

COLECCIÓN ESTUDIOS ANDINOS

# Adivinación y oráculos en el mundo andino antiguo

Marco Curatola Petrocchi / Mariusz S. Ziólkowski  
Editores



## Capítulo 1



INSTITUTO FRANCÉS DE ESTUDIOS ANDINOS  
UMIFRE 17, CNRS / MAEE



PONTIFICIA **UNIVERSIDAD CATÓLICA** DEL PERÚ

**FONDO  
EDITORIAL**

*Adivinación y oráculos en el mundo andino antiguo*

Primera edición: marzo de 2008

© Marco Curatola Petrocchi y Mariusz S. Ziółkowski, 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

*Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.*

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

# 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 valuisse<sup>1</sup>*

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.

<sup>1</sup> «¿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); Apurímac (¿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 confort 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.<sup>2</sup> 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

---

<sup>2</sup> Huaca«quiere decir 'cosa sagrada', como era toda aquella en que el demonio [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 índica* (1572) de Pedro Sarmiento de Gamboa (2001: 54 y 63, XII y XIV), basada en los relatos de ancianos *quipucamayocs*<sup>3</sup> depositarios de las tradiciones «históricas» incas, se narra que Manco Capac habría salido de la cueva de Tamputoco, 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*<sup>4</sup> 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 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, Mayta 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

---

<sup>3</sup> Especialistas de notación y registro mediante cordeles anudados (*quipus*).

<sup>4</sup> «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).<sup>5</sup> 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,

---

<sup>5</sup> 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* (*khipu*), 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'í*) 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.<sup>6</sup> 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

---

<sup>6</sup> 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, Narváz 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 Huallaga, 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 respondía 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. Ziólkowski 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.<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> 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 sorprendente 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, tesorero de Toledo, Tupa Amaru habría dicho textualmente:

Apoes, aquí estais de todos los cuatro suyos, sabed que yo soy cristiano, y me han bautizado, 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 adorádes 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 hiciédes 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 Pachayachac, 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).

triunfo 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:

questas 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)nía 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.<sup>8</sup> Los incas, por su

---

<sup>8</sup> 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 sacrílego 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 sacrficios delante de dicho malqui [...] se quedaba este testigo en stasis pribado de sus sentidos y oiya ynteriormente que le ablaba 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 allí 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 sacrficios lo abrasaba y quedaba en otro stasis y desia que el camaquen 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 prinsipales y demas comun lo que le abia dicho su apo y yayanchi y así lo executaban como el lo desia» (Duviois 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 juizio, y hablaua mucho tiempo sin que los que estaban presentes entendiessen 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,<sup>99</sup> 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 Pettazzoni 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 Perú, 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

---

<sup>99</sup> 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 Tampusotco, 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 Huaro, 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 benévolamente les 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 Titicala. 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 Titicala) 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 mentado, no dudaban en amarrarlo, bastonearlo, azotarlo y torturarlo hasta que no confesaba a plenitud todos sus pecados.<sup>10</sup> 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

---

<sup>10</sup> 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 particulamente allegado, y en momentos excepcionales podía ser asumido temporalmente por el mismo emperador (cf. Ziolkowski 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 copiadas 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 Haucaypata<sup>11</sup> —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

---

<sup>11</sup> 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 telúrico 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 (Huarochirí) 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.<sup>12</sup> 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 coronica 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

---

<sup>12</sup>Sobre 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/](http://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 satisficiese 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).<sup>13</sup>

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).

---

<sup>13</sup>Véase 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 Ziólkowski, 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 Ziólkowski, 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 Rupaitoco, 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 dotes, 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. Ziółkowski 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,<sup>14</sup> 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

---

<sup>14</sup> 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 hacían sus fiestas los yngas» (Albornoz 1989: 194). En total unas sesenta-setenta *huacas*.<sup>15</sup> 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.<sup>16</sup> 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.

---

<sup>15</sup>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).

<sup>16</sup>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.<sup>17</sup> 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.<sup>18</sup> 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.<sup>19</sup> 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

---

<sup>17</sup> Y los nombres de las guacas que predicaban porné aquí algunas de ellas... 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, llamávanse 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).

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

<sup>19</sup> 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 Tampusotoc, 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.<sup>20</sup> 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 corónica* dedicado a las «divinidades del Inca» (1980, I: 239: n. 265) menciona a Huanacauri, Tampusotoc, 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 Ichisma

---

<sup>20</sup> 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 Chincha 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 ingas 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 ingas’. Cuando estaban en las tierras bajas, adoraban a Pachacamac diciendo: ‘Es éste quien nos ha animado a nosotros los ingas’. 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 yananas y colocaban las llamas [dedicadas a su culto] en la tierras de todas las comunidades... He aquí lo que pensamos: los ingas 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.<sup>21</sup>No debe sorprender entonces que en la década de

---

<sup>21</sup> 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 macrocuena 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»<sup>22</sup> y Molina considera al movimiento como una «invención» de los sacerdotes incas refugiados en Vilcabamba.<sup>23</sup> 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».<sup>24</sup> 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».<sup>25</sup> 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.

---

<sup>22</sup> 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 la 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).

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

<sup>24</sup> 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.

<sup>25</sup> 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 haciendas*. 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 símbolos*: 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 Villareal. 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. Ritual 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, LXXXXXI - LXXXXXII: 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. *Anthropológica*, 5: 75-117; Lima.
- CURATOLA PETROCCHI, Marco, 1989 – Suicidio, holocausto y movimientos religiosos de redención en los Andes (s. XVI-XVII). *Anthropológica*, 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 María 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 précolumbien 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 Parcoma 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). *Anthropológica*, 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 Tudela 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.
- ISELL, 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. Época 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 Kviotok 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, Buddismo*; 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 Tabuantinsuyu*, 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 prístino 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 Pachacuti 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 46° 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 Huarochiri. 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 García 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 Sanmarti 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 SABLOFF, 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 Wawqis. Los objetivos y los mecanismos de la rivalidad dentro de la elite inka, 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; París.
- 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.