varios pueblos se habían rebelado contra el señorío del Inca Tupa Yupanqui. Este «así, mandó convocar [a los huacas] de todas las comunidades que recibían oro

³ La comparación con la descripción del culto a otra *huaca* quizá sugiere también la fecha para la llegada principal de Macahuisa, o sea cuando en abril se encendía la lumbre nueva en la fiesta de Pariacaca (Taylor 1987: 301, cap. 20 [31], 325, cap. 21 [37-38], 367, cap. 24 [58]). Como celebración de un nuevo año podría ser también el momento principal para adivinar el futuro

y plata para que viniesen [a Cuzco]» (*Ibid.*: 339, cap. 23, 7). Vino, entre otros, Pachacamac, pero Pariacaca se demoró y finalmente «envió a su hijo Macahuisa diciéndole: “Ve tú y después de haber escuchado [lo que dicen] vuelve”» (*Ibid.*: cap. 23, 12). Por largo rato, el Inca les rogó ayudarle a cambio de todo el oro y plata con que les había servido (*Ibid.*: 343-345, cap. 23, 18-31).

Entonces, Pachacamac empezó a hablar: «Oh Inga sol, yo no propongo nada puesto que suelo hacer temblar la tierra entera con todos vosotros juntos. En efecto, no sólo aniquilaría al enemigo sino que acabaría con todos vosotros y el mundo entero también. Por eso me quedo callado». Como todas los demás huacas se callaron, Macahuisa empezó a hablar: «Oh Inga sol, yo voy a ir allá [...] en un mínimo de tiempo voy a conquistarlos para tí». Mientras Macahuisa hablaba, llacs llacs soplabla de su boca como si fuera humo que saliera [de ella]. En aquel entonces, llevaba una antara de oro. Su pincullu también era de oro. Llevaba un chumpruco en la cabeza; y su pusuca era de oro y su cusma negra. Dieron a Macahuisa para su viaje una litera de las que se llaman Chicsirampa y que pertenecía al inga mismo [...] Lo transportaron hasta [la cima de] un cerrito; allí Macahuisa, el hijo de Pariacaca, comenzó, poco a poco, a caer [en forma de] lluvia. Los hombres de las comunidades [rebeldes] empezaron a organizarse preguntándose qué podría significar este [fenómeno]. [Atacándoles] con sus rayos, aumentó la lluvia y así creó quebradas por todas partes y arrastró a los miembros de todas estas comunidades con sus aguas torrenciales. Aniquiló a los curacas principales y a los hombres valientes con sus rayos.

El mito termina con las negociaciones acerca de cómo el Inca podría remunerar a Macahuisa y de lo que este aceptó.

Makahuisa tiene el carácter de su padre, un dios del Trueno. La otra *huaca* que por la organización calendárica de su culto se comparaba con Macahuisa era un hijo de Pachacamac, y así en la súplica a él se decía «eres tú el hijo del que hace temblar el mundo; eres tú también quien animó a los hombres» (*Ibid.*: 319, cap. 21, 19). Al Inca, en este mito, se le identifica con el Sol. Como tal, depende tanto del dios que causa los temblores y que anima al mundo, como del dios del Trueno que es guerrero. El Inca suplica a Pariacaca de la misma forma que Guaman Poma describe al mismo Inca Tupa Yupanqui y otros cronistas describen la consulta por parte de Atahualpa o Huascar a Catequil. El desenlace ocurre en tiempos prehispánicos y parece indicar que las tradiciones orales de Huarochirí mantenían, todavía a inicios del siglo XVII, muchos de sus contenidos originarios.

El último mito a considerar trata del fin y de los últimos actos de sus protagonistas: el dios Cuniraya Huiracocha, a quien le son dadas las calidades de Pachacamac aparentemente considerándolo como un hijo de este (*Ibid.*: cap. 14, 5 y

12), y el Inca Huayna Capac en su existencia terrestre como gobernante (*Ibid.*: cap. 14, 29). En el mito, primero (*Ibid.*: 243-245, cap. 14, 6-8 y 12):

Se dice que poco antes de la aparición de los huiracochas, Cuniraya se encaminó hacia el Cuzco. Al llegar allí, habló con el inga Huayna Cápac: «Vamos, hijo, a Titicaca» le dijo. «Allí voy a contarte sobre mi existencia». Entonces le dijo: «Inga, dales instrucciones a tus hombres para que envíemos a los brujos, a todos los sabios, a las tierras de abajo». El inga lo hizo enseguida. [...] Entonces, [Cuniraya] les dio las instrucciones siguientes: «Id a las tierras de abajo; allí diréis a mi padre que su hijo os envía para que os entregue una de sus hermanas».

El mito termina cuando llega la hermana de Cuniraya, escondida en un cofre (*Ibid.*: 249-251, cap. 14, 26-32):

Antes de abrirlo, Cuniraya dijo: «Inga, vamos a trazar una línea aquí en el suelo; yo entraré en la tierra por este lado; por ese otro lado tú entrarás en la tierra con mi hermana; tú y yo no nos veremos más». Diciendo eso, trazó una raya en el suelo. Entonces abrió el cofre. Enseguida aquel lugar se inundó de luz. Entonces, el inga Huayna Cápac dijo: «Ya no voy a volverme de aquí; en este lugar mismo, voy a quedarme con mi ñusta, con mi coya». Dió instrucciones a un hombre, miembro de su ayllu, diciéndole: «Tú vete; vuelve al Cusco y di que eres Huayna Cápac en mi lugar». En ese instante desapareció con su señora; Cuniraya hizo lo mismo. Así, cuando ese Huayna Cápac de quien acabamos de hablar, murió, unos y otros proclamando la prioridad de sus derechos, (provocaron el derrumbe de su señorío). Así estaban las cosas cuando los huiracochas aparecieron en Cajamarca.

Cuniraya y Huayna Capac sellan un contrato entre sus respectivos dominios como dos mitades exogámicas; pero parece que lo hacen previendo el desenlace funesto del fin del Inca. ¿Dónde desapareció Huayna Capac? En el mito citado anteriormente, el Inca es llamado «inga Sol»; todavía en la región del Cuzco «Huayna Capac» es un nombre usado para indicar al Sol (Urton 1981). El desarrollo intermedio del mito podría sugerir que Huayna Capac subió al cielo en «Titicaca en [la región de] Cuzco» (*Ibid.*: 247, cap. 14, 20), allí donde el antiguo dios Viracocha había enviado el primer Sol al cielo; y representaría una adaptación de un antiguo tema mítico a la nueva situación colonial.

En los episodios intermedios del mito, primero (*Ibid.*: 245, cap. 14, 9-11):

Unos hombres dijeron que eran animados por el Cóndor. Otros se dijeron animados por el Halcón. Uno dijo que solía volar por el aire [con la forma de] golondrina.

Tenía que estar de vuelta en solo cinco días.⁴ En las «tierras de abajo», el padre de Cuniraya le entrega «una pequeña taquilla [cofre], diciéndole que no la abriera antes que su señor Huayna Cápac mismo lo hiciese» (*Ibid.*: 247, cap. 14, 15). Para el hombre golondrina la orden fue como una invitación:

En el interior apareció una señora muy elegante y muy hermosa. Su cabello era como oro crespo; estaba vestida con ropa finísima y su tamaño era minúsculo. En el instante mismo de verla, la señora desapareció (*Ibid.*: 247, cap. 14, 17-19).

Llegando con las manos vacías, fue enviado de vuelta y así «llegó con su encargo en sólo cinco días» (*Ibid.*: 249, cap. 14, 24). En el camino, siempre que quisiera, encontraba su mesa y su cama tendidas.

Podríamos sospechar la inclusión de un motivo folklórico europeo; sin embargo, el argumento de la señora diminuta recuerda a los mitos amazónicos en los cuales ella representa al planeta Venus. Si tenía una referencia similar en Huarochirí, podemos imaginar que la inclusión del tema alude a un periodo de cinco días desde la desaparición de la doncella como «estrella de la tarde», en el oeste, hasta su reaparición como «estrella de la mañana» en el este, anunciando la salida del sol. Claro, la hipótesis necesita más apoyo. La importancia al momento es la de cómo el tema prehispánico de un ciclo astronómico que incluye un periodo de angustia puede haberse empleado en tiempo colonial también en forma de presagio de un evento histórico que ya se había concluido.

Con este último mito, regresamos al relato inicial de Guaman Poma, escrito casi al mismo tiempo. Los dos proyectan el origen del porqué de la venida de los españoles en tiempo del gobierno de Huayna Capac. Las causas en el mito son el reemplazo de «Inca Sol» Huayna Capac por un lugarteniente falso y la querrela entre los hijos de este, Atahualpa y Huascar. Los habitantes de Huamachuco añaden a esta última causa también la aniquilación, por ellos, de la gente mencionada anteriormente. Es de observar que en ninguna de las historias se tomaron en consideración, como eventuales causas, eventos extraordinarios, como por ejemplo, la aparición en el cielo de un cometa. Si aceptamos que el motivo de la doncella como futura esposa de Huayna Capac incluye alguna referencia al planeta Venus, quizá tendría algún rasgo de tal evento extraordinario nefasto. No obstante, esto sería, en primer lugar, un elemento calendárico. Las historias relatadas por Betanzos y Guaman Poma y la de Macahuisa tienen un trasfondo calendárico que ayuda a aclarar, en términos generales, la función de la formulación de pronósticos, adivinaciones o profecías en

⁴ Este tema recuerda el episodio del primer mito de Cuniraya —¿de carácter y forma puramente prehispánicos?— en que él persigue a la doncella Cahuilla. En el camino, se encuentra sucesivamente con un cóndor, una zorrina, un puma, un zorro, un halcón y unos loros: tres animales (un cóndor, un puma, un halcón) le dan presagios buenos y tres (la zorrina, el zorro, los loros), malos.

la cultura andina al tiempo de los incas. Es posible que hasta el tema del encuentro entre Huayna Capac y Cuniraya Viracocha en Titicaca, «en la región del Cuzco», esté relacionado con los ritos ejecutados al tiempo de la cosecha e inmediatamente después de la investidura de un nuevo Inca. Entonces, según Betanzos, se anunció la futura llegada de los españoles al Perú.⁵

Bibliografía

- AGUSTINOS, 1992 [c. 1560] – *Relación de la religión y ritos del Perú hecha por los Padres Agustinos* (Lucila Castro de Trelles, ed.), 74 p.; Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- ANÓNIMO, 1906 [c. 1570] – *Discurso de la sucesión y gobierno de los yngas*. En: *Juicio de límites entre el Perú y Bolivia. Vol. 8: Chunchos* (Victor M. Maúrtua, ed.): 149-165; Madrid: Tipografía de los Hijos de M. G. Hernández.
- BERTONIO, Ludovico, 1984 [1603] – *Vocabulario de la lengua aymara*, 399 p.; Cochabamba: Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social - Institut Français d'Études Andines - Museo Nacional de Etnografía y Folklore.
- BETANZOS, Juan de, 1987 [1551] – *Suma y narración de los Incas* (María del Carmen Martín Rubio, ed.), 317 p.; Madrid: Ediciones Polifemo.
- COBO, Bernabé, 1956 [1653] – *Historia del Nuevo Mundo*. En: *Obras del P. Bernabé Cobo* (Francisco Mateos, ed.), 2 vols. Biblioteca de Autores Españoles, t. LXXXXI y LXXXII: 1-275; Madrid: Atlas.
- GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe, 1980 [1615] – *El primer nueva crónica y buen gobierno* (John V. Murra y Rolena Adorno, eds.), 3 vols.; México: Siglo Veintiuno.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, 1983 – Une préfiguration anatomique de la gémellité. En: *Le regard éloigné*, 277-291; Paris: Plon.
- MURÚA, Martín de, 1964 [1613] – *Historia general del Perú* (Manuel Ballesteros Gaibrois, ed.), 2 vols.; Madrid: Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo.
- PLAIT, Tristan, 1986 [1976-1978]. – Mirrors and Maize: the Concept of Yanantin among the Macha of Bolivia. En: *Anthropological History of Andean Politics* (John V. Murra, Nathan Wachtel y Jacques Revel, eds.): 228-259; Cambridge-Paris: Cambridge University Press - Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.

⁵ Un reciente artículo de Ragot trata de ciertas profecías aztecas sobre la inminente llegada de los españoles, comparándolas con otros relatos similares de Mesoamérica (Ragot 2003). Allí es especialmente gente ahogada en agua que regresa del país subacuático del dios Tlaloc para avisar a sus parientes de lo que allí han aprendido sobre el futuro. Aunque la crónica agustina relata la forma de selección shamanística de futuros sacerdotes por inmersión en agua durante unos cinco o diez días, en ella no se hace mención a la facultad de hacer presagios. Parece que, en los Andes, el culto de ciertas divinidades —por ejemplo, Macahuisa, como hijo de Pariacaca, y Cuniraya, como hijo de Pachacamac— se asocia con cierta manera de anunciar la llegada de los españoles. Tenemos aquí una razón adicional para analizar los ejemplos de pronósticos aducidos en este trabajo dentro de un culto regular de *huacas* en la religión andina.

- POLO DE ONDEGARDO, Juan, 1981 [1585] – *Los errores y supersticiones de los indios aacadas del tratado y averiguación que hizo el licenciado Polo*. En: *El catecismo del III Concilio Provincial de Lima y sus complementos pastorales (1584-1585)* (Juan Guillermo Durán, ed.): 457-478; Buenos Aires: Universidad Católica Argentina.
- RAGOT, Nathalie, 2003 – *Mémoire espagnole et mémoire indienne dans un présage aztèque*. *Journal de la Société des Américanistes*, 89 (1): 9-20; Paris.
- SAN PEDRO, Juan de, 1992 [1560] – *La persecución del demonio: crónica de los primeros agustinos en el norte del Perú (1560)*, 229 p.; Málaga - México, D. F.: Algazara, Centro Andino-Mesoamericano de Estudios Interdisciplinarios.
- SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro, 1947 [1572] – *Historia de los Incas* (Angel Rosenblatt, ed.), 302 p.; Buenos Aires: Émécé editores S. A.
- TAYLOR, Gerald, (ed.) 1987 [c. 1608] – *Ritos y tradiciones de Huarochiri. Manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII*, 616 p.; Lima: Instituto de Estudios Peruanos - Instituto Francés de Estudios Andinos.
- URTON, Gary, 1981 – *At the Crossroads of the Earth and the Sky. An Andean Cosmology*, 248 p.; Austin: University of Texas Press.
- ZUIDEMA, R. Tom, 1986 – *La civilisation inca au Cuzco*, 111 p.; Paris: Presses Universitaires de France.
- ZUIDEMA, R. Tom, 1989 – *At the King's Table. Inca Concepts of Sacred Kingship in Cuzco*. *History and Anthropology*, 4: 249-274; Great Britain.
- ZUIDEMA, R. Tom, 1991 – *Guaman Poma and the Art of Empire: Toward an Iconography of Inca Royal Dress*. En: *Transatlantic Encounters. Europeans and Andeans in the Sixteenth Century* (Kenneth J. Andrien y Rolena Adorno, eds.): 151-202; Berkeley - Los Angeles - Oxford: University of California Press.
- ZUIDEMA, R. Tom, 1997 – *Cosmovisión inca y astronomía en el Cuzco: nuevo año agrícola y sucesión real*. En: *Pensar América. Cosmovisión mesoamericana y andina* (Antonio Garrido Aranda, ed.): 249-270; Córdoba: Obra Social y Cultural Cajasur - Ayuntamiento de Montilla.
- ZUIDEMA, R. Tom, 1998 – *Relaciones rituales y del intercambio entre el Cuzco y el bajo río Urubamba*. En: *Intercambio y comercio entre costa, andes y selva y etnohistoria de Suramérica* (Felipe Cárdenas Arroyo y Tamara L. Bray, eds.): 213-222; Bogotá: Universidad de los Andes.
- ZUIDEMA, R. Tom, 2002 – *El espacio y el tiempo según Murúa y Guaman Poma*. En: *El hombre y los Andes. Homenaje a Franklin Pease G. Y.* (Javier Flores Espinoza y Rafael Varón Gabai, eds.), II: 639-652; Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Espacio y tiempo de un oráculo andino relacionado con el agro y la pesca*

Margarita E. Gentile
CONICET, Museo de La Plata
IUNA-Folklore

A fin de mostrar el alcance e interés de los nuevos datos acerca del oráculo de la *pichca*, repasaremos rápidamente los antecedentes y consecuencias de su hallazgo. Un día de 1995, buscando información acerca de la creencia actual en «El Familiar» (Gentile 1999b: 195-253), encontramos entre los legajos de la Encuesta al Magisterio (1921) correspondientes a la provincia de San Luis varios dibujos; uno de ellos (fig. 1) en particular tenía semejanza con el diagrama de los *ceques* publicado por R. Tom Zuidema (1964).

Excepto algunas partituras musicales, planos de rayuelas y fotos perdidas, estos documentos no suelen estar ilustrados pero, por otra parte, la posibilidad de dar con algún dato inesperado relacionado con el Tahuantinsuyu en un sitio alejado del Cuzco me detuvo a leer, aun sabiendo que unos pocos maestros habían contestado la encuesta copiando, entre otros, textos de Joaquín V. González, Samuel Lafone Quevedo y Juan B. Ambrosetti, detalle este cuidadosa y oportunamente anotado por Ricardo Rojas en los márgenes con grueso lápiz negro.

* En julio de 2003 leí un avance de este trabajo en el Simposio A-8 del 51° Congreso Internacional de Americanistas al que concurrí merced a sendas becas de la Comisión Organizadora de la Universidad de Chile (Santiago, Chile) y del Instituto Universitario Nacional del Arte (Buenos Aires, Argentina), otorgadas gracias al decidido respaldo de Marco Curatola Petrocchi, coordinador de dicho Simposio.

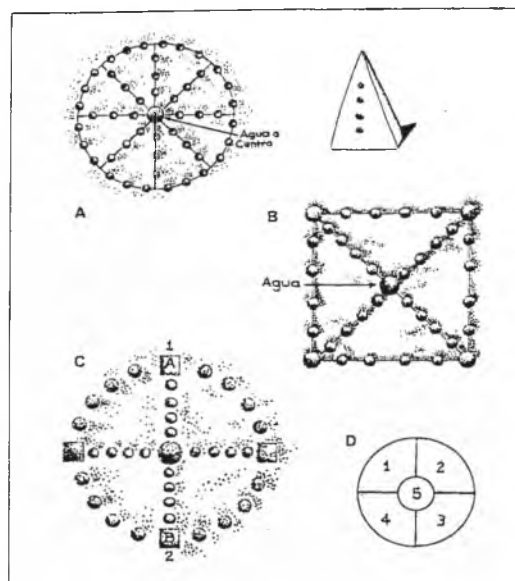


Figura 1 – Tableros para jugar a la *pichica* en San Luis. Dibujos de Susana Albarello basados en croquis de M. G., Legajos de la Encuesta al Magisterio, Provincia de San Luis (1921).

Como aquí no había ningún autógrafo de Rojas, leí; pero se trataba solamente de los tableros y el dado¹ para jugar a la *pichica*, acompañados de las reglas de dicho juego. Como el nombre me pareció imprecisamente conocido, de momento me limité a la rutina de anotar la ubicación y seguir adelante con lo que me había llevado hasta ese archivo.

Tiempo después, releendo al padre Cobo, reencontré la historia de Tupa Inca jugando a la *pichca* con unos *curacas*. En el momento de definir el juego, su mujer favorita le aconsejó invocar su nombre, Guayro, al echar el dado. Así, el Inca ganó la partida, Guayro recibió la joya apostada y su nombre quedó como el del as del juego, que era el punto que el Inca necesitaba para ganar (Cobo 1964, II: 86). Luego, durante el *huarachicuy* del hijo de este Inca con Guayro, él jugó a los *ayllus* con el muchachito. La apuesta eran cinco pueblos de Urcusuyu, la orilla oeste del Lago Titicaca: Nuñoa, Oruro, Asillo, Asángaro y Pucara, es decir, territorio colla. El Inca perdió el juego y su hijo quedó con el curacazgo de los que, a partir de ese momento, pasaron a llamarse pueblos *aylluscas* (Cobo 1964, II: 86-87).

También era «Huayru, cierta nación, de indios, en esta tierra» (Anónimo 1951: 51), a lo que Garcilaso agregaba que Huairo era una nación de gente vil y tenida a menos (Garcilaso 1985, II: 195), opinión contradicha por un cronista que

¹ Los españoles llamaron «dado» a la *pichca* aunque se «jugara» con uno y no con tres; pero notemos que los dados, entre los europeos, también servían para adivinar (Caro 1884: 240; Genile 1998a: 86; 1999a: 273).

relataba la historia de la mujer del cacique Canche, de aillo Guayro de Copacabana (vecinos al territorio lupaca), quien se opuso al reparto de tierras hecho por Topa Inca y murió en esa guerra, reemplazándolo dicha mujer en la batalla y peleando valerosamente «la cual si viviera en Roma, tuviera estatua que por largos años pregonara su nombre, digno de estar entre los de la fama» (Ramos Gavilán 1976: 92). Ella fue, muy probablemente, la señora Guayro del relato de Cobo, a la cual el Inca tomó por esposa para sellar una alianza con los de Copacabana, confirmada al entregarle a su hijo el curacazgo del territorio colla también ganado en guerra (Betanzos 1987: 155 y ss.; Gentile 1991-1992: 99).

Pero el Inca también jugaba «sus juegos» con el sacerdote mayor o Huillac Umu, quien tenía poder sobre todos los oráculos y templos, quitaba y ponía sacerdotes (Cieza 1967: 94 y 106). Por lo que veremos luego, podría tratarse de un ritual oficiado por pares, en tanto que el juego del Inca con los *curacas* —al mismo tiempo que se consultaba la voluntad del Sol o alguna *huaca*— sería una forma «pacífica» de ganarles territorios en los que continuarían siendo jefes pero aliados del Cuzco.

Además del interés del contexto político en que se llevaban a cabo estos «juegos», el primer relato era particularmente atractivo porque tanto en el Cuzco prehispánico como en el San Luis colonial sus reglas eran similares y todavía se las recordaba a principios del siglo XX, incluidos los tableros y el dado. En plan de investigar esta pervivencia, aproveché un viaje a Lima en 1996 para buscar la bibliografía que me estaba faltando; entre los datos con que ya contaba había uno de 1571 acerca de una forma de oráculo que usaba una piedrita como si fuese un dado (Arguedas 1966: 244), es decir, tal vez la *pichca* no había sido solamente un juego de fortuna sino también una forma de oráculo; punto confirmado tras más indagaciones (Gentile 1998a; 1999a).

El tema era igualmente interesante para varias disciplinas; a la arqueología andina, por ser el registro documentado de un asunto cuzqueño, lejano en espacio y tiempo si consideramos los límites admitidos del Tahuantinsuyu y su área de influencia (Gentile 1997a). A la historia colonial le interesaba cómo, cuándo y para qué había llegado ese juego hasta San Luis (Gentile 1999-2000). Además, para los folcloristas que solían indagar acerca del origen de los datos recopilados tratando de precisar sus rasgos pre y posthispánicos, esta pervivencia prehispánica a comienzos del siglo XX en el área andina argentina les aportaba un dato cierto. Desde el punto de vista de la lingüística, *pichca* era una de esas voces que significaban lo mismo tanto en quechua como en aimara; y a las afirmaciones del tipo «los indios tuvieron / no tuvieron letras», este caso aportaba los diseños en las caras del dado relacionados con la consulta al oráculo (Gentile 1998a; 1999-2000).

Según Luis E. Valcárcel (1958), la etnohistoria es la integración de los estudios de arqueología incaica, historia colonial, lingüística y folclor y, desde ese punto de vista, el caso de la *pichca* se podía considerar, sin dudas, etnohistórico.

El interés despertado por este tema entre los historiadores puntanos² me permitió incluir una versión abreviada del artículo de 1998 en el Boletín de la Junta de Historia de San Luis, provincia de la que habían partido mis indagaciones (Gentile 1999-2000). Entretanto, a fines del año 2002, se volvió a exhibir en una vitrina del Museo de Sitio de Pachacamac³ la *pichca* hallada en 1958 en la Pirámide con Rampa número 1 publicada por Arturo Jiménez Borja (1985: 50). Pero el tema no se cerró allí. En 2002 se conoció un registro actual para una aldea de Huarochirí (Salomon 2002) y ese mismo año fui invitada a participar en el simposio «Adivinación y oráculos en las Américas» del 51 Congreso Internacional de Americanistas (Santiago de Chile, 2003) para presentar las novedades recopiladas entretanto, ya que la *pichca* resultó ser una forma de oráculo andino sobre el cual era posible hallar más datos que modificaran tanto el mapa de dispersión como el cuadro cronológico relacionado con el mismo.

Para contextualizar las nuevas evidencias, repasaremos ahora con qué cantidad y calidad de información previa contábamos porque, si bien su distribución abarcó el Tahuantinsuyu, faltaba precisión cronológica. Lo aquí presentado permite extender espacio y tiempo, además de confirmar que los dibujos o grabados en la superficie del dado indicaban el motivo de la consulta.

En nuestro trabajo de 1998 dijimos que el registro prehispánico de la *pichca* correspondía al momento incaico representado en las piezas de madera o alfarería procedentes de Pachacamac, Huaca Tres Palos, Machu Picchu, Casabindo y Averías (fig. 2).

También había noticias de la *pichca* en las *Cartas Anuas* de los jesuitas evangelizadores de la sierra y la costa peruanas, quienes generalmente afirman que este era un juego y que el dado era llamado *ghanca*, *chkanca* o *lengua del cunchur*. Sin embargo, algunos religiosos reconocieron que se trataba de una forma de oráculo porque la *huaca* hacía caer el dado de cierta forma para expresar su voluntad mediante el dibujo o grabado que quedaba visible (Arguedas 1966: 255 y ss.).

Los diccionarios de quechua y aimara del siglo XVI e inicios del siglo XVII registraron estos datos (Santo Tomás 1951: 152, 283; Anónimo 1951: 51, 70;

² Se llama «puntanos» a la gente nacida en la ciudad de San Luis de la Punta de los Venados, fundada en 1594 en el extremo sur de las sierras pampeanas, en el borde del desierto patagónico; por extensión, se les dijo siempre puntanos a todos los nacidos en la provincia de San Luis, pero desde hace unos años se trata de reemplazar puntanos por «sanluisefíos», etnónimo que para nada recuerda, y más bien sume en el olvido, la epopeya pobladora de los primeros puntanos.

³ Agradezco cordialmente a Carlos Gálvez por brindarme este dato.

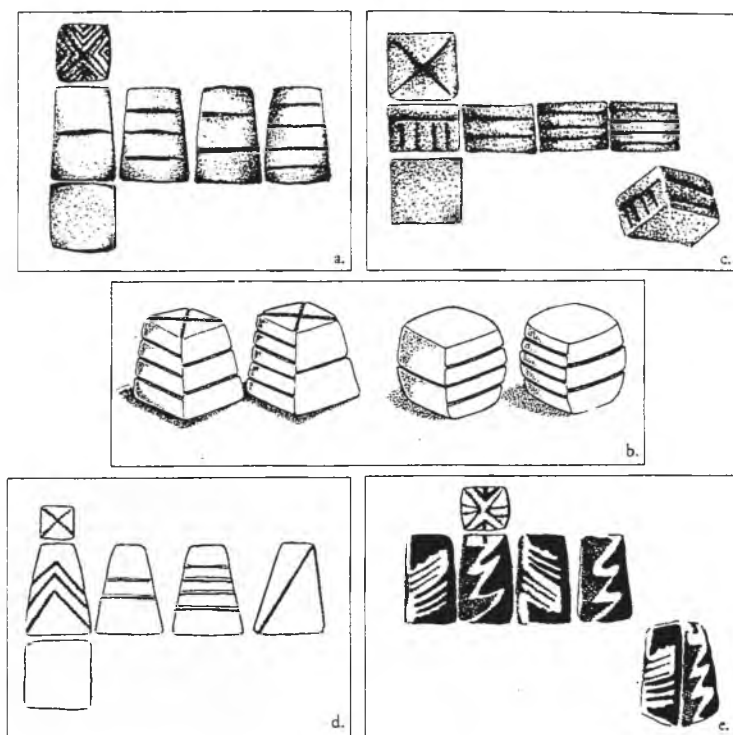


Figura 2 – Pichcas de la época inca, de «forma cuzqueña»: a) Alfarería grabada, restos de ocre claro, Pachacamac, valle bajo de Lurin. Alto: 3,1 cm. Dibujo de Irma Sousa basado en Jiménez Borja 1985: foto 6; b) Madera tallada, color natural, Huaca Tres Palos, valle del Rímac. Alto: 3,5 y 2,8 cm. Dibujo de Susana Albarello basado en croquis y fotos de M. G.; c) Alfarería, ¿grabada?, sin pintura, Machu Picchu. Alto: 3 cm. Dibujo de Irma Sousa basado en Rowe 1946: plate 79 y Bingham 1915: 176. Otro dado de la misma procedencia es similar a los a) y b); otro era troncocónico, con rayas horizontales en los lados (Rowe 1946: plate 79); d) Madera tallada, ¿sin pintura?, Casabindo, puna de Jujuy. Alto: 3 cm. Según Boman 1920: fig. 14; e) Alfarería pintada (rojo, negro y blanco), Averías, Santiago del Estero. Alto: 13,5 cm. Dibujo de Irma Sousa basado en Wagner y Wagner 1934: Lám. LXIII, 2. 2a y 2b.

González Holguín 1952: 196, 121, 284; Bertonio, 1879, II: 92, 157, 163, 270, I: 161, 162) con relación a poblaciones indígenas de los territorios del antiguo Tahuantinsuyu; pero en 1646 apareció la primera noticia (hasta donde sabemos) de la existencia de un juego similar entre los araucanos, en su lengua llamado *quechucagüe* (Ovalle, 1646: s/n y fig. 5) (fig. 3). Por lo demás, para la etapa colonial tenemos dados de piedra pómez asociados a materiales españoles hallados en Neuquen y Mendoza.⁴ Esta última región había sido el límite sur del Tahuantinsuyu (Bibar 1966: 165), de frontera con el territorio araucano, y estaba atravesada

⁴ La ciudad de Mendoza fue fundada en 1561.



Figura 3 – *Ludus quechucague* el juego del *quechucagüe* entre los araucanos, según Ovalle 1646: fig. 5. Reproducción fotográfica: Hugo A. Pérez Campos (ARGRA).

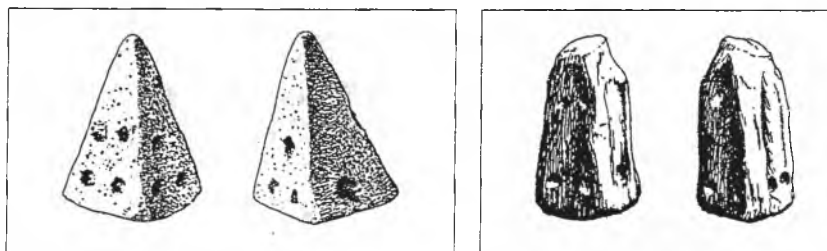


Figura 4 – *Pichcas* de piedra pómez asociadas a materiales españoles, «forma araucana», usadas para jugar al *quechucagüe*: a) Procedente de Viluco, Mendoza. Alto: 4 cm (Boman 1920: fig. 1); b) Pintada de rojo, procedente de la cueva de Chenque Haichol, al sur de Mendoza. Alto 4,1 cm (Fernández 1988-1990: fig. 32).

por el *Capac-ñan*, a cuya vera hubo pequeños tambos, además de las *capacochas* incaicas en los nevados El Toro (Schobinger 1966), El Plomo (Mostny 1957) y Aconcagua (Bárcena 1989; Schobinger, Ampuero y Guercio 1984-1985; Gentile 1996) (fig. 4).

Durante el siglo XVII la *pichca* continuó siendo una forma de oráculo, pero en el siglo XVIII era solamente un juego de fortuna en toda el área andina; alrededor de 1782 fue llevado como tal al real de las minas de oro de San Luis por los comerciantes que tenían tabernas donde las apuestas se hacían en granos de oro sin quintar (Gould y Largo 1985), y en 1921, en la misma zona, aún se le recordaba como un juego de indios (Gentile 1999-2000). En el siglo XIX, se hablaba del *quechú* como juego de apuestas en oro en el sur de Chile.

En la puna de Jujuy el mismo juego de apuestas —a veces en velorios— se realizaba, en el siglo XIX y principios del siglo XX, pero con una taba. En el siglo XX continuó jugándose en el sur de Chile en tanto que era un juego de velorio

en Ecuador. En la década de 1920, Julio C. Tello consiguió un «dado pintado de rojo» en algún lugar de la sierra peruana (Romero 1943: 21);⁵ en el Cuzco y Apurímac también era un juego de velorio, y en Santiago del Estero se encontró una *pichca* con una cruz grabada en uno de sus lados y otra en la base menor (no era un aspa) que, no obstante la falta de otras precisiones sobre su hallazgo, acercan esta pieza a otras con cruces en sus lados usadas en juegos de velorio.

Aún, en este rápido repaso, se nota la consistencia de los datos en cuanto al espacio abarcado —el antiguo Tahuantinsuyu— pero también en tiempo y función: oráculo o juego de fortuna —nombrado de varias maneras—. Manufacturada en piedra, madera, hueso o alfarería, la *pichca* estuvo presente en el diario quehacer andino desde el momento incaico hasta la actualidad.

Con los datos disponibles hasta ese entonces hicimos la siguiente clasificación: a la pirámide cuadrilátera, trunca, de madera o alfarería, con un aspa en la base menor, la llamamos «forma cuzqueña» (fig. 2). A la pirámide cuadrilátera, terminada en punta, de madera, piedra pómez o alfarería, la llamamos «forma araucana» (fig. 4) porque se la encontró en ese territorio, si bien la *pichca* de San Luis era así. La forma de pirámide hexagonal tallada en madera o hueso de camélido la denominamos «forma quiteña» porque se la halló en el sector norte del Tahuantinsuyu. A estas hay que agregar una «forma intermedia» hallada en Apurímac, en el siglo XX, tallada en un paralelepípedo de madera sobre cuyos lados rectangulares había grabados realistas, entre ellos una cruz con su peana, diseño que nos permitió establecer esta asociación con un juego de velorio (fig. 5).

Con relación al color, las *pichcas* podían estar pintadas —en todo o en parte— en amarillo, rojo o, como en el caso de la de Averías, negro y rojo sobre fondo blanco (Gentile 1999a: 312; 1999-2000).

Regresando al tema del presente ensayo, veamos ahora cómo se intercalan los datos recopilados a partir de 1998 con los ya conocidos, y qué nuevas consideraciones se pueden hacer a partir de ellos.

Costa norte peruana

En tiempo de los moche

En el cuerpo esferoidal de una botella de alfarería con asa estribo de la Fase III⁶ (Donnan y McClelland 1999: 42) se ven dos personajes enfrentados, dibujados en color sepia sobre fondo claro. Uno de ellos sostiene una *pichca*, objeto cuyo

⁵ Tal vez Huarochiri, cuando estuvo allí recopilando información sobre la lengua hablada en la región.

⁶ Moche III o Periodo Medio (Larco Hoyle 2001: 28).

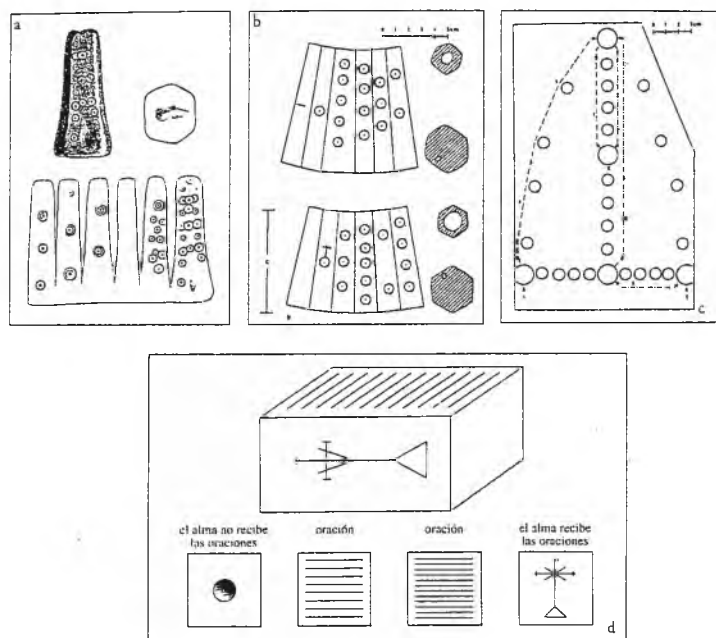


Figura 5 – *Pichcas* de «forma quiteña»: a) De hueso de camélido, procedente de la sierra del Ecuador (Colección de R. Karsten. Nordenskiöld 1930: fig. 29); b) Desarrollo de dos dados ecuatorianos. Altura aproximada 10 cm (Hartmann y Oberem 1968: Abb. 1); c) Esquema del tablero de material vegetal usado para jugar con los dados anteriores. Altura aproximada 20 cm (Hartmann y Oberem 1968: Abb. 3); d) «Forma intermedia»: dado de madera procedente de Apurimac, llamado *pisqana k'ullu*. Altura ¿5 cm? (Valderrama y Escalante 1980: 248).

nombre en la lengua de la época y región no conocemos⁷ (fig. 6). Con algunas diferencias, los mismos están figurados en similar situación en otro dibujo análogo ubicado en la parte diametralmente opuesta del mismo vaso. Consideramos que se trata de dos escenas —escena 1 y escena 2—, en las cuales participan los mismos dos personajes —personaje A y personaje B—; cada escena transcurre en momentos distintos. Por encima de las mismas se encuentran los apoyos del asa estribo que, sin formar parte de los dibujos, sin embargo se abren en arco sobre cada una de manera que por lo menos una escena queda visible al sostener la botella por dicha asa.

A y B conversan, enfrentados, de perfil al espectador; en ambos casos en medio de ellos hay un ave; no hay fondo ni perspectiva, como si las personas estuviesen

⁷ Ni Fernando de la Carrera (1644) ni Rodolfo Cerrón-Palomino (1995: 195) traen palabras mucho relacionadas con adivinación u oráculo.

sentadas en el aire no obstante que la inflexión de la vasija, entre su diámetro mayor y la base, crea la ilusión de que se asientan sobre dicha curva.⁸

A diferencia de otras representaciones moche, los rostros, brazos y piernas de estos dos hombres son totalmente humanos, no portan armas y solo se muestran agresivos los cachorros felinos cuyos cueros completos forman los respectivos tocados: el de *A* es un tigre y el de *B*, un puma,⁹ acompañados con dos plumas de metal de formas distintas (escena 1) o similares en forma y cantidad (escena 2). Si bien en la escena 1 ambos animales muestran las manos en actitud de ataque, sobre todo el tigre con sus garras bien visibles, en la escena 2 el puma tiene manos y patas asentadas en el tocado y solo sus dientes se muestran amenazadores.



Figura 6 – Desarrollo de los dibujos pintados en una hotella de alfarería con asa estribo de la Fase III (Moche III o Periodo Medio. Larco Hoyle 2001: 28). De izquierda a derecha: escena 1 y escena 2. En la misma dirección, personaje A, personaje B, personaje A y personaje B (Donnan y McClelland 1999: fig. 3. 2.).

Ambos personajes tienen en común que lucen una barba corta y rala en el mentón, pero difieren en que *A* tiene pintura facial y de su oreja cuelga un arete redondo de placa (¿concha? ¿metal?), en tanto que *B* no lleva aretes, su rostro está sin pintar y tiene arrugas, es decir, es el más viejo.

Pero en la escena 1, *B* tiene marcado en el lóbulo de la oreja izquierda un hueco apropiado para colgar un arete o pasar el angosto vástago cilíndrico que suele ir soldado al medallón principal de las orejeras moche; además, en la escena 2 este lóbulo aparece estirado aunque ahora no está indicado el hueco correspondiente, permitiendo suponer que *B*, a propósito, no usó en las circunstancias

⁸ En opinión de la coreógrafa Liliana Toccaceli (IUNA), si tomamos en cuenta la posición de los pies con relación a la cadera y el torso, en la *escena 1* ambos personajes estarían sentados en el suelo. En la *escena 2*, en cambio, la posición de pies y torsos indicaría que están moviéndose, aun si no se puede decir que se trata de un paso de baile. Por otro lado, al no haber ningún instrumento musical formando parte de las escenas, el etnomusicólogo Rubén Pérez Bugallo (CONICET-INAPL) se mostró reticente a considerar que alguna de ellas pudiera ser parte de un baile. Sin embargo, varios bailarines consultados opinaron, sin dudar, que en la *escena 2* los personajes están bailando.

⁹ Ambos felinos son domésticos si se los cría desde cachorros; al puma se lo reconoce por la forma de la cola ya que, si fuera zorro, tendría la misma terminada en un mechón oscuro.

representadas en esta vasija sus aretes u orejeras que posiblemente equivaldrían a adornos o insignias. ¿Debía acaso mostrar ser capaz de desprenderse de cualquiera de estos indicadores de rango cuando la circunstancia lo exigiera? o, ¿su autoridad no se rebajaba y era convincente aun sin ellos?

Asimismo, A tiene el cabello largo y abundante, sujeto con varias vueltas de un cordel o cinta, en tanto que el de B es notoriamente escaso, corto y sujeto tras la propia oreja. Ambos personajes visten camiseta de mangas cortas y taparrabo, y aunque sus rostros, brazos y piernas están de perfil, la primera de las prendas lo está de frente, de donde la perspectiva del conjunto no es clara a primer golpe de vista. A tiene cruzadas, sobre el pecho, dos bandas oscuras que podrían ser una estilización del atado que suelen llevar a la espalda, sujeto sobre el pecho, quienes van de camino, pero cuyo contenido el artista no se sintió impulsado a representar, como en otro caso (fig. 6).

En la escena 1, A tiene en la mano izquierda uno de esos cueros plegados similares a los que se usaban para guardar pallares pintados,¹⁰ y pareciera estar sujetando un pallar con la punta de los dedos índice y pulgar de la mano derecha mostrándoselo a B, quien, a su vez, le muestra una *pichca* que sostiene en su mano izquierda mientras que con la derecha le señala un loro asentado en el piso. En esta escena, A no habla pero tiene la boca entreabierta, en tanto que B sí está diciendo algo.

La *pichca*, sujeta con el pulgar y el índice de la mano izquierda por su base mayor, corresponde a la «forma quiteña»; aquí se ve que tiene como cuatro rayas en un lado, en tanto que en las piezas actuales dichas marcas son círculos con punto central. ¿Pervivencia de una de las metáforas gráficas prehispánicas del maíz? En cuanto al loro, hasta donde pudimos indagar, fue la representación andina prehispánica más difundida de *chiqui*, la suerte adversa, la desgracia, porque solía despedrar los maizales a punto de cosecha (Gentile 2001a).

Este personaje B, que muestra la *pichca* y señala al loro, tiene sobre la camiseta un pectoral con puntos oscuros del que bajan líneas verticales; ambos dibujos nos permiten decir que el oráculo de la *pichca* muy probablemente está pronosticando que la cosecha de maíz puede perderse por lluvias excesivas, granizo (piedra) o las chacras tapadas por las cenizas originadas en una erupción volcánica (Gentile 1998a; 2001a; 2001b).

En la escena 2, el personaje A sostiene otra bolsa con pallares en la mano izquierda, en tanto que, con la derecha señala atrás y arriba, y habla, tal vez argumentando

¹⁰ En escenas de personajes semihumanos corriendo mientras sujetan con una mano una de estas bolsas, el conjunto aparece rodeado de pallares blancos o pintados, como en Donnan y McClelland 1999: 206, 223, 230, 234 y 253. En otras escenas, en cambio, los pallares están asociados a un oráculo o juego en el que también intervienen tablas, como en Donnan y McClelland 1999: 246, 274, 275. También Larco Hoyle 1942 y Vivante 1944.

algo basado en el curso de astros y estrellas. B escucha mientras sostiene una *pichca* con tres marcas en la mano izquierda; entre ambos hay un lorito asentado en la tapa de una canasta redonda (¿su jaula?) que está emitiendo algún sonido mientras ahueca las alas; la camiseta de B tiene ahora dibujos del «pez gato» (Alva 1994: fig. 253, 255, 272),¹¹ que en este contexto estaría significando que se trata de un oráculo acerca de la pesca. Ambos personajes parecen estar en movimiento.

Si bien es probable que en estas escenas A y B estuvieran confrontando los pronósticos de sus respectivos oráculos, uno con pallares¹² y otro con la *pichca*, la falta de pallares pintados alrededor de ambos hombres o en el asa estribo (como en otras escenas en piezas moche con corredores y pallares de la Fase IV de Larco), sugiere que el asunto o tema de ambas escenas está relacionado con el oráculo de la *pichca*, que en la *escena 1* se refiere a las chacras y en la otra a la pesca, como lo muestran los dibujos en las camisetas que en cada oportunidad viste el adivino.

También es posible que A —el peregrino (¿un jefe regional?) que llegó hasta el sitio del oráculo con su atadito a la espalda—, trajera también una bolsa con pallares pintados para ayudarse a recordar los términos en que debía formular la consulta al oráculo de la *pichca*, una vez relacionada con la agricultura y otra, con la pesca.

Ahora bien, ¿quién sería la *huaca* a la que se estaba consultando? Figurativamente, aunque carece de atributos no humanos, el personaje B podría ser la misma *huaca*, personificada para ilustrar el mensaje transmitido por la escena; o la *huaca* consultada podría no figurar en la escena. Los loros, por su parte, solamente aportan la representación de la amenaza a futuro. También podría ser la representación de un peregrino llegado al templo de la *huaca*, en el preciso momento en que está frente al sacerdote de la misma escuchando el oráculo. La austeridad del diseño nos dice, por otra parte, que los destinatarios del mensaje contenido en el mismo no necesitaban más detalles para su comprensión.

Sobre el orden de prelación de estas escenas notamos que, si tomamos en cuenta que la escena 1 está relacionada con la futura cosecha de maíz, es más probable que el oráculo esté siendo consultado en algún momento entre la siembra y la cosecha. En cuanto a la pesca, los días propicios para la misma cambian según la lunación y las corrientes marinas en el caso del mar y de la napa freática, y los deshielos en el caso de las lagunas y ríos. Si el diseño de la ropa se refiere al bage de agua salada o dulce, entonces el oráculo trataría acerca de su futuro ciclo de

¹¹ Según Uceda, este diseño puede representar serpientes o peces estilizados (Uceda 2001: 14). Agregamos que si fueran estos últimos, aparentan ser bagres, que son peces de agua dulce o salada, de donde el oráculo podría referirse al mar, a las lagunas costeras o a ambos ecosistemas

¹² Esta idea parte del supuesto de que los pallares estuviesen relacionados con una forma de oráculo, duda que ya no cabe en el caso de la *pichca*.

abundancia. La ropa de ambos personajes quienes, además, parecen estar descalzos, no es de abrigo (manta sobre los hombros, gorros que cubren las orejas, sujetos bajo el mentón y unas como botas hasta la media pierna). Esto permite suponer que las escenas transcurren durante la temporada de mayor calor en la costa norte, es decir, entre los meses de diciembre y marzo.

En cuanto a los tocados de ambos personajes, si tomamos en cuenta el habitat originario de cada uno de los animales representados, el tigre de A indicaría que su origen es yunga selvático, en tanto que el puma de B le da a este adivino por la *pichca* una proveniencia de la precordillera, tierras más pedregosas y áridas, incluso bordeando el altiplano.

Como lo dicho se basa en la sencilla observación de esta vasija Moche III, la única que conocemos hasta ahora con estas escenas,¹³ asumimos el riesgo que implica avanzar propuestas trabajando sobre materiales descontextualizados. Sería importante poder ubicar otros vasos con representaciones similares, provenientes de contextos arqueológicos científicamente registrados.

En tiempo de los chimú

Esta otra evidencia prehispánica proviene de unos entierros intrusivos en la plataforma I de la Huaca de la Luna, disturbados por buscadores de piezas de oro que abandonaron, entre muchas otras cosas, un modelo arquitectónico que incluye pequeñas figuras de madera tallada e incrustada con redondeles de nácar representando los personajes y objetos que participaban de un evento al interior de una plaza cercada similar a las de Chan Chan (Uceda 1997: 153, fig. 73) (fig. 7).

Allí, bajo un templete con techo a dos aguas sobre el que están grabados y pintados peces formando una sola hilera que rodea por dentro y por fuera todo el cerco de esta plaza-maqueta, se encontraba sentado un personaje. Un escalón más abajo se abría el espacio donde transcurría la escena cuyos concurrentes circulaban entre varios pequeños edificios, al costado de uno de los cuales, como si caminara desde este monumento hacia quien estaba sentado en el estrado que presidía la plaza, se encuentra de pie un personaje con giba dorsal que sujeta con ambas manos un objeto casi cúbico, descrito como una copa (Uceda 1997: 156). Detrás estaba una gran tinaja puesta horizontalmente en el suelo junto a la cual hay otro personaje, también giboso, sentado con las piernas cruzadas sosteniendo un objeto descrito como un cucharón con el que servía la chicha de la tinaja (Uceda 1997: 156). Por sobre la pared del pasillo, detrás de la plaza, asoman los rostros de dos fardos funerarios de mujeres, que Santiago Uceda (1997: 157)

¹³ Agradecemos a Dan Sandweiss, así como al personal del Museo Arqueológico Rafael Larco Herrera (Lima) por su colaboración en nuestra búsqueda, lamentablemente infructuosa, en los depósitos de dicha institución.

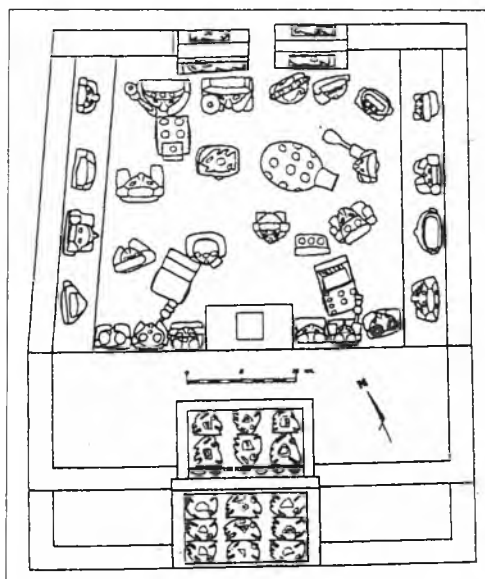


Figura 7 – Planta de la maqueta N° 2, tumba 7. De unos 40 cm de largo (de Uceda 1997: 153, fig. 73).

llamó *munaos*. Además, hay otros personajes de color negro, músicos con sonajas, flautas y pequeños tambores, cofres y canastas, y un plato con un pescado (Uceda 1997: figs. 77a, 76 [13], 76 [20], 81) (figs. 8 y 9).

En esta reunión hay dos —únicos— personajes con giba,¹⁴ quienes por su cercanía parecen formar parte de una misma escena o acontecimiento parcial en el marco de la circunstancia que llevó a toda esta gente a reunirse en la plaza.

Uno de ellos lleva entre sus manos —la izquierda sujetándolo por arriba y la derecha por debajo— un objeto casi cúbico similar a cualquiera de las *pichcas* de madera o piedra conocidas a través de los datos etnográficos. En nuestra opinión, dicho objeto no puede ser una copa (Uceda 1997: 156) porque, hasta donde sabemos, no se hallaron copas de esa forma entre los chimú, quienes usaron vasos ceremoniales más altos que anchos (Ríos y Retamozo 1982). Los moche, por su parte, usaron copas con pedestal y tapa (Cf. Donnan y McClelland 1999; Castillo 2000), de manera que tampoco es posible hallar una similitud morfológica derivada de ellos. Los pequeños objetos realistas distribuidos en la escena permiten esta acotación.

¹⁴ En la alfarería andina, y en particular en la moche, se encuentra varias representaciones de personajes con giba. Sobre este motivo iconográfico en diferentes culturas americanas véase el clásico estudio de Carlos Ponce Sanginés (1982).

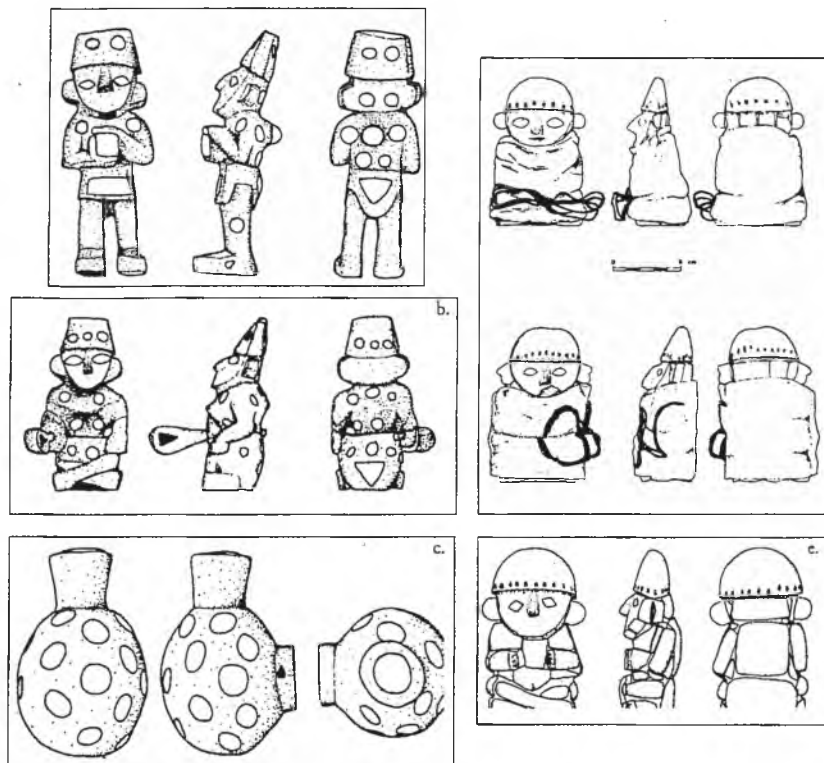


Figura 8 – Algunos personajes de madera tallada con incrustaciones de nácar en la Maqueta N° 2, tumba 7. De Uceda 1997: a) Figura 77 (8): «personaje con la copa»; b) Figura 76 (13): «el chichero»; c) Figura 76 (20): «gran vasija»; d) Figura 81ab: «fardos funerarios»; e) Figura 81c: personaje que preside la reunión en la plaza, sentado bajo un templete.

El otro personaje con giba está sentado en el suelo con las piernas cruzadas junto a una tinaja panzona más alta que ancha y, a su vez, más grande que dicho personaje. Este recipiente está completamente apoyado sobre uno de sus lados, en una posición que más permitiría servir el concho (asiento o borra) que el mismo líquido que pudiera haber contenido. La representación realista de la cuchara permite suponer que la tinaja con chicha, al quedar vacía luego de haber distribuido su contenido entre los asistentes, se volcó sobre un lado, convirtiéndose ella en tambor y la cuchara, en baqueta.¹⁵

¹⁵ Hay un registro etnográfico de tambores que fueron tinajas, latas o troncos ahuecados, que se tocaban asentados en el suelo; pero todos estos tenían agua hasta cierto nivel y la percusión sobre el parche de cuero en la boca del recipiente se aumentaba porque el líquido actuaba como otro parche (Pérez Bugallo 1983-1985).

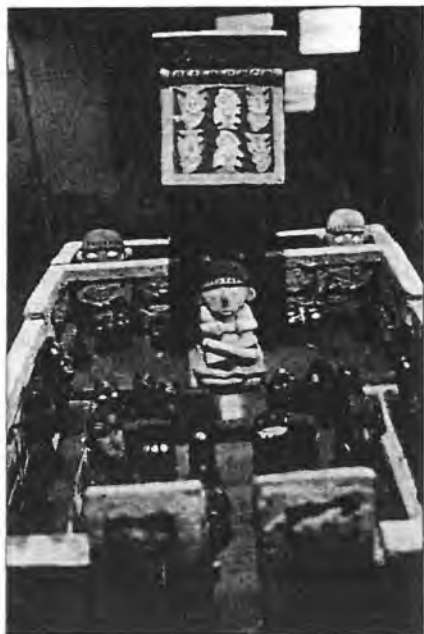


Figura 9 – Vista parcial de la maqueta prehispánica hallada en la Huaca de la Luna. Con permiso del Museo de Arqueología, Antropología e Historia de la Universidad Nacional de Trujillo. Foto de Hugo A. Pérez Campos (ARGRA).

En cuanto a las difuntas en sendos fardos funerarios, según Calancha (1974-1981: 829, 879), en los llanos eran llamados *munaos* los entierros de los antepasados progenitores, voz que no registró Fernando de la Carrera (1939) cuyo vocabulario, según Rodolfo Cerrón-Palomino (1995), corresponde a la lengua hablada por los moche. Pero más allá del nombre de estos objetos de culto, su presencia en la maqueta, en una escena en la que aparece la *pichca*, las involucra en la consulta mediante esa forma de oráculo. En otras palabras, aquí las *huacas* consultadas podrían ser las fundadoras¹⁶ del o de los *ayllus*, o los antecesores del personaje que preside la reunión sentado en posición central en la plaza.

La dirección del evento sería: una vez concluida la parte de la ceremonia con distribución de chicha entre los concurrentes, el ritmo del tambor más grande, las sonajas y las flautas pautarían con su ritmo el avance del personaje portando el dado —¿desde el templete que lo guardaba?— hacia el personaje que presidía la reunión en la plaza, posiblemente un intermediario con las difuntas. Frente a él hay un espacio rectangular de color claro sobre el que podría haberse arrojado la *pichca*, cuya consulta estaría relacionada con la pesca, según parecen indicarlo los peces grabados y pintados en el perímetro de la maqueta y la ofrenda previamente hecha en un plato, en medio de la plaza.

¹⁶ Acerca de mujeres cacicas en la costa norte peruana véase el clásico trabajo de Rostworowski (1961). Para el área andina argentina, véase Gentile (1997b); también hay dos ponencias en jornadas 1998c y 2002b.

En Caspana, norte de Chile¹⁷

En sendos sitios de la localidad de Caspana —ubicada al oeste de Calama y al norte de San Pedro de Atacama—, se hallaron en excavación dos *pichcas* de piedra asociadas a alfarería y arquitectura incaica (Castro y Uribe 2004) (fig. 10).

Uno de ellos, la aldea Talikuna, se encuentra a unos 3.300 m.s.n.m., en la orilla izquierda del río homónimo, un afluente del Curte que a su vez desagua en el Caspana, que se vierte en el Salado antes de que este último alcance el curso superior del río Loa. Se trata de tres grupos de habitaciones en una ladera, sin muro perimetral, separados por un canal del sector agrícola formado por terrazas de cultivo y canales. Aguas abajo y arriba de la aldea hay más andenerías (Castro y Uribe 2004). Las habitaciones son de pirca, predominando las plantas rectangulares y subrectangulares; cerca hay «entierros al modo del cementerio de Los Abuelos» donde había «sectores acotados de sepulturas en las que destacan ofrendas de cerámica y metal que, a diferencia de los asentamientos locales, se ajustan mucho más a los cánones cusqueños» (Ayala *et al.* 1999).

Acerca del dominio incaico en el Loa superior, Victoria Castro y Mauricio Uribe afirman que:

en el poblado, algunos rasgos arquitectónicos compartidos son las escaleras, hornacinas, muros dobles, puertas con dintel de piedra, lajas alineadas enterradas a modo de cajas y poyos. Mientras que, respecto a las actividades domésticas, cabe destacar que lo incaico se registraría en las distintas clases de contextos depositacionales y/o funcionales locales, mostrando una sugerente relación con los contenedores de líquidos y un énfasis festivo; pero también con otras actividades como la intervención de la producción alfarera a través de la incorporación con cerámica «pasta con mica» a partir de estos momentos caracterizando la industria regional posterior (Castro y Uribe 2004).

En la aldea Talikuna, al interior de «un recinto de aspecto aterrazado [...] como si se tratara de una unidad doméstica» que tenía cuatro niveles señalados en su estratigrafía, el segundo de ellos era un piso de habitación sin basura con un fogón cavado en él que contenía abundantes restos cerámicos, huesos quemados y dos piezas líticas excepcionales: un fragmento alargado de piedra negra pulida y una especie de pirámide grabada de 4,5 centímetros de alto, 2 x 2,5 centímetros de base y 1 cm² en la punta. Posiblemente de arenisca, es de color gris claro y presenta líneas incisas a lo ancho, correspondientes a una línea en una cara, dos

¹⁷ Agradezco especialmente a Victoria Castro y Mauricio Uribe la posibilidad de consultar un ensayo manuscrito sobre sus investigaciones en Caspana, antes de la publicación. En el presente artículo se han citado unos pasajes de dicho manuscrito, cuya paginación final no conocemos

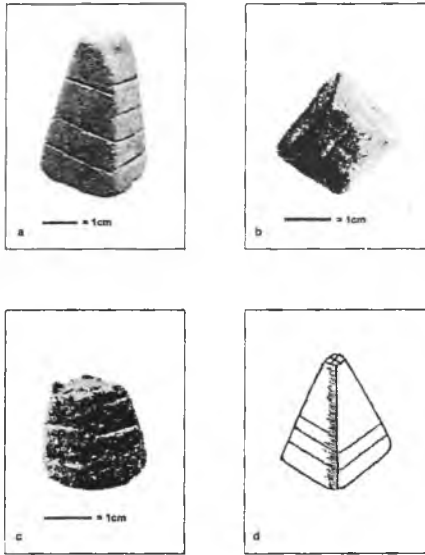


Figura 10 – a y b) vista lateral y base menor de la *pichca* hallada en la aldea Talikuna; c) otra hallada en la estancia Mulorojto; d) dibujo de un dado para jugar quechucan publicado por L. Matus en 1920 (Castro Uribe 2004). Fotos cortesía de los autores y *Revista Chungará*.

líneas en la otra, cuatro en la siguiente y tres en la última, mientras que en la punta tiene un inciso con forma de X.

Aquí —igual que en la estancia Mulorojto— se «observaría un bajo impacto del Tahuantinsuyu». Pero si seguimos la descripción, tenemos que la escasa alfarería incaica fue hallada en la superficie del recinto, de manera que esta *pichca* parece haberse encontrado en un nivel preincaico cuya distancia cronológica con la presencia inca es imprecisa.

El otro sitio cercano a Caspana era la estancia Mulorojto, un conglomerado menor que Talikuna, formado por habitaciones en una ladera y «ocupado a partir del Intermedio Tardío», o un poco antes. Los tres sectores del sitio estaban mal conservados, pero parece que parte de él fueron corrales. Por su cercanía a las vegas de Cáblor y Chita y a la laguna de Cóyer, podría haber sido asiento de pastores estacionales y cultivadores de papa y quinua. Algunos rasgos arquitectónicos incaicos del sitio son las «cajitas» de piedra, las hornacinas, algunos muros dobles y los poyos, mientras que la cerámica también da cuenta de que durante el periodo tardío el Inca habría intervenido sobre las distintas actividades domésticas, manifestando cambios en la producción alfarera local y un incremento de los contenedores para líquidos, posiblemente por un aumento de la actividad festiva (Castro y Uribe 2004).

En otro «recinto aterrazado» del «sector bajo y más concentrado del asentamiento» se reconocieron seis unidades estratigráficas, formadas por escurrimiento de agua

de lluvia, conteniendo fragmentos de alfarería, carbón y trozos de huesos quemados; todo en una matriz de limo rojo. Allí, en el interior de una «cajita» visible en superficie se encontró otra *pichca* de piedra similar a la de Talikuna pero con el tercio superior roto que es de color rojo con inclusiones negras, posiblemente de granito. Como la punta no existe, mide solo 2,2 centímetros de alto y tiene 1,5 x 2 centímetros de base. Tal como se encuentra, las líneas en cada una de sus caras son independientes y no coincidentes, como en el caso anterior, de tal modo que una cara exhibe dos líneas incisas. Lo mismo ocurre en la siguiente (aunque pueden ser tres líneas), desplazadas hacia arriba respecto de la anterior. Por su parte, la otra cara también tiene dos líneas (aunque pueden ser cuatro), pero desplazadas hacia abajo con relación a la segunda y hacia arriba de la primera, mientras que las dos líneas de la cuarta cara (que pueden ser tres), se hallan desplazadas hacia arriba respecto de la tercera y de la primera (Castro y Uribe 2004).

Si bien la «cajita» que la contenía era un rasgo incaico visible en superficie, tomando en cuenta los eventos que dieron lugar a la formación de esta estratigrafía y el nivel en que se encontró la otra pieza en la aldea Talikuna, además de la similitud morfológica entre ambas, esta última también podría ser preincaica y su hallazgo deberse a la rotura que impedía usarla a la vez que su intrínseco valor sagrado dejaba fuera de consideración su destrucción o su abandono en un basural. Esto contrasta con las dos *pichcas* halladas en la Huaca Tres Palos que estaban en un basural colonial formado con elementos pre y posthispanicos, los primeros provenientes de la remoción efectuada al abrir la entrada de la casa española construida sobre la *huaca*.

Castro y Uribe continúan con el repaso de algunos datos coloniales y actuales, preguntándose si ambos objetos eran dados o *conopas*, y si se trataba de un juego o de objetos rituales en el mundo andino, concluyendo que: «Como nuestra intención es abrir un abanico de posibilidades para otorgarle sentido a nuestros objetos de estudio, queremos mencionar que los objetos encontrados en Caspana también podrían ser conopas. Y en el caso de que fuera así, no consideramos que esta función sea disyuntiva a la función de dado para jugar la *pichica*» (Castro y Uribe 2004). Y agregan, siguiendo una interpretación actual —de V. Manríquez (*Informe de Etnohistoria y Etnografía, Caspana 1999*; cit. por Castro y Uribe 2004)— que tanto *conopas* como *illas* eran elementos muy difundidos.¹⁸ Además, ambos aparecían, como estas *pichcas*, en contextos familiares,¹⁹ citando los autores como ejemplo unas «miniaturas» halladas en Pachacamac y publicadas por Bazán del Campo (1997), que dicho autor consideraba *conopas*. A continuación,

¹⁸ No lo eran tanto porque *conopa* e *illa* tenían formas, sugeridas por la naturaleza o talladas *ex profeso*, de plantas o animales, muy diferentes de cualquiera de las formas de la *pichca*.

¹⁹ Como si en los Andes fuese tan fácil aislar, durante ciertas ocasiones o momentos del año, aun con fines de estudio, el «contexto familiar» del «contexto sagrado», para decirlo de alguna manera

sin embargo, nuestros autores abandonan esta posibilidad al reafirmar que la *pichca* era un juego mediante el cual el Inca ganaba territorios.

Continuidad y cambio en el siglo XVII

En un expediente (c. 1636) conservado en el Archivo de Córdoba, el tutor de un menor (heredero de una estancia) se quejaba que al muchachito a su cargo se le hablaba con frecuencia en los ranchos de los indios participando en juegos como la *pisca* (González Navarro 1999: 211). Sin tomar en cuenta la posibilidad de que esta excusa —firmada por el tutor y más que probablemente desconocida por el menor— pudiera servir al momento de rendir las cuentas para justificar la venta de ciertos bienes antes de la mayoría de edad, aquí nos interesa que todo esto sucedía entre la población afincada a orillas del río Segundo, región en la que hubo un asentamiento de quechuahablantes antes que Córdoba se fundara en 1573 (Gentile 2002a; 2002b). Además, dicho río se encuentra, yendo de norte a sur, en el camino que unía Santiago del Estero con Córdoba, los lavaderos de oro del río Quinto y las otras minas de oro de San Luis, donde dicho juego existía hacia 1782 y todavía era llamado «juego de indios» a principios del siglo XX (Gentile 1998a; 1999a: 255-329). La ruta, además, fue recorrida en busca de Trapalanda, Lin Lin, Las Reliquias o los Césares durante el siglo XVI (Gentile 1997c). Así, este muchacho que juega a la *pisca* con los indios del río Segundo a principios del siglo XVII representa una evidencia más de la ruta hacia el sur de la *pichca* convertida en juego de fortuna.

Huarochirí, fines del siglo XX

En el 2002 se publicó un artículo sobre el juego-oráculo de la *pichca* que se realizaba en la aldea de Pacota (Huarochirí), al comenzar el año, con la finalidad de predecir la lluvia en costa y sierra. Los «troncos», como se les llamaba, correspondían a nuestra «forma cuzqueña», aunque sin aspa en la base menor, y medían casi catorce centímetros de alto (Salomon 2002).

En Huarochirí, eran macho y hembra. El primero, más grande, tenía en uno de sus lados la inscripción AM y en otro, 1935. Según Salomon, se trataría del año de talla de las piezas y las iniciales del donante. En nuestra opinión, AM podría significar Archivo Municipal, que era el nombre del sitio donde se les guardaba durante el año.

En Huarochirí, el contexto del juego-oráculo era político y se realizaba durante la reunión plenaria de la comunidad, llamada Huayrona,²⁰ que «habría

²⁰ En la década de 1970 se llamaba *huayrona* al edificio comunal de San Pedro de Casta. Salomon decía en el 2002 que en Pacota el mismo edificio se llamaba *collica*.



Figura 11 – Parafernalia de la Huayrona. «Los objetos sagrados de la Huayrona incluyen la “cruz de trabajo”, la “seplina” (i. e. chicote o disciplina) que es insignia de la autoridad política, una vela sobre la piedra de la peña, un *uyhuán* de paja de puna, hierbas de romero para el “enfloro”, la vara de regidor y los “troncos” o dados del juego-oráculo. En conjunto con los *uyhuanes*, conforman la peña o santuario de la ocasión» (Salomon 2002: fig. 5). Foto cortesía de Frank Salomon y del *Bulletin de l’Institut Français d’Etudes Andines*.

significado “lugar u ocasión apta para hacer *wayru*”, o sea, jugar la *pichca* (Salomon 2002: 4) (fig. 11).

La reunión se desarrollaba en dos momentos: primero, dentro del local comunal; las autoridades salientes, los comuneros y los músicos (que se mantenían aparte), todos se movían y hablaban siguiendo un orden particular a través del espacio previamente señalado con manojos de paja fresca (*uyhuanes*) que formaban hileras en el piso. Las autoridades salientes se sentaban tras una mesa en un extremo del galpón y el resto de los concurrentes se ubicaba en el otro extremo; en medio de ambos grupos se encontraba la «peña», al pie de la cual se colocaban los «troncos» y otros objetos. Luego de la rendición de cuentas, se contestaban las preguntas de los comuneros y se organizaba la elección de las nuevas autoridades. Tras esto, se hacía una pausa para chacchar coca y bailar en fila alrededor del recinto. Luego, las autoridades salientes cedían su lugar a las entrantes, quienes cruzaban el local caminando por fuera del espacio señalado por los *uyhuanes*. En la mesa se tomaban los juramentos respectivos y se pronunciaban breves discursos.

La segunda parte transcurría en la plaza, frente al local comunal, donde se había preparado la cancha del juego-oráculo. Hacia allí iban todos con paso de baile casi al atardecer. Este espacio se dividía en dos partes: costa y sierra. Los dados estaban sobre una mesa, al extremo de la cancha, de donde los tomaban las

autoridades para jugar. Los salientes jugaban desde el extremo «sierra» con el tronco macho, y los entrantes desde el extremo «costa» con el tronco hembra; todos, antes de comenzar, hacían alguna invocación relacionada con su trabajo comunal y pidiendo no desperdiciar el agua.

Dos personajes enmascarados acompañaban con pantomimas: un gato en la sierra y un soldado en la costa, quienes eran «los oficiales del oráculo, mediadores entre los jugadores y los poderes sobrehumanos cuya comunicación se proponen obtener» (Salomon 2002: 11). Además, decidían sobre el turno de jugar de cada equipo y anunciaban si el dado caía sobre uno de sus lados, o se paraba sobre la base mayor. El juego terminaba cuando ya era noche avanzada y los brindis habían pasado sus límites. Mientras se jugaba, muchos miembros de la comunidad bailaban alrededor de la cancha.

En Tupicocha —otra aldea cercana— el juego se realizó hasta alrededor de 1930. Tras convertirse en comunidad indígena primero, y luego, en comunidad campesina, el anexo de Pacota pasó a ser el sitio donde se consultaba el augurio, no obstante que en Tupicocha se exhibían —y hasta hoy parece que se hace— los antiguos *quipus* de la comunidad durante la ceremonia de cambio de autoridades (Salomon 1997; 2002: 4).

Nuevas propuestas y consideraciones

El tiempo de esta forma de oráculo andino se amplió y concatenó con nuevos datos, alcanzando mayor profundidad cronológica desde nuestro trabajo de 1998.

Proponemos aquí, en forma preliminar, que con los moche la *pichca* fue un oráculo consultado por jefes regionales que iban en peregrinación al templo de la *huaca* para indagar sobre asuntos agrarios y pesca. Si bien no sabemos a cuál *huaca* se consultaba, el personaje dibujado en la botella Moche III —sosteniendo la *pichca*— era el más viejo y, en ese momento, el dado ya tenía «forma quiteña».

En cuanto a la escena representada en la maqueta chimú, la misma transcurría en una cancha frente al angosto recinto que guardaba los fardos funerarios de dos mujeres, tal vez las progenitoras del grupo o las antecesoras en el cargo de adivino. Con los chimú, la *pichca* de alfarería, madera o piedra tendía al volumen que luego tuvo la «forma cuzqueña». La consulta también se relacionaba con la pesca. Hubo acompañamiento instrumental. En la escena 2 del dibujo moche, ambos personajes estaban moviéndose, como si llevaran un mismo compás. En la maqueta chimú, los músicos que rodeaban la plaza pauraban los movimientos de los concurrentes porque, aunque las tallas muestren cierta rigidez, la ubicación en el espacio de todos estos personajes permite decir que están en actividad, sobre todo el personaje con giba que lleva la *pichca* mientras otro —identificado asimismo por una giba— está golpeando un tambor de alfarería. Entretanto, el primero iba

desde el templete que guardaría el dado hacia el personaje que presidía la reunión, mientras que otro grupo se ocupaba de la ofrenda de un pez.

Los hallazgos en la localidad de Caspana reafirman la continuidad en espacio y tiempo de esta forma de adivinación porque uno de los oráculos parlantes incaicos estuvo en Atacama (Bibar 1966: 14). Y queda abierta la posibilidad de que él mismo fuese preinca, tomando en cuenta la antigüedad de los asentamientos previos en esos rincones fértiles y dándole, además, a la «forma cuzqueña» una posibilidad de variación por el grabado que esta pieza tenía en la base menor.

Además, en el río Caspana desaguan cursos cuya dinámica natural corresponde bien con el nombre de río Salado en el que aquel se vierte luego de recoger las sales del lavado de las tierras de los cursos superiores de todos ellos. El Salado, como afluente a su vez del río Loa, contribuyó a formar una región donde el hallazgo, conservación (en grandes recipientes de alfarería, por ejemplo) y distribución de agua dulce fue un verdadero problema, de cuya solución dependía la presencia de hombres, plantas y animales en el entorno. Así se entiende que el conocimiento anticipado de su disponibilidad, relacionada con lejanos deshielos y el fluir de las napas freáticas, tuviera que ver con la permanencia temporal de grupos humanos en esos sitios. Además, si se confirma que el hallazgo sucedió en un ambiente doméstico, estaríamos frente a una popularización —para llamarla de alguna forma— de la *pichca*, en comparación con las escenas moche y chimú e, incluso, el contexto de juego político en tiempo de Tupa Inca Yupanqui.

La preocupación acerca de la provisión y manejo del agua la compartieron, más allá de cualquier tipo de distancia, los de Caspana con los de la costa norte peruana y los de otros sitios donde se hallaron *pichcas*. En otras palabras, tanto por sus diseños como por sus lugares de hallazgo, las consultas al oráculo estaban relacionadas con los cultivos, y estos, con el agua. En ese sentido, ampliamos nuestra propuesta acerca del significado de los diseños en las caras de este objeto: 1) Círculo con punto central = maíz; 2) Zig-zag descendente = tormenta eléctrica, incendio de campos, sequía; 3) Líneas verticales o en diagonal = lluvia a tiempo; 4) Puntos oscuros = granizo, ceniza volcánica, lluvia excesiva o a destiempo.

De los dados conocidos hasta ahora, ninguno tiene diseños marinos, pero los peces en la camiseta del adivino moche y en paredes, techos y ofrenda de la maqueta chimú indican que ese fue el dibujo que daba cuenta del tema de la consulta indicando, incluso, el tipo de pez que interesaba.

En el siglo XVII, la denuncia sobre el menor que gastaba su tiempo jugando a la *pisca* con los indios en un caserío del río Segundo, como ya dijimos, fue un hito más en la continuidad espacial con relación al registro del siglo XVIII y su recuerdo hasta el siglo XX. ¡Es tan fresco que nos lleva a pensar si en 1921 todavía no se jugaría a la *pichca* en San Luis!

Proponemos, entonces, con relación a las formas del objeto y los lugares de consulta del oráculo, la siguiente secuencia:

La primera época correspondería a una *pichca* tallada en hueso de camélido («forma quiteña»), animal especialmente considerado, registrado en entierros anteriores a la cultura Moche. La costumbre de acudir al oráculo se habría iniciado en un ambiente de puna, o en los valles que llevan a dichas alturas. La elite de estos grupos tenía, antes del comienzo de la cultura Moche, un buen conocimiento de los ciclos de plantas, animales y hombres, fundamental para saber qué preguntar y cómo graficar la respuesta. El sitio apropiado, que podría estar al aire libre, tenía como punto de referencia un cerro imponente, probablemente un nevado.

La segunda época sería la que vemos dibujada en la vasija moche de la Fase III, en la cual el intérprete de la *pichca* vestía un tocado de piel de puma y su camiseta tenía el dibujo que indicaba el motivo de la consulta que incluyó la pesca cuando el oráculo llegó a la costa. La *pichca* tenía todavía la «forma quiteña» pero el oráculo se consultaba al interior de un espacio arquitectónico que, poco a poco, pasaría de ser una plataforma elevada, con recinto y cerco perimetral, a una pirámide de adobes en cuyo interior habrá sucesivas tumbas de personajes lujosamente ataviados (¿los sucesivos personajes B?), acompañados de objetos de manufactura complicada y lenta, mujeres, hombres, animales e infinidad de vasijas de alfarería representando también personas y animales, y todo el ajuar usado por cada uno de dichos personajes principales en la ceremonia definitiva de su propia vida.

En la misma región pero en tiempo de los chimú, el augurio se consultaba en canchas a nivel del piso, rodeadas de un cerco con diseños que representaban el tema a inquirir. Allí había un estrado sobreelevado (¿y una plaza hundida?) y varios pequeños recintos (¿de materiales renovables?) en uno de los cuales se guardaba la *pichca*, objeto cuya forma recordaba el volumen arquitectónico de los sitios donde otrora se consultaba el oráculo, en tiempo de los moche. Tras la conquista de Chimor, la *pichca* fue llevada al Cuzco por los incas.

En el Cuzco, la *pichca* adquirió la forma de una pirámide cuadrilátera trunca con aspa en la base menor, influencia esta última que podría provenir de los collas (Gentile 1994). Aun tratándose de un objeto de pocos centímetros de alto, es notable la concepción monumental que recordaba el cerro que le diera origen, continuado en el perfil de los edificios que sucesivamente alojaron dicho oráculo, como la Huaca Tres Palos y Pachacamac, abriéndose la posibilidad de que cada edificio similar fuese sede de un oráculo consultado mediante la *pichca*. Dada la ubicación de los mismos con relación a los canales, es posible que los técnicos encargados de la distribución de agua justificaran sus decisiones mediante el oráculo para evitar discusiones sobre el tema por parte de quienes no tenían una comprensión cabal del ciclo de los deshielos y el flujo de las napas.

Proponemos también que durante las épocas chimú e inca se trató de preservar, a través de la forma de la *pichca*, el recuerdo del sitio donde se habría originado el oráculo, pero tras la invasión europea y las persecuciones a lo que se creía que era la religión indígena (mayormente ceremonias relacionadas con el quehacer agropecuario), el origen y significado de la *pichca* se habría diluido, transformándose en un juego de fortuna bajo la influencia española que veía en este objeto solamente un dado. Lo mismo habría sucedido con las consultas a la *huaca* en términos prehispánicos. Por eso, cuando don Cristóbal le preguntó a Llocllayhuancupa «mira ¿no es verdad que eres el demonio?», la *huaca* no respondió (Arguedas 1966: caps. 20 y 21) porque no eran de esa clase las preguntas que estaría dispuesto a contestar un hijo de Pachacamac.

Por otra parte, entre los araucanos el dado con que se jugaba al *quechucagüe* terminaba en punta porque para ellos se trataba de un simple juego de fortuna: el aspa de la base menor de la *pichca* no significaba lo mismo que para los andinos del área nuclear, esto es, que la ofrenda había sido aceptada por la *huaca* (Gentile 1994). Además, en el grabado publicado por Ovalle se ve que el dado se tiraba de costado y no de punta, es decir, se esperaba que cayese sobre un lado y no sobre la base mayor, como la *pichca*.

Pero la base menor de una de las *pichcas* de Caspana tenía grabadas dos líneas que unían el medio de cada lado y no las esquinas, igual que la ilustrada por Matus y la de Laguna Muyo (Santiago del Estero). Es probable que este dibujo permita —tras más indagaciones— agregar matices y responder a preguntas como: ¿los de Atacama, en tiempo de Tupa Inca, se identificaban con este diseño?

La pieza de la Laguna Muyu tenía grabada, además, una cruz latina en uno de sus lados, significando quizá oraciones para el difunto, como en el *piscana k'ullu* de Apurímac. ¿Las *pichcas* prehispánicas fueron reutilizadas mediante este agregado pasando luego dicha cruz sobre un lado a ser parte de los dibujos de las piezas que se tallaban especialmente para los juegos de velorio, como en uno de los dados quiteños cuyo aspa era un círculo y sobre él una cruz? En estos juegos de velorio, además, el difunto participaba haciendo caer el dado de cierta manera para mostrar su amistad o enojo con los jugadores, igual que hablaban las *huacas* de antaño.

Otra pervivencia que abre interrogantes son los «truncos» de Huarochirí, los cuales no tenían aspás en la base menor, aunque su tamaño correspondía al de la pieza chimú y su forma de tipo «cuzqueño».

Tanto la pequeñez de estos objetos, como las materias primas con que se los realizó y su aspecto eran relativamente poco interesante. En comparación con el esplendor de tantas otras piezas andinas prehispánicas, dificultaron su registro científico sistemático. No obstante, estos dados de forma tan particular decían

mediante colores, dibujos y grabados la voluntad de esas mismas *huacas* para las cuales se erigieron los más importantes edificios y se crearon las más refinadas manifestaciones artísticas del mundo andino antiguo.

Bibliografía

- ALVA, Walter, 1994 – *Sipán*, 331 p.; Lima: Backus y Johnston.
- ANÓNIMO (Alonso de Barzana?), 1951 [1586] – *Vocabulario y phrasis en la lengua general de los indios del Perú llamada quichua y en la lengua española*, 221 p.; Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- ARGUEDAS, José María, (ed.), 1966 [c. 1608] – *Dioses y hombres de Huarochiri: narración quechua recogida por Francisco de Avila (¿1598?)*, 278 p.; Lima: Instituto de Estudios Peruanos - Museo Nacional de Historia.
- AYALA R., Patricia, REYES B., Omar y URIBE R., Mauricio, 1999 – El cementerio de Los Abuelos de Caspana: el espacio mortuorio local durante el dominio del Tawantinsuyu. *Estudios Atacameños*, 18: 35-54; San Pedro de Atacama.
- BÁRCENA, J. Roberto, 1989 – Pigmentos en el ritual funerario de la momia del Cerro Aconcagua (Provincia de Mendoza, República Argentina). *Xama*, 2: 61-116; Mendoza.
- BAZÁN DEL CAMPO, Francisco, 1997 – La producción de objetos rituales de piedra en el Templo Pintado de Pachacamac y sus implicaciones económicas. *Tawantinsuyu*, 3: 95-102; Canberra.
- BERTONIO, Ludovico, 1879 [1612] – *Vocabulario de la lengua aymara compuesta por el P. Ludovico Bertonio publicado de nuevo por Julio Platzmann*, 400 p.; Leipzig: B. G. Teubner. Parte segunda. Edición facsimiliaria.
- BETANZOS, Juan de, 1987 [1551] – *Suma y narración de los Incas*, 317 p.; Madrid: Atlas.
- BIBAR, Gerónimo de, 1966 [1558] – *Crónica y relación copiosa y verdadera de los Reynos de Chile hasta 1558*, 2 vols.; Santiago: Fondo Histórico y Bibliográfico «J. T. Medina».
- BINGHAM, Hiram, 1915 – The Story of Machu Picchu. *The National Geographic Magazine*, XXVII: 176-186; Washington.
- BOMAN, Eric, 1920 – Cementerio indígena en Viluco (Mendoza) posterior a la Conquista. *Anales del Museo Nacional de Historia Natural de Buenos Aires*, XXX: 501-559; Buenos Aires.
- CALANCHA, Antonio de la, 1974-1981 [1638] – *Crónica moralizada del orden de San Agustín en el Perú*, 6 vols.; Lima: Ignacio Prado Pastor.
- CARO, Juan o Rodrigo, 1884 [1626] – *Dias geniales ó lúdicros*, 344 p.; Sevilla: Imprenta El Mercantil Sevillano.
- CARRERA, Fernando de la, 1939 [1644] – *Arte de la lengua yunga*, 117 p.; Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán.
- CASTILLO, Luis Jaime, 2000 – *La ceremonia del sacrificio. Batallas y muerte en el arte mochica*, 71 p.; Lima: Museo Arqueológico Rafael Larco Herrera.

- CASTRO ROJAS, Victoria y URIBE RODRÍGUEZ, Mauricio, 2004 – Dos «Pirámides» de Caspana. El juego de la pichica y el dominio inka en el Loa superior. *Chungará*, 36, supl. espect 2: 879-891; Arica: Universidad de Tarapacá.
- CERRÓN-PALOMINO, Rodolfo, 1995 – *La lengua de Naimlap: reconstrucción y obsolescencia del mochica*, 220 p.; Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- CIEZA DE LEÓN, Pedro de, 1967 [1553] – *El señorío de los Incas*, 270 p.; Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- COBO, Bernabé, 1964 [1653] – *Historia del Nuevo Mundo*. En: *Obras del P. Bernabé Cobo* (Francisco Mateos, ed.), 2 vols. Biblioteca de Autores Españoles, LXXXXI - LXXXVII: 1-275; Madrid: Atlas.
- DONNAN, Christopher B. y McCLELLAND, Donna, 1999 – *Moche Finesline Painting. Its Evolution and its Artists*, 319 p.; Los Angeles: UCLA Fowler Museum of Cultural History.
- FERNÁNDEZ, Jorge, 1988-1990 – *La cueva de Haichol. Arqueología de los pinares cordilleranos del Neuquén. Anales de Arqueología y Etnología*, 43-45, 3 vols.; Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo.
- GARCILASO DE LA VEGA, Inca, 1985 [1609] – *Comentarios reales de los Incas*, 2 vols., 588 p.; Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- GENTILE, Margarita E., 1991-1992 – La conquista incaica de la puna de Jujuy - Notas a la crónica de Juan de Betanzos. *Xama*, 4-5: 91-106; Mendoza.
- GENTILE, Margarita E., 1994 – Supervivencia colonial de una ceremonia prehispánica. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 23 (1): 69-103; Lima.
- GENTILE, Margarita E., 1996 – Dimensión sociopolítica y religiosa de la capacocha del cerro Aconagua. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 25 (1): 43-90; Lima.
- GENTILE, Margarita E., 1997a – La pichica en la periferia imperial (San Luis, siglo XIX). En: *Actas del XII Congreso Nacional de Arqueología Argentina*, I: 217-221; La Plata: Facultad de Ciencias Naturales y Museo, Universidad Nacional de La Plata.
- GENTILE, Margarita E., 1997b – Entre el derecho andino y el derecho español: la sucesión en el cacicazgo de los indios quilme reducidos en Buenos Aires. *Revista de Historia del Derecho*, 25: 305-364; Buenos Aires: Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho.
- GENTILE, Margarita E., 1997c – *Imaginario popular del Noroeste argentino en el siglo XVI*, 100 p. Manuscrito.
- GENTILE, Margarita E., 1998a – La pichica: oráculo y juego de fortuna (su persistencia en el espacio y tiempo andinos). *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 27 (1): 75-131; Lima.
- GENTILE, Margarita E., 1998b – Rimani, quellcani, yuyani. Notas sobre las formas de registro, conservación y uso de datos durante el Tahuantinsuyu. *Revista Sequilao*, 12: 43-63; Lima.
- GENTILE, Margarita E., 1998c – *El cacicazgo prehispánico de Marapa (Tucumán, siglos XVI-XVII)*; San Luis: Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho. Ponencia leída en las XVII Jornadas de historia del derecho argentino.
- GENTILE, Margarita E., 1999a – *Huacca Muchay - Religión indígena. Religión, creencias, juegos. Área andina argentina. Prehispánica, colonial, actual*, 435 p.; Buenos Aires: Instituto Nacional Superior del Profesorado de Folklore.
- GENTILE, Margarita E., 1999b – El Familiar: etnohistoria de esta creencia. En: *Huacca Muchay*: 195-253; Buenos Aires: Instituto Nacional Superior del Profesorado de Folklore.

- GENTILE, Margarita E., 1999-2000 – Un juego incaico en la Provincia de San Luis, República Argentina. *Boletín de la Junta de Historia de San Luis*, 16-17: 35-49; San Luis.
- GENTILE, Margarita E., 2001a – Chiqui: etnohistoria de una creencia andina en el noroeste argentino. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 30 (1): 27-102; Lima.
- GENTILE, Margarita E., 2001b – Un acontecimiento histórico incaico pintado en un vaso de madera. En: *Actas del XIV Congreso Nacional de Arqueología Argentina*; Rosario: Universidad Nacional del Litoral.
- GENTILE, Margarita E., 2002a – Las preocupaciones de un indio del Perú en Córdoba: el testamento de Baltazar Uzcollo. *Investigaciones y Ensayos*, 52: 199-252; Buenos Aires: Academia Nacional de la Historia.
- GENTILE, Margarita E., 2002b – *La sucesión en el cacicazgo de Nogolma (Córdoba, fines del siglo XVII). Continuidades y cambios entre el derecho andino y el derecho español*. Ponencia leída en las XIX Jornadas de Historia del Derecho Argentino, Rosario.
- GONZÁLEZ HOLGUÍN, Diego, 1952 [1608] – *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua Quichua o del inca* (Raúl Porras Barrenechea, ed.), 697 p.; Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- GONZÁLEZ NAVARRO, Constanza, 1999 – *Espacios coloniales. Construcción social del espacio en las márgenes del Río Segundo-Córdoba (1573-1650)*; Córdoba: Centro de Estudios Históricos «Carlos S. A. Segretti».
- GOULD, Eduardo G. S. y LARGO DE EPPSTEIN, María I., 1985 – La aplicación de la legislación minera en La Carolina, San Luis (1784-1815). *Revista de Historia del Derecho*, 13: 61-90. Buenos Aires.
- HARTMANN, Roswith y OBEREM, Udo, 1968 – Beitrage zum «Huairu-Spiel». *Zeitschrift für Ethnologie*, 93 (1-2): 240-259; Braunschweig.
- INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA Y PENSAMIENTO LATINO AMERICANO. BUENOS AIRES, 1921 – Encuesta al Magisterio. Legajos correspondientes a la Provincia de San Luis.
- JIMÉNEZ BORJA, Arturo, 1985 – Pachacamac. *Boletín de Lima*, 38: 40-54; Lima.
- LARCO HOYLE, Rafael, 1942 – La escritura mochica sobre pallares. *Revista Geográfica Americana*, 18: 93-103; Buenos Aires
- LARCO HOYLE, Rafael, 2001 [1947] – Cronología arqueológica del norte del Perú. *Arqueológicas*, 25: 11-54; Lima: Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú.
- MOSTNY, Grete, 1957 – La momia del cerro El Plomo. *Boletín del Museo Nacional de Historia Natural*, 27 (1): 1-117; Santiago de Chile.
- NORDENSKIÖLD, Erland, 1930 – Huayru Game. *Journal de la Société des Américanistes*, XXII: 211-213; Paris.
- OVALLE, Alonso de, 1646 – *Historica relación del Reyno de Chile y de las misiones, y ministerios que exercia en el la Compañia de Jesus. Alonso de Ovalle de la Compañia de Jesus natural de Santiago de Chile y su procurador à Roma*, 455 p. En Roma por Francesco Cauallo MDC. XLVI.
- PÉREZ BUGALLO, Rubén, 1983-1985 – El tambor de agua chaquense. *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología*, 10: 175-198; Buenos Aires.

- PONCE SANGINÉS, Carlos, 1982 [1969] – *Tunupa y Ekako. Estudio arqueológico acerca de las efigies precolombinas de dorso adunco*, 380 p.; La Paz: Librería Editorial «Juventud».
- RAMOS GAVILÁN, Alonso, 1976 [1621] – *Historia de nuestra señora de Copacabana. Segunda edición completada, según la impresión príncipe de 1621*, 257 p.; La Paz: Academia Boliviana de la Historia.
- RÍOS, Marcela y RETAMOZO, Enrique, 1982 – *Vasos ceremoniales de Chan Chan*, 33 p.; Lima: Instituto Cultural Peruano Norteamericano.
- ROMERO, Emilia, 1943 – *Juegos del Antiguo Perú*, 40 p.; México: Ediciones Llama.
- ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, María, 1961 – *Curacas y sucesiones. Costa Norte*, 136 p.; Lima: Imprenta Minerva.
- ROWE, John H., 1946 – Inca Culture at the Time of the Spanish Conquest. En: *Handbook of South American Indians, Volume 2: The Andean Civilizations* (Julian H. Steward, ed.): 183-330. Bureau of American Ethnology, Bulletin 143; Washington, D. C.: Smithsonian Institution.
- SALOMON, Frank, 1997 – Los quipus y libros de la Tupicocha de hoy. En: *Arqueología, antropología e historia en los Andes. Homenaje a María Rostworowski* (Rafael Varón Gabai y Javier Flores Espinoza, eds.): 241-258; Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- SALOMON, Frank, 2002 – «¡Huayra huayra pichcamanta!»: augurio, risa y regeneración en la política tradicional (Pacota, Huarochiri). *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 31 (1): 1-22; Lima.
- SANTO TOMÁS, Domingo de, 1951 [1560] – *Lexicon o vocabulario de la lengua general del Perú*, 374 p.; Lima: Instituto de Historia de la Facultad de Letras - Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- SCHOBINGER, Juan, 1966 – *La «momia» del cerro El Toro*, 218 p.; Mendoza. Suplemento al tomo XXI de los Anales de Arqueología y Etnología
- SCHOBINGER, Juan, AMPUERO, Mónica y GUERCIO, Eduardo, 1984-1985 – Descripción de las estatuillas que conformaban el ajuar acompañante del fardo funerario hallado en el cerro Aconcagua (Provincia de Mendoza). *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, XVI, n. s.: 175-189; Buenos Aires.
- UCEDA CASTILLO, Santiago, 1997 – Esculturas en miniatura y una maqueta de madera. En: *Investigaciones en la Huaca de la Luna 1995* (Uceda, Santiago, Mujica, Elías y Morales, Ricardo, eds.): 151-175; Trujillo: Universidad Nacional de La Libertad.
- UCEDA CASTILLO, Santiago, 2001 – El complejo arquitectónico religioso Moche de Huaca de la Luna: el templo del dios de las Montañas. *Revista Arqueológica Sian*, 11: 10-17; Trujillo.
- VALCÁRCEL, Luis Edgar, 1958 – La etnohistoria del Perú antiguo. *Revista del Museo Nacional*, XXVII: 3-10; Lima.
- VALDERRAMA FERNANDEZ, Ricardo y ESCALANTE GUTIÉRREZ, Carmen, 1980 – Apu Qorpuna (Visión del mundo de los muertos en la comunidad de Awkimarca). *Debates en Antropología*, 5: 233-264; Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- VIVANTE, Armando, 1944 – Un juego de azar indígena. *Revista Geográfica Americana*, XXI (127): 213-216; Buenos Aires.

WAGNER, Emilio R. y WAGNER, Duncan L., 1934 – *La civilización Chaco-Santiagoña y sus correlaciones con las del Viejo y Nuevo Mundo*; Buenos Aires: Compañía Impresora Argentina.

ZUIDEMA, Tom R., 1995 – *El sistema de los ceques del Cuzco: la organización social de la capital de los Incas*, 420 p.; Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú (ed. orig. Leiden 1964).

Los oráculos en la historia andina (siglos XV-XVII)

Lorenzo Huertas Vallejos
Universidad Ricardo Palma

En diversas partes del reino había ídolos famosos tenidos por oráculos generales, en quienes el demonio hablaba y daba respuestas, como eran la guaca de Guanacauri en los términos de la ciudad del Cuzco, la de Pachacamac cuatro leguas desta ciudad de los Reyes y otras muchas; por cuyos oráculos inventaron estos indios muchas supersticiones y hechicerías otras veces respondía el demonio a sus ministros desde una piedra o desde otra cosa tenida por ellos en veneración

Bernabé Cobo, *Historia del Nuevo Mundo*, 1653

El Perú es un país de geografía compleja. Tiene ocho regiones naturales con ochenta y cuatro zonas de vida. En este espacio multiforme vivían antes de la presencia hispana muchos grupos étnicos, cada uno con sus dioses creadores, sus héroes culturales y sus *pacarinas* o centros de creación. La historia de estas naciones es milenaria, y sobre este largo proceso la investigación arqueológica e histórica ha evidenciado un sinnúmero de formas de organización social desde la horda hasta el Estado imperial, pasando por curacazgos, señoríos, confederaciones y reinos. En el siglo XV, cuando los incas constituyeron su gran Imperio, coexistían casi todas esas formas de organización social. Sin embargo, la presencia protagónica

de estas sociedades y sus dioses oraculares se produjo en diferentes periodos de la historia andina antigua. La sociedad Lambayeque (o Sicán), con sus dioses oraculares, floreció a partir del siglo VII d. C. Según la mitología de la provincia de Cajatambo, los huaris, grupo étnico del altiplano,¹ eran considerados como hijos del Sol, organizadores del espacio social y vaticinadores de asuntos relacionados con la agricultura. En la secuencia diacrónica de las narraciones míticas de Cajatambo, la presencia de los huaris se produjo antes del predominio de los libiac, o llacuaces, grupo dedicado al pastoreo, que rendía culto al Rayo o Apu Libiac Cancharco, Señor de las lluvias y sequías, así como a sus hijos, entre ellos Choquerunto y Raupoma, considerados deidades oraculares, que respondían de manera preferente a preguntas relacionadas con las alteraciones climáticas que les hacían los *libiachuillac*, sacerdotes dedicados al culto del Rayo. La sociedad chimú —que se desarrolló en la costa norte entre los siglos X y XV— por su parte tuvo como antepasado fundador a Tacaynamo, con toda probabilidad adorado como deidad oracular (Donnan 1990). Los llamados reinos altiplánicos —entre ellos el de los collas— tenían como oráculo mayor a una peña ubicada en la isla de Titicaca o isla del Sol. Estos pueblos adquirieron una específica personalidad étnica después del colapso ecológico y social del siglo X (Ortloff y Kolata 1993). Según la tradición, el santuario del Titicaca es de vieja data y es posible que fuera lugar de culto desde el tiempo del Estado tiwanaku. Luego, Titicaca se convirtió en una deidad de los collas y otros grupos étnicos del sur andino, alcanzando una importancia panregional. Esta *huaca* respondía a consultas de diversa índole. Los incas aparecen, como en el caso de los chimú y los collas, después de la gran alteración climática del siglo X, aunque su auge corresponde al siglo XV, cuando Pachacuti, Tupa Yupanqui y Huayna Capac, a través de una serie de guerrras de conquista, conformaron el Tahuantinsuyu. Pachacuti reformó el sistema oracular en los Andes y lo complementó. Su hijo Tupac Inca Yupanqui y su nieto Huayna Capac impusieron el culto al Sol, en tanto progenitor de la etnia inca y convirtieron esta divinidad en el oráculo mayor del Imperio.

Súmese a este panel de etnias y deidades de origen y tiempos diferentes la gran perturbación étnica producida por los incas a partir de la segunda mitad del siglo XV, mediante el sistema de *mitimaes* o traslado coercitivo de poblaciones. En algunos casos, debido a estos traslados masivos, provincias monoétnicas fueron convertidas en espacios multiétnicos, hecho que implicó la proliferación de deidades, muchas de las cuales —como luego veremos— daban respuestas que propiciaban

¹ La documentación manuscrita de Cajatambo existente en el Archivo Arzobispal de Lima, sección Idolatrías, registra el término «huari» como denominación que se daba a grupos humanos muy antiguos, llegados en distintas épocas a la región de Cajatambo, en los términos del Arzobispado de la ciudad de los Reyes: había huaris lugareños, huaris de origen costeño y huaris procedentes del altiplano sureño, todos ellos tenidos como héroes culturales. El problema de los huaris y libiac ha sido estudiado por el suscrito (1981) y por Pierre Duviols (1973; 1986), quien en el 2003 publicó una interesante selección de los expedientes de juicios de idolatrías existentes en el Archivo Arzobispal de Lima.

y legitimaban un ordenamiento socioterritorial, base de la racionalidad en la esfera productiva regional. Los incas aplicaron esta política en la región del Titicaca que fue colmada de *mitimaes*. Algo parecido ocurrió en el Cuzco y, en menor grado, en Vilcashuaman, Huamanga, Pumpu, Huanuco Pampa, Huancabamba (Piura), Tumipampa y Carangue. En Huamanga, por ejemplo, fueron trasladados antas, acos, quiguaris y chilques, todas etnias de origen cuzqueño. Si esto fue así, ¿cuáles fueron los oráculos de los antas, acos, quiguaris o chilques en un nuevo espacio natural? ¿Qué pasó con la gente de Yauyos, adoradores de Pariacaca, trasladados en tiempo de Tupa Inca Yupanqui a Huancabamba? ¿Qué pasó con las deidades de los orfebres de Lambayeque transferidos a Cajamarca? Al respecto, en la *Relación* que escribieron los Agustinos (1992: 24) sobre la religión y los dioses de Huamachuco, se afirma que Tupa Inca Yupanqui trasladó a muchos *mitimaes* del Cuzco a Huamachuco y que «cuando estos vinieron de antiguo tiempo trajeron un ídolo llamado Topallimillay», engrosando de este modo el panteón local que según la misma fuente tenía nueve *huacas* principales: Ulpillo, Pomacoma, Caoquilca, Quingachugo, Nomadoy, Guarcayoc, Guana, Catequil, Casipoma y Llanguen. Siendo Catequil la *huaca* mayor y el oráculo principal de esa región, gracias también a Huayna Capac, quien le acordó un culto preferencial, dicho oráculo tuvo connotación multiregional. En estos espacios multiétnicos se configuró así un conjunto de deidades estratificadas, de diferentes tiempos y regiones, que coexistían al servicio del Estado imperial.

Esta pluralidad se torna aun más compleja e interesante cuando se sabe que de manera recurrente se producen alteraciones violentas de la naturaleza, esto es, diluvios, sequías, terremotos, erupciones volcánicas, pestes y otras «injurias del tiempo». En algunas ocasiones, estos eventos se presentan aislados, pero en otras se producen en forma casi simultánea, en lapsos de veinte o treinta años. Michael Moseley y Robert Feldman (1982) encuentran, en el largo proceso histórico del Perú antiguo, varios momentos de «alteración ambiental generalizada». Por nuestra parte, desde hace algunos años venimos investigando estas alteraciones naturales, en un marco cronológico que va desde el siglo XV hasta la actualidad, habiéndose encontrado los siguientes lapsos de alteración plural: 1) 1460-1490; 2) 1575-1600; 3) 1719-1746; 4) 1868-1892; 5) 1970-2000. A estos tiempos de gran conmoción natural y social los definimos como «Lapsos críticos».² Entre las secuelas que dejaban estos tiempos de alteración, conocidos en el Perú antiguo como *Pachacutis*, estuvo la afirmación o el cambio de determinadas deidades, así como de sus respectivos cuerpos sacerdotales.

² La información del siglo XVII está siendo procesada. De este siglo conocemos el gran terremoto de 1619 que asoló la región norte del Perú y destruyó la ciudad de Trujillo y otros centros de su jurisdicción. Los terremotos de 1644 y 1655 afectaron Lima, y el de 1650 destruyó el Cuzco y muchos pueblos de la provincia de Abancay y Andahuaylas. Para mediados de siglo, se registran sequías tanto en Piura como en Cajatambo. En nuestro libro *Diluvios andinos a través de las fuentes documentales* (2001) se encuentra una detallada relación de estas calamidades.

Lapsos críticos y oráculos, siglos XV-XVII

Lejanos antecedentes

Las alteraciones naturales o *Pachacutis* han tenido una influencia directa y profunda en las manifestaciones religiosas del hombre andino. Estos tiempos de alteración general del clima y del ambiente son recurrentes en los Andes; y durante milenios han tenido un fuerte impacto sobre las poblaciones del área. La investigación histórica ha puesto al descubierto que estos momentos coyunturales determinan agitaciones o cambios de carácter ideológico y religioso. Frente a las calamidades, el morador andino necesitaba del apoyo colectivo, así como de la protección de sus deidades, situación que activaba toda un serie de relaciones de reciprocidad. En este contexto, el grupo sacerdotal, que servía de nexo entre el hombre y los dioses, tuvo que medir con regularidad el tiempo y su relación con los ciclos productivos, lo que involucraba fechas de ofrendas y pagos a los dioses, y también de consultas oraculares a las *huacas*.

Además, hay que recordar que en estos tiempos de turbulencia se alteran los patrones de asentamiento poblacional, situación que, junto con la secuela de pestes, epidemias y mortandad, influye en la demografía. Asimismo, se produce una desacumulación de la riqueza,³ lo que conlleva crisis políticas y religiosas. Como reacción, se puede dar un pleno afanzamiento de los dioses tradicionales, a través de plegarias, ofrendas y consultas oraculares. Pero también se pueden producir cambios drásticos en la ideología, que pueden comportar la marginación o el olvido de ciertas divinidades y la aparición o exhumación de otras. Igualmente, puede producirse la expansión o la contracción de cultos regionales, como sucedió después del gran sismo de 1970 que ocasionó la migración de miles de huarasinos y, con ello, la expansión del culto del Señor de la Soledad, Santo Patrono de la ciudad de Huaraz.

En la actualidad, se plantea que las crisis sociales más hondas del Perú antiguo tuvieron relación con eventos climáticos y crisis ambientales. Por ejemplo, los cambios de la geopolítica de la sociedad moche en la segunda mitad del siglo VI tuvieron relación con una larga sequía, en esa región, que duró treinta años (Shimada *et al.* 1991). No obstante, según un relato mítico recogido por Miguel Cabello Valboa hacia 1585, la hegemonía de la dinastía de Naymlap, en

³ La historia económica desde el siglo XV al siglo XX en raras ocasiones ha tenido en cuenta las crisis ecológicas que se han producido a través del tiempo. De ahí se desprenden algunos de los límites de dichos estudios. De hecho, la implementación de la infraestructura inca tuvo como factor motivador el lapso crítico que se vivió durante el reinado de Pachacuti. Asimismo, la crisis de productividad que se presentó en las haciendas del corregimiento de Trujillo, a mediados del siglo XVIII, según la relación de 1763 de Miguel Feijoo de Sosa (1984) se debió en gran parte al segundo lapso crítico (1719-1750) de la historia moderna del Perú. Igualmente, el cambio en la estructura productiva de las haciendas de Piura está relacionado con el largo período de sequía de 1792-1818, con intervalos lluviosos en 1803-1804 y 1811.

Lambayeque, llegó a su fin a consecuencia de la catástrofe producida, primero, por un mega Niño y, después, por una larga sequía. Charles Ortloff y Alan Kolata (1993) postulan que la sociedad tiwanaku colapsó a causa de una larguísima sequía que asoló el altiplano del Collao hacia el año 1000. Algo parecido postulan Luis G. Lumbreras (1969) y Allison C. Paulsen (1978) para la sierra huamangulina, lo que habría causado la decadencia de la sociedad huari.

Pachacuti, incas y oráculos

La formación del Imperio inca se produjo en medio de un lapso crítico. Felipe Guaman Poma de Ayala (1993, I: 86) dice que en tiempos que gobernó Pachacuti hubo «mucha mortandad de indios y hambre y sed y pestilencia», «lo mas del tiempo era llorar y enterrar difuntos», debido a una sequía que duró siete años. Tal fue el hambre, que se llegó al canibalismo «y se comían a sus hijos». También menciona diluvios, sismos y «llamas del cielo» o erupciones volcánicas, así como pestilencia de ratones y de pájaros. También hubo friajes: «En este tiempo dicen que reventaban las piedras y como se hielan las comidas y caer granizo sobre las comidas». Joan de Santa Cruz Pachacuti Yanqui Salcamaygua (1993: 227) registra esa gran conmoción, señalando una larga sequía, terremotos, erupciones volcánicas y un gran friaje en la costa central del Perú, a tal punto que granizó y hubo tormenta con rayos en el litoral limeño con «gran espanto de los yungas»; fenómeno este que causó una gran mortandad de hombres y animales. Análogamente, Martín de Murúa (1922), así como otros cronistas registraron ese mismo terrible multi *Pachacuti* que conmovió al mundo andino.⁴ El impacto fue tal que aún en el siglo XVII el recuerdo se mantenía en el imaginario popular: en Cajatambo, Catalina Guacayllano declaró que cuando los incas llegaron a Pachacamac las enfermedades se escaparon de las prisiones de esa ciudad sagrada y que esa fue la causa de tantas pestes y mortandad (Duviols 2003: 173).

Esta situación adversa, más la compleja diversidad de ambientes y de grupos étnicos con diferentes sistemas políticos, sumados a los graves problemas ocasionados por la guerra, indujeron de hecho al gran Inca Pachacuti a una reforma integral del espacio socioterritorial cuya primera medida fue una nueva fundación del Cuzco⁵ y, luego, el establecimiento de *llactas* (*tampus* reales) a medida que se

⁴ El Inca Garcilaso de la Vega (1991, I: 112) menciona que en el Collao, en el pueblo de Ayaviri, los indios sufrieron una terrible calamidad con mucha «mortandad y hambre», pero en tiempo del Inca Lloque Yupanqui, a quien atribuye la conquista de la región.

⁵ Es impresionante la cantidad de *huacas* erigidas a lo largo de los más de cuarenta *ceques* que como un rosario o, mejor, un *quipu* circular partían del centro de la ciudad del Cuzco. Estas *huacas* protegían a los cuzqueños de todo mal presente en la naturaleza (cf. Cobo 1964, II: 186). Si, como parece, los *tambos* reales fueron realizados a imagen y semejanza del Cuzco, podemos suponer que estos lugares tenían un papel importante en la prevención y protección contra diferentes catástrofes, hambrunas e incurias de los hombres. El mismo Bernabé Cobo anotó admirado la cantidad de personas que estaban encargadas del cuidado de las *huacas*: «las unas y otras tenían sus guardas y ministros».

ampliaban los límites políticos del Tahuantinsuyu. Craig Morris (1978-1980) afirma que estos nuevos centros poblados sumaban ciento setenta. Respecto de este punto, hay que decir que en algunas ocasiones los incas fundaron centros administrativos totalmente nuevos, como fue el caso de Vilcashuaman, Huanuco Pampa, Tambo Colorado, Huaytará y Tumipampa, mientras que reutilizaron antiguos poblados, sobre todo cuando estos estaban ubicados en lugares estratégicos o sus deidades gozaban de inveterado prestigio por sus acertados vaticinios. Nos referimos a lugares como la antigua capital de los chinchas, hoy denominada La Centinela, Pachacamac en el valle de Lurín, cerca de Lima, y Túcume en Lambayeque. En estas *ñaupallactas* o pueblos viejos, considerados lugares sagrados, los incas añadieron una infraestructura compuesta por templos dedicados al Sol, a la Luna y al Rayo, y un *acllahuasi*, complejo residencial donde vivían los *acllas*, mujeres dedicadas especialmente a la producción de tejidos para los *camaquenes*, o dioses, y para el Inca y la nobleza. También edificaron zonas residenciales para el grupo de poder y complejos de *colcas* (depósitos). Uno de los ambientes que caracterizaba a estos tambos reales era la plaza central con *ushnu* y puestos de observación astronómica que Víctor Navarro del Águila (1939: 162) denomina *cahuárinacuña* o *intihuatanas*.

En cada tambo real vivía un grupo de sacerdotes que además del culto a los dioses imperiales, regionales y locales, tenía a su cargo la puntual observación de la naturaleza con el fin de preparar los pronósticos que se transmitían, como oráculos divinos, durante las fiestas mayores y cuando el Inca visitaba la región. Guaman Poma de Ayala (1993, I: 209) habla de sacerdotes imperiales puestos por el Inca («servían asalariados y pagados estos hechiceros por de los incas»), esto es, mantenidos por el Estado. Estos centros poblados estaban, según John Hyslop (1984), interconectados por el *Capac-ñan*, el gran camino inca, que de hecho facilitaba la rápida transmisión de noticias, entre ellas las respuestas que daban los *camaquenes* locales y regionales, y que eran recibidas por los mandos políticos y religiosos del Imperio. El mismo Guaman Poma (1993, I: 196) afirma que el Inca, gracias a estos vaticinadores, se enteraba al poco tiempo lo que pasaba en todo el Imperio.

A Pachacuti se le atribuyen drásticos cambios en la organización del tiempo y de la estructura religiosa. Según el cronista Juan de Betanzos (1987: 71), el Inca manifestó a los principales del Cuzco que se había hecho una clara idea de cómo eran las estaciones y de cuántos eran los meses del año, doce, recomendándoles «que estuviesen atentos é los tomasen bien en su memoria». De igual modo, mandó construir el *paccha unanchango*, reloj para fijar las *pacchas* o ciclos de las estaciones del calendario ceremonial, con sus específicos tiempos de ofrendas y consultas oraculares, y del calendario agrícola, con sus tiempos para «sembrar é elaborar, é aderezar sus tierras». Y fijó el mes de diciembre como inicio del año.

Uno de los fines de esta reforma fue el manejo del tiempo y la previsión de los trastornos ecológicos.⁶ Los terribles *Pachacutis* que agobiaban la vida exigían la información rápida y precisa que lograban los sacerdotes, quienes según Guaman Poma de Ayala eran eruditos filósofos y astrólogos, eximios cateadores de la naturaleza. Gracias a las indagaciones de estos personajes, «Topa Inga Yupanqui hablaba con las aucas y piedras y demonios, y sabía por suerte de ellos lo pasado y lo venidero de ellos y de todo el mundo». El mismo cronista relata que el Inca supo por un oráculo de la presencia de los españoles. Asimismo, Cristóbal de Albornoz (1984) refiere que el Inca Tupa Yupanqui reedificó y amplió los santuarios de Titicaca y del nevado Sarasara. Otro gran santuario oracular fue el de Solimana, que los incas reedificaron y dotaron de ganado y *mitimaes*. Algo parecido hizo Tupa Yupanqui con Coropuna, Ambato y Putina. Cuando Huayna Capac quiso hacer lo mismo, muchas *huacas* se negaron a contestarle. Como reacción, el Inca mandó destruir todas las *huacas* menores y matar a sus sacerdotes, alegando que solo respetaba a las *huacas* mayores como Pariacaca, Caruancho Uallallo, Paucarcolla, Puquina, Quichicaya, Coropuna, Sauasiray, Pitosiray, Carhuaraso y Aysavilca. Pero no todo fue una airada destrucción. Huayna Capac sabía bien que la suerte del Estado dependía de los oráculos o predicciones a cargo de la casta sacerdotal y por esto, los emperadores incas acrecentaron los cultos oraculares de determinadas deidades, conforme sucedió con Pachacamac, Catequil y Titicaca, entre otros.

La *Relación* de los Agustinos escrita en 1551, los expedientes relativos a las visitas de idolatrías de Canta, Chancay y Cajatambo en el siglo XVII, el texto recopilado por Francisco de Ávila a inicios del siglo XVII, el manual de extirpación de José de Arriaga de 1621, así como la sintética *Información* de Cristóbal de Albornoz sobre la campaña contra la religión indígena en la región de Huamanga y las crónicas de Felipe Guaman Poma y Bernabé Cobo, nos ofrecen una clara visión de la sorprendente cantidad de deidades existentes en tiempos del Cuzco imperial, cuyos sacerdotes-guardianes contribuían a asegurar una adecuada prevención y protección contra el constante peligro de catástrofes. En la ciudad sagrada del Cuzco se necesitó un gran número de servidores para mantener los más de trescientos lugares sagrados o *huacas*, ordenados a lo largo de los *ceques*; sin considerar los cuatrocientos sacerdotes, las quinientas *acllas* y los centenares de sirvientes dedicados al culto del Sol, el Rayo, la Luna, las estrellas y otras *huacas*.

Las reuniones para escuchar los oráculos eran de dos tipos: periódicas y eventuales. La actividad oracular, según Felipe Guaman Poma de Ayala (1993, I: 196), la iniciaba el Inca en el mes de diciembre, en el Coricancha, el principal centro sagrado

⁶ Felipe Guaman Poma, en su crónica, nos presenta algunos indicadores biológicos de alteraciones de la Mamapacha: mariposas, sapos, culebras, zorros, murciélagos y lechuzas, además de algunas aves, como el parpac y el chicollo, hongos y bichos como la pulga.

del Imperio. Después de ayunar y hacer grandes ofrendas y sacrificios y la Capacocha, el Inca se hincaba de rodillas «puestas las manos en el rostro frente al Sol y a la imagen del Sol y decía su oración y respondían los demonios lo que pedía». Garcilaso de la Vega (1991, I: 193) menciona que el Huillac Umu, que era el sumo sacerdote del Imperio, estaba encargado, entre otras cosas, de consultar al Sol y decir al pueblo «lo que el Sol le ordenaba que dijese». Por su parte, Pedro de Cieza de León (1985: 87) dice que los sacerdotes se dormían durante el ritual de la Capacocha «para saber por boca de ellos [los ídolos] el suceso del año, si había de ser fértil o si había de haber esterilidad y si el inca tuviese larga vida o si hubiese peste o se vendría alguna moriña por el ganado y se habría mucho múltiplo de él».

Las consultas oraculares periódicas se hacían en el mes de diciembre, en la fiesta del Capac Raymi, mes en que se iniciaba el año. Otro mes de oráculos era junio, con la fiesta del Inti Raymi. A fines de octubre e inicios de noviembre, las celebraciones del Raymi Cantariaquis nuevamente activaban la voz de las divinidades oraculares. Las consultas oraculares eventuales se hacían fundamentalmente en dos ocasiones: cuando el Inca visitaba una provincia y cuando sucedía algún evento catastrófico, como un terremoto, una peste o una sequía. Con respecto a las visitas, Shigueyuki Kumai (2002, II: 628-630) señala las inspecciones que hicieron Pachacuti, Tupa Inca Yupanqui y Huayna Capac para reconfirmar las *sayhuas* (cotas limitrofes) e implementar una infraestructura adecuada en los tambos reales, esto es, adoratorios, *acllahuasis*, unidades residenciales y depósitos. En dichas ocasiones, el Inca aumentaba su harén y se congraciaba con los jefes étnicos ofreciéndoles grandes fiestas. Y, como ya se dijo, incorporaba *huacas* al panteón inca. En Huamachuco, se incrementó el culto de Catequil. Según lo señalado por Lucila Castro de Trelles (1992: XXVI), el ídolo fue llevado al Cuzco y convertido en deidad imperial. Al mismo tiempo, Huayna Capac reforzó el culto local acrecentando el número de *huacas* y de sus sacerdotes y servidores. En la *Relación* de los Agustinos de Huamachuco (1992: 21) encontramos la siguiente versión:

Avia en Huamachuco en el tiempo del inga rey de aquella tierra, nueve huacas o ídolos principales, las cuales adorava y mochava Guainacapa; y aún Topa Inga, las cuales tenían todos sus vestidos y trompetas y ovejas y muchas cosas que les daba el inga y cada uno de sus criados y sacerdotes; tenían muchos aderecos de sus personas, los nombres de las quales son estas: Ulpillo, Pomacoma, Caoquilca, Quingachugo, Nomadoy, Guarca-yoc, Guana Catequil, Casipoma, Llayquen; todas estas sacaron los padres y deshicieron con favor divino y quemaron y despojaron.

En el mismo documento se señala la persistencia de *huacas* oraculares y propiciatorias como la de Tantacoro, que «estaba desde tiempo del inga y en esta se metía el demonio y hablaba mucho en ella». Asimismo, el escrito consigna que Huayna

Capac dejó en un cerro a tres leguas de Huamachuco «dos cantarillos de agua que se llamaban Megachi» y que representaban *huacas* particularmente requeridas en tiempos de sequía.

El cronista Pedro de Cieza de León (1985: 171) narra que, cuando Tupa Yupanqui⁷ llegó a Pachacamac, «el inga habló con el demonio que estaba en el ídolo Pachacamac, ídolo que le pidió al inga ofrendase sangre humana». Por su parte, Garcilaso de la Vega (1991, II: 568) afirma que cuando Huayna Capac llegó a Pachacamac, los sacerdotes consultaron al ídolo Pachacamac, el cual respondió que el Inca saldría victorioso de sus conquistas. Del mismo modo, Huayna Capac mandó consultar al oráculo de Rimac, *camaquen* del homónimo valle, el cual también dio respuestas positivas que contentaron al Inca. En la isla de Titicaca, Tupa Yupanqui mandó construir una impresionante infraestructura, transformando un antiguo santuario preinca de carácter regional en un oráculo inca panandino.

La destrucción de los oráculos imperiales

Casi al final de la historia del Imperio inca, los oráculos de Pachacamac y Catequil fallaron clamorosamente. Bernabé Cobo (1964, II: 93) relata que, estando Huayna Capac encerrado debido a que había contraído la viruela, sus sacerdotes consultaron al ídolo de Pachacamac sobre el remedio para ese desconocido mal. La respuesta fue que sacasen al Inca de su encierro y lo expusiesen al sol. Sin embargo, al hacerlo, Huayna Capac murió de inmediato. Poco tiempo después, en pleno conflicto entre Huascar y Atahualpa —según la *Relación* agustina de Huamachuco— Atahualpa mandó consultar a la *huaca* Catequil sobre el éxito de la guerra. La respuesta del oráculo fue que Huascar «avía de reinar». Atahualpa, furioso, ordenó entonces la destrucción de la *huaca* y así se hizo: la cabeza y los pedazos del cuerpo del ídolo fueron arrojados al río y el santuario, saqueado. Pero la historia de este famoso oráculo no terminó ahí: los sacerdotes andinos de Huamachuco recuperaron la cabeza y los restos del cuerpo de la imagen de la *huaca* y volvieron a rendirle culto hasta que, en 1561, esta fue descubierta por los frailes agustinos Antonio Lozano y Juan Ramírez, quienes la hicieron polvo y la echaron al río. En 1533, Hernando Pizarro llegó a Pachacamac en busca de los tesoros que albergaba el famoso santuario. Pizarro, a pesar de la gran oposición de los sacerdotes que cuidaban al ídolo, «mandó deshacer la bóveda donde el ídolo estaba y quebrarle delante de todos», hecho que desde luego causó gran consternación entre los sacerdotes-guardianes del oráculo (Jérez 1968: 248).

⁷ Recuérdese que fue Pachacuti quien incorporó la provincia de los ichsmas (Pachacamac) al Tahuantinsuyu. Los Incas Tupa Yupanqui y Huayna Capac visitaron en diferentes momentos dicha provincia, implementando su infraestructura civil y religiosa y afianzando el control cuzqueño sobre ella. Véase Juan de Beranzos (1987: 123) y Bernabé Cobo (1964, II: 81).

Pedro de Cieza de León (1989: 139) afirma que, después de los hechos de Cajamarca, Zopezopagua y Rumiñahui regresaron a Quito «robando mucho tesoro y de los templos e de los palacios reales». Resquebrajando todo orden político y religioso, «las vírgenes de los templos se salían y andaban hechas placeras». Los tambos de Jauja, Tarma, Pumpu, Huamachuco y Pachacamac fueron tomados y saqueados. Frente a esta terrible situación, «muchos lloraron y otros se holgaron con gemidos de pena que recibieron. Chalicuchima fue el capitán que más notable sentimiento hizo». «Quejábase de sus dioses, pues habían permitido tal cosa». En el Cuzco, los Hanan Cuzcos, al enterarse de la captura de Atahualpa, se alegraron y consideraron a los españoles como Viracochas. Cieza, en la tercera parte de su *Crónica del Perú* (1989: 116), habla de la «gran calamidad de aquel tiempo» ocasionada porque «la enemistad entre estos indios ya era grande, no se guardaba amistad ni feudo ninguno ni estimaban la relijión». Las tropas de Atahualpa triunfantes en Jauja llegaron al Cuzco y ocasionaron graves daños a los orejones del bando de Huascar. Meses después llegaron los españoles en busca de tesoros al mando de Martín Bueno y dos españoles más, y miles de aliados norteños. Siempre según Cieza (1989: 148), los cuzqueños «esperaban por mano de los españoles ser vengados de Atabalipa y su çecuacez». Los españoles «espantáronse de ver la riqueza del solemne templo del sol y de la hermosura de las muchas señoras que en él estaban». Así, luego de comunicar el objeto de su presencia a los guardianes de la ciudad y del templo, comenzaron el saqueo: más de mil quinientas piezas de oro y plata se enviaron a Cajamarca.

En ese tiempo, el estamento sacerdotal imperial entró en una profunda crisis que afectó sobre todo a los sacerdotes de linajes incas que vivían en los tambos reales. Se interrumpió así el flujo de información que, bajo la forma de pronósticos oraculares, antes de la crisis había existido entre las provincias y el Cuzco.

La revitalización de los dioses oraculares andinos en el siglo XVII

En la segunda mitad del siglo XVI, así como había sucedido en el siglo anterior, se produjo un lapso crítico. En 1575, erupcionó el volcán de Quito y, en 1600, lo hizo el Huaynaputina, evento este último considerado como una de las erupciones volcánicas más violentas de los últimos mil años. Muchas ciudades, villas y pueblos literalmente colapsaron; lo mismo pasó con toda la producción agrícola. En el intermedio de estas dos grandes «réventazones», acontecieron terremotos, diluvios, sequías, pestes y plagas. Cobo (1964, I: 101) afirma que la «tierra más molestada de terremotos de toda América son los llanos y costas del reino del Perú». Las antiguas provincias de Piura, Lambayeque y Trujillo también fueron asoladas por el diluvio o mega Niño de 1578, el más fuerte y destructivo que se recuerde. Sequías y pestes causaron estragos en varias regiones del virreinato, como aconteció con la peste de 1593 que asoló la región de Moquegua y el altiplano. También hubo la pandemia de la caracha, que comenzó a manifestarse a

fin de la década de 1540 y se agudizó en la década de 1560, en tiempo del Taki Onqoy, movimiento religioso que con sus bailes manifestaba la revitalización de las *huacas* de Pachacamac y Titicaca.⁸

El panorama se tornó más complejo debido a que, en pleno mega *Pachacuti*, se produjo el más violento cambio en el espacio social de la historia andina. Los asentamientos autóctonos, que en el tiempo del Tahuantinsuyu tenían un patrón disperso, con poblados de planta asimétrica organizados según el sistema dual de Hanan y Urin, fueron reorganizados y concentrados en pueblos de planta simétrica. Este cambio se hizo en dos fases: la primera comenzó en 1557, cuando Damián de la Bandera redujo *llactas* y fundó pueblos en la provincia de Huamanga, y prosiguió hasta 1566, año en que Gregorio Gonzáles de Cuenca visitó, redujo y fundó nuevos pueblos en Trujillo, Lambayeque y Cajamarca. La segunda fase fue impulsada por el virrey Francisco de Toledo en la década de 1570. Durante esta etapa se fundaron más de seiscientos reducciones y pueblos parroquiales, o como los llamaban los quechuahablantes *mosocllata*, esto es, pueblos nuevos, conocidos también como curatos y doctrinas. En estos nuevos pueblos, los españoles colocaron la iglesia en la plaza central. Además, la nueva estructura urbana de alguna manera quebró la tradición comunitaria de los poblados nativos, cuyos espacios residenciales estaban organizados en recintos grupales para familias extendidas, base material de la organización de los *ayllus*. Los españoles dividieron los centros poblados en cuadras separadas por calles, con casas unifamiliares cuya puerta daba a la calle.

En cada pueblo parroquial se establecieron las cofradías bajo la advocación de los santos patrones cristianos, con el fin de remplazar a las deidades andinas. Y, además, hubo tres concilios limenses (1551, 1567 y 1582-1583), cuyo principal objetivo fue generar pautas y normas para extirpar las idolatrías indígenas. Por otra parte, Francisco de Toledo dispuso que a los caciques que no denunciaban a los sacerdotes indígenas se les privara del cargo curacal. A inicios del siglo XVII, Francisco de Ávila dio inicio a las campañas de extirpación de idolatrías. A todo esto hay que añadir, la creación de los obispados de Huamanga, Arequipa y Trujillo en 1619: descentralización eclesiástica también dirigida a un mayor control de las parroquias y de las nuevas feligresías.

Sin embargo, pese a todas estas medidas y acciones contra la religión indígena, en 1656 el sacerdote andino Hernando Hacas Poma recorría los pueblos de la

⁸ Respecto de los eventos y catástrofes naturales del siglo XVI, véase Acosta (1962); Cabello Valboa (1951); Guaman Poma de Ayala (1993); Lizárraga (1987); Cobo (1964); Pachacuti Yamqui (1993); Jiménez de la Espada (1965); Bouysee-Cassagne (1988); Chávez (1982); Hocquenghem y Ordieb (1992); García Rosell (1996); Giesecke (1981); Woodman (1985); Mabres, Woodman y Zeta (1993). En el libro *Diluvios andinos a través de las fuentes documentales* (2001) hemos analizado cada uno de estos eventos y presentado los documentos relacionados con los diluvios.

provincia de Cajatambo, reunía a los pobladores durante las fiestas principales y predicaba:

a todos los indios e indias y muchachos que no adorasen a Dios nuestro señor, y que ese era camaquen de los españoles que los indios tenían otros camaquenes.

Hacas Poma agrega que:

el dios de los españoles y los santos de la iglesia eran pedazos de palos pintados y dorados opas que no hablaban con los indios ni les deban respuesta (Huertas 1981; Duviols 2003).

Después de hacer ofrendas a los ídolos y *mallquis* al modo gentilico, con cuyes, chicha, coca, sebo de llama y *coricallanca*, «que son conchas de mar de gran precio y estima» (Huertas 1981), Hacas Poma ordenaba a nuevos miembros del culto andino.

Y con las uñas de los dedos de las manos degolló los dichos cuyes y esparció la sangre en aquel lugar y luego quemó los cuyes con coca y sebo, maíz blanco y negro y roció todo aquel sacrificio con chicha diciendo: «señores mallquis recibid y comed esta ofrenda que os da Huaman Pilpi y recibidlo para que os haga la misma ofrenda y os sirva» y después de esto, le dijo: «ya quedais constituido en el oficio de mallquivilla y huacavilla y aucache confesor que es lo mismo que el que habla con los mallquis y ídolos y les hace ofrendas y auchache que es lo mismo que confesor» (Duviols 2003).

José de Arriaga, en su libro *La extirpación de la idolatría en el Perú* de 1621, da cuenta de que, pese a los esfuerzos tanto del poder civil como del eclesiástico por acabar con las creencias ancestrales, estas persistían; sobre todo gracias a los sacerdotes indígenas que actuaban en la clandestinidad y habían logrado perpetuar el culto a los *camaquenes* regionales y locales que emitían los oráculos y las predicciones necesarios para la vida. El primer capítulo de nuestra tesis de bachillerato en Historia sobre *La religión indígena en Canta, Chancay y Cajatambo*⁹ trata precisamente de los sacerdotes indígenas en dichas jurisdicciones. Se analiza su función en cuanto líderes de un movimiento social de esencia religiosa. Sin embargo, con el tiempo hemos podido entender que esos sacerdotes fueron además sabios «filósofos y astrólogos», conforme Felipe Guaman Poma denominaba a estos observadores puntuales del firmamento y de los fenómenos metereológicos —Sol, Luna, estrellas, nubes, celajes, etcétera— así como de la fauna y flora regionales. Gracias a estas observaciones, los sacerdotes llegaban a formular pronósticos precisos que comunicaban a la comunidad bajo la forma de consultas oraculares.

⁹ La tesis fue presentada en la Facultad de Letras de Universidad Nacional Mayor de San Marcos en 1970 y fue publicada en 1981 gracias a la gestión del doctor Shozo Masuda.

Gracias al estudio de las fuentes existentes en la sección Idolatrías del Archivo Arzobispal de Lima y de otras fuentes bibliográficas, se elaboró la siguiente lista de sacerdotes y adivinos, todos ellos relacionados con el culto a los *camaquenes*, *malquis*, *conopas* y *guacanquis*, y todavía en plena función a mediados del siglo XVII: Ministro Mayor, Aucachi, Yayachi, Intivilla o Punchavilla, Huacavilla o Huacamocha, también Huacarima, Libiacvilla, Malquivilla, Chacravilla o Chacrayoc, Camachico, Llactayoc, Colcacamayoc, Macsas, Sancos, Cauchos, Auquis, Cónico, Chacha, Umu, Moscoc, Caulla, Socllapacha, Laica, Rapiacamayoc, Pacharicue, Pachacatic o Pachacuc y Hararicuc. Hay que mencionar también a los terribles, casi fantasmales, Micuiruna, o devoradores de gente, posiblemente herederos de la figura del degollador mochica del siglo V de nuestra era, y antecesores de la del *ñaqac* de los tiempos modernos.

El cuerpo sacerdotal estaba compuesto por hombres y mujeres, y también niños y niñas. Había mujeres no bautizadas y mantenidas por los sacerdotes en la clandestinidad que estaban dedicadas con exclusividad al culto de los *camaquenes*. Además, para los relevos, seleccionaban niños y niñas (*chuchus huarcas*, pactos, leporinos, pequeños con «vicio de naturaleza», albinos, etcétera) y los preparaban para el servicio de los *camaquenes*. En 1656, durante la visita de Bernardo de Noboa, Alonso Ricary, dogmatizador mayor en la provincia de Cajatambo, reconoció que en Otuco había «cuatro criaturas de ocho años consagradas a dichas guacas» (Duviols 2003: 248).

Ídolos y *malquis* cuyo culto transcendía los límites del *ayllu*, del anexo y del pueblo eran los Huaris, que encontramos plenamente reconocidos como héroes fundadores desde Recuay (véase la información recolectada por Hernández Príncipe en 1622)¹⁰ hasta Huamanga, donde Pedro de Cieza de León recogió en la década de 1540 la tradición de una antigua generación de gentes «barbadas y blancas». En Cajatambo, el dios Huari —considerado como hijo del Sol— era ancestro, *marcayoc* y *llactayoc*, así como *chacrayoc* (guardián de las chacras) y oráculo mayor. También había *malquis huaris pacariscas*, es decir, los cuerpos de los primeros progenitores de los *ayllus*. En el siglo XVII, había *malquis huaris* que

¹⁰ La visita de Hernández Príncipe fue publicada en 1923 por Julio C. Tello en la revista *Inca*. Pierre Duviols (2003) ha tenido el acierto de publicarla nuevamente junto con los principales textos de las visitas de idolatría de Cajatambo. Respecto de los huaris de Huamanga, hay que decir que el etnónimo *huari* es término de vieja data en la región. En el Archivo Regional de Ayacucho, en un protocolo notarial del siglo XVII, existe un título de propiedad de la hacienda Huacaurara —en cuyos límites se encontraba el centro arqueológico considerado la capital del Imperio huari— en el cual se menciona un lugar y una acequia de nombre «Huari». De todas maneras, es de Cajatambo de donde proviene la información más detallada sobre los huaris en cuanto héroes civilizadores. Frente a la perplejidad de algunos arqueólogos frente a las informaciones brindadas por la mitología, debemos señalar que la historia oral conserva y difunde tradiciones de trascendental importancia para las comunidades. No es casual que los restos —*malquis*— de los protagonistas de mitos fuesen conservados y se les rindiera culto, y que con frecuencia fuesen deidades oraculares del *ayllu* y de enteras regiones. Los *malquivillas* conservaban la historia de los *malquis* de la comunidad, historia que era repetida mediante la Vecosina. Además, hay que recordar que los ídolos y *malquis* fueron los más connotados oráculos en varios períodos de la historia andina.

eran recordados por haber hecho tal o cual obra y que era consultados regularmente como oráculos. Los ídolos *huaris* tenían «esposas» que eran las *saras mamas* o mazorcas con grandes granos o «dobles ringleras». De igual modo, se veneraban las *conopas* que propiciaban la abundancia de alimentos, tanto vegetales como animales. Lo mismo puede decirse de los *guacanquis*, objetos que traían buena suerte a sus poseedores.

Asimismo, hay que mencionar que los ídolos tenían, además de su espacio residencial, chacras, *colcas*, ganados y servidores. Había una especie de contribución anual que daban todos los indios tributarios: dinero que servía para comprar llamas y otras necesidades del culto. En definitiva, no cabe duda de que gran parte de la antigua organización sacerdotal indígena persistió en el periodo colonial. También hay que tener en cuenta que el cambio de la estructura urbana que impuso Francisco de Toledo no afectó la institución del *ayllu*. Por esto, como se viene reiterando, pudieron persistir los dioses regionales y sobre todo los locales.

Ahora veamos la estructura de los centros poblados en Cajatambo en el siglo XVII. La gran alteración poblacional se produjo en la década de 1570, cuando por disposición de Francisco de Toledo la provincia de Cajatambo fue visitada y sus pobladores congregados en pueblos o «reducciones». Muchos pueblos viejos fueron abandonados y su población, concentrada en villas de carácter hispano. Esa perturbación poblacional y territorial tuvo un gran efecto en las viejas estructuras sociales nativas. Un siglo después, el corregimiento de Cajatambo tenía once pueblos o curatos: Cocha, Cañacay, Acas, Ticllos, Mangas, Cajatambo, Gorgor, Ambar, Cochamarca, Andares y Chiquian. Cada curato tenía varios anexos, como Acas, que tenía a su vez los siguientes anexos: Chilcas, Machaca, Otuco, Paria, Cochillas y Pimachi. Cada anexo estaba conformado por varios *ayllus*. Veamos la conformación de *ayllus* del anexo de Pimachi: *Ayllu Allauca*, *Ayllu Chaupis*, *Ayllu Jiji*, *Ayllu Julia* y *Ayllu Paria*. Además, cada *ayllu* tenía sus *ayapatas*, *machays* o *samay huasi*, es decir los lugares sagrados donde se conservaban los cuerpos de los antepasados. Y, ordenadamente, en cada uno de esos espacios sepulcrales se encontraban, como si fueran marcas cronológicas, restos de difuntos que comenzaban con los primeros progenitores y continuaban hasta llegar a la gente del siglo XVII. Había una plena identificación con la historia de los ancestros: una historia que se repetía y renovaba durante la ceremonia de la Vecosina, en los ritos de iniciación y en otros actos de recordación, como «la techa casa» o cuando fallecía algún miembro del *ayllu*. En esas ocasiones, los sacerdotes y los deudos recordaban entre llantos y plegarias la vida del difunto y pedían a los dioses creadores y a los *malquis pacariscas* apoyo y protección para el espíritu y para el *ayllu*. Y, por supuesto, estas recordaciones y plegarias se intensificaban cuando la sequía tornaba estéril la tierra o el diluvio y su secuela de destrucción y muerte trastocaban la vida de la comunidad.

Las tradiciones «históricas» de Cajatambo hablan de diferentes y sucesivos grupos étnicos, procedentes de diversos lugares, que fueron poblando la región, entre ellos los huaris costeros y los huaris altiplánicos. Estos últimos eran «hombres blancos y barbados», hijos del «Sol que los crió en la laguna de Titicaca». A ellos se les considera como los primeros que organizaron el espacio socioterritorial y que crearon centros urbanos, y como verdaderos maestros en el arte de canalizar ríos y «piricar chacaras». Según la tradición, la llegada de los huaris a Cajatambo se produjo en el tiempo antiguo o *ñaupapacha*, tiempo de caos y behetría. Y fueron precisamente estos personajes quienes impusieron el orden y la paz. En el siglo XVII, en los *machays* o *ayapatas* de algunos *ayllus* del pueblo de San Pedro de Acas, reposaban *malquis huaris pacariscas*, es decir, las momias de los primeros huaris que llegaron a la región, junto con los *malquis* de sus descendientes.

Los ídolos y *malquis huaris pacariscas* y los de mayor recordación eran los que emitían pronósticos sobre el tiempo y la actividad agrícola durante las fiestas del *Caruamita* y *Pocoymita*, cuya celebración comenzaba después del rito de la confesión por parte de los miembros del *ayllu* y de la limpieza de toda impureza del pueblo. Los *huacarimas* formulaban las preguntas a los ídolos Capac Huari y Ascay Huari, y estos «les respondían y les decía habían de tener bueno o mal año que si habían de tener enfermedades o no y esto lo oían». Otro grupo de divinidades oraculares estaba conformado por el Rayo, o Libiac Apu Cancharco, y por sus hijos Libiac Choquerunto —progenitor del *ayllu* Chaupis—, Libiac Osirac Otuc y Libiac Raupoma Libiac Uchu Poma —ancestros del *ayllu* Xulca—, Libiac Navin Tupia y Libia Guac Tupia del *ayllu* Allauca, «todos conquistadores». Los Libiac o Llacuaces tenían como *pacarina* el nevado del Yarupaja. Todos estos personajes fueron objeto de culto y considerados oráculos que contestaban a preguntas relacionadas sobre todo con el «comportamiento del tiempo».

En la primera parte de este trabajo hemos planteado la coexistencia de deidades de diferentes *pacchas* (periodos) y así como también de diversos lugares. En Huamachucho, Huaylas, Cajatambo y Huarochirí se nota con mucha claridad este fenómeno: en Huamachucho había *huacas* como Catequil, cuyo culto supuestamente se remonta al periodo Intermedio Temprano, pero también había *huacas* de la segunda mitad del siglo XV, incorporadas al culto local por Huayna Capac. En Huaylas, según la visita de Hernández Príncipe, había *huacas* como Huaman Cusma y Rao Cusma, que eran las principales del pueblo de Chaupis, pero que desde el tiempo del Inca eran veneradas también en Recuay. En Cajatambo se registró una serie de dioses que cruzan los diferentes periodos del Perú antiguo. En los mitos de Huarochirí se dice que desde «tiempos muy antiguos había unas huacas llamadas Yanañanca y Tutañanca». Luego llegaron Cuniraya y Cahuyaca y, por último, la *huaca* Macahuisa. Todas ellas, junto a otras divinidades, en tiempo del Inca, se reunieron en la plaza de Aucaypata

(Taylor 1987: 349). Algo parecido pasó con los soras y lucanas en la jurisdicción de Huamanga (Albornoz 1984). Y, finalmente, recordemos cómo las numerosas *huacas* ubicadas a lo largo de los *ceques* del Cuzco se remontaban a diferentes periodos de la historia inca.

La rica información contenida en los juicios de Idolatrías de Cajatambo permite detectar la existencia de una gran variedad de *huacas*. Además de *huacas* mayores como Huari y Libiac, había *huacas* oraculares famosas, entre ellas Condor Tocas y Coya Huarmi, fundadoras del *ayllu* Cotos del pueblo de Mangas. Por su parte, los pobladores de los *ayllus* Quirca y Canta de Acas rendían culto a Corcuicayan y Capac Vilca, ancestros originarios de la costa. También se rendía culto a Urpay Huachac. Cotón era un ídolo de piedra que estaba cerca del pueblo de Paria, jurisdicción de la doctrina de Acas, según la confesión de Isabel Yupay Vilca hecha el 8 de agosto de 1656 ante el Visitador Bernardo de Noboa. Según Isabel, en el pueblo de Pariac, anexo de Otuco:

Esta testigo que iendo a sacrificar al ídolo Cotón con todos los del pueblo a Pedro Allauca les dio respuestas en muchas ocasiones el dicho ídolo lo que suso dicho le preguntaba acerca de si habían de tener buenos o malos años y esta testigo en una ocasión le oyó hablar al dicho ídolo y dar respuesta a los que le preguntaba diciendo habían de tener buen año y otra vez que malo (Duviois 2003: 278).

Otros ídolos famosos eran Caruaxalia en Otuco y Aucaatama y Pausacayan en Mangas. Además, había famosos *malquis* que no pertenecían ni a los huaris alti-plánicos ni a los libiac, representando posiblemente cuerpos de personajes pertenecientes a otros grupos étnicos llegados a la región en algún momento de la época prehispánica. También estos ídolos y *malquis* daban respuestas.

Además, hay que tener presente que, en la década de 1650, ocurrieron graves eventos naturales, como los terremotos que destruyeron gran parte de las ciudades del Cuzco (1650) y de Lima (1655) y la sequía de esos mismos años. Esta serie de eventos catastróficos propició la perpetuación o la revitalización del culto a las *huacas*. Los sacerdotes andinos escudriñaban los astros, los celajes, el comportamiento de los pájaros, la ausencia o abundancia de sapos, culebras y arañas. Asimismo, cuando las *rapianas* (jóvenes escogidas para hacer la *tipina* o despanque del maíz en el mes de mayo) encontraban abundancia de *chuchusara*, esto es, mazorcas con granos «mellizos» muy pegados o montados, los tiempos serían buenos. Otro elemento diagnóstico eran los niveles de las aguas de los puquios, así como la floración de algunas plantas. La gente de mar observaba el color, el olor y la densidad de los aguajes que se presentaban en los meses de noviembre y diciembre.

Después de las campañas anti-idolátricas de la segunda mitad del siglo XVII, muchos de los sacerdotes indígenas fueron a la cárcel, otros quedaron de sirvientes

en las iglesias, y otros más, como Hernando Hacas Poma, murieron a causa de los crueles castigos y vejaciones de los visitadores. Esta persecución resquebrajó la estructura sacerdotal indígena y, sin ella, los *camagueños* enmudecieron. En la década de 1540, los españoles aniquilaron la organización sacerdotal imperial establecida en el Cuzco y en los tambos reales. Un siglo después, los mismos desataron una violenta persecución contra los sacerdotes andinos locales. En la primera mitad del siglo XVIII, hubo un lapso crítico que se inició con una larga sequía en Piura. En 1719, la peste mató mucha gente en varios corregimientos del virreinato. En 1720 comenzó a «humedecerse el reino» con el mega Niño, que destruyó la ciudad de Santiago de Miraflores de Saña y otros pueblos de la costa norteña. Un terremoto sacudió varios centros poblados en 1725. En esas circunstancias, las plegarias a los Santos cristianos no lograron aplacar las bruscas alteraciones de la Mamapacha, y entonces los andinos volvieron a dirigirse a sus dioses ancestrales. Pedro Quiñónez, liderando grandes procesiones, pedía a los cerros *marcayos* juntarse y procrear indios porque la generación de estos se iba terminando (Huertas 1981). Aquí podemos notar que, aunque la estructura sacerdotal indígena había sido anulada y muchos dioses y *malquis* destruidos, los antiguos paradigmas religiosos mantenían cierta vigencia, y de cuando en cuando, los indígenas volvían a celebrar «ritos gentílicos» en busca de sus dioses que «les aconsejaran y dieran respuestas» frente a tantas calamidades. En 1811, durante una larga sequía que asotó a la región de Lircay (Huancavelica), la población local acudió con rituales gentílicos a Santiago y a los dioses andinos en busca de amparo y de pronósticos salvíficos (Huertas 2005). En los últimos treinta años del siglo XX, nuevamente la naturaleza anduvo alterada. En este tiempo, los pongos huamanguinos volvieron a consultar al nevado Rasuvilca. En Pachacamac, se han llevado a cabo sesiones en las cuales el «maestro» hacía plegarias a los santos cristianos y también a la *huaca*: el chamán hacía que los asistentes arrojasen una concha a un gran mate lleno de agua de las Huaringas y, según las ondulaciones que se formaban al impacto con el agua, el maestro manifestaba los vaticinios a los asistentes.

Tipología de los oráculos andinos

Hubo distintos tipos de deidades generadoras de respuestas, vaticinios y predicciones, esto debido a la pluralidad de ambientes y etnias, y a la coexistencia de deidades de diferentes periodos y culturas de la historia andina. Hay montañas, lagunas, ídolos, *malquis* y árboles a los cuales recurrían los sacerdotes del Perú antiguo y del periodo virreinal, y a los cuales acuden aún los pongos y curanderos contemporáneos a pedir predicciones y consejos. Entre esas deidades andinas tenemos cerros como Huanacauri y Ausangate en el Cuzco, Rasuvilca y Acuchimay Qarawarasu en Ayacucho, Pariacaca en Huarochirí, Yarupaja en Cajatambo, todas ellas oráculos mayores. De igual modo, tenemos lugares sagrados como lagos, lagunas y puquios: Titicaca, Yarocaca, Conococha, Querochocu, la laguna

de Junín, la laguna tembladora en Lambayeque y las Huaringas en Piura, cuyas aguas propiciaban los ritos oraculares. Funciones oraculares tuvieron también los ídolos de Huari, Raupoma y Choquerunto, así como los *malquis* de los huaris y llacucases, los cuales brindaban de continuo respuestas a los indios.

Durante el Imperio de los incas, había oráculos de influencia panandina como el Coricancha; el segundo lugar lo ocupaba el gran santuario de Pachacamac; la tercera *huaca* oracular más importante fue una famosa piedra en la isla de Titicaca: «tenía ese santuario —afirma el padre Bernabé Cobo (1964)— el tercer lugar en reputación y autoridad». Otras famosas deidades de importancia regional fueron Pariacaca en la sierra central del Perú y Catequil en Huamachuco y Cajamarca. En este nivel está una *huaca* como Huari, todavía en plena vigencia en el siglo XVII desde Ayacucho hasta Ancash. Carácter más local tuvieron *huacas* como Raupoma y Choquerunto y como Condor Tocas y Coya Huarmi, que tenían «descendencia» solo en el *ayllu* Cotos, en la doctrina de Mangas, donde había un «sacerdote y ministro», encargado de su culto y de las consultas oraculares.

En los documentos se encuentran mencionadas otras *huacas* oraculares que daban respuestas a la gente directamente, sin la necesidad de intermediarios. Otras, en cambio, lo hacían por boca de los sacerdotes o a través del fuego, de troncos o de piedras. Había *huacas* polivalentes que respondían a cualquier tipo de preguntas; por lo general eran estas las *huacas* mayores del Imperio, como el Coricancha, Titicaca y Pachacamac. Asimismo, había *huacas* especializadas en determinado tipo de predicciones, como la *huaca* Huari, que respondía sobre todo a cuestiones relacionadas con la agricultura, y Apu Libiac Canchara y sus hijos Choquerunto y Raupoma, los cuales contestaban a consultas relativas a la predicción de las lluvias. Otras *huacas* informaban sobre las cosas perdidas o robadas. Así, por ejemplo, a mediados del siglo XVII, en Cajatambo, había un curandero y adivino, Pablo Cura, natural de Gualas, quien tenía una «piedra negra como espejo la cual cuando le preguntaban si pareciera lo que se ha perdido la saca al sol y la mira y en ella be a donde el hurto y lo que le preguntan lo adivina por la dicha piedra» (Duviols 2003: 328). Otros sacerdotes andinos adivinaban observando el movimiento de las patas de las arañas o las entrañas de los cuyes. Hernando Chaupis Condor, de la provincia de Cajatambo, declaró el 23 de enero de 1656 que él solía observar el hígado de un cuy sacrificado y «si los tenía molidos y negros era señal de no haber buen año y si no los tenía molidos sería buen año».

Conclusiones

Frente a una violenta alteración de la naturaleza, el Inca Pachacuti se vio obligado a una reforma general que implicó una remodelación y ampliación de la infraestructura urbana en la cual tuvieron una ubicación especial determinados espacios

sagrados donde residían sacerdotes encargados de la observación puntual de la naturaleza y de emitir, inspirados por las deidades, los pronósticos anuales. Además, los incas incrementaron el cuerpo sacerdotal y el número de las *huacas* oraculares y protectoras tanto del Cuzco como de las provincias conquistadas. Esta cobertura de todo el territorio del Tahuantinsuyu permitió mejores y más acertados pronósticos, asegurando mayor autoridad y consenso tanto al poder central como a los gobernantes regionales. Sin embargo, los señores del Cuzco así como incrementaron el número de los santuarios oraculares, también destruyeron varios otros que habían perdido prestigio debido a sus malos pronósticos.

En la segunda mitad del siglo XVI, se produjo un nuevo lapso crítico y, además, se verificaron cambios drásticos en la organización socioterritorial andina, como la fundación de más de seiscientos reducciones. Esta fundación masiva de pueblos trastocó el espacio social antecedente. Sin embargo, la estructura de los *ayllus* se mantuvo y sus miembros se mantuvieron emparentados genealógicamente con los *malquis* y sus antiguas deidades. Frente a las injurias del tiempo y a la agresión de los españoles, los integrantes del *ayllu* optaron por acudir y apegarse a sus antiguas *huacas* protectoras que «les hablaban y aconsejan y les decían los pronósticos que les servían para ordenar la vida». Pero también se produjo el efecto contrario: muchas personas optaron por seguir a los sacerdotes cristianos, fenómeno que propició el cambio de deidades, aunque la conmutación no fue completa, lo que originó el carácter sincrético de la religión andina contemporánea.

Finalmente, en la segunda mitad del siglo XVII, desapareció la estructura sacerdotal local y, a raíz de este hecho, los pueblos andinos quedaron como desamparados, sin las confortantes predicciones de sus oráculos, al azar de los tiempos. Sin embargo, de manera inorgánica prosiguió el culto a los *huamanis*, las montañas tutelares, y a otras deidades tradicionales andinas, práctica que permanece hasta la actualidad.

Bibliografía

- ACOSTA, Joseph de, 1962 [1590] – *Historia natural y moral de las Indias : en que se tratan de las cosas notables del cielo, elementos, metales, plantas y animales de ellas y los ritos y ceremonias, leyes y gobierno de los indios*, 444 p.; México: Fondo de Cultura Económica.
- ALBORNOZ, Cristóbal de, 1984 [c. 1584] – *Instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haziendas* (Pierre Duviols, ed.). *Revista Andina*, 2 (1): 194-222; Cuzco.
- AGUSTINOS, 1992 [c. 1560] – *Relación de la religión y ritos del Perú hecha por los Padres Agustinos* (Lucila Castro de Trelles, ed.), 74 p.; Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

- ARRIAGA, Pablo Joseph de, 1999 [1621] – *La extirpación de la idolatría en el Perú* (Henrique Urbano, ed.), 200 p.; Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de las Casas».
- BETANZOS, Juan de, 1987 [1551] – *Suma y narración de los Incas* (María del Carmen Martín Rubio, ed.), 320 p.; Madrid: Ediciones Atlas.
- BOUYSEE-CASSAGNE, Thérèse, 1988 – *Lluvias y cenizas. Dos Pachacutis en la historia*, 228 p.; La Paz: HISBOL.
- CABELLO VALBOA, Miguel, 1951 [1586] — *Miscelánea antártica. Una historia del Perú antiguo*, 536 p.; Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- CASTRO DE TRELLES, Lucila, 1992 – Estudio preliminar. En: Agustinos. *Relación de la religión y ritos hecha por los Padres Agustinos* (Lucila Castro de Trelles, ed.): IX-LXIII; Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- CHÁVEZ CHÁVEZ, José Antonio, 1982 – *La erupción del volcán Misti*, 163 p.; Arequipa.
- CIEZA DE LEÓN, Pedro de, 1985 [1553] – *Crónica del Perú. Segunda parte* (Francesca Cantú, ed.), 238 p.; Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú - Academia Nacional de la Historia.
- CIEZA DE LEÓN, Pedro de, 1989 [1553] – *Crónica del Perú. Tercera parte* (Francesca Cantú, ed.), 431 p.; Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú - Academia Nacional de la Historia.
- COBO, Bernabé, 1964 [1653] – *Historia del Nuevo Mundo*. En: *Obras del P. Bernabé Cobo* (Francisco Mateos, ed.), 2 vols. Biblioteca de Autores Españoles, LXXXXI - LXXXXII: 1-275; Madrid: Atlas.
- DONNAN, Christopher B., 1990 – An Assesment of the Validity of the Naylamp. En: *The Northern Dynasties: Kingship and Statecraft in Chimor* (Michael Moseley y Alana Cordy-Colins, eds.): 241-258; Washington D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.
- DUVIOLS, Pierre, 1973 – Huari y Ilacuz: agricultores y pastores. Un dualismo prehispánico de oposición y complementariedad. *Revista del Museo Nacional*, XXXIX: 153-191; Lima.
- DUVIOLS, Pierre, 1986 – *Cultura andina y represión: procesos y visitas de idolatrías y hechicerías. Cajatambo siglo XVII*, 568 p.; Cuzco: Centro de Estudios Rurales Andinos «Bartolomé de Las Casas».
- DUVIOLS, Pierre, (ed.) 2003 – *Procesos y visitas de idolatrías: Cajatambo, siglo XVII*, 882 p.; Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú - Institut Français d'Etudes Andines.
- FEIJOO DE SOSA, Miguel, 1984 [1763] – *Relación descriptiva de la ciudad y provincia de Trujillo del Perú*, 2 vols., Lima: Fondo del Libro - Banco Industrial del Perú.
- GARCÍA ROSELL, César, 1960 – Configuración étnica del Tahuantinsuyo. En: *Antiguo Perú: espacio y tiempo*: 199-203; Lima: Juan Mejía Baca.
- GARCILASO DE LA VEGA, Inca, 1991 [1609] – *Comentarios reales de los Incas* (Carlos Aranibar, ed.), 2 vols.; Lima - México - Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- GIESECKE, Alberto, 1981 – *Terremotos en el Perú*, 142 p.; Lima: Rikchay-Perú.
- GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe, 1993 [1615] – *Nueva crónica y buen gobierno* (Franklin Pease G. Y., ed.), 3 vols.; México, D.F. - Lima: Fondo de Cultura Económica.
- HERNÁNDEZ PRÍNCIPE, Rodrigo, 1923 [1621-1622] – Mitología andina (Carlos A. Romero, ed.). *Inca*, 1(1): 25-68; Lima.

- HOCQUENGHEM, Anne Marie y ORTLIEB, Lub, 1992 – Eventos El Niño y lluvias anormales en la costa del Perú: siglos XVI-XIX. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 21 (1): 197-278; Lima.
- HUERTAS V., Lorenzo, 1981 – *La religión en una sociedad rural andina (siglo XVII)*, 159 p.; Ayacucho: Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga.
- HUERTAS V., Lorenzo, 2001 – *Diluvios andinos a través de las fuentes documentales*, 390 p.; Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- HUERTAS V., Lorenzo, 2005 – Llanan Illapa, Santiago y el huamani. *Revista de Cultura Andina*, 2: 121-144; Huancayo.
- HYSLOP, John, 1984 – *The Inca Road System*, 377 p.; Orlando: Academic Press.
- JÉREZ, Francisco de, 1968 [1534] – *Verdadera relación de la conquista del Perú y provincia del Cuzco llamada La Nueva Castilla conquistada por Francisco Pizarro...* En: *Biblioteca Peruana*, I: 193-272; Lima: Editores Técnicos Asociados.
- JIMÉNEZ DE LA ESPADA, Marcos, (ed.), 1965 [1897] – *Relaciones geográficas de Indias-Perú*, 3 vols. Biblioteca de Autores Españoles, CLXXXIII - CLXXXV; Madrid: Atlas.
- KUMAI, Shigeyuki, 2002 – Las fronteras y los límites del Tahuantinsuyo: «el Tahuantinsuyo de cada rey Inca» que debe reconfirmarse. En: *El hombre y los Andes. Homenaje a Franklin Pease G.Y.* (Rafael Varón Gabai y Javier Flores Espinoza, eds.): 617-637; Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- LIZÁRRAGA, Reginaldo, 1987 [1605] – *Descripción del Perú, Tucumán, Rio de la Plata y Chile* (Manuel Ballesteros, ed.), 478 p.; Madrid: Historia 16.
- LUMBRETERAS, Luis Guillermo, 1969 – De los pueblos, las culturas y las artes del antiguo Perú, 377 p.; Lima: Moncloa - Campodónico.
- MABRES, Antonio, WOODMAN, Ronald y ZETA, Rosa, 1993 – Algunos apuntes históricos adicionales sobre la cronología de El Niño. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 22 (1): 395-406; Lima.
- MORRIS, Craig, 1978-1980 – Huánuco Pampa: nuevas evidencias sobre el urbanismo Inca. *Revista del Museo Nacional*, 44: 139-152; Lima.
- MOSELEY, Michael E. y FELDMAN, Robert A., 1982 – Vivir con crisis: percepción humana de proceso y tiempo. *Revista del Museo Nacional*, XLVI: 267-291; Lima.
- MURÚA, Martín de, 1922 [c. 1590] – *Historia de los Incas, Reyes del Perú: crónica del siglo XVI*. Colección de Libros y Documentos Referentes a la Historia del Perú, segunda serie, IV, 234 p.; Lima: Imprenta y Librería Sanmartín y ca.
- NAVARRO DEL ÁGUILA, Víctor, 1939 – *Las tribus de Ankcú Wallokc*, 184 p.; Cuzco: H. G. Rozas Sucesores.
- ORTLOFF, Charles y KOLATA, Alan L., 1993 – Climate and Collapse: Agro Ecological Perspectives on the Decline of the Tiwanaku State. *Journal of Archaeological Science*, 20: 195-221; Chicago.
- PACHACUTI YAMQUI SALCAMAYGUA, Joan de Santa Cruz, 1993 [c. 1613] – *Relación de antigüedades deste reyno del Piru* (Pierre Duviols y César Itier, eds.), 276 p.; Lima-Cuzco: Institut Français d'Études Andines - Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de Las Casas».

- PAULSEN, Allison C., 1978 – Environment and Empire: Climate Factors in Prehistoric Andean Culture Change. *World Archaeology*, 8 (2): 121-132; London.
- SHIMADA, Izumi, *et al.*, 1991 – Implicaciones culturales de una gran sequía del siglo VI d.C. en los Andes peruanos. *Boletín de Lima*, 77: 33-56; Lima.
- TAYLOR, Gerald, (ed.) 1987 [c. 1608] – *Ritos y tradiciones de Huarochiri. Manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII*, 616 p.; Lima: Instituto de Estudios Peruanos - Instituto Francés de Estudios Andinos.
- WOODMAN, Ronald, 1985 – Recurrencia del fenómeno El Niño con intensidad comparable a la del niño 1982 -1983. En: *Ciencia, tecnología y agresión ambiental: el fenómeno El Niño*: 301-332; Lima: Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.

Consultando a los ancestros*

Karen Spalding

University of Connecticut

Pontificia Universidad Católica del Perú

A pesar del hecho que muchas sociedades en todo el mundo honran a sus muertos como fuente de sabiduría y consejo, colocando ofrendas en sus tumbas y consultándolos sobre opciones y elecciones familiares, el así llamado culto a los antepasados es a menudo presentado como una costumbre exótica y extraña propia de culturas que aún no se han incorporado al mundo moderno y que viven más en el pasado que en el presente. La Iglesia en los Andes condenó la costumbre de consultar y hacer ofrendas a los muertos como evidencia de que la gente que participaba en dichos rituales había rechazado el cristianismo en favor de la idolatría. Algunos investigadores modernos han utilizado los expedientes judiciales de la Iglesia como prueba del fracaso de la conversión y de la persistencia de la religión andina prehispánica detrás de la fachada del cristianismo. Estudios recientes, sin embargo, han señalado que la suposición bastante común que la Iglesia no se encargó seriamente de convertir a la gente en los Andes sino hasta solo después de las guerras civiles entre los españoles y la imposición de la autoridad de la Corona, queda más a nivel de aserción que de investigación.¹

* Traducción del inglés por María Ximena Fernández Fontenoy.

¹ Para estudios relativamente recientes que están reexaminando las actividades de la Iglesia en las décadas anteriores al Concilio de Trento, véase Assadourian 1994; Acosta 1994; Estenssoro Fuchs 2003.

No obstante el hecho que los españoles encontraran al Estado inca en plena guerra civil y atravesando una profunda crisis, muchos quedaron impresionados no solo por la riqueza y la organización de las sociedades que hallaron, sino también por las costumbres que les parecieron reflejaban lo mejor de los valores de la civilización tal como ellos la concebían. Asimismo, fueron frecuentes las comparaciones con la administración romana, considerada como modelo de un responsable arte de gobernar.² Muchos de los primeros misioneros quedaron a su vez impresionados por las sociedades andinas y las compararon favorablemente con el pasado clásico tal como lo entendían a la luz de los valores esgrimidos por los humanistas clericales y reformadores. Domingo de Santo Tomás argüía que las sociedades nativas de las Américas «se pueden llamar infieles solo por ignorancia» (1951: 9). En la introducción a su *Gramática quechua*, escrita antes de 1555 y publicada en 1560, Santo Tomás insistió, según la tradición humanista, en que la riqueza de una lengua reflejaba la cultura que la producía, lo cual revelaba que los andinos eran «gente de muy gran policia y orden» (1951: 9-10).

Los misioneros que compartieron el punto de vista de Santo Tomás estaban convencidos de que las personas que vivieron en los Andes habían sido preparadas por una cultura que, aunque privada de la verdad del cristianismo, enseñó a sus miembros a comportarse de acuerdo a los principios de la ley natural y moral. En las décadas anteriores al Primer Concilio Limense de 1551, ofrecieron una visión del cristianismo que atrajo a muchos a la nueva fe, la cual también tenía una ventaja inicial sobre las antiguas creencias por su asociación con los victoriosos españoles. Inicialmente, los misioneros centraron sus esfuerzos en los líderes de las sociedades nativas, convencidos de que si estos adoptaban la nueva fe, sus súbditos los seguirían. Y sus esfuerzos parecieron dar fruto, pues contamos con muchos ejemplos de líderes nativos que se volvieron cristianos, al menos formalmente.

Manco fue bautizado como cristiano, así como su pariente Paullu, aunque ambos aparentemente continuaron manteniendo sus prácticas rituales incas, incluidos los ritos que honraban a sus antepasados fundadores, sin la abierta protesta de los misioneros españoles (Lamana, 1996: 86-90). El *curaca* de Cajatambo se convirtió en ferviente cristiano y participó activamente, junto con los misioneros, en las misiones de búsqueda y destrucción de deidades y antepasados por igual, aunque su sucesor, asustado por las epidemias que devastaban los Andes, reestableció los rituales que habían sido abandonados (Hernández Príncipe 1923). El *curaca* de Huarochirí, don Sebastián, sería también recordado como un converso, a pesar de que se decía que también apoyaba el culto de las divinidades andinas (Salomon y Urioste 1991: secc. 93 y 230; Spalding 1984: 222). Guaman Poma

² El Inca Garcilaso de la Vega describió el Estado inca como «Cozco, que fue otra Roma en aquel Imperio», en sus «proemios al lector» (1963); ver también Pedro Sancho de la Hoz (1968: cap. 17), Miguel de Estete (1985) y Pedro de Cieza de León (1985) para comparaciones menos explícitas.

describe a su padre como un converso, un fiel cristiano; había muchos más, conocidos como «indios ladinos», quienes no solo dominaban la lengua hablada por los españoles, sino que también se veían a sí mismos igualmente integrados a la nueva religión (Adorno 1992: 369-395).

La primera generación de misioneros enfatizó las semejanzas entre el cristianismo y las creencias andinas, más que las diferencias, las cuales proporcionaron el fundamento para las campañas de extirpación de idolatrías medio siglo después. Podemos pensar que los andinos simplemente asumieron las formas externas de la nueva fe mientras preservaron sus antiguas creencias detrás de una fachada de cristianismo, o más bien plantear que las costumbres condenadas por la Iglesia después de 1560 fueron producto de la fusión del cristianismo con costumbres populares de larga duración que no habían sido explícitamente condenadas por la Iglesia hasta que el Concilio de Trento revisó la doctrina y la práctica del cristianismo y lo transformó en algo muy diferente. Independientemente de la posición que uno asuma, hubo suficientes semejanzas entre las prácticas cristianas —especialmente en las áreas rurales de España— y las andinas condenadas como idolatría como para dar pie a un interminable debate.

Muchas de estas semejanzas fueron notadas por los españoles, tanto religiosos como laicos, aunque los religiosos —especialmente después del Concilio de Trento— las clasificaron como creaciones del demonio. La práctica de la confesión existía tanto en los idolátricos Andes como en la España cristiana, así como los ruegos y las ofrendas a la deidad. Los cristianos, por supuesto, no definían las ofrendas como un pago por los servicios realizados por la divinidad, sino más bien como detalles o regalos donados libremente a la Iglesia. Sin embargo, al parecer, los campesinos españoles, que se consideraban a sí mismos fieles cristianos, nunca llegaron a absorber los sutiles puntos de la doctrina post-tridentina relacionados con las ofrendas hechas a un santuario en el siglo XX como pago por los servicios brindados. La analogía con las ofrendas andinas es sorprendente. También las costumbres relacionadas con los antepasados en los Andes coloniales tienen mucho en común con las prácticas que se refieren a los santuarios y a los santos personales en la España contemporánea, al igual que en la del siglo XVI. En los Andes, algunos textos misioneros tempranos definían la relación entre Dios y el género humano en términos de parentesco y descendencia, en los mismos términos con los cuales los andinos definían su relación con sus deidades. Los hombres (las mujeres no eran mencionadas) se convertían en «hijos de Dios» como consecuencia del bautismo, mientras los andinos se consideraban a sí mismos —antes de la llegada del cristianismo— como descendientes de los antepasados fundadores, a los cuales debían reverencia y honor.

Se sabe que, en general las sociedades andinas estaban organizadas según el principio de linajes o grupos de descendencia que reivindicaban el acceso a los

bienes y a los recursos de su sociedad en virtud de su descendencia de un antepasado fundador, considerado por los miembros del grupo como el «propietario» original de los recursos que ellos gozaban. Los antepasados, se pensaba, daban a sus descendientes «vida, salud y comida» a cambio de ofrendas y ceremonias en las cuales eran honradas y recordadas sus grandes hazañas. La veneración a los ancestros fue también un elemento importante de la organización política en otras partes del mundo, especialmente en la Mesoamérica maya y en la China, cuyos antiguos estados la asumieron como parte esencial de su proceso de centralización política (cf. McAnany 1995: 10-21 y *passim*). En el siglo XVI, los españoles encontraron que los gobernantes incas fallecidos eran momificados y que continuaban controlando los asuntos de sus descendientes a través de portavoces que transmitían sus mensajes a los vivos. Pedro Pizarro mandó solicitar un compromiso matrimonial entre un miembro de las huestes de su hermano y una mujer inca, para lo cual presentó el pedido a la mujer y a un pariente de ella en presencia de la momia de su antepasado fundador, la cual accedió al casamiento manifestándose a través de su descendiente (Pizarro 1917: 43).

A nivel local, los *malquis* —esto es, las momias de los antepasados venerados como fundadores de los grupos sociales de base (*ayllus*)— eran considerados los protectores de sus descendientes y eran consultados sobre cuestiones importantes para el grupo en su conjunto. Una vez más, esta costumbre andina parece ser muy similar a la actitud de los campesinos españoles hacia los santos locales, ya fuera en el siglo XVI o en el presente. Todavía en la década de 1960, las capillas de los santos que pueblan la península española eran lugares donde las comunidades negociaban con su santo patrón de manera bastante parecida a como lo hacen las personas de estrato social superior con los poderosos del mundo globalizado, pidiendo favores sobrenaturales para ellos mismos y para sus comunidades, tales como la lluvia, una buena cosecha, la desaparición de las langostas, etcétera, y prometiendo servicios y compensaciones si el santo patrón concedía lo solicitado (Christian 1972: 44-45).³

Hasta que el Concilio de Trento no demandó una más intelectual y formal —y menos personal e íntima— relación entre los creyentes y lo sobrenatural, la práctica cristiana en España parece haber coexistido cómodamente con las prácticas milenarias que extendían las relaciones contractuales familiares y políticas, características de su propia sociedad, a lo sobrenatural. No es difícil imaginar que los campesinos andinos no percibieron contraposición alguna entre su costumbre de buscar ayuda y asistencia en sus antepasados y los ruegos cristianos a los santos. El cristianismo ofrecía un contacto todavía más directo entre el solicitante y el

³ En un estudio posterior sobre las prácticas religiosas españolas en el siglo XVI, Christian (1991) notó que los comuneros estaban listos para castigar a un Santo Patrón si es que este fallaba en el cumplimiento del favor solicitado, tirando su imagen en los campos o en los ríos.

intermediario sobrenatural con la deidad a través de las ánimas o almas del purgatorio, a las cuales se esperaba que todos los cristianos rezaran. En la década de 1960, era costumbre en los pueblos rurales orar para pedir favores a las almas del purgatorio. Se suponía que, como ya estaban camino hacia el paraíso, se les podía pedir que intercedieran ante Dios a cambio de contribuciones que las ayudasen en su propia vía. Mientras las doctrinas del Concilio de Trento no sancionaron esta idea, la Iglesia de comienzos del siglo XIX naturalmente la alentó, indicando en un manual oficial para los creyentes que las oraciones y las aportaciones para las ánimas eran «un medio muy eficaz para poner a Dios en deuda con uno para hacer de estas almas sus encarceladas y afligidas esposas».⁴

En los Andes del siglo XVI, los misioneros observaron que los cuerpos momificados de antepasados importantes eran como repositorios e íconos de la identidad del grupo, y sus logros eran recordados y celebrados por sus descendientes. Hacia 1560, los misioneros agustinos descubrieron y quemaron el cuerpo de un famoso guerrero inca (Agustinos 1992: 30) y en la primera década del siglo XVII, en Huarochirí, Francisco de Ávila encontró y quemó una colección de «cuerpos de antiguos y valientes soldados y capitanes», preservando solo uno, que se decía era el cuerpo de Taraquiri, «que con haver más de 600 años que murió, está su cuerpo tan entero que admira».⁵

Desgraciadamente, hay pocas fuentes que describen la presencia o la función del culto a los antepasados a nivel provincial antes del inicio de las investigaciones sobre idolatrías en el siglo XVII, lo que hace imposible examinar históricamente el proceso por el cual ciertos muertos se convirtieron en *malquis* que guiaban, premiaban y castigaban a sus descendientes, y a cambio de ello esperaban sacrificios, servicios y conmemoración. Hasta que no aparezcan otras fuentes más tempranas, la más conocida al momento es el conjunto de documentos relativo a las indagaciones realizadas por extirpadores de idolatría en la provincia de Cajatambo a mediados del siglo XVII. En estos documentos, se ofrece una visión del rol de los ancestros en la sociedad andina a mediados del periodo colonial, cubriendo aproximadamente tres generaciones (asumiendo que una generación equivale a cuarenta años) después de la introducción del cristianismo (Duviols 2003).

En los pueblos de Cajatambo, cada *ayllu* tenía sus propios *malquis*, que eran conservados en cavernas fuera del pueblo o en los asentamientos abandonados en el siglo XVI, cuando la gente fue «reducida», esto es, concentrada forzosamente por las autoridades españolas en grandes poblados. Los *malquis* eran atendidos por individuos que supervisaban las ofrendas, escuchaban las peticiones de sus descendientes y transmitían sus respuestas. Las momias de los antepasados

⁴ A. M. Claret, «Camino recto y seguro para llegar al Cielo», citado en Christian 1972: 94.

⁵ *Carta del padre Fabián de Ayala al Arzobispo*, 12-4-1611, en Arguedas 1966: 252.

fundadores estaban acompañadas por los cuerpos de sus descendientes, así cada *machay* contenía los despojos de muchos individuos fallecidos ya como cristianos, los cuales estaban junto a los que habían muerto antes del advenimiento del cristianismo en los Andes. Un rápido sondeo nos proporciona un ejemplo sobre el alcance de los esfuerzos de la gente por conservar el contacto con sus antepasados. En los pueblos de San Francisco de Cajamarquilla, anexo de la parroquia de Tillos, en 1656, el visitador eclesiástico hizo que la gente lo llevara a más o menos una docena de *machayes*. Removió 18 cuerpos de cristianos del *machay* de Allauca *ayllu*, 23 de Otuco *ayllu*, 33 de Chaupis, 32 del *machay* de Xulca *ayllu*, y encontró en otros señales indicando que los cuerpos de cristianos habían sido removidos, según el extirpador, para ser escondidos en otra parte (Duviols 2003: 184-186).

Un rápido cálculo del registro indica que hubo aproximadamente trescientos cuerpos de cristianos fallecidos removidos de la Iglesia para ser juntados con los de sus parientes precristianos ubicados en los *machayes* de sus respectivos *ayllus*. Aun si la mayoría de los miembros de uno o más *ayllus* moría y aquellos que permanecían eran absorbidos por otro grupo de parentesco, los *malquis* originales no eran olvidados. Según Hernando Chaupiscon, quien servía a los *malquis* de su *ayllu* en el pueblo de San Pedro de Hacas en 1657, «este aillo Yanaqui tenía antiguamente nueve ayllos y cada aillo tiene sus malquis [...]» (Duviols 2003: 347).

Pero en el siglo XVII, las personas vivían en un mundo en el cual necesitaban nuevas respuestas y otras estrategias para sobrevivir; y con optimismo, prosperar. Bajo estas condiciones, los requisitos para determinar quién, entre los miembros de la comunidad, habiendo muerto, podía ser seleccionado para unirse a las filas de los *malquis*, parecen haber cambiado para incluir no solo a aquellos recordados como líderes en un distante pasado prehispánico, sino más bien a otros que podían ser más capaces para enfrentarse a las condiciones del presente. En el contexto represivo de la sociedad post-tridentina, las personas que removían a sus muertos de los cementerios de la Iglesia parroquial para llevarlos a los *machayes* de su *ayllu*, donde podían ser debidamente servidos y consultados, se arriesgaban a ser castigadas por el cura de su doctrina, o por los menos omnipresentes, pero quizá más diligentes y peligrosos, visitantes de idolatrías.

En el Cajatambo del siglo XVII, las características que debían tener las personas escogidas para recibir culto en calidad de importantes antepasados variaban considerablemente. Continuaban siendo los líderes de las comunidades, especialmente aquellos pertenecientes a familias de la élite prehispánica. En 1618, una misión jesuita a las provincias de Ocros y Lampas encontró «dos [cuerpos] de dos casiques antiquísimos vestidos de ropa muy rica con los ojos de oro, y mucha plumería por todo el cuerpo de que hazen lindos vestidos, y vnas como media lunas que ponen en la cabeza a modo de diadema, y otras cosas» (Duviols 2003: 724). En 1621, en el pueblo de Ocros, el visitador Rodrigo Hernández Príncipe

encontró la momia del «muy respetable cacique Poma» al centro de un grupo de otros entierros, sentado en su *duo* (banco bajo de madera usado por personas de alto rango) con una camiseta de *cumbi* y plata (Duviols 2003: 735). También eran honradas las personas que se consideraba habían sido «tocadas» por las deidades. Los mellizos o las personas que habían nacido con cabello rizado o crespo eran, asimismo, considerados como favorecidos por los dioses y, por tal motivo, sus cuerpos eran conservados en los *machayes* de sus *ayllus* (Duviols 2003: 620). Asimismo, las almas de quienes habían sido poderosos sacerdotes de la religión nativa eran trasladadas a los *machayes* de sus respectivos *ayllus*. En San Juan de Machaca en 1657, los investigadores encontraron las momias de dos hombres que «por haber sido grandes hechiceros» fueron sacados de la Iglesia y puestos en el *machay* para ser honrados, donde fueron encontrados con sus ofrendas de joyelas de plata y cuyes (Duviols 2003: 507).

Las mujeres también podían convertirse en antepasados honrados. El cuerpo de Catalina Guacayllano, recordada por algunos testigos como una sacerdotisa de gran capacidad y autoridad, fue removido de la Iglesia de Otuco, parroquia de Acas, e instalado, adecuadamente ataviado y envuelto, en un *machay*. Su momia, que presentaba rastros de haber sido sacada de una sepultura cristiana, fue descubierta por los extirpadores de idolatrías en 1657:

Los difuntos estaban con mortajas muy fresca cosidos con ylo de cabuya y muchos cuerpos frescos que se echabam de ber por el mal olor y entre ellos dos con gusanos que parecian acabados de sacar de la dicha yglesia entre los quales conocieron vn yndio ladino llamado Lorenzo Chaupis por la cusma o camixeta y asi mesmo a la yndia llamada Catalina Guacayllano por otro nombre la dotora y maestra de echizos ritos y ceremonias antiguas por las bestiduras de cumbe que tenia puesta y con que estaba mortajada (Duviols 2003: 185).

Pero a las momias de los antepasados también se les juntaban los cuerpos de individuos cuyas calificaciones parecen haber estado vinculadas a su habilidad para enfrentarse a las nuevas condiciones de vida bajo el dominio español. Al lado de Catalina Guacayllano, en el *machay*, había un hombre llamado Lorenzo Chaupis que fue reconocido por su *cusma* (camiseta) e identificado simplemente como un «indio ladino», es decir, una persona que no solamente entendía castellano, sino que estaba familiarizada con la cultura española y, por tanto, podía negociar con ambas sociedades: la andina y la europea (Duviols 2003: 185).

La inclusión entre los antepasados de una persona recordada principalmente por su habilidad para interactuar y entender a los miembros de la sociedad española sugiere que el culto a los ancestros no era simplemente el producto de un conservadurismo campesino. De hecho, sospecho que el mito del conservadurismo

campesino es simplemente eso —un mito— para personas que tienen poco tiempo disponible para dedicarlo a cuestiones que no los ayuden a lidiar con los asuntos actuales y que no están dispuestas a correr riesgos para mantener actividades poco prácticas e improductivas. De todos modos, estamos tratando de argumentar que la gente sentía que los antepasados podían ayudarlos en los problemas de la vida bajo el régimen colonial. Las investigaciones sobre idolatrías indican que ellos actuaron como si fuera así.

No obstante la prohibición oficial de la Iglesia, los antepasados jugaron un importante rol en la vida social y política de sus comunidades en el siglo XVII. Ellos fueron consultados por los líderes de la comunidad para tratar de evitar las exigencias del Estado colonial o para obtener la remoción de algunos funcionarios coloniales. Por supuesto, los ancestros necesitaban interlocutores vivos para interactuar con sus descendientes. El *malqui* y el sacerdote —hombre o mujer— que se ocupaba del antepasado supervisaba la realización del ritual y transmitía la respuesta del *malqui*. A las peticiones de sus descendientes, formaron una sociedad que, al menos en algunos casos, jugó un rol muy activo en las estrategias desplegadas por la gente para tratar con el sistema colonial español.

Quizá el caso más sorprendente de esta asociación en Cajatambo sea la historia de Hernando Hacaspoma, sacerdote del *malqui* Huamancama, progenitor del *ayllu* Chaucac, en los pueblos de San Pedro de Acas y de San Juan de Matucana en 1656. La historia de Hacaspoma ya ha sido relatada anteriormente (el personaje es quizá más famoso hoy que en el siglo XVII. Cf. Mills 1997), así que paso a resumirla rápidamente. Cuando el maíz comenzaba a madurar, por la época de la celebración del Corpus Christi, toda la comunidad se reunía en la *puna* en el sitio de la caverna del *malqui*: allí Hernando entraba en trance y recibía el mensaje del antepasado que le comunicaba si el año venidero traería buenas cosechas, o al revés, pestes y carestías. Si el mensaje era favorable, la comunidad celebraba, y si no lo era, todos ayunaban, hacían penitencia y ofrecían nuevos sacrificios con la esperanza de alterar la predicción.

Hernando y el *malqui* por el que hablaba también jugaban un rol activo en la organización de las estrategias utilizadas por la comunidad para resistir a las presiones ejercidas sobre ella por parte del Estado colonial. Si la comunidad estaba considerando emprender alguna actividad o proyecto, Hernando consultaba al *malqui* para dar a conocer el parecer de este último a sus descendientes. En su testimonio, el sacerdote andino describió su rol. Las autoridades étnicas de la zona, le pidieron consultar al antepasado sobre cómo llevar a cabo un pleito contra varios sacerdotes de la parroquia de Hacas.⁶ El *malqui* fue consultado, siempre a través de

⁶ Los sacerdotes mencionados por Hacaspoma eran los licenciados Francisco Morales, Diego de Rosas, Cartagena, Góngora y Lucas de Escuer (Duviois 2003: 332-333).

Hernando, también cuando los ancianos trataron de evitar proveer miembros de la comunidad para arreglar un puente que era parte de la ruta oficial de la sierra a la costa; Hernando dijo que para lograr obtener el consejo solicitado por los ancianos, les ordenó a todos ellos que ofrecieran de inmediato sacrificios a la *huaca* y que velaran mientras él ofrecía los sacrificios; seguidamente entró en trance y:

El camaquen del ydolo Huamancama Ratacurca que el alma del dicho malqui bajaba a su corason y le desia lo que se abia de haser en aquel negocio que le consultaban y de la mesma manera que le daba la respuesta bajaba este testigo al pueblo y les desia a todos los yndios principales y demas comun lo que le abia dicho su apo y yayanchi y asi lo executaban como el lo desia y asi sucedio que abiendole dado repuesta el ydolo que dentro de vn año echarian de la doctrina de Hacas al Licenciado Cartaxena con los capitulos que le ponian y asi puntualmente susedio y al padre Morales dentro de seis meses y que alcansarian la probision para no haser la puente del Rio de Cussi.⁷

El registro de los cargos presentados contra uno de los sacerdotes mencionados por Hacaspoma, tal Lucas de Escuer, se encuentra en los archivos del Arzobispado (Archivo Arzobispal de Lima, sección Capítulos, Leg. 12, Exp. 6). Por supuesto, en los cargos no se hace referencia alguna al asesoramiento sobrenatural, sino exclusivamente a las exacciones del sacerdote, cuyas actividades —tal cual son descritas por sus acusadores— eran bastante típicas de los curas ansiosos por explotar al máximo a sus parroquianos. Escuer fue acusado de requisar diariamente a sus parroquianos grandes cantidades —mucho más de lo que él hubiese podido consumir— de huevos, manteca, papas y maíz con el pretexto de su mantenimiento personal. También los hacía tejer pabellones y *abascas* de lana y algodón que eran transportados a Lima para su venta en mulas proveídas por los propios indígenas. Asimismo, lo acusaban de cobrar por celebrar matrimonios, bautizos y entierros, lo cual estaba expresamente prohibido por los reglamentos eclesiásticos. Cada domingo y día de fiesta —afirmaban los indios— el cura cerraba la puerta de la Iglesia después de la misa, y luego:

Haciendo cerrar la puerta de la iglesia estando toda la gente dentro y acabada la misa le sienta en una silla y por el padron va llamando la gente y cobrando las ofrendas y quitándoles los topos y mantas y a los que no estuvieron en misa los señala y les cobra después la ofrenda.⁸

⁷ Los sacerdotes mencionados por Hacaspoma eran los licenciados Francisco Morales, Diego de Rosas, Cartagena, Góngora y Lucas de Escuer (Duviols 2003: 332-333).

⁸ «Denuncia que hace don Juan Tocas principal y fiscal de la dicha visita contra Hernando Hacas, Cristóbal Poma Libiac y muchos indios del pueblo de San Pedro de Hacas» (Duviols 2003: 333).

La acusación presenta un perfil de cura que no solo consideraba su parroquia como una fuente de ingresos a obtenerse en la menor cantidad de tiempo posible, sino que además fallaba hasta en mantener la apariencia del cumplimiento de las necesidades de su cargo, saliendo a divertirse y dejando a sus feligreses sin acceso a la confesión u otros sacramentos.

Los cargos presentados a las autoridades eclesiásticas están cuidadosamente organizados y expuestos en forma legalmente aceptable y firmados por los tres principales de Acas, aunque la escritura parece ser la de Cristóbal Pomalibia, quien en las confesiones de Hernando Hacaspoma y su asistente Cristóbal Hacasmalqui, obtenidas dos décadas más tarde, es descrito no como el líder ladino de su comunidad sino como un líder que no solamente respeta a sus antepasados sino que tiene un rol activo en mantener los rituales que les conciernen. Ellos declaran, asimismo, que don Cristóbal y los otros líderes comunales pidieron la orientación de Hacaspoma en las negociaciones con las autoridades coloniales, vigilando no solo la recaudación de ofrendas para los *malquis* sino también el mantenimiento del secreto de la comunidad respecto del culto a los ancestros.⁹ Todas las personas interrogadas en 1667 coincidieron en que Hacaspoma era:

El más prinsipal ministro de ydolos de todos los desta doctrina de Hacas y el que de su mano ponía y pone ministros de ydolos en los demas aillos y quien respetan todos los prinsipales de dicho pueblo porque los dichos prinsipales quando tenían algun negocio o pleito pedían y rogaban a este dicho Hacaspoma consultase y pidiese a los ydolos y guacas le diese repuesta (Duviols 2003: 358).

Aun si no se puede —y no es nuestra intención— demostrar que el *malqui* y Hacaspoma fueron responsables de la partida del cura, la evidencia indica claramente que la pareja desempeñó un importante papel en los esfuerzos de los miembros de la comunidad por definir y limitar su relación con el Estado colonial.

El antepasado de Acas era no solamente un consejero para sus descendientes, sino también un participante activo y visible en las fiestas y rituales que definían la identidad comunitaria de sus miembros. Dos veces al año, en las celebraciones realizadas antes de la siembra —a comienzos de la estación de lluvias (Pocoimita)— y en tiempos de cosecha —Caruamita, coincidente con la fiesta del Corpus Christi—, la comunidad se reunía para hacer ofrendas de *coca*, cuyes y llamas al *malqui* progenitor del *ayllu* y a una serie de ídolos considerados «tíos» del antepasado. El sacerdote del *malqui* y sus asistentes escuchaban las confesiones de los miembros de sus *ayllus*, y luego todos se abstendían de comer sal y ají, así como de

⁹ Para el testimonio sobre Pomalibia y otros principales, véase la «Denuncia que hace don Juan Tocas principal y fiscal de la dicha visita contra Hernando Hacas, Cristóbal Poma Libiac y muchos indios del pueblo de San Pedro de Hacas» (Duviols 2003: 323-477).

tener relaciones sexuales por cinco días, velando la primera noche, porque si alguno se quedaba dormido, el valor de las ofrendas y los sacrificios podía perderse y el dormilón podía enfermarse o morir. Durante cinco días, la gente celebraba bailando y bebiendo. Después de las ofrendas, el sacerdote del *malqui* entraba en trance para recibir la predicción del antepasado para el año agrícola venidero. Si el *malqui* preveía un buen año, todos celebraban con bailes y tamborcillos, pero si el antepasado predecía enfermedades o plagas —ambas calamidades bastante comunes durante los dos siglos que siguieron al contacto europeo—, el sacerdote del *malqui* prescribía ofrendas adicionales, ayuno y abstinencia.

Los sacerdotes de los *malquis* y las *huacas* pedían permiso a los antepasados enterrados en el cementerio para participar en los rituales cristianos de San Pedro —santo patrón de la comunidad— y del Corpus, y cuando la fiesta comenzaba, los alimentaban derramando antes un poco de *chicha* en el piso y diciéndoles que la fiesta era celebrada en su honor. En la primera noche de la celebración, la gente llevaba a cabo el ritual de la *Vecochina*, en el cual los *ayllus* y parcialidades desfilaban por las calles detrás de los sacerdotes de sus *huacas* y de los ancianos, quienes tocaban tamborcillos y entonaban cantos y *taquis*,¹⁰ relatando las historias y las hazañas de sus antepasados y *huacas*, y visitaba las casas de los alfereces de las cofradías por *chicha*. La fiesta duraba toda la noche y las parcialidades competían entre sí para mantenerse despiertas y activas. Se burlaban de quienes se quedaban dormidos porque no sabían cómo adorar a sus ídolos correctamente, mientras que quienes lograban mantener los ojos abiertos eran elogiados como los ganadores de la competencia (Duviols 2003: 325-336).

Los antepasados eran también recordados por sus descendientes durante la limpieza anual de las acequias, cuando sus sacerdotes, con la asistencia de los principales de la comunidad, reunían ofrendas para los *malquis* «porque abian sido los primeros que fundaron sus chacras y hisieron los estanques y allanaron las chacras y pusieron paredes por estribos para que no las robasen las aguas» (Duviols 2003: 338), reforzando —a través del ritual— la noción de la propia historia comunitaria y el derecho a sus tierras y recursos.¹¹ Y, antes de comenzar a trabajar los campos para la siembra, las personas hacían ofrendas a los ancestros como propietarios de estos, derramando un poco de *chicha* en el piso en honor de aquellos que no podían ser removidos del exilio subterráneo del cementerio a los *machayes* de la superficie de la tierra, donde sí podían ser honrados debidamente. Este ritual continúa hasta hoy, aunque desconectado de su origen, entre personas que han buscado hacer lo que podían por respetar a sus antepasados.

¹⁰ Sobre los *taquis*, ver Estenssoro 1992.

¹¹ Para un estudio detallado de un ritual similar en una comunidad de la provincia de Huarochiri y su traducción al lenguaje jurídico del periodo colonial, ver Salomon 1992: 265-293.

La gente de Acas se dirigía a sus antepasados no solo para reafirmar su identidad corporativa, sino también para asuntos íntimos y personales. Menos de una década después de que Hernando Hacasopoma describiese la participación de Huamancama —el *malqui* para el cual él hablaba— en las fiestas y en las estrategias de la comunidad, el sacerdote interino de la doctrina informaba sobre otro antepasado cuya intervención era requerida para resolver problemas personales de la vida cotidiana. El antepasado, Tucuy Atipac, fue descrito como «un indio sabio a quien todos consultaban y que adivinaba lo por venir y que curaba los enfermos y que hacía malparir las mugeres con los remedios que aplicaban». ¹² Él, junto con dos de sus discípulos, estaba escondido en un nicho del cerro de Raján, envuelto en ropa de *cumbi* que alguna vez había sido brillante y colorida, y rodeado por los restos de las ofrendas de sangre de llamas y cuyes, sebo y plumas de aves que habían sido dejadas por personas que buscaban su ayuda.

Si sustituimos los nombres quechuas de las *huacas* y *malquis* de Acas por los nombres de santuarios y santos cristianos reverenciados por los campesinos de España septentrional descritos por William Christian en 1970, las semejanzas son tan sorprendentes que hacen surgir la pregunta sobre si la situación en Cajatambo es una evidencia de la fusión del cristianismo popular con la tradición local. En España, la fiesta de un santuario local era un asunto de la comunidad en donde la misa —ahí celebrada— era seguida por vivas a la Virgen inducidas por el sacerdote, almuerzos al aire libre y un baile en la noche (Christian 1972: 55). Los individuos hacían promesas a la Virgen, a un santo particular o a las ánimas, condicionadas a la satisfacción de una petición de ayuda tal como el restablecimiento de una enfermedad, el regreso ileso del servicio militar, la liberación de la cárcel o problemas similares que no podían ser resueltos por el solicitante por sí solo (*Ibid.*: 127-175). Las expectativas individuales —como el regreso sano y salvo de un turno de *mita*, el éxito en un juicio contra un rival en el caso de un *curaca* o principal— eran diferentes en el Acas del siglo XVII y en la España del siglo XX, pero se buscaba su satisfacción de la misma manera, es decir, a través de la intervención de un patrón sobrenatural.

Pero si la tradición popular cristiana permitía a la gente relacionarse con lo sobrenatural en formas que respondían a muchas de las mismas expectativas resueltas en los Andes con la adoración de los antepasados y las divinidades fundadoras, nos debemos preguntar por qué la gente de Acas al parecer se aferró a sus propias tradiciones en vez de aceptar las nuevas, especialmente después de que las antiguas costumbres habían sido denunciadas y los individuos que se mantenían fieles a ellas habían sido castigados por sus actividades. En teoría, el sacerdote de una doctrina era el «padre» designado o el anciano de su parroquia,

¹² «Averiguación sobre las cualidades poderosas del ídolo Tucuy Atipac, hallado en el paraje de Raján, pueblo de San Pedro de Acas [1667]» (Archivo Arzobispal de Lima, sección Hechicerías e Idolatrías, Leg. 5, Exp. 16: f. 1).

responsable del bienestar espiritual de su grey, y mantenía esta posición de por vida a menos que fuera transferido a otra parroquia o removido. Los reglamentos eclesiásticos especificaban que no debía inmiscuirse en negocios de ninguna especie. Recibía un salario, o «sínodo», y no solo se esperaba que viviese de él sino que también este le sirviese para el mantenimiento y la decoración (adornos de los altares, platería, candelabros, imágenes sacras, etcétera) de la iglesia. Estaba permitido que el doctrinero conseguiera comida de sus feligreses, así como asistencia de parte de auxiliares nativos de la parroquia, como el fiscal y el sacristán, pero le estaba específicamente prohibido cobrar a sus parroquianos por la administración de los sacramentos.

Pero desde los primeros tiempos de la Iglesia en los Andes, la práctica de los curas de parroquia tuvo poca semejanza con el comportamiento definido en los reglamentos eclesiásticos, problema que fue reconocido y deplorado por los propios auxiliares de la iglesia, los cuales en sus relaciones vinculaban lo que ellos veían como la idolatría de los indios con la codicia y la crueldad de sus sacerdotes. Muchos sacerdotes convirtieron sus parroquias en empresas comerciales altamente rentables, apropiándose de los bienes y del trabajo de sus feligreses, vendiéndoles varios productos para su provecho personal. Hicieron que los nativos los mantuviesen con sus cosechas y otros bienes, y luego les demandaron que les suministrasen mulas para transportar los bienes a Lima o a otros centros mercantiles de la época, y además que les reembolsasen por cualquier pérdida sufrida en el proceso de transporte. Los párrocos invertían en minas y en obrajes, y explotaban las tierras y los rebaños de las cofradías de la parroquia, usando a sus feligreses como mano de obra. Vendían bienes a los *tambos* locales. Sus innumerables actividades económicas, abiertamente deploradas y continuamente denunciadas por sus parroquianos, eran abiertamente ignoradas por las autoridades judiciales de la Iglesia.¹³

La documentación sobre las actividades del licenciado Lucas de Escuer, asistente del párroco de Acas en 1645 —quien cuatro años después, según el testimonio de personas acusadas de idolatría, fue expulsado de la parroquia con la ayuda de su antepasado— ofrece la imagen de un sacerdote-empresario, y revela la

¹³ En casi un año de investigaciones sobre acusaciones de explotación de los indios por sus curas de parroquia en la sección de capítulos del Archivo Arzobispal, hasta ahora no hemos encontrado un caso en el cual el sacerdote hubiese sido removido de su parroquia por sus actividades económicas. Los peores ofensores eran multados, mientras que la mayoría recibían solo una reprimenda que, según los indios, ellos ignoraban. De hecho, a mediados del siglo XVII por lo menos, el sacerdote era considerado por los abogados diocesanos como efectivamente el dueño de su parroquia, de la cual no podía ser removido sin ninguna compensación financiera por su pérdida. Ver la «Causa seguida por don Juan García Fernández, Cristóbal Álvarez, el procurador general de los naturales Alonso Castro y el cacique principal del pueblo de Yaros, don Francisco Chapin Palpa, contra el lic. Cristóbal Martínez de Ureca, por inducir a los indios que declaren cosas falsas en la averiguación de los autos criminales y agravios que hace a los indios [1650]» (Archivo Arzobispal de Lima, sección Capítulos, Leg. 15, Exp. 4: ff. 27-36). Para estudios sobre las actividades económicas de los sacerdotes, véase Acosta 1982; Lavallé 1982.

estrategia de resistencia sugerida por el *malqui* y seguida por sus descendientes.¹⁴ Además de pedir grandes cantidades de comida para su consumo diario, Escuer distribuía entre la población cuarenta arrobas de algodón y otras cuarenta de lana de llama para ser hiladas y posteriormente transformadas en ropa, las de algodón en pabellones y las de lana en *abasca*, y además exigía que el algodón estuviese tejido en forma bien apretada, pagando por supuesto a los trabajadores mucho menos de lo que su prestación realmente valía. Luego, los domingos y los días de guardar, después de que estos últimos habían pasado la semana hilando para él, hacía que el fiscal y el sacristán los reunieran a todos a las siete de la mañana en la iglesia, donde a los hombres se les exigía hacer hilos para tejer y a las mujeres y niños devanar hilos hasta las dos de la tarde. La gente no podía evitar estos pedidos no asistiendo a la iglesia, ya que el sacerdote los multaba con un patacón por su ausencia, forzándolos luego a trabajar hilando para pagar la multa.

El resto de la operación de Escuer era ligeramente más clara y abiertamente explotadora. Cobraba a los indios por los entierros, matrimonios y bautizos, no obstante la explícita prohibición de tales cobros, variando las cantidades recaudadas según la riqueza de las familias involucradas. Recaudaba «ofrendas» de sus parroquianos los domingos y los días de fiesta después de la misa, sentado en una silla, y lo hacía basándose en los padrones de los registros parroquiales. Exigía servicios personales por los que no pagaba nada: dos mujeres para cocinarle, dos para lavar, tres para amasar pan y dos más para cuidar a los niños que había engendrado con las mujeres durante el servicio de *mita* que estas le prestaban. También solicitaba que sus feligreses le proveyesen mulas para mandar alcaparras a Lima y regresar con vino para su pulpería, así como que llevaran papas, vino y queso a Recuay y Huaraz, y trajesen de regreso maíz y trigo, que eran molidos para hacer el pan vendido en su pulpería. Los indios debían cubrir los gastos de transporte y hasta la pérdida de las mulas y de los bienes que transportaban. Finalmente, sostenían los indios, el cura abandonaba frecuentemente la parroquia para ir a divertirse a otra parte, dejando a la gente sin confesión o instrucción.

No obstante estas exacciones, el padre Escuer seguramente no era el peor de los sacerdotes contra quien los nativos presentaron acusaciones y, si fue destituido de su puesto como fue recomendado por el protector de indios —el expediente está incompleto—, fue sin lugar a dudas porque el sacerdote oficial simplemente cedió a presiones de arriba. Sin embargo, es bastante claro —por la lista de cargos— que Escuer tenía poco interés en sus parroquianos, a excepción de como mano de obra y fuente de renta. Y él ciertamente no fue una excepción en las parroquias de Cajatambo en el siglo XVII. No obstante el costo en tiempo y en

¹⁴ «Don Julio Huamán, don Pablo Marca Huamán, don Cristóbal Poma Llibia, principales del corregimiento de Cajatambo, contra el lic. Lucas de Escuer, coadjutor del lic. Luis García de Zurita, sobre agravios [Acas, 1645]» (Archivo Arzobispal de Lima, sección Capítulos, Leg. 12, Exp. 6).

dinero de dichos esfuerzos, entre 1600 y 1700 al menos veinticinco acusaciones formales fueron presentadas a la corte arzobispal, ocho provenientes de la parroquia de Acas (Tineo 1992: 13-109).

Si él era en todo un sacerdote típico de los que servían en la doctrina de Acas, no es difícil entender por qué la Iglesia falló en imponer entre la gente las formas de cristianismo especificadas en el Concilio de Trento. Los curas colocados por la Iglesia en las parroquias andinas tenían poco en común con las personas a quienes ellos debían servir. Ya fuesen españoles o criollos educados en las universidades del virreinato, sus esperanzas de éxito en la profesión elegida estaban en directo conflicto con sus obligaciones como sacerdotes. Las descripciones de méritos y servicios presentadas por sacerdotes que competían por un puesto remarcan, primeramente, sus logros académicos y sus servicios en la burocracia eclesiástica, mencionando al final, casi como una acotación marginal, sus actividades parroquiales. Una carta de esta índole, escrita en respuesta a una solicitud del cura de la parroquia de Cochamarca en Cajatambo, candidato al cargo de canonjía penitenciario (confesor del cabildo) de la Catedral de Lima, certificaba que el candidato había estudiado artes y teología en la Universidad de San Marcos, y estaba a la espera de obtener un grado en derecho con mención en teología moral. Los logros educacionales del candidato se habían alcanzado a expensas de su parroquia, pues, como el garante señalaba, «este cura es muy poco residente en su doctrina».¹⁵

La dedicación al estudio y a la carrera eclesiástica por parte de un cura de doctrina era indudablemente muy diferente de la dedicación a la acumulación de riqueza a costa de los indios, y era probablemente tolerada por estos últimos; sin embargo, ninguna de las dos actividades hizo mucho por inducirlos a abandonar el culto a sus antepasados por las prácticas del cristianismo post-tridentino. La Iglesia en los Andes era un arma del Estado colonial: de sus miembros se esperaba que impusiesen un conjunto de doctrinas y reglas, lo que, desde 1560, hizo que ellos —cualesquiera fueran sus características personales— actuaran más como policías y jueces que como guías y confidentes. Un sacerdote que castigaba a un parroquiano por no asistir a misa debido a que debía atender a un niño enfermo o que comunicaba la información obtenida en confesión a sus superiores, esperaba ser recompensado por su diligencia, en vez de reprendido,¹⁶ mientras que un sacerdote que aceptaba invitaciones a las celebraciones por el techado de una

¹⁵ «Autos de información que hace don José García de los Reyes Miranda de Haro... [Lima, 1710-1814]» (Archivo Arzobispal de Lima, sección Curatos, Leg. 13, Exp. 13: f. 9). La carta fue escrita por solicitud del doctor don Mariano Orué y Mixones en 1790, pero el énfasis en la educación y en el servicio burocrático como un prerrequisito para el éxito en la oposición por puestos en la Iglesia fue una constante a lo largo del periodo colonial.

¹⁶ Los sacerdotes que daban una paliza a sus parroquianos por pequeños errores o transgresiones, o que libremente invadían sus hogares en busca de actividades sexuales fuera de los lazos del matrimonio, o que actuaban en formas que actualmente pueden ser consideradas como excesivas, si no abiertamente violentas, esperaban ser absueltos de todos los cargos de mala conducta presentados por sus parroquianos. Excepto el asesinato, así era.

casa y no solo asistiría sino que quizá se unía a la fiesta, compartiendo un trago o cantando, se arriesgaba a ser denunciado por aprobar —o hasta respaldar— prácticas idolátricas.¹⁷

En la Iglesia andina colonial, la doctrina triunfaba frente a la caridad, lo que ponía al sacerdote de la parroquia en seria desventaja comparativa con los representantes de los antepasados que eran conocidos por la comunidad y formaban parte de ella. Una comparación entre las actividades de Lucas de Escuer en Acas, cuyos parroquianos lo llevaron a la corte en 1645, y las de Fernando Caruachin, el sacerdote de una *huaca* en la parroquia de Huamantanga (Canta), menos de una década después, deja poca duda acerca de por qué la gente local parece haber preferido regresar a lo suyo en tiempos de necesidad. Del segundo eran «clientes» mujeres que trataban de curar a un niño epiléptico («mal de corazón»), así como un *curaca* que buscaba asegurarse el éxito en un pleito en Lima sobre la posesión del cargo. En ambos casos, Caruachin pedía a cambio solamente que el solicitante proporcionase las ofrendas que se debían hacer a la *huaca* que él servía. En una temprana visita de idolatrías a la doctrina, él había confesado sus actividades, pero regresaría a ellas años más tarde, después de que un «demonio» se le apareciera varias veces, pidiéndole que retornase al culto del Sol y de las *huacas* y ofreciéndole materiales para curar a los enfermos. Así, Caruachin reasumió su rol de sacerdote de la *huaca* haciendo ofrendas para las personas «cuando tuvieron necesidad alguna quisieren que sus chacaras darán buenas se los digan y lo minguen que este declarante irá a sus huacas a pedir el socorro de sus necesidades».¹⁸ Sin lugar a dudas, Caruachin gozaba de un gran prestigio por su rol de confesor y sacerdote de la *huaca*; pero no hay que olvidar que él era parte de la comunidad, conocía a sus miembros y sus problemas, y podía —por lo visto— ser ubicado por las personas cuando ellos lo deseaban. En efecto, no es que siempre tuvo éxito y obtuviera los resultados que la gente buscaba, pero las oraciones a los santos cristianos no ofrecían mayor seguridad. Y, si fallaba, como en el caso del *curaca*, el decepcionado penitente, al parecer, se sintió libre de expresar sus sentimientos en un modo que no hubiese podido con el sacerdote impuesto por la Iglesia colonial. La Iglesia cristiana no pudo ofrecer a los andinos soluciones para las preocupaciones, miedos y problemas de la vida cotidiana que no fueran también ofrecidas por las *huacas* y los antepasados, cuyos servicios, por lo demás, resultaban de lejos mucho menos costosos.

¹⁷ Ver la «Causa seguida por el lic. Juan Sarmiento de Vivero, visitador general ordinario de las idolatrías, del arzobispado y el promotor fiscal don José de Lara Galán, contra el bachiller Pedro Bermúdez sobre la averiguación de ciertas proposiciones escandalosas [Cajatambo, 1662]» (Archivo Arzobispal de Lima, sección Capítulos, Leg. 17, Exp. 17).

¹⁸ «Causa criminal de idolatría seguida contra Rodrigo Guzmán Rupaychagua, cacique de Huamantanga [Guamantanga, Canta, 1656]», Archivo Arzobispal, sección Hechicerías e Idolatrías, Leg. 3, Exp. 9, f. 6.

¹⁸ «Causa criminal de idolatría seguida contra Rodrigo Guzmán Rupaychagua, cacique de Huamantanga [Guamantanga, Canta, 1656]», Archivo Arzobispal, sección Hechicerías e Idolatrías, Leg. 3, Exp. 9, f. 6.

En los Andes, la Iglesia cristiana tuvo que enfrentar un reto muy similar al que había afrontado en el mundo mediterráneo antiguo al comienzo de su historia. Las piedras angulares de este mundo eran los grupos de parentesco, y la sociedad se mantenía unida por lazos de clientelismo ejercidos por familias ricas y poderosas en nombre de una deidad. Peter Brown, en sus estudios sobre los orígenes del cristianismo, ha sostenido convincentemente que conforme la sociedad romana se fue volviendo más sofisticada y filosófica, los dioses invocados por los miembros de la élite se volvieron más abstractos y distantes, ofreciendo poco consuelo a muchas personas que sentían que se quedaban solas en un mundo cada vez más incierto. La nueva Iglesia cristiana, en contraste, ofrecía un conjunto de creencias basadas en la redefinición de los conceptos de familia y patronato, y según las cuales la comunidad de creyentes se convirtió en un grupo de parentesco artificial organizado alrededor de la veneración de sus propios antepasados reverenciados —los cuerpos de los santos— que respondían a las peticiones de sus parientes a través de la mediación de sus intérpretes y ministros, es decir, los obispos de la Iglesia. En palabras de Brown, la Iglesia —a través del culto de los santos— «designó a seres humanos muertos como los destinatarios de una reverencia pura» y convirtió al obispo en el exclusivo intermediario para las respuestas de esos muertos a las consultas de los miembros de la familia de los creyentes (Brown 1981: 21). Cuando el Mundo Antiguo dio paso al Medioevo, el culto de los santos se convirtió en la base de un «nuevo politeísmo», pues las ciudades y los pueblos pedían a sus propios santos que los protegieran de la hambruna, de la enfermedad y del resto de desastres que amenazaban a las sociedades preindustriales, y a menudo castigaban al santo patrón que fallaba al no prevenir las enfermedades que la comunidad trataba de evitar (Christian 1991).

Pero, ya en el siglo XVII, las posiciones relativas del cristianismo y las creencias y prácticas locales se habían invertido. La Iglesia cristiana había respondido al reto de la revuelta protestante rechazando la cómoda y personal relación de las personas con sus santos patronos por una más abstracta —y ciertamente más distante— definición de la relación entre la gente y lo sobrenatural. En los siglos III y IV, las personas que no encontraban ningún consuelo en las divinidades paganas de las cuales los filósofos argüían tenían poco que ver con los asuntos cotidianos de los hombres de la calle, se cambiaron a la Iglesia cristiana, la cual ofrecía hombres y mujeres comunes y corrientes que después de muertos fungían de patronos celestiales que podían protegerlos y favorecerlos. En el siglo XVII, la Iglesia había abandonado esa función, dejando a la gente, a la cual demandaba devoción, desamparada en un mundo «al revés». Además, se había convertido en un arma de un Estado colonial cuya principal función era la extracción de excedente para sostener a una élite europea y consolidar los objetivos políticos de un gobernante de ultramar. En estas circunstancias, nos sorprende que los andinos se aferraran a sus viejos patronos (*huacas* y *malquis*), que se suponía conocían y entendían sus

necesidades, y paulatinamente los fusionaran con los nuevos patronos, conforme las condiciones de su mundo se fueron volviendo para ellos, si no mejores, por lo menos más inlegibles y manejables. Después de todo, le tomó cerca de cinco siglos al cristianismo prevalecer en Europa; y en este proceso, la nueva fe incorporó muchos elementos de los cultos que reemplazó. ¿Por qué en los Andes el proceso habría tenido que ser diferente?

Documentos de archivo

ARCHIVO ARZOBISPAL DE LIMA (AAL)

Capítulos, Leg. 12, Exp. 6

1645 Don Julio Huamán, don Pablo Marca Huamán, don Cristóbal Poma Libia, principales del corregimiento de Cajatambo, contra el lic. Lucas de Esquer, coadjutor del lic. Luis García de Zurita, sobre agravios [Acas].

Capítulos, Leg. 15, Exp. 4

1650 Causa seguida por don Juan García Fernández, Cristóbal Alvarez, el procurador general de los naturales Alonso Castro y el cacique principal del pueblo de Yaros, don Francisco Chapín Palpa, contra el lic. Cristóbal Martínez de Ureta, por inducir a los indios que declaren cosas falsas en la averiguación de los autos criminales y agravios que hace a los indios [San Juan de Huariaca].

Capítulos, Leg. 3, Exp. 9

1656 Causa criminal de idolatría seguida contra Rodrigo Guzmán Rupaychagua, cacique de Huamantanga [Guamantanga, Canta].

Capítulos, Leg. 17, Exp. 17

1662 Causa seguida por el lic. Juan Sarmiento de Vivero, visitador general ordinario de las idolatrías, del arzobispado y el promotor fiscal don José de Lara Galán, contra el bachiller Pedro Bermúdez sobre la averiguación de ciertas proposiciones escandalosas [Cajatambo].

Curatos, Leg. 13, Exp. 13

1710-1814 Autos de información que hace don José García de los Reyes Miranda de Haro.

Hechicerías e Idolatrías, Leg. 5, Exp. 16

1667 Averiguación sobre las cualidades poderosas del ídolo Tucu y Atipac, hallado en el paraje de Raján, pueblo de San Pedro de Acas.

Bibliografía

- ACOSTA, Antonio, 1982 – Religiosos, doctrinas y excedente económico indígena en el Perú a comienzos del siglo XVI. *Histórica*, 6 (1): 1-34; Lima.
- ACOSTA, Antonio, 1994 – La Iglesia en el Perú colonial temprano: Fray Jerónimo de Loayza, primer obispo de Lima. *Revista Andina*, 14 (1): 53-71; Cuzco.
- ADORNO, Rolena, 1992 – El indio ladino en el Perú colonial. En: *De palabra y obra en el Nuevo Mundo. I. imágenes interétnicas* (Miguel León-Portilla, Manuel Gutiérrez Estévez, Gary H. Gossen, Jorge J. Klor de Alva, eds.): 369-396; Madrid: Siglo XXI.
- AGUSTINOS, 1992 [c. 1560] – *Relación de la religión y ritos del Perú hecha por los Padres Agustinos* (Lucila Castro de Trelles, ed.), 74 p.; Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- ARGUEDAS, José María, (ed.), 1966 [c. 1608] – *Dioses y hombres de Huarochiri*, 278 p.; Lima: Museo Nacional de Historia - Instituto de Estudios Peruanos.
- ASSADOURIAN, Carlos Sempat, 1994 – *Transiciones hacia el sistema colonial andino*, 304 p.; Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- BROWN, Peter, 1981 – *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Late Antiquity*; Chicago: University of Chicago Press.
- CIEZA DE LEÓN, Pedro de, 1985 [1553] – *Crónica del Perú. Segunda parte* (Francesca Cantú, ed.), 238 p.; Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú - Academia Nacional de la Historia.
- CHRISTIAN, William A., Jr., 1972 – *Person and God in a Spanish Valley*, 215 p.; New York: Seminar Press.
- CHRISTIAN, William A., Jr., 1991 – *Religiosidad local en la España de Felipe II*. Madrid: Nerea.
- DUVIOLS, Pierre, 2003 – *Procesos y visitas de idolatrías: Cajatambo, siglo XVII*, 882 p.; Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú - Institut Français d' Études Andines.
- ESTENSSORO FUCHS, Juan Carlos, 1992 – Los bailes de los indios y el proyecto colonial. *Revista Andina*, 20: 353-401; Cuzco.
- ESTENSSORO FUCHS, Juan Carlos, 2003 – *Del paganismo a la santidad: la incorporación de los indios del Perú al Catolicismo, 1532-1750*, 586 p.; Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú - Institut Français d' Études Andines.
- ESTETE, Miguel de, 1985 [1534] – *La relación del viaje que hizo el señor capitán Hernando Pizarro por mandado del señor Gobernador, su hermano, desde el pueblo de Caxamalca a Parcama y de allí a Jauja*. En: Francisco de Xerez. *Verdadera relación de la conquista del Perú* (Concepción Bravo, ed.), 130-148; Madrid: Historia 16.
- GARCILASO DE LA VEGA, Inca, 1963 [1609] – *Primera parte de los comentarios reales de los Incas* (Carmelo Sáenz de Santa María, ed.). Biblioteca de Autores Españoles, 133; Madrid.
- HERNÁNDEZ PRÍNCIPE, Rodrigo, 1923 – *Idolatría del pueblos de Ocros cabeza desta comunidad. Año de 1621. Inca*, 1 (1): 50-64; Lima: Universidad Mayor de San Marcos.
- LAMANA, Gonzalo, 1996 – Identidad y pertenencia de la nobleza cusqueña en el mundo colonial temprano. *Revista Andina*, 14 (1): 73-106; Cuzco.
- LAVALLE, Bernard, 1982 – Las doctrinas de indígenas como núcleos de explotación colonial, siglos XVI-XVII. *Allpanchis*, 19: 151-73; Cuzco.

- McANANY, Patricia A., 1995 – *Living with the Ancestors: Kinship and Kingship in Ancient Maya Society*; Austin: University of Texas Press.
- MILLS, Kenneth, 1997 – *Idolatry and its Enemies: Colonial Andean Religion and Extirpation, 1640-1750*, 337 p.; Princeton: Princeton University Press.
- PIZARRO, Pedro, 1917 [1571] – *Descubrimiento y conquista del Perú* (Horacio H. Urteaga y Carlos A. Romero, eds.). Colección de Libros y Documentos Referentes a la Historia del Perú, VI; Lima: Imprenta y Librería Sanmartí y ca.
- SANCHO DE LA HOZ, Pedro, 1968 [1534] – *Relación para S. M. de lo sucedido en la conquista y pacificación de estas provincias de la Nueva Castilla y de la calidad de la tierra, después que el capitán Hernando Pizarro se partió y llevó a Su Magestad la relación de la victoria de Caxamálca y de la prisión del cacique Atabalipa*. En: *Biblioteca Peruana*, I: 277-343; Lima: Editores Técnicos Asociados.
- SAEOMON, Frank, 1992 – Collquiri's Dam: the Colonial Re-Voicing of an Appeal to the Archaic. En: *Making Tradition in the Post-Conquest World* (Elizabeth Hill Boone y Thomas Cummins, eds.): 265-293; Washington: Dumbarton Oaks.
- SALOMON, Frank y URIOSTE, George L. (eds.), 1991 – *The Huarochiri Manuscript: a Testament of Ancient and Colonial Andean Religion*, 273 p.; Austin: University of Texas Press.
- SANTO TOMÁS, Domingo de, 1951 [1560] – *Gramática, o arte de la lengua general de los Indios de los Reynos del Perú* (Raúl Porras Barrenechea, ed.), 207 p.; Lima.
- SANTO TOMÁS, Domingo de, 1951 [1560] – *Lexicon o vocabulario de la lengua general del Perú*, 374 p.; Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- SPALDING, Karen, 1984 – *Huarochiri: an Andean Society under Inca and Spanish Rule*, 364 p.; Stanford: Stanford University Press.
- TINEO MORÓN, Milecio, 1992 – *La fe y las costumbres: catálogo de la sección documental de capitulos (1600-1898)*, 207 p.; Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de Las Casas».

Huarivilca y Urochombe: historia colonial de un oráculo andino

José Carlos de la Puente Luna
Texas Christian University

La paulatina derrota del Estado inca luego de la Conquista significó la desestructuración de la antigua red estatal de santuarios regionales que articulaba el paisaje sagrado de los Andes centrales. Muchas de estas *huacas* cayeron en el olvido. Aquellas que sobrevivieron durante el siglo XVII limitaron su esfera de influencia en términos geográficos y humanos, y se adaptaron a las condiciones desplegadas a partir de 1532.¹ Me propongo discutir en este artículo las evidencias acerca de uno de estos casos o, lo que es lo mismo, lo que entiendo por el derrotero colonial de un oráculo de alcance regional.

Específicamente, me concentraré en el santuario de Huarivilca, en la sierra central, identificado como el mítico lugar de origen del grupo étnico «huanca».² Me interesa responder a la pregunta de qué significados mágico-religiosos, fueran estos «nuevos» o antiguos pero reelaborados de acuerdo con el nuevo contexto, tenía para los pobladores andinos del valle del Mantaro una *huaca* como Huarivilca

¹ Sobre Pariacaca, por ejemplo, véase Taylor (1999). Sobre Solimana en 1671, véase Biblioteca Nacional del Perú. Manuscritos, B1701; Duviols (1967) y Wightman (1981: 38-48). Sobre Huallallo, véase Tello y Miranda (1923). Sobre las *huacas* caídas en desgracia, Albornoz (1989).

² Véase, por ejemplo, Castro Vásquez (1992: 112-113); Espinoza Soriano (1966; 1973: 31-32; 1981); Flores Espinoza (1962: 177); Matos Mendieta (1962; 1967); Medina Flores (2001); Peñalosa Jarrín (1995: 16) y Shea (1969: 5 y 17), entre otros. La fuente principal para dicha identificación sigue siendo Cieza de León (1996).

durante los siglos XVI y XVII. Propongo que, a través de un viraje desde la esfera de lo público hacia la de lo privado, el antiguo santuario, identificado en tiempos prehispánicos simultáneamente con la pareja primordial y el lugar de origen del grupo étnico huanca —*pacarina*—, así como con otros símbolos andinos cargados de connotaciones asociadas con el campo de la fertilidad, pasó a relacionarse en el siglo XVII con la práctica de la magia amatoria y, en particular, con la elaboración de los conocidos *huacanquis* coloniales, dispositivos mágicos de amplia difusión, utilizados principalmente para conseguir el favor del ser amado. A pesar de la reelaboración de su significado simbólico, el mismo que podríamos sintetizar en la historia de una *pacarina* que deviene en *huacanqui*, el santuario siguió estrechamente vinculado al ámbito de la fertilidad.

He organizado el texto en dos partes. Primero, consigno algunos datos arqueológicos e históricos sobre el santuario, aquellos que resultan imprescindibles para el desarrollo de mi argumento central, y menciono la información disponible sobre las primeras décadas del Huarivilca colonial. Segundo, traigo a consideración y analizo los testimonios coloniales de los siglos XVI y XVII, aquellos que precisamente permiten abordar la transformación colonial del oráculo y *pacarina* de Huarivilca.

Las primeras décadas de una *huaca* colonial

Huarivilca es actualmente un santuario localizado a unos cinco kilómetros del centro de la ciudad de Huancayo (departamento de Junín), en el anexo de Huari del distrito de Huancán. Los estudios modernos se iniciaron en 1931, cuando Federico Gálvez Durand, un estudioso local, logró establecer su ubicación sobre la base de la descripción ofrecida por Pedro de Cieza de León —la más detallada—, y realizó allí las primeras excavaciones.

La estructura actualmente visible, de forma rectangular, está delimitada por cuatro muros que cercan un área de unos 45 x 48 metros. Estudios arqueológicos han demostrado que las paredes exteriores fueron dobles, dando cabida en el espacio entre ambas a un sistema de pasadizos. En el interior, adyacentes a las murallas periféricas, se conservan habitaciones rectangulares de pequeña dimensión. Cuartos adicionales son observables en la zona central del templo, aunque han sido solo parcialmente excavados. El sitio ha sufrido alteraciones a lo largo de su historia. Actualmente, el acceso se realiza a través de la pared este, aunque con anterioridad hubiera por lo menos tres entradas precedidas de escalinatas: una en la pared sur y dos en la pared norte. Además, existen evidencias de que un antiguo camino inca atravesaba parte del área actualmente comprendida entre las murallas.³

³ Este último dato puede sorprender pero habría que hacer una salvedad, que interesará por igual a historiadores, antropólogos y arqueólogos. En abril de 1964, la comunidad de Huari decidió iniciar por su cuenta las labores de «limpieza» y «restauración» del santuario. La supervisión del Gobierno y los recursos idóneos

La dificultad de edificar la pared interior luego de la exterior sugiere que las dos paredes se construyeron al mismo tiempo o que la exterior se levantó tiempo después en torno a un recinto preexistente. Esta segunda opción resulta más probable pues, respecto de la antigüedad de Huarivilca, los estudiosos coinciden en que su fundación se remonta al periodo Intermedio Temprano. Casi de seguro, el santuario aumentó su prestigio en el Horizonte Medio (600-1000 d.C.). Durante dicho lapso, el influjo Huari-Tiawanaku fue notorio, siendo probable que se tejieran vínculos culturales con otras áreas cercanas como Pachacamac y Paramonga, hasta la conquista inca de la zona. Concretamente, las semejanzas con el sitio de Huari en Ayacucho indicarían que la presencia cuzqueña no alteró drásticamente las estructuras arquitectónicas originales pero sí la distribución de determinados espacios.

Los restos de cerámica confirman los datos precedentes y añaden referencias sobre el prestigio del santuario ya en tiempos de los huancas y de los incas. Muestras de diversos estilos han sido recogidas en Huarivilca, destacando las correspondientes a los de Huarpa y Huari, aunque con rasgos estilísticos locales. Fragmentos posteriores se han identificado como huanca e inca. Trabajos emprendidos en la década de 1960, por ejemplo, concluyeron que el 85% de las piezas recolectadas correspondería a este último estilo.

En concordancia con la importancia del sitio como lugar sagrado, algunas miniaturas de cerámica han sido halladas en calidad de ofrenda. No distribuidas por todo el terreno, como las vasijas más grandes, sino al interior de recipientes, la mayoría tiene formas conocidas de estilo inca. Algunas ostentan el género local, decoradas con diseños inca o huanca. Gran cantidad de las mismas fue encontrada en parejas, coincidiendo en ese caso en forma, pintura, diseño y detalles.⁴ Volveré sobre estas miniaturas más adelante.⁴

Ahora bien, si se agrega la información proveída por fuentes históricas, se confirma el prestigio mágico-religioso del Huarivilca prehispánico. Al interior del recinto destaca una fuente natural de agua clara; varios canales, secos en la actualidad, se encargaban de llevar el líquido desde el santuario hacia el exterior. Casi

llegaron luego —quizá demasiado tarde—. Numerosas piezas recolectadas durante esos años y, por lo mismo, separadas irreversiblemente de su contexto original sin mayor identificación, se encuentran actualmente en el museo de sitio, en la plaza del pueblo y a pocos metros de la iglesia, muy cerca de Huarivilca. Evidencias como la del camino inca ya mencionado, la presencia de campos de cultivo en uso muy cerca del templo y las obras de «acondicionamiento» de los alrededores —incluidos los muros— para la visita de turistas nos advierten de las drásticas modificaciones que el santuario ha sufrido en el presente siglo (Matos Mendieta 1967). Esto puede crear una falsa imagen al momento del visitar Huarivilca en la actualidad. Debe tomarse en cuenta, además, que el trabajo arqueológico de mayor profundidad y sistematicidad —me refiero al de Daniel Shea (publicado en 1969)— se llevó a cabo luego de la intervención de 1964.

⁴ La información de los tres párrafos precedentes proviene de Flores Espinoza (1962); Matos Mendieta (1962; 1967) y Shea (1969).

de seguro, se trata del *puquio* u ojo de agua que describió Cieza de León (1996: 194-195) a su paso por el lugar a fines de 1547. Recopilando un típico mito asociado a la fuente, Cieza escribió:

Estos Indios [los huancas] quantan vna cosa muy donosa: y es, que afirman que su origen y nascimiento procede de cierto varón (de cuyo nombre no me acuerdo) y de vna muger que se llama Vrochombe, que salieron de vna fuente a quien llaman Guaribilca. Los quales se dieron tan buena maña a engendrar que los Guancas proceden dellos. Y que para memoria desto que quantan, hizieron sus passados vna muralla alta y muy grande: y junto a ella vn templo: adonde como cosa principal venían a adorar (Cieza 1996: 243).

La fuente, aquella de la que emergió la pareja originaria, está franqueada por varios árboles de molle, que Cieza también vio, precisando que los indios los tenían por sagrados.⁵ Es bien conocida la asociación andina entre el árbol y el *malqui*, identificado insistentemente durante el siglo XVII con el cuerpo momificado del ancestro del grupo de parentesco, en conexión con la fertilidad y la multiplicación de las plantas, los animales y las personas.⁶ Como se ha sugerido, existía una relación de oposición y complementariedad entre el *malqui* —en tanto antepasado masculino— y la fuente o *puquio*, elemento femenino, ambos presentes en Huarivilca (Fink 2001: 41-48).

Huarivilca tenía, como otras divinidades de su importancia, una función oracular. Dicha función se manifiesta en la importancia concedida por los incas al santuario como parte de la red de oráculos regionales. Este mismo rol se verifica en el testimonio de Cieza, el cual es bastante claro al respecto:

Auí a la puerta puestos porteros que guardauan la entrada: y abaxaua a vna escalera de piedra hasta la fuente ya dicha: adonde está vna gran

⁵ El molle (*Schinus molle*) es oriundo de los Andes, comprende en realidad varias especies diferentes de *Anacardiáceas*. Vive entre los 2.000 y 3.000 m.s.n.m., especialmente en los valles interandinos y en las vertientes occidentales. Crece especialmente robusto y alto en las cercanías de los ríos y canales. De entre sus múltiples usos destacan sus propiedades en la medicina popular, la alimentación, la agricultura y la ebanistería. De él se elabora la chicha de molle y es posible también obtener miel usando el líquido de los frutos maduros. Polia Meconi recoge noticias sobre su uso en la farmacopea andina prehispánica, así como su calidad de ofrenda a determinadas *huacas* (Cerrate de Ferreyra 1979; Polia Meconi 1999: 143).

⁶ En un trabajo reciente, Rita Fink (2001: 41-48) ha incidido en la relación entre árbol y antepasado y su inclusión en la esfera de la fertilidad, así como su importancia para la multiplicación de la gente, el ganado y la cosecha. Véase también González-Carré y Rivera Pineda (1983). Domingo de Santo Tomás (1951) consigna los siguientes vocablos: «Mallqui o Mallquina: planta para plantar»; «Mallquicapiyoc: planta con rays y tierra». Por su parte, Diego González Holguín (1989) escribió «Mallqui: La planta tierna para plantar»; «Mallqui: Qualquiera arbol frutal [...]». El jesuita Gregorio de Cisneros informaba al provincial desde Vilecas, cerca de Huamanga, el 9 de septiembre de 1592, que «Tenian estos indios vn arbol donde deçian hauia naçido el curaca Principal de toda aquella prouia asi los della queriendo hacer algún viaje largo. iban primero a velar este arbol y pedíanle licen.a salud y fuerzas para volver, y cortando el arbol se secó tambien la deuocion q. conel tenian» (Polia Meconi 1999: 207).

muralla antigua, hecha en triángulo: destos aposentos estaua vn llano, donde dizen que solía estar el demonio a quien adorauan. El qual hablaua con algunos dellos en aquel lugar (Cieza 1996: 243-244).

Así, pues, los elementos descritos hasta aquí configuran a Huarivilca como una *pacarina*, a partir de elementos que perfectamente se podrían identificar para otras regiones y santuarios. Pero además, varios ciclos míticos incluidos en textos coloniales verifican este carácter de *huaca* regional prehispánica a través de relatos en los cuales Huarivilca interactúa con otras divinidades como Huiracocha, Tunapa, Pariacaca o Huallallo Carhuincho, todas *huacas* de los habitantes de las regiones aledañas.⁷

El primer ciclo histórico de Huarivilca se cerró antes de 1550, luego de que, como sucediera con otros santuarios similares, fuera destruida por incas y españoles. Esto ocurrió precisamente por el prestigio que gozaba y que rebasaba el ámbito de los Ananguancas, nombre de una de las tres parcialidades en que los incas dividieron a la gente del valle —las otras dos eran la de los luringuancas y la de los atunjuajas—. Huarivilca se ubicaba en los territorios principalmente ocupados por los ananguancas.⁸ Sin embargo, como otras *huacas* regionales, el poder de la *huaca* fue disminuyendo ya desde los primeros tiempos coloniales. Sabemos que fray Vicente de Valverde, a su paso por el valle con Francisco Pizarro en 1534, derribó los ídolos que custodiaba el templo (Borregán 1948). Y, según versión recogida por Cieza de los indios lugareños relativamente poco tiempo después, «Desde el qual tiempo en aquel lugar no fue oydo más el demonio» (Cieza de León 1996: 24).

Pero el «demonio» habló todavía un tiempo más en Huarivilca. Cieza estaba refiriendo la realidad del santuario a su llegada al valle (1547), cuando este había perdido ya parte de su función oracular como *huaca* regional, como veremos. Por testimonio de Diego de Castro Titu Cusi Yupanqui sobre la gesta de su padre Manco Inca, sabemos que, a su paso por el Mantaro en 1537, el Inca de Vilcabamba, luego de derrotar a los huancas cerca de Auxivilca, se dirigió a un pueblo cercano al santuario del «ydolo llamado Varivilca». Allí, descansó un día y luego:

Lo mando sacar del lugar dondestava enterrado hasta los hombros y caba-do la redondez della, mando sacar todo el tesoro que le tenian ofresçido y las llanaconas e criadas e criados que estavan diputados para el seruiçio de aquella guaca, en el cual la gente de aquella tierra tenia mucha confiança (Titu Cusi Yupanqui 1992: 56-57).

⁷ Véase Cieza de León (1996); Dávila Briceño (1965); Garcilaso de la Vega (1995); Guaman Poma de Ayala (1993); Pachacuti (1995); Taylor (1999). Esto apunta a una coexistencia de cultos y una interacción religiosa entre las futuras provincias coloniales de Yauyos (que incluía al repartimiento de Huarochiri) y Jauja.

⁸ Sobre la organización inca del valle, véase Cieza de León (1996: 242); Pärssinen (1992: 211; 338-341) y Toledo (1940: 18 y 23).

El Inca mandó que se anudara una sogá al «pescuezo» del ídolo y que se le arrastrara veinte leguas «por cerros e piedras y cienagas y lodos». Mientras esto se hacía, Manco Inca iba diciendo: «¿Veis aquí la confianza que tenían aquellos guancas deste ydolo al qual tenían por Viracochan?». Luego, el Inca ordenó que el ídolo Huarivilca fuera arrojado a un gran río (Titu Cusi Yupanqui 1992: 56-57). No es necesario insistir demasiado en la similitud que existe entre este episodio y el de Catequil (Agustinos 1992). Manco Inca habría destruido el prestigioso santuario de Huarivilca debido a la colaboración brindada por los huancas a Huascar y a los conquistadores durante los difíciles años en que el Tahuantinsuyu se desmoronaba (Rowe 1988). El episodio de la destrucción nos refiere cómo en 1537 el ídolo mantenía aún parte de su prestigio oracular (los indios le tenían «confianza», al decir del Inca Titu Cusi Yupanqui), así como una cierta identificación con los huancas en tanto *huaca* regional de una o más de las parcialidades del valle.

Se debe notar, sin embargo, que el episodio de Manco Inca habría sucedido luego de la primera destrucción del templo a manos de fray Vicente de Valverde, en 1534. Es decir, la divinidad del templo se siguió venerando por unos años más, a pesar de su «destrucción» inicial. Hay más de una posibilidad: quizá el ídolo que Manco Inca mandó desenterrar en 1537 pasó desapercibido para Valverde. Tal vez fue colocado nuevamente en el santuario o reconstruido a partir de fragmentos, práctica que ha quedado registrada para otras regiones de los Andes.⁹

Tal como sucedió con otras divinidades regionales andinas, las sucesivas destrucciones del sitio terminaron por restringir su influencia a un ámbito cada vez más local. Solo diez años después de la poco cordial visita de Manco Inca al santuario, Cieza de León, quien lo visitó, escribió que estaba «deshecho y ruynado, y lleno de heruaçales y malezas» (1996: 244). Al parecer, el santuario estaba abandonado. Hay que considerar además que el cronista fue llevado a ver el santuario, que ya para ese entonces era considerado una «antigualla», por don Cristóbal Apolaya, cacique principal de la parcialidad de Ananguanca y, este es un dato importante, primer cacique cristiano de dicha parcialidad.¹⁰ Tal como la relata Cieza, la anécdota es un buen indicio de que el cacique había abandonado ya, al menos en el plano formal, la religión de sus padres y abuelos, vinculada al Imperio que había sucumbido en la década pasada.

Otro factor que debió influir en el destino de Huarivilca fue el asentamiento definitivo de doctrineros franciscanos y dominicos, al tiempo de la llegada de Cieza de León al valle. Los franciscanos recibieron el encargo de adoctrinar a los indios luringuancas, asentados en el medio del valle, mientras que a los dominicos se

⁹ Para algunos ejemplos que desafiaban la labor de los extirpadores, véase Duviols (2003). Para el caso de Catequil, véase Agustinos (1992).

¹⁰ Cieza de León (1996: 242) y Temple (1942: 150-151).

les encomendó a los atunjuajas y ananguancas, cuyos miembros serían posteriormente reducidos en los extremos norte y sur del mismo.¹¹ Es lícito pensar que la llegada de los doctrineros contribuyera a la disminución del culto generalizado a Huarivilca.

Así, vemos concluir este primer ciclo histórico, con uno o más ídolos destruidos en dos oportunidades —a manos de Vicente de Valverde y de Manco Inca— y con al menos una probable reconstrucción. Según el testimonio de Cieza y del curaca Apoalaya, el santuario que los custodiaba había perdido parte de su función oracular a fines de la década de 1540. Adicionalmente, el asentamiento definitivo de dominicos y franciscanos debió contribuir al repliegue de Huarivilca como santuario regional y a la transformación de su culto, vigente sin embargo por mucho tiempo más.

Huarivilca y Urochombe

Tras unas cuatro décadas de aparente silencio, vemos reaparecer a Huarivilca en un testimonio que no ha sido tomado en cuenta hasta ahora al referirse al oráculo.¹² Se trata de la *Instrucción* del extirpador Cristóbal de Albornoz, fechada aproximadamente en 1584 (Albornoz 1989: 183). Un cambio importante parece anunciarse en el alcance del poder de la *huaca* ya en la década de 1580. Su radio de acción se había restringido a un ámbito de índole más local. Albornoz presenta a Huarivilca como «guaca muy prencipal de los dichos ananguancas», es decir, expresa claramente que Huarivilca era, al menos en los tiempos en que se redactó la *Instrucción*, una *huaca* que se veneraba entre los indios ananguancas, la parcialidad cuyos miembros se asentaban en el extremo sur del valle del Mantaro. Para las otras dos parcialidades que conformaban la provincia colonial de Jauja, el clérigo identificó y enumeró una lista más o menos nutrida de *huacas* que les eran propias.

Este testimonio permite entender mejor las declaraciones que los *curacas* del valle hicieron ante las autoridades coloniales en las décadas de 1570 y 1580. Frente al virrey Toledo, los *curacas* y principales afirmaron sobre sus antiguos caciques «que los avia desde la creazion del mundo y que vnos salian de fuentes y otros de rrios y otros de piedras y otros de agujeros» (Toledo 1940: 23). En 1582, fecha muy cercana a la de la redacción del texto de Albornoz, dijeron que tenían noticia por sus antepasados de que «ellos habían procedido y

¹¹ Según Espinoza Soriano (1981: 165), dominicos y franciscanos se dividieron las doctrinas del valle por encargo de Pedro de la Gasca. Acerca de la presencia de franciscanos en el valle ya en 1534, véase Cruz (1999: 177, 208) y, para las décadas siguientes, Vázquez de Espinosa (1969: 320, 322-23).

¹² Una excepción es Ayala Leonardi (2002: 100-102).

salido de cuevas y lagunas y fuentes y cerros». Es decir, los *curacas* de Jauja reconocieron más de una *pacarina* (Vega 1965: 169). Sin entrar en la discusión acerca de si estos testimonios remitían a una realidad prehispánica o reflejaban más bien las condiciones existentes hacia 1580, se puede afirmar que a fines del siglo XVI —a diferencia del periodo prehispánico y de las dos primeras décadas coloniales—, Huarivilca recibía algún tipo de culto de los indios ananguancas —¿como *pacarina*?— y no necesariamente de todos los huancas, entendidos como una sola etnia compuesta por las tres parcialidades mencionadas anteriormente.

Pero el testimonio de Albornoz es importante, además, porque ofrece una breve descripción del ídolo hacia 1580. Este se hallaba junto al tambo de Huancayo en un corral, y era «una piedra como indio». La información es interesante porque remite directamente al mito recogido por Cieza sobre la pareja originaria huanca vinculada a la fuente (o, al menos, a uno de los componentes de dicha pareja). Una piedra que sobrevivió a las destrucciones pasadas del ídolo o santuario en la década de 1530 se veneraba a fines del siglo XVI a partir de algún tipo de relación con los indios ananguancas. Así lo demuestra la denuncia de Albornoz en el contexto del incipiente celo extirpador que precedió a las famosas campañas del siglo XVII. Dicho culto, sin embargo, debió alterarse y hacerse más clandestino en el lapso transcurrido entre el ciclo de destrucciones iniciales vinculado a la Conquista y el «redescubrimiento» de Albornoz en la década de 1580. Algunas de las claves para entender esta transformación aparecen en las líneas de Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui.

La famosa *Relación de Antigüedades* de Santa Cruz Pachacuti (c. 1613) ha sido ponderada por los investigadores a partir de la información «indígena» que esta contiene, así como por las pistas para la comprensión del mundo prehispánico que aporta. Pero se suele pasar por alto que, aunque desconocemos la fecha exacta de su redacción, es sobre todo un texto colonial de las primeras décadas del siglo XVII, el cual recoge cambios de distinto orden acaecidos en las creencias andinas desde 1532.¹³ Y la mitología en torno a Huarivilca no es la excepción. Santa Cruz Pachacuti escribió sobre la pareja originaria que habría emergido de la fuente en dicho santuario, aunque de su relato se desprenden elementos que apuntan a las transformaciones del significado mágico-religioso de una *pacarina* andina ya en el siglo XVII. Veamos en qué sentido.

El autor de la *Relación* localizó correctamente el templo de Huarivilca junto a un pequeño cerro y a un río, en la entrada sur al valle de Jauja. Escribió que había allí dos piedras «largas y pegadas» a las cuales el dios Tonapa había transformado en tales. Las describió como:

¹³ Datos acerca de la fecha posible de redacción de la «Relación» aparecen en Estenssoro (2003: 77, nota 152).

Una huaca hembra que había fornicado con un indio huanca y que se llamaba Atay Imapúram Tapia. Después, en tiempo de Huaina cápac, habían dicho a los indios las dichas dos piedras que eran huacanqui sonco illa. Asimismo en aquel tiempo ha habido huacanquis en la puna de Jauja (Pachacuti Yamqui 1995: 49).

Sin duda, el relato se entronca con el mito recogido por Cieza, aquel que refiere cómo un indio y una india habían salido de la fuente en Huarivilca y dado origen a los huancas (se relaciona parcialmente también con la información de Albornoz sobre la piedra-indio). Pero una diferencia fundamental separa a ambas versiones. En la más antigua, todavía se recoge la idea de los ancestros directos, la pareja mítica que, pensaba Cieza, se dio «maña» para engendrar a los huancas. En la versión del indio cristiano Santa Cruz Pachacuti, en cambio, solo se alude al acto sexual de la «huaca hembra» y del «indio huancas». Es decir, se sustrae aquel componente que hacía de Huarivilca, según la concepción andina prehispánica, la *pacarina* de los habitantes que se consideraban «animados» por la pareja originaria. Por eso, Pachacuti no menciona que de la unión de dicha pareja provinieran los habitantes de las inmediaciones.

En el relato de Santa Cruz Pachacuti, la «huaca hembra» recibe el nombre de «Atay Imapúram Tapia», dato que plantea otra discrepancia con la versión de Cieza, quien atribuye a esta misma divinidad el nombre de «Vrochombe». Pero la discrepancia de ambos nombres es solo aparente si se profundiza un poco en sus significados. Comenzando por «Urochombe» —de la versión de Cieza—, hay que decir que, antes que un nombre propio, se trataba más bien de un «epíteto», es decir, un adjetivo o frase que, antes que determinar o especificar un nombre, lo caracteriza. En este caso, el mismo se puede traducir como «La mujer de la faja de niños» o «La de la faja de pequeña(o)», por estar formado el término de los vocablos *uro*: «todo genero de gusano» y, por extensión, lo pequeño —cuando está en posición de adjetivo— y *chumpi*: «faja».¹⁴

Ahora bien, sobre «Atay Imapúram Tapia» —«nombre» que Santa Cruz Pachacuti atribuye a la «huaca hembra»—, tampoco parece tratarse de un nombre propio. Es, más bien, una frase exclamativa cuya interpretación lingüística resulta bastante más compleja.¹⁵ Así, si se presta atención a los términos y expresiones recogidos en el vocabulario de González Holguín, una posible traducción de la exclamación que Santa Cruz Pachacuti atribuía al componente femenino de la pareja que emergió en Huarivilca sería «¡Qué espanto —qué horror—, estos fantasmas —apariciones, espectros— dobles, biformes». O quizá «¡Qué par de fantasmas

¹⁴ Véase González Holguín (1989: 357 y 121; respectivamente).

¹⁵ Las traducciones que siguen no habrían sido viables para nosotros sin la gentil y muy entendida asesoría del profesor Rodolfo Cerrón-Palomino, de la Pontificia Universidad Católica del Perú (Entrevista personal, octubre de 2002).

dobles son estos!». ¹⁶ Ambas frases, resultado de la influencia evangelizadora colonial en los pobladores andinos, son indicio temprano de una cierta idea de tabú en torno al sitio y a los seres que lo habitaban (los ancestros), situación que ha quedado atestigüada inclusive en testimonios actuales, como veremos. ¹⁷

Aunque podríamos discutir maneras alternativas para afinar la traducción, parece que la expresión «Atay Imapúram Tapia» se refería más bien a la pareja, las dos piedras —el «indio huanca» y la «*huaca* hembra»—. El epíteto recogido por Cieza, en cambio, aludía solo a uno de los componentes del par de «piedras», Urochombe. Esta identificación concuerda con la información que aporta Cristóbal de Albornoz, según la cual Huarivilca era una «piedra como indio», es decir, el complemento de Urochombe. Así, es claro que nos hallamos ante un mismo relato mítico —el de la pareja originaria—, pero tal y como pudo oírlo de un informante (o reinterpretarlo) Santa Cruz Pachacuti a fines del siglo XVI o a comienzos del XVII.

Hay información adicional, aportada por el mismo Santa Cruz Pachacuti, respecto de lo que se puede entender como la función mágico-religiosa de Huarivilca después de la Conquista. Recuérdese que según este cronista, las piedras habrían hablado a los indios diciéndoles que eran *huacanqui sonco illa*. El padre Francisco de Ávila, conocido extirpador, aporta la clave necesaria para comprender esta expresión en una nota marginal al manuscrito mismo de Santa Cruz Pachacuti. El extirpador escribió: «*sonco ylla* es huacanqui», es decir, ambos términos eran en cierto modo sinónimos. ¹⁸

La aparición en un documento de comienzos del siglo XVII como la *Relación* de Santa Cruz Pachacuti del término *sonco* —en conexión con los de *illa* y *huacanqui*— debe interpretarse como un intento de traducción o, en todo caso, como una extrapolación colonial del vago concepto andino prehispánico de alma o espíritu. Dicho concepto habría sido asimilado después de 1532, sobre todo gracias a la labor de los evangelizadores, al concepto occidental de «corazón» en tanto receptáculo de sentimientos como el amor. ¹⁹ Respecto de *illa*, el otro

¹⁶ González Holguín recoge los siguientes vocablos y expresiones, imprescindibles para entender el pasaje en cuestión: *Atayñina millana*: «Abominable, miserable» y *Atay, atay, o atatay ñini*: «Abominar desdeñar enfadarse de alguno»; *Ymam chay*: «Que es eso»; *Pura*: «Entre si vno con otro o vno y otro»; *Tapia*: «Agüero malo o mala señal» y *Tapiya ruña*: «Pecador maldito graue y el escandaloso» (1989: 36, 367, 297 y 338; respectivamente). Por su parte, Bertoni escribe *Atatay anaray*: «Interjección de uno que se quema, o tiene algun dolor» y *Atata tata*: «Interjección de uno que esta enojado, o sentido»; *Nanaca pura*: «Entre nosotros» y *Hupanaca pura*: «Entre nosotros» (1984: 27 y 276; respectivamente).

¹⁷ Sobre la influencia evangelizadora en la crónica de Santa Cruz Pachacuti, véase Estenssoro (2003: caps. 1 y 2)

¹⁸ Sobre la anotación marginal, véase la entrada «*huacanqui*» del índice de Carlos Aranibar para el texto de Santa Cruz Pachacuti (1995: 266-267).

¹⁹ Referencias a *sonco* en González Holguín (1989: 328-331). Sobre el problema de la apropiación de *sonco* por los misioneros, véase Estenssoro (2003: 109). Para Albó, *sonco* estaría vinculado al alma racional y solo en un sentido figurado al «corazón» (Albó 2002: 414).

término de la expresión *sonco illa*, se sabe por varios testimonios que las *illa* eran piedras *bezoares* o aerolitos utilizados como amuletos para propiciar la fertilidad, la buena suerte y el amor (*zara illa* para el maíz o *llama illa* para las llamas, por ejemplo). Así, y por analogía, el *sonco illa* era precisamente una o más piedras —a veces plumas, mosquitos o plantas— que servían como talismanes de amor.²⁰

Y de aquí se desprende su relación con los *huacanqui*, dispositivos mágicos muy conocidos también entre los evangelizadores y extirpadores por ser uno de sus fines primordiales la obtención de los favores del ser amado, aunque los ingredientes y componentes del mismo pudieran variar según el contexto (Polia Meconi 1999: 405-406). Basta ver los numerosos ejemplos que aparecen en los documentos publicados de la sección *Hechicerías e Idolatrias* del Archivo Arzobispal de Lima, en el *Ritual formulario* de Juan Pérez Bocanegra de 1631 o en el conocido manual para extirpadores del jesuita José de Arriaga, de 1621.²¹

Así, a diferencia del testimonio recogido por Cieza de León, a comienzos del siglo XVII la pareja primordial huanca se vinculaba a la magia amoratoria, es decir, a los *huacanqui* o *sonco illa*. La relación se desprendía, por supuesto, de su antigua capacidad reproductora y de su relación con la esfera de la fertilidad, heredada de tiempos prehispánicos en tanto *pacarina*, y simbolizada por la convivencia en un mismo espacio sagrado de la fuente y de los árboles de molle. En otras palabras, existiría un mito referido a la pareja de ancestros —Atay Imapúram Tapia en el siglo XVII—, formada por un indio huanca —quizá denominado Huarivilca— y por la divinidad Urochombe. Sin embargo, consecuentemente con su función simbólica, y porque en el mito prehispánico habían engendrado a los indios huancas, la pareja pasó a vincularse en el siglo XVII con el campo de la magia amoratoria. Su función de *pacarina*, en cambio, parece ir extinguiéndose con los nuevos tiempos, a través de una relación compleja de sustitución o, mejor aún, de superposición de significados mágico-religiosos difícil de precisar.

Elementos adicionales se pueden citar para reforzar esta idea. El nombre del santuario refleja en sí mismo la idea de una divinidad de las generaciones pasadas,

²⁰ Véase el índice de Carlos Aranibar, específicamente las entradas «*huacanqui*» e «*illa*» (Pachacuti 1995: 266-267 y 291; respectivamente). En la primera de estas entradas se encuentra una mención a un dato aportado por Alborno: «las yerbas y árboles cercanos a Tambo Toco, conocida pacarina, eran huacanqui porque de ahí había salido el Inca».

²¹ «Traes contigo, y usas de huacanquis, para que las mugeres te amen y hagan tu gusto? como es el huacanqui, llamado carhuayanchi, para que pasando cerca de alguna mujer vaya luego en tu seguimiento? o el huacanqui, llamado huacallpachi, con que hazes llorar a qualquier muger por ti? o traes otros huacanquis, de espinas de chachacuma de quisuar, o mosquitos del Collao, ó otros huacanquis, para amar, y ser amado de mugeres? (Pérez Bocanegra 1631: 223-224). «Hácenlos de los cabellos de las personas de quien quieren ser amados, o de unos pajarillos de muchos colores que traen de los Andes, o de las plumas de los mismos pajarillos o mosquillas pintadas, a vueltas de otras cosas que ponen con ellas» (Arriaga 1999: 68). Hay referencias a *huacanqui* en la propia crónica de Santa Cruz Pachacuti (1995: 29).

perteneciente al mundo de los «abuelos», a partir del término *huari*, incluido en el nombre «Huarivilca». Observaciones etnográficas recientes en el mismo templo corroboran esta asociación. Algunos datos refieren el respeto y veneración de los lugareños hacia la casa de los «muertos viejos», causados por las enfermedades que estos pueden ocasionar (miedo derivado de las ideas que ya Santa Cruz Pachacuti documenta en el siglo XVII a partir de la exclamación «Atay Imapúram Tapia»).²² Efectivamente, el padre Arriaga denunciaba cómo ya en las primeras décadas del siglo XVII los indios adoraban las «casas de los Huaris», es decir, aquellos lugares en los que moraban «los primeros pobladores de aquella tierra». Según el jesuita, el objetivo de los indios era llevarse la tierra en la que estaban los huesos de estos antiguos para, precisamente, «[sus] malos fines de amores» (Arriaga 1999: 28-30). ¿Se hacía lo mismo en Huarivilca ya a inicios del siglo XVII? El testimonio de Arriaga coincide muy bien —en términos de contenido y de proximidad cronológica— con la información presentada por Santa Cruz Pachacuti acerca de la naturaleza de *huacanqui* que se había atribuido a las dos piedras de Huarivilca, aquellos espíritus a quienes los indios veneraban y parecían temer, así como utilizaban para sus «malos fines de amores». ²³ Tómese en cuenta, adicionalmente, las parejas en miniatura encontradas en el sitio, asociadas también con la propiciación de la fertilidad.

Por lo dicho hasta aquí, no resulta casual que el último rastro colonial de Huarivilca al que hemos podido acceder aluda a esta transformación en curso, de *pacarina* a *huacanqui*. Me refiero a la relación escrita por un visitador de la idolatría, Diego Barreto de Castro.²⁴ Entre octubre de 1654 y septiembre de 1655, Barreto llevó a cabo una pesquisa en el valle del Mantaro, zona sobre la que, en tiempos prehispánicos, Huarivilca ejerció su influencia sagrada (Sánchez 1991: xix-xxiv). A su paso por Huancayo y las zonas aledañas, escribió que «Allí

²² Sobre el santuario como «casa de los abuelos» y las creencias asociadas a dicha condición, véase Matos (1967: 13, 17). Isabel Flores, quien visitó el sitio a fines de la década de 1950, recogió una «leyenda» que ha cobrado valor histórico hoy y que relaciona a Huarivilca con los «muertos viejos» y con las enfermedades que, según el testimonio de los propios lugareños, ocasionaba el contacto con los mismos. Según la autora, el hecho de haber estado almorzando al interior de las murallas de Huarivilca le valió el ser considerada por los habitantes del pueblo como «Wari». Así, «Fue voz general en el pueblo que nuestra muerte era inminente, llegando a tanto el pesar de la gente y su creencia en tal afirmación, que rehusaron, desde ese momento, estar cerca de nosotros, puesto que éramos «Wari» o tabú» (Flores Espinoza 1962: 177).

²³ Para ejemplos de elaboración de hechizos con fines mágico-amatorios a partir de los huesos encontrados en las *huacas* que circundaban Lima en el siglo XVII, véase Estenssoro (2003: 424-429).

²⁴ Natural de Lima, descendiente de beneméritos, e hijo legítimo de don Antonio Barreto de Castro y de doña Beatriz de Figueroa, Diego Barreto se desempeñó en las doctrinas de Barranca, Quintay, San Damián, Huaura, Huacho y Santa Ana, y fue también vicario y juez eclesiástico en las provincias de sus curatos, así como comisario de la Santa Inquisición y de la Santa Cruzada. También fue visitador general y de la idolatría («especialmente en la dela Idolatría que castigo corrigio y enmendo muchos indios i indias idolatras hechigeros y supersticiosos, sacandolos de sus herroses y antiguas ceguedades»). Sobre los datos biográficos del visitador, véase Archivo General de Indias. Lima, 241, N. 7 [1648]; AGI. Lima, 68, N. 59 [1669]; AGI, Lima, 72, N. 5 [1672]; AGI. Lima, 73, N. 129 [1675]: f. 1v.

se destruyó el grande y célebre ídolo Ataipura», colocando en su lugar tres cruces de generosas proporciones. Aunque no existe en esta relación del extirpador una mención explícita a Huarivilca, no se necesita mucha intuición para percibir que el «grande y célebre ídolo Ataipura» no es más que una alteración de «Atay Imapúram Tapia», aquella exclamación a través de la cual Juan de Santa Cruz Pachacuti presentó el carácter de *huari* y *huacanqui* de las dos divinidades que moraban en Huarivilca a comienzos del siglo XVII. Así, la vieja divinidad había perdido su antiguo nombre —lo recuperaría tras su identificación en el siglo XX gracias a la crónica de Cieza—. Pero recibía la denominación que, según la crónica de Santa Cruz Pachacuti, la situaba en relación con los *huacanquis* coloniales. Su uso frecuente en la provincia de Jauja está documentado para las décadas finales del siglo XVII. En algunos casos, los hechiceros viajaban a parajes con puquios tales como aquel que existía al interior del templo de Huarivilca, de donde, según el mito colonial recogido por Santa Cruz Pachacuti, emergieron el indio huanca y Urochombe, identificándose precisamente como *huacanqui sonco illa*.²⁵

Palabras finales

El derrotero colonial de Huarivilca, desde un prestigioso santuario regional prehispánico hasta su asociación con los *huacanqui* y la magia amatoria puede parecer un final poco feliz para un poderoso oráculo andino. Es importante, sin embargo, seguir profundizando en la trayectoria de las grandes *huacas* luego de la Conquista, aunque los testimonios sean en ocasiones muy fragmentarios. El caso de Huarivilca no parece haber sido único. Otros lugares sagrados de origen prehispánico recibían la visita de indios y españoles para satisfacer distintos anhelos por medios mágicos. Así acontecía con una fuente cercana al nevado Coropuna, en Arequipa, otra importante *huaca* prehispánica frecuentada hacia 1665 para obtener la tan ansiada salud.²⁶ Los jesuitas informaron a comienzos del siglo XVII de un ídolo llamado el «dios del amor», que era, como en el caso de Huarivilca, «una fuentecilla entre una áspera arboleda», y presentaba «muchos sacrificios en curiosos cantarillos y sus saetas como dios del amor» (Polia Meconi 1999: 444). Finalmente, otra fuente o puquio, de nombre Cuyana, en las inmediaciones de

²⁵ Archivo Arzobispal de Lima. Hechicerías e idolatrías, leg. 8, exp. 2, f. 326v.

²⁶ «Muy poco auajo de la nieve tenia vn estanquillo de un manantial de agua caliente, por passar por minerales de açufre. Concurrían a el no solo de las Prouinçias comarcanas, sino de las mas remotas del reyno, de Guamanga, Cuzco, la Paz, tenia su sacerdote, sus ceremonias, sacrificios, y ofrendas. auianse de purificar primero en el estaño, y en el tiempo de entrar, ni despues auian de nombrar los Santissimos nombres de Jesus, y Maria, ni se dejauan llevar desta superstición los yndios solamente, sino tambien alg.nos españoles, que persuadidos, que auian de conseguir la salud por aquel remedio se sujetauan a ella, pudiendo conellos mas vno, o otro suçesso favorable, que acaso aconteçia por la Virtud natural del vaño, para traerlos, que los muchos malos que solian verse para apartarlos, tanto suele çegar el amor proprio» (Polia Meconi 1999: 519-520).

Chachapoyas, era valorada también a comienzos del siglo XVII por españoles e indios gracias a sus poderes para despertar el odio y el amor.²⁷

La discusión acerca de hasta qué punto era esta una transformación colonial de los oráculos o se trataba más bien de atributos mágico-religiosos que estaban presentes o al menos latentes en su función prehispánica como *pacarina* queda abierta. Nos inclinamos a pensar que la transformación se dio al menos en dos sentidos. El primero es un claro proceso mediante el cual la influencia sagrada de Huarivilca se fue restringiendo en términos espaciales y humanos. De ser un antiguo centro oracular con un alcance regional (el de los huancas), y pasando por las destrucciones iniciales a manos de los españoles y de los incas, a fines del siglo XVI el santuario fue identificado por Cristóbal de Albornoz solo con los fieles de una de las parcialidades del valle. A comienzos del siglo XVII, lo encontramos más bien asociado al terreno de la magia amorosa y, específicamente, al de los *huacanqui*, en un ámbito que parece responder a la esfera de lo privado, la de la magia por excelencia, más que a la de los antiguos cultos de envergadura regional que convertían a Huarivilca en punto notable de la red estatal de grandes *huacas* del Tahuantinsuyu. Así, independientemente de que su función como *huacanqui sonco illa* fuera también un atributo prehispánico, es claro que a comienzos del siglo XVII se había dado un repliegue de la influencia y capacidad oracular de la *huaca*, el mismo que parecía limitar su poder precisamente a aquel campo de acción.

El segundo aspecto que anuncia la transformación colonial de Huarivilca es que muchos de estos antiguos santuarios, a partir de un renovado sentido mágico derivado de la evangelización y, sobre todo, de la influencia del cristianismo popular que arribó a América desde el primer momento, fueron visitados y consultados por indios y «españoles». El éxito mágico-religioso, y muchas veces económico, de estos lugares y de sus sacerdotes —o «hechiceros», para usar la terminología de la época—, se explica en parte porque la magia amorosa era una práctica común a ambas tradiciones culturales. Pero también porque muchos «cristianos» confiaron en el poder de la magia indígena y, a través de sus

²⁷ «Y en la provincia de Chero también allí cerca a una mucha fama de indios, e indias echiseros hechiseros y que allí está la fuente llamada Cuyana, que en Romance castellano es lo mismo que la fuente de los amores, de que mucha gente de Chachapoyas usa mal para todo género de torpezas e echiseras, determineme de yr alla para remediar tantos daños, especialmte despues que supe del encomendero de allí, que los años passados subiendo a ella a una sacado dos cauallos cargados de la ropa y cosas supersticiosas ofrecidas a aquella Peña y fuente: y que era cosa aueriguada q. de toda aquella comarca vienen indios a buscar el agua, y muchos embiados de sus amos españoles: fue conmigo el Beneficiado de allí, y un hermano del encomendero con algunos indios, que sabian el camino, por el qual fuimos trepando con pies y manos con tanto peligro que auernos puesto en el parecia temeridad: llegamos ala Peña, que estaba abierta por medio, y en esta hendedura está vn agujero. por donde cabe el brazo, y meriendole por el se topa dentro agua, que se va destilando, por dentro de la Peña, sin salir fuera: esta es la agua bendita, o por mejor decir maldita, de aquella tierra, y les parece que lauando con esta agua la persona, o ropa, que quieren inficionar torpemente y regandole la casa con ella, que alcançan lo q. pretenden: y tiene dos lados la fuente vno por donde se creen q. aficiona, y otro conque aborrezca, y de camino ofrecen alguna cosa ala Peña» (Polia Meconi 1999: 289-290).

demandas, practicantes y bagaje propio, influyeron en esta hasta configurar una magia típicamente andina en el siglo XVII. Aunque en el caso preciso de Huarivilca no hay testimonios directos que refieran si el antiguo santuario fue visitado también por «españoles» para practicar la magia amoratoria, es probable que dicha ausencia documental pueda subsanarse en el futuro. Otros datos corroboran que en la provincia de Jauja los hechiceros indígenas o mestizos —algunos de ellos «huacanqueros»— recibían la visita de indígenas, «españoles» y mestizos de diverso origen, a quienes ofrecían sus cotizados servicios. Sus hechizos incorporaban, sin mucha dificultad, elementos tomados de distintas tradiciones culturales. Y es precisamente en este contexto, signado por el intercambio constante y la construcción de prácticas mágico-religiosas mestizas, que Huarivilca, oráculo prehispánico, debió transformarse en *huacanqui sonco illa*.

Bibliografía

- AGUSTINOS, 1992 – *Relación de la religión y ritos del Perú hecha por los padres agustinos* (Lucila Castro de Trelles, ed.), 74 p.; Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- ALBÓ, Xavier, 2002 – Preguntas a los historiadores desde los ritos andinos actuales. En: *Incas e indios cristianos: elites indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales* (Jean Jacques Decoster, ed.): 395-438; Lima: Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de las Casas» - Asociación «Kuraka» - Institut Français d'Études Andines.
- ALBORNOZ, Cristóbal de, 1989 [c. 1584] – *Instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haciendas*. En: Cristóbal de Molina y Cristóbal de Albornoz, *Fábulas y mitos de los Incas* (Henrique Urbano y Pierre Duviols, eds.): 161-198; Madrid: Historia 16.
- ARRIAGA, Pablo Joseph, 1999 [1621] – *La extirpación de la idolatría en el Pirú* (Henrique Urbano, ed.), 159 p.; Lima: Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de las Casas».
- AYALA LEONARDI, Flor de María, 2002 – *Aportes para un diccionario mitológico andino*, 184 p.; Huancayo: Universidad Nacional del Centro del Perú.
- BERTONIO, Ludovico, 1984 [1612] – *Vocabulario de la lengua aymara*, 473 p.; Cochabamba: CERES - Institut Français d'Études Andines - MUSEF.
- BORREGÁN, Alonso de, 1948 [1565] – *Crónica de la conquista del Perú* (Rafael Loredó, ed.). *Revista de la Sociedad Peruana de Historia*, 2 (1): 790-791; Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos.
- CASTRO VÁSQUEZ, Aquilino, 1992 – *Hanan Huanca: historia de Huanca Alta y de los pueblos del valle del Mantaro: desde sus orígenes hasta la República*, 414 p.; Chupaca y Lima: Asociación Editorial Stella.
- CERRATE DE FERREYRA, Emma, 1979 – El molle. *Boletín de Lima*, 2: 29-32; Lima.
- CIEZA DE LEÓN, Pedro de, 1996 [1553] – *Crónica del Perú. Primera parte* (Franklin Pease G.Y., ed.), 352 p.; Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú - Academia Nacional de la Historia.

- CRUZ, Laureano de la, 1999 — *Descripción de la América Austral o reinos del Perú con particular noticia de lo hecho por los franciscanos en la evangelización de aquel país* (Julían Heras Diez, ed.), 501 p.; Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú - Instituto Riva-Agüero - Banco Central de Reserva del Perú.
- DÁVILA BRICEÑO, Diego, 1965 [1586] — *Descripción y relación de la provincia de los Yauyos toda, Anan Yauyos y Lorin Yauyos*. En: Marcos Jiménez de la Espada, *Relaciones Geográficas de Indias* (José Urbano Martínez Carreras, ed.), I: 155-165. Biblioteca de Autores Españoles CLXXXIII; Madrid: Atlas.
- DUVIOLS, Pierre, 1967 — *Un Procès d' Idolâtrie au Pérou: Arequipa, 1671*. En: *Colloque d' Études Péruviennes* (Aix-En-Provence, 16-17 de mayo de 1966): 101-119; Gap: Editions Ophrys.
- DUVIOLS, Pierre, 2003 — *Procesos y visitas de idolatrías: Cajatambo, siglo XVII con documentos anexos*, 882 p.; Lima: Institut Français d'Études Andines - Pontificia Universidad Católica del Perú.
- ESPINOZA SORIANO, Waldemar, 1966 — Wariwilca: La «Catedral» de los Huancas. *La Voz de Huancayo*. 14 de octubre; Huancayo.
- ESPINOZA SORIANO, Waldemar, 1973 — *Enciclopedia departamental de Junín. Tomo I: Historia*, 395 p.; Huancayo: San Fernando.
- ESPINOZA SORIANO, Waldemar, 1981 [1973] — *La destrucción del Imperio de los Incas. La rivalidad política y señorial de los curacazgos andinos*, 210 p.; Lima: Amaru Editores.
- ESTENSSORO, Juan Carlos, 2003 — *Del paganismo a la santidad: la incorporación de los indios del Perú al Catolicismo (1532-1750)*, 586 p.; Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú - Institut Français d'Études Andines.
- FINK, Rita, 2001 — La cosmología en el dibujo del altar del Quri Kancha según don Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salca Maygua. *Histórica* 15, 1: 9-75; Lima.
- FLORES ESPINOZA, Isabel, 1962 — El sitio arqueológico de Wari Willca, Huancayo. En: *Actas y Trabajos del II Congreso Nacional de Historia del Perú. Lima, 4 al 9 de agosto de 1958*, 2: 177-186; Lima: Centro de Estudios Histórico-Militares del Perú.
- GARCILASO DE LA VEGA, Inca, 1995 [1609] — *Comentarios reales de los Incas* (Carlos Aranibar, ed.), 2 vols.; México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- GONZÁLEZ-CARRÉ, Enrique y RIVERA PINEDA, Fermín, 1983 — Pati: El árbol sagrado de los Wari. *Boletín de Lima*, 27: 43-49. Lima.
- GONZÁLEZ HOLGUÍN, Diego, 1989 [1608] — *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua Qquichua o del Inca* (Raúl Porras Barrenechea, ed.), 707 p.; Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe, 1993 [1615] — *Nueva corónica y buen gobierno* (Franklin Pease G.Y., ed.), 3 vols; México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- MATOS MENDIETA, Ramiro, 1962 — Los Wanka: Datos históricos y arqueológicos. En: *Actas y trabajos del II Congreso Nacional de Historia del Perú. Lima, 4 al 9 de agosto de 1958*, 1: 187-210; Lima: Centro de Estudios Histórico-Militares del Perú.
- MATOS MENDIETA, Ramiro, 1967 — La huaca de Wari-Willka. *Américas*, 19 (1): 9-17; Washington D.C.

- MEDINA FLORES, Wilmer, 2001 – Dios Wari Willka o el dios Wallallo. *Antarki*, 4 (1): 167-174; Huancayo.
- PACHACUTI, Juan de Santa Cruz, 1995 – *Relación de antigüedades de este reino del Perú* (Carlos Aranibar, ed.), 427 p.; México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- PÄRSSINEN, Marri, 1992 – *Tawantinsuyu: the Inca State and its Political Organization*, 462 p.; Helsinki: The Finnish Historical Society.
- PEÑALOZA JARRÍN, José Benigno, 1995 – *Huancayo: historia, familia y región*, 497 p.; Lima: Instituto Riva-Agüero.
- PÉREZ BOCANEGRA, Juan, 1631 – *Ritual formulario, e Institución de curas, para administrar a los naturales de este Reyno, los Santos Sacramentos del Bautismo, Confirmación, Eucaristía, Viático, Penitencia, Exremaunción y Matrimonio. Con advertencia muy necesaria por el bachiller Iván Pérez Bocanegra. Presbítero en la lengua Quechua y Aymara* (Jerónimo de Contreras, ed.), 716 p.; Lima.
- POLIA MECONI, Mario, 1999 – *La cosmovisión religiosa andina en los documentos inéditos del Archivo Romano de la Compañía de Jesús (1581-1752)*, 627 p.; Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- ROWE, John H., 1988 – Cómo Francisco Pizarro se apoderó del Perú. En: *Actas del Congreso Internacional de Etnohistoria. Lima, 23 al 27 de junio de 1986*, 2: 517-534; Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- SÁNCHEZ, Ana, 1991 – *Amancebados, hechiceros y rebeldes (Chancay, siglo XVII)*, 208 p.; Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de Las Casas».
- SANTO TOMÁS, Domingo de, 1951 [1560] – *Lexicon o vocabulario de la lengua general del Perú* (Raúl Porras Barrenechea, ed.), 374 p.; Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- SHEA, Daniel, 1969 – *Wari Willka: a Central Andean Oracle Site*. Ph. D. Dissertation; University of Wisconsin.
- TAYLOR, Gerald, 1999 [1608] – *Ritos y tradiciones de Huarochiri*, 502 p.; Lima: Institut Français d'Études Andines - Banco Central de Reserva del Perú - Universidad Ricardo Palma.
- TELLO, Julio César y MIRANDA, Próspero, 1923 – Wallallo. Ceremonias gentílicas realizadas en la región cisandina del Perú central (distrito arqueológico de Casta). *Inka*, 1: 476-549; Lima.
- TEMPLE, Ella Dunbar, 1942 – Los caciques Apoalaya. *Revista del Museo Nacional*, 9 (2): 147-178; Lima.
- TITU CUSI YUPANQUI, Diego de Castro, 1992 [1570] – *Instrucción al licenciado Lope García de Castro* (Liliana Regalado de Hurtado, ed.), 85 p.; Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- TOLEDO, Francisco de, 1940 [1570] – *Información hecha por orden de don Francisco de Toledo en su visita de las provincias del Perú, en la que declaran indios ancianos sobre el derecho de los caciques y sobre el gobierno que tenían aquellos pueblos antes que los Incas los conquistasen* [Concepción de Xauxa, 20 noviembre 1570]. En: *Don Francisco de Toledo, supremo organizador del Perú: su vida y su obra* (Roberto Levillier, ed.), 2: 14-28; Buenos Aires: Espasa Calpe.

- VÁZQUEZ DE ESPINOSA, Antonio, 1969 [1672] – *Compendio y descripción de las Indias Occidentales* (Balbino Velasco Bayón, ed.), 577 p.; Biblioteca de Autores Españoles, CCXXXI; Madrid: Atlas.
- VEGA, Andrés de, 1965 [1582] – *La descripción que se hizo en la provincia de Xauxa por la instrucción de S. M. que a la dicha provincia se invio de molde*. En: Marcos Jiménez de la Espada, *Relaciones Geográficas de Indias, Perú* (José Urbano Martínez Carreras, ed.), 1: 166-175. Biblioteca de Autores Españoles, CLXXXIII; Madrid: Atlas.
- WIGHTMAN, Ann, 1981 – Diego Vasucio: Native Priest. En: *Struggle and Survival in Colonial America* (David G. Sweet y Gary B. Nash, eds.), 398 p.; Berkeley y Los Angeles: University of California Press.