

COLECCIÓN ESTUDIOS ANDINOS

Adivinación y oráculos en el mundo andino antiguo

Marco Curatola Petrocchi / Mariusz S. Ziólkowski
Editores



Capítulo 5



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

Peter Eeckhout
Université Libre de Bruxelles

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

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

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

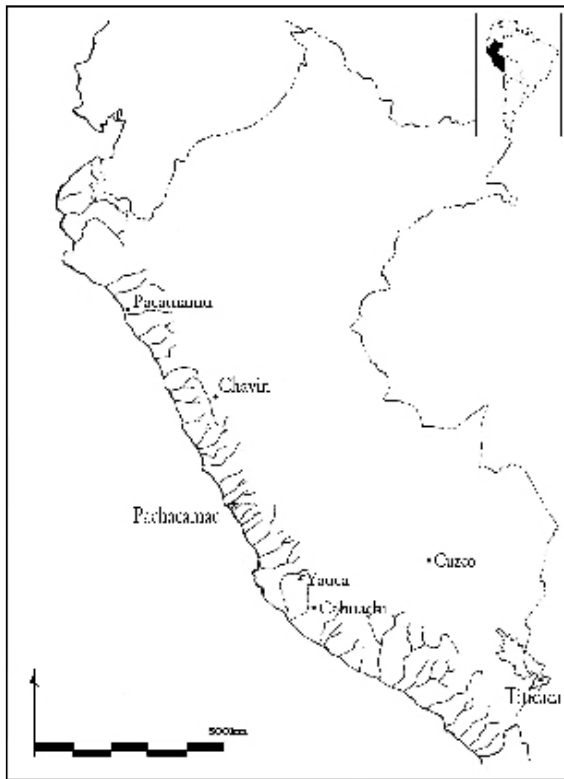


Figura 1 – Mapa del Perú con sitios mencionados en el texto.

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

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

El peregrinaje al oráculo de Pachacamac en el Horizonte Tardío

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



Figura 2 – Vista del Recinto Sagrado.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

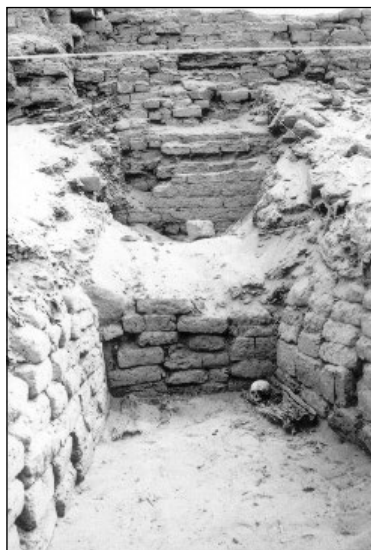


Figura 3 – Pirámide con Rampa III, Pachacamac. Cámara funeraria (en primer plano) hecha de adobes recuperados en los muros vecinos (al fondo).



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

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



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

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



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

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

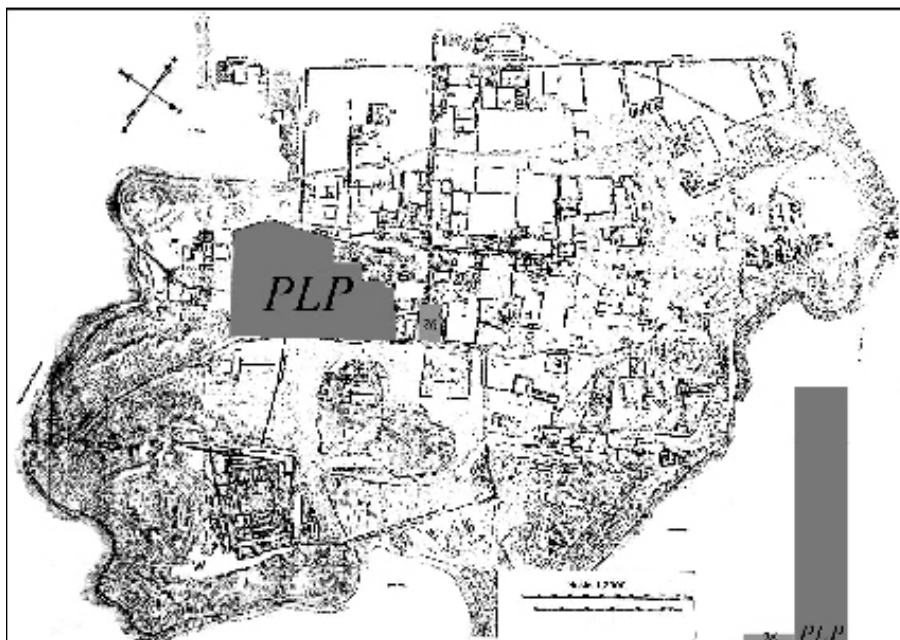


Figura 8 – Superficie comparada de la Plaza de los Peregrinos con la Sala n. 26.

Dicho incremento de tamaño de bellamar la atención, pues supone que la cantidad de peregrinos acogidos en la época inca fue mucho más grande que antes. Es necesario llevar a reconsiderar la problemática del sitio entero. Si parece haber servido de residencia provisional para muchos umbres de peregrinos en el Horizonte Tardío, ¿qué fue antes?

Las romerías a gran escala en los Andes prehispánicos

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

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

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

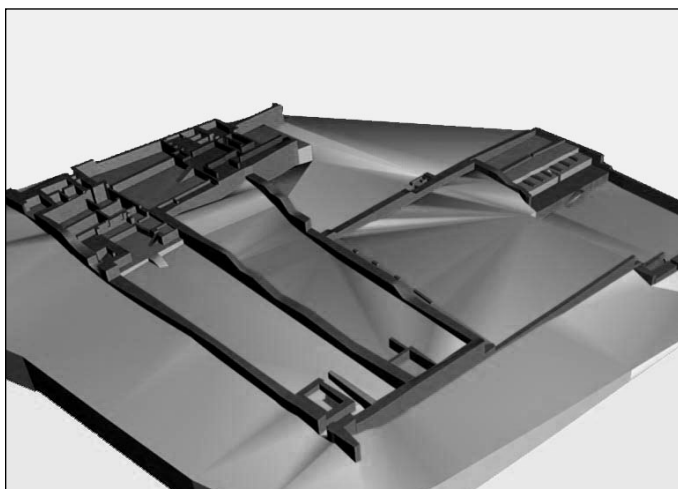


Figura 9 – Reconstrucción virtual. Complejo Pirámide con Rampa III en Pachacamac.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Conclusiones

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

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

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

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

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

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

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

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

Bibliografía

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

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

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

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

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

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

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

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