

COLECCIÓN ESTUDIOS ANDINOS

# El Inca y la huaca

La religión del poder y el poder de la religión  
en el mundo andino antiguo

Marco Curatola Petrocchi y Jan Szemiński  
Editores



## Capítulo 7



האוניברסיטה העברית בירושלים  
THE HEBREW UNIVERSITY OF JERUSALEM



FONDO  
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

BIBLIOTECA NACIONAL DEL PERÚ  
Centro Bibliográfico Nacional

985.019 I2 El Inca y la huaca : la religión del poder y el poder de la religión en el mundo andino antiguo / Marco Curatola Petrocchi, Jan Szemiński, editores.-- 1a ed.-- Lima : The Hebrew University of Jerusalem : Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2016 (Lima : Tarea Asociación Gráfica Educativa).  
395 p. : il. (algunas col.) ; 24 cm.--(Estudios andinos / dir. Marco Curatola Petrocchi ; 18)

Incluye bibliografías.

D.L. 2016-12278  
ISBN 978-612-317-199-5

1. Incas - Religión - Ensayos, conferencias, etc. 2. Incas - Reyes y soberanos 3. Indígenas del Perú - Época Prehispánica - Religión y mitología 4. Mitología indígena - América Latina - Época Prehispánica 5. Iconografía - Perú - Época Prehispánica 6. Arquitectura religiosa - Perú - Época Prehispánica 7. Perú - Historia - Época Prehispánica - Aspectos religiosos I. Curatola Petrocchi, Marco, 1951-, editor II. Szemiński, Jan, editor III. The Hebrew University of Jerusalem IV. Pontificia Universidad Católica del Perú V. Serie

**BNP: 2016-1188**

*El Inca y la huaca.*

*La religión del poder y el poder de la religión en el mundo andino antiguo*

Marco Curatola Petrocchi y Jan Szemiński (editores)

© Marco Curatola Petrocchi y Jan Szemiński, 2016

De esta edición:

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2016

Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú

feditor@pucp.edu.pe

www.pucp.edu.pe/publicaciones

Imagen de cubierta: Martín de Murúa, *Historia y genealogía de los reyes incas del Perú*, Manuscrito Galvin (1590), f. 96v.

Cuidado de la edición, diseño de cubierta y diagramación de interiores:

Fondo Editorial PUCP

Primera edición: setiembre de 2016

Tiraje: 500 ejemplares

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

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2016-12278

ISBN: 978-612-317-199-5

Registro del Proyecto Editorial: 31501361601148

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

# La voz de la *huaca*

## Acerca de la naturaleza oracular y el trasfondo *aural* de la religión andina antigua\*

Marco Curatola Petrocchi

En una serie de trabajos anteriores (Curatola, 2001, 2008 y 2013) hemos mostrado cómo los oráculos —a saber, santuarios controlados por sacerdotes, a través de los cuales las divinidades del lugar daban respuestas a quienes las consultaban— representaron en el mundo andino antiguo un fenómeno extremadamente común y difundido y una institución de la más alta transcendencia no solo religiosa, sino también social y política: esto es, un verdadero «hecho social total» que abarcaba diferentes esferas (religiosa, política, jurídica, económica, artística, etcétera) de la vida sociocultural y tenía un influjo determinante sobre el funcionamiento y la dinámica de la entera sociedad y sus instituciones (Mauss, 2009, p. 251). Fue esta constatación que nos indujo a definir al Perú antiguo como «la tierra de los oráculos» (Curatola & Ziólkowski, 2008). Pero, si efectivamente estos últimos fueron, por lo menos al tiempo del Imperio inca, como indican de manera unívoca las fuentes documentales, un fenómeno tan importante y significativo, hay que presumir que en las lenguas andinas haya existido algún vocablo de contenido

---

\* Un primer, embrionario y parcial, borrador del presente ensayo fue elaborado en Dumbarton Oaks (Washington, D.C.), durante el año académico 2009-2010, gracias a una *fellowship* de dicha institución y a la correspondiente licencia para investigación que me otorgó el Departamento de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú, en ese entonces dirigido por Pepi Patrón.

Sucesivamente, presenté y discutí diferentes partes del trabajo en una conferencia («An Archaeology of God's Voice: How did the Ancient Andean Oracles Speak?») dada en Dumbarton Oaks en octubre del 2011, por invitación de Joanne Pillsbury, en aquella época directora de Estudios Precolombinos en dicho centro de investigación; en una ponencia leída en el Coloquio Internacional «Los secretos del Inca», organizado por Bat-ami Artzi y Amnon Nir en la Universidad Hebrea de Jerusalén, en mayo del 2012; en una comunicación presentada en el simposio «Toward a Re-conceptualization of 'the Sacred' in the Andes during the Tawantinsuyu: Archaeological and

semántico aproximadamente equivalente al término latino *oraculum* y a sus derivados en los idiomas europeos modernos, como *oráculo* en español, *oracolo* en italiano, *oracle* en inglés y francés, y *orakel* en alemán ¿Pero, existió realmente este vocablo? A pesar de que ningún diccionario quechua o aymara de los siglos XVI y XVII registra algún vocablo con el significado de «oráculo», hay contundentes informaciones cronísticas que indican que este existió y que fue el término *huaca*.

### La glosa del término *huaca* en las fuentes documentales tempranas

Por lo menos, esto es lo que deja claramente entender Pedro de Cieza de León, un joven conquistador dotado de una gran curiosidad intelectual y un extraordinario espíritu de observación, el cual, entre fines de la década de 1540 e inicios de la de 1550, escribió la primera gran crónica sobre la historia de los incas y la conquista española del Ande: la *Cronica del Perú*, que se compone de cuatro partes,

---

Ethnohistorical Approaches», coordinado por César Astuhamán y Viviana Moscovich en el marco del 54° Congreso Internacional de Americanistas, Viena (julio del 2012); en una charla («The Oracular Nature of the Andean System of Beliefs, Collective Representations and Ritual Practices») dada en octubre del 2013 en The Hemispheric Institute on the Americas de la Universidad de California, Davis, dirigido por Charles Walker; en una ponencia («Una religión aural. Acerca de la naturaleza oracular y el trasfondo “auditivo” del sistema de representaciones colectivas y prácticas rituales andino antiguo»), presentada en el simposio «Lingüística, etnohistoria y tradición oral como fuentes históricas. Homenaje a Jan Szemiński», organizado por Bat-ami Artzi y Amnon Nir en la Universidad Hebrea de Jerusalén en febrero del 2014; y en otra («Acerca de la naturaleza oracular y el trasfondo aural de la religión andina antigua») leída en el encuentro «Arqueología y Etnohistoria en los Andes y Tierras Bajas. Dilemas y Miradas Complementarias», coordinado por María de los Angeles Muñoz C. e Isabelle Combès, que tuvo lugar en Cochabamba en agosto del 2015.

La versión casi definitiva fue escrita durante el Spring Quarter del 2013, que pasé en el Departamento de Antropología de la Universidad de Chicago, en calidad de Tinker Visiting Professor in Anthropology del Center for Latin American Studies. Tengo una particular deuda de gratitud con Alan Kolata, Bernard E. Sunny Distinguished Service Professor of Anthropology en la UC, quien me presentó para dicho puesto, y también con Miguel Giusti, en ese entonces jefe del Departamento de Humanidades de la PUCP, quien me autorizó a aceptarlo. De la misma manera, estoy profundamente agradecido a los colegas y amigos Luis Andrade, Alan Durston, Bruce Mannheim y Jan Szemiński, por sus múltiples y puntuales observaciones y sugerencias de carácter lingüístico, así como a José Carlos de la Puente Luna, por la cuidadosa relectura crítica del manuscrito final, y —*last but not least*— a Ximena Fernández Fontenoy, como siempre, mi primera, atentísima, lectora.

Este ensayo está dedicado a Michel-Rolph Trouillot (1949-2012), el estudioso de origen haitiano autor de *Silencing the Past* (1995). En su antigua oficina, en la sugestiva Haskell Hall de la Universidad de Chicago, confortablemente rodeado por sus libros y papeles y leyendo su obra, escribí gran parte de la versión final del presente trabajo, en el cual he intentado recuperar la voz de los antiguos dioses del Ande. Me gusta pensar que el tema de una religión literalmente “silenciada” por siglos, por conquistadores, historiadores y hasta antropólogos, le hubiera interesado.

subdivididas en varios tomos. La *Segunda parte* (1553 ca.), conocida también con el título de *El señorío de los Incas*, está basada en informaciones recogidas, por medio de los «mejores intérpretes», de boca del príncipe Cayu Tupa, descendiente directo del emperador Huayna Capac y tío del Inca Sayri Tupa, y de otros importantes representantes de la nobleza cuzqueña (Cieza, 1985: 13, cap. 6; Sáenz de Santa María 1985: 44-45), y representa una de las más autorizadas narraciones del siglo XVI sobre la civilización inca y su historia. En los dos capítulos (27 y 28) dedicados a los «más eminentes y principales» templos del Tahuantinsuyu, o Imperio inca, Cieza describe, primero, el gran Templo del dios Sol en el Cuzco y en seguida los santuarios de Huanacauri (en el valle del Cuzco), de Vilcanota (cerca de la abra La Raya, en la provincia de Canchis, Cuzco), de Ancocagua (en las cabeceras del río Apurímac, en la provincia de Espinar, Cuzco), de Coropuna (en proximidad del homónimo nevado, Arequipa) y de Apurimac (ubicado en proximidad del río homónimo, en el camino entre Cuzco y Vilcashuamán).

Cieza llama a todos estos sitios *huacas* y los define como «oráculos». Así, del Coricancha refiere que allí vivía el sumo sacerdote de la jerarquía religiosa inca, llamado Huillac Uma (*Willaq Uma*, o sea, «el Jefe, el Sumo que refiere, que anuncia»)<sup>1</sup>, y que en determinadas ocasiones el dios Sol («el Demonio») aparecía a los sacerdotes y contestaba a sus preguntas (Cieza, 1985, p. 81, cap. 28). Luego, el cronista pasa a hablar de Huanacauri, cuyo santuario —dice— era un oráculo muy venerado por los incas, quienes lo consideraban su segunda *huaca* en importancia. Textualmente: «Después del templo de Curicanche, era su segunda guaca de los Yncas el serro de Guanacaure [...]. Y avía en este serro antiguamente oráculo, por donde el maldito Demonio hablava». Pero la equivalencia de significación entre el vocablo andino *huaca* y la palabra española oráculo resulta todavía más evidente cuando Cieza empieza a describir a Vilcanota, con estas exactas palabras: «El terçero oráculo y guaca de los Yncas era el templo de Bilcanota, bien nombrado en estos reynos, y adonde [...] el Demonio tuvo grandes tienpos poder grande y hablava por boca de los falços çaçerdotes que para servicio de los ydolos en él estaban» (Ibíd., pp. 83-84, cap. 28; cursivas nuestras). Y la misma asociación conceptual *huaca*-oráculo el cronista la vuelve a proponer más adelante, allí donde narra cómo el Inca Huayna Capac a su llegada a Latacunga (Ecuador) despachó hombres de su confianza, de su mismo linaje, a averiguar la exacta cantidad de bienes yacientes en los depósitos imperiales, a fiscalizar la conducta de los gobernadores locales, y a verificar si a todos «los templos del Sol y los *oráculos y guacas*» de las provincias

---

<sup>1</sup> De *willay*, «avisar, contar, relatar, informar», y *uma*, «cabeza, cabecilla, jefe» (Cerrón, 1994, pp. 78 y 83).

norteñas les habían entregado adecuados recursos y provisiones (Ibíd., p. 191, cap. 65; cursivas nuestras). Así mismo, algo parecido expresa Cieza con referencia a «la guaca de Ancocagua, donde» —dice— «también avía oráculo muy antiguo y tenido en gran veneración». Finalmente, de Coropuna el cronista recuerda que era un santuario dotado de enormes riquezas, donde «el Demonio» contestaba a las consultas todo el tiempo, y no solo en determinadas ocasiones ceremoniales como en los otros oráculos, y de Apurímac menciona que era un oráculo que respondía a las preguntas «por el tronco de un árbol» (Ibíd., pp. 85-86, cap. 28).

En cuanto al gran santuario oracular de Pachacamac, ubicado en el valle de Lurín, en la costa central peruana, en *El señorío de los Incas* Cieza apenas alude a él, pero solo porque —como por lo demás él mismo explica— de este santuario ya se había ocupado en forma extensa en la *Primera parte* de su crónica, que es fundamentalmente una larga descripción del paisaje físico, humano y cultural del territorio andino. En efecto, en el capítulo dedicado al valle de Pachacamac se encuentra valiosa información, basada en el testimonio oral de ancianos lugareños, sobre la organización y el funcionamiento de dicho centro religioso. En este caso, Cieza no menciona la palabra *huaca* ni el término «oráculo»; sin embargo, cuenta que el «ídolo» de Pachacamac «daba respuestas» en ocasión de solemnes y grandiosas ceremonias, durante las cuales los sacerdotes del dios entraban en un estado de frenesí muy parecido al de Apolo<sup>2</sup>. La referencia al oráculo de Delfos es clara y directa, y es muy probable que la comparación con el antiguo oráculo griego a Cieza se la haya sugerido la lectura de la *Corónica de las Indias: La hystoria general de las Indias* (1547) de Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés, autor al cual alude en diferentes partes de su obra (Cieza, 1984, p. 168, cap. 52; 1987, p. 6, cap. 2, y 34, cap. 12. Cfr. Millones, 2001, pp. 60-61). De hecho, Oviedo, quien vivió largos períodos en Centroamérica, pero nunca estuvo en los Andes, al narrar la historia de la conquista del Perú, reprodujo en forma integral, en la segunda edición de su crónica<sup>3</sup>, la relación de Miguel de Estete (1534) sobre la expedición de Hernando Pizarro a Pachacamac, introduciéndola con un preámbulo en el cual Pachacamac es explícitamente comparado con el oráculo

---

<sup>2</sup> «Dentro del templo donde ponían el ydolo, estauan los sacerdotes que no fingían poca sanctimonia. Y quando hazían los sacrificios delante de la multitud del pueblo, yuan los rostros hazia las puertas del templo, y las espaldas a la figura del ydolo: lleuando los ojos baxos y llenos de gran temblor, y con tanta turbación, según publican algunos Indios de los que oy son biuos: que casi se podrá comparar con lo que se lee de los sacerdotes de Apolo: quando los gentiles aguardauan sus vanas respuestas» (Cieza, 1984, p. 213, cap. 77).

<sup>3</sup> Oviedo publicó la primera edición de *La historia general de las Indias* en 1535 y, doce años después, una nueva edición revisada, ampliada y actualizada de la obra, con el título de *Corónica de las Indias: La hystoria general de las Indias* (Slive, 2008, p. 486).

de Delfos (Oviedo, 1855, IV, p. 187, lib. 46, cap. 11). Esta anotación de Oviedo debió de despertar la atención de Cieza, el cual, a pesar de no haber tenido una verdadera educación formal —se embarcó para las Indias a los trece o catorce años de edad— no solo fue un ávido lector de cuanta relación y documento relativo al Perú pudo tener entre las manos y, al parecer, también de los autores clásicos más difundidos en su tiempo, sino sobre todo poseyó una honda capacidad de reflexión sobre los textos (MacCormack, 2007, p. 15, nota 37; Millones, 2001, pp. 56-59; Sáenz, 1985, p. 47). En particular, la analogía entre los santuarios de Pachacamac y Delfos planteada por Oviedo debió de resultarle iluminadora cuando, durante su estadía en el Cuzco en 1549-1550, se puso a recoger datos sobre la historia y la cultura inca, y los señores cuzqueños empezaron a hablarle profusamente de sus *huacas* y los ritos divinatórios a ellas asociados.

De hecho, Cieza fue el primer cronista en utilizar la palabra «oráculo» para designar a las *huacas*, entendiéndolo por «oráculo» un santuario con alguna imagen sagrada («ídolo») que tenía la facultad de contestar a las preguntas de los fieles y prever el futuro. Es lo que se desprende con cierta claridad de un pasaje de su crónica, donde, justo luego de describir los principales *oráculos* y *huacas* de los incas, habla de una grandiosa ceremonia oracular que, al tiempo del Tahuantinsuyu, tenía lugar anualmente en el Cuzco. A ella —dice el cronista— eran llamadas a participar y hacer predicciones «todas las estatuas y bultos de los ydolos que estaban en *las guacas, que eran los templos donde ellos [los andinos] adoraban*» (Cieza, 1985, p. 87, cap. 29; cursivas nuestras). En suma, de esta cita y todo lo anterior se colige que Cieza percibió la gran importancia que las *huacas* tuvieron en el Imperio inca y se esforzó por encontrar algún término español que expresara plenamente su naturaleza y función. Y, gracias a una referencia accesoria de Oviedo a la Antigüedad clásica, que le pareció tener plena concordancia con determinados aspectos de la religión andina referidos por sus informantes cuzqueños, llegó a concebir a las *huacas* como «oráculos», o, para ser más exactos, como «santuarios oraculares», es decir, como lugares de culto organizado donde se encontraban representaciones de seres sobrenaturales que hablaban con los sacerdotes y contestaban a sus preguntas ¿Estuvo Cieza en lo cierto?

Un cronista contemporáneo de Cieza, Juan de Betanzos, a lo largo de su *Suma y narración de los Incas*, que escribió a inicios de la década de 1550, menciona la palabra *guaca* decenas de veces. Vecino del Cuzco y casado con una princesa de la más alta aristocracia inca, Betanzos alcanzó un excelente conocimiento de la lengua quechua, de la cual, al parecer, llegó a compilar un diccionario y una gramática hoy perdidos, y en su crónica registró con minuciosidad un conjunto

de relatos sobre la historia inca que posiblemente recogió de la boca de su esposa y sus parientes políticos. En la obra, el término *huaca* es recurrente, lo que confirma el importante rol que el fenómeno religioso expresado por dicho vocablo debió de desempeñar en el mundo andino antiguo. Ya en el primer capítulo, al narrar el origen mítico de la *huaca* de Cacha —la que hoy se conoce como el templo de Raqchi, en la margen derecha del río Vilcanota, en la provincia de Canchis, Cuzco (Sillar, 2002)—, Betanzos menciona repetidamente la palabra, y la primera vez que lo hace se preocupa de explicar que su significado era el de «adoratorio o ídolo» (Betanzos, 2004, p. 54, parte I, cap. 1). Sucesivamente, en numerosas ocasiones, repite lo mismo, asociando de continuo, casi en forma automática, a la palabra *huaca* el término «ídolo», como para querer dejar bien claro el concepto al lector. Hay un pasaje particularmente ilustrativo al respecto. Allí donde habla de los rituales propiciatorios que el Inca Pachacuti hizo antes de emprender las guerras de conquista que habrían transformado el pequeño reino del Cuzco en el centro de un vasto imperio, Betanzos escribe: «antes que se hubiese de partir [Pachacuti] hizo él mismo muchos y muy grandes sacrificios a todas las guacas e ídolos, especialmente al Sol y a este *ídolo de Cacha*, e mandó a los que en la ciudad ansi quedaban, que siempre tuviesen cuidado de hacer sacrificios al Sol e a las *guacas e ídolos*» (Betanzos, 2004, p. 127, parte I, cap. 18; cursivas nuestras)<sup>4</sup>. Análogamente, al hablar del santuario oracular de Catequil, ubicado en la región de Huamachuco (en la sierra septentrional del Perú), el cronista dice que «en aquella provincia había una gran *guaca e ídolo*». Sin embargo, si bien Betanzos<sup>5</sup> describe muy claramente a Catequil como un oráculo», en ningún momento utiliza este término, que parece no serle familiar, o inclusive conocido, dado que no lo menciona en toda su crónica. Para él *huaca* significa fundamentalmente «ídolo», aunque en unas ocasiones parece otorgarle también el significado de «santuario».

Esta ambigüedad terminológica de Betanzos ha sido notada por Maarten Van de Guchte en una notable tesis doctoral, inédita, de 1990, sobre las piedras esculpidas incas. En ella se señala la necesidad de una atenta exégesis de las traducciones e interpretaciones de la palabra *huaca* formuladas, o tan solo sugeridas, por este y otros cronistas de la década de 1550, los cuales tuvieron modo de observar muchos aspectos de la vida incaica tradicional todavía vigentes y de recoger informaciones

---

<sup>4</sup> Véase también Betanzos (2004, p. 122, parte I, cap. 17; p. 211, parte I, cap. 39; p. 213, parte I, cap. 40; p. 217, parte I, cap. 41; p. 345, parte II, cap. 32).

<sup>5</sup> «La cual guaca estaba en un monte, encima de un cerro muy alto, y el ídolo de ella era hecho de piedra, según que es hechura de un hombre, y estaba *en ella un viejo, muy viejo, que hablaba con este ídolo y el ídolo con él*» (Betanzos 2004: 286, parte II, cap. 16, cursivas nuestras).



de la boca de personas con un bagaje de conocimientos y experiencias eminentemente prehispánico. Van de Guchte hace hincapié —y nosotros coincidimos con él— en la importancia de esta exégesis, en cuanto orientada a dilucidar algo que todas las fuentes de la época, a pesar de la dificultad que manifiestan en definirlo y de sus consiguientes vaguedades y contradicciones, concurren en señalar como medular en el contexto del sistema de creencias y prácticas religiosas andinas (Van de Guchte, 1990, p. 243). A esta centralidad de las *huacas* en la religión andina, por lo demás, alude otra crónica de esos años: la *Relación de muchas cosas acaecidas en el Perú*, escrita alrededor de 1552 por un clérigo anónimo, la cual en varias ediciones modernas lleva el título de *Conquista y población del Perú o Destrucción del Perú*. Su autor —con toda probabilidad el padre Bartolomé de Segovia, y no Cristóbal de Molina, «El Chileno», como propuso hacia fines del siglo XIX Marcos Jiménez de la Espada (véase Porras, 1986, p. 317; Julien, 2008)— muestra tener un conocimiento bastante preciso de varios aspectos del culto inca y, aunque no se detiene en explicar qué eran con exactitud las *huacas*, deja entender que estas representaban para los andinos el meollo de su religiosidad (Molina, 1968, p. 329).

De todas maneras, la concepción de Betanzos de *huaca* como «ídolo», y tal vez también como santuario, parece haber sido la prevalente en la época. El contador Agustín de Zárate, en la parte introductoria, dedicada a los orígenes y las creencias de los incas<sup>6</sup>, de su *Historia del descubrimiento y conquista del Perú*, publicada en Amberes en 1555, anota que los andinos rendían culto en sus templos a unas piedras llamadas *huacas*, y que solo los sacerdotes podían acercarse a estas «guacas o ídolos». Asimismo, observa que los señores étnicos no emprendían ninguna actividad sin primero consultar a las *huacas* por medio de dichos sacerdotes, quienes, al momento de entrar en comunicación con ellas, empezaban a hablar un lenguaje incomprensible a la gente común<sup>7</sup>. Pero Zárate no parece atribuir a este hecho particular significación, por lo menos con referencia al término *huaca*,

<sup>6</sup> Esta parte, de notable interés, sobre la religión andina —como ha patentizado Marcel Bataillon (1963) (Cfr. Pease, 1995, pp. 23 y 56, n. 31)— fue suprimida por el mismo Zárate en la segunda edición (1577) de la obra, quedando automáticamente omitida en las ediciones sucesivas, hasta que Franklin Pease y Teodoro Hampe Martínez la volvieron a publicar en la edición de 1995 del Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, basada en el texto original de 1555.

<sup>7</sup> «tienen en los templos vnas piedras a quien veneran y adoran que llaman *guacas*, que es nombre de llorar, y así lloran quando en aquellos templos entran, y a estas guacas o ídolos no llegan sino los sacerdotes dellos, que de contino andan vestidos de blanco, y quando a los ídolos han de llegar toman paños blancos en las manos y van postrados por tierra y *hablan con los ydolos en otra manera, que los indios no entienden* [...] y los caciques y señores no emprenden cosa sin que primero la consulten con los sacerdotes, y los sacerdotes con los ídolos» (Zárate, 1995, p. 52, cursivas nuestras).

ya que hacia el final de su crónica reafirma en forma bastante categórica que *huaca* significaba «ídolo»<sup>8</sup>. Y exactamente la misma glosa se encuentra en numerosos pasajes de la *Relación de la religión y ritos del Perú*, escrita alrededor de 1561, con toda probabilidad por fray Juan de San Pedro (Topic & Deeds, 2008, p. 321). En ella se da cuenta de las actividades inquisitoriales y represivas de la religión ancestral de los habitantes de la región de Huamachuco, en la sierra septentrional del Perú, llevadas a cabo por un grupo de misioneros de la orden de San Agustín en la década de 1550. La relación contiene una riquísima información sobre las creencias y las prácticas religiosas locales, las cuales estaban centradas en el culto de las *huacas*. En las primeras líneas, el autor se preocupa de explicar al lector que los indios llamaban *huacas* a los «oratorios», en los cuales se encontraban «ydolos y muchos hechizeros» (Juan de San Pedro, 1992, p. 157), pero luego, a lo largo del texto, asocia más bien el vocablo *huaca* con la palabra «ídolo», presentándolos prácticamente como equivalentes. En diferentes pasajes, hablando de esta o aquella *huaca*, repite «guaca o ydolo» (Ibíd., pp. 180, 187, 190, 191, 195, 214, 215, 216) o «ydolo y guaca» (Ibíd., pp. 160, 169, 176, 177, 191, 196, 214). Y, refiriéndose a Catequil, «la *guaca e ydolo* de más reverencia y más general de toda la tierra», el agustino dice que esta era una piedra esculpida colocada sobre una peña en la cima de un cerro y que, más abajo, había «un gran pueblo para su servicio», donde estaban numerosos sacerdotes y servidores dedicados a su culto (Ibíd., 1992, p. 176; cursivas nuestras). Asimismo, el religioso relata que al tiempo de los incas el santuario estaba dotado de ingentes recursos y recibía ofrendas y tributos de parte de poblaciones de todos los Andes, desde Quito hasta Cuzco y, para explicar su fama e importancia, señala que Catequil era la *huaca* que más «hablaba» entre todas las de aquella región: «era donde mas de por toda aq.lla t.rra hablaua el demonyo» (Ibíd., 1992, p. 177, cursivas nuestras), lo que implica evidentemente que también las otras *huacas* hablaban. En efecto, cuando en el texto se describen, o incluso solo se mencionan, las diferentes *huacas* descubiertas por los agustinos, siempre se hace alusión a que estas tenían sacerdotes y mantenían una comunicación oral con ellos. Así mismo, cuando el autor al inicio de la relación alude en términos generales a las características y las facultades de estos sacerdotes andinos y sus quehaceres, la capacidad de platicar con las *huacas* y el relativo rito de consulta son presentados como los aspectos centrales y definitorios de su ministerio y sus performances rituales. En ese contexto, el agustino utiliza el término «oráculo», pero solo con referencia a la respuesta —o el «engañoso oráculo», como la llama— brindada por la *huaca* debidamente consultada por sus

---

<sup>8</sup> «ydolo, que ellos llaman guaca» (Zárate, 1995, p. 318).

sacerdotes-custodios<sup>9</sup>. De todas maneras, a lo largo de todo el texto se colige con claridad que para él *huaca* significa fundamentalmente «ídolo» o «santuario».

Definitivamente, esta glosa del término fue la prevalente entre estos primeros cronistas que se interesaron, aunque con diferentes motivaciones y perspectivas, en la religión andina y la cultura inca, logrando acopiar una extraordinaria cantidad de informaciones sobre un mundo que se estaba literalmente desvaneciendo, o de cualquier modo transformando en forma acelerada, frente a sus ojos. La única voz parcialmente discordante es la de Cieza, al parecer el menos instruido de todos, ya que Zárate fue un letrado con formación clásica —«sabio y leído en letras latinas»— como lo describe el mismo Cieza (1994, p. 223, cap. 74)— y Betanzos, por pertenecer a una respetable familia del norte de España, tuvo que tener un buen nivel de instrucción formal. Además, sabemos que este último, a diferencia de Cieza, alcanzó un profundo conocimiento tanto de la lengua quechua, al punto de ser encargado hacia 1536-1538 de redactar el primer catecismo cristiano en dicho idioma, como de la realidad y la idiosincrasia indígenas en general (Martín, 2004, pp. 22-24; Porras, 1986, p. 309; Domínguez, 1994). En cuanto a fray Juan de San Pedro, este debió necesariamente de tener una cierta preparación teológica, pues fue nombrado primero prior del monasterio de Huamachuco y luego elegido provincial de su Orden, cargos desde los cuales organizó y condujo las primeras indagaciones de campo sistemáticas sobre la religión andina, aunque para los fines de su erradicación (González, 1992, pp. 9-10; Topic & Deeds, 2008, p. 321). Entonces, al proponer que la mejor palabra para expresar el significado de *huaca* era «oráculo» ¿estuvo Cieza planteando una traslación extemporánea, producto de la transposición en el mundo andino de una noción azarosamente sacada de alguna vaga referencia cronística a la Antigüedad clásica? O, por lo menos, ¿estuvo haciendo una generalización impropia sobre la base de la apreciación de unos cuantos grandes santuarios inca que, como el de Pachacamac, efectivamente tenían características oraculares? (Curatola, 2013).

Las definiciones de los diccionarios quechua-español de los siglos XVI e inicios del XVII avalan las glosas de Betanzos, Zárate y del autor de la relación agustina

---

<sup>9</sup> «El hechizero avia de Entrar a hablar con la guaca tenyan aquel lugar bien adereçado los criados de la guaca ponyan vna manta muy pintada y muy grande como velo para q. no viese El pueblo al hechizero En tanto q.l hablaba a la guaca y quando la hablaua respondia la guaca Rezio para q.l pueblo la oyese y lo q. pedia y queria dar alg.os dizen q. las mas vezes no respondia El demyo [sic] sino q.l hechizero fingia la boz pero los indios affirman Estotro [sic] q.l demonyo Respondia por cosa muy averiguada y despues de oyda la Respuesta y engañoso oraculo q. muchas vezes y las mas mentia hazian grandes fiestas mataban coyos y ovejas y la sangre daban a la guaca» (Juan de San Pedro, 1992, pp. 170-171).

y, de algún modo, indirectamente, desautorizan la de Cieza. En el diccionario más antiguo, el publicado por fray Domingo de Santo Tomás en Valladolid en 1560, la palabra *gvaca* es traducida como «templo de ydolos, o el ydolo mismo» (Domingo de Santo Thomas, 1560b, p. 131). Asimismo, en el *Vocabulario* (anónimo) de 1586, promovido por el III Concilio de Lima e impreso por el tipógrafo Antonio Ricardo, *huaca* es «ídolo adoratorio, o cualquier cosa, señalada por la naturaleza» (Anónimo, 1951, p. 45). Y, análogamente, el *Vocabulario* del jesuita Diego González Holguín, de 1608, atribuye a *huacca* el significado de «Ydolos, figurilla de hombres y animales que trayan consigo» (González Holguín, 1952, p. 165), y el de 1619 de otro jesuita, Diego de Torres Rubio (1754, f. 85v.), glosa *huakca* como «Ydolo, cosa extraordinaria fuera del común». El vocablo, con la grafía *huaka*, se encuentra también en el diccionario aymara de 1612 del jesuita Ludovico Bertonio, donde es definido como «Idolo en forma de hombre, carnero, & c. y los cerros que adoran en su gentilidad» (Bertonio, 1984, parte II, p. 143). De todas estas glosas se desprende que la voz *huaca* se aplicaba genéricamente a toda imagen y lugar sagrado del culto autóctono, pero, al mismo tiempo, que el término encerraba una complejidad semántica tal que volvía ardua su comprensión a los españoles y, por lo tanto, su traducción cabal y unívoca al castellano. Por otro lado, resulta evidente que el vocablo debía de expresar una categoría básica y generalizada del sistema de creencias, representaciones colectivas y prácticas rituales de los pueblos andinos de los siglos XV-XVII.

### La noción de *huaca* en los estudios andinos

De hecho, no hay estudioso de la religión (y la cultura) andina antigua y colonial que en el curso de sus investigaciones no haya tenido que tomar en consideración la palabra *huaca*. Sobre el significado del vocablo existe una abundantísima bibliografía<sup>10</sup>. Por lo general, los investigadores, basándose ya sea en los diccionarios quechua y aymara de los siglos XVI y XVII, como en lo expresado por varios cronistas que se esforzaron de entender y explicar el término *huaca*, en particular el Inca Garcilaso de la Vega, han coincidido en que los andinos lo debieron de utilizar para indicar, genéricamente, cualquier entidad, objeto o lugar de carácter sagrado. Así, por ejemplo, en 1853, el suizo Johann Jakob von Tschudi, precursor

---

<sup>10</sup> Veáanse, entre muchos otros, Tschudi (1853), Jijón y Caamaño (1919, pp. 1-97), Rowe (1946, pp. 295-297); Karsten (1983[1952], pp. 179-183); Duviols (1977, pp. 373-374); Maxwell (1983); Szemiński (1987, pp. 90-95); Salomon (1991, pp. 16-19); Jiménez Borja (1992); Ziolkowski (1997, pp. 38-41); y, en particular, Van de Guchte (1990, pp. 237-271 y 312-320); Astvaldsson (1995-1996, 1998, 2000, 2004) y Kolata (2013, pp. 148-158).

de los estudios de lingüística histórica quechua, en su *Die Kechua-Sprache* escribía que *huaca* era

[...] toda representación de la divinidad, la divinidad misma, todo objeto sagrado en el cual reside una divinidad; todo templo o lugar que, en la creencia de los indígenas, es habitado por un espíritu, bueno o malo; las tumbas y los lugares de sepultura; toda manifestación de belleza o de fealdad extraordinaria cuya origen tiene que ser buscada afuera del orden natural de las cosas [...]; las grandes fuentes que brotan entre las rocas; pequeñas piedras de colores varios halladas en los arroyos o en la orilla del mar; los peñascos escarpados y las altas montañas; las cordilleras peruanas (Tschudi, 1853, II, p. 292. Cit. por Karsten, 1983, pp. 181-183).

No muy diferente es la explicación brindada unos 120 años después por Pierre Duviols, uno de los más acreditados representantes de la «escuela» de etnohistoria andina de las décadas de 1970 y 1980. En su clásico trabajo *La destrucción de las religiones andinas*, con referencia a las varias acepciones de la palabra *huaca*, Duviols puntualiza: «El término *huaca* —o *guaca*— tiene múltiples significados, pero todos pueden reducirse a un núcleo originario: su relación como lugar, con lo sagrado, y por ende con el culto y las ofrendas. En la práctica designaba una multitud de cosas naturales o artificiales, como ídolos, fetiches, montañas, templos, sepulcros, objetos extraños, etcétera» (Duviols, 1977, p. 373).

Por su parte, Maarten Van de Guchte consagró dos densos y bien documentados capítulos de su mencionada tesis doctoral, a explorar el concepto de *huaca* y sus múltiples dimensiones materiales, simbólicas y rituales. En ellos llega a plantear, fundamentándose en las apreciaciones de Cieza, que en el mundo inca las *huacas* —además de representar lugares de ofrendas y marcadores del ciclo de las estaciones, de tumbas, de campos de cultivo y de manantiales, así como entidades propiciatorias de las actividades bélicas— debieron de desempeñar también funciones parecidas a las de los oráculos griegos (Van de Guchte, 1990, pp. 263-264, 270 y 315)<sup>11</sup>. Sin embargo, en las conclusiones, el estudioso termina optando por una definición muy genérica y al mismo tiempo restrictiva del concepto con respecto a su misma argumentación, y más bien en línea con lo expresado por Betanzos y los diccionarios de lenguas andinas de los siglos XVI y XVII. En efecto, Van de Guchte resuelve que *huaca* era «un objeto material o un lugar que recibía atención ritual, y la ‘fuerza’ que moraba

---

<sup>11</sup> Más en general, de la tesis de Van de Guchte véanse los capítulos 9.1 (pp. 237-271) y 9.4 (pp. 312- 320) de la parte IV.

en ese objeto o lugar»<sup>12</sup>. Análogamente, Frank Salomon, en la introducción a la edición inglesa (1991) de esa extraordinaria compilación de mitos protagonizados por *huacas* que se conoce como el *Manuscrito quechua de Huarochirí*, de inicios del siglo XVII, expresa que *huaca* podía ser un personaje sobrehumano, un santuario, un objeto cargado de poder sagrado y hasta el mismo sacerdote de la *huaca*, y por tanto, en última instancia, «cualquier cosa material que manifestaba lo sobrehumano» (Salomon, 1991, pp. 16-17). Una definición, esta, plenamente aceptada y compartida por Astvaldur Astvaldsson, quien en la década de 1990 realizó investigaciones etnográficas sobre el culto a los *wak'a achachila* (espíritus ancestrales) en una comunidad aymara del altiplano boliviano. En varios trabajos, el estudioso se ha preocupado también de la dimensión diacrónica del fenómeno y ha intentado comprender qué significado pudo tener el término *huaca* en tiempos prehispánicos. Astvaldsson piensa, como Salomon, que la gran complejidad de la noción de *huaca* en el mundo andino antiguo y colonial sea más aparente que real, de alguna manera «epifenoménica», y que, en última instancia, esta sea de reconducirse a la categoría genérica de «lo sobrehumano», aplicada a diferentes contextos y elementos de la realidad. Así el estudioso concluye que *huaca*, para los andinos del siglo XVI, debía de significar simplemente «divinidad», notando, sin embargo, aunque de modo fugaz, que dichas entidades «sobrehumanas» para ser reconocidas como tales debían poseer «cualidades expresivas» transmisibles a los hombres, o sea, tener carácter oracular (Astvaldsson, 2004, pp. 95-96). Este particular rasgo de las *huacas* ha sido remarcado por Alan Kolata, según el cual la característica principal de los lugares y los objetos de culto que llevaban dicho nombre consistía justamente en su capacidad de poner en comunicación a los hombres con las fuerzas divinas de la naturaleza: en los santuarios la gente oraba y se dirigía a sus deidades y las *huacas* desplegaban su poder comunicativo hablando, haciendo oír su voz<sup>13</sup>.

Para muchos investigadores, una de las principales fuentes para la interpretación del concepto de *huaca* han sido unas conocidas páginas de los *Comentarios reales* (1609) del Inca Garcilaso de la Vega, quien debía de estar bien familiarizado con el tema, pues creció y vivió hasta los 20 años de edad en el Cuzco, en estrecho contacto con toda la noble y cultivada parentela de su madre, la princesa Chimpu

---

<sup>12</sup> «For reason of clarity, I will define the concept of *huaca* here as “a material object or location which received ritual attention, and the ‘force’ which inhabited that object or location”» (Van de Guchte, 1990, p. 345).

<sup>13</sup> «In order to achieve that privileged state of communicative efficacy, the *wak'a* and idols and object within must be capable of speech... *Wak'as* were entities defined by their capacity for communicative exchange» (Kolata, 2013, p. 150).

Oclo, descendiente directa del emperador Tupa Yupanqui (Garcilaso, 1945, I, pp. 39-40, lib. I, cap. 15). En la parte de la obra dedicada a la religión de los incas, Garcilaso llama la atención sobre la importancia y centralidad de la noción de *huaca* en el universo religioso y mental del hombre andino y se esfuerza por presentar en forma ordenada cada uno de los diferentes elementos y entidades que se designaban con ese nombre. Su descripción es sumamente detallada y patentiza las múltiples y variadas acepciones del vocablo, como ningún otro texto de la época colonial (Garcilaso, 1945, I: 72-75, libro II, caps. 4-5). El eminente lingüista Rodolfo Cerrón Palomino, al analizarlas, ha evidenciado la existencia de cinco sememas básicos del término *huaca*. Aquí reportamos dichos sememas, acompañados, entre paréntesis, por las citas textuales de Garcilaso tal como las reproduce Cerrón para fundamentar cada una de las unidades de significado extrapoladas:

1. Divinidad gentilica («ídolo, como Júpiter, Marte, Venus»);
2. Santuario natural («cosa sagrada [...], esto es, los ídolos, las peñas, piedras grandes o árboles»);
3. Santuario edificado («cualquiera templo grande o chico, y [...] los sepulcros que tenían [los indios] en los campos y [...] los rincones de las casas»);
4. Ofrenda votiva («cosas que [los indios] habían ofrecido al sol, como figura de hombres, aves y animales, hechas de oro o de plata o de palo, y cualesquiera otras ofrendas»);
5. Excelso/horripilante («todas aquellas cosas que en hermosura o excelencia se aventajan de las otras de su especie [...] llaman [también por el contrario] a las cosas muy feas y monstruosas, que causan horror y asombro [...], [también] a todas las cosas que salen de su curso natural») (Cerrón, 1994-1995, p. 199).

Al citar a Garcilaso, Cerrón omite dos frases, evidentemente por no considerarlas relevantes para la individuación de los sememas propuestos. Estas frases, sin embargo, nos parecen de trascendental importancia para el entendimiento de la esencia misma de la noción de *huaca*, esto es, para la comprensión del concepto básico, común, subyacente a las varias y aparentemente heterogéneas acepciones de la palabra. La primera frase representa una especie de acotación a la afirmación de que el significado principal de la palabra era «ídolo». En efecto, el autor de los *Comentarios reales*, luego de expresar que esta era su «primera y principal significación», en seguida añade que *huaca* «quiere decir cosa sagrada, como eran todas aquellas en que el demonio les hablaba, esto es, los ídolos, las peñas, piedras

*grandes o árboles en que el enemigo entrava para hazerles creer que era dios»* (cursivas nuestras). La segunda frase se encuentra unas cuantas líneas más abajo, allí donde el cronista señala que *huaca* podía significar igualmente «templo». Garcilaso escribe: «También llaman huaca a cualquiera templo grande o chico y a los sepulcros que tenían en los campos y a los rincones de la casa, *de donde el demonio hablaba a los sacerdotes»* (Garcilaso, 1945, I, p. 72, lib. II, cap. 2; cursivas nuestras). De estas aserciones de Garcilaso se colige que una de las características básicas, si no la cualidad esencial de las imágenes y los lugares considerados *huacas*, y por lo tanto sagrados, era la existencia consustancial o, al menos, la presencia en ellos de alguna entidad sobrenatural que poseía la facultad de manifestarse a los hombres en forma acústica.

### Las *huacas* como oráculos

La confirmación de esta interpretación de la noción de *huaca* nos viene de diferentes fuentes. Una de ellas es una breve relación que Cristóbal de Castro, fraile dominico encargado de la doctrina de Chíncha, y Diego de Ortega Morejón, corregidor de la misma localidad, escribieron en 1558 en respuesta a un cuestionario expedido por el virrey Andrés Hurtado de Mendoza (1555-1560). Al mencionar, en forma escueta, las prácticas religiosas de las poblaciones locales, Castro y Ortega anotaron que «*los yungas no adoraban al sol sino a guacas y no a todas sino aq(ue)llas que daban respuestas»* (Castro y Ortega Morejón, 1974, p. 103; cursivas nuestras). Esta idea de que las deidades andinas tenían que «dar respuestas» a los fieles se halla por lo demás expresada en forma bastante explícita en unas solemnes oraciones al dios Viracocha y a todas las *huacas*, que los sacerdotes incas entonaban durante la gran fiesta apotropaica de la Citua. En efecto, en dichas plegarias, transcritas alrededor de 1575 por Cristóbal de Molina, párroco del Hospital de Naturales del Cuzco y uno de los mayores conocedores de la lengua quechua de su tiempo, se encuentra la invocación «*Uyariway Hay niway, Iniway»*, que es traducida por el mismo autor como «Óyeme, respóndeme y concede conmigo» (Molina, 1989, pp. 81-82, 95) y que, más literalmente, significa «Óyeme, dime: “¿qué?”, dime: “sí”» (Szemiński, 1997, pp. 24 y 58). El tipo de comunicación, entre un sacerdote invocante y una deidad llamada a contestar, y la correspondiente práctica ritual sugeridos por esta breve locución son claramente de índole oracular.

Cuán relevante fuera considerada para los andinos la capacidad de una *huaca* de contestar a quienes la interpelaran, lo muestra una tradición inca relatada por Bartolomé Álvarez, doctrinero en diferentes parroquias de Charcas, quien en 1588 dirigió al rey Felipe II un largo memorial para denunciar el fracaso de los primeros



cincuenta años de la obra evangelizadora y la persistencia de las ancestrales creencias religiosas indígenas. Su prolija descripción de las costumbres idolátricas de los andinos se inicia con un capítulo sobre las *huacas*, «su principal adoración», definidas como «ídolos», y en particular sobre cómo los incas reconocían a aquellas legítimas, verdaderas. Álvarez narra que cuando en alguna parte del Tahuantinsuyu una piedra o cualquier otro objeto móvil empezaba a hablar, mostrando de este modo de ser —por lo menos en potencia— una *huaca*, de inmediato el Inca lo hacía llevar al Cuzco y colocar en el Coricancha, el templo-oráculo del dios Sol, para luego proceder a consultar a este último sobre la naturaleza del hallazgo. Asimismo, el Inca se preocupaba de interrogar también al objeto recién hallado. Si este le contestaba, declaraba que se trataba de una *huaca* auténtica («que era buena») y que, como tal, se le debía respetar y venerar. Consecuentemente, la colmaba de dones y la despachaba de vuelta a su tierra para que allí se le rindiera el culto debido. Además, desde ese momento, no olvidaba enviarle cada año ricas ofrendas. Si, en cambio, el «ídolo» no contestaba y quedaba mudo, el Inca declaraba que se trataba de una *huaca* falsa («que no era buena») y que, por tanto, no debía ser objeto de ninguna forma de veneración (Álvarez, 1998, p. 74, cap. 133). No cabe duda de que en el relato de Álvarez el atributo esencial, la propiedad fundamental, *sine qua non*, de una *huaca*, cualquiera que fuera su aspecto o condición, era su capacidad de comunicarse en forma oral con los hombres. Algo muy parecido es expresado en uno de los relatos del *Manuscrito quechua de Huarochirí* (1608), en el cual se cuenta de cómo una mujer de la comunidad checa de Llacsatambo, un día, mientras trabajaba en su chacra, encontrara un «objeto» muy extraño. Sospechando pudiese tratarse de una *huaca*, lo llevó consigo al pueblo. Allí, dado que el objeto seguía inerte, se decidió que fuera examinado por Catiquillay (Catequil), una *huaca* «emisaria del Inca», la cual tenía fama de poder «hacer hablar cualquier huaca que no supiera hablar». Y resultó. Al ser interrogado por Catiquillay, el objeto hizo oír su voz y manifestó ser la *huaca* Llocllayhuancupa, enviada por su padre, el poderoso dios Pachacamac, para proteger a esa comunidad. Entonces, de inmediato los checas la reconocieron como su numen tutelar y transformaron la casa de la mujer que la había encontrado en un santuario donde pudiera recibir regularmente el debido culto de parte de todos los ayllus de la comunidad (¿Tomás?, 2008, p. 89, cap. 20). También en este relato, como en el anterior, «el habla» parece ser el atributo distintivo de todo ser extra-humano.

Esta misma concepción sobre la capacidad de toda deidad de manifestarse oralmente a los humanos se encuentra expresada en forma todavía más explícita en el testimonio de un clérigo presbítero residente en la ciudad de Huamanga, un tal Pedro Barriga Corro, quien en 1570 fue llamado a declarar sobre las actividades

del visitador Cristóbal de Albornoz y, en particular, sobre la vasta acción de represión del culto de crisis andino del Taki Onqoy («Mal del Canto») o Ayra («Locura») por este llevada a cabo entre los lucanas, los soras y otros pueblos de la sierra centro-meridional del Perú. Dicho movimiento nativista, de carácter milenarista y decididamente antihispánico y anticristiano, se fundaba sobre la creencia en el resurgimiento y el inminente regreso de Pachacamac, Titicaca y las otras mayores *huacas* veneradas al tiempo del Tahuantinsuyu, lo que habría llevado inexorablemente a la aniquilación de todos los españoles y sus aliados y servidores, y al advenimiento de una nueva era de gran paz y prosperidad para los pueblos del Ande (veáse Curatola, 1987, pp. 96-103). Barriga refiere que los profetas del Taki Onqoy, para demostrar a la gente la total inconsistencia de la religión profesada por los invasores, arrancaban alguna cruz de las capillas cristianas y la colocaban en lugares donde acostumbraban celebrar sus ritos tradicionales y comunicarse con sus dioses. Allí se ponían a hacer preguntas a la cruz, mofándose de que ella no les contestara y se quedara como un simple pedazo de madera inerte y mudo, para seguidamente proceder a invocar e interrogar a alguna *huaca* que, al responder a sus preguntas, manifestaba toda su vigencia y poder. Según el testimonio de Barriga, dichos predicadores daban por finalizada su demostración de la total inconsistencia de las deidades de los cristianos con estas palabras: «Veis como ese palo no habla por la cruz, y que *este que nos habla es nuestro dios y criador* y a este hemos de adorar e creher, e los demás que nos dizen e predicán los cristianos es cosa de burla» (Millones, 1990, p. 147, Información de servicios, Huamanga 1570, f. 54r; cursivas nuestras).

Este relato anecdótico, contado por un oscuro cura originario de Extremadura y refundido en unos renglones de las abultadas *Informaciones de servicios de Albornoz*<sup>14</sup>, encuentra plena comprobación nada menos que en las palabras del más eminente representante de los incas de la época: Titu Cusi Yupanqui, quien entre 1559 y 1571 lideró la resistencia inca desde la abrupta y boscosa región de Vilcabamba, al noroeste del Cuzco. En un célebre memorial —el primero en absoluto de autoría andina— dictado con el auxilio del fraile agustino Marcos García al escribano mestizo Martín Pando y destinado al gobernador Lope García de Castro, Titu Cusi cuenta que su padre Manco Inca, al momento de abandonar en 1537 el pueblo de Ollantaytambo para retirarse con un puñado de fieles en Vilcabamba, dirigió a su gente un apasionado y dolido discurso, exhortándola a no confiar en lo que decían los españoles, quienes se habían revelado unos embusteros

---

<sup>14</sup> Hoy conservadas en el Archivo General de Indias, Audiencia de Lima, legajo 316. Cfr. Guibovich, 1990, pp. 35-39.

inveterados, y a no dejarse doblegar nunca por ellos. Según el relato de Titu Cusi, el Inca recomendó oponer toda forma posible de resistencia a las disposiciones y requerimientos de los extranjeros invasores. Y, en particular, en forma del todo análoga a la de los profetas del Taki Onqoy, hizo un llamado a sus seguidores a rechazar de plano a los dioses cristianos, cuyas imágenes eran patentemente simples objetos inertes, y a mantenerse fieles al culto de las *huacas*, cuya vigencia y poder quedaban fehacientemente demostrados por el hecho de que estas seguían hablándoles y manifestándoseles en forma tangible: «Los que mas aveis de hazer» —habría dicho al pie de la letra Manco en esa ocasión— «es que, por ventura esto os diran que adoreis a lo que ellos adoran que son *vnos paños pintados*, los que dizen ques Viracochan y que le adoreis como a *guaca*, el qual no es sino paño, no lo hagais sino lo que nosotros tenemos; eso tened porque, como beis, *las villcas* [esto es, las *huacas*]<sup>15</sup> *hablan con nosotros*, y al sol y a la luna beemoslos por nuestros ojos, y lo que esos dizen no lo vemos» (Titu Cusi, 2006, p. 118; cursivas nuestras). Es probable que con la expresión «paños pintados» el Inca aludiera tanto a las imágenes (pinturas) como a los libros sacros de la liturgia cristiana (Biblia, breviarios, etcétera), los cuales, sin la facultad del «habla», evidentemente quedaban a los ojos de los andinos como simples objetos inertes, de mero carácter profano, sin ningún atributo o poder sobrehumano (Cfr. Ziólkowski, 2002, pp. 607-608).

Que lo expresado por Manco-Titu Cusi y los profetas del Taki Onqoy representara una percepción profundamente enraizada entre los indígenas y plenamente conforme a su sistema de creencias y representaciones colectivas lo corroboran dos testimonios más tardíos, de la mitad del siglo XVII, relativos a visitas de idolatrías al pueblo de San Pedro de Hacas, en la región de Cajatambo (sierra centro-septentrional del Perú). Uno se encuentra en las actas de instrucción de un juicio por prácticas idolátricas, de 1657, contra un importante sacerdote del culto autóctono y otros vecinos del lugar. En su declaración, uno de estos afirmó haber escuchado en diferentes oportunidades al acusado principal, Hernando Hacas Poma, predicar que las imágenes que estaban en las iglesias eran unos sencillos «pedazos de palo pintados y dorados mudos que *no hablaban ni daban respuesta a lo que les preguntaban*», en total contraste con sus divinidades ancestrales, que puntualmente se manifestaban, hablaban y contestaban cada vez que le hacían preguntas acompañadas de las debidas ofrendas y sacrificios (Duviols, 2003,

---

<sup>15</sup> *Villca* es una palabra de origen aymara que en el siglo XVI-inicios del XVII tenía el mismo significado de *huaca*. Para las referencias bibliográficas que sustentan esta equivalencia semántica, véase más adelante.

p. 394)<sup>16</sup>. Un decenio más tarde, durante una sucesiva visita de idolatría a la misma localidad, los jesuitas que la efectuaban detectaron que los sacerdotes nativos, en su afán de mantener vivo el culto tradicional, solían en sus pláticas descalificar a la religión cristiana con la misma argumentación: que los de los españoles eran en realidad seudodioses, ya que sus imágenes en las iglesias eran unos simples «palos o lienços pintados o dorados», sin vida, que nadie nunca había oído «hablar», a diferencia de Mama Coya (Reina Madre), el tradicional numen tutelar de la comunidad, que manifestaba de continuo su presencia y benevolencia contestando a las preguntas de los fieles, indicándoles cómo debían comportarse en las diferentes circunstancias de la vida y revelándoles el porvenir (Polia, 1999, p. 510)<sup>17</sup>.

Con toda probabilidad, algo parecido quiso expresar el ya mencionado Manco Inca al conquistador Francisco Martín (¿de Alcántara?), en un curioso cuanto emblemático episodio, al parecer contado directamente por este último al cronista Pedro Pizarro (1571). Según el relato, Manco, durante el gran levantamiento contra los españoles por él desencadenado en 1536, capturó a Martín y lo condujo hasta el santuario oracular de Apurimac. Allí lo hizo entrar en el aposento donde estaba la imagen de la divinidad, constituida por un grueso palo de madera, embadurnado de sangre y revestido de prendas femeninas, y delante de él procedió a consultarla. Con gran asombro, Martín oyó al ídolo mismo contestar de viva voz a las preguntas del Inca, quien, orgulloso por esta manifestación del poder de Apurimac, le habría entonces dicho: «¡Mira como me habla mi dios!» (Pizarro, 1978, p. 81, cap. 14)<sup>18</sup>. Una frase esta que conlleva en forma implícita, pero directa, una comparación con las imágenes del culto cristiano, que por falta del habla debían evidentemente considerarse simples objetos inanimados. Finalmente, vale la pena mencionar otro caso parecido, en el cual una *huaca* «habló» en presencia de un visitador de idolatrías, y su sacerdotisa, a pesar de su condición subalterna, no pudo disimular su complacencia por esa demostración de la vigencia de su divinidad tradicional. El episodio es contado en la relación anual (*Carta anua*) de 1613 sobre la obra evangelizadora de la Compañía de Jesús en el Perú, compilada por el superior de la provincia y dirigida al general de la Orden en Roma. En el documento se narra

---

<sup>16</sup> 15 de agosto de 1656 - 11 de enero de 1658 [San Pedro de Hacas]. Denuncia que hace don Juan Tocas principal y fiscal de la dicha visita contra Hernando Hacas Poma Libiac y muchos indios del pueblo de San Pedro de Hacas. Archivo Arzobispal de Lima, Idolatrías, Legajos III, expediente 11, f. 44); cursivas nuestras.

<sup>17</sup> Archivum Romanum Societatis Iesu, Letras Annuas de la Provincia del Perú, desde los años de 1664, 1665 hasta finales de 1666, f. 109.

<sup>18</sup> El mismo episodio es relatado también por el cronista, más tardío, Bernabé Cobo (1964, II, p. 199, libro XIII, cap. 20).

cómo en el pueblo de Chupamarca, en la región de Huancavelica, un visitador incautara una piedra en forma «de una figura muy fea», identificada por los nativos como la *huaca* Apuhuamanilla, y la llevara a su estancia. Seguidamente, el misionero convocó en el mismo lugar a una india que le había sido señalada como servidora del ídolo, con el propósito de someterla a interrogatorio. Sin embargo, en el preciso momento en que esta puso pie en la habitación del misionero, se oyó salir de la piedra una voz que decía, en quechua: «*Hamuy çumac ñusta*», o sea, «Sea bienvenida hermosa princesa». Frente al atónito y medio desfallecido visitador, la mujer procedió entonces con mucho sosiego a rendir homenaje a la *huaca*, para finalmente exclamar, a modo de explicación: «Mira Padre que esta piedra es nuestro Dios» (Polia, 1999, p. 342. Véase también Redden, 2008, p. 122). Prácticamente las mismas palabras de Manco Inca a Francisco Martín en el oráculo de Apurímac. Definitivamente, todos estos testimonios —además producidos en momentos de profunda crisis y áspero conflicto, durante los cuales por lo general los individuos y los grupos tienden a aferrarse a los fundamentos mismos de su sistema de creencias y representaciones colectivas— son muy claros y coincidentes en el mostrar cómo los andinos de los siglos XVI y XVII concibieran a la facultad de «hablar», de comunicarse con los hombres, como la prerrogativa básica de todo ser extrahumano y el verdadero rasgo discriminante entre las entidades/elementos de la realidad dotados de poder y fuerza vital y el mundo de las cosas inanimadas.

Todas estas entidades extrahumanas capaces de comunicarse, «hablar» con los hombres eran llamadas *huaca*, o también —como hemos encontrado mencionado en el discurso de Manco Inca en Ollantaytambo, relatado por su hijo Titu Cusi Yupanqui— *vilcas* (*huillca*, *willka*). Este último término, en efecto, tiene un significado del todo análogo al de *huaca*, del cual es en la práctica un sinónimo, como por lo demás se colige del mismo texto de Tito Cusi. De hecho, Gerarld Taylor, en el glosario que adjunta a la edición del 2008 del *Manuscrito de Huarochiri*, al definir *huillca* como «ser u objeto sacralizado; deidad menor; su santuario», atribuye a la palabra un significado idéntico al de *huaca* (Taylor, 2008, p. 19). La palabra es de origen aymara, y en el diccionario de Ludovico Bertonio (1984: 386) es glosada como «adoratorio dedicado al Sol, o otros ídolos». Pero también está presente en el diccionario quechua de González Holguín (1952, p. 693), donde se indica que la palabra española «ydolo» puede ser traducida, indistintamente, con los vocablos «*huacca*, o *villca*». Asimismo, vale la pena señalar que en la *Grammatica* de Domingo de Santo Tomás se encuentra registrada la expresión *vilcarima*, como «ídolo que habla» (Domingo de Santo Thomas 1560, 70v; véase también Szemiński, 2006, p. 653). La plena correspondencia de significado entre *huaca* y *villca* es, además,

aseverada en forma rotunda por el padre Bernabé Cobo, cuya larga y minuciosa descripción de la religión andina prehispánica, desarrollada en el decimotercer libro de su enciclopédica *Historia del Nuevo Mundo* (1653), empieza justo con la explicación de que «con dos nombres llamaban estos indios a sus dioses, que son Vilca el uno y el otro Guaca, y cualquiera dellos significa en común no sólo cualquiera dios e ídolo, sino también todo lugar de adoración, como templos, sepolturas y cualquiera otro de los que veneraban y en que ofrecían sacrificios» (Cobo, 1964, II, p. 149, lib. XIII, cap. 1). Algo parecido había sido anotado casi un siglo antes por otro cronista, Juan de Matienzo, oidor de la Audiencia de Charcas. Sin embargo, este, en su minucioso y sumamente bien documentado tratado sobre las instituciones políticas y jurídicas del Virreinato del Perú, de 1567, no se había limitado a señalar que los términos *huaca* y *villca* eran sinónimos, sino había expresado que el significado verdadero de ambos era «oráculo». Sus palabras son inequívocas: «*Las que verdaderamente se dicen huaca, y por otro nombre vilca, son oráculos y adoratorios que comúnmente están en cerros muy altos, adonde adoran por ídolos a piedras o plantas, y allí tienen ídolos de oro y plata, y les ofrecen corderos, coca, cuyes (que son como conexas), y oro y plata, creyendo que aquellas piedras son sus dioses*» (Matienzo, 1967, p. 129, cap. 39).

La plena equivalencia de significado entre la palabra quechua *huaca* y el término español «oráculo» que se colige de la anotación de Matienzo, así como, directa o indirectamente, de los demás textos y documentos traídos a colación, está implícita también en un mito de origen de las *huacas* relatado por Hernando de Santillán, oidor de la Audiencia de Lima, quien, alrededor de 1563, escribió un texto titulado *Relación del origen, descendencia, política y gobierno de los Incas*. La relación contiene precisas y singulares informaciones sobre la religión autóctona, sacadas de un manuscrito, todavía no hallado, sobre las *huacas* del Cuzco de su contemporáneo Polo de Ondegardo, corregidor del Cuzco y uno de los más profundos conocedores del mundo inca (Porrás, 1986, p. 326). El mismo Santillán hace referencia explícita a la relación de Ondegardo<sup>19</sup>, y de hecho el mito en cuestión es claramente inca-cuzqueño, ya que atribuye la introducción del culto a las *huacas* a la acción del Inca Tupa Yupanqui.

Según el mito, cuando el Inca estaba todavía en el vientre de su madre, por arte de magia se le oyó la voz, revelando que el ser que daba vida a la tierra moraba en las tierras bajas, cerca al mar, en el valle de Ichsma. Muchos años más tarde,

---

<sup>19</sup> «La adoración de las guacas, según la relación que parece más cierta [...]». «[...] como se verá por la 'Relación' que sobrello tiene fecha el dicho licenciado Polo» (Santillán, 1968, pp. 111-112, n° 22).

cuando Tupa Yupanqui ya adulto devino emperador, la madre decidió contarle ese misterioso episodio. El Inca resolvió entonces ir a visitar ese valle lejano, para conocer al dios que tan asombrosamente se había manifestado a través de su propia boca. Una vez allí, pasó mucho tiempo en oración y ayuno, hasta que a los cuarenta días, desde una piedra, el ser misterioso finalmente le habló, confirmándole que era él quien daba vida a todo lo que existía en el mundo de abajo (esto es, de la costa), así como el Sol, su hermano, animaba al mundo de arriba (de las tierras altas andinas). En seguida, el Inca y su gente, en signo de reconocimiento por la benevolencia que tan poderoso ser les había mostrado al manifestarse, sacrificaron un gran número de camélidos y quemaron cuantiosos tejidos en su honor, para luego preguntarle qué más podían hacer para honrarlo aún más. El dios les pidió entonces que levantaran un santuario dedicado a su culto. Tupa Yupanqui inmediatamente mandó erigir un grandioso templo sobre la misma colina donde se encontraba la piedra desde la cual el dios le hablaba. Cuando el santuario fue ultimado, el dios al fin le reveló su nombre, Pachacamac, «el que anima la tierra»; el mismo con el cual desde ese momento fue conocido el antiguo valle de Ichsma. Sin embargo, todavía no plenamente satisfecho, Pachacamac solicitó al Inca que construyera otros tres templos, para tres de sus hijos: uno en el valle de Mala, otro en el valle de Chincha y un tercero en Andahuaylas. Y un cuarto hijo lo ofreció directamente al Inca, para que este lo tuviera siempre consigo y lo consultara todas las veces que fuera necesario. Obediente y agradecido, Tupa Yupanqui hizo erigir los santuarios en los lugares indicados, y fue desde estos que se fueron paulatinamente multiplicando todas las otras *huacas*, siguiendo exactamente el mismo procedimiento, esto es, hablando a la gente y solicitando nuevos adoratorios para sus hijos, y así *ad infinitum*.

Este mito ha sido tomado anteriormente en consideración por Thomas Patterson (1985, p. 164; 1992, p. 89) y María Rostworowski (1992, p. 52) como testimonio de la presencia de «sucursales» (*branch oracles*) o «enclaves religiosos» del oráculo de Pachacamac en diferentes partes del territorio andino. Los dos estudiosos, sobre la base del relato de Santillán, así como de informaciones de Diego Dávila Brizeño (1584) y Cristóbal de Albornoz (1584), y de tradiciones acopiadas en el *Manuscrito de Huarochirí*, han puesto en evidencia cómo fuera creencia difundida que Pachacamac estaba unido por vínculos de parentesco con otras *huacas*, consideradas «mujeres, hijos y hermanos» suyos, interpretando este hecho fundamentalmente como expresión de la existencia de precisas relaciones políticas y económicas entre el gran santuario del valle de Lurín y diferentes señoríos locales. Según Patterson, el establecimiento de santuarios «sucursales» habría respondido a una precisa política de la casta sacerdotal del oráculo, para extender su influencia

sobre diversos grupos étnicos y asegurarse así un suministro regular de bienes y fuerza de trabajo de parte de ellos.

Aunque sus observaciones son, en términos generales, razonables, Rostworowski y Patterson no parecen haber reparado en que el relato acopiado por Polo de Ondegardo y reproducido por Santillán no es precisamente un mito de las poblaciones de la costa sobre el poderío y la influencia regional o interregional de Pachacamac, sino más bien un mito inca-cuzqueño sobre el origen de las *huacas* en general. De hecho, toda la fábula está destinada a explicar el gran número de *huacas* existentes alrededor del Cuzco. Lo expresa claramente el mismo Santillán en las palabras con las cuales introduce y concluye la narración del mito. Dice al inicio: «La adoración de las guacas, según la relación que parece más cierta [la de Polo], es que es moderna introducción por Topa Inga, y dicen que el origen de adorar las guacas y tenellas por dios, nació que estando la madre de dicho Topa Inga preñada». Y finiquita:

[...] de aquellas guacas [los santuarios construidos por Topa Ynga] fueron multiplicando muchas más, porque el Demonio, que por ella les hablaba, les hacía creer que parían y les hacía hacer nuevas casas, y adoraciones a los que creían que procedían de las dichas guacas, y a todos tenían por sus dioses. [...] Lo cual fue en tanta multiplicación, que ya casi para cada cosa tienen su guaca [...]; como pocos días ha que por industria y diligencia loable del licenciado Polo, se descubrió en el Cuzco una grand suma destas guacas, a quien adoraban por dioses (Santillán, 1968, pp. 111-112, n° 28).

En la narración Pachacamac es presentado como el progenitor de todas las *huacas*, es decir, como el modelo original y primario del todas las otras deidades. ¿Y, cómo se configura este arquetipo? Pachacamac al inicio es solo una «voz», que dimana primero de un ser todavía no nacido y, luego, de una piedra; y, finalmente, la divinidad adquiere plena identidad y presencia cuando Tupa Yupanqui le hace sacrificios y ofrendas y le erige un santuario. «Y allí le dijo la guaca al inga que su nombre era Pachacamac» (Santillán, *ibíd.*). Si Pachacamac fue, como de manera concordante indican las fuentes escritas y las evidencias arqueológicas, un gran oráculo, el oráculo de los oráculos; si en el mito dicha *huaca* primordial se caracteriza por tres rasgos esenciales, esto es, (1) la facultad de «hablar» a los hombres, (2) un elemento físico (una piedra) desde el cual ejerce esta facultad, y (3) un santuario, que con su personal y su parafernalia resguarda el ídolo y garantiza una apropiada relación entre la divinidad y los fieles; y si todas las demás *huacas* eran concebidas como descendientes en línea directa de Pachacamac, entonces se tiene que deducir que estas últimas debían necesariamente poseer la misma naturaleza de



su progenitor y, en particular, tener sus mismas características básicas, o sea, la facultad del «habla», una manifestación física (un «ídolo») y templo (un lugar de culto regido por sacerdotes).

En la crónica de los agustinos de Huamachuco figura un breve cuento relacionado con la figura del dios Catequil que tiene muchas analogías con el mito de Pachacamac y el origen de las *huacas* que acabamos de reseñar. En este caso, el tema es la resurrección y multiplicación de las *huacas* luego del total arrasamiento de un santuario oracular llevado a cabo por los extirpadores de idolatría. Según el relato, algún tiempo después de la destrucción del templo y de la imagen lítica de Catequil, hechos literalmente polvo por los padres agustinos, a una mujer indígena que estaba rememorando a su antiguo y querido dios se le apareció sorpresivamente una pequeña y hermosa piedra. Intrigada, la mujer la recogió y la llevó al antiguo sacerdote de Catequil. Este empezó a interrogar a la piedra, que le contestó diciendo ser Tantaquayanay, hijo de Catequil. Entonces, el sacerdote la llevó adonde un tiempo se levantaba el santuario de su divino padre y, allí, empezó a rendirle culto. Al poco tiempo fue hallada una segunda piedra parecida a la anterior, la cual, al serle preguntado quién era, manifestó ser Tantaçoro, otro hijo de Catequil, y así la pusieron junto a la anterior y también la empezaron a venerar. Paulatinamente, los sacerdotes andinos fueron hallando numerosas piedras análogas, que igualmente resultaron ser progenie del dios. Fue así que, luego de la llegada de los españoles, el número de las *huacas* en Huamachuco se incrementó enormemente (Juan de San Pedro, 1992, p. 179). En este conciso relato sobre el renacimiento y difusión de las *huacas* en tiempos coloniales se encuentran, como en el mito anterior de Pachacamac, pero aquí en forma condensada, los tres elementos esenciales de todo fenómeno oracular: una entidad sobrehumana, identificada con un objeto determinado (una piedra «hermosa»), capaz de comunicarse oralmente con los hombres, un lugar específico donde acudir a rendirle culto y un sacerdote encargado de su cuidado que la consulta.

Otro breve relato sobre el origen de las *huacas* se encuentra en la crónica (1615) de Felipe Guaman Poma de Ayala, un indio educado en la religión cristiana y alfabetizado de la provincia de Lucanas (Huamanga), en la sierra centro-meridional del Perú. Su *El primer nueva corónica y buen gobierno* constituye uno de los más extraordinarios testimonios sobre la realidad de los andinos entre fines del siglo XVI e inicios del XVII y sobre cómo estos conceptualizaban su propio mundo y su pasado. En la obra, el surgimiento del culto a las *huacas* está asociado, como en el mito relativo a Pachacamac que acabamos de analizar, con los incas, pero en este caso no con el reinado de uno de los últimos soberanos, sino más bien

con el momento fundacional mismo de la dinastía cuzqueña. Guaman Poma dice que, según le habían contado unos indios muy ancianos, el culto de las *huacas* había sido una creación de Mama Huaco, hija del Sol y madre y esposa de Manco Capac, el primer mítico rey de la dinastía inca. Mama Huaco habría sido una gran hechicera que, gracias a sus artes mágicas, había hecho hablar a las piedras, los ídolos de madera, los cerros y las fuentes de agua, que contestaban regularmente a sus preguntas: «esta dicha señora fue primer enbentadora las dichas uacas ydolos» y «hacía hablar a las piedras y peñas, ydulos guacas» (Guaman Poma, 1980, I, 63 [81] y 99 [121]). También en este relato lo que marca el nacimiento de las *huacas* y define su esencia es el habla.

Y, así como las divinidades andinas eran reconocidas como tales en primer lugar por la facultad que tenían de comunicarse en forma oral y directa con sus sacerdotes, de igual modo estos últimos se caracterizaban esencialmente por esa misma relación, esto es, por su capacidad de platicar con los dioses, de cuyos santuarios eran custodios, y de transmitir su palabra a los hombres. Por lo menos esto es lo que se colige de la clasificación jerárquica de los sacerdotes andinos esbozada por el jesuita José de Arriaga, quien tuvo un rol protagónico en las «visitas de idolatrías» llevadas a cabo entre las poblaciones de las serranías del arzobispado de Lima a inicios del siglo XVII, así como en la planificación y funcionamiento de la casa de reclusión de Santa Cruz del Cercado para «los más perjudiciales maestros y ministros de idolatría», inaugurada en la Ciudad de los Reyes en 1619 (Arriaga, 1999, p. 148, cap. 18). Su manual *Extirpación de la idolatría en el Perú* (1621), producto tanto de sus experiencias como extirpador, como del examen de los informes de otros visitadores, representa una de las fuentes más autorizadas sobre la religión andina antigua y del primer periodo colonial. En el capítulo dedicado a presentar las numerosas clases de especialistas religiosos existentes en los Andes, Arriaga menciona por primeros, como a los poderosos y de más alto nivel, a los *huacapvillac*. *Huacapvillac* —explica el jesuita— «quiere decir el que habla con la huaca, es el mayor, y tiene cuidado de guardar la huaca y hablar con ella y responder al pueblo lo que él finge que le dice, aunque algunas veces les habla el demonio por la piedra». Y llevar las ofrendas, y hacer los sacrificios, y echar los ayunos, y mandar hacer la chicha para la fiesta de las huacas, y enseñar su idolatría, y contar sus fábulas, y reprender a los descuidados en el culto y veneración de sus huacas» (Arriaga, 1999, p. 41, cap. 3, cursivas nuestras).

La definición de Arriaga es correcta. En efecto, fray Domingo de Santo Tomás en diferentes partes de su *Lexicon* (1560) glosa la palabra *villani* como «decir, hablar, informar, hablar, relatar» (ff. 46r, 63v, 68v, 83 r, 91 r, 121 v, 155v, 177r.; Szemiński, 2006, p. 651), y el padre Diego González Holguín (1952[1608],

p. 351) traduce *villani*, *villacuni* como «referir, decir, denunciar, anunciar»; lo mismo repite el padre Diego de Torres Rubio en su *Vocabulario* de 1619 (1754, p. 104). En cuanto a los modernos diccionarios quechuas, estos atestan concordantemente que el verbo *willay*, que procede de la raíz *will-*, significa «avisar, contar, relatar, informar» (Cerrón, 1994, p. 83; véanse también Soto, 1976, p. 117; Calvo, 2009, V, pp. 2441-2442). Así, al ser la «p» de *huacap* un sufijo para el genitivo («de»), que indica el poseedor, y la «c» (o «q») de *villac* un sufijo de derivación, que señala el agente de la acción del verbo *willay*, la traducción más precisa de *huacavillac* resulta ser «el que refiere por la huaca», o sea «el portavoz de la huaca». Esta traslación compendia bien la descripción de Arriaga de los *huacavillac*, en la cual se dice con claridad que su oficio principal consistía en hablar con las huacas y comunicar sus revelaciones a los fieles. De todas maneras, en ella se señala también que esta clase de sacerdotes se encargaban de la custodia de los santuarios y las imágenes sagradas, así como de mantener vivo su culto, quehaceres todos que según Auguste Bouché-Leclercq (1879, pp. 226 y ss.), autor de una monumental y muy bien documentada *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, fueron propios de los sacerdotes oraculares de la antigua Grecia. Inmediatamente después de los *huacavillac*, Arriaga (1999, p. 41, cap. 3) lista otras tres géneros de sacerdotes particularmente importantes: el *malquipillac*, el portavoz de un *malquis*, esto es, la momia de un antepasado fundador de linaje; el *libiaopavillac*, el portavoz de Libiac, el Señor del Rayo; y el *punchaupvillac*, el portavoz de Punchau, el Sol joven. Todos ellos, como indica su denominación, se caracterizaban, del mismo modo que los *huacavillac*, por su capacidad de interrogar a sus respectivas deidades, oír su voz y comunicar su respuesta a los fieles. Además, Arriaga añade detalles interesantes sobre los *villac*: que estos para hablar con las huacas entraban en trance, estado que alcanzaban también mediante abundantes libaciones de chicha<sup>20</sup>; y que tenían unos asistentes, llamados *yanapac* (de *yanapa-*, «ayudar»)<sup>21</sup>, los cuales estaban

<sup>20</sup> «[...] cuando ellos hablan con las huacas suelen privarse del juicio, o por efecto del demonio que los entontece, hablando con ellos, o por la fuerza de la chicha que beben cuando quieren hablar con la huaca» (Arriaga, 1999, pp. 45-46, cap. 3).

<sup>21</sup> En el *Manuscrito de Huarochirí* (1608) se cuenta que las huacas tenían a su servicio individuos llamados *yanas*, los cuales desempeñaban funciones claramente sacerdotales (¿Tomás?, 2008, p. 85, cap. 18; p. 101, cap. 22; y p. 105, cap. 23). Gerald Taylor (1987, p. 169, nota 32-37) señala otros dos documentos en los cuales se menciona la figura del *yanas*. Uno es la *Carta anua* de 1609, firmada por el padre Juan Sebastián de la Parra, en la cual se dice que *yanac* en la lengua de los habitantes del pueblo de San Damián de Huarochirí correspondía a la palabra española «sacerdote» y que el cargo de *yanac* tenía carácter hereditario. Del texto se colige, además, que el *yanac* dirigía rituales de ofrenda (Polia, 1999, pp. 274-277). El otro documento es una *Relación* de 1611 del extirpador Francisco de Ávila, en la cual se afirma que los *yanac*, en la jerarquía de los

encargados principalmente de hacer los sacrificios a la divinidad, así como unos colaboradores, denominados *aucachic*, en el Perú central, e *ichuris*, en la sierra sur, los cuales se ocupaban exclusivamente del ritual lustral de la confesión (Arriaga, 1999, p. 42, cap. 3). Lo que confirma la persistencia en el mundo andino del siglo XVI de un sacerdocio altamente organizado y especializado, de clara raigambre prehispánica, consagrado al culto de divinidades de naturaleza oracular.

De todo lo expuesto se colige que Pedro de Cieza de León, con sorprendente perspicacia, estuvo en lo cierto. En efecto, el término español por él empleado —«oráculo»— resulta a todas luces el más apropiado para significar el concepto de *huaca*, así como se ha venido delineando a través del conjunto de datos, testimonios y elementos de juicio hasta aquí presentados. De hecho, el vocablo «oráculo» es dotado de una intrínseca polisemia, capaz de expresar la divinidad que se comunica oralmente con los hombres y al mismo tiempo la imagen que lo representa y lo identifica, así como el santuario donde mora, la contestación dada por intermedio de un sacerdote, y hasta la misma persona inspirada que transmite en nombre del dios la respuesta a los fieles. Sin embargo, en última instancia, un «oráculo» en el sentido más pleno y elevado de la palabra, en línea con lo planteado por Bouché-Leclercq, no es exactamente ninguno de estos elementos tomados por separado, sino el conjunto de los mismos. Y, por otra parte, cada uno de ellos implica y remite en forma prácticamente automática a todos los demás. Hay evidencias claras y contundentes de que el término *huaca* tuvo entre los andinos del siglo XVI, y posiblemente también de épocas anteriores, un significado equivalente, en cuanto, como se ha visto, aludía a una entidad sobrehumana, asociada en forma consustancial a una imagen u otra manifestación material y dotada de la capacidad de «hablar» a determinados elegidos, así como al lugar donde dicho simulacro-divinidad estaba y era reverenciado y consultado por los sacerdotes. Al respecto, en la ideología y en el discurso religioso andino, el énfasis, por lo menos en términos epifenomenológicos, estaba puesto en forma categórica en la comunicación oral entre la *huaca* y su sacerdote. Todas las fuentes, sean de parte española o indígena, repiten en forma casi obsesiva lo mismo. Definitivamente, el verdadero *leitmotiv* de la religión andina protohistórica fue el hecho oracular, que por lo demás no estuvo limitado a unos cuantos grandes santuarios, como el de Pachacamac o el de Catequil, sino que representó prácticamente el núcleo de toda actividad cültica,

---

especialistas religiosos andinos, venían inmediatamente después de los grandes sacerdotes de las *huacas* (Ávila, 1966, p. 258). En el *Manuscrito de Huarochirí* también se mencionan repetidamente a los *yañca* (*yañaq*), como personas encargadas de officiar determinados rituales relacionados con el calendario agrícola-ganadero y autorizadas a hablar directamente con las *huacas* (¿Tomás?, 2008, p. 55, cap. 9; p. 67, cap. 11; p. 83, cap. 17; p. 115, cap. 24; y p. 139, cap. 31).

desde el Cuzco hasta la más remota y pequeña aldea del Tahuantinsuyu. Los españoles del siglo XVI, incluso los que poseían un bagaje cultural renacentista y tenían una buena formación clásica, no estaban preparados para comprender plenamente un fenómeno que por sus dimensiones y difusión escapaba a toda experiencia histórica y religiosa del Viejo Mundo. Y si algunos cronistas pudieron llegar a reconocer ciertas similitudes de fondo entre Pachacamac y Delfos, ninguno de ellos, quizá con la excepción de Cieza, entendió la naturaleza oracular de una religión que sus mismas descripciones permiten hoy reconocer como tal. Pudieron ver e árbol —a saber, este o aquel santuario que reconocieron como un oráculo—, pero no el extraordinario y originalísimo bosque de creencias y prácticas oraculares que era la religión andina en su totalidad al momento de la llegada de los españoles. De allí la dificultad para ellos de glosar y explicar el término *huaca* como «oráculo», aun percibiendo con absoluta claridad que el culto a las *huacas* representaba el fundamento, la piedra angular de la religiosidad autóctona.

### La voz (de la) *huaca*

Una vez reconocida la existencia de un amplio paralelismo semántico, entre las palabras *huaca* y «oráculo», en sus respectivos contextos, quedaría por verificarse si esto es extensible hasta la misma etimología de dichos vocablos. La de «oráculo» es clara y conocida: el término deriva del verbo latino *oro/orare* («orar», «rezar», «rogar», «hablar») y hace evidentemente referencia a la comunicación verbal entre el hombre y la divinidad. Pero, ¿cuál podría ser el correspondiente significado primordial de *huaca*, o de sus protoformas? ¿Cuál concepto, cuál categoría o cuál representación traía a la mente de los andinos la enunciación del término? Marteen Van de Guchte ha planteado que el término *huaca* se debe poner en directa relación con el verbo *huaccay*, que significa «llorar» o «gemir» (Van de Guchte, 1992, p. 271). El estudioso recuerda, al respecto, cómo fray Domingo de Santo Tomás, en su *Grammatica* (1560), notara que en dicho idioma no existían términos específicos para designar las voces de los animales, y que estas recibían genéricamente la denominación de *guacanc*, que propiamente significaba «llorar» y «gemir»<sup>22</sup>. Además, al parecer, Domingo de Santo Tomás percibió la existencia de una relación entre este término y el vocablo *guaca* (*huaca*), ya que justo en apéndice

<sup>22</sup> «[...] los indios] *no tienen términos particulares para el bramar del león, relinchar del cavallo, roznar del asno, ladrar del perro, gruñir del puerco, cantar del gallo, cacarear de la gallina, gorgear de la calandria, graznar del ánsar, y así de los demás animales y aves. A todas estas cosas que nosotros metaphóricamente llamamos por todos estos nombres (porque propiamente aquél no es cantar) los indios llaman guacanc, que propiamente significa 'llorar' o 'gemir'; y así quando el león brama, dizen poma guacanc; el cavallo relincha, caualllo guacanc; el perro ladra, allco guacanc;*

al párrafo en el cual trata «De los ladridos o gemidos de los animales o cantos de aves» menciona a »los templos, adoratorios y servicio de ellos», aunque solo para decir que «para evitar prolijidad» no se va detener en explicar los correspondientes términos usados en la lengua general de los indios (Domingo de Santo Thomas, 1560a, 71v, cap. 23; véase también Van de Guchte, 1992, p. 247). De todas maneras, de plena conformidad con lo aseverado en la *Grammatica*, en el *Lexicon* publicado juntamente con ella, el fraile dominico, en diferentes entradas, atribuye al verbo *huaca-* (*'guacani'*)<sup>23</sup> los siguientes significados: «arrullarse la paloma o tórtola» (15r [51]), «aullar animales» (17v), «balar las ovejas» (18v), «bramar los bueyes, o vacas» (22v), «cantar el gallo, o gallina», «cantar, o graznar el ánsar», «cantar todas las aues, o animales» (26v), «cloquear la gallina» (29v), «chillar, o rechinar» (39r), «gañir el perro, o raposo» (61v), «gorgear las aues», «graznar el ánsar» (62v), «gruñir el puerco», «guayar, decir guayas», «gemir con dolor» (63r), «ladrar los perros» (69v), «llorar», «llorar con voces», «llorar el niño» (72r), «piar el pollo, o alcon» (85r), «rebuznar el asno» (90r), «graznar o cantar cualquier ave» (131r), «relinchar, o gruñir, o aullar qualquiera animal generalmente», «llorar generalmente» (131v) (Cfr. Szemiński, 2006, p. 622).

Por su parte, el anónimo autor del *Vocabulario quechua* de 1586 (1951, p. 45) atribuye, en forma análoga a Domingo de Santo Tomás, al verbo *huaca-* (*huacani*) el significado de «llorar, ladrar, sonar la campana, cantar las aves, gañir, chillar», y González Holguín en su *Vocabulario* —en el cual, como se ha señalado, la palabra *huaca* aparece escrita con dos «c»: *huacca*— da para *huacani* o *huaccani* (esto es, el verbo *huaca-*, v. nota 24) «llorar» y «llorar en grito», para *huaccay* «el llanto», y para *huaccan* «sonar la campana» o «cantar las aues, gañir aullar, bramar, chillar de todas maneras de animales» (González Holguín, 1952[1608], pp. 165 y 574-575). Así mismo, en el vocabulario de Diego de Torres Rubio (1754[1619], p. 84) *huaccani* es traducido como «llorar, gemir». Por su parte, Agustín de Zárate en un pasaje de su *Historia* (1555) afirma que el vocablo *huaca* tenía relación con el llanto. Al pie de la letra: «tienen en los templos vnas piedras que adoran que llaman *guacas*, que es nombre de llorar, y assí lloran quando en aquellos templos entran» (Zárate, 1995, p. 52, cap. 9; cursivas nuestras). Y la misma información se encuentra en la *Historia general de las Indias* (1552), del clérigo Francisco López de Gómara, el cual no estuvo nunca en el Perú y cuya crónica se publicó tres años antes de la de Zárate. Raúl Porras Barrenechea cree que López de Gómara pudo en algún momento haber

---

el gallo canta, *gualpa guacanc*; y así en todos los demás» (Domingo de Santo Thomas, 1560a, 71r, cap. 23).

<sup>23</sup> La forma *guacani* utilizada, según la costumbre de la época, por Domingo de Santo Tomás, es la primera persona de la raíz verbal *guaca-*.

tenido acceso al manuscrito de esta última, redactado con anterioridad respecto de la *Historia general*, o, sencillamente, que haya recurrido a una tercera fuente de información, utilizada también por Zárate (Barrenechea, 1986, p. 191). Como sea, los dos textos describen en forma bastante similar las ceremonias de consulta oracular. Cuentan que los sacerdotes se acercaban a las imágenes de las deidades con gran temor reverencial —postrados, de bruces, con los ojos cerrados— y al momento de hablar con ellas, para transmitirles las preguntas planteadas por los señores étnicos u otros individuos, empleaban un lenguaje del todo incomprensible a los fieles. López de Gómara, en modo muy parecido a Zárate, especifica que los sacerdotes entraban en los santuarios «llorando y guayando» y que la palabra *huaca* aludía exactamente a esa expresión de lamento<sup>24</sup>. De conformidad con lo señalado por los cronistas y quechuistas del siglo XVI e inicios del XVII que acabamos de reseñar, en el diccionario decimonónico del quechua de Azuay (Ecuador) de Luis Cordero (1989[1892], pp. 37-38), junto a la palabra *huaca*, traducida como «sepulcro de los indios aborígenes. Depósito de oro formado por ellos», se encuentran los lemas *huacachig* «el que hace llorar», *huacag* «el que llora» y *huacana*, con dos entradas, para las cuales se brindan las glosas «Llorar», en una, y «Mugir algunos animales; dar gritos o quejidos. Bramar las fieras. Tronar los volcanes. Murmurar las corrientes de los ríos. Sonar cualquiera otra cosa sea del modo que fuere. Todo ello es Huacana para los indios, que carecen de palabras más apropiadas», en la otra.

Sin embargo, hay que recordar que la interpretación de la palabra *huaca* como «llanto», de López de Gómara y Zárate, fue en su momento criticada y rechazada por Garcilaso de la Vega, el cual, en las páginas de los *Comentarios reales* dedicadas a explicar el significado del término, alegó la existencia de una neta diferencia fonológica, de pronunciación, entre la «c» de «huaca-ídolo» y la «c» de «huacallorar» y, por consiguiente, de significado entre los dos vocablos (Garcilaso, 1945, I, p. 74, lib. II, cap. 5). Al analizar las anotaciones de carácter lingüístico presentes en la obra de Garcilaso, Cerrón Palomino ha señalado que la primera corresponde a una velar glotalizada, que debería transcribirse con la «k» (*wak'a*, ídolo), mientras que la segunda a una posvelar simple, de graficarse con la «q»

<sup>24</sup> «Los sacerdotes visten de blanco, andan poco entre la gente, no se casan, ayunan mucho, aunque ningún ayuno pasa de ocho días, y es al tiempo de sembrar y segar, y de coger oro, y hacer guerra o hablar con el diablo, y hasta algunos se rompen los ojos para tener semejante conversación, y creo que lo hacían por miedo, porque todos ellos se tapan los ojos cuando hablan con él, y le hablan muchas veces para responder a las preguntas que los señores y otras personas hacen. *Entran en los templos llorando y guayando, que guaca quiere decir eso. Van de bruces por tierra hasta el ídolo, y hablan con él en un lenguaje que los seglares no entienden*» (López de Gómara, 1965, I, p. 215, parte I; cursivas nuestras).

(*waqa*, llorar) (Cerrón 1994-1995, pp. 194-195). Por otro lado, en su *Diccionario unificado del quechua sureño* (1994) el estudioso ha registrado hasta tres raíces, al presentar los lemas: (1) *waka*, «s[ustantivo]. deidad; lugar o sitio sagrado»; (2) *wak'a*, «s[ustantivo]. C[uzco]. Hendidura, abertura, grieta Fig[urado]. De labio leporino»; y (3) *waqay*, «(procedente de *waqa*-). s[sustantivo]. Llanto. V[erbo]. Intr[ansitivo]. Llorar; sonar un instrumento musical» (Cerrón, 1994, pp. 80-81). En cambio, en el monumental y pormenorizado *Diccionario quechua-español* de Julio Calvo Pérez (2009), las grafías *waka* y *wak'a* son consideradas equivalentes y al término se le atribuye (como a su sinónimo *willka*) los significados de «sepulcro, cenotafio, santuario, templo, adoratorio, deidad, ídolo, penate, osario, tesoro, sacro, sagrado; anormal, extraordinario»; mientras que se mantiene la diferencia con el verbo *waqay* glosado como «llorar, plañir; berrear (el niño); cantar y gorjear (el ave); piar; cantar (el gallo); cacarear la gallina» y todos los demás sonidos de animales, así como «sonar, cantar». En el mismo diccionario se encuentran además el verbo *waq'ay* (*waq'ayay*) traducido como «enajenarse, delirar» y la palabra *waq'a* a la cual se atribuye el significado de «loco, trastornado, poseído» (Calvo, 2009, V, pp. 2393, 2410-2411, 2415-2416). De hecho, en el quechua, «k» y «q» representan fonemas distintos, antes del siglo XX a menudo confundidos el uno con el otro por falta de criterios puntuales de notación fonética. Por lo tanto *waka* (deidad) y *waqa* (llanto) resultan ser dos palabras distintas, a las cuales difícilmente podría atribuirse una etimología común.

De todas maneras, diferente, y mucho más acorde con lo propuesto por los quechuistas de los siglos XVI y XVII, así como por López de Gómara y Zárate, es la glosa de la palabra *huaca* esbozada por el lingüista italiano Maurizio Gnerre. Este, en el estudio «La historia semántica de la voz *huaca*», en el cual desarrolla algunos de los argumentos y las intuiciones de Martin van de Guchte sobre el tema, considera que en tiempos coloniales, y posiblemente también en época prehispánica, la voz *huaca* debió de remitir de un modo u otro a experiencias acústicas. Más precisamente, Gnerre, sobre la base de fuentes del siglo XVI y XVII, así como de diccionarios modernos, como el de *El quichua de Catamarca y La Rioja* (1962) de Ricardo Nardi<sup>25</sup> y el *Diccionario kichua* de Glauco Torres Fernández de Córdova (1982)<sup>26</sup>, llega a la conclusión de que la palabra tuvo entre sus referentes a la voz o el sonido que salía de algún objeto o imagen sagrada, y

---

<sup>25</sup> «*Huaca* = llanto» (Nardi, 1962, p. 211. Cit. por Gnerre, 2003, p. 377).

<sup>26</sup> «*huacana*. v. Llorar, gemir, lagrimar, deplorar, lamentar; sentir; gritar; guardar; tocar; cantar; tronar; descuajar; desquiciar; conservar; cuidar; guardar; sustentar; retener; ahorrar; sollozar; desarraigar; doler; ulular; sentir dolor; sufrir» (Torres, 1982, p. 80).



que por lo tanto debió tener, entre sus significados, el de «oráculo» (Gnerre, 2003; véase también Van de Gutche, 1990, pp. 263-264). Como ejemplo, el estudioso trae a colación el caso de dos *huacas* oraculares de las cuales se habla en las actas de una causa de idolatría promovida en 1662 contra unos «hechiceros» del pueblo de San Francisco de Mangas (Cajatambo, en la sierra centro-septentrional del Perú). Las *huacas* en cuestión estaban representadas por dos cántaros: uno más grande, de nombre Llanca Anaco, descrito como prieto y forrado de piel de llama, y otro más chico, llamado Coya Huarmi («mujer reina») de forma antropomorfa, el cual estaba ataviado con típicas indumentarias femeninas en miniatura. Los nativos creían que Coya Huarmi era originaria del mar y que había llegado entre ellos para protegerlos y asegurarles bienestar. Los extirpadores descubrieron que dichas *huacas* eran veneradas en particular en ocasión de las principales fiestas de la comunidad, así como del techado de las casas, y que uno de los más importantes rituales consistía en llevarlas en solemne procesión, con música y danzas, a una fuente llamada *rimay puquio* («el manatial que habla») y colocarlas cerca del surtidor. Allí los lugareños les rendían culto y les hacían copiosas ofrendas y sacrificios, en ansiosa espera del momento en que el chorro de agua alcanzara, como por arte de magia, la boca de las vasijas y, al ingresar adentro del cuerpo de las mismas, produjera un sonido especial que era concebido como «la voz de la huaca» (Duviols, 2003, pp. 577-656)<sup>27</sup>. Una información parecida se encuentra en la memoria jesuítica de la mitad de la década de 1660 sobre las prácticas idolátricas del pueblo de San Pedro de Hacas (cercano al de Mangas), anteriormente citado con referencia a los sacerdotes andinos del lugar que iban predicando que los de los cristianos eran dioses patentemente falsos dado que no hablaban, a diferencia de su divinidad ancestral, Mama Coya, quien por medio de ellos contestaba regularmente a toda pregunta que le fuera puesta. En el documento se relata que dicha *huaca*, exactamente como Coya Huarmi, era un cántaro —aparentemente antropomorfo— y que para consultarla los nativos la llevaban a la orilla de una laguna, donde le rendían culto, con la expectativa de que en cualquier momento, como por encanto, del agua se levantaran unas «gruesas gotas» que al recaer directamente en la boca del pote lo fueran llenando y lo hicieran «hablar» (Polia, 1999, pp. 178-179 y 511-512)<sup>28</sup>.

<sup>27</sup> Archivo Arzobispal de Lima, 9 de agosto -21 de octubre de 1662, San Francisco de Mangas. Causa de ydolatria contra los yndios ydolatras echiseros del pueblo de Señor San Francisco de Mangas, Legajo 5, expediente 2. Véase en particular Duviols, 2003, pp. 598, 612-613, 645-646 y 654.

<sup>28</sup> Archivum Romanum Societatis Iesu, Letras Annuas de la Provincia del Perú, desde los años de 1664, 1665 hasta finales de 1666, f. 109.

Pero, quizá aún más ilustrativos al respecto, son los casos de Pachacama, el oráculo de los oráculos, la *huaca* de todas las *huacas*, y del dios Viracocha y el mismo Sol, venerados en el Coricancha, el máximo templo de la religión inca, considerado el centro mismo del universo (Bauer, 2004, pp. 153-154). Importantes informaciones sobre las prácticas oraculares relativas a Pachacamac se hallan en la *Historia natural y moral de las Indias* (1590) del jesuita José de Acosta, cuyos datos sobre la religión andina están basados en acuciosas observaciones de campo y en informaciones brindadas, en entrevistas personales o a través de sus escritos, por grandes conocedores de la historia inca y la sociedad autóctona, como el licenciado Polo de Ondegardo y el clérigo Cristóbal de Molina. Acosta no solo afirma saber por información certera que, en el pasado, en dicho santuario «el demonio hablaba» y «daba respuestas», presentándose en ocasiones bajo la forma de una serpiente de muchos colores<sup>29</sup>, sino que también describe, aunque someramente, cómo se desenvolvía el rito de consulta al dios. Cuenta que este tenía lugar generalmente de noche: los sacerdotes entraban en el aposento donde se hallaba el ídolo de Pachacamac caminando hacia atrás y formulaban sus preguntas manteniéndose de espaldas a la imagen, con la cabeza y todo el cuerpo inclinados, en signo de absoluta reverencia. El dios —refiere asimismo Acosta— se manifestaba y les respondía con una especie de «silbo» o un «chillido» estremecedor y horripilante<sup>30</sup>. Una información del todo análoga, pero referida a los santuarios incas del Cuzco, se halla en la *Historia del célebre santuario de Nuestra Señora de Copacabana*, publicada en 1621 por fray Alonso Ramos Gavilán, quien, en largos años de trabajo pastoral en diferentes pueblos de la sierra meridional del Perú y el altiplano del Titicaca, fue adquiriendo un profundo conocimiento de la religión andina. Ramos Gavilán, empleando casi las mismas palabras de Acosta para el caso de Pachacamac, afirma que en el Cuzco los sacerdotes usaban consultar a las *huacas* en las primeras horas de la noche, poniéndose de espaldas a las imágenes sagradas, las cuales por lo común les contestaban con una especie de silbo aterrador. Y, hablando específicamente del Coricancha, donde ese género de rituales tenía

---

<sup>29</sup> «En este templo hay relación cierta que hablaba visiblemente el demonio, y daba respuestas desde su oráculo, y que a tiempo vían una culebra muy pintada» (Acosta, 2008, p. 168, libro V, cap. 12).

<sup>30</sup> «Ordinariamente era de noche, y [los ministros hechiceros] entraban las espaldas vueltas al ídolo —andando hacia atrás— y doblando el cuerpo e 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, 2008, p. 168, libro V, cap. 12). El Inca Garcilaso de la Vega (1609), posiblemente, basándose en el mismo Acosta, repite que «los sacerdotes y el rey entraban en su templo [de Pachacamac] a adorarle, las espaldas al ídolo (y también al salir) para quitar la ocasión de alzar los ojos a él» (Garcilaso, 1991, I, p. 394, libro VI, cap. 31).

lugar regularmente, relata que las divinidades que allí moraban, es decir Punchau (el Sol joven) y Pachayachachic (o sea, Viracocha), en algunas oportunidades se manifestaban bajo la forma de una serpiente de varios colores<sup>31</sup>. Posteriormente, fray Antonio de la Calancha, en el primer tomo de su monumental *Corónica moralizada del Orden de San Agustín en el Perú*, publicado en 1638, volvió a incidir sobre el tema, repitiendo que los sacerdotes de Pachacamac, el Sol, Viracocha y las otras mayores divinidades andinas solían realizar las consultas al caer la noche, ingresando en la cámara oracular de espaldas, y que la deidad les contestaba con un «silbo»<sup>32</sup>. También hay que recordar el caso de la *huaca* Casiapoma, registrado por los padres agustinos en su antes mencionada relación sobre la religión ancestral de los habitantes de Huamachuco. El redactor de la relación, fray Juan de San Pedro, cuenta que Casiapoma había sido una de las divinidades tutelares, sobre todo en tiempos de guerra, del emperador Huayna Capac y que su imagen estaba constituida por una figura vagamente humana, alta un palmo y medio y muy tosca, con un orificio en correspondencia de la garganta, en el cual los indios vertían la sangre de animales sacrificados. Y sobre el particular el religioso detalla que todos los nativos interrogados habían sido unánimes en afirmar que este temible ídolo, que tenía la capacidad de tragar una llama entera sacrificada, solía emitir tremendos «bramidos», similares a los del puma<sup>33</sup>. La figura de Casiapoma, «el ídolo que brama», en la cual se encuentran fáctica y paradigmáticamente conjugados la idea de *huaca* (*waka*) como «ídolo, deidad» y la acción expresada por

<sup>31</sup> «Pagávales el demonio a estos bárbaros del Pirú sus sacrificios, sólo con hablarles, que en el templo que avía en el Cuzco dava respuestas, y les hablaba visiblemente, y a tiempos le vían en forma de una culebra muy pintada. El modo que tenía de consultar a las guacas los Indios era, que a primera noche entravan las espaldas vueltas al Idolo, agobiando el cuerpo hazía tras, inclinando la cabeça y assí le consultavan la respuesta que el demonio les dava, era de ordinario una manera de silvo temeroso [...] En esta casa del Sol en el Cuzco, tenía un Idolo llamado Punchao, en forma de un Sol [...] Este era el Dios principal de los Incas, en cuyo servicio se esmeraban, y en el del Idolo llamado Pachayachachic (que es como si dixéramos el hazedor del cielo)» (Ramos Gavilán, 1988, pp. 166-167, libro I, cap. 28).

<sup>32</sup> «El modo de consultar dudas, o pedir respuestas los Sacerdotes en casos futuros o mercedes presentes, era entrar a prima noche vueltas las espaldas al ídolo, agobiando el cuerpo. Respondía con un silvo temeroso, i decía razones confusas, todas encaminadas a muertes o estragos de los Indios, vaticinio cruel i señorío infame» (Calancha, 1974-1981, III, p. 839, libro II, cap. 11).

<sup>33</sup> El nombre poma significa justamente puma, león de montaña. «Entre las otras guacas E ydolos vna de las q. mas Es de notar Es vna q. hallamos En el pueblo que se llamaua casiapoma la cual guanacap tenya En mucho y la traya en la gueRa y hera muy su querida Era de palmo y medio de largo era muy mal hecha y fea y tenya vna garganta desgaRada y en ella vn agujero y dado por Encima vn betum q. pareçia cuerpo humano mas q. palo o otra Cosa Es cosa de notar q. dizen los indios por muy averiguado q. le Echavan por la garganta vna oveja de aq.lla t.rra y la consumya Echabanle también gran cantidad de sangre de coyoes dizen y afirman también q. ste ydolo andava y bramava como león y hazia gran Ruydo» (Juan de San Pedro, 1992, pp. 183-184).

el verbo *huaca-* (*waqa-*) «aullar, bramar, chillar de los animales», representa quizá la expresión más clara y tangible de lo señalado en forma lingüísticamente ambigua por los diccionarios de la época colonial y en el de Cordero de fines del siglo XIX. Una ulterior confirmación de lo anterior nos viene de una tradición recogida en 1916 en la sierra de Huancabamba, en la sierra norte del Perú, por el padre de la arqueología peruana Julio C. Tello. Este relata que los chamanes locales en tiempos de sequía iban en peregrinación a la costa, para llenar un cántaro de agua de olas del mar, destinada a ser vertida en los manantiales y las lagunas de su tierra, como ritual de propiciación de las lluvias. Estos chamanes, mientras subían de vuelta a la cordillera con su precioso cargamento de agua, se identificaban a tal punto con el espíritu del mar que, de tiempo en tiempo, lanzaban «bramidos y rugidos» felinos considerados la voz misma de la deidad (Tello, 1967, pp. 169-170). De hecho, todos los casos traídos a colación indican de forma unívoca y fehaciente que el «habla» de las *huacas* estaba constituida por voces de animales u otros sonidos o ruidos que los sacerdotes estaban en condición de interpretar, y en definitiva patentizan las asociaciones semánticas vislumbradas por Van de Guchte y Gnerre.

Además, para Van de Guchte, a los referentes «auditivos» del término *huaca* estaría de un modo u otro relacionado un ulterior significado de la palabra mencionado por algunas fuentes: el de «nariz partida» (Van de Guchte, 1992, p. 271). Una de ellas es la historia de los incas escrita en 1613, o poco después, por Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, un noble aymara, ladino, de la región de Canchis, en la sierra sur del Perú. Este, al narrar de la *huaca* de Pachacamac y de las consultas que le hacían los incas al tiempo de la guerra fratricida entre Huascar y Atahualpa, afirma en forma categórica que «guaca quiere decir naris partido o muy feo o nariz abatida» (Pachacuti Yamqui, 1993, p. 259, f. 39). Así mismo, Garcilaso, en su largo listado de las múltiples y diferentes significaciones de la palabra *huaca*, menciona a los niños que nacían con el labio partido, inmediatamente antes de las fuentes caudalosas y los guijarros de extraña forma y diversos colores que se podían hallar en los ríos (Garcilaso, 1991, I, p. 73, lib. II, cap. 4). Y González Holguín (1952, p.165) traduce «*Huacca, checcta cinca* o *checta virpa*» como «hombre de nariz partida, o el labio hendido».

En cuanto a los diccionarios modernos, ya hemos señalado al respecto las diferencias de pronunciación y significado entre *waka* («deidad»), *wak'a* («labio leporino») y *waqa-* («llorar, sonar un instrumento musical») registradas para el quechua sureño por Cerrón Palomino (1994, pp. 80-81). Sin embargo, el padre Jorge A. Lira, autor del más amplio diccionario del quechua cuzqueño del siglo XX —aunque bastante criticado por su heterodoxo sistema de transcripción— relativiza estas diferencias al señalar expresamente la «paronimia» de dichos vocablos, esto

es, la relación por etimología o simplemente por semejanza de forma o sonido existentes entre ellos. En efecto, en la entrada *wáka*, palabra que glosa como «Dios familiar o doméstico e idolillo que lo representa», señala como parónimos *wak'a* y *wá'ka*. Al primero de estos vocablos, en la entrada correspondiente, atribuye el significado ya sea de «hendidura», «abertura» o de «labio leporino» y, a la vez, indica como sus parónimos *wákka*, es decir, «lloro, llanto, acción de llorar», y *wákha*, «desquiciamiento, desquicio»; mientras que al segundo, *wá'ka*, lo traduce como «loco, privado de razón, alienado», en cuanto adjetivo conexo al verbo *wákáyay*, «enloquecer, volverse loco, perder el juicio» (Lira, 1982, pp. 314-315).

Como sea, todo parece indicar que estamos en presencia de una misma área semántica, de notable complejidad y relevancia cultural, pero, ¿exactamente cuál? ¿Qué relación de significación pudo existir entre una «deidad y un santuario oracular» y la «abertura del labio leporino»? Van der Guchte ha sugerido que el referente «nariz partida» pudo estar relacionado a la inhalación de sustancias psicotrópicas por parte de los sacerdotes que querían ponerse en contacto con la divinidad (Van der Guchte, 1990, pp. 264-270). El estudioso recuerda, al respecto, que *villca*, vocablo usado en el siglo XVI —como hemos visto— a todos los efectos como sinónimo de *huaca*, era también el nombre de una planta que los sacerdotes andinos ingerían por inhalación durante los rituales oraculares. Polo de Ondegardo, alto funcionario colonial y acucioso investigador de la antigua organización sociopolítica inca, en un informe sobre la religión indígena que fue incorporado en la *Doctrina Christiana* publicada por el III Concilio Limense en 1584, refiere que los sacerdotes andinos cuando querían consultar a sus dioses, para entrar en trance, tomaban una «hierba» llamada *villca*: ponían su jugo en la chicha, de la cual para la ocasión ingerían grandes cantidades, o la consumían «tomándola por otra vía», para luego apartarse en un ambiente cerrado oscuro, donde se les oía hablar con sus deidades sin que se pudiera entender con claridad lo que decían<sup>34</sup>. La misma información se encuentra repetida en las crónicas del mercedario Martín de Murúa (1946, p. 318, lib. III, cap. 61; 1987, p. 434, lib. II, cap. 32) y el jesuita Bernabé Cobo, el cual en el capítulo «De los adivinos, y cómo invocaban al demonio» de su *Historia del Nuevo Mundo* (1563), luego de repetir que estos últimos para entrar en comunicación con las *huacas* se procuraban estados alterados de conciencia mediante la ingestión de chicha y

<sup>34</sup> «[...] y los hechizeros responden si o no aiendo hablado con el demonio en lugar oscuro, de manera que se oye voz mas no se ve con quien hablan ni lo que dizen y hacen mil ceremonias y sacrificios para este efeto, allende que inuocan para esto el demonio y emborrachanse (como está dicho) y para este oficio particular vsan de vna yerua llamada Villca, echando çumo de ella en la chicha, tómandola por otra vía» (Ondegardo, 1999, p. 93).

*villca*, deja entender que esta era la práctica seguida en los mayores santuarios oraculares, como los de Huanacauri y Pachacamac (Cobo, 1964, II, p. 230, lib. XIII, cap. 36).

No cabe duda de que estamos frente a un verdadero puzzle semántico, donde sin embargo todas las piezas resultan invariablemente, de un modo u otro, estar referidas al fenómeno oracular. La documentación histórica y lingüística antes presentada indica de manera unívoca que las *huacas* para ser tales debían tener la facultad del «habla», y que esta facultad se materializaba fundamentalmente en sonidos animales, musicales o de la naturaleza, como el ruido del agua que corre, concebidos como un lenguaje extrahumano que solo sacerdotes inspirados al servicio de la divinidad podían llegar a transmitir en forma comprensible a los fieles.

### La dimensión sonora de las *huacas*

La evidencia arqueológica corrobora plenamente cuanto se colige de las fuentes documentales. En efecto, como ha sido notado por Mónica Gudemos, una de las características más comunes y saltantes de los antiguos espacios ceremoniales andinos resulta ser el de estar ubicados en lugares dotados de alguna fuente natural de sonido o de presentar obras, como canales y perforaciones, destinadas a producir sonido al fluir el agua o al correr el aire (Gudemos, 2008, pp. 133-134). Así, por ejemplo, tanto el oráculo de Catequil, en Huamachuco, como los diversos sitios a él relacionados existentes en el actual territorio ecuatoriano, donde su culto fue difundido por el Inca Huayna Capac, se caracterizan por la presencia de manantiales y fuentes de las cuales el agua mana —usando las mismas palabras de quienes las han estudiado (Topic, Topic & Melly, 2002)— «con una fuerza excepcional» y, por lo tanto, sin lugar a dudas, de manera muy sonora. Por su parte, Helaine Silverman y Donald A. Proulx, también sobre la base de precisas observaciones etnográficas en el pueblo de Usaca, en el bajo valle de Nasca, en la costa sur del Perú, donde hay numerosos cursos de agua subterráneos, han planteado que las divinidades de los antiguos nazcas (III-VI siglo d. C.) debieron de manifestar de continuo su presencia y omnipotencia a través del sonido producido por el flujo del agua, que en diferentes sitios se percibe justo como un «rugido» que dimana de la tierra (Silverman & Proulx, 2002, p. 212).

Pero, quizá, aún más pertinente es el caso de las botellas silvadoras, que fueron producidas por diferentes culturas de la costa septentrional del Perú, como las Vicús (II siglo a. C. –VI siglo d. C.), la Virú-Gallinazo (II siglo a. C. –II siglo

d. C.) y la Mochica (III –VIII siglo d. C.). Estas vasijas, dotadas de una cámara de resonancia y uno o dos silbatos, pueden emitir sonido, según la forma, por soplido desde el externo, es decir, por sopro directo de un individuo, o desde el interior, imprimiendo un movimiento oscilatorio al vaso y consiguientemente al líquido en este contenido. En este último caso, al introducirse el agua u otro líquido en la botella, a menudo de doble cuerpo, se forma una bolsa de aire, que, cuando se inclina el recipiente, es comprimida por el desplazamiento del líquido y empujada con fuerza hacia afuera a través del silbato, produciéndose así el sonido. Y ha sido comprobado que esto puede tener efectos psicoacústicos de gran intensidad. De hecho, según cuanto experimentado por Daniel Statnekov (1987) y Don Wright (1992), los sonidos de las botellas silbadoras, que se caracterizan por tonos diferenciales de baja frecuencia, determina un notable acrecentamiento de la sensibilidad auditiva y pueden provocar alucinaciones visivas, así como la percepción de voces humanas y animales (Pérez de Arce, 2004, p. 29). Es probable que los cantaros-*huacas* mencionados en los documentos de extirpación de idolatría de la provincia colonial de Cajatambo, los cuales «hablaban» cuando se vertía agua en ellos, hayan pertenecido a la misma clase de objetos, así como posiblemente también la imagen vagamente antropomorfa de la *huaca* Casiapoma, «alta un palmo y medio y con un orificio en correspondencia de la garganta» que según los habitantes de Huamachuco emitía bramidos. Por lo demás, ¿cómo no recordar que grandes divinidades oraculares como Pachacamac, Punchau y Viracocha se manifestaban y contestaban a sus sacerdotes justo mediante un «silbo» estremecedor?

En cuanto a estructuras sonoras propiamente arquitectónicas, Alan Kolata ha planteado que el complejo sistema hidráulico de la imponente pirámide escalonada, llamada Akapana, que domina el antiguo centro antiplánico de Tiwanaku (I milenio d. C.) y que fue la estructura más sagrada del lugar, debió generar importantes efectos acústicos. En efecto, las excavaciones de este arqueólogo en el sitio han revelado la existencia de un «sofisticado y monumental sistema de ductos de drenaje de superficie y subterráneos interconectados», en piedras finamente trabajadas (Kolata, 1993, pp. 111-116, 2003, p. 184). Este sistema hidráulico avenaba la gran cantidad de agua que caía en la estación de lluvia, de diciembre a marzo, y se debía necesariamente ir acumulando en el enorme patio hundido que se hallaba en la cima de la Akapana, y la descargaba en cascadas, de terraza en terraza, a través de canales en parte descubiertos y en parte subterráneos. Kolata, que considera que la Akapana representase a una montaña sagrada con sus arroyos y torrentes descendiendo de ella, ha planteado que el discurrir del agua en los canales al interior de la pirámide debió producir una especie de intenso y vibrante rugido,

que hacía estremecer la entera estructura (Kolata, 1993, pp. 109; 2003, p. 187). Lo que resulta totalmente consistente con la interpretación de William Isbell y Alexei Vranich sobre la naturaleza de Tiwanaku. Según estos autores, Tiwanaku fue antes que nada un centro oracular dotado de extraordinaria espectacularidad, cuyo emplazamiento, organización espacial, instalaciones monumentales en permanente arreglo y renovación, y paisaje, dominado por los picos nevados del Illimani, la montaña sagrada por excelencia de las poblaciones aymaras de la región (Reinhard, 1987, pp. 43-45), estaban prioritariamente finalizados a producir en los numerosos peregrinos de las más alejadas regiones de los Andes que lo visitaban una intensa experiencia emotiva y mística (Isbell & Vranich, 2004, pp. 172-175 y 181; Isbell, 2013). ¿Y qué experiencia más asombrosa y estremecedora pudo haber para ellos, en el clímax de su acercamiento a la divinidad oracular del sitio, que oír el estruendoso murmullo de su voz proveniente de las entrañas mismas de la Akapana?

Pero aún más emblemático es el caso de Chavín de Huántar, el más importante santuario andino del Horizonte Antiguo (I milenio a. C.), que las fuentes del siglo XVII describen como un poderoso oráculo<sup>35</sup>. Este presenta en sus estructuras

---

<sup>35</sup> Hay dos relaciones de inicios del siglo XVII en las cuales se habla —sobre la base de tradiciones orales locales— de Chavín como de un centro oracular. Una es el *Compendio y descripción de la Indias Occidentales* (1628), del carmelita Vázquez de Espinoza. El religioso, quien tuvo ocasión de visitar el pueblo de Chavín en 1616, afirma que el antiguo complejo monumental que se encontraba inmediatamente afuera de la aldea había sido en tiempos prehispánicos uno de los más importantes santuarios de todos los Andes, que atraía multitudes de peregrinos por el gran poder oracular de su dios: «Junto a este pueblo de Chabin —anotó el religioso— hay un gran edificio de piedras muy labradas de notable grandeza; era Guaca y Santuario de los más famosos de los gentiles, como entre nosotros Roma o Jerusalén adonde venían los indios a ofrecer y hacer sus sacrificios; porque el demonio en este lugar les declaraba muchos oráculos y así acudían de todo el Reino; hay debajo tierra grandes salas y aposentos, tanto que hay cierta noticia que pasan por debajo del río que pasa junto a la Guaca o Santuario Antiguo» (Vázquez de Espinoza, 1969, pp. 332-333, Segunda parte, libro IV, cap. 54, n° 1732).

El otro documento en el cual se habla de Chavín como oráculo es una relación de la misión que los jesuitas Pablo Joseph de Arriaga, Luis de Teruel e Ignacio López efectuaron a las provincias de Ocos y Lampas, en el corregimiento de Cajatambo, en 1618. En ella se dice que en el Callejón de Conchucos existía una «Casa de la Huacas» que, según la tradición, había sido originalmente construida por los antiguos habitantes de la región para que fungiera de trampa mortal para el dios Huari Viracocha, muy temido por las poblaciones porque al parecer a su paso transformaba a la gente en piedra. La idea era invitarlo a descansar en dicha casa y, una vez ingresado, atraparlo y deshacerse de él. «Pero el Huari —registraron los jesuitas en su informe— que era muy sabio, entendió luego la maraña y disimulando hizo que se juntasen las Huacas en el lugar señalado, y allí las [co]nvirtió a todas en piedras de varias figuras y esta casa es muy temida, y tenida en gran veneración, y llamanla casa de las Huacas y esta en los Conchucos, si bien hablaban y daban respuesta a sus hijos los hombres, y cauezas de sus linajes que oy ay de indios en esta tierra.



templares, además de una serie de canales subterráneos para el paso del agua, diferentes conjuntos de corredores, pequeñas cámaras y ductos, que constituyen verdaderas cajas de resonancia para cualquier sonido producido en el interior, incluido el gorgoteo de la fluencia del agua (Cfr. Lumbreras, Gonzáles & Lietaer, 1976). Los estudios de arqueoacústica realizados en el complejo de galerías y ductos del Templo Viejo —esto es, el *sancta sanctorum* del lugar, donde se encuentra la monumental imagen de una divinidad con rasgos felinos conocida como «El Lanzón»— indican que este fue rigurosamente planificado para crear, tanto en su interior como en la Plaza Circular inmediatamente al exterior, fantasmagóricos efectos acústicos directamente relacionados con la actividad oracular. Además, se ha comprobado que con el *pututu*<sup>36</sup>, instrumento musical cuyo uso ritual en Chavín está ampliamente documentado tanto por los hallazgos arqueológicos de numerosos especímenes finamente decorados, como por precisas representaciones iconográficas, puede obtenerse un sonido muy parecido al rugido de un felino (Kolar y otros, 2012, pp. 42-46), es decir, a la «voz» de la antes mencionada *huaca* Casiapoma, descubierta y destruida por los padres agustinos en Huamachuco, perfecto ejemplo de *huaca* (*wak'a* o *waka*, «ídolo») que *huaca* (*waqa*, «emite bramidos»).

Todo lo anterior confirma plenamente lo intuido hace años por Allison Paulsen, quien en un artículo significativamente titulado «The Thorny Oyster and the Voice of God», llegó a sugerir que en la Antigüedad andina el *Strombus* pudo haber proporcionado «tanto la voz del oráculo como el sonido de la divinidad» (Paulsen, 1974, p. 605). Por lo demás, que el sonido de instrumentos musicales representara una componente medular de las prácticas oraculares lo patentiza la descripción de la *huaca* Macahuisa hablando al Inca, que se encuentra en uno de los relatos del *Manuscrito de Huarochirí*. Aunque el texto quechua resulte de no fácil interpretación y traducción, el cuadro general de la acción es bastante claro: durante una gran reunión de todas las *huacas* en el Cuzco, Macahuisa, hijo

---

Lo qual duro hasta que los españoles llegaron a Cajamarca, porque entonces entraron otra vez en acuerdo, y determinaron que para su conservacion les convenia no dar respestas publicas a los indios sino esconderse donde los sacerdotes tuuiesen noticia de ello. Lo qual cumplieron de manera que quedaron encubiertas debajo tierra. Donde solo los hechizeros las ven y dan a los demas las respuestas de lo que a las Huacas preguntan» (Mission a las provincias de Ocos y Lampas del Corregimiento de Cajatambo. *Letras annuas de la Provincia del Perú*. 1618 [Compañía de Jesús]. Real Academia de Historia, Madrid [Signatura ms.: Jesuitas 9/3702]; en Pierre Duviols, 2003, p. 725).

<sup>36</sup> Instrumento andino de viento, obtenido de la concha de grandes caracoles tropicales, especialmente de la *amalia* de los *Strombidae*, en uso en los centros religiosos andinos desde el III milenio a. C. (Herrera, 2010).

del dios oracular Pariacaca, conversa con el Inca Tupa Yupanqui, emitiendo de la boca una especie de humo azulado con el cual, al parecer, toca una *antara* (flauta de pan) y un *pincullu* (tipo de flauta) de oro<sup>37</sup>. El sonido muy agudo del *pincullu*, que los incas usaban en los combates para atemorizar a los enemigos, bien podría ser el «silvo» o «chillido» aterrador del cual hablan los cronistas José de Acosta, con referencia al dios Pachacamac (v. nota 30), y Alonso Ramos Gavilán, en relación a las *huacas* del Cuzco (v. nota 31). Posiblemente esta del *Manuscrito de Huarochrí* sea una de las descripciones más puntuales que se posea sobre cómo en el mundo andino antiguo se manifestaban, o sea «hablaban», las *huacas*<sup>38</sup>.

En relación a la información etnográfica —aunque los antropólogos (así como los arqueólogos y los etnohistoriadores) por lo general han descuidado el análisis del paisaje sonoro (*soundscape*) en el estudio del universo religioso andino—, esta respalda plenamente lo que hemos venido planteando sobre la base de la documentación histórica y lingüística y la misma evidencia arqueológica. En efecto, Henry Stobart, en sus largas investigaciones etnomusicológicas en una aldea tradicional de los machas, en el altiplano boliviano, al norte de Potosí, ha podido comprobar que los campesinos del lugar perciben el paisaje como animado sonoramente y conciben a la misma música que tocan en diferentes circunstancias ceremoniales más como una expresión de la tierra y del paisaje que como una simple creación humana (Stobart, 2006, p. 102). En particular, los machas piensan que determinadas rocas, de carácter sagrado, suenan o emiten sonidos muy parecidos a la voz de los animales y que la misma tierra es un ser vivo, que manifiesta esta condición sobre todo mediante el sonido producido por el agua o por el viento. Así, Stobart llega a la conclusión de que desde la perspectiva andina «el sonido es equivalente a la vida y su configuración en música puede ser vista como la configuración de la vida misma» (Stobart, 1999, p. 31). Por su parte, Tristan Platt (1997) ha señalado la gran importancia de las componentes propiamente auditivas en las sesiones que los chamanes de ese mismo grupo étnico realizan para consultar a los espíritus de los cerros.

---

<sup>37</sup> «*Chaysi Macabuisa rimariptinqa siminmantapas llacsa llacsa pukurimurqan qusni llusiqhina. Chay pachallataqsi quri antaranta antarkurqan. Quritaq pincullunpas karqan*» (Tomás, 2008, p. 104, cap. 23. Véanse también Arguedas & Duviols (1966, p. 133) y Salomon & Urioste (1991, p. 215).

<sup>38</sup> En otro relato del mismo documento se cuenta cómo Pariacaca, «mientras hablaba» con un hombre, echaba un humo de color azul claro de la boca, pero no se hace mención del uso de flautas u otros instrumentos musicales (¿Tomás?, 2008, p. 51, cap. 8).

Pero, aún más esclarecedora y —a la luz de lo que hemos venido planteando— inequívoca resulta la respuesta dada en reiteradas ocasiones en años recientes por los actuales habitantes de la región de Huarochirí, en la sierra central del Perú, al antropólogo Frank Salomon, cuando este les ha pedido decirle, en la forma más sintética posible, quién es Pariacaca, la mayor divinidad local, identificada con un alto nevado y descrita en la documentación histórica de los siglos XVI y XVII como un poderoso oráculo de época inca y preinca. La respuesta, casi invariable, ha sido: «Pariacaca es el sonido». Salomon relata que un campesino le contestó con estas precisas palabras: «Pariacaca es el sonido que el agua hace en el torrente en invierno. Escuchándolo, tú puedes decir si va a ser un año bueno para la cosecha. Nosotros tenemos esta fe». Y que otro le contó: «Pariacaca [...] se instaló en forma de un casquete de nieve muy alto. Allí arriba hay una laguna. En algunos días gigantescos bloques de hielo se desprenden y caen en la laguna. Y esto produce un tremendo ruido, y hasta un temblor; puedes oírlo como un trueno, anunciando años buenos o años malos. La gente dice que ‘Pariacaca nos está avisando’. Y esto nos pone inquietos» (Salomon & Niño-Murcia, 2011, pp. 232-233). Igualmente, merece ser transcrito al pie de la letra el breve comentario de Salomon y Mercedes Niño-Murcia a estos testimonios, en cuanto representa a nuestro modo de ver la corroboración definitiva de lo que hemos venido evidenciando a través de las informaciones etnohistóricas: «A lo largo de los Andes centrales —escriben los autores de *The Lettered Mountain* (2011, p. 232)— los cerros divinizados son pensados como audibles, y por lo tanto la gente durante el desarrollo de los rituales está muy interesada en sonidos como el trueno, el craqueo del hielo, el gorgoteo del agua y el croar del sapo (cuya conducta es un indicador de agua cercana). La idea implícita conlleva *una especie de habla sin palabras*» (cursivas nuestras).

Definitivamente, también a la luz de la contundente información etnográfica que acabamos de presentar, así como de la evidencia arqueológica, nos parece que no queda duda alguna sobre cómo debieron de «hablar» las *huacas* en el mundo andino antiguo. Y posiblemente su voz, su lenguaje extrahumano, además de los sonidos de la naturaleza y musicales y de la voz de animales, podía incluir también sonoridades como los gemidos del llanto y la disglosia, o dislalia orgánica, propia de las personas afectadas por labio leporino u otras graves malformaciones del paladar y la fosa nasal, cuya habla a menudo resulta totalmente incomprensible, lo que puede quizá explicar por qué en la cultura andina tradicional los individuos con estas características eran considerados hijos del Trueno (Illapa) y tenidos en la más alta consideración, justo como intermediarios privilegiados con las deidades

(Mariscotti, 1978, pp. 129-130; Farfán, 2002, pp. 124-125; véase también Molina, 1989, p. 64).

Por lo demás, que la «voz» de las *huacas* pudiera estar constituida, en determinadas circunstancias, por sonidos guturales inarticulados (por lo menos al oído de los no iniciados), lo patentiza el mismo «canto» del «Mal del Canto», el mencionado culto de crisis del Taki Onqoy. El clérigo Cristóbal de Molina, en las últimas páginas su *Relación de las fábulas y ritos de los Incas* (1575), cuenta —sobre la base de información recogida una década antes por su correligionario Luis de Olvera, párroco de Parinacochas— que los profetas de dicho movimiento religioso predicaban que las *huacas*, y entre ellas en primer lugar las de Pachacamac y Titicaca, de allí en adelante ya no se manifestarían en los antiguos santuarios a través de sus sacerdotes, sino que se meterían directamente en los cuerpos de los fieles, poseyéndolos y hablando por su boca. Al parecer, este mensaje cundió profundamente entre la población de la región de Huamanga, ya que —se puntualiza en la *Relación* de Molina— hubo muchos indios que durante las celebraciones de los rituales del Taki Onqoy entraban en una especie de trance convulsivo: empezaban a temblar y revolcarse por el suelo, o se volvían violentos, poniéndose a lanzar frenéticamente pedradas alrededor de sí. Por lo general, estos posesos por las *huacas* concluían su performance dirigiendo mensajes a los presentes (Molina, 1989, pp. 130-131). En la crónica se menciona también lo que las *huacas* decían por boca de estos individuos: esto es, que los andinos debían abandonar de inmediato toda práctica religiosa cristiana, para volver al antiguo culto de las *huacas*. Pero no se especifica «cómo» exactamente lo decían. Afortunadamente, existe el testimonio de otro clérigo, quien tuvo modo de observar, unos años más tarde, a jóvenes del altiplano empeñados en la celebración del mismo culto. Se trata de Bartolomé de Álvarez, quien en su memorial de 1588 describe con cierto lujo de detalles el comportamiento de los poseídos por las *huacas*. Refiere que, bajo los efectos de abundantes cantidades de chicha y coca, estos entraban en un estado paroxístico que podía durar varios días, durante los cuales no dejaban de menear rítmica e incansablemente todo el cuerpo y de cantar con voz muy alta: «*un cantar* —escribe, no sin con cierto asombro, Álvarez (1998, pp. 124-125, n° 216, cursivas nuestras)— *que no es palabras, ni razones ni sentencia ni cosa que se pueda entender que dicen algo. Solo suena ú,u,u,u...* [que] es menester oírlo y verlo para entenderlo, que es tal que no se puede escribir». Curiosamente, la «letra» del canto del Taki Onqoy resulta del todo análogo al sonido «huhu» que, en uno de los relatos del *Manuscrito quechua de Huarochiri*, emite la *huaca* Llocllayhuancupa, hijo del dios Pachacamac, para expresar su complacencia al recibir ofrendas por parte de unos fieles (¿Tomás?,

2008, pp. 88-89, cap. 20). Asimismo, el canto aparentemente inarticulado de los hombres-*huacas* del Taki Onqoy recuerda de cerca otro caso de posesión por parte de una *huaca* que se encuentra registrado en la *Carta Anua* de 1617 de la Compañía de Jesús. En ese año, durante una visita de extirpación de idolatría al corregimiento de Barranca, los jesuitas José de Arriaga, Franco Conde y Luis de Teruel descubrieron en el pueblo de Huacho, a unos 150 km al norte de Lima, a un importante sacerdote nativo quien, cuando consultaba a su *huaca*, entraba en trance y, poseído por la misma, empezaba a «hablar» larga e ininterrumpidamente, pero mediante sonidos guturales incomprensibles. El mismo poseso, según parece, no tenía idea de lo que decía, ya que era la divinidad que «hablaba» por su boca. Cuando terminaba, otro sacerdote presente explicaba a los fieles lo que la *huaca* había dicho por boca del primer sacerdote<sup>39</sup>.

El cotejo de las informaciones etnohistóricas y etnográficas con los datos lingüísticos sugiere que las palabras *huaca* (*waka*, *wak'a*), *waqa* (voz de animal, gemido, sonido de instrumento musical) y *wak'a* (hendidura, labio leporino) hayan podido hacer parte de un mismo campo semántico, al cual verosíblemente pudo estar relacionada también *waq'a*, «enloquecimiento, locura». En efecto, es posible que este hiciera referencia al estado alterado de conciencia propio de los sacerdotes andinos al momento de ponerse en comunicación con sus *huacas*, del cual —como hemos visto— hacen mención los cronistas Polo de Ondegardo, Martín de Murúa y Bernabé Cobo. Al respecto, todavía más contundente resulta el testimonio del anónimo jesuita<sup>40</sup> autor de la relación sobre la religión inca titulada *De las costumbres antiguas de los naturales del Perú*. Este, en el capítulo dedicado a los «adivinos», dice que cuando los sacerdotes de los oráculos de Pachacamac, Titicaca, Rimac y otros santuarios se ponían en comunicación con sus dioses, al momento de «oír» sus respuestas, eran presos de ataques de «furor diabólico», que los nativos llamaban *utirayay*, palabra quechua que significa justamente «arrobamiento,

---

<sup>39</sup> «[...] en llegando a consultar el oraculo en cossa graue derepente quedaba sin juicio, y hablaua mucho tiempo sin que los que estaban presentes entendiessen palabra ni aun el mismo supiesse lo que decia, hasta que otro hechizero proximo a el en dignidad declaraba al Pueblo lo que el otro auia dicho, como que la guacha (la qual creian que se le entraba enel alma y se ponía assi) lo dizesse» (Polia, 1999, p. 387).

<sup>40</sup> Posiblemente su autor fue Luis López, un sacerdote jesuita de orientación lascasiana que fue Rector del Colegio del Cuzco de 1571 a 1573, es decir, al tiempo de la ejecución del Inca Tupa Amaru, y que en los años sucesivos realizó numerosas estadias y misiones en diferentes regiones de la sierra y el altiplano (Arequipa, La Paz, Potosí, Chuquisaca, Juli, Huarochirí y el mismo Cuzco). Véase Albertin, 2008, pp. XL-LI.

enajenamiento»<sup>41</sup>. Así no extraña que el culto del Taki Onqoy, que —como hemos visto— se caracterizaba por la posesión de los fieles por parte de las *huacas*, fuera llamado por los nativos también «Ayra», o sea, «Locura». En definitiva, hay una serie de elementos bastante significativos que parecerían indicar que, por lo menos en los Andes del siglo XVI, también la palabra *waq'a* («enloquecimiento, locura») pudo tener relación con el campo semántico de la voz *huaca* (*waka*). Además, sobre la base de los datos y las observaciones lingüísticas hasta aquí llamados a colación se puede conjeturar —aunque sin evidencias directas y por tanto como simple hipótesis de trabajo— que el término *huaca* (*waka*) haya podido representar una especie de hiperónimo, a saber, una palabra de mayor extensión de significado que de un modo u otro abarcaba a otras, en el caso particular a las demás de fonética parecida que hemos venido analizando.

De todas maneras, si —como hemos comprobado más allá de cualquier posible duda con un sinnúmero de ejemplos— el término *huaca* (*waka*) estaba referido a una entidad extrahumana que en un determinado lugar hablaba y se comunicaba con los hombres a través de sacerdotes, de hecho el único vocablo plenamente correspondiente en español (y en general en los idiomas europeos) es «oráculo», que puede significar —como señalamos al inicio— tanto la «respuesta que da Dios o por sí o por sus ministros» y la «contestación que las pitonisas y sacerdotes de la gentilidad pronunciaban como dada por los dioses a las consultas que ante sus ídolos se hacían», como el «lugar, estatua o simulacro que representaba la deidad cuyas respuestas se pedían» (RAE, 2001). Por otro lado, invirtiendo la perspectiva, podemos decir con pleno conocimiento de causa que los oráculos de la Antigüedad clásica fueron verdaderas *huacas*. Sin embargo, a diferencia de la Grecia antigua, donde la adivinación técnica, artificial o inductiva constituyó una práctica popular muy común, mientras que las actividades oraculares quedaron circunscritas a unos cuantos grandes santuarios, entre los pueblos andinos de la época inca estas últimas representaron la norma y no hubo comunidad o grupo social que no tuviera una relación directa y privilegiada con una entidad extrahumana, identificada con un lugar y un referente material, llamado *huaca*, que se comunicaba regularmente con sus miembros, «hablando» de una forma que solo algún sacerdote a su servicio estaba en la capacidad de transformar en un mensaje verbal inteligible para los fieles. En

---

<sup>41</sup> «[...] ellos tenían pacto con el demonio, el cual les respondía, no por medio de todos los ídolos, sino por algunos pocos más señalados, porque así le reuerenciassen más. Tal fue el oráculo de Mullipampa en Quito, y de Pacasmayo en los valles de Trugillo, y de Rimac en Lima, y el de Pachacama, y el de Titicaca o, como otros llaman, Inticaca, en la prouincia. Al tiempo de oír el oráculo, se tomaua el tal ministro vn furor diabólico que ellos dezían vtrayay» (Anónimo, 2008, pp. 25-26).

este sentido, monumentales y fastuosos centros oraculares, de carácter panandino como Titicaca o Pachacamac, fueron solo la expresión más macroscópica de una institución, la de la *huaca*, que estaba a la base misma de la religión de la sociedad andina antigua. De hecho, el oráculo de Pachacamac, «El que anima el mundo», y la *huaca* de la más pequeña aldea andina, a menudo constituida por un simple afloramiento rocoso, compartían, por lo menos en términos fenomenológicos, la misma naturaleza, como es bien expresado por el mito cuzqueño sobre el origen de las *huacas* narrado por el cronista Hernando Santillán.

### El trasfondo *aural* de la religión andina antigua

En uno de los ensayos reunidos en su sugerente libro *Worlds of Sense*, Constance Classen planteó que los antiguos habitantes del Ande, por haber sido su cultura hasta el momento de la Conquista exclusivamente oral, debieron vivir «en un mundo puesto en movimiento (*set into motion*) por el sonido» (Classen, 1993, p. 106). La mole de información y elementos de juicio que hemos venido trayendo a colación a lo largo del presente ensayo, comprueba fehacientemente la exactitud de la intuición de Classen. En efecto, de ella se desprende de modo unívoco y contundente que la religión andina antigua, fulcro y armazón de la entera vida sociocultural prehispánica, fue un sistema de representaciones y prácticas de carácter fuertemente «auditivo», centrado en la captación e interpretación de los sonidos y las voces extrahumanas del universo que rodea al hombre. Las *huacas*, expresión y eje de esta religión, fueron pensadas como entidades sagradas precipuamente sonoras y, por esto, sus santuarios tuvieron un carácter decididamente acústico-auditivo o, para usar un término inglés quizá más apropiado, *aural*, adjetivo que hace referencia —según la definición de Barry Blesser y Linda-Ruth Salter, en su iluminador trabajo sobre la arquitectura *aural* (2007, p. 5)— a la «experiencia humana de los procesos sónicos», pero que al mismo tiempo también alude a la particular atmósfera mística de determinados sitios. De hecho, los lugares de culto andinos fueron concebidos prioritariamente como espacios adonde acudir para oír la voz de los dioses. Emplazados en sitios estratégicos y cuidadosamente acondicionados para enaltecer la percepción de los sonidos de la naturaleza u otros producidos mediante diferentes dispositivos e instrumentos, y ofrecer así intensas experiencias auditivas, dichos lugares representan quizá el más perfecto y generalizado caso de espacios y estructuras *aurales* creados por una sociedad antigua. Los cuidaban especialistas religiosos entrenados para alcanzar, a través de ejercicios, el uso de sustancias psicotrópicas y otras técnicas del éxtasis, un estado de clariaudiencia (*clairaudience*), esto es, de desarrollo excepcional de sus facultades auditivas, por encima del umbral ordinario del oído humano, que le permitía

percibir las mínimas variaciones y tonalidades de particulares sonidos producidos en el ambiente o su entorno como un sistema de señales sonoras estructurado, concebido como el lenguaje de las deidades.

No cabe duda que es en virtud del peculiar carácter «auditivo», del trasfondo *aural*, de la tradición religiosa andina, que, en determinadas circunstancias históricas y sociales, se fueron desarrollando y multiplicando pequeños y grandes santuarios, regidos por sacerdotes, donde los dioses se comunicaban de continuo con los humanos, «hablándoles», haciéndoles oír su voz. Fue así que el Perú antiguo devino la tierra de las *huacas*, esto es, la tierra de los oráculos.

## Bibliografía

- ACOSTA, Josef de  
2008[1590] *Historia natural y moral de las Indias*. Fermín del Pino-Díaz (ed.). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- ALBERTIN, Chiara  
2008 Presentación. En Anónimo. *De las costumbres antiguas de los naturales del Pirú*. Madrid y Frankfurt am Main: Iberoamericana y Vervuert, pp. IX-LXXXVII.
- 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*. Enrique Urbano & Pierre Duviols (eds.). Madrid: Historia 16, pp. 161-198.
- ÁLVAREZ, Bartolomé  
1998[1588] *De las costumbres y conversión de los indios del Perú. Memorial a Felipe II*. María del Carmen Martín Rubio, Juan J. R. Villarías Robles & Fermín del Pino Díaz (eds.). Madrid: Ediciones Polifemo.
- ANÓNIMO  
1951[1586] *Vocabulario y phrasis en la lengua general de los indios del Perú, llamada quichua*. Guillermo Escobar Risco (ed.). Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- ANÓNIMO  
2008[1594] *De las costumbres antiguas de los naturales del Pirú*. Chiara Albertin (ed.). Madrid y Frankfurt am Main: Iberoamericana y Vervuert.



- ARGUEDAS, José María & Pierre DUVIOLS (eds.)  
1966 *Dioses y hombres de Huarochirí*. Lima: Museo Nacional de Historia e Instituto de Estudios Peruanos.
- ARRIAGA, Pablo Joseph de  
1999[1621] *La extirpación de la idolatría en el Pirú*. Henrique Urbano (ed.). Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- ASTVALDSSON, Astvaldur  
1995-1996 Las deidades llamadas wak'a en el discurso cultural aymara: resistencia y modernización. *Bulletin de la Société Suisse des Américanistes*, 59-60, 91-95.  
1998 The Powers of Hard Rock: Meaning, Transformation and Continuity in Cultural Symbols in the Andes. *Journal of Latin American Cultural Studies*, 7(2), 203-223.  
2000 *Las voces de los wak'a*. Jesús de Machaca: La marca rebelde 4. Cuadernos de Investigación 54. La Paz: CIPCA.  
2004 El flujo de la vida humana: el significado del término/concepto de huaca en los Andes. *Hueso Húmero*, 44, 87-110.
- ÁVILA, Francisco de  
1966[1611] Relación que yo el Dr. Francisco de Avila presbítero, cura y beneficiado de la ciudad de Guánuco, hize por mandado del Sr. Arçobispo de los Reyes acerca de los pueblos de indios de este Arçobispado dónde se ha descubierto la idolatría y hallado gran cantidad de ídolos que los dichós indios adoraban y tenían por sus dioses (Archivo General de Indias, Lima 301). En José María Arguedas & Pierre Duviols (eds.). *Dioses y hombres de Huarochirí*. Lima: Museo Nacional de Historia e Instituto de Estudios Peruanos, pp. 255-259.
- BATAILLON, Marcel  
1963 Zérate ou Lozano? Pages retrouvées sur la religion péruvienne. *Caravelle. Cahiers du Monde Hispanique et Luso-Brésilien*, 1, 11-28.
- BAUER, Brian S.  
2004 *Ancient Cuzco*. Austin: University of Texas Press.
- BERTONIO, Ludovico  
1984[1612] *Vocabulario de la lengua aymara* (Edición facsimilar, Juli: Francisco del Canto) Cochabamba: Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social, Instituto Francés de Estudios Andinos y Museo Nacional de Etnografía y Folklore.

- BETANZOS, Juan de  
2004[1551] *Suma y narración de los incas*. María del Carmen Martín Rubio (ed.). Madrid: Ediciones Polifemo.
- BLESSER, Barry & Linda-Ruth SALTER  
2007 *Space Speak, Are You Listening? Experiencing Aural Architecture*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.
- BOUCHÉ-LECLERCQ, Auguste  
1963[1879-1882] *Histoire de la divination dans l'Antiquité*. 4 vols. Bruselas: Culture et Civilisation.
- CALANCHA, Antonio de la  
1974-1982[1638] *Corónica moralizada del orden de San Agustín en el Perú, con sucesos eemplares en esta monarquía*. Ignacio Prado Pastor (ed.), 6 vols. Lima.
- CALVO PÉREZ, Julio  
2009 *Nuevo diccionario español-quechua / quechua-español*. 5 vols. Lima: Academia Peruana de la Lengua y Universidad de San Martín de Porres.
- CASTRO, Cristóbal de, & Diego DE ORTEGA MOREJÓN  
1974[1558] Relación y declaración del modo que este valle de Chíncha y sus comarcas se gobernaban antes que oviese Yngas y después q(ue) los vno hasta q(ue) los cristianos entraron en esta tierra. Juan Carlos Crespo (ed.). *Historia y Cultura*, 8, 93-104.
- CERRÓN PALOMINO, Rodolfo  
1994 *Quechua sureño. Diccionario unificado quechua-castellano/castellano-quechua*. Lima: Biblioteca Nacional del Perú.  
1994-1995 Los fragmentos de gramática quechua del Inca Garcilaso. *Amerindia. Revue d'Ethnolinguistique Amérindienne*, 19-20, 191-202.
- CIEZA DE LEÓN, Pedro de  
1984[ca 1553] *Crónica del Perú. Primera parte*. Franklin Pease G.Y. & Miguel Marticorena E. (eds.). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú y Academia Nacional de la Historia.  
1985[ca.1553] *Crónica del Perú. Segunda parte*. Francesca Cantù (ed.). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú y Academia Nacional de la Historia.
- CLASSEN, Constance  
1993 *Worlds of Sense. Exploring the Senses in History and across Cultures*. Londres: Routledge.

COBO, Bernabé

1964[1653] Historia del Nuevo Mundo. En Francisco Mateos (ed.), *Obras del P. Bernabé Cobo*. Vol I y II (pp. 1-275). Biblioteca de Autores Españoles. Tomos LXXXXXI y LXXXXXII. Madrid: Atlas.

CORDERO, Luis

1989[1892] *Diccionario quichua. Quichua shimiyuc panca*. Quito: Proyecto de Educación Bilingüe Intercultural MEC-GTZ y Corporación Editora Nacional.

CURATOLA PETROCCHI, Marco

1987 Discurso abierto sobre los cultos de crisis. *Anthropológica*, 5, 73-117.

2001 Adivinación, oráculos y civilización andina. En Krzysztof Makowski y otros, *Los dioses del antiguo Perú*. Vol. II. Lima: Banco de Crédito del Perú, pp. 223-245.

2008 La función de los oráculos en el Imperio inca. En Marco Curatola Petrocchi & Mariusz S. Ziolkowski (eds.), *Adivinación y oráculos en el mundo andino antiguo*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú e Instituto Francés de Estudios Andinos, pp. 15-69.

2013 ¿Fueron Pachacamac y los otros grandes santuarios del mundo andino antiguo verdaderos oráculos?: Una aproximación comparativa. En José Sánchez & Marco Curatola Petrocchi (eds.), *Los rostros de la tierra encantada: Religión, evangelización y sincretismo en el Nuevo Mundo. Homenaje a Manuel Marzal*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 727-750.

CURATOLA PETROCCHI, Marco & Mariusz ZIÓLKOWSKI

2008 Presentación: la tierra de los oráculos. En Marco Curatola Petrocchi & Mariusz S. Ziolkowski (eds.), *Adivinación y oráculos en el mundo andino antiguo*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú e Instituto Francés de Estudios Andinos, pp. 9-13.

DÁVILA BRIZEÑO, Diego

1965[1586] Descripción y relación de la provincia de los Yauyos toda, Anan Yauyos y Lorin Yauyos. En Marcos Jiménez de la Espada (ed.), *Relaciones geográficas de Indias. Perú. 1*. Biblioteca de Autores Españoles, Tomo CLXXXIII. Madrid: Atlas, pp. 155-165.

DOMINGO DE SANTO THOMAS

1560a *Grammatica o arte de la lengua general de los indios de los reynos del Peru*. Valladolid: Francisco Fernandez de Cordova. <http://archive.org/stream/grammaticaoarted00domi#page/n3/mode/2up>

- 1560b *Lexicon, o vocabulario de la lengua general del Peru*. Valladolid: Francisco Fernandez de Cordova. <http://archive.org/stream/lexiconovocabula00domi#page/n3/mode/2up>
- DOMÍNGUEZ FAURA, Nicanor  
1994 Juan de Betanzos y las primeras cartillas de evangelización en la Lengua General del Inga (1536-1542). En Gabriela Ramos (ed.), *La venida del reino. Religión, evangelización y cultura en América. Siglos XVI-XX*. Cuadernos para la Historia de la Evangelización en América Latina 12. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, pp. 65-74.
- DUVIOLS, Pierre  
1977 *La destrucción de las religiones andinas (Conquista y Colonia)*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.  
2003 *Procesos y visitas de idolatrías. Cajatambo, siglo XVII*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú e Instituto Francés de Estudios Andinos.
- EECKHOUT, Peter  
1999 *Pachacamac durant l'Intermédiaire recent: Étude d'un site monumental préhispanique de la Côte centrale du Pérou*. BAR International Series 747. Oxford: British Archaeological Reports.
- ESTETE, Miguel de  
1985[1534] La relación del viaje que hizo el señor capitán Hernando Pizarro por mandado del señor Gobernador, su hermano, desde el pueblo de Caxamalca a Parcoma y de allí a Jauja. En Francisco de Xerez, *Verdadera relación de la conquista del Perú*. Madrid: Historia 16, pp. 130-148.
- FARFÁN LOBATÓN, Carlos  
2002 El simbolismo en torno al agua en la comunidad de Huaros-Canta. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 31(1), 115-142.
- GARCILASO DE LA VEGA, Inca  
1945[1609] *Comentarios reales de los incas*. Ed. Ángel Rosenblat, 2 tomos. Buenos Aires: Emecé Editores.
- GONZÁLES HOLGUÍN, Diego  
1952[1608] *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua qquichua o del Inca*. Raúl Porras Barrenechea (ed.). Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

GONZÁLEZ, José Luis

- 1992 La crónica y su concepto de la cosmovisión andina: indios, dioses y demonios. En Juan de San Pedro, *La persecución del demonio. Crónica de los primeros agustinos en el norte del Perú (1560)*. Transcripción de Eric E. Deeds. Málaga y Ciudad de México: Editorial Algazara y Centro Andino y Mesoamericano de Estudios Interdisciplinarios, pp. 5-37.

GNERRE, Maurizio

- 2003 La historia semántica de la voz *huaca*: Desde significados abstractos hacia referentes concretos y visibles. En Davide Domenici, Carolina Orsini & Sofia Venturoli (eds.), *Il sacro e il paesaggio nell'America indigena*. Boloña: CLUEB, pp. 371-384.

GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe

- 1980[1615] *El primer nueva corónica y buen gobierno*. John Murra & Rolena Adorno (eds.), 3 vols. Ciudad de México: Siglo Veintiuno.

GUDEMOS, Mónica

- 2008 Taqui Qosqo Sayhua. Espacio, sonido y ritmo astronómico en la concepción simbólica del Cusco incaico. *Revista Española de Antropología Americana*, 38(1), 115-138.

GUIBOVICH PÉREZ, Pedro G.

- 1990 Nota preliminar al personaje histórico y los documentos. En Luis Millones (ed.), *El retorno de las huacas. Estudios y documentos sobre el Taki Onqoy. Siglo XVI*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos y Sociedad Peruana de Psicoanálisis, pp. 23-40.

HERRERA WASSILOWSKY, Alexander

- 2010 *Pututu and Waylla Qhepa*. New data on Andean Pottery Shell Horns. En Ricardo Eichmann, Ellen Hickmann & Lars-Christian Koch (eds.), *Studien zur Musikarchäologie VII*. Orient-Archäologie 25. Rahden, Westf.: Verlag Marie Leidorf GmbH, pp. 17-37.

ISBELL, William H.

- 2013 Nature of an Andean City: Tiwanaku and the Production of Spectacle. En Alexei Vranich & Charles Stanish (eds.), *Visions of Tiwanaku*. Los Angeles: Cotsen Institute of Archaeology Press, UCLA, pp. 167-196.

ISBELL, William H. & Alexei VRANICH

- 2004 Experiencing the Cities of Wari and Tiwanaku. En Helaine Silverman (ed.), *Andean Archaeology*. Malden, MA: Blackwell Publishing, pp. 167-182.

JIJÓN Y CAAMAÑO, Jacinto

1919 *La religión del Imperio de los incas. Volumen I: Los fundamentos del culto. Huacas, conopas, apachitas, urcos, huancas, machais.* Quito: Tipografía y Encuadernación Salesiana.

JIMÉNEZ BORJA, Arturo

1992 Las huacas. *Pachacamac. Revista del Museo de la Nación*, I(1), 125-131.

JUAN DE SAN PEDRO

1992[1560-1561] Crónica agustina de Huamachuco (1560). En *La persecución del demonio. Crónica de los primeros agustinos en el norte del Perú (1560)*. Transcripción de Eric E. Deeds. Málaga y Ciudad de México: Editorial Algazara y Centro Andino y Mesoamericano de Estudios Interdisciplinarios, pp. 145-229.

JULIEN, Catherine

2008 Relación de muchas cosas acaecidas en el Perú (ca. 1532). En Joanne Pillsbury (ed.), *Guide to Documentary Sources for Andean Studies, 1530-1900*. Vol. III. Norman: University of Oklahoma Press, pp. 581-583.

KARSTEN, Rafael

1983[1952] *La civilisation de l'Empire inca: Une État totalitaire du passé.* París: Payot.

KEMPER COLUMBUS, Claudette

2004 Soundscapes in the Andean Context. *History of Religion*, 44(2), 153-168.

KOLAR, Miriam A., John W. RICK, Perry R. COOK, & Jonathan S. ABEL

2012 Ancient Pututus. Contextualized. Integrative Archaeoacoustics at Chavín de Huántar, Peru. *Flower World, 1: Music Archaeology of the Americas* (eds. Matthias Stöckli & Arnd Adje Both), 25-53.

KOLATA, Alan L.

1993 *The Tiwanaku. Portrait of an Andean Civilization.* Cambridge, MA, y Oxford, UK: Blackwell.

2003 Tiwanaku Ceremonial Architecture and Urban Organization. En Alan Kolata (ed.), *Tiwanaku and Its Hinterland: Archaeology and Paleoecology of an Andean Civilization: 2. Urban and Rural Archaeology.* Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press, pp. 175-201.

2013 *Ancient Inca.* Nueva York: Cambridge University Press

LIRA, Jorge A.

1982 *Diccionario kkechuwa-español.* Bogotá: Secretaría Ejecutiva del Convenio Andrés Bello, Instituto Internacional de Integración e Instituto Andino de Artes Populares.

- LÓPEZ DE GÓMARA, Francisco  
1965[1552] *Historia general de las Indias. "Hispania Vitrix" cuya segunda parte corresponde a la conquista de México.* Pilar Guibelalde & Emiliano M. Aguilera (eds.). 2 vols. Barcelona: Editorial Iberia.
- LUMBRERAS, Luis, Chaco GONZÁLES & Bernard LIETAER  
1976 *Acerca de la función del sistema hidráulico de Chavín.* Investigaciones de Campo, 2. Lima: Museo Nacional de Antropología y Arqueología.
- MACCORMACK, Sabine  
2007 *On the Wings of Time. Rome, the Incas, Spain, and Peru.* Princeton y Oxford: Princeton University Press.
- MARISCOTTI DE GÖRLITZ, Ana María  
1978 *Pachamama Santa Tierra. Contribución al estudio de la religión autóctona en los Andes centro-meridionales.* Indiana, Suplemento 8. Berlín: Gebr. Mann Verlag.
- MARTÍN RUBIO, María del Carmen  
2004 El autor y su familia. En Juan de Betanzos, *Suma y narración de los incas.* Madrid: Ediciones Polifemo, pp. 22-40.
- MATIENZO, Juan de  
1967[1567] *Gobierno del Perú.* Guillermo Lohmann Villena (ed.). París y Lima: Institut Français d'Études Andines.
- MAUSS, Marcel  
2009[1923-1924] *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas.* Buenos Aires: Katz Editores.
- MAXWELL, Thomas J.  
1983 Inca Huacas: Idols or Fetishes. *Occasional Publications in Anthropology. Archaeological Investigations in Peru. Selected Papers II.* Archaeology Series 18. Greeley, Colorado: Museum of Anthropology, University of Northern Colorado, pp. 136-141.
- MILLONES, Luis (ed.)  
1990 *El retorno de las huacas. Estudios y documentos sobre el Taki Onqoy. Siglo XVI.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos y Sociedad Peruana de Psicoanálisis.
- MILLONES FIGUEROA, Luis  
2001 *Pedro de Cieza de León y su crónica de Indias. La entrada de los incas en la Historia Universal.* Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

MOLINA, Cristóbal

1989[1575] Relación de las fábulas y ritos de los incas. En Cristóbal de Molina y Cristóbal de Albornoz, *Fábulas y mitos de los incas*. Enrique Urbano & Pierre Duviols (eds.). Madrid: Historia 16, pp. 47-134.

MOLINA, Cristóbal de, El Chileno (en realidad Bartolomé de Segovia)

1968[c. 1552] Conquista y población del Perú o Destrucción del Perú. En *Biblioteca Peruana*, Primera serie. Tomo III. Lima: Editores Técnicos Asociados, pp. 297-372.

MURÚA, Martín de

1946[c. 1590] *Historia del origen y genealogía real de los reyes incas del Perú*. Constantino Bayle (ed.). Madrid: Instituto Santo Toribio de Mongrovejo.

1987[1613] *Historia general del Perú*. Madrid: Historia 16

NARDI, Ricardo

1962 El quichua de Catamarca y La Rioja. *Cuadernos del Instituto de Nacional de Investigaciones Folkloricas* (Ministerio de Educación y Justicia, Buenos Aires), 3, 189-285.

ONDEGARDO, Polo de

1999[1583] Instrucción contra las ceremonias y Ritos que vsan los Indios conforme al tiempo de su infidelidad. En Laura González Pujana (ed.), *Polo de Ondegardo: Un cronista vallisoletano en el Perú*. Tordesillas: Instituto de Estudios de Iberoamérica y Portugal, pp. 71-99.

OVIEDO Y VALDÉS, Gonzalo Fernández de

1851-1855[1535-1557] *Historia general y natural de la Indias, islas y tierra-firme del mar Océano*. José Amador de los Ríos (ed.). Madrid: Imprenta de la Real Academia de Historia.

PACHACUTI YAMQUI SALCAMAYGUA, Joan de Santa Cruz

1993[c. 1613] *Relacion de antigüedades deste reyno del Piru*. Pierre Duviols & César Itier (eds.). Lima y Cusco: Institut Français d'Études Andines y Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.

PATTERSON, Thomas C.

1985 Pachacamac. An Andean Oracle under the Inca Rule. En D. Peter Kvietok & Daniel H. Sandweiss (eds.), *Recent Studies in Andean Prehistory and Protohistory*. Papers from the Second Annual Northeast Conference on Andean Archaeology and Ethnohistory. Ithaca: Cornell University, pp. 159-176.



- 1992 *The Inca Empire. The Formation and Disintegration of a Pre-Capitalist State.* Nueva York y Oxford: Berg.
- PAULSEN, Allison C.  
1974 The Thorny Oyster and the Voice of God: *Spondylus* and *Strombus* in Andean Prehistory. *American Antiquity*, 39(4), 597-607.
- PEASE G.Y., Franklin  
1995 *Las crónicas y los Andes.* Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú y Fondo de Cultura Económica.
- PÉREZ DE ARCE, José  
2004 Análisis de las cualidades sonoras de las botellas silbadoras prehispánicas de los Andes. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, 9, 9-33.
- PIZARRO, Pedro  
1978[1571] *Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú.* Guillermo Lohmann Villena (ed.). Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- PLATT, Tristan  
1997 The Sound of Light: Emergent Communication through Quechua Shamanic Dialogue. En Rosaleen Howard-Malverde (ed.), *Creating Context in Andean Cultures.* Nueva York y Oxford: Oxford University Press, pp. 196-226.
- POLIA MECONI, Mario  
1999 *La cosmovisión religiosa andina en los documentos inéditos del Archivo Romano de la Compañía de Jesús (1581-1752).* Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- PORRAS BARRENECHEA, Raúl  
1986 *Los cronistas del Perú (1528-1650) y otros ensayos.* Franklin Pease G.Y. (ed.). Lima: Banco de Crédito del Perú.
- RAMOS GAVILÁN, Alonso  
1988[1621] *Historia del santuario de Nuestra Señora de Copacabana.* Ignacio Prado Pastor (ed.). Lima: Ignacio Prado P.
- REDDEN, Andrew  
2008 *Diabolism in Colonial Peru, 1560-1750.* Londres: Pickering & Chatto.

REINHARD, Johan

1987 Chavín y Tiahuanaco. Una nueva perspectiva de dos centros ceremoniales andinos. *Boletín de Lima* 51, 35-52.

ROSTWOROWSKI, María

1992 *Pachacamac y el Señor de los Milagros. Una trayectoria milenaria*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

SÁENZ DE SANTA MARÍA, Carmelo

1985 Estudio bio-bibliográfico. Cieza de León: Su persona y su obra. En Pedro de Cieza de León, *Obras Completas*. Vol. III. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 9-58.

SALOMON, Frank

1991 Introductory Essay: The Huarochirí Manuscript. En Frank Salomon & George L. Urioste (eds.), *The Huarochirí Manuscript: A Testament of Ancient and Colonial Andean Religion*. Austin: University of Texas Press, pp. 1-38.

SALOMON, Frank & Mercedes NIÑO-MURCIA

2011 *The Lettered Mountain. A Peruvian Village's Way with Writing*. Durham y Londres: Duke University Press.

SANTILLÁN, Hernando de

1968[c. 1563] Relación del origen, descendencia, política y gobierno de los incas. En Francisco Esteve Barba (ed.), *Crónicas peruanas de interés indígena*. Biblioteca de Autores Españoles, Tomo CCIX. Madrid: Atlas, pp. 97-149.

SILLAR, Bill

2002 Caminando a través del tiempo: geografías sagradas en Cacha/Raqchi, departamento del Cuzco (Perú). *Revista Andina*, 35, 221-245.

SILVERMANN, Helaine & Donald A. PROULX

2002 *The Nasca*. Malden: Blackwell Publishing.

SLIVE, Daniel J.

2008 Oviedo y Valdés, Gonzalo Fernández de (1478-1557). En Joanne Pillsbury (ed.), *Guide to Documentary Sources for Andean Studies, 1530-1900*. Vol. III. Norman: University of Oklahoma Press, pp. 485-487.

SOTO RUIZ, Clodoaldo

1976 *Diccionario quechua: ayacucho-chanca*. Lima: Ministerio de Educación e Instituto de Estudios Peruanos.

STATNEKOV, Daniel K.

1987 *Animated Earth*. Berkeley: North Atlantic Books.

STOBART, Henry

- 1999 Bodies of Sound and Landscapes of Music: A View from the Bolivian Andes. En Penelope Gouk (ed.), *Musical Healing in Cultural Context*. Aldershot, UK: Ashgate, pp. 26-45.
- 2006 The animated soundscape and the mountain's bones. En Penelope Z. Dransart (ed.), *Kay Pacha: Cultivating Earth and Water in the Andes*. Londres y Nueva York: Routledge, pp. 99-106.

SZEMIŃSKI, Jan

- 1987 *Un curaca, un dios y una historia* (Relación de antigüedades de este reyno del Pirú por don Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salca Maygua). San Salvador de Jujuy: Instituto de Ciencias Antropológicas.
- 1997 *Wira Quchan y sus obras. Teología andina y lenguaje, 1550-1662*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos y Banco Central de Reserva.

SZEMIŃSKI, Jan (ed.)

- 2006 *Léxico quechua de Fray Domingo de Santo Thomas, 1560*. Cuzco, Varsovia y Jerusalén: Convento de Santo Domingo-Qoricancha, Sociedad Polaca de Estudios Latinoamericanos y Universidad Hebrea de Jerusalén.

TAYLOR, Gerald

- 1987 *Ritos y tradiciones de Huarochirí. Manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos e Instituto Francés de Estudios Andinos.
- 2008 Introducción. En ¿Tomás?, *Ritos y tradiciones de Huarochirí*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, Instituto de Estudios Peruanos y Universidad Nacional Mayor de San Marcos, pp. 9- 20.

TELLO, Julio C.

- 1967 *Páginas escogidas*. Toribio Mejía Xesspe (ed.). Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

TITU CUSI YUPANQUI

- 2006[1570] *History of How the Spaniards Arrived in Peru*. Catherine Julien (ed.). Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc.

¿TOMÁS?

- 2008[1608] *Ritos y tradiciones de Huarochirí*. Gerald Taylor (ed.). Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, Instituto de Estudios Peruanos y Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

TOPIC, John & ERIC DEEDS

- 2008 Juan de San Pedro. En Joanne Pillsbury (ed.), *Guide to Documentary Sources for Andean Studies, 1530-1900*. Vol. II. Norman: University of Oklahoma Press, pp. 321-325.

- TOPIC, John R., Theresa LANGE TOPIC & Alfredo MELLY  
2002            *Catequil: The Archaeology, Ethnohistory and Ethnography of a Major Provincial Huaca*. En William H. Isbell & Helaine Silverman (eds.), *Andean Archaeology I: Variations in Sociopolitical Organization*. Nueva York: Kluwer Academic y Plenum Press, pp. 303-336.
- TORRES RUBIO, Diego de  
1754[1619]    *Arte, y vocabulario de la lengua quichua general de los indios de el Perú. Que compuso el Padre Diego de Torres Rubio de la Compañía de Jesus, y Añadió el P. Juan de Figueredo de la misma Compañía*. Lima: Imprenta de la Plazuela de San Cristóbal.
- TSCHUDI, Johann Jakob von  
1853            *Die Kechua-Sprache*, 3 v. en 2. Wien: Aus der Kaiserlich-Königlichen Hof- und Staatsdruckerei.
- VAN DE GUCHTE, Maarten J. D.  
1990            *Carving the World: Inca Monumental Sculpture and Landscape*. PhD. dissertation. University of Illinois at Urbana-Champaign, Illinois.
- WIJERSEMA, Juliet B.  
2010            *The Architectural Vessels of the Moche of Peru (C.E. 200-850): Talismans for the Afterlife*. PhD. dissertation. University of Maryland, College Park.
- WRIGHT, Don  
1992            *Peruvian Whistling Vessels: Pre-Columbian Instruments that Alter Consciousness through Sound*. En Don Campbell (ed.), *Music and Miracles*. Wheaton, Il: Quest Books, pp. 156-162.
- XEREZ, Francisco de  
1985[1534]    *Verdadera relación de la conquista del Perú*. Concepción Bravo (ed.). Madrid: Historia 16.
- ZÁRATE, Agustín de  
1995[1555]    *Historia del descubrimiento y conquista del Perú*. Franklin Pease G.Y. & Teodoro Hampe Martínez (eds.). Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- ZIÓLKOWSKI, Mariusz S.  
1997            *La guerra de los wawqis. Los objetivos y los mecanismos de la rivalidad dentro de la élite inka, siglos XV-XVI*. Quito: Ediciones Abya-Yala.  
2002            *El Inca y el breviario, o del arte de conversar con las huacas*. En Javier Flores Espinoza & Rafael Varón Gabai (eds.), *El hombre y los Andes. Homenaje a Franklin Pease G.Y.* Tomo II. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 597-610.