

JOSÉ SÁNCHEZ PAREDES y MARCO CURATOLA PETROCCHI
Editores



Capítulo 29



LOS ROSTROS DE LA TIERRA ENCANTADA

Religión, evangelización y sincretismo en el Nuevo Mundo

Homenaje a Manuel Marzal, S.J.

Los rostros de la tierra encantada: religión, evangelización y sincretismo en el Nuevo Mundo. Homenaje a Manuel Marzal, S.J.

José Sánchez Paredes, Marco Curatola Petrocchi, editores

© José Sánchez Paredes, Marco Curatola Petrocchi, editores

De esta edición:

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2013

Av. Universitaria 1801, Lima 32 - Perú

Teléfono: (51 1) 626-2650

Fax: (51 1) 626-2913

feditor@pucp.edu.pe

www.pucp.edu.pe/publicaciones

© Instituto Francés de Estudios Andinos, UMIFRE 17, CNRS-MAE

Av. Arequipa 4500, Lima 18, Perú

Teléfono: (51 1) 447-6070

Fax: (51 1) 445-7650

postmaster@ifea.org.pe

www.ifeanet.org

Este volumen corresponde al tomo 304 de la Colección «Travaux de l'Institut Français d'Études Andines» (ISSN 0768-424X)

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

Fondo Editorial PUCP

Primera edición, junio de 2013

Tiraje: 600 ejemplares

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

ISBN: 978-612-4146-35-0

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2013-06874

Registro de Proyecto Editorial: 31501361300246

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

¿FUERON PACHACAMAC Y LOS OTROS GRANDES SANTUARIOS DEL MUNDO ANDINO ANTIGUO VERDADEROS ORÁCULOS? UNA APROXIMACIÓN COMPARATIVA¹

Marco Curatola Petrocchi

Pontificia Universidad Católica del Perú

En un ensayo publicado en 2008 en el libro *Adivinación y oráculos en el mundo andino antiguo*, sostuvimos —y creo demostramos— que santuarios (o *huacas*) como los de Pachacamac, Titicaca, Coricancha, Catequil, Huanacauri, Rímac, Huarivilca, Coropuna, Solimana y Apurímac, a los cuales los andinos acudían regularmente para consultar a sus divinidades, representaron en la época inca (horizonte tardío, entre el siglo XV e inicios del siglo XVI) instituciones de trascendental relevancia no solo religiosa sino también social y política. En dicho trabajo pusimos en evidencia

¹ El presente artículo es una versión en español revisada y ampliada del *research report* presentado a los colegas de Dumbarton Oaks (Washington, D.C.) el 25 de enero de 2010. Estoy profundamente agradecido a Joanne Pillsbury, en ese entonces directora de Estudios Precolombinos, a Bridget Gazzo, bibliotecaria, a Antonio Murro, curador de la colección precolombina, y a Emily Jacobs, asistente administrativa, por su invaluable apoyo durante mis investigaciones en la fabulosa biblioteca de dicha institución, donde tuve el privilegio de pasar en calidad de *Fellow* el año académico 2009-2010.

Sucesivamente, diferentes versiones preliminares fueron presentadas en la Precolumbian Society de Washington, D.C., en los seminarios de posgrado del Departamento de Antropología de la Universidad de Harvard (Peabody Museum, Cambridge, Massachusetts), en los seminarios del Departamento de Antropología de la Universidad de Vanderbilt en Nashville, y en las Brown Bag Series del Hemispheric Institute on the Americas de la Universidad de California en Davis. Agradezco a Jean-Pierre Protzen, Calogero Santoro y los demás compañeros de Dumbarton Oaks, así como a los colegas de las otras instituciones mencionadas, y en particular a Gary Urton, Tom Dillthey y Charles Walker por sus valiosas preguntas y comentarios, que me han permitido repensar y afinar diversas partes del texto. También tengo una deuda de gratitud con José Carlos de la Puente Luna, gracias a cuya atenta lectura crítica del borrador final he podido subsanar varias imprecisiones estilísticas y conceptuales.

Este artículo está dedicado a William, «Bill», J. Conklin. En medio de una conversación que tuvo lugar durante la recepción de bienvenida para los *Fellows in Pre-Columbian Studies* 2009-2010 de Dumbarton Oaks, organizada por Joanne Pillsbury en el jardín de su acogedora casa en Georgetown, el amigo Bill repentinamente me planteó: *But are you sure that the Andean oracles were true oracles?* (¿Pero estás seguro de que los *oráculos* andinos eran verdaderos oráculos?). En el presente trabajo he intentado contestar a su provocadora e intrigante pregunta.

cómo estos lugares sagrados, meta de peregrinaciones y teatros de ceremonias multitudinarias y ritos esotéricos, desempeñaron en el mundo andino un papel medular como centros de acopio, procesamiento y difusión de la información, como medios de legitimación del poder y de normatividad, y como sedes de negociación entre los diferentes señoríos locales y entre estos y el Estado. En última instancia, constituyeron poderosos focos de condicionamiento y prefiguración de la acción social y política en general (Curatola & Ziolkowski, 2008)².

Además, en la introducción del libro llegamos a plantear, aunque muy someramente, que en los Andes prehispánicos el fenómeno oracular debió alcanzar una dimensión y una difusión incluso mayores a las que tuvo en las mismas civilizaciones del mundo clásico, en el seno de las cuales florecieron los santuarios oraculares por antonomasia, como aquellos griegos de Delfos, Dodona, Delos, Dídima y Claros, entre otros (Curatola & Ziolkowski, 2008, p. 9). Semejante enunciación de carácter comparativo presupone —evidentemente— la existencia de una analogía de fondo entre instituciones religiosas que, de hecho, se desarrollaron en contextos históricos y culturales temporal y espacialmente muy lejanos y absolutamente ajenos el uno del otro. En realidad, esta supuesta similitud entre estructuras religiosas tan complejas y peculiares como los oráculos griegos, por un lado, y las mayores *huacas* veneradas al tiempo de los Incas, por el otro, no ha sido hasta ahora explorada. La única notable excepción está representada por el pionero ensayo de Ann G. Gibson, *Chresmology: A Comparative Study of Oracles*, de 1961. En él se reseña, aunque en forma bastante rápida, el restringido número de sociedades del pasado y del presente (esto es, la romana y la egipcia antiguas, la inca y la tibetana moderna) en las cuales estaría documentada la presencia de manifestaciones religiosas definibles como «oráculos» sobre la base de su analogía con la epónima institución de la Grecia antigua; y, en las conclusiones, se intenta evidenciar ciertos aspectos rituales y caracteres funcionales comunes a todas ellas. Es sintomático que dicho estudio fuera elaborado bajo la guía de John Howland Rowe, una de las más eminentes figuras de la arqueología y la etnohistoria andina del siglo XX, quien unos años antes, en su famoso trabajo sobre la cultura inca publicado en el *Handbook of South American Indians* (1946), había señalado que no solo grandes santuarios como los de Pachacamac, Apurímac y Rímac sino todas las *huacas* debieron tener funciones oraculares y que su consulta representó la principal forma de adivinación vigente entre la población andina al tiempo del Tahuantinsuyu, o Imperio inca (Rowe, 1946, p. 302). No cabe duda de que Rowe, por su formación clásica (Rowe, L., 2006, p. 220; Rowe, A., 2006, p. 224), debió quedar intrigado al encontrar en las narraciones de los siglos XVI y XVII relativas a los Andes prehispánicos referencias a un fenómeno como los oráculos, tan típico del mundo griego antiguo y además ausente en las demás áreas culturales del continente americano, incluida Mesoamérica, donde se desarrollaron sociedades

² Véase también Gose, 1996; Curatola, 2001; Ramírez, 2005, pp. 59-112 (cap. 3).

de complejidad comparable a la de los incas. Sin embargo, Rowe, personalmente, a pesar de sus importantes contribuciones sobre diferentes santuarios andinos (Chavín, Coricancha, Huanacauri) y la religión inca en general (Rowe, 1944, pp. 26-43; 1946, pp. 293-314; 1973) en ningún momento se abocó a profundizar específicamente la temática de los oráculos, ni en términos comparativos ni en el solo ámbito de la región andina. De hecho, el trabajo de Gibson no despertó mayor interés entre los especialistas de historia cultural andina y los americanistas en general, quienes, por pertenecer a una tradición académica totalmente ajena a los estudios clásicos y por su orientación teórica fundamentalmente relativista, se han manifestado siempre bastante escépticos ante las posibilidades heurísticas y la misma validez científica de la comparación entre procesos históricos, hechos culturales e instituciones del Viejo y del Nuevo Mundo. A tal punto, que por mucho tiempo los estudiosos de arqueología y etnohistoria andina han rehuido hasta la misma palabra «oráculo», en la implícita suspicacia —por lo demás más que legítima— de que al hablar de «oráculos» se pudiera estar empleando un término inapropiado y mistificante, retomado acríticamente de las crónicas coloniales españolas, para definir una realidad socio-religiosa cuya naturaleza, más allá de superficiales analogías, poco o nada tuvo que ver con la de los fenómenos epónimos de la Antigüedad clásica. Es la problemática, al mismo tiempo histórica y antropológica, que nos proponemos dilucidar en el presente trabajo y que en resumida cuenta se puede condensar en la siguiente pregunta clave: ¿fueron los santuarios del mundo andino antiguo como Pachacamac o Titicaca verdaderos oráculos? Para poder contestarla tendremos primero que abordar (y resolver) otra cuestión, absolutamente básica: ¿qué es un oráculo? O, en otras palabras, ¿a qué hechos culturales podemos aplicar con propiedad este nombre?

Los oráculos de la Grecia antigua

Hace unas décadas, Herbert Parke, autor de trabajos fundamentales sobre los oráculos en la Antigüedad clásica, en el prólogo de su *Greek Oracles* (1967), escribía que un oráculo es «un enunciado formal de parte de una divinidad, por lo general expresado en respuesta a una pregunta, o sino el lugar donde semejante pregunta puede ser hecha. El que pregunta puede ser un Estado o un individuo particular, y el objeto puede variar mucho, así como puede variar el método por medio del cual es conseguida la respuesta»³. Si esta definición puede parecer un tanto genérica, mucho más vaga y sibilina es aquella propuesta en años más recientes por Trevor Curnow en la introducción a *The Oracles of the Ancient World* (2004). Para el autor

³ «An oracle for the present purpose is a formal statement from a god, usually given in answer to an enquiry, or else the place where such an enquiry could be made. The enquirer might be a state or a private individual, and the subject might vary widely, as also might the method by which the reply was elicited» (Parke, 1967a, p. 9).

un oráculo es sencillamente «un lugar donde la gente va para tener un especial género de contacto con lo sobrenatural»⁴. Las dos definiciones tienen como denominador común la referencia a un lugar sagrado al cual acuden los fieles, elemento que definitivamente representa uno de los componentes básicos de todo oráculo, pero que de por sí no parece suficiente para caracterizar un fenómeno tan específico, complejo e histórica y culturalmente determinado como el oracular. Y ambas definiciones, en su «indefinición», ponen de manifiesto la complejidad y heterogeneidad del fenómeno, aun en el solo ámbito del mundo antiguo, así como la dificultad que los historiadores y los historiadores de las religiones han tenido para circunscribirlo y categorizarlo más allá de excelentes estudios monográficos de casos específicos⁵.

Etimológicamente, la palabra oráculo deriva del latín *oraculum*, que, a su vez, procede del verbo *oro/orare*, esto es, «orar», «rezar», «rogar» o también «hablar», «decir en público». En el mismo latín, así como en muchos idiomas modernos (español, italiano, francés, inglés y alemán, entre otros) que han derivado el término de ese idioma, «oráculo» (*oracolo*, *oracle*, *Orakel*) conlleva, efectivamente, cierta ambigüedad de fondo, pudiendo aplicarse *sensu lato* a sujetos muy diferentes (una divinidad, un adivino, un santuario, una predicción), aun si todos de un modo u otro están relacionados al ámbito de la adivinación. De hecho, los problemas heurísticos que esta polisemia acarrea para los clasicistas fueron notados, ya hacia fines del siglo XIX, por el eminente estudioso francés Auguste Bouché-Leclercq. En el segundo tomo de su monumental *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, publicado en 1879, observaba cómo el término encerraba una notable complejidad y, al mismo tiempo, resultaba algo vago al usarse para indicar ya sea el centro sagrado donde tenían regularmente lugar consultas proféticas como el mismo ser o personaje religioso que allí brindaba respuestas, así como también la respuesta emitida en dicho contexto y hasta la predicción formulada por un adivino en cualquier otra circunstancia⁶. Frente a esta ambigüedad terminológica, el estudioso se propuso llegar a una más precisa comprensión y definición de la noción de «oráculo» a través del examen de la realidad oracular por antonomasia; es decir, la del mundo griego arcaico de los siglos VIII-VI a.C., periodo en el cual florecieron muchos importantes santuarios, como el de Apolo en Delfos o el de Zeus en Dodona, donde los dioses brindaban, por medio de sacerdotes, respuestas a los fieles que allí acudían para consultarlos.

⁴ «I regard an oracle as a place where people go to make a special kind of contact with the supernatural» (Curnow, 2004, p. 1).

⁵ Véase, por ejemplo, Parke & Wormell, 1956; Parke, 1967b.

⁶ «Oracle, en français comme en latin, désigne à la fois et le lieu où est installé un service de consultation prophétique, et la personnalité religieuse qui y exerce son privilège, et une réponse émanée d'une semblable officine ou même d'un devin libre» («Oráculo, tanto en francés como en latín, se refiere al lugar donde está instalado el servicio de consulta profética, así como a la figura religiosa que ejerce ese privilegio [profético], también es la respuesta que se genera en torno a la consulta; es, incluso, cualquier tipo de predicción en cualquier otro contexto») (Bouché-Leclercq, 1963[1879], II, p. 228).

Sobre la base de un amplio y detallado análisis de la naturaleza y el funcionamiento de los principales oráculos griegos, Bouché-Leclercq llegó a la conclusión de que lo que caracterizaba y definía un «oráculo» era la coexistencia de tres rasgos esenciales: una divinidad inspiradora; un órgano sacerdotal que fuera en sí mismo el canal de la manifestación del saber y la voluntad divina o que, de todas maneras, mantuviera bajo su control el medio a través del cual se producía la revelación sobrenatural; y un lugar especial y específico donde tradicionalmente se desarrollaban los ritos divinatórios. Entre estos tres elementos el autor terminaba asignando particular relevancia a la presencia de un cuerpo sacerdotal: «No hay oráculos [escribía] sino allí donde una corporación sacerdotal, consagrada al servicio de una divinidad determinada, en un lugar determinado, e investida de una misión legítima a los ojos de los fieles, transmite a los profanos, en circunstancias y según rituales sancionados por la tradición, las revelaciones de la divinidad»⁷. Definitivamente, para Bouché-Leclercq lo que identificaba a un «oráculo» y lo diferenciaba del *mare magnum* de los fenómenos y hechos divinatórios, era precisamente la existencia de un cuerpo sacerdotal que controlara el acceso al santuario, que regulara las prácticas religiosas y divinatorias que allí se desarrollaban y que asegurara el prestigio y la perpetuidad del culto a la divinidad que en ese lugar moraba: «la historia de un oráculo [anotaba en forma lapidaria] es la de una corporación religiosa»⁸. A todas luces, la definición de la noción de «oráculo» brindada por Bouché-Leclercq, con su énfasis en el factor institucional representado por el cuerpo sacerdotal, permanece válida e insuperada a más de 130 años de su formulación.

Además, el autor, retomando una antigua distinción adoptada por el escritor romano Marco Tulio Cicerón en su famoso tratado sobre la adivinación (44 a.C.)⁹, basada a su vez en consideraciones de Platón y los pensadores estoicos (Halliday, 1913, pp. 54-55; Timpanaro, 1988, pp. XXIX-XXX), señala la existencia de dos tipos de adivinación, conceptualmente bastante diferentes entre sí, aunque en la práctica puedan encontrarse combinados: la adivinación intuitiva y la adivinación inductiva (Bouché-Leclercq, 1963, I, pp. 107-378). Esta última, llamada también artificial o técnica, consiste en conjeturas basadas en hechos y signos, espontáneos o provocados, perceptibles a través de la vista y elaboradas siguiendo normas técnicas de interpretación canónicas y, al mismo tiempo, esotéricas. De este modo,

⁷ «Il n'y a d'oracle que là où une corporation sacerdotale consacrée au service d'une divinité déterminée, en un lieu déterminé, et investie d'une mission légitime aux yeux de la foi, transmet aux profanes, dans des circonstances et d'après des rites spécifiés par la tradition, les révélations de la divinité» (Bouché-Leclercq, 1963[1879], II, p. 231).

⁸ «L'histoire d'un oracle est celle d'une corporation religieuse» (Bouché-Leclercq, 1963 [1879], II, p. 234).

⁹ Véase, en particular, Cicerone, 1988, pp. 10-11 (I, 11), 30-31 (I, 34), 58-59 (I, 72), 86-87 (I, 109-110), 128-129 (II, 26-27), 190-191 (II, 100).

la correcta exégesis de dichos signos, aunque tangibles, no está al alcance de los individuos comunes y precisa de la intervención explicativa de determinados especialistas (cfr. Manetti, 1987, pp. 11, 34 y ss.). Es el caso, por ejemplo, de los adivinos (griegos, romanos o andinos) que formulan sus vaticinios a partir de la observación de determinados fenómenos naturales o del examen de las vísceras de animales sacrificados. En cambio, en la adivinación intuitiva, definida también como natural, espontánea o inspirada, el conocimiento del futuro, de lo oculto y de la voluntad de los dioses se funda en una relación privilegiada, en una comunicación directa y hasta en una comunión mística entre el numen y su sacerdote-portavoz, quien transmite a los que hacen la consulta la misma palabra divina, sin necesidad de recurrir a la indagación de signos y manifestaciones exteriores. Delfos, el más famoso e influyente oráculo griego, ubicado en las faldas meridionales del monte Parnaso, sobre el Golfo de Corinto, funcionaba según este patrón. Su sacerdotisa, la Pitia, era una verdadera médium que, en trance, poseída por el dios Apolo, hacía predicciones y daba a conocer la voluntad de Zeus, comunicada luego a los fieles por otros sacerdotes (véase Parke, 1967a, pp. 71-89; Johnston, 2008, pp. 38-51). Es por este tipo de adivinación inspirada que los antiguos griegos llamaron *mantiké* (mántica, arte de la adivinación) a la capacidad de predecir el porvenir y de revelar lo desconocido y *mántis* a quien se hacía vehículo de los mensajes divinos. Ambos términos derivan, en efecto, de la palabra *mania*, esto es «locura», «enajenamiento», «furor», con clara referencia al estado alterado de conciencia en el cual entraban los sacerdotes oraculares como la Pitia al momento del encuentro místico con sus dioses (cfr. Cicerone, 1988, p. 3 [I, 1]; Flacelière, 1976, p. 1; Johnston, 2005, p. 18).

Como en Delfos, la adivinación inspirada fue la modalidad prevalente en todo el mundo griego antiguo, mientras que en las civilizaciones mesopotámica y etrusca hubo prácticamente solo manifestaciones de adivinación técnica (Park & Gilbert, 2009, pp. 4-5). En *Le teorie del segno nell'Antichità Classica* (1987), el semiólogo italiano Giovanni Manetti ha planteado que la diferencia de orientación en las prácticas divinatorias entre sumerios y griegos radicaría en que la de los primeros fue una cultura de la escritura, mientras que la de los segundos fue una sociedad esencialmente oral. En efecto, los pueblos mesopotámicos fueron elaborando, desde la segunda mitad del IV milenio a.C., un tipo de escritura, la cuneiforme, que en su evolución de pictográfica a logográfica (en la cual cada signo expresa un concepto, una palabra completa) llegó a alcanzar los 1200 símbolos (véase Green, 1989; Michalkowski, 1996; Cooper, 2004). Esta autonomía de lo escrito respecto del lenguaje hablado y la notable complejidad del sistema de signos utilizados favorecieron el surgimiento de una clase sacerdotal llamada a leer e interpretar los signos gráficos, así como, por analogía, los signos trazados por los dioses en el universo que rodea al hombre. En otras palabras, los procedimientos técnicos y mentales utilizados en Mesopotamia para descifrar los símbolos gráficos sirvieron, prácticamente en forma automática,

de pauta también para la interpretación de los signos adivinatorios, concebidos como otra forma de escritura, la «escritura de los dioses» en el mundo.

En Grecia, en cambio, la escritura fue una conquista cultural bastante más tardía, de alrededor del siglo VIII a.C., y desde el principio, por su naturaleza alfabética, no representó un sistema autónomo respecto al lenguaje hablado, sino más bien esencialmente una reproducción en caracteres fonéticos del mismo (Manetti, 1987, pp. 11 y ss.). Así, de conformidad con el carácter oral de la cultura griega de la época de mayor desarrollo oracular, la adivinación en los principales santuarios se basó en la comunicación oral o, de todas maneras, en experiencias auditivas. En los oráculos de Delfos, Dídima y Claros, Apolo se revelaba, poseía y hablaba directamente a sus sacerdotes-portavoces (véase Parke, 1986; Johnston, 2008, pp. 38-60 y 76-90). Análogamente, en el gran centro oracular de Dodona, segundo por importancia solo al de Delfos y —según Heródoto y otras fuentes— aún más antiguo que este, Zeus se comunicaba con sus servidores por inspiración, o les expresaba su voluntad a través del susurro de las hojas de un gran roble sagrado movidas por el viento, el gorgor de palomas ubicadas entre las ramas del mismo árbol o el gorgoteo de un manantial cerca de sus raíces (Johnston, 2008, pp. 63-68).

Una última cuestión importante concierne a las motivaciones de las consultas. ¿Qué preguntaban exactamente los antiguos griegos a los oráculos? Las consultas tenían prioritariamente una función apotropáica, es decir, su propósito era alejar diferentes males y propiciar el bienestar individual y colectivo. Plagas, enfermedades, mortandades inexplicables de hombres y animales, sequías, pérdidas de cosechas, fenómenos atmosféricos violentos, cambios climáticos irregulares y desastres naturales eran todos eventos considerados producto de alguna falta u ofensa cometida contra los dioses. La gente se dirigía a estos últimos para conocer la causa precisa de semejantes males y, sobre todo, para saber cómo podía ponerse remedio, o sea, qué rituales, tributos, ofrendas y sacrificios debían realizarse para alejar dichas calamidades (Parker, 1996, pp. 257-280; 2000, pp. 82-83). Además, las ciudades consultaban con regularidad a los oráculos sobre cuestiones relativas a la construcción de nuevos templos, la utilización de recursos del santuario, reformas en el culto, la fundación de colonias, el éxito de conflictos y empresas militares, el establecimiento de alianzas y la elección de un rey (Turchi, 1935, p. 424; Parker, 2000).

Recapitulando, los oráculos griegos, los oráculos por excelencia de la Antigüedad clásica, prototipo de todos los fenómenos oraculares conocidos, se caracterizaron por ser santuarios donde una divinidad brindaba respuestas a quienes las requerían a través de sacerdotes, con quienes mantenía una comunicación mística directa, fundamentalmente oral o, de cualquier modo auditiva, en plena correspondencia con el carácter oral de la sociedad. Estos sacerdotes custodiaban el santuario y aseguraban la continuidad de su culto. Las consultas eran en gran medida volcadas

a asegurar el bienestar y guiar la acción de individuos y comunidades. En resumen, el oráculo era una institución político-religiosa conformada por un lugar sagrado tradicional, un dios que allí moraba y una corporación sacerdotal que regía el organismo y tenía la facultad de entrar en contacto con dicho ser sobrenatural y hablar en nombre de él. En el presente estudio se les considerará «oráculos» exclusivamente a las instituciones religiosas que presenten semejantes características.

Los oráculos del mundo andino antiguo: el caso de Pachacamac

¿Pero, hubo en el mundo andino antiguo oráculos como los tipificados por Bouché-Leclercq y conformes a la definición todavía más específica que acabamos de presentar? ¿Se puede legítimamente asumir que en el Perú prehispánico existieron centros adivinatorios con características básicas análogas a las de los oráculos griegos? ¿O, más bien, al hablar de «oráculos andinos» estamos frente a un planteamiento fundamentalmente etnocéntrico, que proyecta sobre el mundo del Ande fenómenos culturales propios de la Antigüedad clásica y aplica conceptos occidentales a realidades que poco o nada tienen que ver con la experiencia histórica del Viejo Mundo, impidiendo, en última instancia, su cabal comprensión? En términos generales, esta última es la posición de la eminente etnohistoriadora peruana María Rostworowski, quien en diferentes escritos e intervenciones no ha perdido ocasión para abogar por la especificidad y unicidad del mundo andino y criticar el empleo en su estudio de términos y categorías elaborados para definir y explicar experiencias sociales y hechos culturales de otras latitudes. En su enfoque, radicalmente relativista, idiográfico (cfr. Harris, 2001, p. 2), la autora ha llegado al extremo de objetar la utilización de la misma palabra «imperio», en referencia al sistema político de los incas, alegando que «el significado cultural de esta última no interpreta, ni corresponde a la realidad andina, sino a situaciones relativas a otros continentes» (Rostworowski, 1988, p. 16). En cambio otros estudiosos, como el mencionado John Rowe (1964; 1965) y Sabine MacCormack (2007; 2008, pp. 23-64) —ambos de orientación historicista cultural como Rostworowski— han planteado, desde los primeros años de la Conquista, conocimientos, nociones y categorías elaborados durante el Renacimiento para el estudio de la Antigüedad clásica, así como la comparación entre diferentes aspectos y elementos de esta última y la civilización andina al tiempo de los incas representaron para los españoles una poderosa herramienta para la conceptualización y la comprensión de las tradiciones culturales indígenas. También para cronistas de origen autóctono, como Joan de Santa Cruz Pachacuti (1613) y el Inca Garcilaso de la Vega (1609), los autores griegos y romanos habrían constituido, en forma directa o indirecta, un referente importante para reflexionar sobre las costumbres y el pasado de su pueblo. Así, los antecedentes del mundo clásico habrían proporcionado a los unos y a los otros el bagaje cognitivo y los instrumentos

heurísticos de base para poder emprender *ab imis* la labor de comprensión y representación escrita de la realidad andina y de (re)construcción de su historia, por lo menos de la más cercana, recuperable principalmente a través de la tradición oral y de diferentes sistemas mnemotécnicos (véase MacCormack, 2007, p. 14). Sin embargo, una vez reconocida la fundamental importancia de la formación clásica en el proceso de descubrimiento y conocimiento del mundo andino llevado a cabo entre los siglos XVI y XVII, resulta evidente que ese mismo andamiaje cultural no pudo no condicionar, de una forma u otra, la visión de los cronistas en la elaboración de sus relatos e «historias». De hecho, como ha sido oportunamente señalado por Franklin Pease (1999, pp. 32-34) y analizado en profundidad por MacCormack, esto condujo inevitablemente a una cierta «romanización del pasado incaico».

Entonces, en relación al término «oráculo» aplicado a determinadas manifestaciones del mundo religioso andino prehispánico por cronistas como Pedro de Cieza León (1553), el Jesuita anónimo (1594), Garcilaso (1609), Alonso Ramos Gavilán (1628) y Bernabé Cobo (1653), entre otros, ¿estamos frente a una utilización inapropiada y mistificante de una categoría exclusiva de la realidad histórica de la Antigüedad clásica y, por tanto, a una verdadera «grecización» de la religión andina protohistórica o, efectivamente, *mutatis mutandis*, en el Perú antiguo existieron lugares sagrados con características análogas y comparables a las de los oráculos griegos? Quizás una respuesta a esta cuestión básica y preliminar pueda venir del análisis de los testimonios de los soldados españoles que en los primeros meses de la conquista del Perú anotaron en forma apresurada, no elaborada, breve y fragmentaria, sus observaciones sobre los lugares que iban descubriendo y las gentes que iban encontrando y que fueron los primeros (y últimos) europeos en poner pie en santuarios andinos prehispánicos todavía plenamente operantes. De hecho, ninguno de ellos recurrió a la palabra «oráculo» para referirse a una serie de lugares sagrados que autores posteriores sí llamarían «oráculos». Esto parecería indicar que los primeros cronistas, en sus percepciones y descripciones de una realidad totalmente novedosa y extraña que se iba abriendo frente a sus ojos, no estuvieron condicionados, por lo menos en forma consciente y directa, por categorías y modelos estereotipados derivados del mundo clásico.

Uno de los primeros sitios visitados y saqueados por los españoles en tierra peruana fue Pachacamac, al tiempo el más importante santuario de los pueblos de la costa y, posiblemente, de todos los Andes. Muchas de las relaciones primitivas de la conquista del Perú hacen especial referencia a él. Pachacamac está ubicado en la costa central del Perú, en la margen derecha del río Lurín, a unos 500 metros de su desembocadura en el océano. El sitio tiene una extensión de más de 450 hectáreas, la tercera parte de las cuales está ocupada por estructuras en adobe y piedra de tipo monumental: grandes plataformas escalonadas cuyas paredes estaban cubiertas de frescos y pinturas (que se conocen como Templo Viejo, Templo Pintado

y Templo del Sol); numerosos montículos con plataformas, rampas de acceso, patios y cubículos-depósitos, rodeados de muros (las así llamadas «pirámides con rampas»); complejos palacios y edificios varios; plazas, calles, recintos, cementerios, estanques y grandes murallas perimetrales. Las evidencias arqueológicas indican que Pachacamac tuvo una secuencia ocupacional continua, invariablemente de carácter ceremonial y religioso, desde los primeros siglos de la era cristiana hasta la época inca. En el transcurso de casi 1500 años se sucedieron en el sitio diferentes culturas: primero la Lima, entre los siglos I y VI d. C. aproximadamente (periodo intermedio temprano); luego la Huari, del siglo VII al XI d. C. (horizonte medio); y, más tarde, entre los siglos XII-XV d. C. (periodo intermedio tardío), la Ichsma. Finalmente, unos setenta u ochenta años antes de la llegada de los españoles, los ichsmas cayeron bajo la hegemonía de los incas, quienes remodelaron el centro ceremonial, construyendo un grandioso Templo del Sol, los complejos conocidos como Mamacona (o Acllahuasi) y Palacio de Taurichumbi (del nombre del último gobernador inca del sitio), la así llamada Plaza de los Peregrinos con su respectivo *ushnu* (plataforma-altar), una gran muralla perimetral y nuevas vías de acceso (Shimada, 1991; Eeckhout, 1999 y 2004; Rostworowski, 2009, pp. 73-96). Así, fue al tiempo del Tahuantinsuyu que Pachacamac alcanzó su apogeo espacial y arquitectónico.

Los españoles tuvieron noticias de su magnificencia e importancia en Cajamarca, por boca del mismo Inca Atahualpa, capturado en la plaza de ese centro administrativo cuzqueño el 16 de noviembre de 1532 y allí ejecutado el 26 de julio del año siguiente¹⁰, aunque hubiese logrado que sus súbditos entregaran a los españoles la inmensa cantidad de metales preciosos prometida a cambio de su liberación. Francisco de Xerez, secretario del conquistador Francisco Pizarro y autor de uno de lo más tempranos relatos de la Conquista, impreso en Sevilla en julio de 1534, narra cómo el Inca, en los primeros días de su cautiverio, al serle solicitado dónde se hallaban guardadas las mayores riquezas del país, declaró sin titubeos a Pizarro que uno de los más grandes tesoros estaba amasado en el santuario de Pachacamac, ubicado en la costa, a unos diez días de marcha de allí. Atahualpa manifestó a sus captores que todos los pueblos de aquella tierra llevaban regularmente ofrendas de oro y plata a dicho lugar porque allí se encontraba «el general ídolo de todos ellos», el cual solía hablar con el sacerdote-custodio de su templo, revelándole las cosas venideras. Este sacerdote era considerado un «gran sabio» y la gente tenía plena confianza en sus profecías, en tanto expresión de la palabra de Pachacamac. Hasta su padre, el emperador Huayna Capac —refirió Atahualpa— había sido un ferviente devoto del dios (Xerez, 1985, pp. 123-124), pero Pachacamac había correspondido mal a su devoción, porque cuando Huayna Capac cayó gravemente enfermo y le mandó a preguntar sobre su estado de salud

¹⁰ Fechas del calendario juliano.

el dios lo tranquilizó diciéndole que sanaría y sin embargo el emperador pronto empeoró y murió. Posteriormente, Pachacamac le falló al mismo Atahualpa al aconsejarle que no dudara en enfrentarse a los españoles, dado que él mismo se ocuparía de aniquilarlos a todos (Xerex, 1985, p. 127), cuando a la postre el curso de los acontecimientos fue bastante diferente.

La misma información se encuentra, con mayor detalle, en la *Relación del descubrimiento y conquista del Perú* que otro hombre de Cajamarca, Pedro Pizarro, terminó de escribir en 1571. Al momento de los acontecimientos de Cajamarca, el autor tenía unos diecinueve años y era una de las personas más cercanas al gobernador Francisco Pizarro, pues era su asistente personal o, en el lenguaje de la época, su paje (Porras, 1986, p. 130; Varón, 2008, p. 524). Pedro Pizarro cuenta que el Inca le expresó a su señor que estaba profundamente enconado con Pachacamac porque este se había revelado como un dios poco confiable, «mentiroso». En efecto, no había acertado cuando su padre Huayna Capac, enfermo, le mandó preguntar qué debía hacer para sanar. Pachacamac recomendó que fuera sacado al sol, pero apenas el soberano fue expuesto al astro-rey, falleció. Asimismo, le había mentido clamorosamente a su hermano y rival Huáscar, el cual mandó consultarlo sobre quién ganaría la guerra fratricida para la sucesión. El dios había asegurado que él ganaría, pero terminó derrotado. Finalmente, le había fallado al mismo Atahualpa, al predecir a los mensajeros que este había enviado que no tendría problemas en deshacerse de los extraños invasores barbudos, mientras se encontraba rehén a merced de ellos (Pizarro, 1978, pp. 57-58 [cap. 11]). En otra parte de la crónica, Pedro Pizarro narra el episodio de la muerte de Huayna Capac en forma un poco más extensa. Dice que, hacia 1527-1528, mientras el Inca se encontraba en Quito (Rowe, 1978, p. 86), consolidando y organizando luego de muchos años de guerra la presencia inca en los territorios norteños del Imperio —correspondientes a los del actual Ecuador—, se desató en el país una mortífera epidemia de viruela, enfermedad hasta entonces totalmente desconocida en los Andes¹¹. Hubo una gran mortandad y el mismo Huayna Capac, luego de que durante un retiro purificador le aparecieran tres enanos que lo llamaban hacia sí, cayó enfermo gravemente. Frente a la seriedad de su estado de salud, sus allegados mandaron se consultase a Pachacamac en la forma más rápida posible, utilizando el sistema estatal de comunicación de los *chasquis*¹²;

¹¹ Evidentemente las enfermedades introducidas por los españoles en el continente americano llegaron, por contagio, a la región andina todavía antes que los mismos conquistadores (véase Cook, 2005, pp. 85-94).

¹² «Pues estando así muy malo, despacharon mençajeros a Pachacama, que por los chasques, que heran unas postas que ellos acostumbrauan a poner una legua una de otra, yua un indio corriendo esta legua y uiéndole el otro que estaua aguardándolo, salíale al camino, y así corriendo el que uenia le yua diciendo el mençaje a grandes bozes, que quando llegaua donde el otro estaua, lo tenía ya dicho, y así partía el que lo oya, sin aguardar nada al que lo dezía; desta manera yua el mençaje desde el Cusco a Quito en çinco días (que ay casi quinientas leguas)» (Pizarro, 1978, pp. 48-49 [cap. 10]).

«Y así [relata Pizarro] ynbiaron a Pachacama a preguntar qué harían para la salud de Guaina Capa; y los hechizeros que hablaban con el demonio le preguntaron a su ydolo, y el demonio habló en su ydolo y les dixo que le sacasen al sol, y luego sanaría. Pues haziéndolo así fue a la contra: que en poniéndolo al sol murió este Guaina Capa» (Pizarro, 1978, p. 49 [cap. 10]).

El santuario de Pachacamac y sus fabulosas riquezas son reiteradamente mencionados en otra relación sobre los sucesos de Cajamarca, publicada en Sevilla en abril de 1534 —antes que la de Xerez— y atribuida a uno de los capitanes de Pizarro, Cristóbal de Mena, quien emprendió el viaje de regreso a España inmediatamente después de la repartición del rescate de Atahualpa (Porras, 1986, pp. 85-89; cfr. Lockart, 1972, pp. 133-135; Pease, 2008, p. 407). En dicha relación, titulada *La conquista del Perú*, se dice que los españoles, mientras estaban en Cajamarca en ansiosa y tensa espera de la llegada de las caravanas incas con el oro del rescate, tuvieron noticia de un templo (una ‘mezquita’) donde estaba amasado un tesoro todavía mayor del que les había prometido el Inca. Según les contaron, todos los señores de aquella tierra, incluido Huáscar, el hermano de Atahualpa, visitaban regularmente dicho santuario para recibir indicaciones sobre cómo debían actuar en diferentes asuntos, y en determinados momentos del año iban allí también para una ceremonia en la cual vertían «esmeraldas molidas» en un ídolo de oro. El crónista escribe: «[...] y muchos días del año venían a un cimín [ídolo]¹³ que tenían hecho de oro; y le daban a beber una esmeraldas molidas» (Mena, 1968, pp. 152-154). No cabe duda de que el autor de la relación se está refiriendo al santuario de Pachacamac y a algún ritual para el cual los señores andinos posiblemente llevaban en ofrenda *mullu* (concha de *Spondylus* sp., no esmeraldas) molido, considerado el alimento predilecto de los dioses (Anónimo, 2008b[1608], pp. 50-51 y 106-107), y lo vertían en alguna imagen sagrada de oro.

Pronto, los españoles decidieron organizar una expedición a Pachacamac para apoderarse del tesoro del cual tanto hablaban el Inca y su gente. En los primeros días de 1533, Hernando Pizarro, hermano del gobernador Francisco Pizarro, al mando de unos veinticinco soldados y contando con la guía de un sacerdote de ese santuario que se encontraba en Cajamarca y dos capitanes de Atahualpa, emprendió el viaje rumbo al santuario (Estete, 1968, p. 381; Guillén, 1974, p. 157). El jinete y notario Miguel de Estete fue el encargado, como *veedor*, de mantener el diario de la jornada, que concluyó hacia fines de mayo con el regreso de los expedicionarios a Cajamarca con un considerable botín (Lockhart, 1972, pp. 265-267). Además de la

¹³ La palabra *cimín* es, en forma análoga al vocablo «cacique», de origen caribeño, y es usada por el autor de *La conquista del Perú* (1534) como sinónimo de «ídolo indígena». *Zemi* o *cemi* es, en efecto, el nombre con el cual los habitantes de lengua arahuaca (*arawak*) de las Grandes Antillas al momento de la llegada de Cristóbal Colón, conocidos como tainos, llamaban a sus dioses y relativas representaciones. Cfr. Van de Guchte, 1990, pp. 242-243.

relación de Estete, publicada como adjunto a la mencionada *Verdadera relación* de Francisco de Xerez (1985), sobre esa expedición queda otro importante testimonio: la *Carta* que el 23 de noviembre de 1533 Hernando Pizarro dirigió a los oidores de Santo Domingo (Pizarro, 1968), relatando las primeras fases de la conquista del Perú. Tanto en esta *Carta*, que constituye el primer informe conocido que se haya escrito en tierra peruana, como en la *Relación* de la misión a Pachacamac de Estete se otorga amplio espacio a la descripción del santuario de Pachacamac. Y a estos dos documentos hay que añadir un tercero, anónimo, conocido como *Noticia del Perú*, redactado alrededor de 1536, el cual contiene datos muy puntuales sobre la irrupción de los españoles en el santuario. La crónica ha sido atribuida al mismo Estete (1968). Si no fue obra suya, como piensan algunos investigadores (véanse Guillén, 2005 [1984], I, p. 521; Pease, 1995, pp. 18-20; Graubart, 2008, pp. 206-207), con seguridad debió ser escrita por otro testigo directo de los eventos, alguien que estuvo entre los primeros españoles que pusieron pie en el lugar y que tuvo un rol protagónico en su profanación y saqueo. Pizarro y sus hombres estuvieron afanosamente empeñados en el pillaje de Pachacamac por un mes entero¹⁴, reuniendo un inmenso botín en «vasijas y cántaros de oro y plata» que terminó representando el grueso del fabuloso tesoro acumulado en el famoso cuarto del rescate de Cajamarca (Acosta, 2008, pp. 167-168 [Libro V, cap. 12]).

¿Qué narran estos tres textos? ¿Qué dicen exactamente sobre Pachacamac? Hernando Pizarro y Miguel de Estete muestran admiración por las dimensiones y la complejidad del lugar: «Este pueblo de la mezquita [observaba el primero] [es] de muy grandes cercados y corrales: fuera de ella está otro cercado grande, que por una puerta se sirve la mezquita. En este cercado están las casas de las mujeres que dicen ser del diablo, y aquí están los silos, donde están guardados los depósitos de oro. Aquí no entra nadie donde estas mujeres están» (Pizarro, 1968, p. 127). «Este pueblo de Xachacama [anotaba el otro] es gran cosa, tiene junto a esta mezquita una casa del sol, puesta en un cerro bien labrada, con cinco cercas; hay casa con terrados como en España [...]» (Estete, 1985, p. 138). Según pudo averiguar Estete, los nativos consideraban al dios venerado en el complejo un ser todopoderoso que les dispensaba generosamente los alimentos, pero que, si se enojaba, podía aniquilarlos a todos en cualquier momento¹⁵. Su imagen —escribía el cronista— «estaba en una casa bien pintada, en una sala muy oscura, hidionda, muy cerrada; tienen un ídolo hecho de palo muy sucio y aquél dicen que es su dios el que los cría y sostiene y cría los mantenimientos. A los pies dél tenían ofrecidas algunas joyas de oro. Tiénenle en tanta veneración, que solo sus pajes y criados

¹⁴ Prácticamente todo el mes de febrero de 1533 (Estete, 1968, p. 385).

¹⁵ «[...] aquél ídolo les hace entender que es su dios; y que los puede hundir si le enojan, y no le sirven bien; y que todas las cosas del mundo están en sus manos» (Estete, 1985, p. 137).

que dicen que él señala, esos les sirven; y otro no osa entrar, ni tienen a otro por digno de tocar con las manos en las paredes de su casa. Averiguóse que el diablo se reviste en aquel ídolo, y habla con aquellos sus aliados, y les dice cosas diabólicas que manifiesten por todas las tierras» (Estete, 1985, pp. 136-137). Que la imagen hablara a sus «pajes» lo afirma también Pizarro, quien brinda unos cuantos detalles sobre el ritual de consulta al dios. Según su relato, los fieles que querían contactarse con el dios debían ayunar unos veinte días para poder ingresar al patio más bajo del templo, y un año entero para poder ser admitidos al más alto, donde estaba el gran sacerdote del santuario. Generalmente, allí llegaban los representantes de comunidades y etnias (mensajeros de caciques) para comunicar al gran sacerdote, quien los recibía sentado y con la cabeza cubierta con una manta, las peticiones de buenas temporadas de lluvias y buenas cosechas de maíz que querían hacer al dios. Apenas expresada la súplica, alguno de los «pajes» de Pachacamac entraba en el aposento del dios para «hablar» con él y conocer las razones por las cuales estaba enojado con los señores étnicos, qué sacrificios debían hacersele y qué dones requería le fueran entregados (Pizarro, 1968, pp. 127-128). Estos «pajes» interrogaban al dios también para tener luces sobre hechos nuevos y enigmáticos, como la naturaleza de los extraños y desconocidos animales que tenían los españoles y que, en un primer momento, tanto pánico habían producido en campo andino. Un *curaca* confesó a Hernando Pizarro que, al respecto, había hecho una específica consulta a Pachacamac y que un «paje» anciano, entre los más allegados al dios, le había comunicado que el dios le había manifestado que no había de tener en absoluto miedo de los caballos (Pizarro, 1968, p. 128). De todas formas, según el relato de Estete, también estos elegidos que estaban facultados a hablar con Pachacamac, antes de poderse presentar frente a él debían guardar ayuno y abstinencia sexual por varios días (Estete, 1985, p. 136).

Por su parte, el autor de la *Noticia* describe, con cierto detalle, el lugar donde el dios aparecía a los sacerdotes y «hablaba con ellos». El *sancta sanctorum* se encontraba ubicado en la parte más alta del templo, a la cual se accedía pasando por una serie de puertas, cada una, al parecer, custodiada por dos «guardianes». Arriba, la cámara del dios estaba al fondo de un pequeño patio rodeado por varias cercas ciegas de muros. El patio tenía un cobertizo de esteras, cuyos postes de sostén estaban adornados con láminas de oro y plata. Al pequeño aposento donde moraba el dios se accedía a través de una puerta tapada con una gruesa manta con aplicaciones de conchas de *Spondylus* («corales») y piedras preciosas. Al interior, el ambiente estaba inmerso en la oscuridad más completa y el aire resultaba casi irrespirable por el fuerte olor hediondo; además, el espacio era muy angosto, a tal punto que prácticamente había cabida solo para una persona. En medio, plantado en el suelo, estaba un palo de madera con una figura humana toscamente tallada en la parte apical, y a su alrededor, sobre el piso y medio enterrados, había varios pequeños

objetos votivos de oro y plata¹⁶. Numerosos «ídolos de palo» análogos —afirma Estete— se encontraban a la redonda de la casa del dios, así como en las puertas y en las calles de todo el santuario. Todos eran muy venerados por los indios (Estete, 1985, p. 136). Las personas que se encontraban en el santuario, interrogadas por el autor de la *Noticia*, declararon que rendían culto a la sagrada imagen que estaba en el aposento encima del templo porque era el mismo Pachacamac, que allí se manifestaba y hablaba a los sacerdotes. Y, además, manifestaron que uno de los principales poderes benéficos del dios era el de sanar las enfermedades¹⁷.

En cuanto al profundo y radicado temor reverencial que los andinos sentían hacia Pachacamac, este queda evidenciado por un pequeño incidente relatado por el mismo Estete. El cronista refiere que durante la marcha hacia Pachacamac, y precisamente mientras él y sus compañeros estaban pasando la noche en un pueblo de la costa no muy lejos del santuario¹⁸, se verificó un temblor de cierta intensidad que desató un verdadero pánico entre los indígenas de su séquito. En efecto, estos creyeron que se trataba de una manifestación de la cólera del dios Pachacamac, enojado por la sacrílega presencia de los extranjeros cerca de su morada, y se escaparon lo más rápidamente posible, esfumándose en la noche (Estete, 1968, p. 382). Asimismo, Estete recuerda cómo, luego de que Hernando Pizarro hiciera irrupción a la fuerza en la cámara del ídolo, los habitantes del lugar quedaron

¹⁶ «Llegados al pueblo comenzamos a caminar derecho a la mezquita, la cual era cosa de ver y de gran sitio, teniendo en la primera puerta dos porteros, a la cual llegamos a pedirles que nos dejaran subir porque queríamos ver a Pachacamac; los cuales respondieron que, a verle ninguno llegaba; [...] y así contra su gana y de ruin nos llevaron pasando muchas puertas hasta llegar hasta la cumbre de la mezquita, la cual era cercada de tres o cuatro cercas ciegas, a manera de caracol; y así se subía a ella; que cierto, para fortalezas fuertes eran más a propósito que para templos del demonio. En lo alto estaba un patio pequeño delante de la bóveda o cueva del ídolo, hecho de ramadas con unos postes guarnecidos de hoja de oro y plata, y en el techo puestas ciertas tejedurías, a maneras de esteras para la defensa del Sol; porque así son todas las casas de aquella tierra que como jamás llueve, no usan de otra cobija; pasado el patio estaba una puerta cerrada y en ella las guardas acostumbradas, la cual, ninguno de ellos osó abrir. Esta puerta era muy tejida de diversas cosas; de corales y turquesas y cristales y otras cosas. Finalmente que ella se abrió y según la puerta era curiosa, así tuvimos por cierto que había de ser lo de dentro; lo cual fué muy al revés y bien pareció ser aposento del diablo, que siempre se aposenta en lugares sucios. Abierta la puerta y queriendo entrar por ella, apenas cabía un hombre, y había mucha oscuridad y no muy buen olor. Visto esto trajeron candela; y así entramos con ella en una cueva muy pequeña, tosca, sin ninguna labor; y en medio de ella estaba un madero hincado en la tierra con una figura de hombre hecha en la cabeza de él, mal tallada y mal formada, y al pie y a la redonda de él muchas cosillas de oro y de plata ofrendadas de muchos tiempos y soterradas por aquella tierra» (Estete, 1968, pp. 382-383).

¹⁷ «Visto la santidad y burlería del ídolo nos salimos afuera preguntar que por qué hacían caso de una cosa tan sucia y torpe como allí estaba; los cuales muy espantados de nuestra osadía volvían por la honra de su Dios y decían que aquél era Pachacamac, el cual les sanaba de sus enfermedades y a lo que allí se entendió, el demonio aparecía en aquella cueva a aquellos sacerdotes y hablaba con ellos, y estos entraban por las peticiones y ofrendas de los que venían en romería [...]» (Estete, 1968, p. 383).

¹⁸ Posiblemente Armatambo, un gran asentamiento de los periodos ichsma e inca, ubicado en la falda este del Morro Solar, en el distrito de Chorrillos, Lima. Véase Díaz & Vallejo, 2002a y 2002b.

profundamente apesadumbrados y angustiados, en el convencimiento de que, por haber permitido esa profanación, el dios pronto los barrería a todos de la faz de la tierra (Estete, 1985, pp. 137).

Finalmente, en los tres testimonios se menciona que el santuario de Pachacamac recibía tributos de oro, plata y tejidos de parte de todos los pueblos de la costa y que a él llegaba en peregrinación gente de todos los territorios del Imperio inca, enfrentando viajes de hasta 300 leguas (Pizarro, 1968, p. 127; Estete, 1985, p. 137; Estete, 1968, p. 381 y 383). Estete, al respecto, es el más prolijo en información. Refiere que desde el lejano poblado de Atacames, en los límites septentrionales del Tahuantinsuyu (en la actual provincia de Esmeraldas, al extremo norte del Ecuador), los pueblos de la costa entregaban regularmente, cada año, determinadas cantidades de oro, plata y otros bienes al santuario y, además, tenían al interior del perímetro del mismo unas «casas» que fungían de residencia para sus representantes y de almacén para los tributos¹⁹. El cronista cuenta también que, durante las semanas que él y sus compañeros permanecieron en el área del santuario, llegaron allí, trayendo dones en metales preciosos, numerosos señores de valles costeros tanto del norte como del sur, entre los cuales menciona por nombre a los de Huaaura, Collique (Chillón), Mala, Huarco (Cañete) y Chincha (Estete, 1985, p. 138).

Los testimonios de los primeros españoles que pusieron pie en el santuario cuando este todavía estaba en pleno funcionamiento (antes de que ellos mismos lo saquearan y destrozaran) no mencionan, ni directa ni indirectamente, la palabra oráculo. Más bien, los autores de las tres relaciones arriba mencionadas se refieren repetidamente al sitio utilizando el término «mezquita», que es propio de los lugares de culto islámicos. Evidentemente, frente a una realidad totalmente nueva y desconocida, como era la andina para ellos, Hernando Pizarro y sus compañeros buscaron en el bagaje de conocimientos y experiencias que traían de España algún referente que pudiera expresar la idea de un templo no cristiano, monumental, fastuoso, organizado para grandes ceremonias colectivas y centro de peregrinaciones; y no debieron encontrar un término de referencia mejor que el de mezquita, siendo, sin lugar a dudas, los edificios religiosos árabes del sur de la Península Ibérica la realidad a ellos más cercana y familiar con semejantes características generales²⁰. De todas maneras, es de notar que Pachacamac fue el único centro religioso de los Andes al cual los conquistadores atribuyeron la categoría de «mezquita»²¹.

¹⁹ «[...] tenían sus casas y mayordomos adonde echaban el tributo, adonde se halló algún oro y muestras de haber alzado mucho más [...]» (Estete, 1985, p. 137).

²⁰ «[...] de todo el señorío de Atabalipa iban allí, como los moros y turcos van a la Meca» (Estete, 1968, p. 383).

²¹ El término se encuentra utilizado también en el testimonio que el capitán Ruy Hernández Briceño, uno de los hombres de Cajamarca, brindó en diciembre de 1534, en la ciudad de Panamá, para la Información de Servicios del jinete Luis Maza, miembro de la expedición de Pizarro a Pachacamac

Pizarro, Estete y el autor de la *Noticia* no son los únicos que nos han dejado un testimonio escrito sobre el santuario de Pachacamac en los primeros días de la Conquista. Existen también testimonios de parte indígena. Se trata de dieciocho declaraciones reunidas en una probanza que mandó componer en 1563 un fiscal del Consejo de Indias en el marco de un pleito judicial entre la Real Hacienda y los esposos Francisca y Hernando Pizarro (el mismo autor de la *Carta a los oidores de Santo Domingo*)²². El expediente en cuestión —volcado, entre otras cosas, a demostrar que los Pizarro no habían dado cuenta cabal a la Corona del tesoro del rescate de Atahualpa ni de las riquezas acumuladas en diferentes acciones de pillaje— reúne las declaraciones de unos ancianos andinos que treinta años antes habían presenciado el saqueo de Pachacamac. La gran mayoría era originaria o, de todas maneras, vivía en las serranías adyacentes a los valles de Lurín y Rímac. Estos testigos contaron que a la sazón habían bajado a Pachacamac para hacer entrega a los españoles de objetos de oro y plata, tejidos finos y otros bienes de particular valor como contribución de su comunidad a la liberación del Inca, atendiendo a una solicitud apremiante de mensajeros de los capitanes incas que acompañaban a Hernando Pizarro. Martín Atico, un antiguo soldado de Huáscar que residía en Yauyos, mencionó al respecto que, en Pachacamac, estos preciosos cargamentos eran amasados en «una casa muy grande» que la gente conocía como la de Chumbe Sagua, «el mayordomo del Inca». El mismo testigo recordó, además, cómo todos los habitantes de la región quedaron horrorizados al difundirse la noticia de que los invasores habían profanado «la casa del Sol y adoratorio del ídolo hacedor de la tierra» (Guillén, 1974, p. 59). Varios otros ancianos contaron cómo, al llegar a Pachacamac, quedaron impresionados frente al espectáculo de su salvaje saqueo por parte de los españoles. Don Diego Poma Ricuri, un *curaca* de un pequeño grupo de Atun Laraos, afirmó haber visto con sus propios ojos cómo los templos del Sol y de Pachacamac, la residencia de las Mamacunas, los depósitos de las ofrendas, los almacenes y los cementerios eran sistemáticamente despojados de todas sus imágenes,

(Guillén, 1984. Publicado nuevamente en Guillén, 2005, vol. I, p. 535). Otro documento en el cual se habla de «mezquitas», pero con referencia a adoratorios autóctonos de Nicaragua, es la carta que Pedro Arias Dávila, gobernador de Panamá, dirigió en abril de 1525 al rey de España. La carta fue publicada por Raúl Porras Barrenechea en *Las relaciones primitivas de la conquista del Perú* (1967, pp. 59-62) dado que contiene la más antigua referencia a la primera expedición de Francisco Pizarro y Diego de Almagro hacia los territorios del Tahuantinsuyu.

²² El documento, Probanza hecha por parte del señor fiscal en el pleito que seguían contra la real audiencia doña Francisca Pizarro y don Hernando Pizarro, su marido, sobre 300 000 pesos que gastó el Marqués Pizarro, padre de la dicha Francisca y hermano de Hernando, en la pacificación del alzamiento del Inga y en razón de los 20000 vasallos que se le concedieron con el título de Marqués de los Charcas, se encuentra en el Archivo General de Indias (ES.41091.AGI/1.16415.43.1//ESCRIBANÍA, 496A) y ha sido parcialmente publicado por Edmundo Guillén (1974, pp. 9-129). Con anterioridad, a fines del siglo XIX, una lista incompleta del pliego de preguntas de dicha Probanza fue publicada en la Colección de Documentos Inéditos para la Historia de Chile por José Toribio Medina (1895, pp. 250-264).

adornos y objetos de oro y plata allí guardados²³. Del mismo modo, Don Sebastián Suyo, natural del pueblo de Santo Domingo de Pilos de los Yauyos, quien había ido a Pachacamac acompañando al *curaca* de su pueblo, declaró haber estado presente mientras, por días y días seguidos, todo tipo de imágenes y vasos en metales preciosos eran sacados de cada rincón del santuario: «vio [se lee en su declaración] que de la dicha guaca de Pachacama y casa del sol y del ídolo Pachacama y de los depósitos y entierros cada día se sacaban muy gran cantidad de oro y plata y vasijas y cántaros y tinazas y cocos y mamaconas e ídolos y hombres y mujeres y otros hechos sapos y leones y culebras y tigres y leones y otras hechuras de pájaros todo ello de oro y plata de mucho valor» (Guillén, 1974, pp. 75-76). Así mismo, Hernando Curi Huaranga, otro nativo de la provincia de Yauyos, que había llegado a Pachacamac como parte del séquito de sus *curacas* con un cargamento de joyas, tejidos finos y camélidos para los españoles, afirmó haber visto sacar «mucha cantidad de oro y plata en vasijas de dicha casa del sol como del ídolo de Pachacama y entierros y depósitos y casas de sacerdotes y mamaconas» (Guillén, 1974, p. 111). Y prácticamente lo mismo repitieron los otros ancianos llamados a atestiguar (Guillén, 1974, pp. 21-23, 39, 45, 51, 53-54, 56, 91, 104, 119).

Estos testimonios andinos, aunque bastante escuetos y además filtrados por un intérprete de la Real Audiencia, un tal Diego Ticayo, y un escribano, resultan de gran interés, porque confirman fehacientemente la existencia, dentro del santuario, de toda una serie de unidades bien definidas: los templos del Sol y el de Pachacamac (al parecer considerados como parte de un único complejo), los palacios de los sacerdotes y las *mamacunas*²⁴, los edificios donde se guardaban las ofrendas y los almacenes, la residencia del gobernador («mayordomo») inca y el cementerio. Atestan, además, el enorme tesoro y la gran variedad de objetos preciosos (imágenes, ofrendas, joyas y adornos) que se encontraban guardados entre sus muros. Y también nos hablan del profundo y timorato respeto que los andinos tenían al dios Pachacamac, confirmando así lo observado por el autor de la *Noticia* en la víspera de la llegada de Hernando Pizarro y sus hombres al santuario, cuando, luego de un temblor, los auxiliares indígenas abandonaron precipitadamente el campamento temiendo la cólera del dios.

En síntesis, de todos los primitivos testimonios existentes sobre Pachacamac se colige que este, al momento de la llegada de los españoles, era un santuario de importancia panandina, sumamente rico y fastuoso: estaba dotado de una

²³ «[...] vio este testigo como de la casa del sol, del dicho valle de Pachacama, y del adoratorio del ídolo Pachacama y de los tesoros y depósitos y entierros y mamaconas que allí había sacaron muy gran cantidad de oro y plata de vasijas y cantaros y tinazas, cocos, ollas y cazuelas y culebras y sapos, tigres y leones y hombres y mujeres y otras muchas hechuras de diferente maneras todo de oro y plata» (Guillén, 1974, pp. 94-95).

²⁴ Las *mamacunas* eran las «mujeres escogidas» (o *acllas*) al servicio del Estado inca de mayor jerarquía, por edad y posiblemente por alcurnia (cfr. Alberti, 1986, pp. 176-181).

infraestructura compleja y organizada, era meta de peregrinaciones a larga distancia, recibía constantes ofrendas votivas de parte de un sinnúmero de señoríos y comunidades y era teatro de elaborados rituales purificatorios, apotropaicos y adivinatorios. El dios que allí se veneraba era considerado un ser poderoso y terrible, el cual era consultado regularmente sobre cuestiones relativas a la agricultura, la salud, la acción de gobierno y el éxito de conflictos y empresas militares, así como sobre hechos de difícil comprensión y potencialmente peligrosos. Las comunicaciones con el dios eran mediadas por los sacerdotes que regentaban el templo. Entre estos había, por lo menos, dos categorías de especialistas: él, o los que recibían las preguntas, y los «pajes», es decir, los servidores directos del dios, quienes representaban los únicos mortales que podían acceder a su morada y «hablar» con él. Es posible que la original denominación local de estos últimos haya sido *yañcas*, como en el Manuscrito quechua de Huarochirí (1608) se señala eran llamados los individuos autorizados a comunicarse directamente con el dios Pariacaca²⁵. Además, los testigos mencionan la existencia de otras dos categorías de personas al servicio del santuario: las *mamacunas*, o mujeres escogidas, y los «guardianes» puestos en las varias puertas del templo, quienes en realidad es posible fueran sacerdotes-confesores, exactamente como los que el cronista Alonso Ramos Gavilán relata se encontraban en las tres puertas que llevaban al *sancta sanctorum* del gran santuario de la isla de Titicaca, en el lago homónimo²⁶.

Un santuario de carácter monumental, de enormes dimensiones y fabulosamente rico; un dios que allí brinda respuestas a quienes lo interrogan; un grupo organizado de sacerdotes que se comunican directamente con la divinidad y transmiten a los fieles sus revelaciones... los tres rasgos esenciales de los oráculos griegos evidenciados por Auguste Bouché-Leclercq. Todo esto en el contexto de una sociedad oral compleja, como también lo fue fundamentalmente la griega del periodo arcaico. No cabe duda de que el santuario de Pachacamac poseía, por lo menos al momento de la llegada de los españoles, todos los rasgos básicos de un verdadero oráculo, esto sin considerar otras analogías con el gran oráculo de Delfos, como las materias de las consultas, la presencia de grandes espacios abiertos para ceremonias públicas y la existencia de estructuras (las así llamadas «pirámides con rampas») que posiblemente tenían la misma función de los «tesoros» de Atenas, Cnido y Sifno, a saber, la de sedes de representación de cada uno de los principales señoríos y curacazgos adscritos al santuario y de depósitos de los bienes y objetos preciosos ofrendados por los mismos. Hasta en extensión, los complejos arqueológicos de Delfos y Pachacamac llegaron a alcanzar dimensiones muy parecidas.

²⁵ Fue el mismo Pariacaca quien dijo [...] «ustedes [...] serán *yañcas*. Los escucharé solo a ustedes, haré caso a todo lo que me digan, los demás hombres les comunicarán a ustedes todo lo que me digan» (Anónimo, 2008b[1608], p. 83 [cap. 17]).

²⁶ Ramos Gavilán, 1988, p. 94 (I parte, cap. XIII).

Así, sobre la base de los testimonios, aunque vagos y fragmentarios, de las personas que pudieron observar a inicios de 1533 el santuario de Pachacamac todavía en actividad, antes que ellos mismos lo destruyeran, podemos asumir que en el mundo andino antiguo existieron oráculos en el sentido más preciso y pleno del término. Asimismo, podemos inferir que los cronistas de Indias que más tarde recogieron información y refirieron sobre la existencia de grandes oráculos al tiempo del Tahuantinsuyu, más allá de cualquier posible, y quizás ineludible, influencia de categorías y modelos grecolatinos propios de su bagaje cultural renacentista, no se equivocaron ni operaron una distorsión de la realidad. Y, finalmente, de las fuentes documentales que acabamos de analizar y de la misma monumentalidad y vastedad del complejo arqueológico de Pachacamac, resulta evidente que los oráculos debieron representar una institución de absoluta relevancia y extraordinaria significación en el contexto de la sociedad andina prehispánica.

Bibliografía

- Acosta, Josef de (2008 [1590]). *Historia natural y moral de las Indias*. Edición de Fermín del Pino-Díaz. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Alberti Manzanares, Pilar (1986). Una institución exclusivamente femenina en la época incaica: las acllacuna. *Revista Española de Antropología Americana* XVI, 153-190.
- Anónimo (2008a[1594]). *De las costumbres antiguas de los naturales del Pirú*. Edición de Chiara Albertin. Madrid-Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert.
- Anónimo (2008b[1608]). *Ritos y tradiciones de Huarochirí*. Edición de Gerald Taylor. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, Instituto de Estudios Peruanos y Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Bouché-Leclercq, Auguste (1963 [1879-1882]). *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, 4 tomos. Bruselas: Culture et Civilisation.
- Cicerone, Marco Tullio (1988 [44 a.C.]). *Della divinazione (De Divinatione)*. Edición de Sebastiano Timpanaro. Milano: Garzanti.
- Cieza de León, Pedro de (1984 [1553]). *Crónica del Perú. Primera parte*. Edición de Franklin Pease G.-Y. & Miguel Marticorena E. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú y Academia Nacional de la Historia.
- Cieza de León, Pedro de (1985 [1553]). *Crónica del Perú. Segunda parte*. Edición de Francesca Cantú. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú y Academia Nacional de la Historia.
- Cobo, Bernabé (1964 [1653]). *Historia del Nuevo Mundo*. En *Obras del P. Bernabé Cobo*. Vols. I y II (pp. 1-275). Edición de Francisco Mateos. Biblioteca de Autores Españoles, Tomos LXXXI y LXXXII. Madrid: Atlas.

- Cook, Noble David (2005). *La conquista biológica: Las enfermedades en el Nuevo Mundo*. Madrid: Siglo XXI.
- Cooper, Jerrold S. (2004). Babylonian Beginnings: The Origin of Cuneiform System in Comparative Perspective. En Stephen D. Houston (ed.), *The First Writing. Script Invention as History and Process* (pp. 72-99). Cambridge: Cambridge University Press.
- Curatola Petrocchi, Marco (2001). Adivinación, oráculos y civilización andina. En Krzysztof Makowski & otros (eds.), *Los dioses del antiguo Perú* (II, pp. 223-245). Lima: Banco de Crédito del Perú.
- Curatola Petrocchi, Marco (2008). La función de los oráculos en el Imperio inca. En Marco Curatola Petrocchi & Mariusz Ziólkowski (eds.), *Adivinación y oráculos en el mundo andino antiguo* (pp. 15-57).
- Curatola Petrocchi, Marco (2008). Presentación: La tierra de los oráculos. En Marco Curatola Petrocchi & Mariusz Ziólkowski (eds.), *Adivinación y oráculos en el mundo andino antiguo* (pp. 9-13).
- Curatola Petrocchi, Marco & Mariusz Ziólkowski (eds.) (2008). *Adivinación y oráculos en el mundo andino antiguo*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú e Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Curnow, Trevor (2004). *The Oracles of the Ancient World*. London: Duckworth.
- Díaz Arriola, Luisa & Francisco Vallejos Berríos (2002a). Identificación de contextos ichma, en Armatambo. *Arqueología y Sociedad* 14, 47-75.
- Díaz Arriola, Luisa & Francisco Vallejos Berríos (2002b). Armatambo y el dominio incaico en el valle de Lima. *Boletín de Arqueología PUCP* 6, 355-364.
- Eeckhout, Peter (1999). *Pachacamac durant l'Intermédiaire récent: Étude d'un site monumental préhispanique de la Côte centrale du Pérou*. Oxford: British Archaeological Reports.
- Eeckhout, Peter (editor) (2004). *Arqueología de la costa central del Perú en los periodos tardíos*. *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos* 33(3), 403-423.
- 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* (pp. 130-148). Edición de Concepción Bravo. Madrid: Historia 16.
- Estete, Miguel de (1968 [1536]). *Noticia del Perú*. En *Biblioteca Peruana*, I (pp. 345-402). Lima: Editores Técnicos Asociados.
- Flacelière, Robert (1976[1961]). *Greek Oracles*. London: Paul Elek.
- Garcilaso de la Vega, Inca (1945 [1609]). *Comentarios reales de los Incas*. Edición de Ángel Rosenblat (2 tomos). Lima-México-Madrid: Fondo de Cultura Económica.

- Gibson, Ann J. (1961). Chresmology: A Comparative Study of Oracles. *Kroeber Anthropological Society Papers* 24, 19-37.
- Gose, Peter (1996). Oracles, Divine Kingship and Political Representation in the Inka State. *Ethnohistory* 43 (1), 1-32.
- Graubart, Karen (2008). Estete, Miguel de (ca. 1507-ca. 1550). En Joanne Pillsbury (ed.), *Guide to Documentary Sources for Andean Studies, 1530-1900* (II, pp. 206-210). Norman: University of Oklahoma Press.
- Green, Margaret Whitney (1989). Early Cuneiform. En Wayne M. Senner (ed.), *The Origins of Writing* (pp. 43-57). Lincoln y Londres: University of Nebraska Press.
- Guillén Guillén, Edmundo (1974). *Versión inca de la Conquista*. Lima: Milla Batres.
- Guillén Guillén, Edmundo (1984). Un documento inédito sobre la penetración española en el Perú: La información de servicios de Luis Maza, 1534. *Revista del Archivo General de la Nación* 7, 213-262.
- Guillén Guillén, Edmundo (2005). *Ensayos de historia andina*, 2 Vols. Lima: Universidad Alas Peruanas y Academia de Historia del Perú Andino.
- Halliday, William Reginald (1913). *Greek Divination: A Study of its Methods and Principles*. Londres: MacMillan.
- Harris, Marvin (2001[1968]). *The Rise of the Anthropological Theory*. Walnut Creek, CA.: AltaMira Press.
- Johnston, Sarah Iles (2005). Introduction: Divining Divination. En Sarah Iles Johnston & Peter T. Struck (eds.), *Mantikê. Studies in Ancient Divination* (pp. 1-28). Leiden: Brill.
- Johnston, Sarah Iles (2008). *Ancient Greek Divination*. Chichester: Wiley-Blackwell.
- Lockhart, James (1972). *The Men of Cajamarca: A Social and Biographical Study of the First Conquerors of Peru*. Austin: University of Texas Press.
- MacCormack, Sabine (2007). *On the Wings of Time: Rome, the Incas, Spain, and Peru*. Princeton: Princeton University Press.
- MacCormack, Sabine (2008). Classical Traditions in the Andes: Conversation across Time and Space. En Joanne Pillsbury (ed.), *Guide to Documentary Sources for Andean Studies, 1530-1900* (I, pp. 23-64). Norman: University of Oklahoma Press.
- Manetti, Giovanni (1987). *Le teorie del segno nell'antichità classica*. Milano: Bompiani.
- Medina, José Toribio (editor) (1895). *Colección de documentos inéditos para la historia de Chile desde el viaje de Magallanes hasta la batalla de Maipo, 1518-1818. Tomo VII: Almagro y sus compañeros*. Santiago de Chile: Imprenta y Encuadernación Barcelona.

- Mena, Cristóbal de (1968 [1534]). *La conquista del Perú, llamada la Nueva Castilla*. En *Biblioteca Peruana*, Tomo I (pp. 133-169). Lima: Editores Técnicos Asociados.
- Michalkowski, Piotr (1996). Mesopotamian Cuneiform. En Peter T. Daniels & William Bright (eds.), *The World's Writing Systems* (pp. 33-72). Nueva York-Oxford: Oxford University Press.
- Pachacuty Yamqui Salcamaygua, Joan de Santa Cruz (1993 [c. 1613]). *Relacion de antigüedades deste reyno del Piru*. Edición de Pierre Duviols & César Itier. Lima-Cusco: Institut Français d'Études Andines y Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.
- Park, G. K. & R.A. Gilbert (2009). Divination. En *Encyclopaedia Britannica*, 12 oct. 2009, Encyclopaedia Britannica Online: <http://www.search.eb.com/eb/article-9108513> (11 páginas).
- Parke, Herbert William (1967a). *Greek Oracles*. London: Hutchinson University Library.
- Parke, Herbert William (1967b). *The Oracles of Zeus: Dodona, Olympia, Ammon*. Oxford: Blackwell.
- Parke, Herbert William (1986). The Temple of Apollo at Didyma: The Building and its Function. *Journal of Hellenic Studies* CVI, 121-131.
- Parke, Herbert William (1996). *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*. Oxford: Clarendon.
- Parke, Herbert William (2000). Greek States and Greek Oracles. En Richard Buxton (ed.), *Oxford Readings in Greek Religion* (pp. 76-108). Oxford: Oxford University Press.
- Parke, Herbert William & Donald Ernest Wilson Wormell (1956). *The Delphic Oracle*, 2 vols. Oxford: Basil Blackwell.
- Pease G.-Y., Franklin (1995). *Las crónicas y los Andes*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú y Fondo de Cultura Económica.
- Pease G.-Y., Franklin (1999). Temas clásicos en las crónicas peruanas de los siglos XVI y XVII. En Teodoro Hampe Martínez (ed.), *Tradición clásica en el Perú virreinal* (pp. 17-34). Lima: Sociedad Peruana de Estudios Clásicos y Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Pease G.-Y., Franklin (2008). Mena, Cristóbal de (Sixteenth Century). En Joanne Pillsbury (ed.), *Guide to Documentary Sources for Andean Studies, 1530-1900* (III), pp. 407-410). Norman: University of Oklahoma Press.
- Pizarro, Hernando (1968[1533]). *Carta de Hernando Pizarro a los magníficos señores, los señores oidores de la Audiencia Real de su Majestad, que residen en la ciudad de Santo Domingo*. En *Biblioteca Peruana*, Tomo I (pp. 117-130). Lima: Editores Técnicos Asociados.

- Pizarro, Pedro (1978[1571]). *Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú*. Edición de Guillermo Lohmann Villena. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Porras Barrenechea, Raúl (1967[1937]). *Las relaciones primitivas de la conquista del Perú*. Lima: Instituto Raúl Porras Barrenechea.
- Porras Barrenechea, Raúl (1986). *Los cronistas del Perú (1528-1650) y otros ensayos*. Edición de Franklin Pease G.-Y. Lima: Banco de Crédito del Perú.
- Ramírez, Susan Elizabeth (2005). *To Feed and Be Fed: The Cosmological Bases of Authority and Identity in the Andes*. Stanford: Stanford University Press.
- Ramos Gavilán, Alonso (1988[1621]). *Historia del santuario de Nuestra Señora de Copacabana*. Edición de Ignacio Prado Pastor. Lima: Ignacio Prado P.
- Rostworowski, María (1988). *Historia del Tahuantinsuyu*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Rostworowski, María (2009). *Pachacamac. Obras completas*, Vol. II. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Rowe, Anne Pollard (2006). Reminiscences of John Howland Rowe. *Ñawpa Pacha* 28, 224-227.
- Rowe, John Howland (1944). *Introduction to the Archaeology of Cuzco*. Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Vol. XXVII (2). Cambridge, Massachusetts: Harvard University.
- Rowe, John Howland (1946). Inca Culture at the Time of the Spanish Conquest. En Julian H. Steward (ed.), *Handbook of South American Indians. Volume 2: The Andean Civilizations* (pp. 183-330). Washington D.C.: Smithsonian Institute.
- Rowe, John Howland (1964). Ethnography and Ethnology in the Sixteenth Century. *Kroeber Anthropological Society Papers* 30, 1-19.
- Rowe, John Howland (1965). The Renaissance Foundations of Anthropology. *American Anthropologist* 67, 1-20.
- Rowe, John Howland (1973). El arte de Chavín: Estudio de su forma y su significado. *Historia y Cultura* 6, 249-276.
- Rowe, John Howland (1978). La fecha de la muerte de Wayna Qhapaq. *Histórica* II (1), 83-88.
- Rowe, Lucy Burnett (2008). John H. Rowe, My Dad. *Ñawpa Pacha* 28, 219-223.