

COLECCIÓN ESTUDIOS ANDINOS

# Adivinación y oráculos en el mundo andino antiguo

Marco Curatola Petrocchi / Mariusz S. Ziólkowski  
Editores



## Capítulo 11



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. Ziółkowski, 2008

De esta edición:

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

Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú

Teléfono: (51 1) 626-2000

feditor@pucp.edu.pe

www.pucp.edu.pe/publicaciones

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

Av. Arequipa 4595, Lima 18, Perú

Teléfono: (51 1) 447-6070

Fax: (51 1) 445-7650

postmaster@ifea.org.pe

<http://www.ifeanet.org>

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

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

Diseño de cubierta: Juan Carlos García Miguel

Cuidado de edición: Vanessa Ponce de León

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

ISBN: 978-9972-42-846-3

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

Impreso en el Perú – Printed in Peru

# Huarivilca y Urochombe: historia colonial de un oráculo andino

José Carlos de la Puente Luna  
*Texas Christian University*

La paulatina derrota del Estado inca luego de la Conquista significó la desestructuración de la antigua red estatal de santuarios regionales que articulaba el paisaje sagrado de los Andes centrales. Muchas de estas *huacas* cayeron en el olvido. Aquellas que sobrevivieron durante el siglo XVII limitaron su esfera de influencia en términos geográficos y humanos, y se adaptaron a las condiciones desplegadas a partir de 1532.<sup>1</sup> Me propongo discutir en este artículo las evidencias acerca de uno de estos casos o, lo que es lo mismo, lo que entiendo por el derrotero colonial de un oráculo de alcance regional.

Específicamente, me concentraré en el santuario de Huarivilca, en la sierra central, identificado como el mítico lugar de origen del grupo étnico «huanca».<sup>2</sup> Me interesa responder a la pregunta de qué significados mágico-religiosos, fueran estos «nuevos» o antiguos pero reelaborados de acuerdo con el nuevo contexto, tenía para los pobladores andinos del valle del Mantaro una *huaca* como Huarivilca

---

<sup>1</sup> Sobre Pariacaca, por ejemplo, véase Taylor (1999). Sobre Solimana en 1671, véase Biblioteca Nacional del Perú. Manuscritos, B1701; Duviols (1967) y Wightman (1981: 38-48). Sobre Huallallo, véase Tello y Miranda (1923). Sobre las *huacas* caídas en desgracia, Albornoz (1989).

<sup>2</sup> Véase, por ejemplo, Castro Vásquez (1992: 112-113); Espinoza Soriano (1966; 1973: 31-32; 1981); Flores Espinoza (1962: 177); Matos Mendieta (1962; 1967); Medina Flores (2001); Peñalosa Jarrín (1995: 16) y Shea (1969: 5 y 17), entre otros. La fuente principal para dicha identificación sigue siendo Cieza de León (1996).

durante los siglos XVI y XVII. Propongo que, a través de un viraje desde la esfera de lo público hacia la de lo privado, el antiguo santuario, identificado en tiempos prehispánicos simultáneamente con la pareja primordial y el lugar de origen del grupo étnico huanca —*pacarina*—, así como con otros símbolos andinos cargados de connotaciones asociadas con el campo de la fertilidad, pasó a relacionarse en el siglo XVII con la práctica de la magia amatoria y, en particular, con la elaboración de los conocidos *huacanquis* coloniales, dispositivos mágicos de amplia difusión, utilizados principalmente para conseguir el favor del ser amado. A pesar de la reelaboración de su significado simbólico, el mismo que podríamos sintetizar en la historia de una *pacarina* que deviene en *huacanqui*, el santuario siguió estrechamente vinculado al ámbito de la fertilidad.

He organizado el texto en dos partes. Primero, consigno algunos datos arqueológicos e históricos sobre el santuario, aquellos que resultan imprescindibles para el desarrollo de mi argumento central, y menciono la información disponible sobre las primeras décadas del Huarivilca colonial. Segundo, traigo a consideración y analizo los testimonios coloniales de los siglos XVI y XVII, aquellos que precisamente permiten abordar la transformación colonial del oráculo y *pacarina* de Huarivilca.

### **Las primeras décadas de una *huaca* colonial**

Huarivilca es actualmente un santuario localizado a unos cinco kilómetros del centro de la ciudad de Huancayo (departamento de Junín), en el anexo de Huari del distrito de Huancán. Los estudios modernos se iniciaron en 1931, cuando Federico Gálvez Durand, un estudioso local, logró establecer su ubicación sobre la base de la descripción ofrecida por Pedro de Cieza de León —la más detallada—, y realizó allí las primeras excavaciones.

La estructura actualmente visible, de forma rectangular, está delimitada por cuatro muros que cercan un área de unos 45 x 48 metros. Estudios arqueológicos han demostrado que las paredes exteriores fueron dobles, dando cabida en el espacio entre ambas a un sistema de pasadizos. En el interior, adyacentes a las murallas periféricas, se conservan habitaciones rectangulares de pequeña dimensión. Cuartos adicionales son observables en la zona central del templo, aunque han sido solo parcialmente excavados. El sitio ha sufrido alteraciones a lo largo de su historia. Actualmente, el acceso se realiza a través de la pared este, aunque con anterioridad hubiera por lo menos tres entradas precedidas de escalinatas: una en la pared sur y dos en la pared norte. Además, existen evidencias de que un antiguo camino inca atravesaba parte del área actualmente comprendida entre las murallas.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Este último dato puede sorprender pero habría que hacer una salvedad, que interesará por igual a historiadores, antropólogos y arqueólogos. En abril de 1964, la comunidad de Huari decidió iniciar por su cuenta las labores de «limpieza» y «restauración» del santuario. La supervisión del Gobierno y los recursos idóneos

La dificultad de edificar la pared interior luego de la exterior sugiere que las dos paredes se construyeron al mismo tiempo o que la exterior se levantó tiempo después en torno a un recinto preexistente. Esta segunda opción resulta más probable pues, respecto de la antigüedad de Huarivilca, los estudiosos coinciden en que su fundación se remonta al periodo Intermedio Temprano. Casi de seguro, el santuario aumentó su prestigio en el Horizonte Medio (600-1000 d.C.). Durante dicho lapso, el influjo Huari-Tiawanaku fue notorio, siendo probable que se tejieran vínculos culturales con otras áreas cercanas como Pachacamac y Paramonga, hasta la conquista inca de la zona. Concretamente, las semejanzas con el sitio de Huari en Ayacucho indicarían que la presencia cuzqueña no alteró drásticamente las estructuras arquitectónicas originales pero sí la distribución de determinados espacios.

Los restos de cerámica confirman los datos precedentes y añaden referencias sobre el prestigio del santuario ya en tiempos de los huancas y de los incas. Muestras de diversos estilos han sido recogidas en Huarivilca, destacando las correspondientes a los de Huarpa y Huari, aunque con rasgos estilísticos locales. Fragmentos posteriores se han identificado como huanca e inca. Trabajos emprendidos en la década de 1960, por ejemplo, concluyeron que el 85% de las piezas recolectadas correspondería a este último estilo.

En concordancia con la importancia del sitio como lugar sagrado, algunas miniaturas de cerámica han sido halladas en calidad de ofrenda. No distribuidas por todo el terreno, como las vasijas más grandes, sino al interior de recipientes, la mayoría tiene formas conocidas de estilo inca. Algunas ostentan el género local, decoradas con diseños inca o huanca. Gran cantidad de las mismas fue encontrada en parejas, coincidiendo en ese caso en forma, pintura, diseño y detalles. Volveré sobre estas miniaturas más adelante.<sup>4</sup>

Ahora bien, si se agrega la información proveída por fuentes históricas, se confirma el prestigio mágico-religioso del Huarivilca prehispánico. Al interior del recinto destaca una fuente natural de agua clara; varios canales, secos en la actualidad, se encargaban de llevar el líquido desde el santuario hacia el exterior. Casi

---

llegaron luego —quizá demasiado tarde—. Numerosas piezas recolectadas durante esos años y, por lo mismo, separadas irreversiblemente de su contexto original sin mayor identificación, se encuentran actualmente en el museo de sitio, en la plaza del pueblo y a pocos metros de la iglesia, muy cerca de Huarivilca. Evidencias como la del camino inca ya mencionado, la presencia de campos de cultivo en uso muy cerca del templo y las obras de «acondicionamiento» de los alrededores —incluidos los muros— para la visita de turistas nos advierten de las drásticas modificaciones que el santuario ha sufrido en el presente siglo (Matos Mendieta 1967). Esto puede crear una falsa imagen al momento del visitar Huarivilca en la actualidad. Debe tomarse en cuenta, además, que el trabajo arqueológico de mayor profundidad y sistematicidad —me refiero al de Daniel Shea (publicado en 1969)— se llevó a cabo luego de la intervención de 1964.

<sup>4</sup> La información de los tres párrafos precedentes proviene de Flores Espinoza (1962); Matos Mendieta (1962; 1967) y Shea (1969).

de seguro, se trata del *puquio* u ojo de agua que describió Cieza de León (1996: 194-195) a su paso por el lugar a fines de 1547. Recopilando un típico mito asociado a la fuente, Cieza escribió:

Estos Indios [los huancas] quentan vna cosa muy donosa: y es, que afirman que su origen y nascimiento procede de cierto varón (de cuyo nombre no me acuerdo) y de vna muger que se llama Vrochombe, que salieron de vna fuente a quien llaman Guaribilca. Los quales se dieron tan buena maña a engendrar que los Guancas proceden dellos. Y que para memoria desto que quentan, hizieron sus passados vna muralla alta y muy grande: y junto a ella vn templo: adonde como cosa principal venían a adorar (Cieza 1996: 243).

La fuente, aquella de la que emergió la pareja originaria, está franqueada por varios árboles de molle, que Cieza también vio, precisando que los indios los tenían por sagrados.<sup>5</sup> Es bien conocida la asociación andina entre el árbol y el *malqui*, identificado insistentemente durante el siglo XVII con el cuerpo momificado del ancestro del grupo de parentesco, en conexión con la fertilidad y la multiplicación de las plantas, los animales y las personas.<sup>6</sup> Como se ha sugerido, existía una relación de oposición y complementariedad entre el *malqui* —en tanto antepasado masculino— y la fuente o *puquio*, elemento femenino, ambos presentes en Huarivilca (Fink 2001: 41-48).

Huarivilca tenía, como otras divinidades de su importancia, una función oracular. Dicha función se manifiesta en la importancia concedida por los incas al santuario como parte de la red de oráculos regionales. Este mismo rol se verifica en el testimonio de Cieza, el cual es bastante claro al respecto:

Auía en la puerta puestos porteros que guardauan la entrada: y abaxaua a vna escalera de piedra hasta la fuente ya dicha: adonde está vna gran

---

<sup>5</sup> El molle (*Schinus molle*) es oriundo de los Andes, comprende en realidad varias especies diferentes de *Anacardiáceas*. Vive entre los 2.000 y 3.000 m.s.n.m., especialmente en los valles interandinos y en las vertientes occidentales. Crece especialmente robusto y alto en las cercanías de los ríos y canales. De entre sus múltiples usos destacan sus propiedades en la medicina popular, la alimentación, la agricultura y la ebanistería. De él se elabora la chicha de molle y es posible también obtener miel usando el líquido de los frutos maduros. Polia Meconi recoge noticias sobre su uso en la farmacopea andina prehispánica, así como su calidad de ofrenda a determinadas *huacas* (Cerrate de Ferreyra 1979; Polia Meconi 1999: 143).

<sup>6</sup> En un trabajo reciente, Rita Fink (2001: 41-48) ha incidido en la relación entre árbol y antepasado y su inclusión en la esfera de la fertilidad, así como su importancia para la multiplicación de la gente, el ganado y la cosecha. Véase también González-Carré y Rivera Pineda (1983). Domingo de Santo Tomás (1951) consigna los siguientes vocablos: «Mallqui o Mallquina: planta para plantar»; «Mallquiçcapiyoc: planta con rays y tierra». Por su parte, Diego González Holguín (1989) escribió «Mallqui: La planta tierna para plantar»; «Mallqui: Qualquiera arbol frutal [...]». El jesuita Gregorio de Cisneros informaba al provincial desde Vilcas, cerca de Huamanga, el 9 de septiembre de 1592, que «Tenian estos indios vn arbol donde deçian hauia naçido el *curaca* Prinçipal de toda aquella prouia asi los della queriendo hacer algún viaje largo. iban primero a velar este arbol y pedíanle licen.a salud y fuerzas para voluer, y cortando el arbol se secó tambien la deuocion q. conel tenian» (Polia Meconi 1999: 207).

muralla antigua, hecha en triángulo: destes aposentos estaua vn llano, donde dizen que solía estar el demonio a quien adorauan. El qual hablaua con algunos dellos en aquel lugar (Cieza 1996: 243-244).

Así, pues, los elementos descritos hasta aquí configuran a Huarivilca como una *pacarina*, a partir de elementos que perfectamente se podrían identificar para otras regiones y santuarios. Pero además, varios ciclos míticos incluidos en textos coloniales verifican este carácter de *huaca* regional prehispánica a través de relatos en los cuales Huarivilca interactúa con otras divinidades como Huiracocha, Tunapa, Pariacaca o Huallallo Carhuincho, todas *huacas* de los habitantes de las regiones aledañas.<sup>7</sup>

El primer ciclo histórico de Huarivilca se cerró antes de 1550, luego de que, como sucediera con otros santuarios similares, fuera destruida por incas y españoles. Esto ocurrió precisamente por el prestigio que gozaba y que rebasaba el ámbito de los Ananguancas, nombre de una de las tres parcialidades en que los incas dividieron a la gente del valle —las otras dos eran la de los luringuancas y la de los atunjaujas—. Huarivilca se ubicaba en los territorios principalmente ocupados por los ananguancas.<sup>8</sup> Sin embargo, como otras *huacas* regionales, el poder de la *huaca* fue disminuyendo ya desde los primeros tiempos coloniales. Sabemos que fray Vicente de Valverde, a su paso por el valle con Francisco Pizarro en 1534, derribó los ídolos que custodiaba el templo (Borregán 1948). Y, según versión recogida por Cieza de los indios lugareños relativamente poco tiempo después, «Desde el qual tiempo en aquel lugar no fue oydo más el demonio» (Cieza de León 1996: 24).

Pero el «demonio» habló todavía un tiempo más en Huarivilca. Cieza estaba refiriendo la realidad del santuario a su llegada al valle (1547), cuando este había perdido ya parte de su función oracular como *huaca* regional, como veremos. Por testimonio de Diego de Castro Titu Cusi Yupanqui sobre la gesta de su padre Manco Inca, sabemos que, a su paso por el Mantaro en 1537, el Inca de Vilcabamba, luego de derrotar a los huancas cerca de Auxivilca, se dirigió a un pueblo cercano al santuario del «ydolo llamado Varivilla». Allí, descansó un día y luego:

Lo mando sacar del lugar dondestava enterrado hasta los hombros y cabado la redondez della, mando sacar todo el tesoro que le tenian ofrescido y las llanaconas e criadas e criados que estavan diputados para el seruiçio de aquella guaca, en el cual la gente de aquella tierra tenia mucha confiança (Titu Cusi Yupanqui 1992: 56-57).

---

<sup>7</sup> Véase Cieza de León (1996); Dávila Briceño (1965); Garcilaso de la Vega (1995); Guaman Poma de Ayala (1993); Pachacuti (1995); Taylor (1999). Esto apunta a una coexistencia de cultos y una interacción religiosa entre las futuras provincias coloniales de Yauyos (que incluía al repartimiento de Huarochirí) y Jauja.

<sup>8</sup> Sobre la organización inca del valle, véase Cieza de León (1996: 242); Pärssinen (1992: 211; 338-341) y Toledo (1940: 18 y 23).

El Inca mandó que se anudara una soga al «pescuezo» del ídolo y que se le arrastrara veinte leguas «por cerros e piedras y cienagas y lodos». Mientras esto se hacía, Manco Inca iba diciendo: «¿Veis aquí la confianza que tenían aquellos huancas deste ydolo al qual tenían por Viracochan?». Luego, el Inca ordenó que el ídolo Huarivilca fuera arrojado a un gran río (Titu Cusi Yupanqui 1992: 56-57). No es necesario insistir demasiado en la similitud que existe entre este episodio y el de Catequil (Agustinos 1992). Manco Inca habría destruido el prestigioso santuario de Huarivilca debido a la colaboración brindada por los huancas a Huascar y a los conquistadores durante los difíciles años en que el Tahuantinsuyu se desmoronaba (Rowe 1988). El episodio de la destrucción nos refiere cómo en 1537 el ídolo mantenía aún parte de su prestigio oracular (los indios le tenían «confianza», al decir del Inca Titu Cusi Yupanqui), así como una cierta identificación con los huancas en tanto *huaca* regional de una o más de las parcialidades del valle.

Se debe notar, sin embargo, que el episodio de Manco Inca habría sucedido luego de la primera destrucción del templo a manos de fray Vicente de Valverde, en 1534. Es decir, la divinidad del templo se siguió venerando por unos años más, a pesar de su «destrucción» inicial. Hay más de una posibilidad: quizá el ídolo que Manco Inca mandó desenterrar en 1537 pasó desapercibido para Valverde. Tal vez fue colocado nuevamente en el santuario o reconstruido a partir de fragmentos, práctica que ha quedado registrada para otras regiones de los Andes.<sup>9</sup>

Tal como sucedió con otras divinidades regionales andinas, las sucesivas destrucciones del sitio terminaron por restringir su influencia a un ámbito cada vez más local. Solo diez años después de la poco cordial visita de Manco Inca al santuario, Cieza de León, quien lo visitó, escribió que estaba «deshecho y ruynado, y lleno de heruaçales y malezas» (1996: 244). Al parecer, el santuario estaba abandonado. Hay que considerar además que el cronista fue llevado a ver el santuario, que ya para ese entonces era considerado una «antigualla», por don Cristóbal Apolaya, cacique principal de la parcialidad de Ananguanca y, este es un dato importante, primer cacique cristiano de dicha parcialidad.<sup>10</sup> Tal como la relata Cieza, la anécdota es un buen indicio de que el cacique había abandonado ya, al menos en el plano formal, la religión de sus padres y abuelos, vinculada al Imperio que había sucumbido en la década pasada.

Otro factor que debió influir en el destino de Huarivilca fue el asentamiento definitivo de doctrineros franciscanos y dominicos, al tiempo de la llegada de Cieza de León al valle. Los franciscanos recibieron el encargo de adoctrinar a los indios luringuancas, asentados en el medio del valle, mientras que a los dominicos se

---

<sup>9</sup> Para algunos ejemplos que desafiaban la labor de los extirpadores, véase Duviols (2003). Para el caso de Catequil, véase Agustinos (1992).

<sup>10</sup> Cieza de León (1996: 242) y Temple (1942: 150-151).



les encomendó a los atunjaujas y ananguancas, cuyos miembros serían posteriormente reducidos en los extremos norte y sur del mismo.<sup>11</sup> Es lícito pensar que la llegada de los doctrineros contribuyera a la disminución del culto generalizado a Huarivilca.

Así, vemos concluir este primer ciclo histórico, con uno o más ídolos destruidos en dos oportunidades —a manos de Vicente de Valverde y de Manco Inca— y con al menos una probable reconstrucción. Según el testimonio de Cieza y del curaca Apoalaya, el santuario que los custodiaba había perdido parte de su función oracular a fines de la década de 1540. Adicionalmente, el asentamiento definitivo de dominicos y franciscanos debió contribuir al repliegue de Huarivilca como santuario regional y a la transformación de su culto, vigente sin embargo por mucho tiempo más.

## **Huarivilca y Urochombe**

Tras unas cuatro décadas de aparente silencio, vemos reaparecer a Huarivilca en un testimonio que no ha sido tomado en cuenta hasta ahora al referirse al oráculo.<sup>12</sup> Se trata de la *Instrucción* del extirpador Cristóbal de Albornoz, fechada aproximadamente en 1584 (Albornoz 1989: 183). Un cambio importante parece anunciarse en el alcance del poder de la *huaca* ya en la década de 1580. Su radio de acción se había restringido a un ámbito de índole más local. Albornoz presenta a Huarivilca como «guaca muy prencipal de los dichos ananguancas», es decir, expresa claramente que Huarivilca era, al menos en los tiempos en que se redactó la *Instrucción*, una *huaca* que se veneraba entre los indios ananguancas, la parcialidad cuyos miembros se asentaban en el extremo sur del valle del Mantaro. Para las otras dos parcialidades que conformaban la provincia colonial de Jauja, el clérigo identificó y enumeró una lista más o menos nutrida de *huacas* que les eran propias.

Este testimonio permite entender mejor las declaraciones que los *curacas* del valle hicieron ante las autoridades coloniales en las décadas de 1570 y 1580. Frente al virrey Toledo, los *curacas* y principales afirmaron sobre sus antiguos caciques «que los avia desde la creazion del mundo y que vnos salian de fuentes y otros de rrios y otros de piedras y otros de agujeros» (Toledo 1940: 23). En 1582, fecha muy cercana a la de la redacción del texto de Albornoz, dijeron que tenían noticia por sus antepasados de que «ellos habían procedido y

---

<sup>11</sup> Según Espinoza Soriano (1981: 165), dominicos y franciscanos se dividieron las doctrinas del valle por encargo de Pedro de la Gasca. Acerca de la presencia de franciscanos en el valle ya en 1534, véase Cruz (1999: 177, 208) y, para las décadas siguientes, Vázquez de Espinosa (1969: 320, 322-23).

<sup>12</sup> Una excepción es Ayala Leonardi (2002: 100-102).

salido de cuevas y lagunas y fuentes y cerros». Es decir, los *curacas* de Jauja reconocieron más de una *pacarina* (Vega 1965: 169). Sin entrar en la discusión acerca de si estos testimonios remitían a una realidad prehispánica o reflejaban más bien las condiciones existentes hacia 1580, se puede afirmar que a fines del siglo XVI —a diferencia del periodo prehispánico y de las dos primeras décadas coloniales—, Huarivilca recibía algún tipo de culto de los indios ananguancas —¿como *pacarina*?— y no necesariamente de todos los huancas, entendidos como una sola etnia compuesta por las tres parcialidades mencionadas anteriormente.

Pero el testimonio de Albornoz es importante, además, porque ofrece una breve descripción del ídolo hacia 1580. Este se hallaba junto al tambo de Huancayo en un corral, y era «una piedra como indio». La información es interesante porque remite directamente al mito recogido por Cieza sobre la pareja originaria huanca vinculada a la fuente (o, al menos, a uno de los componentes de dicha pareja). Una piedra que sobrevivió a las destrucciones pasadas del ídolo o santuario en la década de 1530 se veneraba a fines del siglo XVI a partir de algún tipo de relación con los indios ananguancas. Así lo demuestra la denuncia de Albornoz en el contexto del incipiente celo extirpador que precedió a las famosas campañas del siglo XVII. Dicho culto, sin embargo, debió alterarse y hacerse más clandestino en el lapso transcurrido entre el ciclo de destrucciones iniciales vinculado a la Conquista y el «redescubrimiento» de Albornoz en la década de 1580. Algunas de las claves para entender esta transformación aparecen en las líneas de Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui.

La famosa *Relación de Antigüedades* de Santa Cruz Pachacuti (c. 1613) ha sido ponderada por los investigadores a partir de la información «indígena» que esta contiene, así como por las pistas para la comprensión del mundo prehispánico que aporta. Pero se suele pasar por alto que, aunque desconocemos la fecha exacta de su redacción, es sobre todo un texto colonial de las primeras décadas del siglo XVII, el cual recoge cambios de distinto orden acaecidos en las creencias andinas desde 1532.<sup>13</sup> Y la mitología en torno a Huarivilca no es la excepción. Santa Cruz Pachacuti escribió sobre la pareja originaria que habría emergido de la fuente en dicho santuario, aunque de su relato se desprenden elementos que apuntan a las transformaciones del significado mágico-religioso de una *pacarina* andina ya en el siglo XVII. Veamos en qué sentido.

El autor de la *Relación* localizó correctamente el templo de Huarivilca junto a un pequeño cerro y a un río, en la entrada sur al valle de Jauja. Escribió que había allí dos piedras «largas y pegadas» a las cuales el dios Tonapa había transformado en tales. Las describió como:

---

<sup>13</sup> Datos acerca de la fecha posible de redacción de la «Relación» aparecen en Estenssoro (2003: 77, nota 152).

Una huaca hembra que había fornicado con un indio huanca y que se llamaba Atay Imapúram Tapia. Después, en tiempo de Huaina cápac, habían dicho a los indios las dichas dos piedras que eran huacanqui sonco illa. Asimismo en aquel tiempo ha habido huacanquis en la puna de Jauja (Pachacuti Yamqui 1995: 49).

Sin duda, el relato se entronca con el mito recogido por Cieza, aquel que refiere cómo un indio y una india habían salido de la fuente en Huarivilca y dado origen a los huancas (se relaciona parcialmente también con la información de Albornoz sobre la piedra-indio). Pero una diferencia fundamental separa a ambas versiones. En la más antigua, todavía se recoge la idea de los ancestros directos, la pareja mítica que, pensaba Cieza, se dio «maña» para engendrar a los huancas. En la versión del indio cristiano Santa Cruz Pachacuti, en cambio, solo se alude al acto sexual de la «*huaca* hembra» y del «indio *huanca*». Es decir, se sustrae aquel componente que hacía de Huarivilca, según la concepción andina prehispánica, la *pacarina* de los habitantes que se consideraban «animados» por la pareja originaria. Por eso, Pachacuti no menciona que de la unión de dicha pareja provinieran los habitantes de las inmediaciones.

En el relato de Santa Cruz Pachacuti, la «*huaca* hembra» recibe el nombre de «Atay Imapúram Tapia», dato que plantea otra discrepancia con la versión de Cieza, quien atribuye a esta misma divinidad el nombre de «Vrochombe». Pero la discrepancia de ambos nombres es solo aparente si se profundiza un poco en sus significados. Comenzando por «Urochombe» —de la versión de Cieza—, hay que decir que, antes que un nombre propio, se trataba más bien de un «epíteto», es decir, un adjetivo o frase que, antes que determinar o especificar un nombre, lo caracteriza. En este caso, el mismo se puede traducir como «La mujer de la faja de niños» o «La de la faja de pequeña(o)», por estar formado el término de los vocablos *uro*: «todo género de gusano» y, por extensión, lo pequeño —cuando está en posición de adjetivo— y *chumpi*: «faja».<sup>14</sup>

Ahora bien, sobre «Atay Imapúram Tapia» —«nombre» que Santa Cruz Pachacuti atribuye a la «*huaca* hembra»—, tampoco parece tratarse de un nombre propio. Es, más bien, una frase exclamativa cuya interpretación lingüística resulta bastante más compleja.<sup>15</sup> Así, si se presta atención a los términos y expresiones recogidos en el vocabulario de González Holguín, una posible traducción de la exclamación que Santa Cruz Pachacuti atribuía al componente femenino de la pareja que emergió en Huarivilca sería «¡Qué espanto —qué horror—, estos fantasmas —apariciones, espectros— dobles, biformes». O quizá «¡Qué par de fantasmas

<sup>14</sup> Véase González Holguín (1989: 357 y 121; respectivamente).

<sup>15</sup> Las traducciones que siguen no habrían sido viables para nosotros sin la gentil y muy entendida asesoría del profesor Rodolfo Cerrón-Palomino, de la Pontificia Universidad Católica del Perú (Entrevista personal, octubre de 2002).

dobles son estos!».<sup>16</sup> Ambas frases, resultado de la influencia evangelizadora colonial en los pobladores andinos, son indicio temprano de una cierta idea de tabú en torno al sitio y a los seres que lo habitaban (los ancestros), situación que ha quedado atestiguada inclusive en testimonios actuales, como veremos.<sup>17</sup>

Aunque podríamos discutir maneras alternativas para afinar la traducción, parece que la expresión «Atay Imapúram Tapia» se refería más bien a la pareja, las dos piedras —el «indio huanca» y la «*huaca* hembra»—. El epíteto recogido por Cieza, en cambio, aludía solo a uno de los componentes del par de «piedras», Urochombe. Esta identificación concuerda con la información que aporta Cristóbal de Albornoz, según la cual Huarivilca era una «piedra como indio», es decir, el complemento de Urochombe. Así, es claro que nos hallamos ante un mismo relato mítico —el de la pareja originaria—, pero tal y como pudo oírlo de un informante (o reinterpretarlo) Santa Cruz Pachacuti a fines del siglo XVI o a comienzos del XVII.

Hay información adicional, aportada por el mismo Santa Cruz Pachacuti, respecto de lo que se puede entender como la función mágico-religiosa de Huarivilca después de la Conquista. Recuérdese que según este cronista, las piedras habrían hablado a los indios diciéndoles que eran *huacanqui sonco illa*. El padre Francisco de Ávila, conocido extirpador, aporta la clave necesaria para comprender esta expresión en una nota marginal al manuscrito mismo de Santa Cruz Pachacuti. El extirpador escribió: «çoncco ylla es huacanqui», es decir, ambos términos eran en cierto modo sinónimos.<sup>18</sup>

La aparición en un documento de comienzos del siglo XVII como la *Relación* de Santa Cruz Pachacuti del término *sonco* —en conexión con los de *illa* y *huacanqui*— debe interpretarse como un intento de traducción o, en todo caso, como una extrapolación colonial del vago concepto andino prehispánico de alma o espíritu. Dicho concepto habría sido asimilado después de 1532, sobre todo gracias a la labor de los evangelizadores, al concepto occidental de «corazón» en tanto receptáculo de sentimientos como el amor.<sup>19</sup> Respecto de *illa*, el otro

---

<sup>16</sup> González Holguín recoge los siguientes vocablos y expresiones, imprescindibles para entender el pasaje en cuestión: *Atayñina millana*: «Abominable, miserable» y *Atay, atay, o atatay ñini*: «Abominar desdeñar enfadarse de alguno»; *Ymam chay*: «Que es eso»; *Pura*: «Entre sí vno con otro o vno y otro»; *Tapia*: «Agüero malo o mala señal» y *Tapiya runa*: «Pecador maldito graue y el escandaloso» (1989: 36, 367, 297 y 338; respectivamente). Por su parte, Bertonio escribe *Atatay ananay*: «Interjección de uno que se quema, o tiene algun dolor» y *Atata tata*: «Interjección de uno que esta enojado, o sentido»; *Nanaca pura*: «Entre nosotros» y *Hupanaca pura*: «Entre nosotros» (1984: 27 y 276; respectivamente).

<sup>17</sup> Sobre la influencia evangelizadora en la crónica de Santa Cruz Pachacuti, véase Estenssoro (2003: caps. 1 y 2)

<sup>18</sup> Sobre la anotación marginal, véase la entrada «*huacanqui*» del índice de Carlos Aranibar para el texto de Santa Cruz Pachacuti (1995: 266-267).

<sup>19</sup> Referencias a *sonco* en González Holguín (1989: 328-331). Sobre el problema de la apropiación de *sonco* por los misioneros, véase Estenssoro (2003: 109). Para Albó, *sonco* estaría vinculado al alma racional y solo en un sentido figurado al «corazón» (Albó 2002: 414).

término de la expresión *sonco illa*, se sabe por varios testimonios que las *illa* eran piedras *bezoares* o aerolitos utilizados como amuletos para propiciar la fertilidad, la buena suerte y el amor (*zara illa* para el maíz o *llama illa* para las llamas, por ejemplo). Así, y por analogía, el *sonco illa* era precisamente una o más piedras —a veces plumas, mosquitos o plantas— que servían como talismanes de amor.<sup>20</sup>

Y de aquí se desprende su relación con los *huacanqui*, dispositivos mágicos muy conocidos también entre los evangelizadores y extirpadores por ser uno de sus fines primordiales la obtención de los favores del ser amado, aunque los ingredientes y componentes del mismo pudieran variar según el contexto (Polia Meconi 1999: 405-406). Basta ver los numerosos ejemplos que aparecen en los documentos publicados de la sección *Hechicerías e Idolatrías* del Archivo Arzobispal de Lima, en el *Ritual formulario* de Juan Pérez Bocanegra de 1631 o en el conocido manual para extirpadores del jesuita José de Arriaga, de 1621.<sup>21</sup>

Así, a diferencia del testimonio recogido por Cieza de León, a comienzos del siglo XVII la pareja primordial huanca se vinculaba a la magia amoratoria, es decir, a los *huacanqui* o *sonco illa*. La relación se desprendía, por supuesto, de su antigua capacidad reproductora y de su relación con la esfera de la fertilidad, heredada de tiempos prehispánicos en tanto *pacarina*, y simbolizada por la convivencia en un mismo espacio sagrado de la fuente y de los árboles de molle. En otras palabras, existía un mito referido a la pareja de ancestros —Atay Imapúram Tapia en el siglo XVII—, formada por un indio huanca —quizá denominado Huarivilca— y por la divinidad Urochombe. Sin embargo, consecuentemente con su función simbólica, y porque en el mito prehispánico habían engendrado a los indios huancas, la pareja pasó a vincularse en el siglo XVII con el campo de la magia amoratoria. Su función de *pacarina*, en cambio, parece ir extinguiéndose con los nuevos tiempos, a través de una relación compleja de sustitución o, mejor aún, de superposición de significados mágico-religiosos difícil de precisar.

Elementos adicionales se pueden citar para reforzar esta idea. El nombre del santuario refleja en sí mismo la idea de una divinidad de las generaciones pasadas,

---

<sup>20</sup> Véase el índice de Carlos Aranibar, específicamente las entradas «*huacanqui*» e «*illa*» (Pachacuti 1995: 266-267 y 291; respectivamente). En la primera de estas entradas se encuentra una mención a un dato aportado por Albornoz: «las yerbas y árboles cercanos a Tambo Toco, conocida *pacarina*, eran *huacanqui* porque de ahí había salido el Inca».

<sup>21</sup> «Traes contigo, y usas de huacanquis, para que las mugeres te amen y hagan tu gusto? como es el huacanqui, llamado carhuayanchi, para que pasando cerca de alguna mujer vaya luego en tu seguimiento? o el huacanqui, llamado huacallpachi, con que hazes llorar a qualquier muger por ti? o traes otros huacanquis, de espinas de chachacuma de quisuar, o mosquitos del Collao, ó otros huacanquis, para amar, y ser amado de mugeres? (Pérez Bocanegra 1631: 223-224). «Hácenlos de los cabellos de las personas de quien quieren ser amados, o de unos pajarillos de muchos colores que traen de los Andes, o de las plumas de los mismos pajarillos o mosquillas pintadas, a vueltas de otras cosas que ponen con ellas» (Arriaga 1999: 68). Hay referencias a *huacanqui* en la propia crónica de Santa Cruz Pachacuti (1995: 29).

perteneciente al mundo de los «abuelos», a partir del término *huari*, incluido en el nombre «Huarivilca». Observaciones etnográficas recientes en el mismo templo corroboran esta asociación. Algunos datos refieren el respeto y veneración de los lugareños hacia la casa de los «muertos viejos», causados por las enfermedades que estos pueden ocasionar (miedo derivado de las ideas que ya Santa Cruz Pachacuti documenta en el siglo XVII a partir de la exclamación «Atay Imapúram Tapia»).<sup>22</sup> Efectivamente, el padre Arriaga denunciaba cómo ya en las primeras décadas del siglo XVII los indios adoraban las «casas de los Huaris», es decir, aquellos lugares en los que moraban «los primeros pobladores de aquella tierra». Según el jesuita, el objetivo de los indios era llevarse la tierra en la que estaban los huesos de estos antiguos para, precisamente, «[sus] malos fines de amores» (Arriaga 1999: 28-30). ¿Se hacía lo mismo en Huarivilca ya a inicios del siglo XVII? El testimonio de Arriaga coincide muy bien —en términos de contenido y de proximidad cronológica— con la información presentada por Santa Cruz Pachacuti acerca de la naturaleza de *huacanqui* que se había atribuido a las dos piedras de Huarivilca, aquellos espíritus a quienes los indios veneraban y parecían temer, así como utilizaban para sus «malos fines de amores». <sup>23</sup> Tómese en cuenta, adicionalmente, las parejas en miniatura encontradas en el sitio, asociadas también con la propiciación de la fertilidad.

Por lo dicho hasta aquí, no resulta casual que el último rastro colonial de Huarivilca al que hemos podido acceder aluda a esta transformación en curso, de *pacarina* a *huacanqui*. Me refiero a la relación escrita por un visitador de la idolatría, Diego Barreto de Castro.<sup>24</sup> Entre octubre de 1654 y septiembre de 1655, Barreto llevó a cabo una pesquisa en el valle del Mantaro, zona sobre la que, en tiempos prehispánicos, Huarivilca ejerció su influencia sagrada (Sánchez 1991: xix-xxiv). A su paso por Huancayo y las zonas aledañas, escribió que «Allí

---

<sup>22</sup> Sobre el santuario como «casa de los abuelos» y las creencias asociadas a dicha condición, véase Matos (1967: 13, 17). Isabel Flores, quien visitó el sitio a fines de la década de 1950, recogió una «leyenda» que ha cobrado valor histórico hoy y que relaciona a Huarivilca con los «muertos viejos» y con las enfermedades que, según el testimonio de los propios lugareños, ocasionaba el contacto con los mismos. Según la autora, el hecho de haber estado almorzando al interior de las murallas de Huarivilca le valió el ser considerada por los habitantes del pueblo como «Wari». Así, «Fue voz general en el pueblo que nuestra muerte era inminente, llegando a tanto el pesar de la gente y su creencia en tal afirmación, que rehusaron, desde ese momento, estar cerca de nosotros, puesto que éramos «Wari» o tabú» (Flores Espinoza 1962: 177).

<sup>23</sup> Para ejemplos de elaboración de hechizos con fines mágico-amatorios a partir de los huesos encontrados en las *huacas* que circundaban Lima en el siglo XVII, véase Estenssoro (2003: 424-429).

<sup>24</sup> Natural de Lima, descendiente de beneméritos, e hijo legítimo de don Antonio Barreto de Castro y de doña Beatriz de Figueroa, Diego Barreto se desempeñó en las doctrinas de Barranca, Quintay, San Damián, Huaura, Huacho y Santa Ana, y fue también vicario y juez eclesiástico en las provincias de sus curatos, así como comisario de la Santa Inquisición y de la Santa Cruzada. También fue visitador general y de la idolatría («especialmente en la del Idolatría que castigó corrigio y enmendo muchos indios i indias idolatras hechiceros y supersticiosos, sacandolos de sus herroses y antiguas ceguedades»). Sobre los datos biográficos del visitador, véase Archivo General de Indias. Lima, 241, N. 7 [1648]; AGI. Lima, 68, N. 59 [1669]; AGI, Lima, 72, N. 5 [1672]; AGI. Lima, 73, N. 129 [1675]: f. 1v.

se destruyó el grande y célebre ídolo Ataipura», colocando en su lugar tres cruces de generosas proporciones. Aunque no existe en esta relación del extirpador una mención explícita a Huarivilca, no se necesita mucha intuición para percibir que el «grande y célebre ídolo Ataipura» no es más que una alteración de «Atay Imapúram Tapia», aquella exclamación a través de la cual Juan de Santa Cruz Pachacuti presentó el carácter de *huari* y *huacanqui* de las dos divinidades que moraban en Huarivilca a comienzos del siglo XVII. Así, la vieja divinidad había perdido su antiguo nombre —lo recuperaría tras su identificación en el siglo XX gracias a la crónica de Cieza—. Pero recibía la denominación que, según la crónica de Santa Cruz Pachacuti, la situaba en relación con los *huacanquis* coloniales. Su uso frecuente en la provincia de Jauja está documentado para las décadas finales del siglo XVII. En algunos casos, los hechiceros viajaban a parajes con puquios tales como aquel que existía al interior del templo de Huarivilca, de donde, según el mito colonial recogido por Santa Cruz Pachacuti, emergieron el indio huanca y Urochombe, identificándose precisamente como *huacanqui sonco illa*.<sup>25</sup>

## Palabras finales

El derrotero colonial de Huarivilca, desde un prestigioso santuario regional prehispánico hasta su asociación con los *huacanqui* y la magia amorosa puede parecer un final poco feliz para un poderoso oráculo andino. Es importante, sin embargo, seguir profundizando en la trayectoria de las grandes *huacas* luego de la Conquista, aunque los testimonios sean en ocasiones muy fragmentarios. El caso de Huarivilca no parece haber sido único. Otros lugares sagrados de origen prehispánico recibían la visita de indios y españoles para satisfacer distintos anhelos por medios mágicos. Así acontecía con una fuente cercana al nevado Coropuna, en Arequipa, otra importante *huaca* prehispánica frecuentada hacia 1665 para obtener la tan ansiada salud.<sup>26</sup> Los jesuitas informaron a comienzos del siglo XVII de un ídolo llamado el «dios del amor», que era, como en el caso de Huarivilca, «una fuentecilla entre una áspera arboleda», y presentaba «muchos sacrificios en curiosos cantarillos y sus saetas como dios del amor» (Polia Meconi 1999: 444). Finalmente, otra fuente o puquio, de nombre Cuyana, en las inmediaciones de

<sup>25</sup> Archivo Arzobispal de Lima. Hechicerías e idolatrías, leg. 8, exp. 2, f. 326v.

<sup>26</sup> «Muy poco auajo de la nieve tenia vn estanquillo de un manantial de agua caliente, por passar por minerales de açfre. Concurrían a el no solo de las Prouinçias comarcanas, sino de las mas remotas del reyno, de Guamanga, Cuzco, la Paz, tenia su saçerdote, sus ceremonias, sacrificios, y ofrendas. auianse de purificar primero en el estaño, y en el tiempo de entrar, ni despues auian de nombrar los Santissimos nombres de Jesus, y Maria, ni se dejauan lleuar desta superstición los yndios solamente, sino tambien alg.nos españoles, que persuadidos, que auian de conseguir la salud por aquel remedio se sujetauan a ella, pudiendo conellos mas vno, o otro suçesso favorable, que acaso aconteçia por la Virtud natural del vaño, para traerlos, que los muchos malos que solian verse para apartarlos, tanto suele çegar el amor proprio» (Polia Meconi 1999: 519-520).

Chachapoyas, era valorada también a comienzos del siglo XVII por españoles e indios gracias a sus poderes para despertar el odio y el amor.<sup>27</sup>

La discusión acerca de hasta qué punto era esta una transformación colonial de los oráculos o se trataba más bien de atributos mágico-religiosos que estaban presentes o al menos latentes en su función prehispánica como *pacarina* queda abierta. Nos inclinamos a pensar que la transformación se dio al menos en dos sentidos. El primero es un claro proceso mediante el cual la influencia sagrada de Huarivilca se fue restringiendo en términos espaciales y humanos. De ser un antiguo centro oracular con un alcance regional (el de los huancas), y pasando por las destrucciones iniciales a manos de los españoles y de los incas, a fines del siglo XVI el santuario fue identificado por Cristóbal de Albornoz solo con los fieles de una de las parcialidades del valle. A comienzos del siglo XVII, lo encontramos más bien asociado al terreno de la magia amatoria y, específicamente, al de los *huacanqui*, en un ámbito que parece responder a la esfera de lo privado, la de la magia por excelencia, más que a la de los antiguos cultos de envergadura regional que convertían a Huarivilca en punto notable de la red estatal de grandes *huacas* del Tahuantinsuyu. Así, independientemente de que su función como *huacanqui sonco illa* fuera también un atributo prehispánico, es claro que a comienzos del siglo XVII se había dado un repliegue de la influencia y capacidad oracular de la *huaca*, el mismo que parecía limitar su poder precisamente a aquel campo de acción.

El segundo aspecto que anuncia la transformación colonial de Huarivilca es que muchos de estos antiguos santuarios, a partir de un renovado sentido mágico derivado de la evangelización y, sobre todo, de la influencia del cristianismo popular que arribó a América desde el primer momento, fueron visitados y consultados por indios y «españoles». El éxito mágico-religioso, y muchas veces económico, de estos lugares y de sus sacerdotes —o «hechiceros», para usar la terminología de la época—, se explica en parte porque la magia amatoria era una práctica común a ambas tradiciones culturales. Pero también porque muchos «cristianos» confiaron en el poder de la magia indígena y, a través de sus

---

<sup>27</sup> «Y en la provincia de Chero también allí cerca había mucha fama de indios, e indias echiseros hechiseros y que allí esta la fuente llamada Cuyana, que en Romance castellano es lo mismo que la fuente de los amores, de que mucha gente de Chachapoyas usa mal para todo género de torpezas e echiseras. Determineme de yr alla para remediar tantos daños, especial. mte despues que supe del encomendero de allí, que los años passados subiendo a ella había sacado dos cauallos cargados de la ropa y cosas supersticiosas ofrecidas a aquella peña y fuente: y que era cosa averiguada q. de toda aquella comarca vienen indios a buscar el agua, y muchos embiados de sus amos españoles: fue conmigo el Beneficiado de allí, y un hermano del encomendero con algunos indios, que sabian el camino, por el qual fuimos trepando con pies y manos con tanto peligro que auernos puesto en el parecía temeridad: llegamos a la peña, que estaba abierta por medio, y en esta hendedura esta vn agujero. por donde cabe el brazo, y metiendole por el se topa dentro agua, que se va destilando, por dentro de la peña, sin salir fuera: esta es la agua bendita, o por mejor decir maldita, de aquella tierra, y les parece que lauando con esta agua la persona, o ropa, que quieren inficionar torpem.te y regandole la casa con ella, que alcançan lo q. pretenden: y tiene dos lados la fuente vno por donde se creen q. aficiona, y otro conque aborrezca, y de camino ofrecen alguna cosa a la peña» (Polia Meconi 1999: 289-290).



demandas, practicantes y bagaje propio, influyeron en esta hasta configurar una magia típicamente andina en el siglo XVII. Aunque en el caso preciso de Huarivilca no hay testimonios directos que referan si el antiguo santuario fue visitado también por «españoles» para practicar la magia amatoria, es probable que dicha ausencia documental pueda subsanarse en el futuro. Otros datos corroboran que en la provincia de Jauja los hechiceros indígenas o mestizos —algunos de ellos «huacanqueros»— recibían la visita de indígenas, «españoles» y mestizos de diverso origen, a quienes ofrecían sus cotizados servicios. Sus hechizos incorporaban, sin mucha dificultad, elementos tomados de distintas tradiciones culturales. Y es precisamente en este contexto, signado por el intercambio constante y la construcción de prácticas mágico-religiosas mestizas, que Huarivilca, oráculo prehispanico, debió transformarse en *huacanqui sonco illa*.

## **Bibliografía**

- AGUSTINOS, 1992 – *Relación de la religión y ritos del Perú hecha por los padres agustinos* (Lucila Castro de Trelles, ed.), 74 p.; Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- ALBÓ, Xavier, 2002 – Preguntas a los historiadores desde los ritos andinos actuales. En: *Incas e indios cristianos: elites indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales* (Jean Jacques Decoster, ed.): 395-438; Lima: Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de las Casas» - Asociación «Kuraka» - Institut Français d'Études Andines.
- ALBORNOZ, Cristóbal de, 1989 [c. 1584] – *Instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haciendas*. En: Cristóbal de Molina y Cristóbal de Albornoz, *Fábulas y mitos de los Incas* (Henrique Urbano y Pierre Duviols, eds.): 161-198; Madrid: Historia 16.
- ARRIAGA, Pablo Joseph, 1999 [1621] – *La extirpación de la idolatría en el Pirú* (Henrique Urbano, ed.), 159 p.; Lima: Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de las Casas».
- AYALA LEONARDI, Flor de María, 2002 – *Aportes para un diccionario mitológico andino*, 184 p.; Huancayo: Universidad Nacional del Centro del Perú.
- BERTONIO, Ludovico, 1984 [1612] – *Vocabulario de la lengua aymara*, 473 p.; Cochabamba: CERES - Institut Français d'Études Andines - MUSEF.
- BORREGÁN, Alonso de, 1948 [1565] – *Crónica de la conquista del Perú* (Rafael Loredó, ed.). *Revista de la Sociedad Peruana de Historia*, 2 (1): 790-791; Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos.
- CASTRO VÁSQUEZ, Aquilino, 1992 – *Hanan Huanca: historia de Huanca Alta y de los pueblos del valle del Mantaro: desde sus orígenes hasta la República*, 414 p.; Chupaca y Lima: Asociación Editorial Stella.
- CERRATE DE FERREYRA, Emma, 1979 – El molle. *Boletín de Lima*, 2: 29-32; Lima.
- CIEZA DE LEÓN, Pedro de, 1996 [1553] – *Crónica del Perú. Primera parte* (Franklin Pease G.Y., ed.), 352 p.; Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú - Academia Nacional de la Historia.

- CRUZ, Laureano de la, 1999 — *Descripción de la América Austral o reinos del Perú con particular noticia de lo hecho por los franciscanos en la evangelización de aquel país* (Julián Heras Diez, ed.), 501 p.; Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú - Instituto Riva-Agüero - Banco Central de Reserva del Perú.
- DÁVILA BRICEÑO, Diego, 1965 [1586] — *Descripción y relación de la provincia de los Yauyos toda, Anan Yauyos y Lorin Yauyos*. En: Marcos Jiménez de la Espada, *Relaciones Geográficas de Indias* (José Urbano Martínez Carreras, ed.), I: 155-165. Biblioteca de Autores Españoles CLXXXIII; Madrid: Atlas.
- DUVIOLS, Pierre, 1967 — Un Procès d' Idolâtrie au Pérou: Arequipa, 1671. En: *Colloque d' Études Péruviennes* (Aix-En-Provence, 16-17 de mayo de 1966): 101-119; Gap: Editions Ophrys.
- DUVIOLS, Pierre, 2003 — *Procesos y visitas de idolatrías: Cajatambo, siglo XVII con documentos anexos*, 882 p.; Lima: Institut Français d'Études Andines - Pontificia Universidad Católica del Perú.
- ESPINOZA SORIANO, Waldemar, 1966 — Wariwilca: La «Catedral» de los Huancas. *La Voz de Huancayo*. 14 de octubre; Huancayo.
- ESPINOZA SORIANO, Waldemar, 1973 — *Enciclopedia departamental de Junín. Tomo I: Historia*, 395 p.; Huancayo: San Fernando.
- ESPINOZA SORIANO, Waldemar, 1981 [1973] — *La destrucción del Imperio de los Incas. La rivalidad política y señorial de los curacazgos andinos*, 210 p.; Lima: Amaru Editores.
- ESTENSSORO, Juan Carlos, 2003 — *Del paganismo a la santidad: la incorporación de los indios del Perú al Catolicismo (1532-1750)*, 586 p.; Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú - Institut Français d'Études Andines.
- FINK, Rita, 2001 — La cosmología en el dibujo del altar del Quri Kancha según don Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salca Maygua. *Histórica* 15, 1: 9-75; Lima.
- FLORES ESPINOZA, Isabel, 1962 — El sitio arqueológico de Wari Willca, Huancayo. En: *Actas y Trabajos del II Congreso Nacional de Historia del Perú. Lima, 4 al 9 de agosto de 1958*, 2: 177-186; Lima: Centro de Estudios Histórico-Militares del Perú.
- GARCILASO DE LA VEGA, Inca, 1995 [1609] — *Comentarios reales de los Incas* (Carlos Aranibar, ed.), 2 vols.; México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- GONZÁLEZ-CARRÉ, Enrique y RIVERA PINEDA, Fermín, 1983 — Pati: El árbol sagrado de los Wari. *Boletín de Lima*, 27: 43-49. Lima.
- GONZÁLEZ HOLGUÍN, Diego, 1989 [1608] — *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua Qquichua o del Inca* (Raúl Porras Barrenechea, ed.), 707 p.; Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe, 1993 [1615] — *Nueva crónica y buen gobierno* (Franklin Pease G.Y., ed.), 3 vols; México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- MATOS MENDIETA, Ramiro, 1962 — Los Wanka: Datos históricos y arqueológicos. En: *Actas y trabajos del II Congreso Nacional de Historia del Perú. Lima, 4 al 9 de agosto de 1958*, 1: 187-210; Lima: Centro de Estudios Histórico-Militares del Perú.
- MATOS MENDIETA, Ramiro, 1967 — La huaca de Wari-Willka. *Américas*, 19 (1): 9-17; Washington D.C.

- MEDINA FLORES, Wilmer, 2001 – Dios Wari Willka o el dios Wallallo. *Antarki*, 4 (1): 167-174; Huancayo.
- PACHACUTI, Juan de Santa Cruz, 1995 – *Relación de antigüedades de este reino del Perú* (Carlos Aranibar, ed.), 427 p.; México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- PÄRSSINEN, Marti, 1992 – *Tawantinsuyu: the Inca State and its Political Organization*, 462 p.; Helsinki: The Finnish Historical Society.
- PEÑALOZA JARRÍN, José Benigno, 1995 – *Huancayo: historia, familia y región*, 497 p.; Lima: Instituto Riva-Agüero.
- PÉREZ BOCANEGRA, Juan, 1631 – *Ritual formulario, e Institución de curas, para administrar a los naturales de este Reyno, los Santos Sacramentos del Bautismo, Confirmación, Eucaristía, Viático, Penitencia, Extremaunción y Matrimonio. Con advertencia muy necesaria por el bachiller Iván Pérez Bocanegra. Presbítero en la lengua Quechua y Aymara* (Jerónimo de Contreras, ed.), 716 p.; Lima.
- POLIA MECONI, Mario, 1999 – *La cosmovisión religiosa andina en los documentos inéditos del Archivo Romano de la Compañía de Jesús (1581-1752)*, 627 p.; Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- ROWE, John H., 1988 – Cómo Francisco Pizarro se apoderó del Perú. En: *Actas del Congreso Internacional de Etnohistoria. Lima, 23 al 27 de junio de 1986*, 2: 517-534; Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- SÁNCHEZ, Ana, 1991 – *Amancebados, hechiceros y rebeldes (Chancay, siglo XVII)*, 208 p.; Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de Las Casas».
- SANTO TOMÁS, Domingo de, 1951 [1560] – *Lexicon o vocabulario de la lengua general del Perú* (Raúl Porras Barrenechea, ed.), 374 p.; Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- SHEA, Daniel, 1969 – *Wari Willka: a Central Andean Oracle Site*. Ph. D. Dissertation; University of Wisconsin.
- TAYLOR, Gerald, 1999 [1608] – *Ritos y tradiciones de Huarochirí*, 502 p.; Lima: Institut Français d'Études Andines - Banco Central de Reserva del Perú - Universidad Ricardo Palma.
- TELLO, Julio César y MIRANDA, Próspero, 1923 – Wallallo. Ceremonias gentílicas realizadas en la región cisandina del Perú central (distrito arqueológico de Casta). *Inka*, 1: 476-549; Lima.
- TEMPLE, Ella Dunbar, 1942 – Los caciques Apoalaya. *Revista del Museo Nacional*, 9 (2): 147-178; Lima.
- TITU CUSI YUPANQUI, Diego de Castro, 1992 [1570] – *Instrucción al licenciado Lope García de Castro* (Liliana Regalado de Hurtado, ed.), 85 p.; Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- TOLEDO, Francisco de, 1940 [1570] – *Información hecha por orden de don Francisco de Toledo en su visita de las provincias del Perú, en la que declaran indios ancianos sobre el derecho de los caciques y sobre el gobierno que tenían aquellos pueblos antes que los Incas los conquistasen* [Concepción de Xauxa, 20 noviembre 1570]. En: *Don Francisco de Toledo, supremo organizador del Perú: su vida y su obra* (Roberto Levillier, ed.), 2: 14-28; Buenos Aires: Espasa Calpe.

- VÁZQUEZ DE ESPINOSA, Antonio, 1969 [1672] – *Compendio y descripción de las Indias Occidentales* (Balbino Velasco Bayón, ed.), 577 p.; Biblioteca de Autores Españoles, CCXXXI; Madrid: Atlas.
- VEGA, Andrés de, 1965 [1582] – *La descripción que se hizo en la provincia de Xauxa por la instrucción de S. M. que a la dicha provincia se invio de molde*. En: Marcos Jiménez de la Espada, *Relaciones Geográficas de Indias, Perú* (José Urbano Martínez Carreras, ed.), 1: 166-175. Biblioteca de Autores Españoles, CLXXXIII; Madrid: Atlas.
- WIGHTMAN, Ann, 1981 – Diego Vasuciuo: Native Priest. En: *Struggle and Survival in Colonial America* (David G. Sweet y Gary B. Nash, eds.), 398 p.; Berkeley y Los Angeles: University of California Press.