

COMPARATIVE PERSPECTIVES  
on the  
**ARCHAEOLOGY**  
OF COASTAL SOUTH AMERICA

PERSPECTIVAS COMPARATIVAS  
sobre la  
**ARQUEOLOGÍA**  
DE LA COSTA SUDAMERICANA

**Capítulo 11**

ROBYN E. CUTRIGHT  
ENRIQUE LÓPEZ-HURTADO  
ALEXANDER J. MARTÍN



FONDO EDITORIAL



Center for  
Comparative Archaeology  
University of Pittsburgh



Ministerio de Cultura  
del Ecuador

*Library of Congress Cataloging-in-Publication Data*

Comparative perspectives on the archaeology of coastal South America / edited by Robyn E. Cutright, Enrique López-Hurtado, Alexander J. Martin = Perspectivas comparativas sobre la arqueología de la costa sudamericana / compiladores Robyn E. Cutright, Enrique López-Hurtado, Alexander J. Martin.

p. cm.

Parallel title: Perspectivas comparativas sobre la arqueología de la costa sudamericana

Includes bibliographical references.

ISBN 978-1-877812-88-0 (alk. paper)

1. Indians of South America--Antiquities. 2. Coastal archaeology--South America. 3. Social archaeology--South America. 4. South America--Antiquities. 5. Indians of South America--Ecuador--Antiquities. 6. Indians of South America--Peru--Antiquities. 7. Indians of South America--Chile--Antiquities. 8. Ecuador--Antiquities. 9. Peru--Antiquities. 10. Chile--Antiquities. I. Cutright, Robyn E. II. López-Hurtado, Enrique. III. Martin, Alexander J. IV. Title: Perspectivas comparativas sobre la arqueología de la costa sudamericana.

F2229.C625 2010

980'.01--dc22

2010009309

©2010

Center for Comparative Archaeology  
Department of Anthropology  
University of Pittsburgh  
Pittsburgh, PA 15260  
U.S.A.

Fondo Editorial de la  
Pontificia Universidad Católica del Perú  
Av. Universitaria 1801  
Lima 32  
Perú

Ministerio de Cultura del Ecuador  
Av. Colón y Juan León Mera  
Quito  
Ecuador

All rights reserved

Printed on acid-free paper in the United States of America

ISBN 978-1-877812-88-0

## Provincial Religious Centers in the Inka Empire: Propagators of Official Ideology or Spaces for Local Resistance?

*Enrique López-Hurtado*  
*Jason Nesbitt*

Since the first Spanish chroniclers began to collect information about the Inka empire, a close relationship between ideology and politics has been associated with the empire's development. The chronicles mention, for example, that the Inka nobility participated in state-sponsored religious activities (Cieza de Leon 1554; Cobo 1653; Conrad 1992; Conrad and Demarest 1984; Demarest 1981; Garcilaso de la Vega 1609). In addition, many researchers have argued that these sources also highlight the special role played by some religious centers during the rule of particular emperors (Gose 1996; Patterson 1985, 1991; Rostworowski 2000). Meanwhile, archaeological studies have shown that at many of these centers, secular and religious buildings shared the constructed landscape. These findings, along with the ethnohistorical accounts, have led some archaeologists to conclude that these sacred places were not exclusively dedicated to worship, but also had a great importance in the political development of the empire (Bauer and Stanish 2002; DeLeonardis and Lau 2004; Isbell 1997; Sililar 1992; Topic *et al.* 2002; Van Buren and Richards 2000). Interestingly, while some of these sacred places, such as the Coricancha in Cuzco, were located in the heart of the empire, and their histories were intimately linked to the emergence of the empire. Others, like Pachacamac on the coast, were located in remote areas and played a role in the religious beliefs of local groups. In order to explore the relationship between politics and religion in the Inka empire, in this article we focus on the incorporation of two such foreign religious centers into the empire: Pachacamac on the central coast and Catequil in the northern highlands. To investigate why these sacred places were incorporated as they were, and the role they played in the development of the empire, we compared the sociopolitical landscapes of each region before Inka conquest and the different ways each was annexed and administered by the Inka (Figure 11.1).

### Provincial Religious Centers during the Inka Period

The incorporation of provincial religious centers into the Inka empire has been discussed basically from two different points of view. The first, proposed by Bauer and Stanish (2002), is based in their work on the Islands of the Sun and the Moon in Lake Titicaca. In this model, provincial religious centers were primarily propagators of state ideology, political platforms whose function was to legitimize Inka control and facilitate the administration of the region. From this perspective, some local religious centers were coercively controlled by the Inka emperor to further his political ambitions, by presenting himself as the legitimate owner of the sacred place. In this way, the state's political objectives were linked to local beliefs. Controlling and maintaining a provincial religious center communicated the powerful message that Inka control was divinely sanctioned and thus incontestable. At the same time, incorporating local beliefs into the state religious system promoted a sense of community between the local population and imperial society. In this process, "an individual is transformed from being a member of a village to being a member of a large regional cultural reality built around a state, its institutions, and its ruling elite" (Bauer and Stanish 2001:19).

As a result of this vertical process of incorporation, the physical characteristics, surrounding landscapes, and social roles of these sacred places were dramatically transformed. In their study of the Inka conquest of the Islands of the Sun and the Moon in Lake Titicaca, Bauer and Stanish (2001) suggest that, under the Inka, these islands became one of the principal pilgrimage centers in the empire. They were no longer only places of local worship, but became multiregional religious centers. Survey and excavation carried out during this study reveal that during the Inka occupation the sanctuaries them-

# Centros Religiosos Provinciales en el Imperio Incaico: ¿Difusores de la Ideología Oficial o Espacios de Resistencia Local?

Enrique López-Hurtado  
Jason Nesbitt

Desde que las primeras informaciones acerca del imperio incaico fueron recogidas por los cronistas españoles, una estrecha relación entre la ideología y la política ha sido siempre asociada con el desarrollo del imperio. En este sentido, diversas crónicas mencionan como la nobleza Inka participaba en actividades de carácter religioso las cuales eran auspiciadas por el estado (Cieza de León 1554; Cobo 1653; Conrad 1992; Conrad y Demarest 1984; Demarest 1981; Garcilazo de la Vega 1609). Muchos investigadores sostienen también que estas fuentes señalan la ascendencia especial que algunos centros religiosos tenían durante el gobierno de determinados emperadores (Gose 1996; Patterson 1985, 1991; Rostworowski 2000). Coincidentemente, estudios arqueológicos han señalado como en muchos de estos centros, edificios de carácter tanto secular como religioso compartían el paisaje (D'Altroy 2002; Hyslop 1990; Morris y Covey 2006). Junto con la información etnohistórica, este hecho ha llevado a algunos arqueólogos a concluir que estos lugares sagrados no eran exclusivamente lugares destinados al culto, sino también tenían una gran importancia en el manejo político del imperio (Bauer y Stanish 2001; DeLeonardis y Lau 2004; Isbell 1997; Sillar 1992; Topic *et al.* 2002; Van Buren y Richards 2000). Interesantemente, mientras que algunos de estos lugares sagrados estaban localizados en el corazón del imperio, y sus historias estaban íntimamente ligadas a la historia misma de los inkas, como por ejemplo el Coricancha en el Cuzco, otros, como Pachacamac en la costa, estaban ubicados en lugares remotos y formaban parte de las creencias religiosas de grupos locales. Con el fin de explorar la relación entre política y religión en el imperio incaico, en este artículo analizaremos la incorporación de dos de estos centros religiosos foráneos al imperio incaico: Pachacamac en la costa central y Catequil en la sierra norte. Para poder acercarnos a la razón por la cual estos lugares sagrados fueron incorporados como tales y el papel que estos jugaron en el devenir del imperio, compararemos los

distintos paisajes socio políticos de ambas regiones antes de la conquista incaica, así como las distintas maneras en la que estos fueron anexados y manejados por los inkas (Figura 11.1)

### Centros Religiosos Provinciales durante el Incanato

La incorporación de centros religiosos provinciales en el imperio incaico ha sido enfocada básicamente desde dos puntos de vista distintos. El primero es propuesto por Bauer y Stanish (2001) y está basado en su estudio de las islas del Sol y de la Luna en el Lago Titicaca. En este modelo los centros religiosos provinciales eran principalmente difusores de la ideología estatal y plataformas políticas cuya función era legitimar el control incaico para facilitar la administración de estas regiones. Desde este punto de vista, algunos centros religiosos locales eran apropiados por el emperador Inka para reforzar sus ambiciones políticas, presentándose el mismo como legítimo dueño del lugar sagrado, conjugando de esta manera los objetivos políticos del estado con las creencias locales. El controlar y mantener funcionando un centro religioso provincial constituía un poderoso mensaje mediante el cual el control incaico era presentado como divinamente sancionado y por lo tanto incuestionable. Coincidentemente, la incorporación de creencias locales dentro del sistema religioso estatal promovía un sentimiento comunitario entre la población local y la sociedad imperial. En este proceso "un individuo dejaba de ser miembro de una sola comunidad, para ser integrado en un contexto social de carácter regional, el cual estaba construido alrededor del estado, sus instituciones y sus gobernantes" (Bauer y Stanish 2002:19).

Como resultado de este proceso vertical de incorporación, tanto las características físicas, el paisaje circundante, así como la dimensión social de estos lugares sagrados fueron dramáticamente transformadas. En su estudio de la conquista Inka

selves, nearby sites, and the regional settlement pattern all changed dramatically. On the Islands of the Sun and the Moon, the Inka increased the size of the original sanctuary, but also constructed new buildings, including some with secular or administrative functions. At nearby sites, the changes were equally dramatic, related to the flow of pilgrims through the region. The regional settlement pattern changed as well. The population increased as foreign communities were introduced, hilltop sites were abandoned, and the number of occupied sites in the Titicaca Basin increased.

Patterson's (1985, 1991) account of the Inka conquest of the oracle at Pachacamac can be seen as an interesting variation on this model. Based primarily on ethnohistoric accounts, Patterson argues that Pachacamac was incorporated into the Inka empire to meet the internal and external needs of Topa Inka. By controlling the oracle, the young emperor could consolidate his power over the central coast, an area in dispute with his Chimú rivals. At the same time, and more importantly, according to Patterson, control over an important religious center located outside the Cuzco region reinforced the position of Topa Inka's *panaca* in the imperial court. To Patterson, the political rivalry between royal *panacas* was an essential factor in the political development of the empire. Control over a religious center of Pachacamac's importance would give Topa Inka and his *panaca* an important source of prestige, which would reinforce their political position in the imperial capital. From Patterson's point of view, the incorporation of certain provincial religious centers into the imperial pantheon was not only a political tool of conquest, but also consolidated the political position of the emperor and his *panaca* within the empire. Finally, as Bauer and Stanish (2001) show for the *altiplano*, as a consequence of the close relationship between Pachacamac and Topa Inka, the religious prestige of Pachacamac acquired pan-Andean dimensions.

This point of view places particular emphasis on the strategic importance of some religious centers in achieving the expansionist ambitions of the Inka empire. In both regions, the Titicaca Basin and the central coast, sacred sites underwent intense physical and social transformations after they were co-opted by the empire. As we will discuss below, on the central coast, and especially in the Lurín Valley, there is evidence for drastic changes in the sacred site and in the lower valley settlement pattern in general. We argue

that these changes are similar in nature to those introduced by the Inka in the *altiplano*. As in the *altiplano*, these changes were designed to introduce a hierarchical political system previously unknown in the region.

On the other hand, a second point of view proposes that, though they served the interests of the empire, provincial religious centers were also important spaces of resistance for local elites from which they could negotiate their new position in imperial society. Gose (1996) argues that the oracular nature of Andean religious centers offered local elites a safe medium for expressing their political ambitions. In this arena, alliances were formed and privileges assured. For example, a provincial *huaca's* oracular

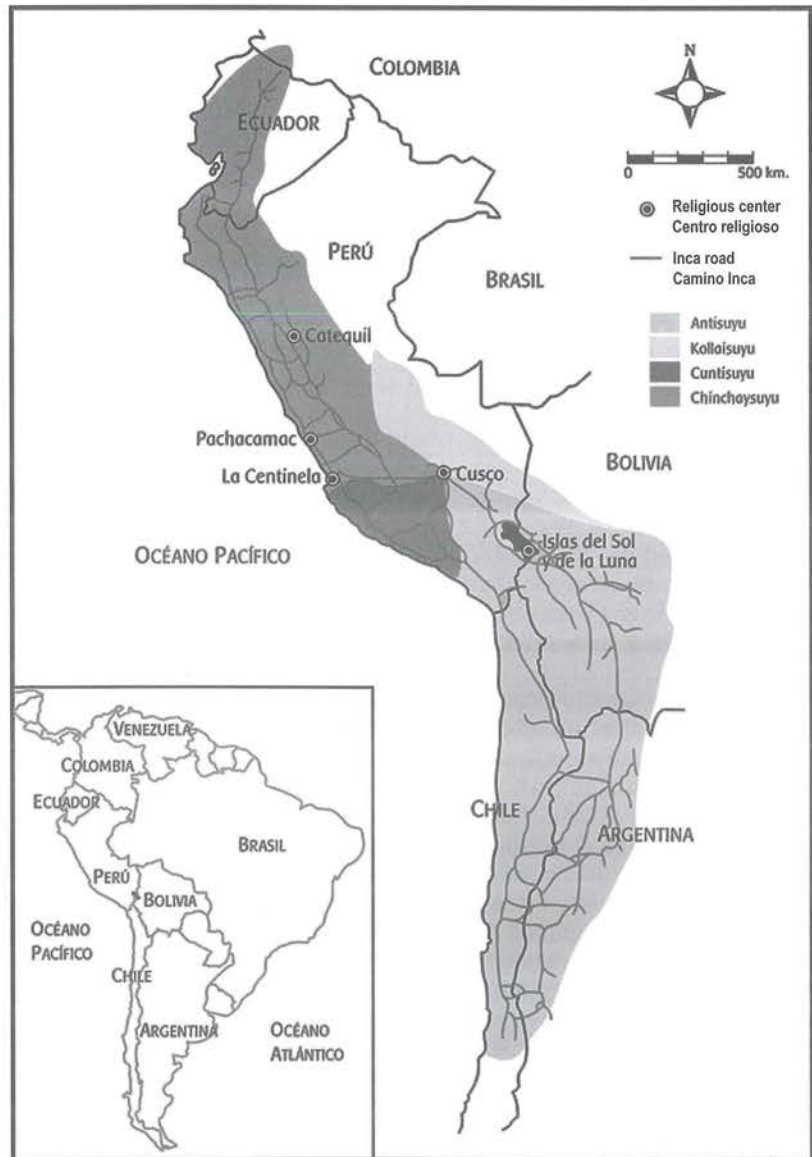


Figure 11.1. Map of the principal provincial religious centers in the Inka Empire.  
 Figura 11.1. Mapa de los principales centros religiosos provinciales en el imperio incaico.

de las islas del Sol y de la Luna en el Lago Titicaca, Bauer y Stanish (2001) señalan que, bajo el incanato, estas islas se convirtieron en uno de los principales centros de peregrinaje en el imperio. Dejando de ser un lugar de adoración local, para convertirse en un centro religioso de carácter multi-regional. La prospección y las excavaciones realizadas durante este estudio revelaron que durante la ocupación Inka tanto los santuarios en las islas, los sitios circundantes y el patrón de asentamiento de la región sufrieron grandes cambios. En las islas, los inkas no sólo ampliaron las construcciones del santuario original, sino que también construyeron otros edificios, siendo algunos de ellos inclusive de carácter secular o administrativo. En los sitios circundantes los cambios ocurridos durante la ocupación incaica fueron igualmente dramáticos, muchos de ellos relacionados con el flujo de peregrinos en la región. El patrón de asentamiento en la región también cambió. Este cambio estuvo relacionado con el aumento de población debido a la introducción de comunidades foráneas, el abandono de sitios fortificados ubicados en las cimas de los cerros y el aumento de sitios poblados en la cuenca del Titicaca.

El recuento que hace Patterson (1985, 1991) acerca de la conquista Inka del oráculo de Pachacamac puede ser tomado como una interesante variación de este modelo. Basado principalmente en información etnohistórica, Patterson afirma que la incorporación de Pachacamac en el imperio incaico correspondió principalmente a las necesidades políticas no sólo externas sino también internas de Topa Inka. Al controlar el oráculo de Pachacamac, el joven emperador consolidaría su control sobre la costa central, un área en disputa con sus rivales Chimú. Al mismo tiempo, y más importante aún de acuerdo a Patterson, el control sobre un centro religioso importante ubicado fuera de la región del Cuzco estaba designado a reforzar la posición de su *panaca* en la corte imperial. Siguiendo a Patterson, la rivalidad política entre las distintas *panacas* reales constituía un factor esencial en el desarrollo de la vida política del imperio. En este sentido, el control sobre un centro religioso de la importancia de Pachacamac le daba a él y a su *panaca* una importante fuente de prestigio la cual fortalecía su posición política en la capital imperial. Es interesante notar que desde el punto de vista de Patterson, la incorporación de ciertos centros religiosos provinciales en el panteón imperial, no sólo era utilizada como una herramienta política de conquista sino también como un medio para consolidar la posición política del emperador y de su *panaca* al interior del imperio. Finalmente, al igual que lo expuesto por Bauer y Stanish (2001) para el altiplano, como consecuencia de la cercana relación entre Pachacamac y Topa Inka, el prestigio religioso de Pachacamac adquirió dimensiones panandinas.

Este punto de vista pone especial énfasis en la importancia estratégica que tenían algunos centros religiosos provinciales para la realización de las ambiciones expansionistas del imperio incaico. Interesantemente, en ambas regiones, la Cuenca del Ti-

ticaca y la costa central, la coacción imperial de los sitios sagrados fue seguida por una intensa transformación de sus características tanto físicas como sociales. Como veremos más adelante, en la costa central, especialmente en el Valle de Lurín, hay evidencia de drásticos cambios en el patrón de asentamiento tanto del sitio sagrado como del valle bajo en general. Nosotros pensamos que estos cambios son similares en naturaleza a los cambios introducidos por los inkas en la región del altiplano y que, al igual que en el altiplano, estos estaban destinados a introducir un sistema político de carácter jerárquico antes desconocido en la región.

Por otro lado, un segundo punto de vista propone que, a pesar de también servir los intereses del imperio, los centros religiosos provinciales constituían importantes espacios de resistencia para las élites locales. En estos espacios los miembros de las élites provinciales podían negociar su nueva posición en la sociedad imperial. Gose (1996) afirma que la característica de oráculo de los centros religiosos andinos ofrecía una vía segura para expresar las ambiciones políticas de las élites locales. Sobre esta arena se pactaban alianzas y se aseguraban privilegios. Por ejemplo, las profecías de alguna *huaca* provincial durante una campaña militar podían ser interpretadas como pronunciamientos políticos definiendo la posición de grupos de poder locales. Este modelo pone énfasis especial en la noción que estos centros religiosos jugaban también un papel importante en la vida de las personas que vivían cerca de ellos. Siguiendo este argumento, sería muy improbable que estas personas estuvieran dispuestas a renunciar a sus creencias y aceptar que los inkas eran ahora los legítimos dueños de sus lugares sagrados. En este escenario, las élites locales trataban de beneficiarse lo más posible de la inclusión de su centro religioso en la estructura ideológica del imperio, sin que esto signifique renunciar totalmente a su control sobre el lugar sagrado, evitando así mayores cambios en la configuración política de sus regiones. Desde este punto de vista, las distintas maneras en que los centros religiosos locales eran incorporados dentro de un imperio eran el producto de complejas negociaciones, en lugar que el resultado de la imposición vertical de las estrategias de los conquistadores.

Gose (1996) propone estas ideas basado principalmente en información etnohistórica y dos de los ejemplos que propone son la conquista Inka de Pachacamac y Catequil. En Pachacamac, Gose se refiere a la predicción del oráculo costero acerca de la victoria de Huáscar sobre su medio hermano Atahualpa durante la guerra de sucesión que atravesó el incanato antes de su caída. A pesar de su error, luego de su victoria sobre Huáscar, Atahualpa también consultó a Pachacamac antes de su encuentro con los españoles. Esta vez el oráculo también erró, prediciendo una fácil victoria del nuevo emperador sobre las huestes españolas. Gose (1996:23) interpreta ambos eventos como situaciones en las que las élites locales usaron su ascendencia sobre su oráculo para negociar su posición en momentos de inestabilidad política en el imperio. Una situación si-

prophecies during a military campaign could be interpreted as political pronouncements establishing the position of locally powerful groups. This model places particular emphasis on the notion that these religious centers played an important role in the lives of local populations. It is unlikely that the local population would renounce their beliefs and accept that the Inka were now the legitimate owners of the sacred place. In this scenario, local elites would try to reap as much benefit as possible from the inclusion of their religious center in the ideological structure of the empire without relinquishing complete control over the sacred place and thereby avoiding dramatic changes in the political configuration of their region. Thus the different ways in which local religious centers were incorporated into the empire were products of complex negotiations, rather than results of the vertical imposition of the conqueror's strategies.

Gose (1996) proposes these ideas based primarily on ethnohistoric information. Two of the examples he uses are the Inka conquests of Pachacamac and Catequil. At Pachacamac, the oracle predicted Huáscar's victory over his half brother Atahualpa during the war for succession that gripped the Inka empire before its collapse. Despite this error, after he defeated Huáscar Atahualpa also consulted Pachacamac before his encounter with the Spanish. This time too the oracle was wrong, predicting an easy victory for the new emperor over the Spanish forces. Gose (1996:23) interprets both events as situations in which local elites used their control over the oracle to negotiate their position in moments of political instability in the empire. At Catequil, a similar situation occurred, but with a different result. This time it was Atahualpa who consulted the oracle during the war against his half brother. However, instead of supporting him, the oracle at Catequil did not only predict his defeat, but also criticized his tyrannical character. According to Betanzos (Gose 1996; Topic *et al.* 2002), Atahualpa was infuriated by Catequil's answer. He decapitated the head priest and ordered that the religious center be reduced to ashes. This event can also be interpreted as a misguided attempt by provincial elites to exercise some type of political pressure at a moment of change in the empire.

How should we understand this paradox, in which similar events lead to dramatically different results at each religious center? More importantly, how should we understand these situations, in which provincial religious centers were co-opted by the empire but also represented a medium through which provincial leaders could question the authority of the emperor? More importantly still, is it possible to determine the circumstances under which these religious centers became propagators of official ideology or spaces for local resistance?

John Topic *et al.* (2002) argue that the historical depth of these sacred places in Andean culture conferred upon them multiple identities and functions. The different ways in which provincial religious centers were co-opted and controlled during the Inka

empire reveal their multiple functions and identities before the Inka conquest and their place in the local social context. This argument recognizes the complex relationship between politics and religion in the precolumbian Andes. It also provides a valuable point from which to understand how and under what circumstances the different roles and identities of Andean religious centers were related. Moore (2004:87) proposes that conceptualizing sacred spaces as imposed or negotiated has the potential to illuminate the different forms of social organization in which these sites developed. Following this argument, we suggest that the tenor of the relationship between provincial religious centers as propagators of official ideology and as spaces of local resistance is intimately related to the role that these centers played in the sociopolitical configurations of their local regions.

This brings us back to the two case studies that this article compares: Pachacamac and Catequil. Our comparison begins with the ethnohistoric accounts about these two religious centers. This information serves to contextualize the importance of these two places during the Inka reign. Then we focus on how the archaeological record changed as a consequence of Inka conquest. In particular, we compare three different but complementary lines of evidence: changes at the religious center, changes at one of the sites under the influence of each religious center, and changes in the regional-level settlement pattern in each center's region. This comparison is aimed at understanding the sociopolitical circumstances under which Pachacamac and Catequil were incorporated into the Inka empire.

### Pachacamac under the Inka Empire

According to ethnohistoric sources, when the Inka conquered the Lurín Valley, it was populated by a coastal group called the Ychsma (Patterson 1985, 1991) (Figure 11.2). Located at the mouth of the valley, the sanctuary of Pachacamac was one of the most important oracles and pilgrimage centers in the Andean world, receiving visitors and tribute from places as far away as Ecuador and Argentina (Rostworowski 1972, 1973, 1999, 2000, 2002). According to Spanish chroniclers in the 16<sup>th</sup> century, when the emperor Topa Inka conquered this region, Pachacamac's importance and prestige were so great that even the emperor personally consulted the oracle and allowed local priests to continue worshipping Pachacamac. At least the principal temple, the temple of Pachacamac, continued to function until the fall of the empire in 1535 (Cieza de León 1554; Cobo 1653; Garcilaso de la Vega 1609). However, according to the archaeological data, not everything remained the same at Pachacamac after the Inka conquest. During the less than 100 years that the Inka occupation lasted at Pachacamac, dramatic changes occurred in the sanctuary. These changes, mostly new construction, clearly show that the Inka now ruled the sanctuary. If we look at the most representative Inka construction at the site, we can see the magnitude of the control the In-

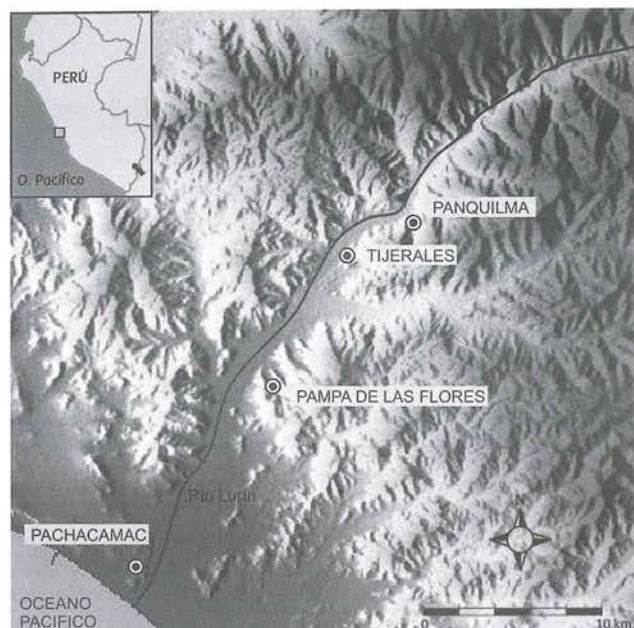


Figure 11.2. Map of the Lurín Valley showing the sites mentioned in the text.  
 Figure 11.2. Mapa del Valle de Lurín con los principales sitios mencionados en el texto.

milar, pero con un resultado distinto, se dio en Catequil. Esta vez fue Atahualpa quien consultó el oráculo durante la guerra contra su medio hermano. Sin embargo, lejos de apoyarlo, el oráculo de Catequil no sólo predijo su derrota, sino que también criticó el carácter tiránico de Atahualpa. Siguiendo la crónica de Betanzos (Gose 1996; Topic *et al.* 2002), enfurecido por la respuesta de Catequil, Atahualpa decapitó al sacerdote principal y ordenó que el centro religioso sea reducido a cenizas. Este evento se podría interpretar también como un desafortunado intento de las élites provinciales de ejercer algún tipo de presión política en un momento de cambios en el imperio.

¿Cómo podemos entender esta paradójica situación en la que eventos similares resultaron en conclusiones tan dramáticamente distintas para ambos centros religiosos? Es más, ¿cómo podemos entender estas situaciones en las que por un lado centros religiosos provinciales son apropiados por el imperio, mientras que al mismo tiempo estos se constituyen en un medio por el cual líderes provinciales pueden cuestionar la autoridad del emperador? Más importante aún, ¿es posible discernir bajo qué circunstancias estos centros religiosos eran convertidos en difusores de la ideología oficial o se constituían en espacios para la resistencia local?

John Topic *et al.* (2002) afirma que la profundidad histórica que estos lugares sagrados tenían en la cultura andina los convertía en recipientes de múltiples identidades y funciones. De esta manera, las distintas formas en las que los centros religiosos provinciales eran apropiados y operados durante el

imperio incaico pueden revelar también sus múltiples funciones e identidades previas a la conquista, y más importante aún, su posición dentro de su propio contexto social. Este argumento reconoce muy bien la complicada relación entre religión y política en los Andes precolombinos. Además, provee de un valioso punto de partida para comprender cómo y bajo qué circunstancias los distintos roles e identidades que caracterizaban a los centros religiosos andinos se relacionaban entre sí. Moore (2004:87) propone que el conceptualizar los espacios sagrados como impuestos o negociados tiene el potencial de iluminar diferencias en términos de la organización social en la que estos sitios se desarrollaron. Siguiendo el mismo argumento, nosotros queremos sugerir que el tenor de la relación entre centros religiosos provinciales como difusores de la ideología oficial o espacios de resistencia local está íntimamente relacionado con el papel que estos centros jugaron en la configuración sociopolítica en sus regiones de origen.

Esto nos lleva nuevamente a los dos casos de estudio que este artículo compara: Pachacamac y Catequil. El punto de partida de nuestra comparación va a ser la información etnohistórica de estos dos centros religiosos. Esta información nos servirá para contextualizar la importancia de estos dos lugares sagrados durante el incanato. Luego nos centraremos en los cambios en el registro arqueológico como consecuencia de la conquista inka de estos lugares. Con este fin vamos a comparar tres líneas de evidencias distintas y a la vez complementarias: cambios ocurridos en el centro religioso, cambios ocurridos en uno de los sitios bajo el área de influencia tanto de Pachacamac como de Catequil, y cambios a nivel del patrón de asentamiento en las regiones donde estos centros religiosos estaban ubicados. Nuestra comparación intentará discernir bajo qué circunstancias sociopolíticas los centros religiosos de Pachacamac y Catequil fueron incorporados en el imperio incaico.

### Pachacamac bajo el Imperio Inka

De acuerdo a las fuentes etnohistóricas, al momento de la conquista Inka del Valle de Lurín, esta región está poblada por un grupo costero llamado los Ychsma (Patterson 1985, 1991) (Figura 11.2). En la boca del valle, el santuario de Pachacamac era un de los oráculos y centros de peregrinaje más importantes del mundo andino, recibiendo visitantes y tributos de lugares distantes como Ecuador y Argentina (Rostworowski 1972, 1973, 1999, 2000, 2002). Siguiendo a los cronistas españoles del siglo XVI, cuando el emperador Topa Inka conquistó esta región la importancia y prestigio de Pachacamac eran tan grandes que el mismo emperador consultó el oráculo personalmente y permitió que los sacerdotes locales continuaran adorando a Pachacamac. Es así como al menos el templo principal, o templo de Pachacamac, continuó funcionando hasta la caída del imperio en 1535 (Cieza de León 1554; Cobo 1653; Garcilaso de la Vega 1609). Sin embargo, si tomamos en cuenta los datos arqueológicos pode-





Figure 11.3. Photo of the Acllawasi, or house of the chosen women, at Pachacamac.  
 Figura 11.3. Foto del Acllawasi o casa de las mujeres escogidas de Pachacamac.

kas exerted over Pachacamac. For example, Inka religious buildings like the Temple of the Sun were constructed in the highest and most prominent part of the site. The third wall was also deeply symbolic. The Inka constructed a large gate west of Pachacamac which marks the entrance to the sanctuary rather than encircling the site. Interestingly, the Inka also constructed secular and administrative buildings at Pachacamac, including the *Acllawasi* or house of the chosen women (Figure 11.3). According to the chronicles, this building was related to textile production and training the chosen women, who were then given away in exchange for political favors (D'Altroy 2002; Hyslop 1990; Patterson 1985, 1991; Shimada 1991).

Another change related to the Inka presence at Pachacamac is the abandonment of some pyramids with ramps and the reoccupation of others (Rowe 1963; Shimada 1991). The 16 pyramids with ramps at Pachacamac make up 30% of the built area of the site. Despite the controversy over the function of these buildings, researchers agree that they were highly important in the development of Ychsma society (Bueno 1982; Cornejo 2000; Eeckhout 1995, 1999a, 1999b, 2000a, 2000b, 2003, 2004; Franco 2004; Jiménez Borja 1992; Ravines 1997). Thus, the abandonment and reuse of these buildings during the Inka period reflect important changes in the site's function. In sum, though ethnohistoric sources mention the respect and tolerance showed by the

Inka, the archaeological data shows that the Inka occupation of Pachacamac was marked by a drastic transformation in the social and physical space of the sanctuary.

### The Site of Panquilma

As at Pachacamac, Inka presence meant drastic change at secondary sites in the Lurín Valley, including at the site of Panquilma. This site is composed of three pyramids with ramps, a presumably elite domestic area located next to the pyramid complex, and another domestic area at the periphery of the site, which was presumably inhabited by commoners (Marcone and López-Hurtado 2002). Sector 1 is characterized by the presence of three pyramids with lateral ramps, and is separated from the rest of the site by a causeway. During the 2002–2003 field season, we placed three excavation units in this sector, two in the platforms of Pyramids One and Two, and one in a deposit of refuse located against one of the external walls of Pyramid One. The excavations in the platforms of both pyramids produced results that were interestingly similar. Both excavations showed that these buildings had a relatively short life and an abrupt end. Three remodeling episodes with little fill were recorded in Pyramid Two, while only one was recorded in Pyramid One. Little material was recovered during these excavations, and the floors were largely clean. As we mentioned above, the abandonment of these buildings could

mos ver que no todo siguió igual en Pachacamac después de la conquista Inka. Durante los menos de cien años que duró la ocupación incaica en Pachacamac, grandes cambios tomaron lugar en el santuario. Estos cambios, mayormente construcciones, mostraban claramente que los inkas eran ahora los dueños del santuario. En este sentido si nos fijamos en las construcciones incaicas más representativas del santuario podemos ver la magnitud del grado de control que los inkas ejercían sobre el sitio. Por ejemplo, tenemos edificios inkas de carácter religioso como el Templo del Sol ubicado en la parte más elevada y prominente de Pachacamac. También destaca el simbolismo de la tercera muralla. Una gran portada construida por los inkas localizada al oeste de Pachacamac, la cual, en lugar de rodear el sitio, marca el ingreso al santuario. Interesantemente, durante la ocupación Inka, también se construyeron edificios de carácter secular o administrativo en el santuario. Entre estos, el más representativo es el *Acllawasi* o casa de las mujeres escogidas (Figura 11.3). De acuerdo a las crónicas, este edificio estaba relacionado con la producción de textiles y el entrenamiento de mujeres, los cuales eran luego entregados a cambio de favores políticos (D'Altroy 2002; Hyslop 1990; Patterson 1985, 1991; Shimada 1991).

Otro cambio importante relacionado con la presencia Inka en Pachacamac es el abandono, en algunos casos, y reutilización en otros, de las pirámides con rampa (Rowe 1963; Shimada 1991). Las 16 pirámides con rampa ubicadas en Pachacamac constituyen el 30% del área construida del sitio. A pesar de la controversia acerca de la función de estos edificios, hay consenso entre los investigadores acerca de la gran importancia que estos edificios tenían en el devenir de la sociedad Ychsma (Bueno 1982; Cornejo 2000; Eeckhout 1995, 1999a, 1999b, 2000a, 2000b, 2003, 2004; Franco 2004; Jiménez Borja 1992; Ravines 1997). En este sentido, el abandono o reutilización de estos edificios durante el incanato, representan también cambios importantes en el funcionamiento del sitio. En conclusión, a pesar que las fuentes etnohistóricas nos hablan de respeto y tolerancia, los datos arqueológicos demuestran que la ocupación incaica en Pachacamac fue drástica, e incluyó grandes transformaciones en el espacio físico y social del santuario.

### El Sitio de Panquilma

Al igual que en Pachacamac, la presencia Inka también significó cambios drásticos en los sitios secundarios del Valle de Lurín, entre ellos el sitio de Panquilma. Este sitio está compuesto por tres pirámides con rampa, a la vez que de un área doméstica, presumiblemente de élite, ubicada junto al complejo de pirámides, y otra área doméstica ubicada en la periferia del sitio la cual era presumiblemente habitada por la población común (Marcone y López-Hurtado 2002). El sector 1 está caracterizado por la presencia de tres pirámides con rampa lateral. Este sector está separado del resto del sitio por una calzada que de alguna manera aísla

los edificios públicos de las estructuras domésticas. Durante la temporada de campo 2002–2003 ubicamos tres unidades de excavación en este sector, dos de ellas en la plataforma de las pirámides uno y tres, y una tercera en un basural ubicado contra uno de los muros externos de la pirámide número uno. Las excavaciones en las plataformas de las dos pirámides produjeron resultados interesantemente similares. Ambas excavaciones revelaron que estos edificios tuvieron una vida relativamente corta y un final abrupto. En este sentido, sólo tres eventos de remodelación con poco relleno entre ellos fueron registrados en la pirámide número tres, mientras sólo uno fue registrado en la pirámide uno. Además, el material recuperado durante estas excavaciones era bastante escaso y los pisos estaban mayormente limpios. Como mencionamos anteriormente, el abandono de estos edificios pudo ser abrupto. En ambas plataformas registramos grandes eventos de quema que ocurrieron inmediatamente antes del abandono de estos edificios (Figura 11.4). Estos resultados junto con la presencia de fragmentos Inka que fueron recuperados durante la excavación del basural que mencionamos arriba, fueron interpretados como el producto de la intervención Inka directa sobre el sitio.

### El Valle de Lurín

Hasta el momento no contamos con información sistemática acerca del patrón de asentamiento en el valle bajo y medio del Lurín. A finales de los sesenta, Patterson condujo una prospección de este valle, la cual nunca fue publicada. Basados en sus notas de campo podemos ver que al menos 14 de los sitios registrados por Patterson en el valle medio y bajo corresponden al Intermedio Tardío, período en el cual se desarrolló la sociedad Ychsma (Patterson 1966). También existen una serie de listas o catastros de sitios. Estos catastros fueron hechos durante los últimos 30 años en distintos momentos y por distintas instituciones como un descoordinado esfuerzo para proteger el patrimonio arqueológico de esta región en vista del crecimiento explosivo de la ciudad de Lima. Este hecho hace que la correlación de datos entre estos registros sea muchas veces una tarea difícil debido a que muchas veces un mismo sitio recibe distintos nombres y se le asignan distintas filiaciones culturales de un catastro al otro.

Basados en estos estudios y en visitas sistemáticas a los principales sitios del valle es posible decir que el valle bajo y medio-bajo de Lurín era una región densamente poblada durante los períodos tardíos. Al menos seis de los 14 sitios que corresponden al Intermedio Tardío en esta zona, incluyendo Panquilma, están concentrados en una porción del valle, la cual corresponde al distrito de Cieneguilla (López-Hurtado y Marcone 2002; Marcone y López-Hurtado 2002; Marcone 2004). Todos estos sitios presentan áreas residenciales a la vez que públicas, las cuales en algunos casos son variaciones de las pirámides con rampa. Todos estos sitios se encuentran a menos de una hora de camino uno del otro.

have been abrupt. In both platforms, we observed large burning episodes which occurred immediately before abandonment (Figure 11.4). These results, along with the presence of Inka sherds recovered during the excavation of the trash deposit, were interpreted as the result of direct Inka intervention at the site.

### The Lurín Valley

Currently we do not have systematic settlement pattern data for the lower and middle Lurín Valley. In the late 1960s, Patterson conducted a survey in the Lurín Valley, but the results were never published. Based on his fieldnotes, at least 14 of the sites Patterson recorded in the middle and lower valley belong to the Late Intermediate Period, the period during which Ychsma society emerged (Patterson 1966). A series of site registries have been conducted in the valley at different times over the last 30 years by different institutions, as a disorganized attempt to protect the region's archaeological patrimony in the context of Lima's explosive growth. It can be difficult to correlate the data from these different surveys, since the same site was often registered under different names and with different cultural affiliations.

Based on these studies and on systematic visits to the principal sites in the valley, it is possible to conclude that the lower and lower-middle Lurín Valley was densely populated during late periods. At

least six of the 14 Late Intermediate Period sites in this area, including Panquilma, are concentrated in one part of the valley, the district of Cieneguilla (López-Hurtado and Marcone 2002; Marcone and López-Hurtado 2002; Marcone 2004). These sites all have residential and public zones; in some cases the latter areas consist of variations on pyramids with ramps. All sites are less than one hour on foot from another.

As at Pachacamac and Panquilma, clear changes occurred in the settlement pattern as a consequence of Inka conquest. Among these changes are the construction of at least one public structure with clear Inka features, known in the literature as the room of four windows, at the site of Huaycán; a system of terraces on the northern side of the valley; and a road which, according to the chronicles, linked the sanctuaries of Huarochirí and Pachacamac (López-Hurtado and Marcone 2002; Marcone 2004). Another important change in the settlement pattern is the introduction of foreign populations into the region, as evidenced at the site of Pueblo Viejo (Makowski and Vega-Centeno 2004). These changes in the settlement pattern, along with the destruction of existing public buildings at Panquilma and the construction of Inka public buildings at Huaycán, the introduction of foreign populations, and the volume of construction at Pachacamac point to a dynamic and direct Inka presence in the region. We believe that the direct imperial intervention at sites in the



Figure 11.4. Photo of the burnt floor of the pyramid with ramp 1 at Panquilma.  
Figura 11.4. Foto del piso quemado en la pirámide con rampa Numero 1 de Panquilma.

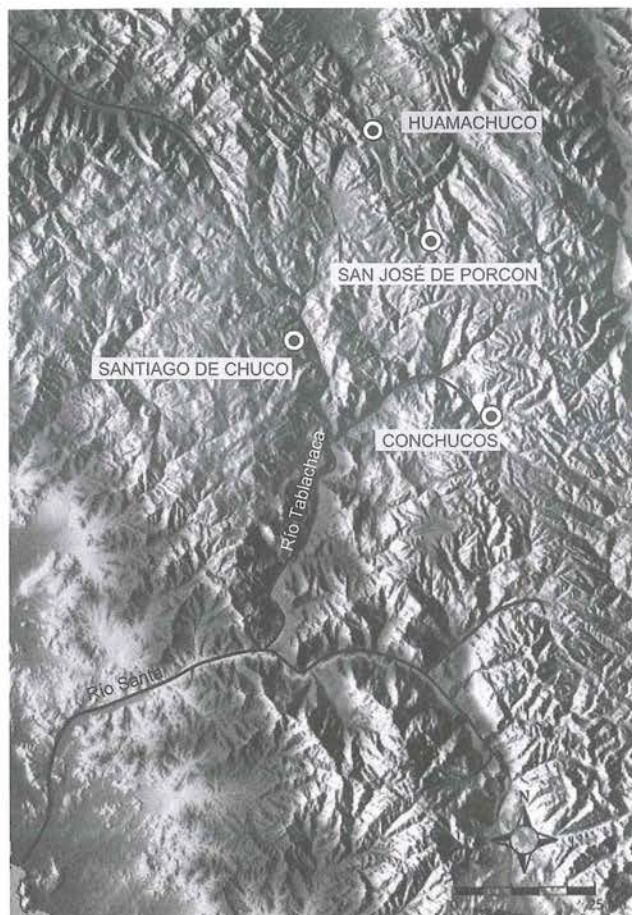


Figure 11.5. Map of the Huamachuco region showing the sites mentioned in the text.

Figura 11.5. Mapa de la región de Huamachuco con los principales sitios mencionados en el texto.

Al igual que en Pachacamac y en Panquilma los cambios en el patrón de asentamiento a consecuencia de la conquista incaica de esta región son bastante notorios. Entre estos cambios se encuentran la construcción de al menos una estructura pública con claros rasgos incaicos en el sitio de Huaycán, la cual es conocida en la literatura como el cuarto de las cuatro ventanas, un sistema de terrazas localizadas en el margen norte del valle, y los restos de un camino el cual de acuerdo a las crónicas comunicaba los santuarios de Huarochirí con Pachacamac (López-Hurtado y Marcone 2002; Marcone 2004). Otro cambio importante en el patrón de asentamiento es la introducción incaica de poblaciones foráneas en la región evidenciadas en el sitio Pueblo Viejo (Makowski y Vega-Centeno 2004). Todos estos cambios en el patrón de asentamiento, la introducción de poblaciones foráneas, la supresión de edificios públicos en sitios como Panquilma y la construcción de estructuras públicas en sitios como Huaycán, al igual que el volumen de construcciones en el santuario de Pachacamac sugieren que la presencia incaica en esta región fue bastante dinámica

y directa. Desde nuestro punto de vista la intervención imperial directa sobre los sitios del área apunta a la introducción de un sistema jerárquico previamente desconocido en esta zona.

### La Conquista Inka del Oráculo de Catequil

Al igual que Pachacamac en la costa y las islas sagradas del Titicaca, Catequil era uno de los centros religiosos provinciales más importantes del incanato. Los cambios introducidos por los inkas en el sitio sagrado y en la región de Huamachuco fueron muy distintos a los ocurridos en Pachacamac y en el Valle de Lurín (Figura 11.5). De acuerdo a Topic *et al.* (2002:311) numerosas crónicas se refieren a Catequil como uno de los oráculos y centros de peregrinaje mayores del imperio incaico. Estas fuentes remarcan la importancia de Catequil mencionando inclusive que este centro religioso era adorado y recibía visitantes que venían de lugares lejanos como el Cuzco o Quito en Ecuador (Primeros Agustinos 1561:19). Inclusive hay menciones acerca de una imagen de Catequil que viajaba con la comitiva del emperador Huayna Capac quien residía en Quito. La Relación de los Primeros Agustinos les sirvió a Topic y sus colegas para volver a describir los sitios asociados con Catequil. Según los Primeros Agustinos el santuario de Catequil estaba ubicado en lo alto de un cerro que ahora conocemos con el nombre de tres peñas distintas: la primera llamada Apocatequil, la segunda Mamacatequil, y la tercera Piguerao, en la zona de San José de Porcón. En 1998 Topic y colaboradores empezaron sus investigaciones en la zona alrededor del Cerro Icchal y confirmaron que el sitio Namanchugo, ubicado al pie del cerro fue donde el santuario principal de Catequil estaba ubicado (Jofré *et al.* 2005; Nesbitt 2003; Nesbitt y Castillo 2003; Topic *et al.* 2002). La meta principal de este proyecto fue entender el desarrollo de Catequil y cómo este cambió a través de una perspectiva diacrónica. Por medio de las excavaciones en Namanchugo y Cerro Icchal podemos discernir cómo el oráculo creció desde un centro ceremonial pequeño hasta convertirse en un centro religioso "internacional" el cual jugaba un papel importante en las políticas incaicas (Topic y Nesbitt 2003). Interesantemente, a pesar de su importancia, la conquista incaica de Catequil no trajo consigo cambios considerables, ya sea en el sitio sagrado mismo, o en los sitios circundantes.

### Cerro Icchal y Namanchugo

Cerro Icchal constituye el rasgo central del paisaje ceremonial de Catequil. Con una elevación de 4150 msnm, Cerro Icchal brinda a todo el conjunto de Catequil una monumentalidad natural (Figura 11.6). Los miembros del Proyecto Catequil llevaron cabo investigaciones alrededor de Cerro Icchal y han registrado una serie de sitios arqueológicos que fechaban desde el Período Intermedio Temprano hasta el Horizonte Tardío. Varios de estos sitios incluyendo Namanchugo, Cerro Icchal, Chuquicanra,

region introduced a previously unknown hierarchical system into the region.

### The Inka Conquest of the Oracle of Catequil

Like Pachacamac on the coast and the sacred islands of Titicaca, Catequil was one of the most important provincial religious centers in the Inka empire. The changes introduced by the Inka at the sacred site and the region of Huamachuco were different from those at Pachacamac and the Lurín Valley (Figure 11.5). According to Topic *et al.* (2002:311), numerous chronicles refer to Catequil as one of the central oracles and pilgrimage sites of the Inka empire. These sources mention the importance of Catequil, describing how the religious center was worshipped by and received visitors from as far away as Cuzco and Quito in Ecuador (Primeros Agustinos 1561:19). An image of Catequil even travelled with the party of the emperor Huayna Capac, who resided in Quito. Topic and his colleagues used the *Relación de los Primeros Agustinos* to rediscover the sites associated with Catequil. According to the *Primeros Agustinos*, the sanctuary of Catequil was located high on a mountain that we now know as three peaks: the first called Apocatequil, the second named Mamacatequil, and the third known as Piguerao in the San José de Porcón area. In 1998, Topic and his collaborators began their investigations in the area around Cerro Icchal. These inves-

tigations confirmed that the site of Namanchugo, located at the foot of Cerro Icchal, was the location of the principal sanctuary of Catequil (Jofré *et al.* 2005; Nesbitt 2003; Nesbitt y Castillo 2003; Topic *et al.* 2002). The central goal of this project was to understand the development of Catequil and how it changed through time. Excavations at Namanchugo and Cerro Icchal reveal how Catequil grew from a small ceremonial center to an "international" religious center that played an important role in Inka politics (Topic and Nesbitt 2003). It is interesting that, despite Catequil's importance, Inka conquest did not bring with it large-scale change either at the sacred site or at nearby sites.

### Cerro Icchal and Namanchugo

Cerro Icchal is the central feature of Catequil's ceremonial landscape. At 4150 masl, Cerro Icchal lends a natural monumentality to Catequil (Figure 11.6). The members of the Catequil project recorded a series of archaeological sites around Cerro Icchal dating from the Early Intermediate Period to the Late Horizon. Excavations were conducted at several of these sites, including Namanchugo, Cerro Icchal, Chuquicanra, and Chulite, in order to determine their chronology and function (Jofré *et al.* 2005; Nesbitt 2003; Nesbitt and Castillo 2003; Topic *et al.* 2002). The earliest documented sites in the region are dated from the late Early Intermediate Period to the Middle Horizon (Jofré *et al.* 2005;



Figure 11.6. Photo of Cerro Icchal dominating the sanctuary of Catequil.  
Figura 11.6. Foto del Cerro Icchal dominando el santuario de Catequil.

y Chulite fueron excavados con la intención de determinar su cronología y función (Jofré *et al.* 2005; Nesbitt 2003; Nesbitt y Castillo 2003; Topic *et al.* 2002). Los sitios más tempranos documentados en la región fechan hacia la parte posterior del Período Intermedio Temprano y continúan en el Horizonte Medio (Jofré *et al.* 2005; Topic *et al.* 2002). Estos sitios incluyen la fase arquitectónica temprana en Namanchugo, Chuquicanra y Chulite.

El sitio más relevante a nuestra discusión es Namanchugo el cual está ubicado en las faldas del Cerro Icchal en San José de Porcón. El sitio consiste principalmente en un montículo en forma de "U". Namanchugo presenta dos fases de ocupación (Topic *et al.* 2002). La arquitectura temprana está compuesta por un edificio rectangular de 7 por 20 metros. Este edificio está dividido por una pared central que forma dos galerías similares a las registradas por Topic en Marcahuamachuco (Topic 1986). Los fechados de carbono 14 y los estilos de cerámica indican que la arquitectura temprana pertenece al Horizonte Medio (700 d.C.) (Topic *et al.* 2002). Este edificio temprano fue destruido y enterrado intencionalmente, y el área fue nivelada para la construcción de una nueva estructura interpretada como el santuario de Catequil (Topic *et al.* 2002). La construcción del santuario ocurrió alrededor del 1200 d.C. Durante este período se produce un cambio significativo en el patrón de asentamiento regional y dos sitios, el santuario de Catequil y Cerro Icchal, llegan a ser dominantes en el paisaje. Este complejo, en cambio, es más bien pequeño con un aproximado de 10 metros de largo, contiene dos patios y un pequeño edificio el cual era probablemente la capilla en sí (Figura 11.7). Un pequeño sistema de canales cruza el recinto y estaba presuntamente relacionado con las actividades rituales ahí realizadas. El complejo estaba construido a base de piedras labradas. Numerosas ofrendas fueron registradas entre las que destacaban restos de *Spondylus* y cerámica del Horizonte Tardío.

Las investigaciones de Topic *et al.* (2002:330) muestran como tanto en Cerro Icchal como en el sitio de Namanchugo solo pequeñas estructuras inkas fueron registradas y la presencia de cerámica incaica es descrita como muy ligera. Lo mismo se puede afirmar para toda la región de Huamachuco en donde sólo un pequeño centro administrativo sin la presencia de arquitectura particularmente elaborada fue construido por los inkas.

El sitio arqueológico de Cerro Icchal se desarrolló durante el mismo periodo que el santuario. La mayor parte de la loma norte y del noroeste del sitio fue modificada a través de la construcción de una serie de terrazas altas de un metro de altura. En total, se encuentran por lo menos 700 edificios rústicos para cuando el sitio alcanza su ápice durante el Horizonte Tardío. Fechas de carbono 14 y análisis de los estilos de cerámica han demostrado que la ocupación de Cerro Icchal se desarrolló durante el Período Intermedio Tardío y el Horizonte Tardío (1200–1532 d.C.) (Nesbitt 2003). Cabe mencionar

que a pesar de la alta densidad de estructuras domésticas la cerámica Inka es totalmente ausente.

Recientemente, Nesbitt (2003) ha planteado en base a la evidencia que la población de Cerro Icchal no era permanente, y que el sitio fue ocupado sólo temporalmente. Se propuso que la ocupación de Cerro Icchal fue el resultado de peregrinajes repetidos durante el Período Intermedio Tardío y el Horizonte Tardío, siendo un ejemplo de un centro ceremonial no-monumental en el cual su asociación con la montaña era clave. De acuerdo con el análisis de la cerámica, la mayoría eran mercancías locales de la región de Huamachuco, en este caso el peregrinaje era de gente local, probablemente dentro de un radio de 25 kilómetros. Nesbitt (2003) propone que el uso del sitio fue probablemente análogo al peregrinaje andino del Qoyllur Rit'i en la región de Cuzco y probablemente similar a la contemporánea y etnográfica adoración del *apu* (por ejemplo Allen 1988; Sallnow 1987).

Está claro que el desarrollo de Catequil era algo distinto al caso de Pachacamac. En contraste con el caso de Pachacamac donde los cambios dramáticos del patrón de asentamiento ocurren durante el imperio del Inka, muchas de las transiciones principales que se asocian al desarrollo de Catequil ocurren mucho antes que el imperio invada. La disposición arquitectónica del santuario así como la evidencia etnohistórica indican que el desarrollo de los rituales asociados a la adivinación misteriosa implicó la participación de pocas personas y que estos fueron controlados por las élites. Se ha discutido previamente que este cambio en la práctica religiosa era el resultado de las élites intentando ampliar la influencia de Catequil a una esfera pan-regional. De esto, mientras que la región pudo nunca haberse unificado en torno a un estado o jefatura (Topic 1998), es muy probable que la configuración política regional sí giraba alrededor del oráculo (Shea 1969). Ocupando un papel central de carácter regional que aún no ha sido demostrado para Pachacamac.

## Discusión

Después de comparar ambos casos podemos ver que, a pesar de su importancia, las formas en las que ambos centros religiosos fueron incorporados al imperio fueron muy distintas. En este sentido es bastante claro que lo sucedido en Pachacamac fue muy similar a lo que Bauer y Stanish reportaron en las islas del Titicaca. En el Valle de Lurín, al igual que en el Titicaca, la anexión del sitio sagrado supuso también grandes cambios en el santuario, los sitios colindantes y el establecimiento de una jerarquía antes desconocida en el patrón de asentamiento. En ambos casos tanto Bauer y Stanish (2002) como Patterson (1985, 1991) destacan la importancia estratégica que estos centros religiosos tenían en las políticas imperiales tanto internas como externas. Desde el punto de vista de estos autores es posible afirmar que ambos centros religiosos fueron convertidos en plataformas políticas efectivas para el servicio del imperio. Las cuales no sólo servían como efectivos difusores de la ideología oficial, sino que

Topic *et al.* 2002). These sites include the early architectural phases of Namanchugo, Chuquicanra, and Chulite.

The most relevant site to our discussion is Namanchugo, located on the slopes of Cerro Icchal in San José de Porcón. The site's principal component is a U-shaped mound. Namanchugo has two occupational phases (Topic *et al.* 2002). The early architecture consists of a 7x20 m rectangular building, divided by a central wall that forms two galleries like those recorded by Topic at Marcahuamachuco (Topic 1986). Radiocarbon dates and ceramic styles date this early architecture to the Middle Horizon (A.D. 700) (Topic *et al.* 2002). This early building was intentionally destroyed and interred, and the area was leveled for the construction of a new structure interpreted as the sanctuary of Catequil (Topic *et al.* 2002).

The sanctuary was constructed around A.D. 1200. During this period, the settlement pattern changed significantly, and two sites, the Sanctuary of Catequil and Cerro Icchal, come to dominate the landscape. The sanctuary is relatively small, only 10 m long, with two patios and a small building which was probably the chapel itself (Figure 11.7). A small canal system, presumably related to the ritual activities that took place there, cuts through the building. The compound was constructed from worked stone. Many offerings were found, including *Spondylus* and Late Horizon ceramics.

Topic *et al.*'s (2002) investigations at Cerro Icchal show that there, as at Namanchugo, only small Inka structures were built and the density of Inka ceramics was low. The same can be said for the whole region of Huamachuco, where the Inka only constructed a small administrative center, without especially elaborate architecture.

The site of Cerro Icchal emerged during the same period as the sanctuary. Most of the northern and northeastern slopes of the site were modified by the construction of a series of meter-high terraces. By the time the site reached its height during the Late Horizon, at least 700 rural domestic buildings had been constructed. Radiocarbon dates and ceramic analysis show that Cerro Icchal was occupied during the Late Intermediate Period and the Late Horizon (A.D. 1200–1532) (Nesbitt 2003). Despite the density of domestic structures, Inka ceramics are completely absent.

Nesbitt (2003) has recently suggested that a permanent population did not reside at Cerro Icchal, but rather that the site was only periodically occupied. He proposes that Cerro Icchal was occupied during repeated pilgrimages in the Late Intermediate Period and Late Horizon, and that the key feature of this ceremonial but non-monumental site was its association with the mountain. Analysis suggests that most ceramics were local to the Huamachuco region, and so pilgrims were members of the local population from within a 25 km radius. Nesbitt (2003) suggests that a good analogy for the site's



Figure 11.7. Photo of the chapel at Catequil.  
Figura 11.7. Foto de la capilla del santuario de Catequil.

también tenían roles seculares como la producción, almacenamiento y distribución de distintos bienes. Catequil por otro lado muestra una situación muy distinta a lo ocurrido en la costa central. Este centro religioso, a pesar de haber sido venerado durante el incanato, extendiéndose su prestigio más allá de sus fronteras regionales, el cual además contaba con el favor del emperador Huayna Capac, no sufrió casi ningún tipo de transformación física durante el incanato. Tampoco la sufrieron los sitios colindantes como Namanchugo, o el patrón de asentamiento regional.

Estas diferencias remarcan entonces que el papel jugado por las élites locales era igualmente decisivo que las ambiciones imperiales al momento de determinar la manera en la que estos centros religiosos provinciales eran incorporados, e inclusive, a la hora de determinar el lugar que estos centros ocuparían en la sociedad incaica. La capacidad del imperio para transformar estos lugares en difusores de la ideología oficial estaba íntimamente relacionada con la capacidad de los líderes locales de usar sus lugares sagrados como un espacio de negociación. Esta situación nos señala que para entender las distintas maneras en la que ciertos centros religiosos provinciales fueron incorporados en el imperio, es necesario primero entender el papel social y político que estos centros jugaron en sus respectivas sociedades antes de la conquista inka. En este sentido resulta muy interesante notar que en los casos tratados en este artículo, los centros religiosos que son reconocidos como importantes difusores de la ideología oficial estaban localizados en regiones en las cuales se presume que no existía una jerarquía política bien establecida antes de la conquista incaica. En estos casos el sitio sagrado era rápida y drásticamente transformado tanto en sus aspectos físicos como sociales. Esta transformación incluía también cambios en los sitios circundantes y en el patrón regional de asentamiento. Además el prestigio y poder de estos centros religiosos bajo el incanato eran elevados a niveles pan-andinos. Esta situación, en la cual un centro religioso importante dominaba el panorama social de una región políticamente no centralizada, proveía al imperio de una coyuntura en la cual estos sitios sagrados podían contribuir a la materialización de la ideología imperial de la manera que es propuesta por DeMarrais *et al.* (1996).

Contrariamente, en el caso de Catequil donde el centro religioso tenía también un papel político centralizador a nivel regional antes de la invasión incaica, el sitio sagrado no experimentó mayores cambios físicos a pesar que bajo el incanato su prestigio creció más allá de sus fronteras regionales. Recordemos además que una de las múltiples identidades que Topic *et al.* (2002) le atribuyen al oráculo es la de héroe fundador de la gente de Huamachuco, el cual es de por sí una atribución con una carga política y centralizadora importante. Es posible pensar que la falta de edificaciones imperiales refleje un mayor grado de control por parte de las élites locales sobre su sitio sagrado. Esto significaría también cierta independencia al momento de comunicar las profecías de sus oráculos, siendo estos casos donde, de acuerdo con Gose (1996), las profecías de los oráculos de los centros religiosos provinciales podían ser usadas como una vía segura para maniobrar políticamente. En este sentido Topic ha argumentado a favor de la "agencia activa" que los centros religiosos tenían en el devenir político del imperio incaico (Topic en prensa).

Finalmente, en este artículo hemos querido presentar una línea de investigación que busca entender las distintas maneras en las que centros religiosos provinciales eran incorporados en el imperio incaico. Con este fin, hemos buscado relacionar los intereses expansionistas del imperio con los distintos papeles que estos sitios sagrados tenían en el paisaje político de sus regiones de origen. Pensamos que para poder entender mejor esta relación entre centralización política pre-incaica y la capacidad del imperio en difundir su ideología oficial, es necesario tomar en cuenta que las distintas tonalidades entre los difusores de la ideología imperial y los espacios de resistencia local estaban íntimamente ligados a la capacidad de las élites locales en usar sus sitios sagrados como arenas de negociación. Resulta tentador ver como en los casos presentados si bien la negociación estuvo siempre presente, esta parece haber sido más efectiva para las élites locales cuando el centro religioso formaba parte de una entidad política bien establecida previamente a la conquista incaica. Por otro lado, en los casos en donde los sitios sagrados se mostraron más maleables al proyecto imperial, la configuración política regional no presentaba una jerarquía clara previa a la conquista incaica.



use is the modern Andean pilgrimage of Qoyllur Rit'i in the Cuzco region and the contemporary *apu* worship described ethnographically (see for example Allen 1988; Sallnow 1987).

It is clear that developments at Catequil were different from those at Pachacamac. In contrast to the case of Pachacamac, where dramatic changes occurred in the settlement pattern during the Inka empire, many of the principal transitions in the development of Catequil occurred before Inka arrival. The sanctuary's architecture and the ethnohistoric evidence indicate that few people participated in the mysterious elite-controlled rituals associated with divination. It has been suggested that this change in religious practice was the result of elites trying to raise Catequil's importance to a pan-regional level. While the region was not necessarily unified as a state or chiefdom (Topic 1988), it is probable that the political organization of the region revolved around the oracle (Shea 1969), and that Catequil occupied a central role with a regional character that has not yet been demonstrated for Pachacamac.

### Discussion

Comparing these cases reveals that, despite their shared importance, each religious center was incorporated into the empire in a very different way. It is clear that what happened at Pachacamac was very similar to what Bauer and Stanish report for the Titicaca islands. In the Lurín Valley, as in the Titicaca Basin, the annexation of the sacred site spurred sweeping changes to the sanctuary and surrounding sites, as well as the establishment of a previously unseen hierarchy in the settlement pattern. Bauer and Stanish (2002) and Patterson (1985, 1991) emphasize the strategic importance that these religious centers had in internal as well as external imperial politics. From this point of view, religious centers became effective political platforms in the service of the empire. They did not merely serve to propagate the official ideology, but also played a secular role in the production, storage, and distribution of certain goods. The case of Catequil, on the other hand, looks very different from what happened on the central coast. Catequil was venerated during the Inka period, its prestige extended beyond the borders of the region, and it was favored by the emperor Huayna Capac. However, the site itself, nearby sites like Namanchugo, and the regional settlement pattern did not undergo any physical transformations under Inka rule.

These differences suggest that the role played by local elites was just as decisive as imperial ambitions in determining the way in which these provincial religious centers were incorporated, or even in deciding the place these centers would occupy in Inka society. The empire's capacity for transforming these places into propagators of official ideology was intimately related to the capacity of local leaders to use their sacred places as a space for negotiation. This situation suggests that in order to understand the different ways in which certain provincial reli-

gious centers were incorporated into the empire, we must first understand the social and political role that these centers played in local society before the Inka conquest. It is interesting that of the cases dealt with in this article, the religious centers that are recognized as important propagators of official ideology are located in regions where there does not seem to have been a well-established political hierarchy before Inka conquest. In these cases, the sacred site was quickly and dramatically transformed physically as well as socially. This transformation included changes in surrounding sites and in the regional settlement pattern. Under the Inka, the prestige and power of these religious centers reached pan-Andean proportions. This situation, in which an important religious center dominated the social panorama of a politically decentralized region, allowed the empire to use these sacred sites to contribute to the materialization of imperial ideology in the way proposed by DeMarras *et al.* (1996).

On the other hand, in the case of Catequil, where the religious center also had a politically centralizing role at the regional level before the Inka invasion, the sacred site did not experience clear physical changes, even though its prestige expanded beyond the regional level under the Inka. One of the multiple identities that Topic *et al.* (2002) attribute to the oracle is that of the heroic founder of the people of Huamachuco, which in itself attributes an important centralizing and political role to the site. The lack of imperial buildings reflects a larger degree of control over the sacred site on the part of local elites. This would also indicate a certain independence in communicating the oracle's prophecies and allow for situations in which, as Gose (1996) suggests, the oracular prophecies of provincial religious centers could be used as a safe form of political maneuvering. Similarly, Topic (in press) has argued that religious centers had "active agency" in the political development of the Inka empire.

Finally, in this article we have presented a line of investigation which seeks to understand the different ways in which provincial religious centers were incorporated into the Inka empire. To this end, we have sought to relate the empire's expansionist interests to the distinct roles these sacred sites played in their local political landscapes. We believe that to better understand the relationship between pre-Inka political centralization and the empire's capacity to propagate its official ideology, it is necessary to take into account that the distinct gradations between propagator of state ideology and space of local resistance are intimately linked to the local elite's capacity to use sacred sites as arenas of negotiation. In the cases presented here, it is intriguing that even though negotiation always occurred, it was more effective for local elites when the religious center formed part of a well-established political entity before Inka conquest. On the other hand, the cases where sacred sites were more malleable to imperial designs occur in regions where there was no clear hierarchy before Inka conquest.

## References Cited—Referencias Citadas

- Allen, Catherine  
1988 *The Hold Life Has: Coca and Cultural Identity in an Andean Community*. Smithsonian Institution Press, Washington D.C.
- Bauer, Brian S., and Charles Stanish  
2001 *Ritual and Pilgrimage in the Ancient Andes: The Islands of the Sun and the Moon*. University of Texas Press, Austin.
- Bueno Mendoza, Alberto  
1982 El antiguo valle de Pachacamac: espacio, tiempo y cultura. *Separata de Boletín de Lima* 5:3–52.
- Cieza de Leon, Pedro  
1554[1986] *Crónica del Perú. Segunda parte*. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- Cobo, Bernabé  
1653[1979] *History of the Inca Empire: An Account of the Indians' Customs and their Origin, Together with a Treatise on Inca Legends, History, and Institutions*. University of Texas Press, Austin.
- Conrad, Geoffrey W.  
1992 Inca Imperialism: The Great Simplification and the Accident of Empire. In *Ideology and Pre-Columbian Civilizations*, edited by A. Demarest and G. W. Conrad, pp. 159–175. School of American Research Press, Santa Fe.
- Conrad, Geoffrey W., and Arthur A. Demarest  
1984 *Religion and Empire: The Dynamics of Aztec and Inca Expansionism*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Cornejo, Miguel  
2000 La Nación Ischma y la Provincia Inka de Pachacamac. *Arqueológicas, Revista del Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú* 7:149–173.
- D'Altroy, Terence N.  
2002 *The Incas*. Blackwell, Malden.
- DeLeonardis, Lisa, and George F. Lau  
2004 Life, Death, and Ancestors. In *Andean Archaeology*, edited by H. Silverman, pp. 77–115. Blackwell, Malden.
- Demarest, Arthur A.  
1981 *Viracocha: The Nature and Antiquity of the Andean High God*. Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, Cambridge.
- DeMarrais, Elizabeth, Luis Jaime Castillo, and Timothy K. Earle  
1996 Ideology, Materialization, and Power Strategies. *Current Anthropology* 37:15–31.
- Eeckhout, Peter  
1995 Pirámide con rampa n.3, Pachacamac. Resultados preliminares de la primera temporada de excavaciones (zonas 1 & 2). *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos* 24(2):102–156.
- 1999a *Pachacamac durant l'Intermédiaire récent. Étude d'un site monumental préhispanique de la Côte centrale du Pérou*. B.A.R. International Series, 747. Tempvs Reparatum, Oxford.
- 1999b Pirámide con Rampa n. 3, Pachacamac. Nuevos Datos, Nuevas Perspectivas. *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos* 28(2):169–214.
- 2000a Investigaciones Arqueológicas en la Pirámide con Rampa n. 3 de Pachacamac, Costa Central del Perú. *Estudios Latinoamericanos* 20:19–40.
- 2000b Los antecedentes formales y funcionales de las "Pirámides con Rampa" de la costa central del Perú en los tiempos prehispánicos. *Boletín Americanista* 50:39–60.
- 2003 Ancient Monuments and Patterns of Power at Pachacamac, Central Coast of Perú. *Beitrage zur Allgemeine und Vergleichenden Archaologie* 23:139–182.
- 2004 La sombra de Ychsma. Ensayo introductorio sobre la arqueología de la costa central del Perú en los periodos tardíos. In *Arqueología de la costa central del Perú en los periodos tardíos*, edited by P. Eeckhout, pp. 403–424. Instituto Francés de Estudios Andinos, Lima.
- Franco Jordan, Regulo  
2004 Poder religioso, crisis y prosperidad en Pachacamac: del Horizonte Medio al Intermedio Tardío. In *Arqueología de la costa central del Perú en los periodos tardíos*, edited by P. Eeckhout, pp. 465–506. Instituto Francés de Estudios Andinos, Lima.
- Garcilazo de la Vega  
1609[1961] *The Incas: The Royal Commentaries of the Inca*. Avon Books, New York.
- Gose, Peter  
1996 Oracles, Divine Kingship, and Political Representation in the Inka State. *Ethnohistory* 43:1–32.
- Hyslop, John  
1990 *Inka Settlement Planning*. University of Texas Press, Austin.
- Isbell, William H.  
1997 *Mummies and Mortuary Monuments: A Postprocessual Prehistory of Central Andean Social Organization*. University of Texas Press, Austin.
- Jimenez Borja, Arturo  
1992 Las Huacas. *Pachacamac: Revista de Investigaciones del Museo Nacional del Perú* 1:125–131.
- Jofré, Daniella, Jason Nesbitt, John R. Topic, Alfredo Melly Cava, Kory Tyka Avila Vereau, Anne Albers, and Nathan Conant  
2005 The Ceremonial Landscape of Huamachuco: A Report on the Catequil Project 1998–2005. Paper Presented at the 24th Northeast Conference on Andean Archaeology and Ethnohistory, October 28<sup>th</sup>–30<sup>th</sup>. American University, Washington, D.C.
- López-Hurtado, Enrique, and Giancarlo Marcone  
2002 Programa de habilitación turística y puesta en valor de los principales sitios arqueológicos del distrito de Cieneguilla. *Urpiwachac, Revista del Museo de Sitio de Pachacamac* 2:5–9.
- Makowski, Krzysztof, and Milena Vega-Centeno  
2004 Estilos regionales en la costa central en el Horizonte Tardío: una aproximación desde el valle de Lurín. In *Arqueología de la costa central del Perú en los periodos tardíos*, edited by P. Eeckhout, pp. 681–714. Instituto Francés de Estudios Andinos, Lima.
- Marcone, Giancarlo  
2004 Cieneguilla a la llegada de los Incas: aproximaciones desde la historia ecológica y la arqueología. In *Arqueología de la costa central del Perú en los periodos tardíos*, edited by P. Eeckhout, pp. 715–734. Instituto Francés de Estudios Andinos, Lima.
- Marcone, Giancarlo, and Enrique López-Hurtado  
2002 Panquilma y Cieneguilla en la discusión arqueológica de la costa central. *Boletín de Arqueología PUCP* 1:375–394.

- Moore, Jerry D.  
2004 The Social Basis of Sacred Spaces in the Prehispanic Andes: Ritual Landscapes of the Dead in Chimú and Inka Societies. *Journal of Archaeological Method and Theory* 11(1):83–124.
- Morris, Edward Craig, and R. Alan Covey  
2006 The Management of Scale or the Creation of Scale: Administrative Processes in Two Inka Provinces. In *Intermediate Elites in Pre-Columbian States and Empires*, edited by C. Elson and R. A. Covey, pp. 136–153. University of Arizona Press, Tucson.
- Nesbitt, Jason  
2003 *Cerro Icchal: An Andean Place of Ritual*. M.A. Thesis, Department of Anthropology, Trent University, Peterborough.
- Nesbitt, Jason, and Daniel Castillo B.  
2003 Peregrinación y veneración a los apus en cerro Icchal, San José de Porcón, Periodo Intermedio Tardío y Horizonte Tardío. *Revista Arqueológica SIAN* 14:26–29.
- Patterson, Thomas C.  
1966 Unpublished Field Notes from the Lurin Valley Regional Survey, June–August 1966, on the archives in the Museo de Sitio Pachacamac, Perú.  
1985 Pachacamac: An Andean Oracle under Inca Rule. In *Papers from the Second Annual Northeast Conference on Andean Archaeology and Ethnohistory*, edited by P. Kvietok and D. H. Sandweiss, pp. 159–176. Latin American Studies Program, Cornell University, Ithaca.  
1991 *Inca Empire: The Formation and Disintegration of a pre-Capitalist State*. St. Martin's Press, New York.
- Primeros Agustinos  
1561[1992] *Relación de la religión y ritos del Perú hecha por los Padres Agustinos*. Pontificia Universidad Católica del Perú: Lima.
- Ravines, Roger  
1997 *Pachacamac: santuario universal*. Editorial Los Pinos E.I.R.L., Lima.
- Rostworowski, María  
1972 Breve ensayo sobre el señorío de Ychma o Ychima. *Boletín del Seminario de Arqueología, Instituto Riva Agüero, Pontificia Universidad Católica del Perú* 4:35–51.  
1973 Urpayhuachac y el "Símbolo del Mar." *Boletín del Seminario de Arqueología, Instituto Riva Agüero, Pontificia Universidad Católica del Perú* 5:13–23.  
1999 *El señorío de Pachacamac: el informe de Rodrigo Cantos de Andrade: fuentes e investigaciones para la historia del Perú*. Instituto de Estudios Peruanos, Banco Central de Reserva, Lima.  
2000 La religiosidad andina. In *Los dioses del antiguo Perú: colección, arte y tesoros del Perú*, edited by K. Makowski, pp. 185–222. Banco de Crédito del Perú, Lima.
- 2002 *Pachacamac y el señor de los milagros, una trayectoria milenaria; El señorío de Pachacamac: el informe de Rodrigo Cantos de Andrade; Señoríos indígenas de Lima y Canta. Obras completas II, Historia andina*, 25. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- Rowe, John H.  
1963 Inca Culture at the Time of the Spanish Conquest. In *Handbook of South American Indians, Volume 2: The Andean Civilizations*, edited by J. H. Steward, pp. 183–330. Cooper Square Publishers, New York.
- Sallnow, Michael J.  
1987 *Pilgrims of the Andes: Regional Cults in Cusco*. Smithsonian Institution Press: Washington D.C.
- Shea, Daniel  
1969 *Wari Wilka: A Central Andean Oracle Site*. Ph.D. dissertation, Department of Anthropology, University of Wisconsin, Madison.
- Shimada, Izumi  
1991 Pachacamac Archaeology. In *Pachacamac: A Reprint of the 1903 Edition by Max Uhle*. University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology, Philadelphia.
- Sillar, Bill  
1992 The Social Life of the Andean Dead. *Archaeological Review from Cambridge* 11:107–123.
- Topic, John R.  
In press Estructura y agencia: hacia el entendimiento de los oráculos andinos. In: *Oráculos y divinación en los Andes*. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.  
1998 Ethnogenesis in Huamachuco. *Andean Past* 5:109–127.  
1986 A Sequence of Monumental Architecture from Huamachuco. In *Perspectives on Andean Prehistory and Protohistory*, edited by D. H. Sandweiss and D. P. Kvietok, pp. 63–83. Latin American Studies Program, Cornell University, Ithaca.
- Topic, John R., and Jason Nesbitt  
2003 International and Local: Exploring the Complexities of the Andean *Huaca* Catequil. Paper presented at the 22nd Northeast Conference on Andean Archaeology and Ethnohistory, November 1<sup>st</sup>–2<sup>nd</sup>, Harvard University, Cambridge.
- Topic, John R., Theresa L. Topic, and Alfredo Melly Cava  
2002 Catequil: The Archaeology, Ethnohistory, and Ethnography of a Major Provincial Huaca. In *Andean Archeology*, edited by H. Silverman and W. H. Isbell, pp. 303–334. Kluwer Academic/Plenum Publishers, New York.
- Van Buren, Mary, and Janet Richards  
2000 Introduction: Ideology, Wealth, and the Comparative Studies of Civilizations. In *Order, Legitimacy, and Wealth in Ancient States*, edited by J. Richards and M. Van Buren, pp. 3–12. Cambridge University Press, Cambridge.