

COLECCIÓN ESTUDIOS ANDINOS

# Adivinación y oráculos en el mundo andino antiguo

Marco Curatola Petrocchi / Mariusz S. Ziólkowski  
Editores



## Capítulo 2



INSTITUTO FRANCÉS DE ESTUDIOS ANDINOS  
UMIFRE 17, CNRS / MAEE



FONDO  
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

*Adivinación y oráculos en el mundo andino antiguo*

Primera edición: marzo de 2008

© Marco Curatola Petrocchi y Mariusz S. Ziólkowski, 2008

De esta edición:

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

Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú

Teléfono: (51 1) 626-2000

feditor@pucp.edu.pe

www.pucp.edu.pe/publicaciones

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

Av. Arequipa 4595, Lima 18, Perú

Teléfono: (51 1) 447-6070

Fax: (51 1) 445-7650

postmaster@ifea.org.pe

<http://www.ifeanet.org>

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

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

Diseño de cubierta: Juan Carlos García Miguel

Cuidado de edición: Vanessa Ponce de León

*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

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

John R. Topic  
*Trent University*

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

---

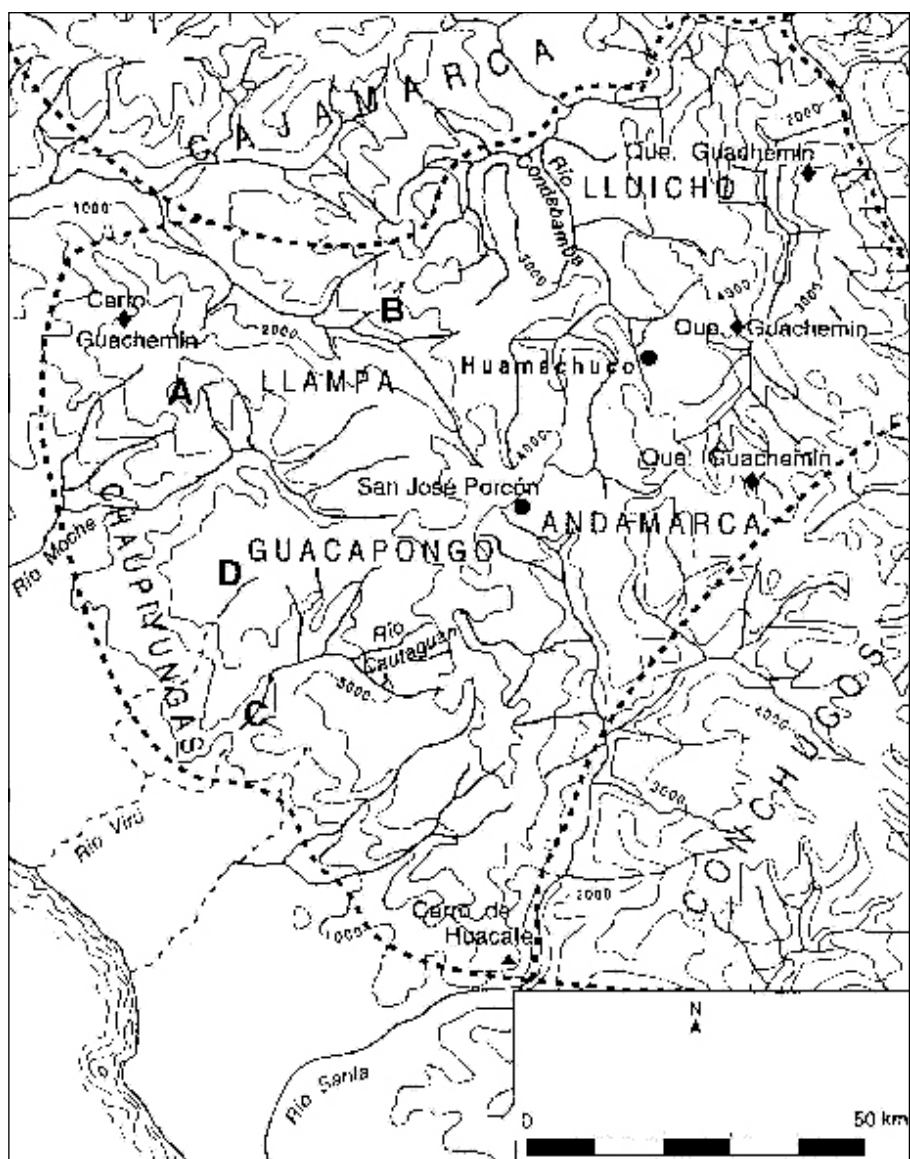
\* La investigación sobre el santuario de Catequil ha sido posible gracias al financiamiento del Social Sciences and Humanities Research Council de Canadá. En el campo, gozamos la hospitalidad de don Alejandro Salazar y don Luis Castillo. La compañía de exploraciones mineras «Gitennes» también nos ofreció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

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

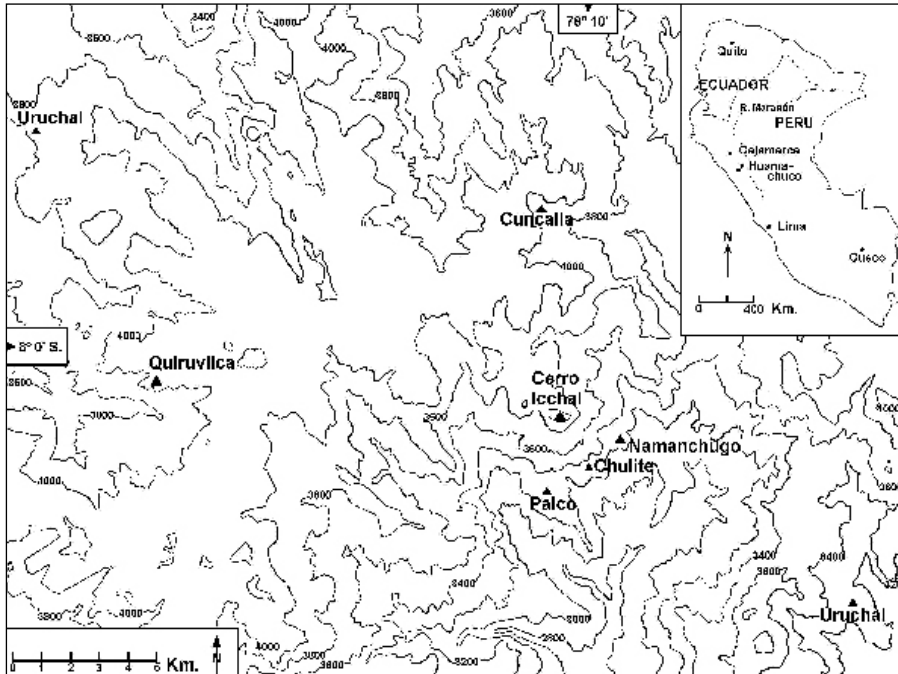
### **Introducción al Proyecto Catequil**

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

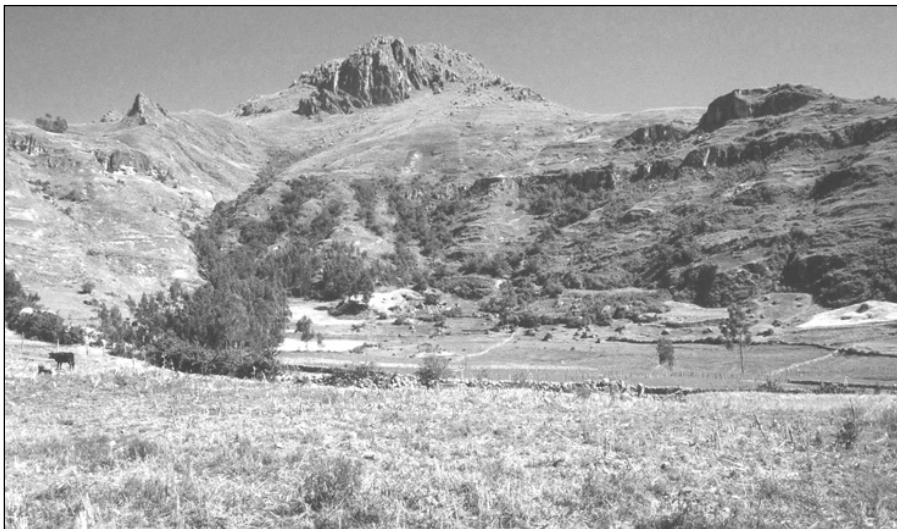
En 1999, investigamos la difusión del culto de Catequil en Ecuador por los incas, identificando siete topónimos «Catequilla» relacionados a dicho culto (Topic, Lange Topic y Melly 2002) (fig. 4). Utilizando documentos del Archivo Nacional de Historia de Quito, estudiamos el impacto de la ocupación inca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



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



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



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



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

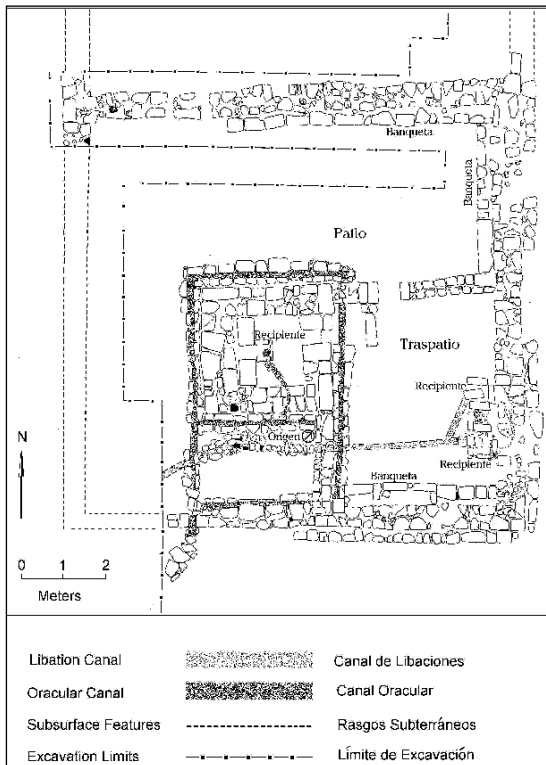
Regresando al Perú, seguimos las excavaciones iniciales en Namanchugo con otros cortes de extensión aérea y de estratigrafía en 2001 y 2003. También, hicimos excavaciones en cerro Icchal y en Chulite, dos sitios claramente relacionados con el culto de Catequil y su santuario principal en Namanchugo (fig.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

### Las múltiples facetas de Catequil

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

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

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



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



## **Poder, autoridad y legitimación**

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### **Oráculos, faccionalismo y agencia**

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

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

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

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

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

### **La cosmología de renovación**

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

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

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

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

## **Cosmología y oráculos**

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

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

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

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

### **Catequil y la cosmología de regeneración**

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

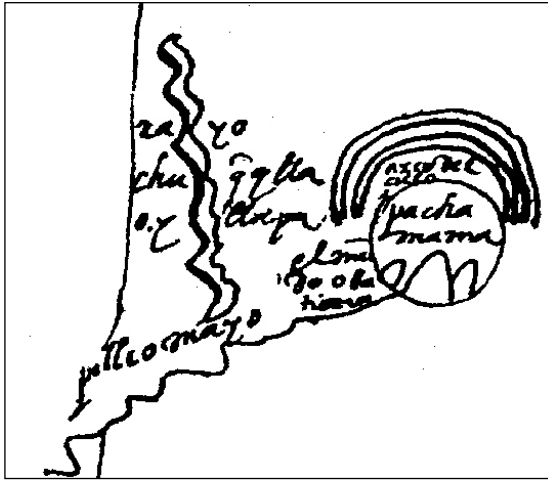


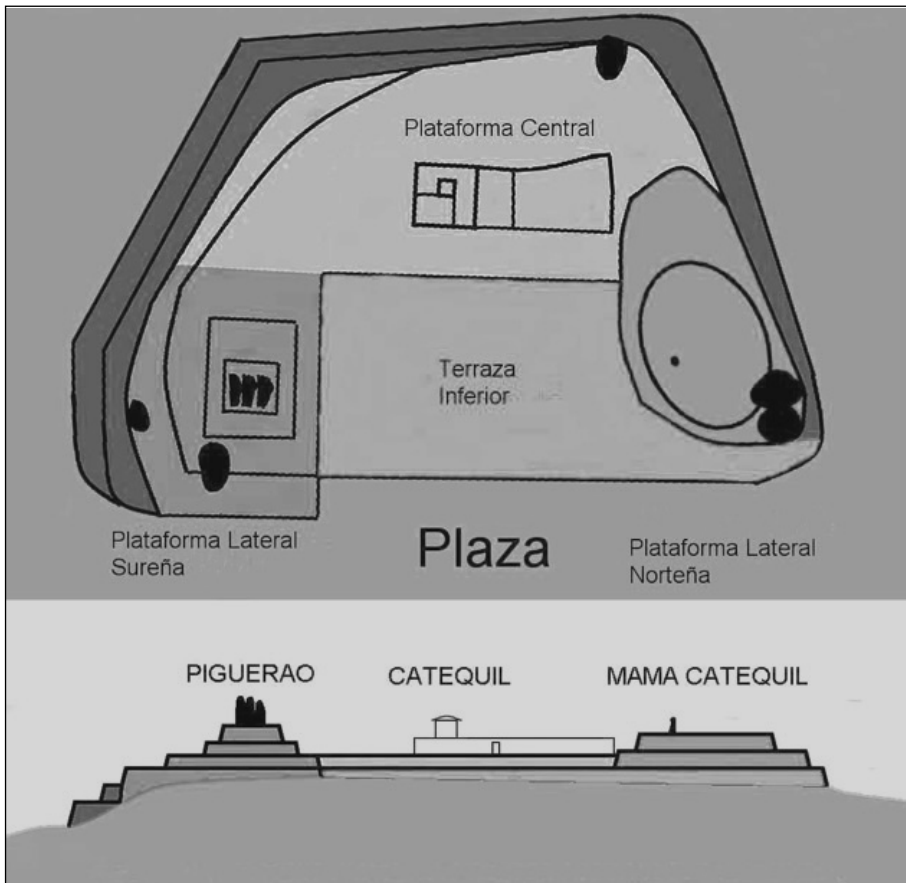
Figura 6 – Detalle del dibujo de Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui relativo al «altar mayor» del Coricancha. Muestra un cerro con tres picos (denominado *pachamama*), el rayo (rayo, *chuylla* o *yllapa*), el arco iris, y un río bravo (*pilcomayo*); la notación «el mundo de la tierra» aparece a la izquierda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

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

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

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

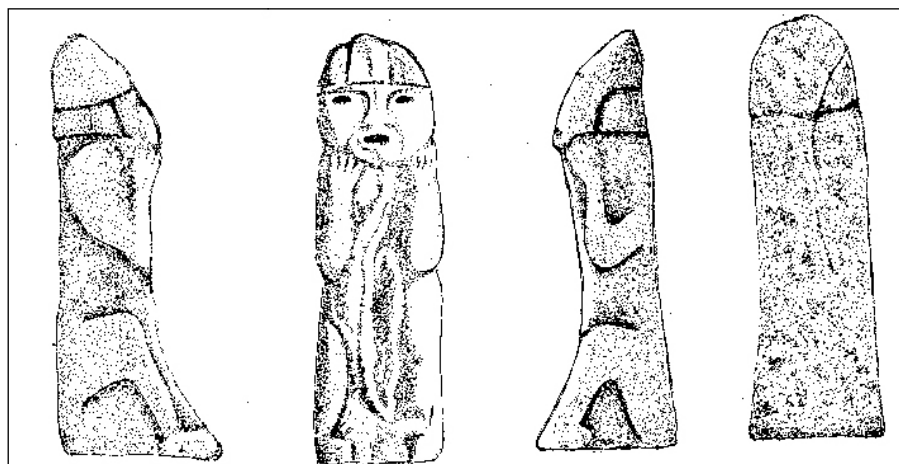
En la loma de la plataforma lateral norteña encontramos una escultura, la que probablemente representa a Cautaguan o Mama Catequil (fig. 8). La concavidad en la barriga, al parecer, es producto del desprendimiento de una pieza en forma de un huevo, lo que recuerda el origen de Catequil y Piguerao. No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



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

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

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



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

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

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

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

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

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

## **Discusión**

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## Bibliografía

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



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

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

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