

PACHACAMAC



EL ORÁCULO

EN EL HORIZONTE MARINO
DEL SOL PONIENTE

PACHACAMAC

EL ORÁCULO

EN EL HORIZONTE MARINO
DEL SOL PONIENTE









© Copyright

Banco de Crédito

Lima, Perú

Hecho el depósito legal
en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2017-16239

BANCO DE CRÉDITO
Calle Centenario 156, Urb. Santa Patricia
La Molina, Lima 12

ISBN: 978-9972-837-30-2



9 789972 837302

PACHACAMAC

EL ORÁCULO

EN EL HORIZONTE MARINO
DEL SOL PONIENTE

DENISE POZZI-ESCOT

LUIS MILLONES SANTA GADEA

JOSÉ CANZIANI AMICO

NICOLE BERNEX

MARCO CURATOLA PETROCCHI

GIANCARLO MARCONE FLORES

KATIUSHA BERNUY QUIROGA

LUIS G. LUMBRERAS SALCEDO

JULIO RUCABADO YONG

LUIS JAIME CASTILLO BUTTERS

PETER ALBERT ECKHOUT

ALFREDO NARVÁEZ VARGAS

LAWRENCE OWENS

FERNANDO HÉCTOR ROCA ALCÁZAR SJ

PATRICIA JANE FELTHAM

ROMMEL ANGELES FALCÓN

JONATHAN NOLAN CLINDANIEL

GARY URTON

MARCO ROSAS RINTEL

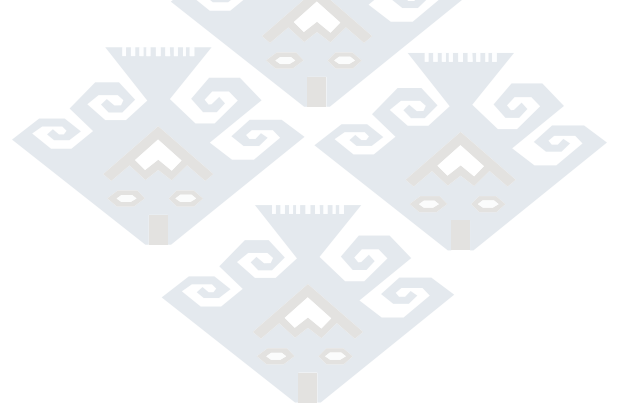
PATRICIA LLOSA BUENO

RODOLFO CORTEGANA MORGAN

CARMEN ROSA UCEDA BRIGNOLE

COLECCIÓN ARTE Y TESOROS DEL PERÚ





ÍNDICE

P. XIII PRESENTACIÓN
P. XIX AGRADECIMIENTOS

CAP. I ESPACIO TIEMPO

P.1 UN ESPACIO
SAGRADO MILENARIO
DENISE POZZI - ESCOT

P.33 LA MIRADA DE LOS
CONQUISTADORES
LUIS MILLONES SANTA GADEA

P.49 CONSTRUCCIÓN TERRITORIAL
Y SACRALIZACIÓN DEL PAISAJE
JOSÉ CANZIANI AMICO

P.68 EL PARIACACA,
APU DE HIELO Y DADOR DE VIDA
NICOLE BERNEX

P.80 LA PRESENCIA INCA
EN EL VALLE DE LURÍN
GIANCARLO MARCONE FLORES

CAP. II RELACIONES E INTERCAMBIOS

P.97 LOS WARI EN PACHACAMAC
LUIS G. LUMBRERAS SALCEDO

P.114 LA COSTA NORTE DURANTE
EL SURGIMIENTO DE PACHACAMAC
LUIS JAIME CASTILLO BUTTERS

P.126 TÚCUME Y PACHACAMAC,
ENTRE EL MITO Y LA ARQUEOLOGÍA
ALFREDO NARVÁEZ VARGAS

P.136 PACHACAMAC
Y LA AMAZONÍA
FERNANDO HÉCTOR ROCA ALCÁZAR SJ

CAP. III EL ORÁCULO Y EL PEREGRINAJE

PACHACAMAC, EL ÍDOLO P.149
LUIS G. LUMBRERAS SALCEDO

**LOS ORÁCULOS DE LOS CONFINES DEL MUNDO
PACHACAMAC, TITICACA P.167**
MARCO CURATOLA PETROCCHI

**PEREGRINAJE Y PAISAJE
RITUAL P.199**
DENISE POZZI-ESCOT - KATIUSHA BERNUY Q. - JULIO RUCABADO Y.

**OFRENDAS RITUALES,
PEREGRINACIONES Y ANCESTROS P.222**
PETER ALBERT EECKHOUT

LOS RESTOS HUMANOS DE PACHACAMAC P.238
LAWRENCE OWENS

LOS TEXTILES DE PACHACAMAC P.251
PATRICIA JANE FELTHAM - ROMMELL ANGELES FALCÓN

QUIPUS DE PACHACAMAC P.274
JONATHAN NOLAN CLINDANIEL - GARY URTON

CAP. IV HISTORIA Y ACTUALIDAD

**HISTORIA DE LAS INVESTIGACIONES
ARQUEOLÓGICAS P.290**
MARCO ROSAS RINTEL

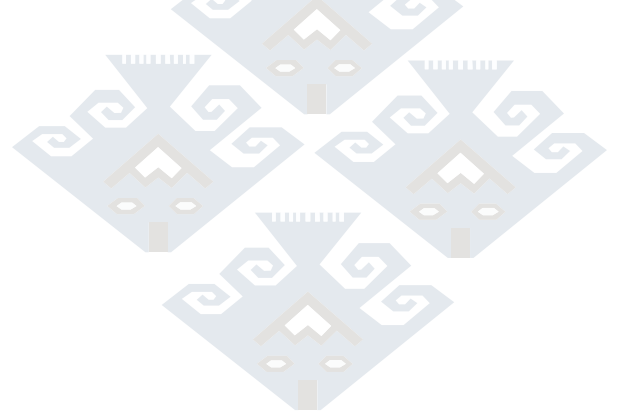
**PACHACAMAC HOY:
EL NUEVO MUSEO P.302**
PATRICIA LLOSA B. - RODOLFO CORTEGANA M. - CARMEN ROSA UCEDA B.

CATÁLOGO P.310
NOTAS P.315
BIBLIOGRAFÍA P.321
REGISTRO DE AUTORES P.331
CRÉDITOS P.337









PRESENTACIÓN

Pachacamac, *El Oráculo en el horizonte marino del sol poniente*, que constituye el volumen XLIV de nuestra colección Arte y Tesoros del Perú, demuestra la importancia que ha tenido el sitio arqueológico de Pachacamac a lo largo de casi dos milenios, así como las vidas de millares de peregrinos y habitantes que llegaron atraídos por la fama ancestral de este lugar, ofrecen a los peruanos de hoy admirables ejemplos de laboriosidad y de relación armónica con el entorno. El viejo santuario rendía culto a Pachacamac, dios “creador del universo”, al que se creía capaz de predecir el futuro, además de aplacar terremotos y aluviones. Como era usual en el mundo precolombino, la espiritualidad evolucionó estrechamente ligada a diversas formas de creación artística y no fue ajena al emprendimiento comercial. Los estudios reunidos evidencian también la probada capacidad de nuestros antepasados para superar con éxito los formidables retos que les planteaba periódicamente la compleja realidad geográfica y climática de nuestro país.

Aproximarnos a esa fascinante historia con una visión certera y actualizada ha sido posible gracias al selecto equipo de arqueólogos, historiadores, antropólogos, arquitectos y museólogos convocado para preparar esta edición, que ha tenido como coordinadora científica a la Dra. Denise Pozzi-Escot, directora del Museo de sitio Pachacamac. El resultado ofrece un panorama iluminador acerca de los remotos orígenes y los grandes hitos que han marcado la evolución de este complejo arqueológico. Se exponen aquí las

funciones y los significados que cada uno de los espacios pudieron tener dentro de la cosmovisión de sus contemporáneos. Hay también una aproximación a la vida cotidiana, el tipo de alimentación, los caracteres físicos y las enfermedades que padecieron sus habitantes. En ese sentido, no dejarán de sorprendernos los últimos logros de las ciencias abocadas al estudio del pasado.

Destaca, en primer lugar, la singularidad del espacio natural donde se emplazan tanto el santuario como el vasto entramado urbano que lo rodea. Su situación estratégica, al borde del mar y cerca de la desembocadura del valle de Lurin, al frente de varias pequeñas islas, confería al sitio la categoría de *Tinkuy* de acuerdo con las concepciones geográficas de los antiguos peruanos. Esa condición de “lugar de encuentro” se vería reflejada en los relatos fundacionales que expresan las concepciones míticas de la región e hizo que el antiguo oráculo erigido por los habitantes de aquella época atrajera progresivamente a peregrinos de todos los confines de la costa y la sierra, e incluso a los pobladores de la lejana Amazonía. Todos ellos llegaban atraídos por los poderes mágicos que se atribuían a la deidad local, pero también por la posibilidad de trabajar, comerciar e intercambiar productos en un espacio tan concurrido. Al paso del tiempo fue preciso generar modelos de convivencia avanzados para su época, que abrieron paso a un intenso intercambio de personas, objetos y conocimientos, lo que significaría, a la postre, un impulso civilizador extraordinario.

Desde el punto de vista arquitectónico y urbano, Pachamac constituye un conjunto monumental cuya grandeza solo es posible imaginar a través de los vestigios que han llegado hasta nosotros. Ellos dan cuenta de sucesivos aportes de diversa procedencia. Fue el Horizonte Medio un periodo de auge para Pachamac, cuando llegó a erigirse como segundo centro urbano del imperio Wari.

Todo este espacio se transformaría con la presencia inca, que llegó a ocupar estos valles bajo el reinado expansionista del X Inca Tupa Yupanqui. Los incas promovieron grandes desplazamientos humanos desde los cuatro suyos y pusieron al servicio de estos la infraestructura existente, además de diseñar la Plaza de los Peregrinos. Siguiendo su política inclusiva, incorporaron a Pachamac en el panteón inca pero impusieron a su lado el magnífico templo del Sol y el Acllawasi, dotándolo de muros de cantería al modo cusqueño. Allí se mantuvo también el palacio curacal de Taurichumpi, el último gobernante indígena del valle del Rímac. Otro aspecto destacable de la administración incaica fue el empleo de los quipus hallados en Pachamac, procedentes de todo el Tawantinsuyu, que motivan un capítulo de este libro, en el cual se arrojan nuevas luces para la comprensión de ese ancestral sistema contable.

A la llegada de los conquistadores españoles, el prestigio del santuario se mantenía en pleno ascenso. Tras la toma de Cajamarca, fue el propio Atahualpa cautivo quien dio noticia a Pizarro de que había un gran templo frente al mar, donde se acumulaban ofrendas de oro y plata procedentes de todo el imperio. Por ello no es casual que, luego del saquear el santuario y derribar el ídolo, Pizarro enviara desde allí a tres hombres a caballo para explorar los parajes cercanos y decidir el sitio más adecuado donde fundar la nueva capital. Su cercanía a Pachamac colocaba a Lima en una posición estratégica, pues su ubicación en la costa central y su capacidad de convocatoria eran solo comparables con la gravitación ejercida en el sur andino por el Cusco, antigua cabeza del imperio y “ombigo del mundo”.

Las excavaciones científicas en Pachamac se iniciaron a mediados del siglo XIX por obra de arqueólogos europeos y desde entonces los hallazgos no han dejado de mos-

trar la relevancia del sitio. Max Uhle hizo un primer balance de esa etapa al publicar su ya clásica monografía de 1903. Muchas de las piezas halladas en esa época pasaron posteriormente a los fondos del Museo Etnológico de Berlín. Este riquísimo acervo se da a conocer al público peruano por primera vez en toda su extensión. Merecen destacarse algunos rarísimos ejemplos de textilería lambayeque o las piezas cerámicas de la costa norte. Por otra parte, la abundancia de ceramios y tejidos wari nos confirma una presencia larga y activa de aquella cultura procedente de la sierra, que migró hacia la costa en busca de nuevos mercados y de mejores condiciones de vida. En 1938 otro gran investigador de origen norteamericano Alberto Giesecke, descubría el viejo ídolo de madera y la puerta del santuario, decorada con *Spondylus*, que habían descrito los primeros cronistas españoles.

Por su parte, los arqueólogos peruanos hicieron descubrimientos no menos importantes a lo largo del siglo pasado. En 1940 Julio C. Tello, patriarca de la moderna arqueología peruana, centraba su atención en las excavaciones y en la posterior restauración del Acllawasi incaico o Mamacona, donde señaló la existencia de un Templo dedicado a la Luna en paralelo con el adoratorio solar. Al llegar la década de 1960, el Dr. Arturo Jiménez Borja fue el gran defensor de los yacimientos de Pachacamac y para ello fundó el Museo de sitio, donde se custodia, estudia y difunde hasta hoy ese patrimonio invaluable.

Todas esas circunstancias acreditan el papel protagónico desempeñado por Pachacamac en el devenir de las antiguas civilizaciones del Perú. Los diversos pueblos que llegaron a la costa central para rendir culto al dios creador y consultar su oráculo, al tiempo que desarrollaban sus labores e interactuaban con otras etnias, prefiguran en más de un sentido las migraciones modernas hacia la capital, que sustentan la diversidad y la riqueza cultural del Perú contemporáneo y de la ciudad de Lima. Por ello el rico pasado de este sitio arqueológico nos sigue convocando, mediante los contenidos de esta publicación, a mirarlo con los ojos de la historia, apreciar sus logros y extraer de ellos los ejemplos de un legado que no ha dejado de trascender a través de los siglos.

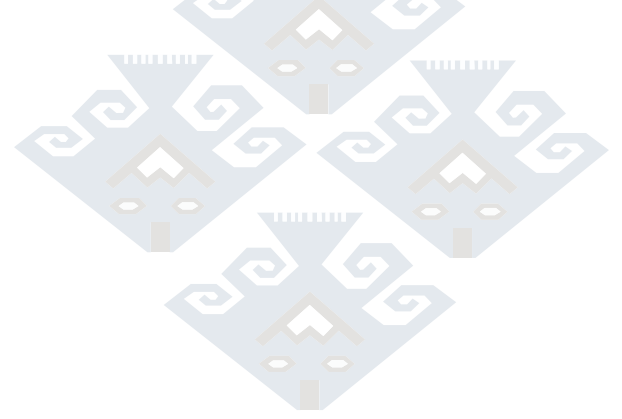
Dionisio Romero Paoletti

Presidente del Directorio
Banco de Crédito del Perú









AGRADECIMIENTOS

El Banco de Crédito del Perú agradece a las autoridades, instituciones y a las personas vinculadas a los proyectos culturales por su generosa y renovada colaboración; algunas de ellas podrían, involuntariamente, no figurar en esta relación.

Asimismo, queremos expresar un reconocimiento especial al Museo de Sitio de Pachacamac en la persona de la Dra. Denise Pozzi-Escot y al Museo Etnológico de Berlín en la persona de la Dra. Manuela Fischer por el apoyo que nos han brindado en la realización de este libro.

Organismos del Estado, instituciones y museos

Ministerio de Cultura: Salvador del Solar, ministro; Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú: Iván Ghezzi, director; Museo de Arte de Lima – MALI: Natalia Majluf, directora; Museo de Tucúme: Bernarda Delgado, directora; Museo Nacional Chavín: Marcela Olivas Weston, directora; Museo de Arte y Tradiciones Populares-Instituto Riva Agüero (Pontificia Universidad Católica del Perú): Luis Repetto; Proyecto Arqueológico San José del Moro (Pontificia Universidad Católica del Perú): Luis Jaime Castillo; Proyecto Ohapaq Ñan – Sede Nacional (Ministerio de Cultura): Giancarlo Marcone; Proyecto



Páginas IV-V:
Manta femenina o "acsu" elaborada en fibra de camélido, hallada como ofrenda en el Templo Viejo de Pachacamac. Estilo Inca Provincial. Colección Museo de sitio Pachacamac.

Página VIII:
Detalle de corona de plumas, estilo Lambayeque, procedente de Pampa de Flores. Proyecto Ychsma. Colección Museo de sitio Pachacamac.

Páginas X-XI:
Iluminación nocturna en el frontis oeste del Templo del Sol de Pachacamac.

Página XII:
Figurina de oro adornada con un tocado de plumas. Procedente de Pachacamac. Siglos XV-XVI. Estilo Inca. Colección Museo Etnológico de Berlín.

Páginas XVI-XVII:
Atardecer en el frontis este del Templo del Sol.

Página XVIII:
Botella de doble cuerpo y asa puente, hallada como ofrenda en el Templo Viejo de Pachacamac. Estilo Pachacamac. Museo de sitio Pachacamac.

Páginas XXII-XXIII:
Iluminación nocturna del Acllawasi de Pachacamac. Patio de la segunda plataforma.

Páginas XXIV-XXV:
Fragmento textil Lambayeque con representación de plantas desde la raíz. Elaborado en tapiz ranurado y excéntrico, con tramas flotantes y tejido tridimensional. Procedente de Pachacamac. Colección Museo Etnológico de Berlín.

Páginas XXVI-XXVII:
Atardecer en el Templo del Sol. Vista aérea de las plazas y hornacinas. Santuario de Pachacamac.

▲ Tejido Lambayeque diseñado con una sucesión de garzas adornados con tocado. Fragmento. Procedente de Pachacamac. Colección Museo Etnológico de Berlín.



Ychsma: Peter Eeckhout, Milton Luján Dávila; Museo Municipal Huaca Malena: Rommel Angeles Falcón, director; Museo Inka-Universidad de San Antonio Abad del Cusco: Edith Mercado, directora; Instituto Francés de Estudios Andinos-IFEA: Anne-Marie Brougere; Comunidad Yanesha Puerto Laguna: Ian Dany Cruz Antazú; Comunidad Yanesha Loma Linda: Luis Antonio Miguel López; Universidad del Pacífico: Elsa del Castillo, rectora; Universidad Antonio Ruiz de Montoya: Ernesto Cavassa, S.J., rector.

En el extranjero

Real Academia de la Historia de España, Museo de América de Madrid, The Metropolitan Museum of Art (New York), University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology, Musée du Quai Branly, Universidad Libre de Bruselas, Fondo Nacional Belga, Fundación ULB, Fundación Brennan, National Geographic Society, Fundación Engie (ex-Enersúr) y Global Heritage Fund.

Colaboración personal

Susana Abad, Jorge Abad, Jorge Aching, Lena Bjerregaard, Rosangela Carrión, Lucenida Carrión, Margarita Castillo, Betsabe Camargo, Darío Corihuamán, Isabel Cornejo, Aníbal Chávez, Hernán Chipana, Ricardo Chirinos, Clark Erickson, Liz Enciso, Sarita Fuentes, Sean Galvin, Lisseth Gavilán, Adrián Geiser, Angélica Isa, Carolina Jiménez, Go Matsumoto, Crisbel Miranda, Alfredo Molina, Hortensia Muñoz, Ramón Mujica Pinilla, Juan Ossio, Felipe Ortiz de Zevallos, Janet Oshiro, Gianella Pacheco, Julio Saldaña, Paz Núñez Regueiro, Arturo Peralta, Ema Perea Ríos, Nuria Sala i Vila, Jaime Urrutia Ceruti, Rocío Villar, Jesus Varillas, Tatiana Vlemincq, Luis Eduardo Wuffarden, Yutaka Yoshii.







COLECCIÓN DE PACHACAMAC EN EL MUSEO ETNOLÓGICO DE BERLÍN

A fines del siglo XIX una importante cantidad de objetos fue obtenida del santuario de Pachacamac. Dos colecciones resaltan en el mundo por su cantidad y variedad, la colección Gretzer y la colección de Max Uhle. La primera de ellas, con 5,000 piezas, se encuentra en el Museo Etnológico de Berlín; la segunda, con aproximadamente 6,000 piezas, producto de las primeras investigaciones arqueológicas de Max Uhle, se halla en su mayoría en el Museo de la Universidad de Pensilvania en Estados Unidos. Ambas incluyen objetos de cerámica, textiles, metal, madera, concha y otros.

Cabe señalar que en Alemania existía una importante tradición de museos en el siglo XIX. Adolf Bastian, fundador de la Antropología en Alemania como "ciencia del ser humano", para demostrar la "unidad psíquica de la humanidad", fundó en 1873 el Museo Etnológico de Berlín como "asilo de salvación" para la documentación de la cultura material de las culturas en peligro de extinción.

Fue Adolf Bastian quien impulsó la reunión de colecciones y la amplió con una serie de adquisiciones de diferentes partes del mundo, incluyendo aquellas traídas desde el Perú como parte de la política alemana.

Esta importante colección ha podido ser incluida parcialmente en este volumen gracias a Manuela Fisher, curadora de la

colección arqueológica de Sudamérica del Museo Etnológico de Berlín, quien colaboró con nosotros desde un inicio, contribuyendo de esa manera al estudio de este importante sitio arqueológico, cuyo material ha permitido ilustrar y enriquecer esta edición.

Efectivamente, las piezas que incluimos en este libro nos permiten resaltar la jerarquía que obtuvo Pachacamac, sobre todo durante el imperio del Tawantinsuyu, época en la cual adquirió importancia el tránsito de peregrinos. Resaltan las piezas sobre todo Wari, época durante la cual Pachacamac se convirtió en un gran mausoleo para la sepultura de personajes de la élite enterrados con ricas ofrendas y ataviados con los textiles más finos que podían elaborarse. Asimismo, los objetos procedentes de Lambayeque, en la costa norte, reconocidos a través de su particular iconografía.

En otras palabras, la calidad de las piezas refleja la importancia del santuario de Pachacamac, obligándonos a continuar investigando rigurosamente en el sitio, pero sobre todo a trabajar para conservarlo para las generaciones futuras, reconociendo así la importancia de su presencia en el mundo andino prehispánico.

Denise Pozzi-Escot



“Pachacamac” es el lugar de procedencia de aproximadamente 5000 objetos del Ethnologisches Museum de Berlín. La mayor parte (casi 4000) proviene de la colección del comerciante Wilhelm Gretzer (1847-1926), quien durante su estadía en Perú, entre los años 1872 y 1903, coleccionó casi 40.000 objetos, en su mayoría arqueológicos en una amplia gama de materiales, como, cerámica, madera, metal, piedra, concha, hueso, pluma, mates pirograbados, textiles y fardos funerarios completos.

Gretzer desarrolló el interés por otras culturas desde muy temprana edad. Ya de niño visitaba el Museo de Historia Natural en Hannover (hoy, Niedersächsisches Landesmuseum). Es durante su estancia en Lima cuando Gretzer hace realidad su pasión coleccionando objetos naturales y etnográficos, siendo la mayor parte de su colección objetos arqueológicos.¹

Era el club “Germania” en Lima por esos años un lugar de encuentro e intercambio de intelectuales y viajeros alemanes.² En este lugar el aficionado Wilhelm Gretzer, el entonces director del Museo Nacional Max Uhle, –quien excavaría el sitio de Pachacamac en 1896–, el oftalmólogo residente en Lima Eduard Gaffron y otros aficionados que se reunían junto con otros viajeros de paso por Lima, entre ellos Arthur Baessler, quien financiaría luego la

compra de la primera colección de Gretzer para el museo de Berlín.³ En estos círculos también se acordaban excursiones a diversos sitios arqueológicos, documentados hoy en fotografías existentes en el legado de Gretzer al Museo de Hannover.

Pueden ser identificados algunos intercambios entre coleccionistas, como por ejemplo la relación entre Gretzer y Macedo, ya que existen objetos marcados con el nombre “Macedo” en la colección de Gretzer.⁴ El médico José Mariano Macedo fue uno de los grandes coleccionistas peruanos de finales del siglo XIX quien puso “a salvo” su colección en Europa, durante la Guerra del Pacífico, finalmente esta sería adquirida por el Museo de Berlín a iniciativa de Adolf Bastian, director fundador de esta institución.

Serán publicadas en este libro piezas procedentes de Pachacamac, de las colecciones Macedo y Bastian. En 1875 Adolf Bastian en su viaje a Perú visitó sitios arqueológicos de la costa central, aunque su propósito principal era adquirir la famosa colección de María Ana Centeno de Cusco, lo que pudo hacer muchos años después.

Sin embargo la mayoría de objetos precolombinos de la colección de Wilhelm Gretzer proviene de excavaciones que este encargaba a mediados de 1874, mostrando un interés particular por los

textiles precolombinos.⁵ Hizo excavar en diversos lugares de la costa central; en Pachacamac, también en Cajamarquilla, Chancay, Chuquitanta, Caudivilla, Huacho, Magdalena, Márquez y en Ancón, sitio excavado en 1875 por los vulcanólogos Wilhelm Reiss y Alphons Stübel, cuyos hallazgos entregarían al entonces Königliches Museum für Völkerkunde en Berlín.⁶

Uno de los grandes mecenas de este museo fue Arthur Baessler. Él conoció la colección de Gretzer en su visita al Perú en 1898 y en 1899 financió la compra de la primera colección.⁷ La segunda colección fue comprada por el museo de Berlín en 1907, después del regreso de Gretzer a Alemania. El legado de Gretzer incluye una colección importante de fotografías que se encuentran en el Niedersächsisches Landesmuseum de Hannover, su ciudad natal.

Manuela Fischer



An aerial photograph showing ancient terraced ruins on a hillside. The ruins consist of several levels of stone walls and platforms, some with small rectangular openings. The surrounding landscape is arid and hilly, with a city visible in the distance under a hazy sky. The text "UN ESPACIO SACRALIZADO" is overlaid in white, bold, sans-serif font in the upper right quadrant.

**UN ESPACIO
SACRALIZADO**

CAP I





UN ESPACIO SAGRADO MILENARIO

DENISE POZZI-ESCOT



Bajando por el valle desde las alturas, o caminando a lo largo del litoral, la visita a los templos de Pachacamac devino, a lo largo de los siglos, en un ritual fundamental para los habitantes de los Andes centrales, convirtiéndose a Pachacamac en uno de los santuarios más importantes de la costa prehispánica. Estas visitas rituales se prolongaron por más de mil años, generándose así una larga historia de ocupación de un espacio de culto privilegiado, ubicado cerca del mar y del valle, de las lomas y las lagunas.

Entre otras razones, esta voluntad de acudir al oráculo de Pachacamac tenía como sustento la vivencia de abundantes sismos menores y el consiguiente temor de futuros terremotos que solo una deidad mayor podía controlar. De hecho, diferentes sismos han sido uno de los principales factores de degradación y colapso de las estructuras del sitio. Así se fue gestando un oráculo que protegiera a los pueblos y las gentes del furor de la naturaleza, y al cual había que adorar en su templo.

Remodelado a lo largo del tiempo, el santuario, convertido complementariamente en centro de administración estatal, culminó su transformación durante la ocupación inca, bajo la cual se definió un patrón de asentamiento que regulaba y restringía el acceso a determinados recintos y construcciones, concorde con una concepción del espacio sagrado protegido, delimitado por murallas circundantes y calles de circulación que ordenaban el tránsito de los peregrinos.¹

Entorno natural y paisaje cultural sacralizado

Situado en una zona costera de oasis paralelos surgidos en las riberas de tres importantes valles relativamente próximos –Chillón, Rímac y Lurín–, el santuario se ubica, a lo largo de unos 600 m. de la línea de playa del litoral marino, en el extremo occidental de un imaginario eje simbólico que tiene, al otro extremo, a Pariacaca, apu tutelar de las sociedades asentadas en la sierra vecina de Huarochirí. El camino principal, Qhapaq Ñan, permitió vincular estos dos polos simbólicos, conectándose con la compleja red vial que los incas ampliaron y perfeccionaron en los Andes, y por la cual discurrían los peregrinos que iban y venían de Pachacamac. Vinculado a este camino principal, que unía el valle con las alturas de Huarochirí, existía un camino, sobre la margen derecha del río, que bajaba hasta Pachacamac desde las alturas de Pariacaca, y cuyo último tramo aún conserva un muro de tapia con una vereda, asociado a la cuarta muralla, en la cual la portada de ingreso al santuario es conocida como portada de la sierra.

El santuario de Pachacamac se emplaza sobre una vasta llanura y un afloramiento rocoso cubiertos por arena de origen eólico, limitados por el oeste con un área de lagunas y humedales. Al norte confina con las Pampas de Atocongo y el “tablazo” de Lurín, al sur con el valle y el delta del río Lurín. Asociadas simbólicamente al santuario existen dos islas: la más grande –isla de Pachacamac– materializa la deidad femenina Cavillaca, original de la sierra, mientras que la más pequeña –peñón de Pachacamac– representa a la hija de esa deidad.²

En sus orígenes existió en la franja costera una gran albufera, de cuya lenta desecación han sobrevivido pequeños humedales y la laguna de Urpiwacha.³ Este ecosistema acuático fue determinante para la formación y el crecimiento del complejo de Pachacamac,⁴ puesto que favoreció el asentamiento de los primeros pobladores en sus márgenes al surtirles de abundantes recursos agrícolas y faunísticos.⁵



Páginas anteriores:

◀ Fig. 1. Atardecer frente al Templo del Sol.

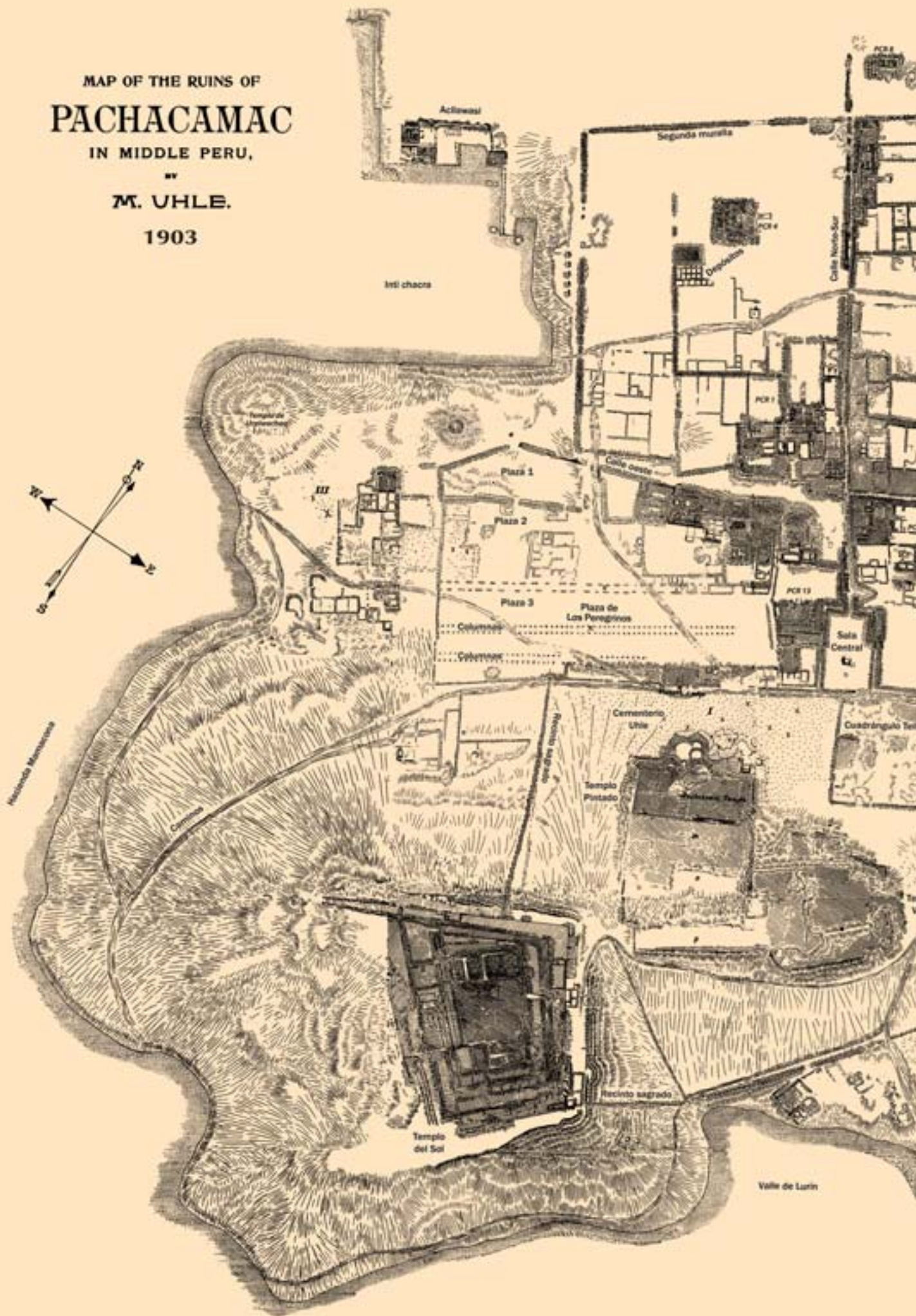
▲ Fig. 2. Vista panorámica del santuario de Pachacamac.



Mito y realidad se aúnan para iluminarnos sobre un pasado histórico del que tenemos claroscuros importantes. El manuscrito quechua de Huarochirí dejó testimonio de que Urpiwachaq, deidad de las especies marinas y los peces, era considerada la esposa de Pachacamac. Otros mitos vincularon la laguna de Urpiwachaq con la leyenda costeña que atribuía a Cuniraya la creación de los peces, cuando arrojó un cántaro lleno de estos, propiedad de la diosa Urpiwachaq, quienes así poblaron los mares. Quizá los pescadores, en sus trueques de pescado con la serranía de las quebradas de Lurín y Lima, narraron entre pesca y pesca que en las zonas cordilleranas se adoraba a cinco hermanas de Pariacaca, una de las cuales era Urpay Wachaq o Urpiwachaq.⁷

El emplazamiento costero del santuario favoreció entonces una estrecha relación con la sierra, sirviendo de enlace entre sus recursos y los del océano Pacífico. Los materiales culturales recuperados en las sucesivas excavaciones efectuadas en el santuario permiten concluir que sus habitantes fueron capaces de incorporar en su dieta e iconografía cosmogónica diversas plantas, peces y crustáceos, reflejados en soportes de cerámica, madera y piedra, o en los murales del Templo Pintado.

MAP OF THE RUINS OF
PACHACAMAC
IN MIDDLE PERU,
BY
M. UHLE.
1903





La importancia económica y cultural de estos recursos se refleja igualmente en su dominio del mar, de las técnicas de pesca y extracción de moluscos, así como –debemos suponer– la construcción y uso con destreza de balsas. Por su parte, la agricultura se extendía por las riberas del río Lurín y las lomas cercanas permitían una cosecha y recolecta abundante en épocas de invierno húmedo. La crianza de camélidos completaba la explotación agrícola, dotando a sus pobladores de proteínas animales y de medios de transporte para sus intercambios con regiones serranas u otros oasis costeros.⁸

El espacio sagrado

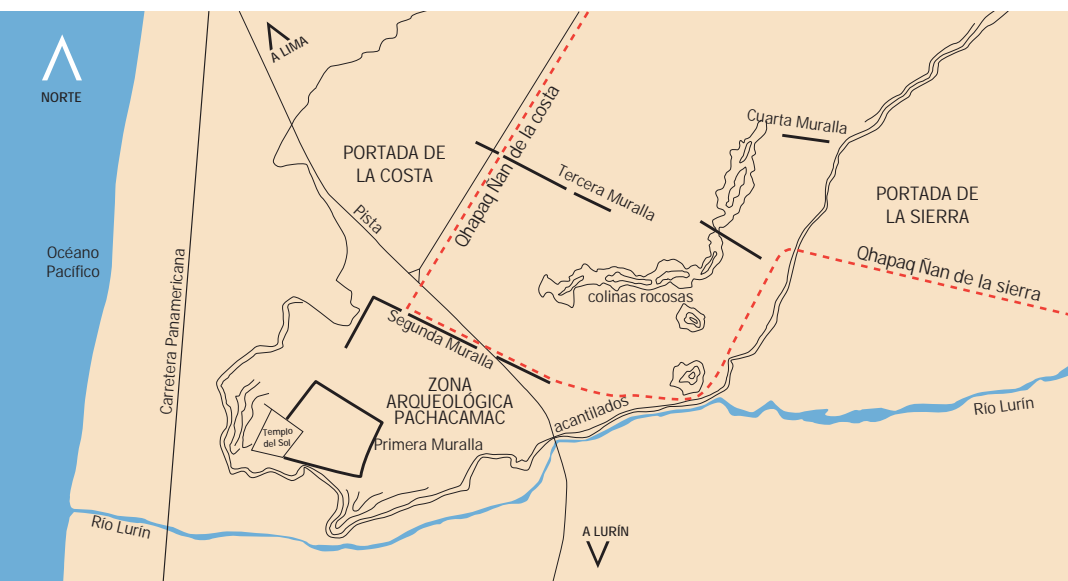
La delimitación sagrada del santuario comienza al borde de la actual pampa desértica, donde es posible apreciar los restos de una antigua muralla exterior, conocida como tercera muralla, que mantiene aún un acceso, construido con piedras labradas y adobes, en el mismo eje que se une a la calle norte-sur, nombrada como Portada de la Costa. Esta pampa albergaba en la época inca “talleres de breve uso y campamentos”,⁹ además de cementerios. Investigaciones desarrolladas en esta zona han demostrado que las estructuras ubicadas en ella remiten al final de la época prehispánica, son de carácter superficial y tuvieron un uso estacional.¹⁰ Sin embargo, como menciona Eeckhout,¹¹ los datos de las últimas excavaciones en la zona “dejan en suspenso el carácter exacto de la ocupación”. El perímetro de la tercera muralla está aún por dilucidarse,¹² pero debió dividir el epicentro ceremonial de los suburbios y centros artesanales, afirmando una separación simbólica de las actividades y relaciones humanas dentro y fuera del mismo.

Cercando propiamente el santuario, la segunda muralla envuelve en forma de “L” la Plaza de los Peregrinos, la Sala Central, al menos quince pirámides con rampa y las principales vías de circulación, como las calles este-oeste y norte-sur, además de otras edificaciones menores. En algunos sectores aún se pueden apreciar sus muros con más de 3,5 m. de altura, cuyo espesor alcanza los 3 m. Es posible afirmar que delimitaba la zona con la mayor concentración de edificaciones del santuario, quedando al exterior de ella áreas de producción,¹³ restos de unidades domésticas o variados residuos, evidencias de la presencia de un hábitat destinado a ser el alojamiento temporal de peregrinos que se detenían y descansaban de su largo caminar a la espera de ingresar al santuario, al cual acudían desde tierras lejanas buscando la intermediación de los dioses ante los embates de la naturaleza y el cambio climático. Con todo, y al parecer de Shimada y otros autores,¹⁴ “la ocupación prehispánica en este sector fue relativamente reciente, de corta duración y de poca densidad”. Según este autor, el acceso entre los sectores I y II estuvo fuertemente controlado tanto en tiempos ychsma como inca, y que fue el estado inca el que reorganizó el área de la entrada al Recinto Sagrado; es posible, entonces, que el pasadizo oeste de la Plaza, ubicado al final de la calle norte-sur (Sala Central), fuera construido por los incas para controlar el acceso de los peregrinos y adecuar la zona ante la probable llegada masiva de peregrinos en determinados momentos o ceremonias.¹⁵

La primera muralla es la de menor extensión perimetral y encierra lo que podríamos considerar el área sagrada propiamente dicha del santuario, pues en ella se concentran el Templo Viejo, el Templo Pintado o de Pachacamac con un extenso cementerio que yace a sus pies, y el Templo del Sol. Serpentea a lo largo de casi 1.520 m. y se halla compuesta de muros con secciones de variadas alturas y hasta 2 m.

Páginas anteriores:

- ◀ Fig. 3. Plano de Pachacamac elaborado por Max Uhle en 1896, publicado en 1903 y actualizado en 2017. Muestra las principales edificaciones descritas en la presente edición.
- ▶ Fig. 4. Vista del santuario de Pachacamac desde la portada de la costa en la tercera muralla.
- ▶ Fig. 5. Plano de distribución de las cuatro murallas que subdividían el ingreso al santuario de Pachacamac.



de amplitud, que demarcaban un amplio espacio abierto a los templos y al mar. Su construcción data con toda probabilidad de la época inca.¹⁶

El ordenamiento espacial final del santuario incluía dos amplias calles como ejes de circulación: la calle norte-sur y la calle este-oeste. Desde el ingreso a través de la segunda muralla hasta la plaza donde desemboca, situada frente a la zona sagrada de los templos, la calle norte-sur tiene una longitud de aproximadamente 431 m. y un ancho variable de 4 a 6 m., encajonada por muros laterales que alcanzan una altura variable de entre 3 y

7 m. y un espesor de alrededor de 3 m.; a través de ella se accedía a algunas pirámides con rampa. Desde 2009 se han reemprendido las investigaciones, iniciadas en la década de 1960, con el objetivo de definir la secuencia ocupacional y constructiva, así como la función de las estructuras asociadas a la calle. Si bien algunas evidencias apuntan que la avenida sufrió importantes modificaciones durante el imperio Inca, lo cierto es que continuó siendo el principal acceso al santuario hasta la llegada de los españoles.¹⁷

El equipo de investigación del Museo de sitio de Pachacamac, en excavaciones realizadas en 2013, en la entrada a una plaza de recibimiento –llamada Sala Central–, pudo comprobar que el ingreso estaba ricamente ornamentado con pintura mural similar a la que exhibe el Templo Pintado, tales como peces geometrizados, delineados en negro y pintados en colores rojo y amarillo; esta pintura mural debió completar la sacralización del espacio, constituyendo un importante hito en el camino hacia los templos y plazas del santuario.

CUADRO CRONOLÓGICO					
CRONOLOGÍA ESTADÍSTICA	CRONOLOGÍA DEL ANTIGUO PERÚ			CRONOLOGÍA CONSTRUCTIVA EN EL SANTUARIO DE PACHACAMAC	
	NORTE	CENTRO	SUR		
1533					
HORIZONTE TARDÍO	INCA	INCA	INCA	ACLLAWASI / TEMPLO DEL SOL / TAURICHUMPI / EDIFICIO 47 / PLAZA DE LOS PEREGRINOS / CASA DE LOS QUIPUS	
1470	INTERMEDIO TARDÍO	CHIMÚ	YCHSMA CHANCAY	CHINCHA CHURAJÓN CHIRIBAYA	PIRÁMIDES CON RAMPA
1100		LAMBAYEQUE	CASMA		
HORIZONTE MEDIO	MOCHICA TARDÍO	TEATINO PACHACAMAC NIEVERÍA	WARI VIÑAQUE CHAKIPAMPA TIWANAKU	TEMPLO PINTADO O TEMPLO DE PACHACAMAC CEMENTERIO UHLE	
600		MOCHICA GALLINAZO VICUS	RECUAY LIMA MIRAMAR	NASCA	CONJUNTO ADOBITOS TEMPLO DE URPIWACHAQ TEMPLO VIEJO
0	INTERMEDIO TEMPRANO	SALINAR	CHANKILLO	PUCARÁ TOPARÁ OCUCAJE	
HORIZONTE TEMPRANO		KUNTURWASI	CHAVÍN	PARACAS CARHUA CHIRIPA	
900		CUPISNIQUE	GARAGAY MANCHAY	WANKARANI	
1500	PERIODO INICIAL	LAS HALDAS			
PRE CERÁMICO	HUACA PRIETA	KOTOSH SECHÍN CARAL	CHINCHORRO		
9000		PAIJÁN	TELARMACHAY LAURICOCHA GUITARRERO	QUEBRADA DE LOS BURROS	

◀ Fig. 6. Cronología constructiva del santuario de Pachacamac.

▼ Fig. 7. Cerámica escultórica que representa a un chamán. Vista en diferentes posiciones. Estilo Villa El Salvador. Siglos II-IV. Colección Museo de sitio Pachacamac.

▶ Figs. 8. Cerámica estilo Nievería.
a. Olla fitomorfa.
b. Vasija con rostro de chamán. Siglos VII-VIII. Colección Museo Nacional de Arqueología Antropología e Historia del Perú.

Un recorrido de larga duración por Pachacamac

Las primeras ocupaciones del valle bajo del río Lurín pueden datarse en torno al 5000 a.C., por grupos de cazadores, pescadores y recolectores. Durante el periodo Formativo (1800 a.C.-200 d.C.) aumentó la densidad demográfica, gracias a la mejora en la eficiencia para obtener recursos alimentarios o artesanales de todo tipo (textiles, mates, útiles de hueso o madera...), tal como evidencian una serie de sitios y cementerios de ese periodo construidos a lo largo del valle bajo y medio, entre otros Mina Perdida, Cardal y Manchay.

El hecho de que compartieran un modelo constructivo extendido a lo largo de la costa central nos lleva a considerar que las interrelaciones culturales e intercambios económicos se habían afianzado y dado lugar a una suerte de equilibrio entre las tradiciones locales y los rituales pan-costeños. Si bien no puede hablarse de la existencia de un centro ceremonial de la entidad que tomaría importancia en épocas posteriores, sabemos que alrededor de 200 a.C. la inmensa pampa desértica donde hoy se ubican las principales edificaciones era utilizada como cementerio de pobladores cuyas actividades prioritarias eran, con toda seguridad, la pesca, la agricultura y la explotación de las lomas. Ello lo podemos inferir de su cerámica, conocida como "estilo El Panel", caracterizada por la elaboración y el uso



7



8a

8b

de botellas escultóricas en forma de aves y felinos. Estos primigenios pobladores confeccionaron también artefactos de cobre y expandieron sus tierras agrícolas hacia las lomas. En buena medida, aquella base económica, agropecuaria, pesquera y artesanal diversificada, les permitió acomodarse a los cambios que debió ocasionar la pérdida de influencia y el declive de los grandes centros ceremoniales con templos en U, asentándose preferentemente, como pequeños grupos independientes entre sí, en aldeas ubicadas en las laderas y cumbres.

Los albores del santuario: la cultura Lima

La conversión de Pachacamac en “un importante centro de poder en la costa”¹⁸ nos remite inicialmente a la construcción de un pequeño centro religioso por parte de grupos identificados culturalmente como “Lima”¹⁹ que se desarrolló desde comienzos de nuestra era hasta mediados del primer milenio. El área ocupada tuvo como eje principal el Templo Viejo y otro templo existente en el lugar que sería luego cubierto por el Templo del Sol inca.²⁰

Los asentamientos de la cultura Lima se distribuyeron a lo largo y ancho de los valles sucesivos de Chancay, Chillón, Rímac y Lurín, y se constituyeron como unidad cultural regional sobre la base de la explotación de los recursos de aquellos fértiles valles y de los abundantes recursos marinos de sus costas. Sus huacas y vestigios materiales apuntan al surgimiento de formas tempranas de gobierno centralizado, que pudo articular los intereses de los grupos locales de las diversas cuencas, con una cosmovisión compartida y creadora de una identidad propia.

Entre el 300 y el 500 d.C. –Lima Medio– surgieron en Pachacamac los primeros grandes edificios públicos, técnicamente resueltos la superposición de millones de pequeños adobes cúbicos hechos a mano, conocidos como “adobitos”, y dispuestos a manera de librero, como en el Templo Viejo; también podemos encontrarlos en los templos de los sitios de Cerro Trinidad, en el valle de Chancay, o en Cerro Culebras, en el valle del Chillón. Hacia fines del periodo Intermedio Temprano e inicios del Horizonte Medio (600-700 d.C.), la forma de los adobes mutó hacia otros más pequeños y planos, similares a los que se utilizaron para construir las huacas Pucllana y San Marcos, ambas en el valle del Rímac. Los asentamientos humanos tomaron, por el contrario, forma de sectores habitacionales o edificaciones de mediana envergadura, dispuestos en las laderas y cimas de algunos cerros principales inter-valles.

Las sucesivas construcciones y superposiciones de edificios que caracterizan la historia del santuario de Pachacamac nos obligan a recordar que muchas de las evidencias de ocupación Lima subyacen debajo de construcciones posteriores, tal como ocurrió con el Templo del Sol, edificado sobre un antiguo templo Lima. Estas superposiciones hacen especialmente difícil, dadas las características constructivas, indagar sobre los restos de cultura material que nos permitirían inferir los usos y rituales de sus sacerdotes y visitantes.

Los grandes templos emergentes: el Templo Viejo

El Templo Viejo, junto con el Templo del Sol, es el edificio de mayor complejidad y tamaño construido a lo largo de la historia milenaria del santuario. Estuvo en funciones a partir de los primeros siglos de nuestra era hasta el siglo IX d.C.²¹ Su edificación imponente fue posible por la movilización de miles de operarios para elaborar millones de adobitos, y luego para erigirlo. Si pensamos en la realidad de la época, el ingente esfuerzo debió responder a una devoción extensa y consolidada, y a dinámicas colaborativas para rendir culto a alguna divinidad (¿Pachacamac?), cohesionando a sus feligreses a través de formas de tributo de las gentes costeñas en especies y/o trabajo, a un dios y unas élites teocráticas hegemónicas. La monumentalidad de la construcción y la complejidad técnica implican estudiarlo en su conjunto. En la actualidad se tiene un conocimiento parcial sobre él.

No hay consenso entre los investigadores sobre el trazo de su planta o su simbología. Para unos tiene forma de *Spondylus*²² y resume una compleja historia de construcción y uso de espacios arquitectónicos. Su estructura se caracteriza por un ingreso principal, un pasaje de acceso a la cima, el patio central, el corredor de acceso a la plataforma superior con recintos y los caminos exteriores en los frentes norte y sur.²³ En la cúspide del templo existió un gran patio rectangular, constituido en el ambiente más importante, cubierto con un techo de caña y soguilla sostenido por postes de madera.²⁴ En sus lados suroeste y noroeste se dispusieron banquetas, probablemente techadas, como se infiere de los restos de troncos de huarango, molle y otros árboles hallados y usados a modo de columnas decoradas con pinturas policromas. Podemos imaginar que este patio superior era el escenario de eventos rituales vinculados a la prevención o apaciguamiento del "fenómeno del Niño", como se deduce del hallazgo de ofrendas de valvas completas de *Spondylus* en hoyos cavados en la cima del templo.²⁵ En general, estos *Spondylus* fueron también depositados como ofrendas en la base de diversas construcciones posteriores o incrustadas en los muros de la calle norte-sur, o de algunos edificios como el Templo Pintado y en la pirámide con rampa 12, entre otros.²⁶

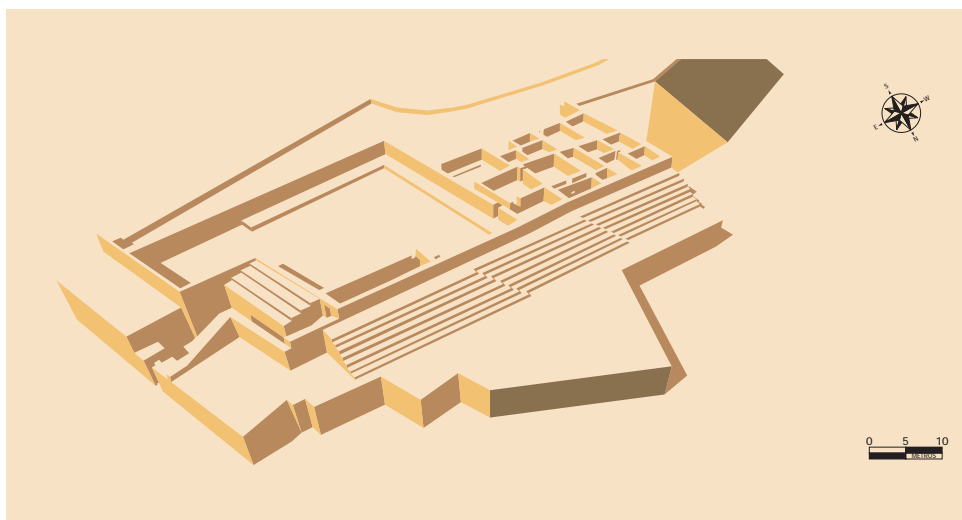
Es oportuno resaltar en este apartado la importante presencia de lo que era considerado el principal alimento de todas las divinidades andinas, el "mullu" (*Spondylus sp.*).



▲ Fig. 9. Guerrero wari. Cerámica. Estilo Pachacamac. Siglos IX-XI. Colección Museo de sitio Pachacamac.

◀ Fig. 10. Isometría del Templo Viejo, basada en el modelo de Franco y Paredes (2016).

▶ Fig. 11. Vaso escultórico hallado como ofrenda en el Templo Viejo. Estilo Pachacamac. Siglos IX-XI. Colección Museo de sitio Pachacamac.









13a



13b



13c

◀ Fig. 12. Conjunto de ofrendas halladas en la cima del Templo Viejo. Destacan las representaciones de fauna marina. Estilo Pachacamac. Siglos IX-XI. Colección Museo de sitio Pachacamac.

▲ Figs. 13 a, b, c. Botellas escultóricas del conjunto de ofrendas halladas en la cima del Templo Viejo. Estilo Pachacamac. Siglos IX-XI. Colección Museo de sitio Pachacamac.

Esquirlas o fragmentos de *Spondylus* fueron insertados en la superficie de otros sectores, lo que remite a la tradición andina de moler el *Spondylus* o *mullu* y esparcirlo en el suelo, las lagunas, los nevados y otros lugares sagrados, como parte consustancial de las ceremonias de ofrenda a las divinidades.

En otros casos, el *mullu* se incluía dentro de envoltorios-ofrenda, y algunas veces dentro de sus valvas se dispusieron minerales o pequeños objetos votivos. También se han encontrado figurinas de *Spondylus* como parte de los presentes a las divinidades; además, se asoció a los objetos que acompañaban a un difunto en su tránsito al más allá, como muestra el hallazgo en el siglo XIX de valvas de *Spondylus* junto a joyas y cuentas de semilla (*Sapotacea*), en un entierro ritual de un puma, probablemente de época pre-incaica.²⁷

En consecuencia, podemos concluir que el *mullu* fue omnipresente entre los objetos de alto valor simbólico entregados a Pachacamac, lo que podría indicar que uno de sus principales atributos fue la protección ante el cambio climático que comportaba el "fenómeno del Niño" y sus subsecuentes crisis de subsistencia y demográficas debidas a

los grandes ciclos epidémicos que comportaba, y la afectación de terrenos agrícolas por las avenidas, o de pérdida de fauna marina o terrestre ocasionada por el cambio en la temperatura de las aguas marinas.

Al declinar del Templo Viejo y de la sociedad que ejercía el poder político en este momento en la zona, le sucede un periodo en que se introduciría en la región central la tradición de la cerámica Nievería, caracterizada por su fina confección, acabado pulido y brillantes colores anaranjado, rojo, negro y gris. Esta tradición coincidió temporalmente con la llegada de la influencia del estado Wari, desde la actual región de Ayacucho a la costa.

En resumen, se mantuvo una larga tradición de ofrendas al Templo Viejo durante casi mil años, a lo largo de los desarrollos regionales (200-550 d.C.) y hasta tiempos incaicos (1470-1533 d.C.), cuando ya había sido oficialmente abandonado como lugar ceremonial pero persistía, a través de ofrendas, el fervor hacia su carácter benefactor; entre los exvotos depositados destaca una ofrenda masiva de ciento treintaicinco vasijas de estilo Wari-Pachacamac (800 d.C. aproximadamente), así como varios depósitos genéricos y sin datación precisa de conchas *Spondylus*, además de una gran manta policroma de estilo inca.²⁸

La expansión imperial Wari desde la sierra a la costa

Una vez consolidado su poder sobre la región de la actual Ayacucho, los wari ocuparon, alrededor de los años 600-700 d.C., las quebradas y valles bajos costeros aledaños. Su expansión político-militar se superpuso a tradiciones locales, pero no las liquidó de forma abrupta, tal como se muestra en la ocupación de Huaca Malena, importante cementerio de esta época en Asia, provincia de Cañete.²⁹ Posteriormente siguieron su trayectoria expansiva hasta la costa norte, donde se impusieron sobre lugares clave Moche. Se puede afirmar que, hacia el año 700 d.C., durante el periodo del Horizonte Medio, el santuario dejó de ser un centro religioso meramente local o comarcal para convertirse en un espacio sagrado de mayor influencia en otras regiones.³⁰

Los wari se mostraron proclives en Pachacamac a adaptar sus propios cultos a las tradiciones costeñas. Si en la ciudad capital de Wari predominaron los templos con planta en D, en Pachacamac construyeron su particular oratorio, probablemente un edificio que debió estar debajo del Templo Pintado.

No fue el único edificio que los Wari construyeron en el santuario. Al parecer, a inicios del Horizonte Medio se amplían las edificaciones en el templo llamado por los arqueólogos de Urpiwachaq, y se construyeron otros con los característicos adobes planos y cuadrangulares, como muestra una plataforma escalonada cimentada con piedras y adobes planos, que se emplazó en el lado oeste del santuario, en las inmediaciones de la Plaza de los Peregrinos. Sin embargo, existen pocas evidencias arquitectónicas en superficie de los mismos ya que otras ocupaciones las recubrieron o las rehicieron en interés propio. A pesar de estas limitaciones, la presencia wari en el santuario tiene otros dos grandes referentes: un gran cementerio al pie del Templo Pintado y, de otra parte, la representación tallada en madera de la supuesta divinidad principal.

El extenso cementerio, excavado por Max Uhle en 1896 a los pies del Templo Pintado, expresa la importancia asignada al santuario y la confianza de las élites wari en su intercesión para asegurarse un tránsito promisorio al mundo de los muertos. Se trata de una de las necrópolis más significativas de la costa, con grandes entierros pertenecientes a importantes personajes, engalanados con finos tapices, indicativos de su alto estatus, y por lo general con la colocación, en la parte superior del paquete funerario, de una escultura de madera a manera de falsa cabeza, en la cual destacan una pronunciada nariz, ojos y boca.

Pachacamac tomó forma en el Templo Pintado

Según Francisco de Jerez, Hernando Pizarro destruyó el ídolo principal de Pachacamac en su afán de erradicar los cultos andinos. En 1938 se rescató un madero tallado que hoy día se le conoce como el ídolo de Pachacamac,





que presenta características netamente wari. El testimonio apuntado, así como las evidencias estilísticas de la imagen que se conserva hoy en día, remiten a la existencia de varias corporeidades de las deidades que se veneraron en Pachacamac, aunque desconocemos si coexistieron o fueron sucesivas advocaciones impuestas por los distintos ocupantes del santuario.

El ídolo recuperado es una escultura tallada en una madera cilíndrica, y representa a un personaje bifronte opuesto por la espalda.

Los diseños wari representados en la deidad de Pachacamac aparecen también en tejidos, mostrando una fuerte interacción entre la costa y la sierra, y de forma muy particular con la costa norte. Recordemos que los tejidos en esta época jugaron un papel fundamental en la transmisión de ideas políticas y religiosas. La iconografía wari modificó asimismo los estilos cerámicos locales, introduciendo elementos iconográficos policromos característicos de dicha cultura.

Pachacamac bajo los ychsma³¹

Alrededor de 1100 d.C. Pachacamac dejó por un tiempo de ser un centro ceremonial de influencia en los Andes centrales para volver a ser, como en tiempos de la cultura Lima, un centro religioso nuclear para las gentes de la costa central. La pérdida de influencia o colapso Wari fue seguida, entre los siglos XI y XV, de la ocupación de los valles de Lurín y Rímac por poblaciones sujetas políticamente al llamado señorío de Ychsma,³² que gobernaba un conjunto de pequeños curacazgos, cuya población se diseminaba por las riveras de los ríos en los valles citados.

Tal realidad se trasladó al urbanismo, dando lugar a varios centros administrativos dispuestos a lo largo de la parte baja de la cuenca del río Lurín, entre los cuales destacan Tijerales, Pampa de Flores y Panquilma, entre otros.

Pachacamac devino en el principal espacio religioso Ychsma, respetando a la vieja divinidad del valle; pero también se convirtió en uno de sus centros de poder, construyendo edificios piramidales que obedecen a un mismo patrón arquitectónico y que ocupan gran parte de la zona monumental, que por entonces ya alcanzaba una extensión de alrededor de cien hectáreas, incorporando al espacio sacralizado

◀ Fig. 14. Tocado wari elaborado con técnica textil *simili velour*, adornada con pelo teñido. Siglos VII-XI. Colección Museo Huaca Malena, Asia, Cañete.

▲ Fig. 15. Banda de tapiz wari. Detalle que representa al grifo de Pachacamac. Siglos VII-XI. Colección Museo Huaca Malena, Asia, Cañete.

Página 16:

▶ Fig. 16. Gorro policromo con borlas en fibra de camélido. Estilo Ychsma. Siglos XII-XIII. Colección Museo Huaca Malena, Asia, Cañete.

Página 17:

▶ Figs. 17 a, b, c, d. Cerámica Ychsma procedente de diversos sectores del santuario.
e. Cuenco escultórico de madera Ychsma. Siglos XI-XVI. Colección Museo de sitio Pachacamac.





17a



17b



17c



17d



17e



edificaciones de carácter cívico administrativo que complementaban las funciones religiosas del santuario.

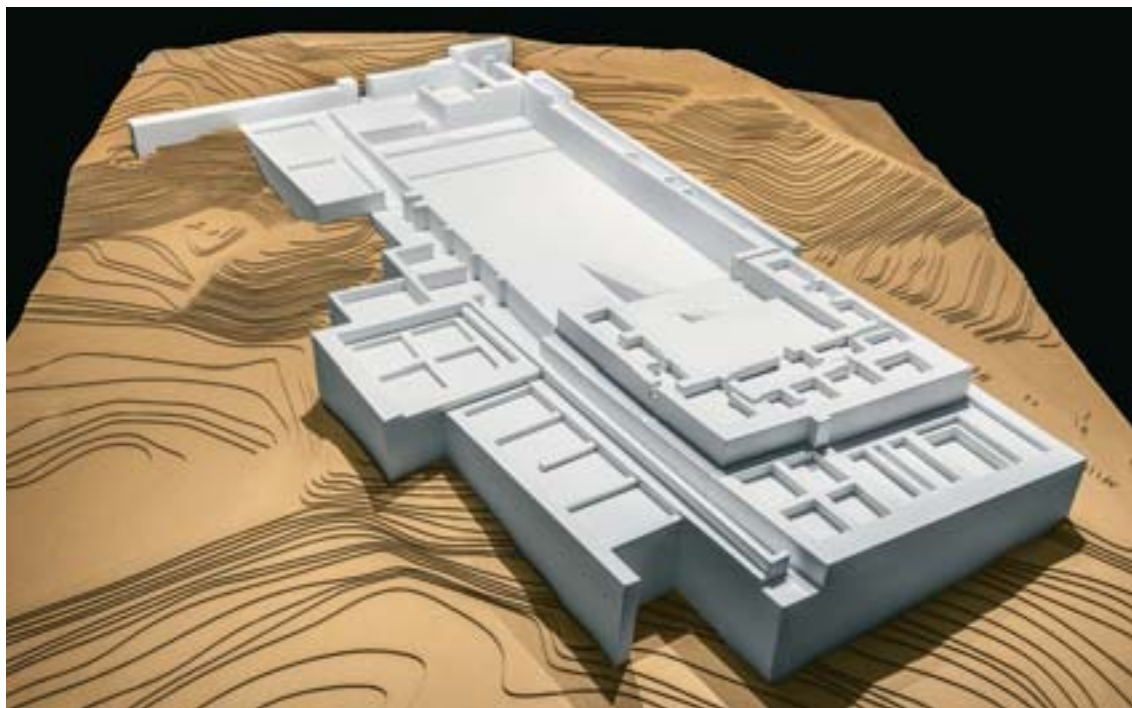
Las pirámides con rampa: ¿embajadas, palacios ó templos?

Los ychsma difundieron un modelo particular de construcción de pirámides con rampa.³³ En Pachacamac se construyeron alrededor de dieciséis, similares a otras distribuidas a lo largo del valle de Lurín, y por lo menos en el valle de Chancay por el norte, ejemplificado en el sitio de Pisquillo Chico. El modelo más común sigue las siguientes pautas características: una plaza frontal de uso público, un volumen escalonado trunco con una rampa de acceso a la parte superior, donde están los recintos habitacionales y depósitos para los bienes recaudados, si bien varían en cuanto a tamaño y distribución de los espacios. El conjunto llevaba asociada,

▲ Fig. 18. Pirámide con rampa 1. Siglos XIV-XVI.

▶ Fig. 19. Pirámide con rampa 2. Siglos XIV-XV.

▶ Fig. 20. Isometría de la pirámide con rampa 2. Museo de sitio Pachacamac.



además, una serie de espacios y habitaciones destinados a usos administrativos y/o residenciales.

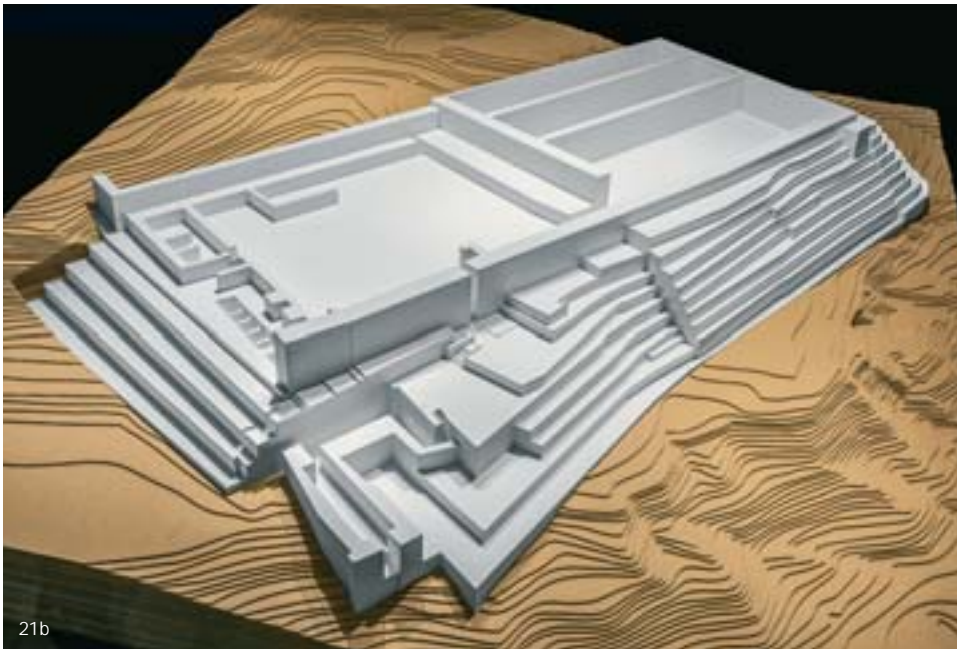
Las pirámides con rampa habrían actuado, según algunos investigadores, como una suerte de templos-embajadas provinciales que correspondían y reproducían en el santuario las subdivisiones curacales de los valles agrupadas bajo una suerte de hegemonía cultural y política ychsma.³⁴ Es posible que fueran también residencias o palacios para una élite gobernante, cuyas funciones habrían sido fundamentalmente administrativas y residenciales.³⁵ Podemos corroborar esta hipótesis si interpretamos que el patio delantero era una parte pública de la pirámide, destinada a albergar distintas actividades ceremoniales –fiestas y banquetes–, artesanales –textiles, tallado–, de cocina o crianza de animales. La rampa conducía a un estadio superior, quizá de acceso restringido, donde se posicionaba la autoridad y desde donde se accedía a los ambientes destinados a los personajes de la élite.³⁶ Los tributos en especies eran almacenados en ambientes hundidos.



21a



21c



21b

El Templo Pintado

El Templo Pintado es considerado como el templo dedicado al dios *Pachacamac*. Aunque la edificación más importante del complejo data del periodo Ychsma, existen evidencias de arquitectura de "adobitos" hacia el interior del edificio que situarían sus fundamentos en la cultura Lima (200-600 d.C.)³⁷ mientras que la construcción ychsma (900-1470 d.C.) está hecha con adobes aparejados.³⁸

La base de la edificación es hoy visible desde un acceso principal ubicado al noreste del recinto. Sobre su parte superior, situada a unos siete metros de altura, se dispusieron dos plazas rectangulares, claramente delimitadas: una delineada con muros de piedra y adobes, y la otra caracterizada por orientarse a un área contigua de depósitos soterrados.

Se trata de uno de los pocos edificios del conjunto del que se ha podido rescatar su original iconografía policroma mural. Muros y paredes interiores estuvieron también posiblemente enlucidos y decorados con viva policromía. La mayor parte de los pigmentos utilizados proviene de la cantera ubicada dentro del mismo santuario,³⁹ donde los artesanos adscritos los molían y diluían para que luego los pintores y estucadores los aplicaran sobre las paredes del recinto.⁴⁰ Se ha reconocido hasta el presente el uso de por lo menos seis colores. El negro, principalmente para delinear los motivos representados, así como el rojo, amarillo y verde utilizados de forma selectiva.⁴¹ Las pinturas murales en los andenes



21d



22



- ◀ Figs. 21. Templo Pintado. Siglo IX-XVI.
 - a. Frontis norte con pintura mural.
 - b. Isometría. Museo de sitio Pachacamac.
 - c. Frontis este e ingreso lateral hacia la plaza superior del templo.
 - d. Detalle de pintura mural.

- ◀ Fig. 22. Cantera de pigmentos ocre y rojo ubicada cerca al palacio de Taurichumpi.

exteriores reflejan una superposición de capas, lo cual demuestra el cuidado especial que tuvieron quienes controlaban el templo para preservarlas.

Lamentablemente, la evidencia de esta pintura mural, expuesta al aire libre desde las excavaciones en la década de 1930, casi ha desaparecido; sin embargo, Pacheco ha podido reconocer hasta tres momentos pictóricos.⁴² En una primera etapa, una vez construido el frontis escalonado se aplicó un enlucido de barro a todos los paramentos, para luego cubrirlos de rojo granate, dibujando diseños de figuras humanas. Posteriormente estos se cubrieron, fuera por un cambio en la simbología o por sustitución por nuevas deidades, y se colocaron paneles rojos y amarillos en el frontis norte, incluyendo diseños alternados de peces, aves y plantas, junto a personajes cuyo significado ignoramos. La particularidad de la tercera etapa fue la inclusión del verde en la gama cromática. Si bien la iconografía presenta diseños de personajes antropomorfos, aves, peces y plantas,⁴³ cabe destacar que en las graderías se representaron sobre todo aves y peces.

La presencia de ofrendas inca halladas en el lugar, y la construcción de un pozo cuadrangular –que podría estar relacionado a algún tipo de ritual– con piedras talladas al estilo “almohadillado” en el patio superior, además del mantenimiento de las pinturas y el uso del templo a la llegada de los españoles, indican que los incas respetaron el edificio, y probablemente lo mejoraron o ampliaron.

El finisterre incaico

Las crónicas del periodo colonial coinciden en relevar su importancia simbólica y ritual pues, como dice Joseph de Acosta, “De los templos que se han hallado en las Indias’, dos fueron los más importantes y ‘para todos los reinos’: uno fue el Coricancha en Cusco y el otro era Pachacamac”.⁴⁴ Según Ávila,⁴⁵ en los extremos del mundo se emplazaron como hitos dos santuarios, Pachacamac y la isla del sol en el Titicaca, considerados al mismo tiempo *pacarinas* o lugares de origen:

*Los ingas creían que los límites de la tierra se encontraban en el Titicaca y, por la otra parte del mar, en las (tierras) de Pachacamac; mas allá no había otras tierras, ya no había más nada. Era quizá a causa de esta creencia que adoraban a estos dos huacas más que a todos los demás y levantaron (una imagen del sol) en las proximidades de Pachacamac de abajo.*⁴⁶

Al llegar los conquistadores incas al valle de Lurín decidieron mantener el antiguo culto, si bien impusieron el nombre de Pachacamac a la divinidad principal conocida como Ychmay o Yrma.⁴⁷

...viendo la grandeza de este templo y su grande antigüedad y la autoridad que tenía con todas las gentes de las comarcas y la mucha devoción que a el todos

▼ Figs. 23. Templo del Sol.

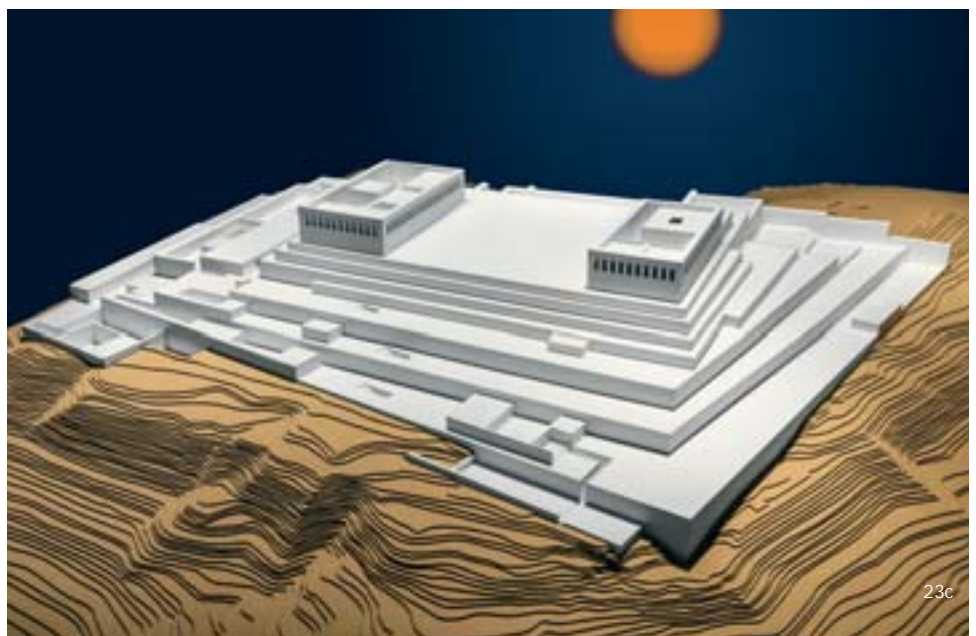
- a. Templo del Sol o Panchao cancha. Siglos XV-XVI.
- b. Acceso central a la segunda plataforma.
- c. Isometría. Museo de sitio Pachacamac.



*mostraban, pareciéndoles que con gran dificultad la podrían quitar dicen que trataron con los señores naturales y con los ministros de su dios o demonio que este templo de Pachacama se quedase...con tanto se hiciese otro templo grande y que tuviese eminente lugar para el sol.*⁴⁸

En consecuencia si bien mantuvieron el culto primigenio, levantaron otro templo a la principal divinidad imperial, el Inti, lo que significó la coexistencia de nuevas y añejas deidades, y sus templos, en Pachacamac.

El Templo del Sol o *Punchau Cancha* ocupó la cumbre más elevada del santuario y se extendió por sus laderas, abierto al mar y a las islas. Su funcionamiento implicó un ingente esfuerzo exigido a los pueblos sometidos, contabilizado en tributo en trabajo para la deidad incaica. Se ha estimado su volumen en 300,000 m³, lo que le sitúa como el edificio más grande que los incas construyeron en la costa. Elevado sobre una planta trapezoidal, y conformado por seis plataformas menguantes, en su frontis occidental se incrustaron grandes hornacinas ceremoniales; aún hoy es posible ver restos de pintura roja y naranja sobre sus muros.⁴⁹ En la primera terraza suroriental se extendió un cementerio de mujeres sacrificadas, enterradas con un fino ajuar de prendas de lana y vajilla inca.⁵⁰





24a



24b

▲ Figs. 24. Acllawasi o Mamacuna. Siglos XV-XVI.
 a. Acceso al patio del segundo nivel, luego de los trabajos de Julio C. Tello.
 b. Vista general del segundo nivel y del estanque.

Páginas 26-27:

► Figs. 25. Vasijas de cerámica Chimú.
 a, b. Personajes femeninos, llevando a un niño en brazos.
 c, d. Botellas de doble cuerpo que representan a músicos.
 e. Botella de dos cuerpos con personaje femenino, asociado a aves y fauna marina. Representaría a Urpymachuq, "la que pare palomas y cría peces".
 Procedentes de Pachacamac. Siglo XVI.
 Colección Museo Etnológico de Berlín.

La fama del oráculo trascendió el tiempo y el espacio costeños, extendiendo su influencia sobre un amplio territorio andino,⁵¹ más allá de las diferencias étnicas, y congregando a peregrinos venidos de distintos lugares unificados bajo el imperio incaico; pero, sobre todo, constituyó un eje fundamental en el dominio religioso y político de la costa y del Chinchaysuyo. La afirmación de Jerez, "vienen a este diablo en peregrinación de trescientas leguas con oro y plata y ropa"⁵² nos permite afirmar que al santuario de Pachacamac acudían con sus ofrendas habitantes de diversas regiones, en busca de soluciones a sus problemas o respuestas a sus dudas sobre el devenir. En consecuencia se constituyó en un culto panandino, que convocaba a multitudes de peregrinos, pues *Pachacamac* –"alma de la tierra, el que anima el mundo"⁵³ era un acertado oráculo capaz de predecir el futuro y controlar los movimientos de la tierra, pues una sola oscilación de su cabeza podía generar terremotos. "Los naturales lo llamaban Pachacoyochi (c), aquel que hace temblar la tierra"⁵⁴.

La impronta incaica se impuso en un nuevo reordenamiento arquitectónico del santuario⁵⁵ que encuadró el Templo del Sol, el Templo Viejo, el Templo Pintado y el cementerio asociado a él, dentro del perímetro de la denominada primera muralla, resaltando esta suerte de "Recinto Sagrado" del santuario.



Mujeres al servicio de los dioses: el Acclawasi

Se conserva hoy todavía una casa de las Mamacunas o Acclawasi,⁵⁶ reconstruida en la década de 1940 por Julio C. Tello, que era, según las crónicas hispanas,⁵⁷ la residencia de jóvenes escogidas (*acllas*) que atendían los servicios cotidianos de templos importantes, como el del Sol, encargadas de tejer finos tejidos y de preparar chicha y alimentos para los banquetes ceremoniales. Algunas de estas *acllas* estaban destinadas a ser sacrificadas ritualmente, y sus restos probablemente descansaron en tumbas dispuestas en el Templo del Sol.⁵⁸

En el actual Acclawasi se pueden reconocer los rasgos fundamentales de lo que debió ser su contexto original, como muestran los sillares en la base de algunas paredes, tallados al estilo “almohadillado” y con diseños arquitectónicos claramente cusqueños, caracterizado por la disposición de filas de grandes hornacinas trapezoidales de doble jamba insertas en los muros de contención de sus terrazas internas, junto a sus ventanas también trapezoidales. El Acclawasi se compone de tres secciones y es una de las pocas estructuras de dos pisos existentes en el santuario. Lo recorren una serie de galerías y escaleras que intercomunican las distintas estancias, junto a otros recintos



25a



25b



25c



25d

25e



vinculados a través de grandes patios abiertos cuyos muros también presentan hornacinas trapezoidales típicamente incas.

La voluntad de conectar el edificio con el paisaje se muestra en una serie de canales y estanques relacionados con la laguna de Urpiwachaq.⁵⁹ En efecto, durante la ocupación inca (siglos XV-XVI) se levantaron alrededor de la laguna un conjunto de muros perimetrales de piedra y adobe, con accesos y escalones, restringiendo así la entrada a este espacio.

La Plaza de los Peregrinos: en busca de favores

La recepción de peregrinos y los pasajes rituales por los que estos debían pasar, para ser escuchados por los sacerdotes y depositar sus ofrendas, implicó planificar muros perimetrales en las grandes plazas. Al parecer, se debían cruzar al menos tres plazas consecutivas para acceder al Templo de Pachacamac (Templo Pintado), la última de las cuales es conocida hoy como la Plaza de los Peregrinos. Se trata de una gran cancha rectangular de 550 m. de largo por 65 m. de ancho, en el centro de la cual existe una larga vereda empedrada, a cuyos lados se colocaron espaciadamente pilastras que posiblemente sostenían un techado protector de los visitantes. La Plaza de los Peregrinos surgió tras la reconfiguración inca del paisaje sagrado, lo cual implicó socavar construcciones de periodos anteriores, incluyendo las del Horizonte Medio y del Periodo Intermedio Temprano.⁶⁰

En el frontis sur de esta plaza se encuentra una serie de estructuras, entre las cuales destaca una plataforma con rampa central, el *ushnu* o “trono simbólico”, dispuesto estratégicamente en las plazas de cualquier centro administrativo inca. En el frontis norte de esta plaza se disponen una serie de recintos principalmente,

▲ Fig. 26. Vista aérea de la Plaza de los Peregrinos frente al cementerio Uhle, al Templo Pintado y al Templo del Sol.

- Figs. 27. Platos inca.
 Colección Museo de sitio Pachacamac.
 a. Cerámica con diseño de pez.
 Colección Museo Etnológico de Berlín.
 b. Plato de madera con representación de ave.

incluyendo un pozo cuadrangular que podría ser ritual o ceremonial por el tipo de materiales utilizados, como piedras canteadas al estilo cusqueño, al igual que en el Acllawasi, un material poco habitual en la costa, donde desde tiempos inmemoriales se impuso el adobe.

Originalmente, el espacio público servía para disponer en pequeños recintos rectangulares ofrendas de vasijas y otros objetos. La reconfiguración de la plaza en un gran espacio nivelado seguramente respondía a la necesidad de contar con una antesala destinada a los peregrinos que solicitaban acceder directamente al oráculo de Pachacamac.⁶¹ Al parecer, el recinto conformado por estos muros tendría una función sagrada, de antesala hacia el oráculo, donde los peregrinos podían dejar sus ofrendas a Pachacamac.

El ingreso de peregrinos al santuario implicaba una serie de normas de comportamiento y purificación, "...dicen que ha de ayunar muchos días y no se ha de allegar a mujer".⁶² todos ellos en plazos de un mes a un año. La circulación masiva de visitantes provenientes de diferentes regiones condujo, por su parte, a la adecuación de un sistema de espacios para recibir a los peregrinos,⁶³ en el cual jugó un papel de importancia la hoy denominada Plaza de los Peregrinos. El Templo del Sol pronto se vio acompañado de grandes depósitos y de una casa de Mamacunas o Acllawasi.⁶⁴

El acceso al templo mayor se hallaba restringido a los sacerdotes, considerados intermediarios con la deidad, "...no todos los indios ven la huaca principal, ni entran al sitio ni casa donde la huaca está, sino sólo los hechiceros, que hablan con ella, y la llevan las ofrendas".⁶⁵

La relación escrita por el veedor Miguel de Estete, publicada por Francisco de Jerez en su obra "Verdadera Relación de la Conquista del Perú", incide en el carácter restringido del ingreso a determinadas cámaras del templo, y sobre todo al camarín que custodiaba la imagen de la deidad principal:



27a



27b

*El capitán disimuló con ellos y dijo que quería ir a ver aquel ídolo que tenían, que lo llevasen allá; y así fue. Él estaba en una buena casa bien pintada, en una sala muy oscura, hidionda muy cerrada; tienen un ídolo hecho de palo muy sucio y aquel dicen que es su dios el que los cría y sostiene y cría los mantenimientos. A los pies de él tenían ofrecidas algunas joyas. Tiénenle en tanta veneración, que solos sus pajes y criados que dicen que él señala, esos le sirven; y otro no osa entrar, ni tienen a otro por digno de tocar con la mano en las paredes de su casa.*⁶⁶

Lo político se impone a lo religioso: el palacio de Taurichumpi

El personaje de mayor relevancia residente en el santuario en 1533, año de la llegada de los españoles, era el curaca Taurichumpi,⁶⁷ quien quizá tuvo su alter ego dentro de una tradición de gobierno dual, si nos atenemos a la información de la presencia en Cajamarca, junto al inca Atahualpa, del impor-



tante Señor de Chíncha y un representante religioso del santuario. Bueno⁶⁸ identificó el palacio del gobernador inca del sitio en la estructura situada al este del santuario, si bien debemos indicar que carecemos de suficientes elementos que prueben tal asignación.

Si para algunos la construcción inca se superpuso a una previa pirámide con rampa,⁶⁹ otros han logrado identificar dos momentos constructivos: el primero asociado al alzado de los muros perimetrales del edificio, en cuyo interior existieron grandes ambientes y patios, y el segundo caracterizado por la reducción de tales espacios, subdivididos en ambientes más pequeños a los cuales se accedía mediante corredores o pasadizos.⁷⁰ El edificio tenía originalmente altos muros, plazas, depósitos, recintos interiores y altares, además de un área pública, posiblemente destinada a recibir a los invitados y los tributos, y otra área de uso privado que recuerda al palacio de Puruchuco, en el valle del Rímac.

Los incas encontraron en los valles de la costa central una sociedad compleja, sustentada por los recursos de los fértiles valles, organizados en torno al santuario de Pachacamac, que fungía posiblemente como cohesionador ideológico. El imperio incorporó a su dominio a señoríos no unificados políticamente, pero de los cuales respetaron sus instituciones y estructura social. Su destreza consistió en asimilar ancestrales sistemas tributarios en trabajo y especies, junto a los mecanismos y actores recaudatorios. Se trató de una suerte de tira y afloja entre el nuevo estado dominador y la teocracia del

▲ Fig. 28. Palacio de Taurichumpi. Siglos XV-XVI. Edificio de adobes y piedra. Estilo Inca, construido probablemente sobre una pirámide con rampa.

► Fig. 29. Bolsa. Estilo Inca con diseños de *tocapus*. Siglos XV-XVI. Hallada en las inmediaciones del palacio de Taurichumpi. Colección Museo de sitio Pachacamac.



sitio, como se mostraría en el hecho de que los sacerdotes les recomendaran levantar templos en honor a Pachacamac en Mala, Chincha y Huancavelica, lo cual es un indicador del radio de influencia del santuario sobre las regiones vecinas de la costa y la sierra central, y su voluntad de mantener cuotas de poder bajo el Tahuantinsuyu.

El santuario se amoldó a los intereses políticos incas. Coexistieron sus funciones administrativas junto con los rituales de peregrinaje que le conferían su identidad y razón de ser. El consenso entre los cronistas hispanos, al señalar a Pachacamac como un centro religioso importante, hizo que Rostworowski concluyera que “la existencia y la razón de ser del señorío de Pachacamac giraba en torno a su dios, sus ritos y ceremonias”.⁷¹

Los quipus hallados en el lugar dan fe de la importante función administrativa, un hecho que solo pudo responder a la función central de llevarse a cabo en su recinto dos registros paralelos: el de los tributos impuestos a los curacazgos y, de otra parte, el de las ofrendas entregadas.⁷² Si lo antedicho proviene de analizar convenientemente e interpretar los restos arquitectónicos y de cultura material, cronistas como Calancha dejaron testimonio de esa relación de los incas con las poblaciones sometidas:

Eran muchas las naciones que en tiempo de los Incas se avezindaban en aquel adoratorio, ministros que enbiava cada Provincia, i asistentes que allí sustentava cada pueblo...La gran población que muestra a los contornos era de los naturales, i la otra de Indios estrangeros, que venían de distantes tierras en romería, o a negocios con el Inga. Las otras diversidades de guacas que están convecinas, son altares de particulares familias, pueblos, Reynos i Provincias, que como Capillas que adornan, i azen autoridad a una de nuestras Catedrales, así aquellas guacas eran para la ostentación i magestad del templo Pachacamac; oy no a dejado el tempo más que unos paredones viejos, que sirven de memoriales, i unos rastros que sirven de apuntamientos...⁷³

La fama e influencia de su oráculo llenó de admiración a los primeros conquistadores, que dejaron constancia de la ingente riqueza que confiscaron, atribuyéndole el carácter de mezquita, término asignado por los musulmanes a sus templos, y distinguiendo un doble modelo tributario al Cusco y a Pachacamac, y quizás una suerte de cogobierno político-teocrático, que se manifestó en el grupo de poder presente junto a Atahualpa en Cajamarca:

...toda esta tierra de los llanos, e mucha más adelante, no tributa al Cuzco, sino a la mezquita (Pachacamac). El obispo de ella estaba con el Gobernador (el Inca Atahualpa) en Caxamalca... Este pueblo de la mezquita es muy grande e de grandes edificios; la mezquita es grande e de grandes cercados e corrales. De todo se juntó ochenta y cinco mil castellanos de oro y tres mil marcos de plata.⁷⁴

La importancia del santuario se evidencia también en la orden de Atahualpa para que se entreguen objetos de oro y plata a un grupo de jinetes y peones al mando de Hernando Pizarro, bienes “ofrecidos” por el inca a cambio de su libertad en Cajamarca. Su influjo persistió durante la Colonia, a pesar de la imposición del catolicismo.

La sacralidad de Pachacamac resultó ser un referente central en el universo mitológico que sobrevivió al impacto de la conquista, y se mantuvo viva sobre todo en las sociedades de su área de influencia, que incluía tanto valles de la costa como la parte alta colindante, sobre todo la provincia de Huarochirí, como prueba el rescate por el extirpador de idolatrías Francisco de Ávila de un amplio universo de relatos míticos a fines del siglo XVI.⁷⁵





**LA MIRADA
DE LOS
CONQUISTADORES**

LUIS MILLONES SANTA GADEA



Los españoles que llegan a América pertenecen a las últimas generaciones del largo desarrollo histórico que, en términos globales, se llama Reconquista. Este proceso tiene como núcleo los siglos XI, XII y XIII y también puede ser descrito como el triunfo de la cristiandad sobre el islam. La Reconquista marca un cambio decisivo en la orientación económica, política y de mentalidades de los habitantes de la península Ibérica. En adelante, la visión del “otro” siempre estará enmarcada dentro de la dicotomía hispanos –musulmanes o cristianos– paganos, que se muestra de manera notable en las descripciones del siglo XVI referidas a las civilizaciones de Mesoamérica y los Andes.

Conviene recalcar esta percepción, porque la denominación de edificios, súbditos y personal noble estará definida por el vocabulario conocido en el enfrentamiento con las taifas o reinos islámicos. Además, dado que el conflicto político-militar estaba teñido por las diferentes religiones, para los cristianos todo lo que no estaba en su doctrina pertenecía, naturalmente, a Satanás. Lo que es un lugar común en la historia de las religiones: demonizar a los dioses de los enemigos.

Un nuevo lenguaje

Una situación histórica que describe esta nueva visión es relatada por el cronista Miguel de Estete, uno de los veinticinco acompañantes (quince jinetes, diez arcabuceros, un sacerdote y algunos indios) de Hernando Pizarro, hermano del gobernador Francisco Pizarro. Fueron todos ellos a saquear el santuario costero de Pachacamac, tarea sugerida por el inca Atahualpa ante la exigencia de los europeos para conseguir metales preciosos.

Estete y los demás, luego de recorrer lo que hoy llamamos la calle norte-sur, ingresaron al laberinto que los conduciría al interior de lo que ahora conocemos como el Templo Pintado. La tropa dominó a los guardianes, que

...contra su voluntad y de ruin gana 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 [o] fuertes eran más a propósito que para templos del demonio.¹

Dado el prestigio de la divinidad, ninguno de los indígenas acompañó la profanación del templo, situado en la cumbre de la elevación donde estaba edificado. Fue así cómo, tras el recorrido, Estete y Hernando Pizarro se encontraron frente a la entrada del santuario, que estaba cerrado.

Esta puerta era 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 ser lo de adentro; lo cual fue muy al revés y bien pareció ser aposento del diablo, que siempre se aposenta en lugares sucios.²

Es interesante comprobar la desilusión del cronista al asumir que, tras una portada tan bella encontraría algo que, a su juicio, no correspondería a sus expectativas. Es probable que los restos de los sacrificios en honor a Pachacamac hayan sido los causantes del “no muy buen olor” que desató el asco de nuestro informante.

Por otra parte, las representaciones de cristos, vírgenes, santos, ángeles, etc., a las que estaban acostumbrados los españoles, eran personajes caucásicos, dibujados

Páginas 32-33:

◀ Fig. 1. Falsa cabeza de madera con tocado y huaraca. Estilo Ychsma. Siglos XI-XII. Procedente de Pachacamac. Colección Museo Etnológico de Berlín.

◀ Fig. 2. Sacrificios y ofrenda que los indios hacían. Indio del mar “hacedor o pachayachachic”. Pachacamac de los llanos de Lima. Martín de Murúa, *Historia del origen y genealogía real de los reyes ingas del Piru*, 1590, Manuscrito Galvin, f. 101v.



◀ Fig. 3. Puerta de Pachacamac forrada con tela de algodón y adornada con valvas pulidas y cosidas de *Spondylus*. Colección Museo de sitio Pachacamac.

▶ Fig. 4. Momia de puma recostada de 92 cm. de largo, con la cabeza cubierta de pequeñas plumas amarillas. Cerca de la boca porta una placa de oro de 8.5 x 2.2 cm. En la pierna derecha lleva una pulsera de oro de 7.2 cm. y en la izquierda una de plata de 14 cm. La cola y las patas traseras se encuentran hacia adelante y están cubiertas con plumas amarillas.

El cuerpo está envuelto en una rica prenda decorada con plumas azules, amarillas y negras. Alrededor del cuello tiene collares de concha roja y blanca y de semillas negras. A ambos lados, a la altura de los hombros y cerca de la cola, se ubican unos bivalvos. Destacan las telas y galas que rodean al puma, las que fueron usadas por altos funcionarios. *Arte del Perú antiguo*, Arthur Baessler. IV volumen-1902, Berlín. W. Von den Steinen del. Fig. 474.

o esculpidos con cuerpos humanos, con las proporciones y características que los dotaban de belleza o majestuosidad en la mayoría de los casos. Por el contrario, la imagen del demonio que habían heredado de la cultura clásica era un ser compuesto por partes del cuerpo humano al que se sumaba, reemplazando la cabeza, el torso o los miembros, los que correspondían a diferentes animales. De ahí que la figura más generalizada del demonio fuera la del sátiro greco-latino, es decir un ser "con medio cuerpo humano y la parte inferior de animal (de piernas y pezuñas de macho cabrío a veces, o bien con cola y pezuñas de caballo); los sátiros son criaturas agrestes y alegremente bestiales.³

En algunos casos, la percepción andina (en el periodo incaico) coincidía con la que llegó de España. Así por ejemplo, la serpiente, cualquiera que sea su representación, es asociada con la tentación del Paraíso Terrenal, y por tanto con la insidia de Luzbel, que causó la desgracia de los seres humanos, a raíz del pecado original (Génesis 3: 1-13). La serpiente no tuvo mejor suerte en los Andes; si echamos una mirada al documento de Huarochirí, en el combate entre Pariacaca y Huallallo Carhuincho, los dioses que se disputaban el respeto de los humanos. Este último "hizo salir una enorme serpiente de

dos cabezas, llamada Amaru",⁴ pero Pariacaca le clavó su bastón de oro en el centro de su lomo y la convirtió en piedra.

En el relato de Estete no hay referencia a figuras de animales divinizados, pero aparecen en varios otros textos. Uno de los cronistas a los que se precia por veraz, nos dice que los sacerdotes de los indígenas se comunicaban con el demonio, lo que era "no otra cosa que perdición para sus almas. Y así en el templo muy principal de Pachacama tenían una zorra en grande estimación la cual adoraban".⁵ Más aún, el agustino, Antonio de la Calancha nos refuerza la importancia de este animal en el culto de Pachacamac, al explicar que una de sus ofrendas queridas era el sacrificio de "zorras" al ídolo".⁶ El cronista hace un despliegue de cultura al justificar este ritual: "no se juzgará por barbaridad [el matar a las zorras] cuando nuestros antiguos ofrecían un asno al Dios Baco, como dice Plinio y a la Diosa Ceres una puerca, como advierte Ovidio".⁷

A pesar de las distancias físicas y cronológicas, en el Templo Viejo de Pachacamac se ha registrado animales de origen amazónico como el guacamayo, cuya importancia como animal divinizado, o por lo menos con validez sobrenatural, sobrevive hasta nuestros días. No es raro entonces que sus restos se hagan presentes en Pachacamac,⁸ lo que además nos habla de la larga jornada de los peregrinos que acudían al templo, en busca de su calidad de oráculo para resolver el futuro de sus empresas, aventuras y su propia vida.

Un ave recurrente en la información sobre Pachacamac es el gallinazo. Se presume que era usado para sacrificar víctimas humanas, inmovilizadas para que sus movimientos no espantasen al ocasional verdugo. Con toda seguridad se han registrado restos del *Coragyps atratus* (gallinazo de cabeza negra) y de *Cathartes aura jota* (gallinazo de cabeza roja). El de cabeza negra suele ser más atrevido, incluso hoy se desplaza sin problemas en las zonas empobrecidas de la capital y como carroñero no vacila en picotear animales muertos. Tenemos la información de que era un ave semi-doméstica para los servidores del santuario, que incluso lo alimentaban con anchovetas. Una clara muestra de su rol en la historia incaica es el dibujo de Guaman Poma,⁹ en el que se muestra a una persona castigada en una cárcel, donde la devoran los animales, el gallinazo está parado sobre su cabeza y se apresta a devorarle los ojos. Las excavaciones en el Templo Viejo de Pachacamac dan cuenta de su presencia, así como la iconografía de la costa norte.¹⁰



Profanando el espacio sagrado

Miguel de Estete nos narra su ingreso al espacio sagrado y dice que era:

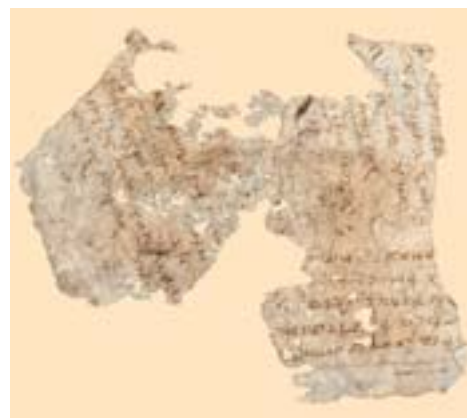
una cueva muy tosca, sin ninguna labor; en medio de ella estaba un madero hincado en la tierra con una figura de hombre hecha en la cabeza de él, mal tallada y mal formada, y al pie y a la redonda de él muchas cosillas de oro y plata ofrendas de muchos tiempos y soterradas por aquella tierra.

Hernando Pizarro y su gente salieron de lo que calificaron como

suciedad y burlería de ídolo... y porqué hacían caso de una cosa tan sucia y torpe como allí estaba; los cuales (se refiere a los servidores del templo) muy espantados de nuestra osadía volvían por la honra de su dios y decían que era Pachacama, 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 éstos entraban por las peticiones y ofrendas de los que venían en romería, que es cierto, que de todo el romerío de Atabalipa iban allí como los moros turcos van a la casa de Meca.*¹¹



La consecuencia inmediata de este forzado ingreso al Templo Pintado fue “deshacer la bóveda donde el ídolo estaba y quebrarle delante de todos; y les dio a entender muchas cosas de nuestra santa fe católica, y les señaló por armas para que se difundiesen la señal de la cruz”¹²

Caben aquí unas reflexiones. Hernando y su hueste traían consigo los mensajeros, que presumimos eran los indígenas enviados por Francisco Pizarro y el curaca de Pachacamac, quien se había quedado en Cajamarca. El curaca había llegado poco antes a ver a Atahualpa, con el sacerdote mayor del santuario. Los dos fueron cuestionados por Atahualpa y el sacerdote fue encadenado. El curaca, que algunas crónicas llaman Taurichumpi, fue obligado a enviar mensajeros (Francisco sumó otros de su confianza) para que facilitasen a Hernando el saqueo de Pachacamac. No sabemos si alguno de los acompañantes indígenas de la tropa española fuese capaz de ser un buen traductor. Con respecto a las necesidades y propósitos de los españoles, no era necesario hablar mucho. El temor que producían las armas (diez arcabuceros) y los caballos, así como las exigencias notorias de los invasores, hacían innecesario un intercambio de ideas. Sin embargo, la concesión a España del dominio de América, enfatizada por las Bulas Alejandrinas, se sustentaba en el cumplimiento de las exigencias de la Iglesia:



◀ Fig. 7. Reconstrucción isométrica del Templo Pintado. Basado en Franco y Paredes (2016).

◀ Fig. 8. Pergaminos españoles del siglo XVI hallados en las excavaciones de la calle norte-sur, 2010. Colección Museo de sitio Pachacamac.

▲ Fig. 9. Atahualpa Ynga en su prisión en Cajamarca. Felipe Guaman Poma de Ayala. *Nueva Corónica y buen gobierno* 387 [389] Biblioteca Real de Copenhague, Dinamarca.

era obligatorio cristianizar a los naturales. Nada más representativo de este mandato legal que el testamento de Isabel la Católica:

*...nuestra principal intención, al tiempo que los suplicamos al papa Alejandro VI, de buena memoria, que nos hizo la dicha concesión de procurar inducir y traer los pueblos de ellas y los convertir a nuestra Santa Fe Católica, y enviar a las dichas islas y tierra firme, prelados y religiosos, clérigos y otras personas devotas y temerosas de dios, para instruir los vecinos y moradores de ellas a la Fe Católica y los doctrinar y enseñar buenas costumbres, según más largamente en las letras de la dicha concesión se contiene.*¹³

Volviendo a la expedición de Hernando Pizarro (del 5 de enero a mediados de abril de 1533), una vez destruido el espacio del ídolo, el capitán español hizo honor a la obligación de catequizar en lo que debió ser un encendido discurso.¹⁴

Una mirada realista a lo hecho, incluyendo las misas dominicales durante la estadía de los invasores, nos dice más acerca del desconcierto indígena frente a una lengua incomprensible que explicaba misterios de la fe cristiana, también incomprensibles, por lo menos en esas circunstancias. Lo que quedaba claro por los gestos y porque “les señaló las armas” era lo que los españoles querían: que les entregasen todo objeto, elaborado o no, pero cuyo material base fuera oro o plata, y algunos vestidos o adornos cuya exquisitez pudiese agradar al gobernador don Francisco, o bien pudiesen servir como detalle curioso para sus majestades en la lejana España.

Atahualpa ofrece la riqueza de Pachacamac

Jerez nos da una somera descripción del lugar, para luego narrar la reacción de los pueblos vecinos ante el discurso, actitudes y gestos de la tropa española.

*Xachacama [quiso decir Pachacamac] es gran cosa, tiene junto a esta mezquita una casa del sol puesta en un cerro bien labrada, con cinco cercas; hay casas con terrados, como en España. El pueblo parece ser antiguo por los edificios caídos que en él hay, lo más de la cerca está caído. El principal de él se llama Taurichumbi. A este pueblo vinieron los señores comarcanos a ver al capitán con presentes de lo que había en su tierra y con oro y plata; maravilláronse mucho de haberse atrevido el capitán a entrar donde el ídolo estaba y haberle quebrantado. El señor de Malaque [hoy Mala] llamado Lincoto vino a dar la obediencia a su magestad y trujo presentes de oro y plata; el señor de Hoar, llamado Allincoy, hizo lo mismo. El señor de Gualco [Huarco-Cerro Azul en Cañete], llamado Guarilli, asimismo trujo oro y plata. El señor de Chíncha [al que la relación de Ortega y Morejón (1945: 478) llama Guaviarucana] con diez principales suyos trujeron presentes de oro y plata, este señor dijo que se llamaba Tambienvea. Y el señor de Guarva [¿Huaura?], llamado Guaxchapaico, y el señor de Colixa, llamado Ací, y el señor de Sallicaimarca llamado Ispilo, y otros señores y principales de las comarcas, traían sus presentes en oro y plata que se juntó con lo que fue sacado de la mezquita [sumando] noventa mil pesos.*¹⁵

Nos detendremos un momento para explicar las razones por las que Atahualpa ofrece, sin mayor resistencia, al santuario de Pachacamac para el despojo inevitable que llevaría a cabo el hermano del gobernador.

Si damos crédito a la sucesión dinástica de los cronistas, el surgimiento de Pachacamac es tardío en la valoración de los incas. Recordemos que los arqueólogos suponen que

su auge pertenece a lo que llaman fines del Horizonte Medio e Intermedio Tardío, periodos que anteceden al florecer de los incas.

Si aceptamos la documentación construida a partir de las declaraciones de los nobles del Cusco, Pachacamac solo habría entrado en el panteón imperial bajo el gobierno de Túpac Yupanqui, abuelo de Huáscar y Atahualpa. Su nuevo auge parece ligado al señorío de Chíncha, que a la llegada de los españoles había alcanzado privilegios especiales, como el hecho de tener las andas para transportar a su gobernante, tan lujosas como las del propio inca Atahualpa. Ello explicaría la confusión de los españoles en la captura de Cajamarca, que atacaron con igual fiereza a quienes portaban a esos dos señores. Francisco Pizarro sufrió una herida en el brazo, impidiendo que ultimaran al inca. El señor de Chíncha no tuvo tanta suerte.¹⁶

Hay que reconocer que Pachacamac tiene un ingreso mucho más poético, en el campo de los mitos, que las razones económicas, reforzadas en la historia por la habilidad comercial y el desarrollo naviero de los chinchanos, puestos al descubierto por la historia,¹⁷ y la arqueología.¹⁸ Dice Hernando de Santillán en su *Relación* escrita en 1563, que Topa Inga [Túpac Yupanqui] “habló en el vientre de su madre y dijo que el Hacedor de la tierra estaba en las yungas, en el valle de Irma” [Ychsma].¹⁹

Sin ese rebuscamiento, pero también con tintes sobrenaturales, otros cronistas reafirman la propuesta de Santillán, al explicar el respeto al dios de la costa porque:

...el mismo Ynga habló con el demonio que estaba en el idolo de Pachacama y que le oyó cómo era el Hacedor del mundo y otros desatinos que no pongo por no convenir; y que el Ynga le suplicó le avisase con qué servicio sería más honrado y que respondió que le sacrificasen mucha carne humana y de ovejas [llamas].²⁰

Lo dicho por el cronista podría haber sido confirmado por los hallazgos de Max Uhle, quien enfatiza el hecho de que son muy pocos los santuarios provinciales que gozan el privilegio de llevar a cabo sacrificios humanos, que en este caso, nos asegura el arqueólogo, fueron mujeres jóvenes a las que se identifica por la forma en que estaba arreglado su cabello.²¹

Tenemos otra versión de la asimilación de Pachacamac al Olimpo de los incas, pero esta vez se le sitúa bajo el gobierno de Huayna Cápac. El santuario costero invitó al inca a visitarlo “prometiéndoles grandezas” y luego de hablar a solas, Pachacamac se vio beneficiado con “nuevos edificios” y “mucho riqueza”.²²

Nada de lo dicho debió impresionar a Atahualpa. Tampoco parece haber tomado en cuenta la disputa entre el Sol y Pachacamac, recogida por Calancha²³ y en las Letras Annuas de 1617 de los jesuitas.²⁴ Los relatos son versiones coincidentes, aunque de



◀ Fig. 10. Pluma de oro laminado, estilo Wari, procedente de Pachacamac. Siglos VII-XI. Colección Museo Etnológico de Berlín.

▼ Fig. 11. Vaso de plata con representación de personaje. Estilo Ychsma Tardío. Siglos XV-XVI. Colección Museo Etnológico de Berlín.

▶ Fig. 12. Cucharitas de calero de plata procedentes de Pachacamac. Estilo Ychsma Tardío. Siglos XIV-XV. Colección Museo de sitio Pachacamac.

diferente extensión, que narran la creación y destrucción de sucesivas humanidades, lo que nos deja la impresión de que dos dioses, con el mismo poder, están compitiendo sobre cuál de ellos será el que finalmente llegue a crear la humanidad presente.

Si volvemos a la historia dinástica oficial, vale la pena recordar que el inca Atahualpa fue capturado luego de una larga guerra contra su medio hermano Huáscar, al que ya tenía prisionero cuando aparecieron los europeos. Su viaje triunfal fue interrumpido por su captura en Cajamarca, cuando, en su camino al Cusco, iba premiando a sus aliados y castigando a quienes favorecieron a su rival, lo que incluía los centros ceremoniales que gozaban el prestigio de ser oráculos.

Fue así como destruyó el templo de Apo Catequil en Huamachuco, por haber pronosticado el triunfo de Huáscar,²⁵ lo que podía ser indicativo de lo que planeaba hacer con Pachacamac. Vale la pena introducir aquí el diálogo que, a través de sus intérpretes, sostuvieron el inca y Francisco Pizarro.

Atahualpa, dirigiéndose a los servidores de Pachacamac que estaban en Cajamarca:

Yd con este hermano del Apo [se refiere a Pizarro] y dadle todo el tesoro que teneis en Pachacamac, ydolo, que sí yo he mandado un buhio de oro, vosotros podeis henchir dos, que ese Pachacamac vuestro no es dios, y aunque lo sea, quanto más no lo es.

Cuando le tradujeron el mensaje a Pizarro, este se extrañó y a su vez preguntó por qué Atahualpa no consideraba a Pachacamac como dios. El inca respondió, porque era mentiroso. Ampliando su comentario Atahualpa dijo:







Fig. 13. Par de orejeras wari elaboradas en *Spondylus*, nácar, crisocola y lapislázuli. Procedente de Pachacamac. Siglos VII-XI. Colección Museo Etnológico de Berlín.

*As de sauer, señor, que estando mi padre [Huayna Capac] malo [enfermo] en Quito le ynbió a preguntar [a Pachacamac] que haría para su salud, y dixo que le sacasen al sol, y sacándole, murió. Huáscar, mi hermano, le ynbió a preguntar que quien auía de vencer, yo o él y dixo que él, y vencí yo.*²⁶

Es difícil saber si la percepción de Atahualpa era compartida por la nobleza incaica, que en esos momentos estaba dividida por la guerra y por las distancias entre Quito y Cusco. Sin embargo, algo nos dice que si bien la aceptación de la condición divina de Pachacamac no llegó a ser total, aun en la gente que rodeaba al inca tenía sus devotos. Tanto es así, que Chalicuchima (también nombrado Chalcuchimac), antes de ser quemado vivo por orden de Francisco Pizarro, rechazó la oferta de perdón si aceptaba ser bautizado, y murió invocando a Pachacamac.²⁷

No recuerdo que ninguno de los cronistas haga mención detallada de las islas que están frente al santuario de Pachacamac. Es imposible no verlas, no son pequeñas, su superficie total es de 31.20 hectáreas y apenas están separadas de la costa por algo menos de dos kilómetros, incluso los tres islotes que las circundan se pueden apreciar sin esforzar la vista. Se ubican a unos tres kilómetros de la desembocadura del río Lurín y tampoco están lejos de la capital limeña, alrededor de treinta kilómetros. La mayor de las islas repite el nombre de Pachacamac, la otra se le conoce como San Francisco o Peñón de Pachacamac. Como todas las islas de la costa del Pacífico peruano, se le ha explotado desde un principio por su condición "guanera", es decir como depósito de las deyecciones de las muchas aves marinas que anidan en ellas. Mencionaremos algunas: piquero (*Sula variegata*), pingüino (*Spheniscus humboldti*), guanay (*Pahlocrocorax bougainvillii*) y muchas más. Los pescadores artesanales nos recuerdan que sus presas más buscadas son el pejerrey (*Odontesthes regia regia*), la lorna (*Sciaena regia*) y la cabinza (*Iciaena deliciosa*). No faltan mamíferos marinos como la nutria o gato marino (*Lontra felina*), que suele ser retratada en los frisos de la costa precolombina del norte, y el lobo de mar (*Otaria flavescens*). Algunos años después de la primera oleada de conquistadores, el clero se fijó con detenimiento en las islas, al darse cuenta que formaban parte del complejo religioso de todo santuario costero. Nos interesa el reporte de Cristóbal de Albornoz, en el que menciona cuidadosamente las islas de los pueblos visitados, especificando con la palabra guaca de carácter sobrenatural que le adjudica a algunas de ellas. Tal es el caso de Urpiwacha: "es una isla guaca de los pescadores de Chíncha. Decía ser mujer de Pachacamac"²⁸ Esta afirmación debe ser completada con el manuscrito de Huarochirí recogido por el P. Francisco de Ávila que nos informa sobre la relación sobrenatural de los dioses mencionados. En síntesis, se trata de la diosa guaca (huaca, waca) Cavillaca, que era virgen y bella, y por tanto cortejada por los otros dioses, entre ellos Cuniraya Huiracocha (ver Canziani en este volumen).

Toda esta información sobre las islas es posterior a la visita de los conquistadores y tendríamos que complementarla con la crónica de Calancha que nos dice que: "los indios de los llanos que están en las costas del mar, siembran su maíz con guano, estiércol de pájaros marinos, que traen de peñoles, isletas y peñas. Adoran al dios Huamancantac, derramándole chicha en la playa, y le ayunan dos días, y a la vuelta otros dos"²⁹ Páginas más adelante, poniendo en evidencia las diferencias entre la concepción religiosa de los serranos frente al pensamiento de los costeros, usa como ejemplo el pueblo de Guacho (hoy Huacho, capital de la provincia de Huaura, departamento de Lima) que como los otros pueblos de la costa "dicen que van las ánimas [de los muertos] a la isla de Uano [isla guanera más cercana], y que las llevan los lobos marinos, que ellos llaman Tumi"³⁰.





Huamachuco



Región de Huaraz



Río Pativilca



Templo del Sol de Paramonga



Pisquillo Chico valle de Chancay

De Cajamarca fueron a Ichoca, luego a Cuancasanga pueblo sujeto a Guamachuco. Otro día llegaron a Guamachuco, pueblo grande cuyo curaca se llamaba Guamanchoro...

De allí pasan al pueblo de Coronga (Corongo ?) donde hay nevados y gran cantidad de ganado y pastores... De allí pasaron al pueblo de Guarax (Huaraz) y su curaca era Pumacapillay...

Dos leguas de allí, a un pueblo pequeño que se dice Pachicoto (Pariacoto) desde donde se baja de la sierra a la costa. Aquí dejó el camino real que va al Cuzco y tomó el de los llanos...

Otro día fué a dormir a un pueblo grande que se dice Parpunga (Paramonga), que está junto a la mar; tiene una casa fuerte con cinco cercas ciegas, pintada de muchas labores por de dentro y por de fuera...

Partiendo el capitán deste pueblo, pasaron el y su gente un río en balsas y los caballos a nado (río Pativilca) y fué a dormir a un pueblo que se dice Guamamayo...

...El siguiente día se partió el capitán y su gente, y fueron a dormir a un pueblo que se llama Lachay (Lachay), que se le puso nombre el pueblo de las Perdices... Otro día partió el capitán deste pueblo, y fué a comer a un pueblo grande que se llama Suculacumbi, que hay cinco leguas de camino (valle de Chancay, Pisquillo?)...

Donde a cabo de veinte jornadas llegamos con harto trabajo y cansancio a aquel pueblo de Pachacama, donde estaba aquel ídolo tan nombrado, llamado de ese mismo nombre.

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. 1533.

Hernando Pizarro en camino a Pachacamac

Hernando Pizarro había pasado rápidamente por la sierra central y descendió a la costa por Paramonga, para luego hacer su última parada en Armatambo, antes de llegar a Pachacamac y cumplir con el encargo de su hermano Francisco: debía saquear la "mezquita" de Pachacamac. Hernando da cifras distintas sobre el número de sus huestes: "veinte de a caballo y diez o doce peones", que luego debe reducir cuando decide entrar a Huamachuco. Pese a la noticia de la presencia de las tropas de Chalcuchimac, en esta circunstancia solo lo acompañan catorce de a caballo y nueve peones, por las lesiones de las cabalgaduras. Aun así, como ya se dijo, abandonando la sierra se dirigió a tomar posesión del santuario de Pachacamac. Su relato a los señores oidores de la Audiencia Real de Santo Domingo es muy corto, y pretende abarcar desde su llegada al territorio

◀ Fig. 14. Vasijas de ofrenda con representación de pez y crustáceo. Estilo Pachacamac. Siglos IX-XI. Colección Museo de sitio Pachacamac.

▲ Fig. 15. Mapa de la ruta seguida por Hernando Pizarro desde Cajamarca a Pachacamac siguiendo el Qhapaq Ñan y el Camino de los Llanos.

peruano hasta su viaje a España “para hacer relación a Su Magestad”; eso explica la escasez de noticias sobre Pachacamac.³¹

Aun así, rescataremos su visión del clero indígena para culminar este ensayo analizando el destino que le cupo a los servidores u oficiales de los santuarios andinos.

En la escueta relación de don Hernando, Pachacamac es descrita así:

Este pueblo de la mezquita [es] de muy grandes cercados y corrales: fuera de ella está otro cercado grande, que por una puerta se sirve a la mezquita. En este cercado están las casas de las mujeres, que dice ser mujeres del diablo, y aquí están los silos, donde están guardados los depósitos de oro. Aquí no entra nadie, donde estas mujeres están: hacen sus sacrificios como las que están en las otras casas del sol... Para entrar al primer patio de la mezquita, han de ayunar veinte días: para subir al patio de arriba, han de haber ayunado un año. En este patio de arriba suele estar el obispo: cuando suben algunos mensajeros de caciques que han ayunado su año, a pedir al dios que les dé maíz y buenos temporales, hallan el obispo, cubierta la cabeza y sentado. Hay otros indios que llaman pajes de dios.

(Continúa H. Pizarro)

Yo creo que no hablan con el diablo sino que aquellos servidores suyos engañan a los caciques por servirse de ellos porque yo hice diligencia [me preocupé en averiguar la verdad] y un paje viejo de los más privados de su dios que me dijo un cacique que había dicho que le dijo el diablo que no tuviese miedo de los caballos, que espantaban y que no hacían nada, hícele atormentar y estuvo rebelde en su mala secta, que nunca de él se pudo saber más que realmente le tienen por dios.³²

El testimonio del primer jefe español que vio y transitó por Pachacamac nos menciona por lo menos tres tipos de servidores de la divinidad: el “obispo”, que suponemos que





◀ Fig. 16. Calle este-oeste vista con dirección al palacio de Taurichumpi, al lado izquierdo la pirámide con rampa 2.

▲ Fig. 17. Cristianos casados.
Felipe Guaman Poma de Ayala.
Nueva Corónica y buen gobierno 821 [835]
Biblioteca Real de Copenhague, Dinamarca.

así se refiere al supremo sacerdote de Pachacamac, los “servidores del demonio” y las “mujeres del diablo”. Nuestra preocupación está centrada en averiguar lo que sucedió con el personal religioso que cumplía sus labores de veneración al interior del santuario.

En principio, la conducta adoptada desde el inicio de la conquista era la de borrar toda muestra de las religiones previas al cristianismo. Algo similar había sido realizado por las sociedades precolombinas, una vez expandidos los incas –si seguimos la historia oficial del estado precolombino– luego de Pachacuti, los andinos incrementaron el volumen de sus divinidades, al seleccionar, aquellos dioses o diosas de los pueblos aliados o conquistados que no interferían en el culto a las divinidades del Estado imperial, y sobre todo con respecto a la veneración al Sol, padre de los incas. Los dioses mayores o menores de otras sociedades eran mantenidos con las modificaciones arquitectónicas, artísticas o de culto, que les dijera a los súbditos nuevos que Inti, el Sol, era la divinidad más importante. Cualquiera que fuese el rango de su poder anterior, las guacas tenían que reacomodar su condición para servir al dios del Tahuantinsuyu, del que pasaban a ser una más de sus deidades menores. Este principio de asimilación de las culturas cuyo liderazgo asumían, hizo posible que muchos de sus santuarios, por ejemplo el de Apo Catequil en Huamachucho, o el de Pachacamac, mantuviesen sus propios “obispos” o supremos sacerdotes. Si bien Huamachucho fue destruido por Atahualpa, como se dijo líneas arriba, en Pachacamac Hernando nos da cuenta de que el santuario seguía en funciones, al tiempo que nos confirma que servidoras y pajes estaban en actividad cuando llegó la hueste española.

Pero este despliegue ceremonial organizado por los incas no fue la única manifestación religiosa. Así como el mandato del inca convocaba, con la obligación de asistir a sus vasallos, otros cultos de nivel comunal o familiar siguieron en vigencia, si bien sus acciones eran mucho menos visibles que las ceremonias de los majestuosos edificios del estado incaico.

Con un calendario distinto del de los incas o de la Iglesia Católica, las ceremonias o rituales comunales o familiares no necesitaban de espacios vistosos, que no tuvieran censura incaica, porque también esas ceremonias eran parte de su mundo sobrenatural, constituyendo un conjunto de creencias que a los europeos les fue muy difícil descubrir. La persecución de la religión oficial del estado incaico fue inmediata; así lo hizo Hernando, colocando una cruz sobre el antiguo templo precolombino. De esa forma, el hermano de Francisco Pizarro creía que exorcizaba el espacio y permitía el crecimiento de la verdadera fe. A los sacerdotes del dios derrotado se les persiguió implacablemente, en primer lugar para que revelaran el lugar donde se escondían las ofrendas (presumiblemente en oro y plata) que habían dejado devotos del lugar y peregrinos. A continuación se les forzaba a recibir el bautismo, que, como sucedió con el viejo paje que cayó en manos de Pizarro, fue atormentado pero ni se hizo cristiano, ni descubrió el tesoro que ansiaba el hermano de Pizarro. Ningún templo que estuviese a la vista de los europeos quedó indemne, y el clero imperial o fue asesinado, se escondió o, como el Willaq Uma o Willaq Umu (“gran sacerdote del Tahuantinsuyu...pariente próximo del Inca”³³) se unió a la revuelta de Manco Inca en 1538 y se refugió en Vilcabamba, el último, bastión del fenecido imperio incaico.

Lo que quedó oculto a la vista de los europeos fue el culto familiar y popular, administrado por un especialista religioso y protegido por los curacas o jefes comunales. A lo largo del siglo XVII sufrieron la censura católica conocida como “la extirpación de las idolatrías”. Pero, si bien estas persecuciones fueron importantes y acarrearón numerosas víctimas, no tuvieron siempre el apoyo de la administración europea, en parte porque dañaban los intereses de la Corona al castigar un número importante de indígenas que dejaban de ser tributarios.





CONSTRUCCIÓN TERRITORIAL Y SACRALIZACIÓN DEL PAISAJE

JOSÉ CANZIANI AMICO



Existen monumentos y sitios cuya esencia cultural y devenir en el tiempo es inseparable del lugar, del paisaje construido en el territorio en que están arraigados de manera profunda. Pachacamac es uno de estos casos excepcionales, ya que su historia y extraordinaria vigencia en el tiempo no pueden ser concebidas fuera de su especial integración territorial y paisajística.

Desde sus más lejanos orígenes, los primeros templos se edificaron en este lugar privilegiando un promontorio que se eleva en la margen norte del curso del río Lurín y que se proyecta de forma contundente en la desembocadura del valle al mar. Este lugar conforma un mirador natural que se abre hacia una visión espectacular y amplia de los diferentes componentes del paisaje: el valle y el río, el litoral marino y las islas, así como también los vastos tablazos desérticos y los cerros que preludian el ascenso de los contrafuertes andinos, matizados por otros especiales componentes como son los humedales, los bosques de galería de las márgenes ribereñas y el verdor de las lomas que coronan el desierto.

Desde la perspectiva de la cosmovisión animista andina, este marco paisajístico único fue percibido como un espacio sacralizado, un privilegiado escenario para los relatos míticos fundacionales y la gesta de los héroes ancestrales. Un ámbito cuya naturaleza trascendente inspiró la edificación de los templos primigenios y la continua construcción de estructuras y complejos arquitectónicos asociados a la importancia y vigencia del oráculo por más de un milenio.

Nos interesa en este ensayo explorar el rol de Pachacamac vinculado a la construcción territorial y a la conformación de un paisaje sacralizado, tomando en cuenta la importancia de este sitio en los territorios de la costa central y, al mismo tiempo, dentro de un escenario territorial aún más amplio: territorio regional que integraba los valles alto andinos y los nevados de altura con el apu Pariacaca como dios tutelar en aparente *alter ego* y contraparte de Pachacamac, en una narrativa ancestral donde estos dos desempeñan papeles que oscilan entre la complementariedad y la confrontación.

La construcción mítica del paisaje territorial

Una fuente magnífica para acceder a la narrativa mítica que construyeron las poblaciones indígenas de estos territorios se encuentra en las narraciones quechua recogidas por Francisco de Ávila a fines del siglo XVI y que fueron traducidas por José María Arguedas en la obra denominada *Dioses y hombres de Huarochiri*.¹ Nos interesa la fascinante narrativa reunida en este documento, como entrada para comprender la cosmología en que se sustenta la construcción territorial, su transformación en un espacio habitable para la humanidad y el consecuente modelado del paisaje. Un lugar donde el manejo del agua, el riego, la construcción de andenes y el cultivo de las chacras posibilitaban la producción agrícola y el sustento. Pero, a su vez, estos espacios estaban permeados por la presencia crucial de los dioses, los hombres y los animales míticos, encarnados en el paisaje e inmersos en la fuerza y substancia de la naturaleza del territorio y en la gesta de las trascendentes transformaciones que hicieron habitable este mundo.

Dentro de esta narrativa, los dioses asumen atributos humanos y hacen cosas propias de los hombres, a su vez pueden transmutarse en elementos relevantes de la geografía y del paisaje. Los dioses en cuanto seres interactúan con otros seres, tanto humanos como animales, con los cuales hablan y les asignan roles y caracteres.



Páginas anteriores:

◀ Fig. 1. El mar y las islas de Pachacamac forman parte del paisaje sagrado del santuario.

▲ Fig. 2. Vista aérea del valle medio de Lurín.



Sobre el paisaje, en cuanto panorama multiverso, es evidente que la narrativa mítica del documento *Dioses y Hombres de Huarochirí* asume el punto de vista privilegiado de los habitantes de las zonas altoandinas de Huarochirí. Sin embargo, y no obstante el evidente privilegio de esta perspectiva, resulta quizá aún más relevante apreciar a través de este documento el rol de fuerza que asumen otros espacios relativamente distantes, como los valles de la zona yunga, especialmente el mar y el litoral costero, donde Pachacamac ejerce su señorío. También es notable la ampliación de esta perspectiva transversal del territorio en sentido longitudinal, involucrando en su horizonte valles que se encuentran tanto al norte como al sur de Huarochirí. Los testimonios transcritos de la memoria oral asumen con naturalidad el pasar de una escala de panorama local y regional (Huarochirí, Pachacamac) a otra bastante mayor que podría considerarse macro-regional. La lectura del documento trasmite con toda naturalidad, en los sucesos que narra, los complejos pasajes entre la multiplicidad y la simultaneidad de las escalas territoriales, dejando entrever los paisajes superpuestos o subsumidos que se percibe en ellas.



En las tradiciones culturales amerindias es recurrente la animación del paisaje y las narraciones y gestas heroicas de las divinidades y seres míticos encarnados en los componentes destacados del mismo, en un escenario percibido como espacio sacro.² Este es el caso de Pariacaca que, según se narra, "...subió sobre una montaña que está en las alturas de Huarochiri, allí empezó a crecer, hizo caer granizo y arrastró al pueblo y todas sus casas al mar. Las aguas corriendo en avalancha, formaron las quebradas de las alturas de Huarochiri". También se narra que de los cinco huevos que puso Pariacaca volaron cinco halcones. "...se alzaron convertidos en lluvia y arrastraron al mar todos los pueblos... Poco después del cerro Llantapa surgió un árbol llamado Pullao y se trabó en lucha con otra montaña de nombre Huicho. Pullao era como un arco gigante y en él estaban refugiados los monos, los pájaros y el caqui, todas las aves. Con todos estos animales la montaña se fue al mar..."³ Así, las deidades del mar y de las montañas se confrontan, los cerros chocan entre sí, producen avalanchas que descienden arrastrándolo todo desde las alturas a las profundidades del mar. Estos cataclismos labran la geomorfología territorial formando quebradas, abriendo valles que alojan los cauces de los ríos y sus planicies aluviales.

En algunos momentos, las deidades establecen alianzas con los hombres. Es el caso de la formación de la laguna de Mullococha, cuando en el combate de Pariacaca contra Huallallo Carhuincho, que se aparece "...como fuego inmenso que ardía y alcanzaba hasta el cielo...", para vencerlo los cinco hombres-halcones hacen caer torrentes de lluvia y donde:

...las aguas se precipitaron hacia abajo, a una laguna, en avalancha toda el agua. Y como el agua iba a desbordarse, algunos hombres de abajo, de Llacsachurapa, derribando una montaña contuvieron el agua. Así contenida el agua formó una

▲ Fig. 3. Laguna de Mullococha, Yauyos. Según las crónicas, en este espacio sagrado se ofrendaba el *mullu*.



*laguna que es la actual llamada Mullococha. Y cuando las aguas llenaron el lago, Pariacaca apagó el inmenso fuego y siguió lanzándole rayos sin descanso. Entonces Huallallo Carhuincho huyó hacia la región que se llama Anti.*⁴

A la conformación de la tectónica territorial, generada por los encuentros y la lucha de los dioses, le acompaña también la alteración de las condiciones climáticas y de los sistemas ecológicos asociados. Se narra así que cuando Pariacaca venció a Huallallo Carhuincho, convirtió la zona cálida de las alturas donde este vivía en zona fría, empezó a caer granizo en ella e hizo la laguna de Mullococha, donde los antiguos le ofrendaban gente, *mullu*, coca y potajes:

*...En esa zona que llamamos Mullococha, dicen que vivió Huallallo Carhuincho. Entonces toda esa parte tenía muchas zonas cálidas, estaba poblada de grandes serpientes, caques y toda clase de animales... Después, cuando Pariacaca derrotó a Huallallo Carhuincho se fundieron los cinco halcones. Y apenas se fundieron, la tierra se enfrió y empezó a caer granizo, mientras él se regocijaba.*⁵

Pero la lucha titánica de los dioses también abre espacios de tiempo en que los hombres antiguos domestican la naturaleza, embalsan las lagunas, abren bocatomas y extienden canales, y con auxilio de ellos riegan los cultivos de sus chacras y andenes. Por cierto, como era previsible en la trama de la cosmología indígena, los humanos cuentan para esto con la ayuda de otros seres, sean estos dioses o animales míticos. Se narra en un pasaje que luego de uno de estos terribles cataclismos, cuando desapareció todo, algunos hombres del pueblo de Huayquihuso, bajaron a la zona caliente (yunga) y se fueron hasta las chacras de Cupara, cuyos habitantes padecían de la sequedad de la tierra y sobrevivían llevando agua de un manantial. El manantial salía de una montaña que está hacia arriba de San Lorenzo (de Quinti). Allí había una laguna grande, de ella guiaban el agua hasta otras lagunas pequeñas y llenándolas se surtían de agua para regar.⁶ Así, las comunidades que habitaban las zonas semiáridas de la yunga, con la escasa dotación de lluvia, superaban esta limitación.

A su vez, los dioses no están ausentes de toda esta humanización del paisaje. Es más: se involucran incorporándose a estas acciones como humanos, asumiendo esta condición en sentido pleno. Frente a los cada vez más frecuentes imaginarios idílicos que, contagiados de ciertas utopías andinas, nos presentan a los dioses como seres bondadosos y altruistas, estos, por el contrario, aparecen en las narrativas míticas participando de las contradicciones, conflictos, deseos y pasiones propios de los seres humanos. Al respecto, se cuenta que en este mismo pueblo de Cupara vivía una mujer muy hermosa de nombre Chuquisuso. Un día ella regaba llorando su campo de maíz, porque la escasa agua no llegaba a mojar la tierra seca. Es así que Pariacaca baja de las alturas; con intención retorcida tapa la bocatoma de la laguna pequeña, ante lo cual la mujer llora dolorosamente, viendo que la poquísima agua desaparecía. Momento preciso para que Pariacaca haga su aparición, ofreciéndole hacer venir mucha agua de una laguna que está en las alturas a cambio de que ella se acueste con él. La mujer le responde que primero le traiga el agua, a lo que él consiente. Al contar la mujer con abundante agua pudo regar su chacra, e incluso otras más, entonces Pariacaca le pide que cumpla lo ofrecido; pero ella, jugando con su deseo, le da largas. A pesar de esto, dado que él la amaba mucho, le ofrece convertir los campos en tierras de cultivo con riego, con agua que vendrá del río.⁷ Así Pariacaca "...convirtió ese acueducto en acequia ancha, con mucha agua y la hizo llegar hasta las chacras de los hombres..."

Es interesante notar cómo en la narrativa se cuenta que la obra fue realizada por animales (pumas, zorros, serpientes, pájaros), incluyendo la anécdota del zorro que conducía el trazo y, distraído por el vuelo de una perdiz, se cayó. Lo que explica que el canal, en vez de seguir un curso más alto, en ese punto descienda y pase más abajo. Finalmente la mujer accede a acostarse con Pariacaca, para lo cual se dirigen a unos altos precipicios y luego de haber dormido juntos allí, caminaron hacia la bocatoma del acueducto de Coccochalla y cuando llegaron al lugar Chuquisuso le dijo a Pariacaca que se quedaría allí, en el borde del acueducto, e inmediatamente se convirtió en yerta piedra. Enlazando así, como un todo, la narrativa mítica y los hitos emblemáticos en el paisaje, con la organización comunal, las faenas de mantenimiento de la infraestructura hidráulica, los rituales y las festividades. El narrador señala que por eso los habitantes de este ayllu de Cupara, al cual de antiguo pertenecía Chuquisuso, limpian el acueducto conforme lo hacían en la antigüedad en el mes de mayo. En esa ocasión toda la gente iba donde está la piedra y le hacían ofrendas de chicha y comida, y luego de la faena terminaban en fiesta con libaciones de chicha, cantos y bailes.⁸

Las comunidades de las alturas de Huarochirí revelan, a través de la narrativa, la tutela que ejercen los dioses tanto en el complejo tejido de los vínculos como en sus conflictos con las comunidades asentadas en las partes bajas, las yungas y el litoral. Al respecto, entre los múltiples testimonios de estas tensiones étnicas y territoriales hay uno que lo expresa de manera excepcional bajo la forma de una metáfora poética. Allí se narra que Huatyacuri, un pobre hombre, de quien sin embargo se dice era hijo de Pariacaca, caminando de Uracocha (aparentemente Viracocha o el Mar) hacia Sienequilla (Cienequilla), se quedó a dormir en el cerro Latauzaco, añadiendo "...por donde solemos bajar en esa ruta". Mientras dormía vino un zorro de la parte alta y otro zorro de la parte baja y allí se encontraron. Y ambos se intercambian preguntas, para conocer del otro ¿Cómo están los de arriba? ¿Y los hombres de abajo cómo están? Este episodio es clave para entender los lugares establecidos, más que como límites como espacios de confluencia y encuentro entre las comunidades de los territorios yungas y costeros, representadas por el zorro de abajo, y las comunidades que habitaban los territorios quechuas y de puna, representadas por el zorro de arriba.

Estas intensas relaciones entre las comunidades de las tierras de arriba y de abajo estaban reforzadas por la reverencia que tenían las poblaciones de este vasto territorio por sus divinidades tutelares, rindiéndoles culto y movilizándose en distantes peregrinaciones hasta sus propios santuarios. Se narra con relación a la adoración de Pariacaca que:

*...todos los hombres de todas las partes iban hasta el mismo Pariacaca; los yungas también iban, desde los Colli, desde los Carahuaillo, los Ruricancho, los de Latim, Huancho, Huilla, los de Riacha, Yanac, Chichimama, Mama, de todas las yungas; desde Hucmayo, desde allí también los de Casicaya; y los de Pachacamac también; y desde allí Caringa y los Chilcas; y desde allí los hombres que viven en el río Huarochirí, hacia abajo...*¹⁰

Es interesante cómo el narrador, al mencionar los lugares desde donde se realizaban peregrinaciones a Pariacaca, desarrolla la memoria de una suerte de mapa territorial en el que recorre y pasa revista a los pueblos asentados en los territorios de los valles del norte, a los del centro y luego a los del sur. Entre estos lugares podemos reconocer a los Colli y los Carahuayllo (Carabayllo), asentados en el valle del Chillón; a los Rurican-



▲ Fig. 4. Siguiendo la antigua tradición, los pobladores de Tanta-Yauyos realizan en faena comunal la limpieza de los canales.

► Fig. 5. Piedra tallada que según los pobladores, representa al nevado Pariacaca y está ubicada frente al apu tutelar. Yauyos, Lima.



cha (Lurigancho), Latim (Ate), Mama en el valle del Rímac; a los Casicaya (Sisicaya) y Pachacamac del valle de Lurín, así como también a los Caringa asentados en las lomas al sur de Lima y a los Chilca, en la quebrada del mismo nombre.¹¹

Los testimonios de las interrelaciones entre las diversas comunidades asentadas en las alturas de Huarochirí y las que habitaban las yungas y valles de Lima hasta su litoral marítimo, como ya hemos visto, nutren la narrativa mítica con gestas creadoras y civilizadoras. Estas relaciones territoriales transversales se expresan de manera emblemática en los recorridos que establecen en sentidos contrapuestos tres de estos héroes ancestrales: Huaytacuri, Cuniraya y Cavillaca. Mientras Huaytacuri, hijo de Pariacaca, asciende desde el mar (Viracocha) hacia las alturas, Cuniraya y Cavillaca descienden en sentido inverso desde las alturas de Huarochirí hacia Pachacamac y el mar.¹² Desafortunadamente no contamos con un documento equivalente a *Dioses y hombre de Huarochirí*, que nos ilustre acerca de la narrativa mítica de las poblaciones que habitaban en el ámbito de Pachacamac. Sin embargo, la narración de la gesta de Cuniraya y Cavillaca proporciona una preciosa fuente para aproximarnos a la lectura de la construcción mítica del paisaje asociada al entorno del santuario.

Se dice de la huaca Cuniraya Viracocha que:

"...fue muy antiguo, más antiguo que Pariacaca y que todos los demás huacas. A él cuentan que lo adoraban más [...] Dicen que Pariacaca también era hijo de él".¹³ Se narra que era "...hacedor del hombre, hacedor del mundo..." y que:

...anduvo tomando la apariencia de un hombre muy pobre. [...] Con solo hablar conseguía hacer concluir andenes bien acabados y sostenidos por muros. Y también enseñó



a hacer los canales de riego [...] enseñó que los hicieran desde su salida (toma de agua)". Mientras tanto la huaca Cavillaca "...Era doncella desde siempre. Y como era hermosa las huacas [...] la requerían, la deseaban..."¹⁴

▲ Fig. 6. Atardecer en las islas de Pachacamac, cuya mágica mirada ha inspirado el mito de Cavillaca y Cuniraya.

Resumiendo la narrativa, se dice que mientras Cavillaca tejía bajo la sombra de un árbol de lúcumá, Cuniraya, atraído por su belleza, se transmuta en pájaro, asciende al árbol y le echa su germen masculino a un fruto que deja caer al pie de este. A los nueve meses de comer el fruto fertilizado por Cuniraya, Cavillaca parió una niña. Entonces convoca en Anchicocha, una laguna de altura, a las huacas para saber cuál de ellas era el padre de la criatura. Desairada, cuando su hija reconoce como padre a Cuniraya que aparentaba ser un mendigo "...alzó a su hija y corrió en dirección al mar"¹⁵. Este pasaje es de importancia, ya que la narrativa conecta de manera inmediata y directa el espacio territorial de las lagunas de altura, en cuanto fuente prístina del agua, con el recorrido fertilizador que esta emprende en dirección al mar. Por otra parte, la libertad creativa del mito al subsumir distintos contextos ecológicos territoriales, queda manifiesta con la inclusión en la narrativa de un árbol de lúcumá, propio de los climas templados y cálidos de las yungas, que crecía en los parajes de alta montaña donde habitaba Cavillaca.

Cuniraya se alejó de Anchicocha siguiendo el camino de Cavillaca hacia el mar, y en su búsqueda se encontró con diferentes animales a los que interpela sobre el paradero de Cavillaca y, según su respuesta, de aliento por su cercanía o desaliento por su lejanía e imposibilidad de encontrarla, Cuniraya les premia o castiga con atributos que definen su naturaleza en cuanto seres y la forma de vida que asumirán. Entre los primeros están el cóndor, el puma, el halcón; entre los segundos, el zorrino, el zorro, el loro.¹⁶

Sin embargo, Cavillaca avergonzada prosigue su huida hacia su trágico desenlace.

Por haber parido el hijo inmundo de un hombre despreciable, voy a desaparecer dijo y diciendo se arrojó al agua. Y allí hasta ahora, en ese profundo mar de Pachacamac se ven muy claro dos piedras en forma de gente que allí viven. Apenas cayeron al agua, ambas se convirtieron en piedra.¹⁷



Al tiempo, Cuniraya "...llegó hasta la orilla del mar. Apenas hubo llegado al mar, entró al agua y la hizo hinchar, aumentar"¹⁸. Y este suceso fue entendido como una transformación o pasaje del antiguo mundo a otro mundo. Cuniraya luego se volvió hacia Pachacamac, donde vivían dos hijas jóvenes de Pachacamac y se acuesta con la mayor, mientras la menor huye echando a volar transformada en paloma. Esto explicaría por qué la esposa de Pachacamac y madre de estas dos hijas es llamada Urpiwachaq, "la que pare palomas".

Urpiwachaq, antes de que Cuniraya llegara a Pachacamac, había ido a visitar a Cavillaca en el fondo del mar y este molesto por este encuentro la emprende contra las pertenencias de Urpiwachaq, arrojándolas al mar. Se dice que en esa época en el mar no había peces, estos únicamente eran criados por Urpiwachaq en una poza que tenía cerca de su casa. Como consecuencia de las acciones de Cuniraya "...solo desde entonces, en el lago grande, se criaron y aumentaron mucho los peces"¹⁹.

Cabe destacar que en toda esta parte de la narrativa, que tiene como escenario a Pachacamac, el esperado actor central no solo no aparece sino que ni siquiera se produce una mínima mención que explique su ausencia de la escena. En estos pasajes Pachacamac no es mencionado como deidad o personaje mítico, si bien indirectamente se le está personificando, al señalarse que mantiene relaciones de convivencia y parentesco con otros seres míticos, como son su esposa Urpiwachaq y sus dos hijas. En este caso, las menciones directas a Pachacamac parecen más bien aludir a un lugar. Un lugar por cierto especial, donde habitan o al que arriban los seres míticos. Un escenario singular, sujeto a las acciones que estos emprenden y que modelan de forma trascendente su paisaje territorial.

Podríamos especular que el lugar donde vivían las dos hijas de Pachacamac, de las que se dice estaban guardadas por una serpiente, podría estar referido al propio templo y, metafóricamente, al serpenteante río Lurín que corre al pie del promontorio y resguarda el santuario. Igualmente, la mención al estanque donde Urpiwachaq criaba peces en su casa, podríamos asumir que alude a la laguna y humedales que hoy nombramos como

Urpwachaq y que están asociados al santuario y en especial con el complejo de Las Mamacunas y a los estanques y sistemas de canalización subterránea que les surtían de agua. Mientras que las islas que sobresalen en el horizonte marino frente a Pachacamac remiten a la petrificación de Cavillaca y su hija, incorporadas de forma dramática y sustancial al paisaje. En esto Urpwachaq tiene el don de moverse desde su casa en Pachacamac a las profundidades marinas, y de esa manera se traduce la cosmología mítica que construye la conexión entre el templo, las islas y las profundidades marinas.²⁰

La construcción cosmogónica del paisaje en el ámbito regional enlaza los nevados y las lagunas de altura con los pisos ecológicos de valles de las zonas quechua, yunga y las zonas bajas del litoral costero y el mar. La narrativa mítica, a través de las acciones y andanzas de los dioses, de su incorporación anímica y a la vez tangible en el paisaje, dan cuenta del surgimiento de los accidentes geográficos y de la forja de la naturaleza tectónica del territorio, como también de los múltiples espacios ecológicos que se escalonan de forma vertical y que los humanos modelan haciéndolos habitables mediante el manejo del agua y la adaptación de suelos agrícolas para el cultivo.

▼ Fig. 7. El santuario de Pachacamac se ubica en un *tinkuy*, donde confluyen el mar, el río y las islas, creando un espacio sagrado según la cosmovisión andina.



Asimismo, la gesta de los héroes ancestrales da cuenta de los componentes sacralizados que animan el emplazamiento del centro ceremonial de Pachacamac en un lugar prominente del valle bajo de Lurín, que asocia en su entorno inmediato la desembocadura del río al mar, las lagunas del litoral y la visión privilegiada sobre el horizonte marino y las emblemáticas islas. Si esta fue la construcción mítica del paisaje, veamos cómo se engarza con la construcción social de las transformaciones territoriales y la erección de complejos arquitectónicos monumentales documentados arqueológicamente en el valle de Lurín como en el propio santuario de Pachacamac.

La construcción social del paisaje territorial

El valle de Lurín tiene una conformación relativamente singular frente a otros valles de la costa central del Perú, que se caracterizan por presentar conos aluviales relativamente amplios antes de su desembocadura al mar. A diferencia de estos, el valle de Lurín presenta en su sector bajo un delta aluvial de extensión restringida, debido a la proximidad de los cerros que delimitan sus márgenes o incluso penetran en el valle. Como conse-





cuencia de esta conformación natural, al producirse la progresiva habilitación agrícola del valle, se ha formado una marcada secuencia de sectores a manera de bolsones agrícolas, definidos por estas restricciones topográficas y el progresivo encajonamiento del valle.

En el propio valle bajo la elevación del promontorio sobre el que se asienta el santuario de Pachacamac al norte y el cerro Cavero al sur, restringen el delta del valle antes de su desembocadura al mar, separándolo del sector agrícola que se abre valle arriba, donde se encuentra el centro urbano de Pachacamac. Ascendiendo, otra restricción se da con el cerro Pan de Azúcar, para abrirse al sector de Manchay y luego a los de Tambo Inga y Cieneguilla, dando paso a un valle medio aún más encañonado, con bolsones agrícolas bastante más reducidos en los sectores de Huaycán y Chontay.

Primeros espacios sagrados en el valle de Lurín

Durante el periodo Formativo (1800-500 a.C.), en los valles de la costa central, especialmente en los de Chancay, Chillón, Rímac y Lurín, se registra la construcción de un conjunto de complejos ceremoniales que comparten de forma recurrente un patrón de planeamiento que ha sido denominado como templos en 'U'.²¹ En síntesis, se trata de grandes complejos que se caracterizan por presentar un cuerpo central constituido por una plataforma rectangular con una pirámide trunca al centro. De los extremos del cuerpo central se proyectan en sentido ortogonal largos brazos que encierran y delimitan extensas plazas. Estas plazas presentan abierto el lado contrapuesto al cuerpo central, lo que define la conformación del característico patrón de planta en forma de U.

▲ Fig. 8. Mapa del valle bajo y medio de Lurín, identificando los sitios arqueológicos de los periodos Formativo y Tardío.

▶ Fig. 9. Valle bajo de Lurín, donde se ubican los templos en U de Cardal, Mina Perdida y Manchay.

La configuración de estos templos no es simétrica, ya que usualmente uno de estos brazos es de mayor tamaño y está adosado al cuerpo central; mientras que el otro brazo es de menores dimensiones y se presenta exento, es decir separado del cuerpo central. La razón de ser de esta asimetría radicaría en el hecho de que el brazo mayor se dispone hacia el lado más elevado de las márgenes del valle y, por lo tanto, ofrece la visión de su frente principal hacia el valle; mientras que el brazo menor habría estado dispuesto bordeando el límite superior de los campos agrícolas, asumiendo que estos complejos se emplazaban en espacios áridos que, por entonces, correspondían a las márgenes de los valles.²²

Dado que el desarrollo agrícola fue posible gracias a la transformación territorial generada por la construcción de canales, que resolvían la irrigación artificial de las tierras de cultivo, es factible plantear la hipótesis de que los canales más elevados desarrollados durante el Formativo tuvieron su curso en colindancia con el borde exterior de los brazos menores de los templos en U. De esta manera, los canales de irrigación se integraban a la estructura cosmológica que expresaba el templo, articulando las tierras de cultivo, humedecidas con las aguas del río, con los espacios áridos y aun desérticos coronados por los cerros que contienen el valle. Bajo esta perspectiva, la organización del espacio ritual habría tenido un eje principal que coincidía con el de la plaza y que la recorría desde el lado abierto hacia la pirámide del cuerpo central, conectándose con la gran escalinata y el atrio que resolvían el acceso a sus niveles elevados. Asimismo, se puede advertir el despliegue de un eje secundario y transversal al anterior, que se orientaba hacia el brazo mayor.

En el valle de Lurín tenemos tres grandes complejos afiliados a esta tradición de los antiguos templos formativos de planta en U: Mina Perdida y Cardal en la margen izquierda, y Manchar Bajo en la margen derecha. Como hemos visto, el desarrollo temprano de estos complejos ceremoniales estuvo estrechamente vinculado con las transformaciones territoriales que condujeron a la conformación inicial del paisaje agrícola del valle de Lurín y a la afirmación de



una economía agrícola excedentaria, que posibilitaba dedicar ingentes recursos humanos y materiales a la construcción y funcionamiento de estos complejos arquitectónicos. Además de las actividades rituales que se desplegaban en estos templos, ellos constituían sedes representativas de nuevas formas de poder político que asumen sectores de la población dedicados al desempeño de actividades especializadas, con notable incidencia en la esfera técnica de la producción y la administración de las obras de infraestructura, fundamentales para la producción agrícola y la organización social del espacio territorial.

La concentración de estos tres grandes complejos ceremoniales, en el sector del valle comprendido entre el actual poblado de Pachacamac y Puente Manchay, permite plantear la hipótesis de que aquí se habrían dado, durante el Formativo, las transformaciones territoriales más significativas. Ello comprometió el establecimiento de bocatomas en el cauce del río y la construcción del sistema de canales que posibilitaron el riego de esta parte del valle y la transformación de sus suelos, antes desérticos, en tierras agrícolas. El proceso de transformación territorial incluyó la aparición de nuevas formas de asentamiento, en las que se integraba el surgimiento de incipientes núcleos urbanos, representados por los complejos monumentales de planta en U, con los caseríos y aldeas donde habitaba la mayoría de la población dedicada al manejo de los campos de cultivo.

Mina Perdida

El complejo ceremonial de Mina Perdida se ubica en la margen izquierda del valle, a unos siete kilómetros del mar. Unos cuatro kilómetros valle arriba, y en la misma margen, se encuentra el complejo de Cardal, mientras que el complejo de Manchay Bajo se emplaza en la margen opuesta, a unos dos kilómetros de distancia de Cardal y en punto estratégico de conexión natural con el valle del Rímac, a través del abra de Manchay. De estos templos, el más afectado por una bárbara urbanización ha sido el de Mina Perdida, el que paradójicamente debió ser, por sus notables dimensiones, el mayor complejo monumental de esta época en el valle del Lurín. Efectivamente, los vestigios de sus brazos laterales permiten reconstruir las notables dimensiones de la plaza que contenía este templo en U, con 450 m. en el eje principal y unos 350 m. de ancho, es decir con una superficie de más de 15 hectáreas. No obstante la envergadura e importancia del monumento, este fue gravemente afectado por la construcción de una carretera que lo atravesó, literalmente en dos, cortando la plataforma del cuerpo central al lado de la pirámide principal y la plaza a lo largo de su eje principal. Asimismo, parte de los brazos fue desdibujada con movimientos de tierra para finalmente lotizar y edificar el espacio ocupado por la plaza ceremonial.

Manchay Bajo

Manchay Bajo presenta un mejor estado de conservación, si bien algunas de sus estructuras han sido afectadas por el uso agrícola y la progresiva construcción de edificaciones sobre sus plataformas o adosadas a estas. A partir de la extensión conservada de sus brazos laterales, se puede deducir que su plaza ceremonial tenía en su eje principal unos 200 m. de largo por 125 m. de ancho. En este caso se puede apreciar que el brazo occidental, que se dispone al pie de la ladera de los cerros de esta margen del valle, presenta un volumen mayor que el brazo oriental, dispuesto en lo que debió ser entonces el límite del valle agrícola. De esta manera, el brazo occidental ofrecía la visual de su presencia prominente a quienes contemplaban el templo desde el valle, de forma contrapuesta a la configuración que presenta el templo de Cardal, localizado en la margen opuesta.

► Fig. 10. Dibujo del atrio del templo de Cardal, ornamentado con pintura mural y frisos. Posee con una escalinata que conduce a una gran plaza central. Redibujado por Richard Burger, 1992.

► Fig. 11. Templo en U de Cardal, cultura Manchay. Siglos VIII-IX a.C. Valle bajo de Lurín.



Cardal

Cardal representa el complejo formativo mejor conservado y estudiado en el valle. Se encuentra en el límite de los campos de cultivo de la margen izquierda del valle bajo, a menos de un kilómetro del río y a unos trece kilómetros del mar. Se emplaza al pie de la ladera de los cerros que limitan el valle en este sector. Si bien el sitio se encuentra hoy inmerso entre campos de cultivo, durante su vigencia esta era una zona eriaz que se ubicaba por encima de las tierras que habrían estado bajo riego en ese entonces.

A diferencia del patrón clásico de los templos en U del valle del Rímac, el cuerpo central de Cardal no presenta la marcada prominencia de una pirámide más elevada. El cuerpo central se encuentra unido en uno de sus extremos con el brazo oriental, que resulta ser el más voluminoso del conjunto, con unos 240 m. de largo y 15 m. de altura, lo que lo hace ligeramente más elevado que el cuerpo central. El brazo occidental está separado de la plataforma central por una abertura y es algo menor en sus dimensiones, con unos 100 m. de largo y 8 m. de altura.

La planta en U del complejo encierra una amplia plaza de 250 m. por 150 m., que ofrece la particularidad de tener inscrita en el mismo eje principal una plaza hundida desplazada hacia el sur, disponiéndose así frente a los atrios del cuerpo central y del brazo oriental. Para lograr la forma hundida de la plaza se construyeron en su perímetro muros de contención bajos y se realizaron rellenos de nivelación que fueron luego terminados formalmente con un piso. Hacia el norte de la plaza, en el extremo abierto de la misma, se dispusieron de forma simétrica dos patios circulares hundidos, inscritos en plataformas cuadrangulares y, algo más al norte, dos recintos cuadrangulares. Estas intervenciones corresponderían a fases tardías de ocupación del templo, al igual



que otros pozos circulares que se dispusieron al pie de la plataforma central y sobre la plataforma oriental.²³

La conformación del templo de Cardal comparte con otros templos en U un ordenamiento axial, en el que se establece un eje principal longitudinal a la plaza, cuya organización reflejaría un recorrido ceremonial que se iniciaba en el lado norte y se proyectaba hacia el sur, para culminar en la escalinata monumental y el atrio de la plataforma central; mientras que un eje transversal se contraponía en sentido ortogonal, en el eje menor de la plaza hundida, orientándose hacia el atrio del monumental brazo oriental, teniendo como trasfondo visual los cerros estacionalmente cubiertos por las lomas invernales.

Las investigaciones arqueológicas, desarrolladas tanto en Cardal como en Mina Perdida, han documentado la existencia de una serie de superposiciones arquitectónicas en estas edificaciones monumentales. En ambas se pudo constatar procesos sucesivos de renovación de la arquitectura, que comprometieron de forma recurrente la remodelación del atrio y la escalinata central de acceso a la cima del cuerpo central. Esta información es relevante, ya que permite comprobar que los templos formativos del valle de Lurín también estuvieron afiliados a la temprana y extendida tradición de renovación de la arquitectura pública ceremonial que se registra en los Andes centrales.²⁴

Al respecto, hemos planteado la hipótesis que interpreta estos recurrentes procesos de superposición arquitectónica en el marco de eventos de trascendente significado simbólico, que habrían comprometido simultáneamente tanto la renovación del calendario ritual como la del espacio que le servía de principal continente, es decir del templo. De esta forma, la renovación cosmológica del tiempo y del espacio –que se encuentran integrados lingüísticamente en el vocablo quechua *pacha*– se expresaba materialmente en la periódica renovación de la arquitectura de los templos.

Además de las actividades ceremoniales desplegadas en los templos, estas periódicas renovaciones de la arquitectura monumental debieron permitir articular y proporcionar cohesión social a las comunidades del valle, no solo a través de la convocatoria a ceremonias y festividades, sino también a partir de su involucramiento en la construcción de estas obras públicas emblemáticas. Ello ocurría de modo similar a las formas de organización que hacían posible la movilización social necesaria para la construcción y mantenimiento de las obras de infraestructura comprometidas con la producción agrícola.

Estos tempranos sistemas de organización y movilización social, que posibilitaron la ejecución de trascendentes transformaciones territoriales, requirieron la constitución de nuevas entidades políticas. Estas centralizaban su sede de actividad en los complejos ceremoniales, cuya presencia destacada en el paisaje se convierte en un referente emblemático de su emergente poder. Al respecto es importante señalar que las excavaciones conducidas en el sector sur del complejo de Cardal documentaron la presencia de estructuras menores, que permiten deducir la progresiva concentración de un relativo número de especialistas y de personas adscritas a las actividades que tenían lugar en estos centros ceremoniales y a resolver su funcionamiento.²⁵

Pachacamac

Resulta significativo que, durante la subsiguiente época Lima (ca. 100-600 d.C.), frente a la crisis y al progresivo abandono de los antiguos templos en U, se constituya un nuevo centro de poder político y ceremonial en el célebre complejo arqueológico de Pachacamac. La ocupación de época Lima en el valle de Lurín da cuenta de una drás-

► Fig. 12. Templo del Sol en el horizonte marino del sol poniente.



tica reconfiguración del patrón de asentamiento en el territorio durante este periodo, con la marcada centralidad que se establece en Pachacamac, definiendo un sobresaliente nivel jerárquico frente a otros sitios de nivel secundario. Asimismo, la estratégica ubicación del sitio en el valle bajo de Lurín, en inmediata conexión con el litoral marino y sus recursos, permite deducir que en esta época se habría ampliado y extendido el sistema de canales, haciendo posible la irrigación de este sector del valle y su incorporación al incremento de la economía agrícola.

Las más tempranas evidencias de ocupación del sitio de Pachacamac datan de esta época, en la que destaca la erección de estructuras piramidales conformadas por plataformas escalonadas, construidas con los típicos pequeños adobes de esta época. Dos de estas edificaciones mayores se emplazaron sobre el promontorio que domina el sector sur del complejo, compartiendo sus plantas ejes de orientación noreste-suroeste: el denominado Templo Viejo de Pachacamac con el apéndice, que luego se convertiría en el Templo Pintado; y una segunda pirámide que se encuentra actualmente bajo las estructuras del Templo del Sol de época inca.²⁶ Adicionalmente, otra estructura piramidal, que comparte la misma orientación que las anteriores, se estableció en un nivel más bajo y a unos 400 m. al noroeste, en el sector que colinda con los humedales y a la que Julio C. Tello denominó con acierto Urpiwachaq.²⁷

Es interesante notar que el planeamiento inicial de la época Lima en Pachacamac presenta ciertas analogías con Maranga, el sitio principal Lima en el valle bajo del Rímac. En ambos casos, no solamente existen claros ejes de organización axial que estructuran los complejos urbanos y sus edificios principales, sino que también se presentan dos estructuras piramidales mayores, estableciendo una tensión de relativa proximidad. La variante notable en Pachacamac es la de tener estas dos estructuras mayores en el espacio más alto, mientras otra menor, Urpiwachaq, se distancia y ubica en un espacio bajo. Este planteamiento parece proponer una articulación dual plena de simbolismo en el centro ceremonial, entre los edificios instalados sobre el promontorio y que intermediarían con las alturas y el cielo; y por el



otro, con el que se dispone en el llano y se conecta con los humedales y las profundidades subterráneas del mundo del agua.

Es notable constatar que esta relación dual en el espacio ceremonial de Pachacamac se mantendrá, e incluso se reforzará, durante la ocupación final en la época inca, con la instalación del Templo del Sol sobre la cima del promontorio, superponiéndose a la antigua pirámide Lima que se encontraba allí emplazada, y con la construcción del complejo del Acllawasi o de las Mamacunas, en asociación con los sistemas hidráulicos y la formalización de los *wachaques* en el contexto paisajístico de los humedales de Urpiwachaq.

La expansión inca sobre la región de la costa central estableció en Pachacamac un hito significativo de su dominación en la costa central, al ser el oráculo elegido como lugar estratégico y simbólico para imponer una de las escasas y, a su vez, la más trascendente de las intervenciones urbanísticas y arquitectónicas que se registre por parte del estado Inca en las costas del Pacífico. Intervención que comprometió la remodelación urbana de un importante sector del oráculo con el diseño de la denominada Plaza de los Peregrinos y la construcción del Templo del Sol, Las Mamacunas y otras edificaciones monumentales.

Durante las épocas tardías, desde el periodo ychsma y especialmente con la presencia inca en la costa central, se produce una intensificación de las redes de intercambio y articulación territorial, que implicó determinados niveles de especialización productiva entre los asentamientos relacionados con el aprovechamiento de los recursos marinos establecidos en el valle bajo y los ubicados en el valle medio o *chaupi yunga*, asociados a la producción agrícola que se manejaba en estos distintos pisos ecológicos. Reflejan este patrón de organización territorial en tiempos tardíos importantes centros poblados como Pampa de Flores, Tijerales, Panquilma, Huaycán, Chontay, entre otros, ubicados estratégicamente en las márgenes del valle y en distintas zonas (Véase Marcone en este volumen).



◀ Fig. 13. Panquilma, sitio arqueológico ubicado en el valle medio de Lurín. Siglos XIV-XV.

▼ Fig. 14. Templo de Sulcavilca o Salitre, ubicado en la desembocadura del río Mala, playa Totoritas. Las crónicas lo identifican como uno de los hijos de Pachacamac. Siglos XV-XVI.

No es casual que este potente eje transversal –de orden geográfico, social, económico y mítico– coincidiera y se enlazara con uno de los tramos principales del Qhapaq Ñan que, partiendo de Pachacamac, ascendía a lo largo del valle para remontar hasta el nevado Pariacaca y, superando el abra continental, proseguir hacia el valle del Mantaro y la ciudad de Jauja. Mediante esta vía se comunicaba la costa y la sierra central, se articulaban las comunidades costeñas con aquellas de la serranía, los dioses y huacas costeñas con las montañas y los apus tutelares de las alturas de los Andes. Este camino transversal se constituía, así, en una vía de comunicación de primera importancia, facilitando la circulación, en uno y otro sentido, de peregrinos y gente que transportaba recursos y productos, pero también integrando ideas, tradiciones, usos y costumbres.

La narrativa mítica dice que Pachacamac tenía hijas e hijos en distintos lugares. De esta forma, la personificación de la deidad asume vínculos de parentesco con determinados espacios territoriales donde ellos estaban establecidos.²⁸ Se puede apreciar que la mayoría de estos están asociados a sitios costeños que incorporan una especial relación paisajista con el mar. Este es el caso de Chinchaycamac o La Cumbe, en Chincha, y de Sulcavilca o Salitre, en Mala. Asimismo, si bien no están mencionados de forma explícita, se podría agregar otros lugares donde los incas construyeron impresionantes monumentos arquitectónicos, como es el caso de Huarco (Cañete) y Cerro La Horca (Paramonga). En todos ellos la arquitectura se incorpora en el paisaje de una forma especial, que impacta por su potente y a la vez dramático vínculo con el litoral marino, expresando la antigua fascinación mítica por el mar y la vigencia tardía de Pachacamac en una vasta región, donde dioses y hombres transformaron el territorio y su paisaje en un espacio habitable y fértil para la creación.





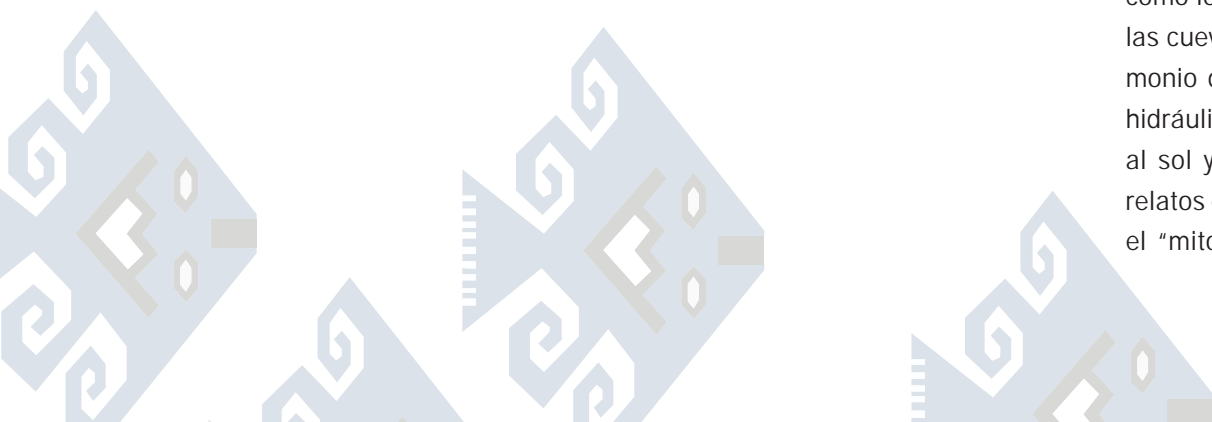
EL PARIACACA, APU DE HIELO Y DADOR DE VIDA

NICOLE BERNEX

El agua en las sociedades tradicionales

En la América precolombina puede observarse la preponderancia del agua en el mito maya de la creación; el agua era el “impulso creador de vida, elemento constitutivo de todos los seres vivos y dinámica de la fertilidad femenina”; articulaba lo espiritual, la medicina, los alimentos, las relaciones sociales y las festividades.¹

Igualmente, en tiempo de los tiawanacu (700-1100 d.C.) se rendía culto al agua y a la fauna del lago Titicaca. Se puede observar todavía hoy las cabezas de puma con boca de pez en la Puerta de la Luna. La religión andina prehispánica tenía un inmenso respeto por las *pakari-nas*, dioses del agua, seres míticos y lugares sagrados de origen de los pueblos como los manantes, los lagos, los ríos y las cuevas.² La civilización inca es testimonio de una extraordinaria ingeniería hidráulica asociada con el culto al agua, al sol y a la luna. Numerosos son los relatos que describen estos mitos, como el “mito de la diosa Luna y el cántaro





de agua” del Inca Garcilaso de la Vega, “el dios creador costeño: Pachacamac y Vichama” de Antonio de la Calancha, la “historia del mito celeste” de Augusto León Barandiarán, “el mito de Naylamp” de Miguel Cabello de Balboa. Gran parte de estos mitos, recogidos por Rebeca Carrión Cachot³, testimonian un proceso de transformación, un sincretismo integrador de los aportes del cristianismo y de las religiones andinas.

Estos mitos perduran en el alma de los pueblos andinos como lo afirman Magdalena Machaca Mendieta y Daniel Galindo Huamaní, para quienes, desde la cosmovisión propia de los pobladores, el agua se concibe como ser vivo y persona, de ahí la *Yacumama* o Madre Agua. “La crianza tiene que ver, pues, con un ser vivo o una persona, y una persona cuando es tierno es alguien que es criado o criada por alguien que se llama madre”.⁴

◀ Fig. 1. La “puna de oro”, al pie del dador de vida, el Pariacaca.

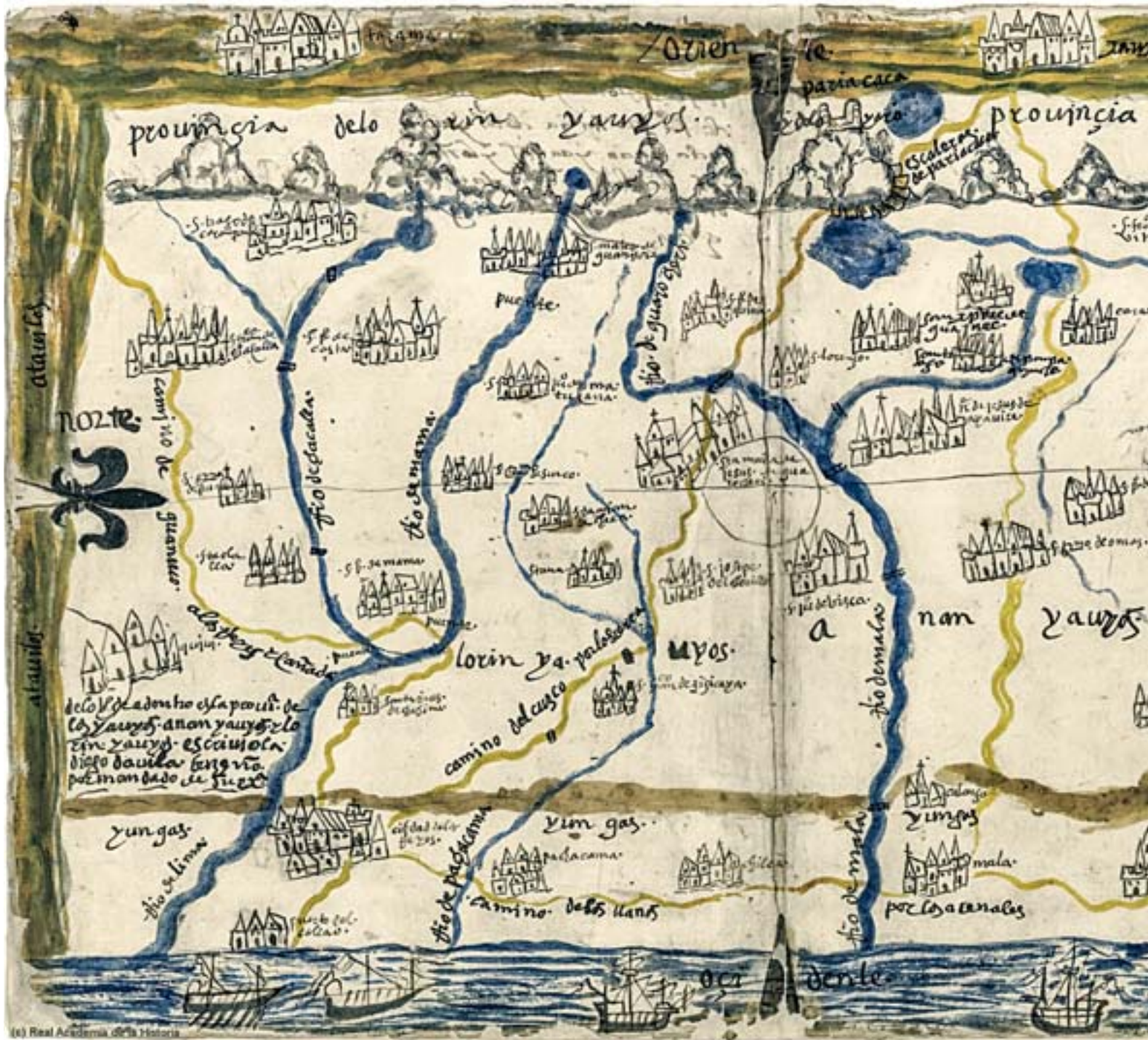
▶ Fig. 2. Los múltiples riachuelos hijos del deshielo y su importancia en el mantenimiento de la biodiversidad.

Pariacaca, señor de todas las aguas

Extraordinario reservorio de aguas atmosféricas, superficiales y subterráneas de donde salen infinidad de ramales a todas las tierras habitadas. Cada manantial, cada arroyito es una “venita” de la Sirena, que viene del apu. Eso es lo que convierte agua, en “agua sagrada”, en “*yacumama*”, criadora, poderosa, gobernante...

Aparece el Pariacaca, la Escalera, las lagunas en el mapa colonial de la provincia de los Yauyos donde se mencionan los ídolos en el macizo nevado del Pariacaca. Hasta hoy, tal como el mapa de la Cordillera central lo muestra, todo viajero podrá observar todavía algunos de estos majestuosos nevados, picos y lenguas glaciares y lagunas cuyo elo-cuente cromatismo revela una litología diversa.





Las cimas más altas de las cuencas de los ríos Blanco, Mala y Cañete constituyen la divisoria de agua continental que limita al este con la cuenca del río Mantaro. Los dos picos más altos de aquella divisoria son las aristas de hielo del Pariacaca, culminando a más de 5800 m.s.n.m. y expresando el carácter dual de la divinidad Pariacaca, a semejanza de la representación de Pachacamac.⁵

Según Chancos, en 1961-62 la cordillera del Pariacaca contaba con 67 glaciares y se extendía a lo largo de 220 kilómetros, formando un verdadero desierto de hielo, a menudo llamada también Cordillera de la Escalera o Cordillera de Huarochiri. Los glaciares se ubican principalmente hacia el sur y el oeste. De ellos, los ocho más importantes son:

- Ticlla (5897 m.s.n.m.)
- Llongote (5780 m.s.n.m.)

- Pariacaca (5765 m.s.n.m.)
- Qorihuasi (5758 m.s.n.m.)
- Pico sur de Suerochocha (5720 m.s.n.m.)
- Antacharre (5660 m.s.n.m.)
- Colquepuco (5651 m.s.n.m.)
- Sullcón (5650 m.s.n.m.),

En 1989, Morales Arnao estimó la extensión de la Cordillera central en 116.65 km², con 21.74 m. de espesor promedio de hielo y un almacenamiento de agua dulce equivalente a 2'535 954 m³.



Importantes glaciares y lagunas de las cuencas altas de los ríos Rímac, Lurín, Mala y Cañete				
Río Rímac		Río Cañete	Río Blanco	Río Parac
Río Lurín	Río Mala			
Glaciares				
Japayoc	Suerococha	Suerococha	Llongote	Llongote
Paca		Otoshmicunán	Acopalca / Altamiyoc	Acopalca / Altamiyoc
Norma		Chanape	Collquepucro	Pariacaca
Sullcón		Huamanripa	Norma	Ticlla
			Pariacaca	Cullec
			Amargura	
			Suerococha	
Lagunas				
Quiullacocha	Suerococha	Azulcocha	Tuctuputa	Aguagnio
Rinconada	Yauri	Atococha	Champaverde	Chuspicocha
Pacushnioc	Huangro	Tucto	Tormanya	Chuspi
Yaromaría	Curhuamay	Huasca	Chumpicocha	Pariachaca
Llacshacocha	Quimacocha	Suerococha	Chipicocha	Peticocha
Colorada	Arca	Chanape	Suiricocha	Jochayoj
Cutay		Negra	San Juan	Paucarcocha
Ahuashcocha		Compunco	Caña	Ticllacocha
Yuracmayo		Yanascocha	Cuyuc	Verdecocha
Arara		Tres Lagunas	Collquepucro	Atarhuay
		Naña	Jaico	Yuracocha
		Paullacocha	Parac	Mullucocha
			Rantao	Mayococha
			Suyoc	Escalera
			Suyoc	Chuspi
			Total	Pumarauca
				Quihuacocha

Distribución de los glaciares de la Cordillera central según Orientación									
Norte	Nor-Este	Este	Sur-Este	Sur	Sur-Oeste	Oeste	Nor-Oeste	SOP*	Subtotal
1	13	13	25	39	33	25	25	--	174

(*) Sin orientación predeterminada

Tipos de glaciares por cuencas						
Cuenca	Subtotal de glaciares				Subtotal	Total
	Montaña	Valle	Glaciarete y campos de nieve			
Cañete	71	--	1		72	
Mala	23	1			24	
Mantaro	66	1	2		69	174
Rímac	9	--	--		9	

◀ Fig. 3. Mapa colonial de la provincia de Yauyos, donde aparece el tambo real de San Francisco de Sisicaya "en el camino del Cusco por la sierra". sig. C-028-004 ©Real Academia de la Historia. España.

▶ Páginas siguientes:
 ▶ Fig. 4. Mapa de la Cordillera central que muestra nevados, picos, lenguas glaciares y lagunas de elocuente cromatismo. Sociedad Geográfica de Lima.

76°30' O

76°15' O

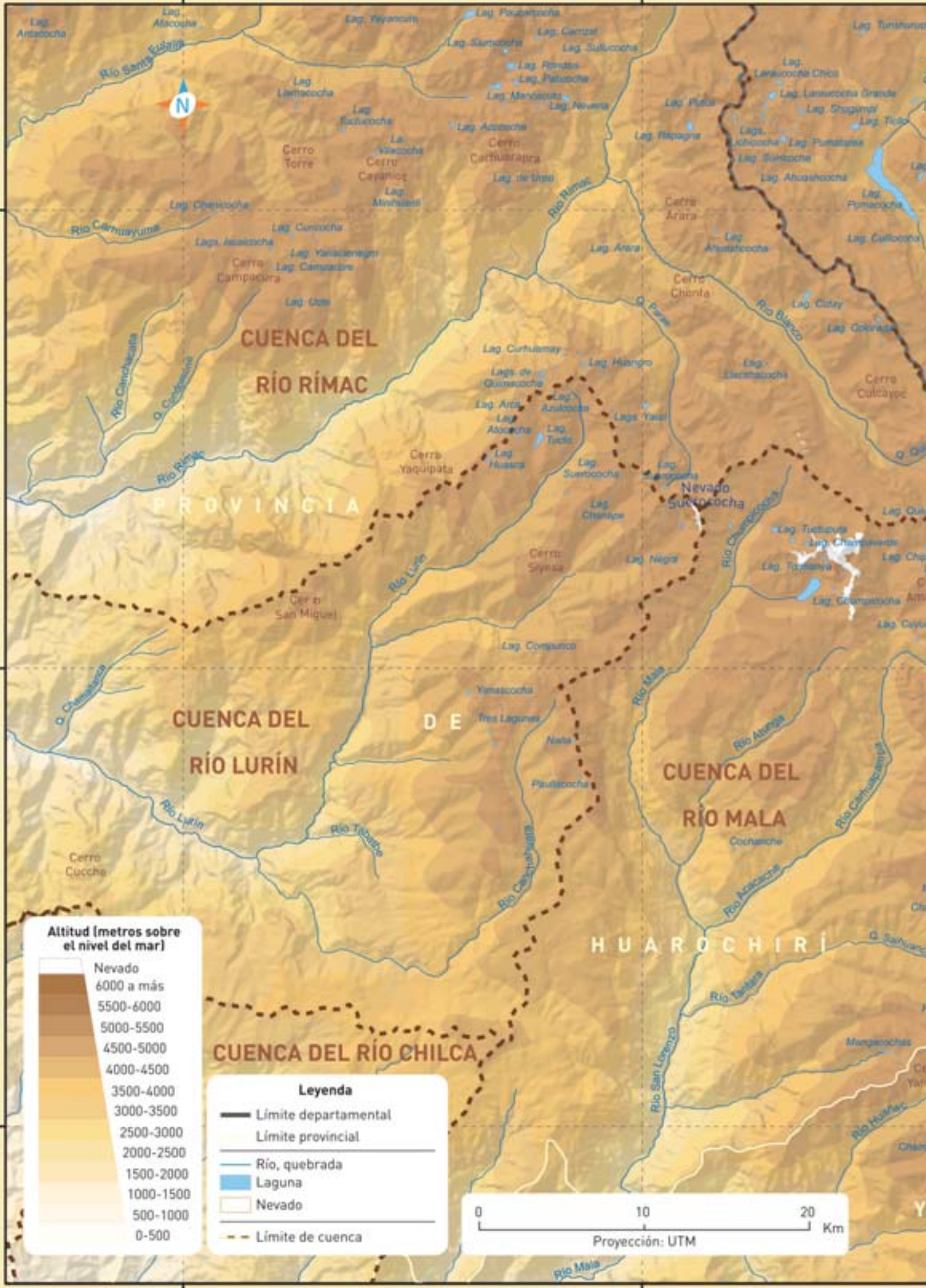
11°45' S

12° S

12°15' S

76°30' O

76°15' O





Actualmente, debido a la gran variabilidad climática y al proceso acelerado de cambio climático, predominan los glaciares de montaña, encima de los 5000 m.s.n.m., estando los de la cuenca del Lurín en vía de total desaparición (Otoshmicunán, Chanape y Huamanripa); y aunque el glaciar de Suerococha limita las cuencas del río Lurín y del río Parac, sus aguas vierten al río Parac.

No existen glaciares cubiertos, flujos de hielo, inciertos o diversos, pero se ha ido

formando un impresionante paisaje lacustre donde se combinan lagunas, humedales, bofedales y miles de arroyitos, caídas de agua, chorrillos y puquiales... El paisaje lacustre se enmarca entre afloramientos rocosos (más del 40% del área de las nacientes de los ríos Rímac, Lurín, Mala y Cañete), glaciares (3 a 4%), herbazal (más del 40%), turberas y bofedales, vegetación arbustiva y herbácea.

En la cordillera central, cuyas aguas discurren tanto hacia la vertiente del

Atlántico (cuenca del Mantaro) como a la vertiente del Pacífico (cuencas del Rímac, Lurín, Mala y Cañete), se han inventariado 1006 lagunas con una superficie de 85.04 km². En el inventario realizado en 2014 se reconocen en la Cordillera central que 601 lagunas drenan hacia la vertiente del Pacífico, con una superficie total de 41.09 km².⁸ Pertenecen a las cuencas mencionadas y se puede observar una distribución muy desigual, tanto a nivel altitudinal como entre las cuatro cuencas mencionadas. La cuenca del río Cañete tiene la mayor cantidad y extensión de lagunas, con 72.77% del total, seguida por la cuenca del río Mala con 16.81%, la del río Rímac con 9.2% y finalmente las del río Lurín con 1.22%. En las mismas cuencas existen importantes asimetrías. Así, que en la cuenca del río Mala, podemos observar

Distribución de lagunas en la Cordillera central, según variación altitudinal y por cuencas

Cuencas	Rangos altitudinales m.s.n.m.				Total	Superficie km ²
	Quechua 2300-3500	Suni 3500-4000	Puna 4000-4800	Nival Janca 4800-5897		
Rímac	0	0	100	29	129	3.78
Lurín	0	2	18	0	20	0.50
Mala	0	1	68	9	78	6.91
Cañete	1	14	342	17	374	29.90



◀ Fig. 5. Cuatro lagunas, entre Portachelo y la Escalera. Morrenas y lagunas en la creación de un paisaje característico del cambio climático.

◀ Fig. 6. Pintura rupestre cerca del nevado Pariacaca.

◀ Fig. 7. Vegetación típica de la alta puna.

que la subcuenca del río Quinches cuenta con 55 lagunas, mientras que la del río Aguaquiri tiene solamente dos lagunas. De la misma manera, la subcuenca del río Quinches tiene 138 quebradas y 51 manantiales y la del río Aguaquiri 47 quebradas y 25 manantiales.

La mayor cantidad de lagunas, es decir 528 de las 601 de las cuencas de los ríos Rímac, Lurín, Mala y Cañete se ubican entre 2300 y 5897 m.s.n.m., en la región Puna, y corresponden claramente al deshielo y al retroceso de glaciares. Además, en las altas planicies andinas se desarrolla un sistema extenso de humedales guardianes de la biodiversidad y de múltiples servicios ecosistémicos como la depuración de aguas o el de hábitat para la fauna local y migratoria. Es así que en la cuenca alta del Mala los humedales cubren una superficie de 26.07 km², en

la cuenca del río Acacache, 11.75 km² y en la cuenca del río Aguaquiri, 11.05 km².

Por ser una cuenca pequeña, más occidental, que no pertenece a la divisoria continental y a la extraordinaria reserva de agua altoandina, la cuenca del río Lurín tiene una menor disponibilidad de aguas superficiales y conoce un mayor estrés hídrico y vulnerabilidad ante la sequía.

Existe otro paisaje, mucho más secreto y también adorado. Es el paisaje subterráneo de cavernas y cuevas, conductos al inframundo, que resguardan la esencia de la lluvia. Son territorios de predominancia kárstica, donde se conjugan formas familiares como dolinas, cuevas, abrigos rocosos. Algunos son icónicos hasta hoy, como Cuchimachay, al pie de la Laguna Escalera, con una fascinante representación rupestre de color rojiza, por la mayoría camélidos gestantes mirando hacia el apu de hielo. Otras

pinturas rupestres pueden observarse en Chuspicocha (Tanta Vieja) y Arcapata, en la divisoria entre las cuencas de Mala y Cañete.

Al alejarse del Nevado Pariacaca y dejar atrás la inextricable malla de riachuelos, corrientes y quebradillas, se abandona un territorio de aguas; el paisaje se torna más agreste, más áspero, más rocoso y seco. Se refugian los ríos al fondo de las gargantas; los valles se encajonan y ofrecen una sucesión de terrazas disecadas, planicies estrechas, fuertes pendientes. En estas tierras de yunga, el agua se vuelve el bien más preciado y, en muchas partes, poco accesible. Al llegar a la región chala, los ríos Lurín, Mala y Cañete, con sus aguas estacionales, riegan sus oasis en lucha continua contra las arenas del desierto.

En aquellos valles bajos, el agua depende del dador de vida, el dios de la montaña,



el apu cuyo nombre ha sido escrito de distintas maneras: Pariakaka (Tello, 1967), Pariacaca (Espinoza, 1973; Rostworowski, 1988); Pariaccacca (Toledo, 2008). Su significado más aceptable es el de "*Roquedal donde llueve con frecuencia*" [*para= lluvia, y qaqa= peñón*].,

El agua y las comunidades campesinas, ayer y hoy

Son treinta comunidades campesinas las que viven en torno a la Cordillera de Pariacaca, obteniendo del apu de hielo las aguas de la fusión glaciaria, vitales para asegurar los cultivos altoandinos, los pastizales y la ganadería, y así brindar seguridad alimentaria a aquellas comunidades organizadas en parcialidades. Aun cuando migran los habitantes de muchas de aquellas comunidades hacia las grandes ciudades de la costa, las co-

munidades campesinas conservan una cierta tradición. De ahí que en Antioquia, como en otros pueblos altos de Huarochirí, el manejo de las aguas se llame el "turnaje de las aguas", dejando entrever un rasgo colectivista muy importante.

Si las comunidades mantienen su tradición colectivista en el manejo de los recursos naturales, el acceso a la producción y a la ganancia, lo hacen igualmente en diversas manifestaciones celebratorias de carácter religioso-laboral, tales como

Comunidades de la Cordillera del Pariacaca, en las cuencas de los ríos Blanco, Lurín, Mala y Cañete			
Río Blanco	Lurín	Mala	Alto Cañete y apu Pariacaca
San Mateo de Huanchor	Llambilla	Lupo	Miraflores
San Antonio	Sunicancha	Llambilla	San Lorenzo de Quinti
San Miguel de Viso	Langa	Suni	San Pedro de Huancayre
San José de Parác	Santa Ana	Rímac	Langa
Yuracmayo	Acurana	San Juan de Tantaranche	Cochas
	Arichuca	Copara	
	Espíritu Santo	Sangallaya	
	Cochahuayco	Tungalla Primo	
	Sisicaya	Sunisca	
	Santa Rosa de Chontay	Carhuapampa	
	Collanac	Llacuas	



las fiestas relacionadas con el ciclo del agua, como la limpieza de acequias o la herranza (marcado de ganado).¹¹ Cada festividad suele durar varios días iniciando siempre con la misa, para luego proseguir la celebración ritual en el campo, ofrendas

con hojas de coca para las montañas al apu Pariacaca, hasta culminar cada día con la fiesta social en el pueblo.

No solamente las festividades agrícolas expresan la cultura de aquellas comunidades sino que permiten fortalecerlas en

las vivencias de sus culturas y expresarlas con acciones concretas como la “crianza de lagunas” o siembra y cosecha de agua. Es ahí donde las comunidades campesinas construyen reservorios destinados a captar y almacenar agua de lluvia para ser infiltrada y, luego de sembrada, recibirla en los manantiales, aguas abajo. Para ellas, la siembra y cosecha de agua de lluvia es parte integrante de la crianza de lagunas de agua de lluvia. Por eso vuelven a practicar lo que antiguamente se hacía, es decir plantar putaqa y otras plantas madres del agua para ganar altura de agua e incrementar el caudal del manante.¹²

◀ Fig. 8. Pago a la tierra frente al nevado.

▲ Fig. 9. El apu de hielo, el señor de los señores, el Pariacaca.

Organización de la parcialidad	
Relaciones de producción	Relaciones de distribución
<ul style="list-style-type: none"> – Horizontalidad y equidad del trabajo basado en el sistema intercalado de trabajos individuales (cultivo familiar en el terreno otorgado por la parcialidad) y colectivos (faenas de cosecha y siembra colectivas, y limpiezas de acequias o acueductos). – No existe una mayor especialización del trabajo, todos cumplen las mismas funciones. – Al no haber especializaciones en el trabajo, no hay mayores jerarquías dentro del espacio productivo. – La economía agropecuaria tiene dos subdinámicas de consumo y circulación: 	<ul style="list-style-type: none"> • Autoconsumo • Comercio de excedentes. <p>En el primer caso se distribuyen las cosechas equitativamente de acuerdo al número de familias que integran una parcialidad. De igual manera la parcialidad se convierte en una plataforma representativa de los intereses comerciales de las familias: las relaciones comerciales se realizan manejando toda la producción de las familias (dentro de la parcialidad) como una producción, repartiéndose las ganancias de acuerdo al número de unidades familiares que componen la parcialidad.</p>

Fuente: Instituto Nacional de Cultura, 2009, p. 67.¹⁰

Ante la escasez del agua, las comunidades recurren a los saberes de sus ancestros para contribuir a la regeneración de este recurso y de la vida. En el ritual de las fiestas agrícolas, las alpacas, que están asociadas a los paqaris, son las que cargan el agua y las plantas acompañantes o criadoras, a fin de invocar la presencia del líquido dador de vida.

Tierras fecundadas y arrasadas por el agua: generosidad y furia de los dioses

Desde siempre hombres y mujeres aprendieron a respetar el agua que fecunda la tierra, les brinda los alimentos, y que, en algunas oportunidades, se vuelve furia y destruye todo a su paso. Para las culturas prehispánicas, el agua y la seguridad alimentaria eran clave para la supervivencia de sus pueblos. La domesticación de la pendiente por los incas no solo permitió extender la frontera agrícola y densificar el

territorio, sino también controlar los procesos de erosión y brindar seguridad física.

Año tras año disminuye el caudal de los ríos y desaparecen los puquiales, afectando la producción agropecuaria, mermando las cosechas, reduciendo la alimentación de animales y vulnerando la seguridad de las personas al aumentar la pobreza. No solamente hay acciones de mejoramiento o ampliación de la red de canales —como la construcción del canal de irrigación Nahulm (San Lorenzo de Quinti)—, sino también acciones de siembra y cosecha del agua, construcciones de pequeños reservorios de tierra compactada o con geomembrana, como se puede observar en varias partes altas en las cuencas de los ríos Lurín y Mala.

La seguridad hídrica está hoy íntimamente relacionada con la seguridad alimentaria y constituye uno de los mayores retos de las cuencas de la costa peruana, reto difícil por el sobrepastoreo, la pérdida de la cobertura vegetal, la aridización de los

cerros; la aparición de plantas xerofíticas y a su vez tóxicas para los ganados, el aumento de la torrencialidad y la degradación de los ecosistemas y de sus servicios.

La diez veces millonaria metrópoli de Lima, con ingentes necesidades de agua, queda indiferente ante el Pariacaca, que le da el agua y por tanto la vida. Sigue derrochando el agua venerada y cuidada por las comunidades campesinas, el agua que fecunda el suelo, que lo hace producir para el bienestar de todos, campesinos y urbanos.

Pero si el agua puede ser paraíso, fecundando valles y oasis, puede ser también infierno, destruyendo todo a su paso, desencadenando grandes llocllas y generando huaycos de gran magnitud como el de este año 2017. En el mes de marzo, la vía de Cieneguilla hacia Huarochirí se encontró afectada y fue bloqueada en varios puntos: en Langa, San José de Chorrillos, Lahuaytambo, San Lorenzo de Quinti y Sangallaya; dieciocho distri-



tos fueron aislados y perdieron parte de su producción. En el valle de Lurín, en Santa Rosa de Chontay (Antioquia), el río salió de su cauce y destruyó carretera, terrenos de cultivo (manzanas y membrillos) y casas, como en Nieve Nieve. En el valle bajo, un huayco inundó tres centros poblados en Manchay y destruyó un albergue de niños.

Un futuro incierto y un oráculo siempre actual

Entre 1970 y 2009, la pérdida de cobertura glaciar en la Cordillera central ha sido mayor a 55.50%

En 1961, la cordillera de Pariacaca contaba con 53 glaciares que cubrían una superficie de 35.75 km². Cincuenta años después, en 2010, gran parte de los glaciares han retrocedido a niveles más altos, entre 5000 y 5450 m.s.n.m., reduciéndose la cordillera nevada a 31 glaciares, cuya extensión alcanza apenas 12.3 km², o sea una reducción de 65.6% de la masa glaciar.¹³

¿Qué sucederá cuando la gran montaña sagrada de los incas –el Pariacaca– se torne completamente “plomo”, perdiendo su poncho de hielo?

¿Cuántas nuevas lagunas se formarán? En comparación a las de 1969, se han formado ocho lagunas nuevas en la cuenca del río Rímac, diez en la cuenca del río Lurín, cinco en la del río Mala y veintidós en la del río Cañete.

¿Cuánto tiempo estos vasos naturales conservarán las aguas que fecundan la

tierra y aseguran la alimentación de los pueblos?

Debemos reconocer la importancia del acompañamiento del Programa Nacional de Siembra y Cosecha de Agua, de Sierra Azul que hace un especial hincapié en las cosmovisiones andinas y su aporte para la comprensión de las dinámicas naturales y la cría del agua en distintas regiones del Perú, entre otras Huarochirí.

En ese sentido el futuro es incierto, por no depender solamente de la variabilidad y cambio climáticos, sino de los impactos creados por las actividades humanas y la despreocupación de nuestra sociedad por sus aguas, sus glaciares, sus acuíferos y sus océanos. Por todo ello, el oráculo de Pachacamac es siempre actual, recordándonos la importancia del agua, del ciclo del agua, de la conectividad y de las complementariedades si realmente nuestra sociedad quiere alcanzar el nivel de sostenibilidad comprometido en la Agenda 2030.

◀ Figs. 10 a, b. Agua del paraíso, agua que fecunda; agua infierno, (...) agua que destruye todo a su paso. Valle de Lurín, aguas arriba de Nieve Nieve. Huarochirí.

▼ Figs. 11 a, b. Imágenes satelitales que muestran el deshielo glaciar y la formación de más lagunas.

▼ Fig. 12. Huancaya en la cuenca del río Cañete, con aguas de color esmeralda y cascadas escalonadas cuyo origen es el nevado Pariacaca. Provincia de Yauyos.



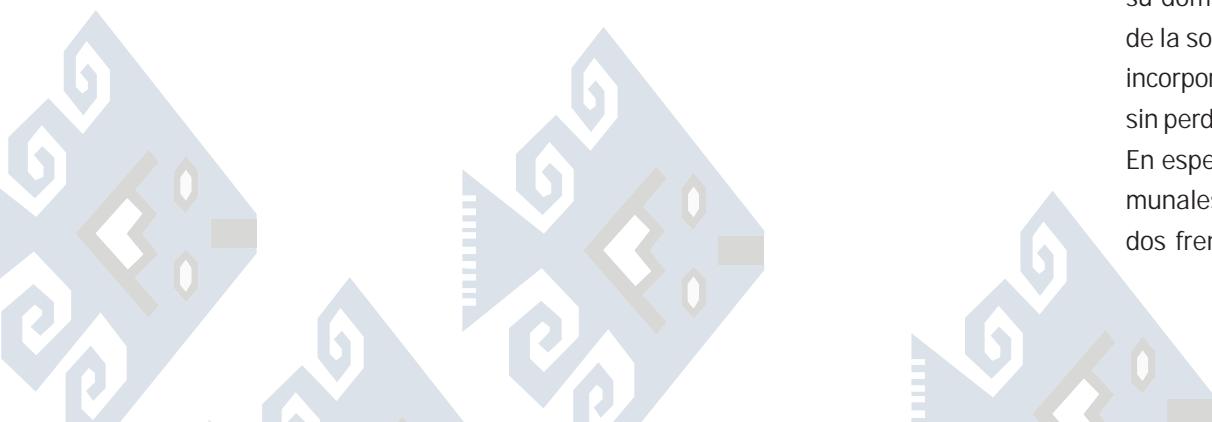


LA PRESENCIA INCA EN EL VALLE DE LURÍN

GIANCARLO MARCONE FLORES

Si buscamos los indicadores más claros de la presencia inca en el valle de Lurín, estos serían el Camino Inca o Qhapaq Ñan y las diversas construcciones incas en Pachacamac. Se ha propuesto que la ocupación del valle por los incas estaba centrada, no en motivos políticos o económicos, sino en garantizar la comunicación principalmente entre el santuario de Pachacamac y el importante santuario de Pariacaca. El valle se vuelve, así, una de las principales rutas de peregrinación durante el incanato.

Sin embargo, este lugar estaba ocupado por una población con fuertes tradiciones locales, fruto de una larga secuencia cultural que presenta evidencias de una rica complejidad social e intrincadas relaciones intercomunales. En el momento en que los incas arriban al valle y establecen su dominio sobre él, los diversos grupos de la sociedad local se vieron obligados a incorporarse a esta hegemonía cusqueña, sin perder de vista sus dinámicas propias. En especial, los líderes locales y jefes comunales se vieron inmersos en medio de dos frentes: uno hacia arriba, buscando





anexarse al nuevo orden estatal, y otro hacia abajo, manteniendo sus vínculos locales sobre los que se sostenía su poder y prestigio.¹

En el presente capítulo proponemos una lectura alterna de la ocupación tardía del valle bajo y medio de Lurín, así como de su contacto con los incas. Dentro de esta interpretación no se priorizarán las fuentes etnohistóricas, en las cuales prevalece lo inca, sino que se generará una imagen basada en la arqueología, que otorga prioridad a la visión y a las tradiciones culturales locales.

La reconstrucción de la ocupación tardía del valle (circa 1100-1500 d.C.), así como el impacto de la presencia de los incas en la misma, se realizará a través de la combinación de las fuentes etnohistóricas con los numerosos datos arqueológicos, que se han recuperado en los últimos años en diversos sitios del valle, como por ejemplo Panquilma,² Pampa de las Flores,³ Huaycán de Cieneguilla,⁴ Molle⁵ y Nieve Nieve.⁶ La mayoría de estos hallazgos se ha producido como resultado de los trabajos

correspondientes al Proyecto Qhapaq Ñan del Ministerio de Cultura.

En este artículo proponemos que la presencia inca no estuvo referida a un dominio territorial, sino que procuró garantizar el movimiento entre los santuarios, aunque terminó trastocando las estructuras de poder en el valle. Si bien se mantuvo el prestigio de las élites locales, la presencia inca abrió nuevas oportunidades para los distintos grupos, beneficiados por su inserción en redes de intercambio más amplias.

Los ychsma y la ocupación tardía de Lurín

El periodo Intermedio Tardío en esta región se caracteriza por la aparición de una nueva formación social: los ychsma. Sin embargo, a diferencia de los estudios referidos a los periodos anteriores, esta cultura ha sido caracterizada, no sobre la base de la cerámica sino en función de las crónicas y otras fuentes documentales coloniales.⁷ Según estas fuentes, en el momento de la conquista inca del valle de Lurín esta región se encontraba poblada por un grupo costero llamado Ychsma.⁸

Los ychsma en las crónicas

Tradicionalmente, se ha entendido la naturaleza y la organización social ychsma, en relación con el centro religioso de Pachacamac. Este grupo posiblemente también ocupó el vecino valle del Rímac.⁹ María Rostworowski, a partir del análisis de las fuentes etnohistóricas, sugiere que esta sociedad estaba compuesta por una serie de grupos ligeramente integrados a nivel socio-político, que “aunque políticamente independientes compartían su devoción a Pachacamac”.¹⁰ De hecho, muchos relatos de los conquistadores indican que, cuando los incas conquistaron la región, la importancia y el prestigio del oráculo en Pachacamac eran tan grandes que permitieron a los sacerdotes ychsma continuar con su culto, manteniendo el uso de su templo principal hasta la caída del imperio Inca en 1535.¹¹

Este relato etnohistórico, centrado en el papel predominante que tanto el culto como el sitio de Pachacamac tuvieron en

◀ Fig. 1. Tres Ventanas orientadas hacia el apu tutelar de la zona en el palacio inca de Huaycán de Cieneguilla.



la organización de la sociedad Ychsma, ha sido utilizado como punto de partida para la mayoría de las interpretaciones arqueológicas.¹² El más popular de estos modelos fue propuesto durante los años ochenta y noventa por Bueno,¹³ y Jiménez Borja.¹⁴ Ellos señalan que las pirámides con rampa de Pachacamac eran embajadas religiosas que representaban las diferentes políticas ychsma que adoraban a Pachacamac. Las élites gobernantes de ychsma en el sitio actuaban principalmente como sacerdotes, quienes realizaban los rituales y administraban los recursos necesarios para el mantenimiento del culto, sin ejercer mucho control político o económico sobre la población local.¹⁵

En un modelo alternativo, Eeckhout propone que las pirámides con rampa no eran embajadas religiosas sino palacios de los gobernantes seculares de Ychsma.¹⁶ Desde este punto de vista, aquellas pirámides de Pachacamac fueron construidas

y ocupadas sucesivamente.¹⁷ Por lo tanto, el poder político en la sociedad de Ychsma estaba básicamente centrado en el sitio de Pachacamac que, a través de una red de administradores rurales, controlaba las tierras bajas de los valles de Lurín y del Rímac.¹⁸ Por su parte, Makowski,¹⁹ ha propuesto un tercer nuevo enfoque al argumentar que el papel central de Pachacamac en la organización del valle de Lurín fue consecuencia del control inca. Por lo tanto, la importancia del santuario durante el Intermedio Tardío no se debería a la ascendencia religiosa o política, sino a la intervención inca.²⁰

Es así que, siguiendo las reconstrucciones etnohistóricas planteadas desde Pachacamac, tendríamos tres escenarios de organización socio-política Ychsma: 1) El valle estaba compuesto por comunidades independientes, que mantenían un vínculo simbólico y real con el santuario, pero sin mayor centralización política.

2) Que Pachacamac sirvió de centro o capital de las comunidades Ychsma dispersas por el valle. 3) Los ychsma de Lurín tenían una organización política simple e igualitaria, hasta el arribo de los incas. Estos dominaron el valle y crearon nuevas jerarquías, donde antes no existían. Si este escenario es correcto, en ausencia de un gobierno supra-regional que controlara el centro religioso de Pachacamac, el desarrollo de grupos de élite rurales en los sitios circundantes fue producto de una combinación de dinámicas políticas indígenas y procesos sociales a nivel comunitario.²¹

Los ychsma desde la arqueología

Para los periodos tardíos, la parte baja de Antioquia muestra una ocupación distintiva que se identifica con los estilos cerámicos Ychsma y con las poblaciones llamadas yungas en los datos etnohistóricos. Mientras que, por encima de ella, los



◀ Fig. 2. Chontay, sitio ychsma del valle medio de Lurín. El uso de piedra y barro caracterizan su arquitectura conformando agrupamientos aglutinados. Siglo XIV-XVI.

asentamientos son de tradición serrana, asociados posiblemente a los grupos yauyos. Esta división es, sin embargo, relativa, puesto que hay referencias que señalan la presencia de grupos yauyos tan abajo como en el área de Chontay hacia finales de la secuencia prehispánica.²² La visita de Sisicaya confirma esta versión.²³

Estas diferencias también son claras en la arquitectura de los sitios. En el valle bajo, las edificaciones se ubican por lo general en las quebradas secas, mirando el fondo del valle, a ambos márgenes del río. En general, las estructuras presentan plantas rectangulares.²⁴

Sitios como Pampa de las Flores y Quebrada de Golondrinas, en la parte baja del valle, o Tijerales, Villa Toledo, Panquilma, Huaycán de Cieneguilla, Río Seco y Chontay, en la parte más alta, son sitios donde la arquitectura monumental y la doméstica coexisten. La arquitectura monumental en estos sitios, especialmente desde el lito-

ral hasta Panquilma, está compuesta en su mayoría por los edificios identificados como pirámides con rampas, que fueron los palacios de las élites locales.²⁵

Las pirámides con rampas tuvieron probablemente una función económica, religiosa y política, ya que en ellas residían las élites gobernantes de cada comunidad. Los límites de estas comunidades estarían, a su vez, marcados por canales que se propone funcionaron como límite intercomunal.²⁶ Sin embargo, en algunos de estos sitios, especialmente en la zona de Cieneguilla, aparecen en algunas estructuras decoraciones hechas en bajo relieve, también conocidas como "cenefas", que han sido propuestas también como marcadores de identidades comunales. La presencia de estas decoraciones y arquitectura monumental, así como la ausencia de las referidas pirámides en el área ubicada por encima del sitio arqueológico Panquilma, sugiere una posible división política entre los habitantes del valle bajo y el medio.²⁷ A su vez, las áreas domésticas son complejas aglomeraciones de estructuras en conjuntos residenciales cerrados, correspondientes a grupos familiares extensos que vivían alrededor de las élites. Además, los sitios presentan otros elementos como terrazas- tendales y áreas de cementerio.

En el sitio de Panquilma, por ejemplo, López-Hurtado²⁸ ha llegado a identificar nueve conjuntos residenciales que repre-

sentaban grupos familiares relativamente autónomos bajo el liderazgo de las élites en las pirámides con rampa.²⁹ Estas élites menores mantenían su poder sobre los grupos familiares a través de acciones rituales llevadas a cabo en las pirámides que contribuían a reforzar su posición de prestigio.³⁰

Las relaciones entre los sitios parecen imitar esta segmentación interna, descartando Pachacamac, que tiene un tamaño superior. Solo Pampa de las Flores es ligeramente mayor que los demás sitios, además de poseer una mayor cantidad de pirámides con rampa, mientras que el resto parece ser del mismo tamaño.³¹ Más aún, entre los sitios se presentan variaciones en las formas de sus pirámides, lo que refuerza la idea de una falta de centralización política.

Esto nos muestra una sociedad segmentada al principio; sin embargo, en Pampa de las Flores encontramos evidencia de que, al final de su secuencia, tuvo una mayor cohesión política. En este sitio se han definido hasta trece pirámides con rampa siendo, después del santuario, el lugar con más edificaciones de este tipo. Capriata y Zambrano³² sugieren que varias de estas pirámides fueron construidas durante el Horizonte Tardío, lo que representa una expansión del sitio a la llegada de los incas. Este suceso parece haber incrementado la centralización de una sociedad hasta entonces fraccionada.

El Qhapaq Ñan, la construcción territorial y la empresa imperial Inca

El imperio de los Incas estableció el control en gran parte del área andina, mediante estrategias que directamente intervenían en las organizaciones sociales y económicas de las diversas poblaciones que se iban incorporando al estado imperial. Este proceso, que se da en dos direcciones, toma diferentes formas de acuerdo tanto a las necesidades de las sociedades locales como a las expectativas de la Metrópoli. Pero estas transformaciones también dejaron sus impactos en los sistemas culturales e ideológicos, locales e incas.

La intervención en el paisaje y la reformulación de territorialidades son algunos de los mecanismos que muestran cómo los incas consiguieron imponer su hegemonía continental. En esta dinámica, el Qhapaq Ñan (o camino inca) se erigió en la herramienta que permitía no solo la administración eficiente y la centralización política, sino que directamente replanteaba los territorios al transformar el paisaje local para incorporarlo dentro del paisaje imperial. De este modo, los nuevos territorios se inscribían conceptualmente en el territorio inca, como parte de los cuatros suyos que conformaban el Tahuantinsuyo.

Pensando el Qhapaq Ñan: de una red administrativa a expresión en el paisaje del movimiento

Desde los trabajos pioneros de Alberto Regal³³ y John Hyslop³⁴ se ha caracterizado al Qhapaq Ñan como una red vial

construida por el imperio Inca, reutilizando parcialmente caminos anteriores. Esta red permitió el manejo administrativo y político eficiente de un territorio cultural y políticamente diverso. Dentro de esta visión, la red vial inca resume una serie de intervenciones en el espacio, siguiendo una lógica que facilitase el flujo de información, acortara distancias y permitiera el manejo eficiente de recursos humanos y materiales. Es así como el camino fue pensado a modo de enlace entre centros dentro de una jerarquía de sitios que reflejaban la administración política inca. Esta jerarquía garantizaba el flujo de información y, por ende, la correcta administración del Tahuantinsuyo.³⁵ Este mismo modelo explica, a su vez, la caída del sistema. Al caer la organización política inca en manos de los conquistadores, los sitios administrativos se desocupan, los enlaces (es decir el camino) carecen de sentido y la red (y todo el sistema) desaparece básicamente de la noche a la mañana.

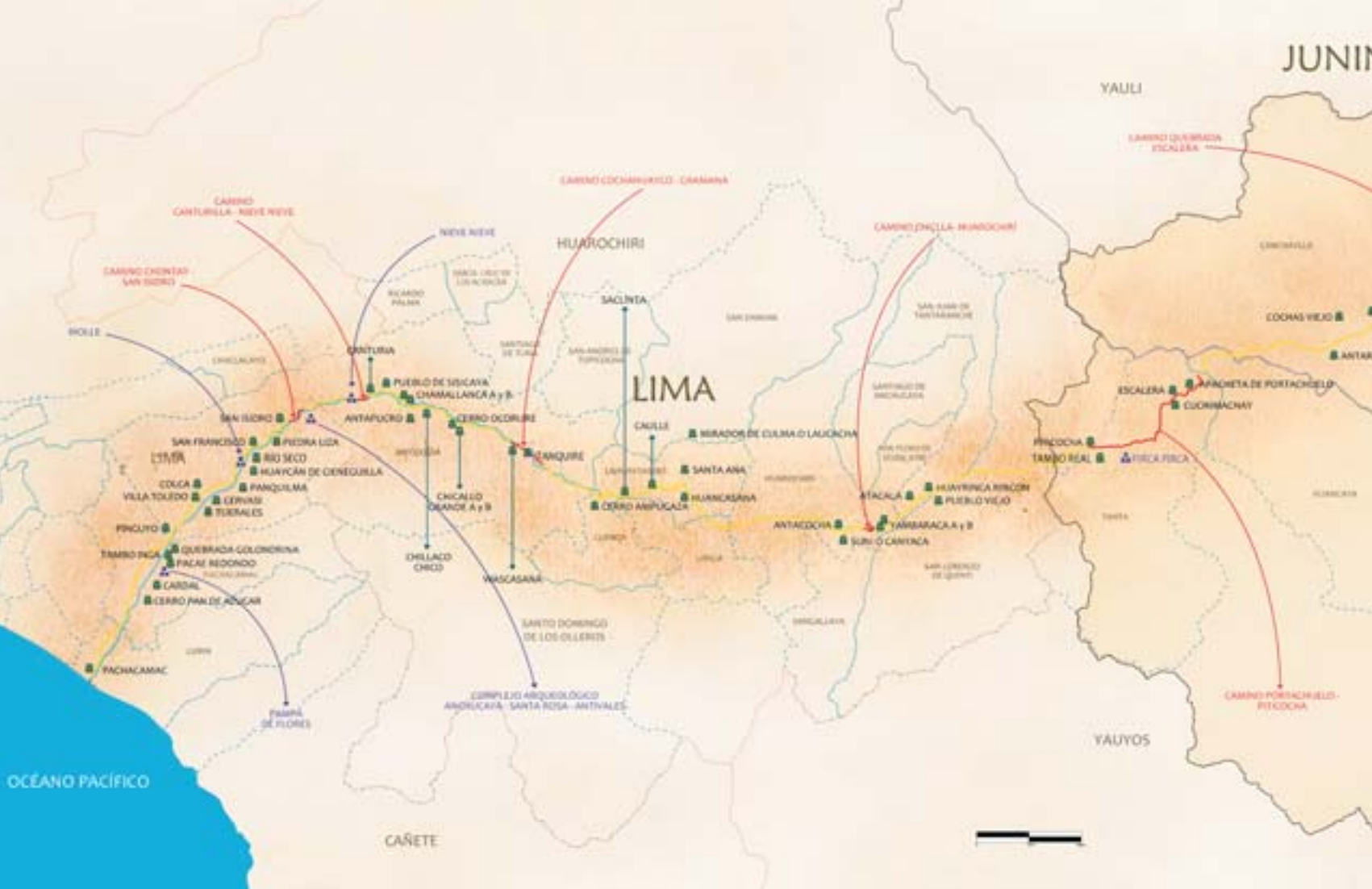
Estas explicaciones, basadas en el sobre énfasis de los sitios y de una lógica administrativa, impidieron a veces entender otros significados de la presencia de construcciones incas, como el Qhapaq Ñan en el paisaje, en cuanto al rol de las percepciones del espacio, y la reconstrucción territorial de las comunidades a la hora de establecer relaciones interregionales. La red de caminos inca no solo debe ser entendida como una red administrativa y de intercambio comercial, sino también como una manera de relación con el medio ambiente, con

► Fig. 3. Camino inca que conduce al santuario de Pachacamac. Tramo Chontay, en la margen derecha del valle medio de Lurín.

mucho más contenido que el de establecer una administración burocrática eficiente. Es así como hoy se reconoce que el hecho de que el camino pasara por determinado espacio en cercanía a un nevado, tenía repercusiones en cómo se establecían relaciones sociales entre grupos y al interior de los mismos. La localización de los santuarios parece haber sido tanto o más importante, para la sociedad inca, que llegar a un centro administrativo o a un tambo, como es el caso del tramo Xauxa-Pachacamac, que estaba orientado a unir los santuarios de Pariacaca y Pachacamac, además de cumplir funciones comerciales y administrativas, que pensamos no eran prioritarias.

En esta visión alterna, entonces, los caminos no son solo herramientas administrativas estatales, sino que también están presentes en la vida diaria y en la interacción del hombre con su medio ambiente. A nivel de red, significa que el enlace (es decir el camino) es tanto o más importante que el nodo/sitio para la sobrevivencia del sistema. Al caer los centros administrativos, algunas de las funciones del camino como enlace entre centros y tambos se acaban, pero las poblaciones locales continuaron su uso, lo que mantuvo el camino vigente, al menos como axis del movimiento en los Andes. Es la visión de un Qhapaq Ñan que, una vez construido, se convierte en parte del paisaje y actor continuo en nuestra historia. Incluso hemos propuesto en otros trabajos³⁶ que estos mismos axis o caminos continuaron marcando el paisaje, y fueron





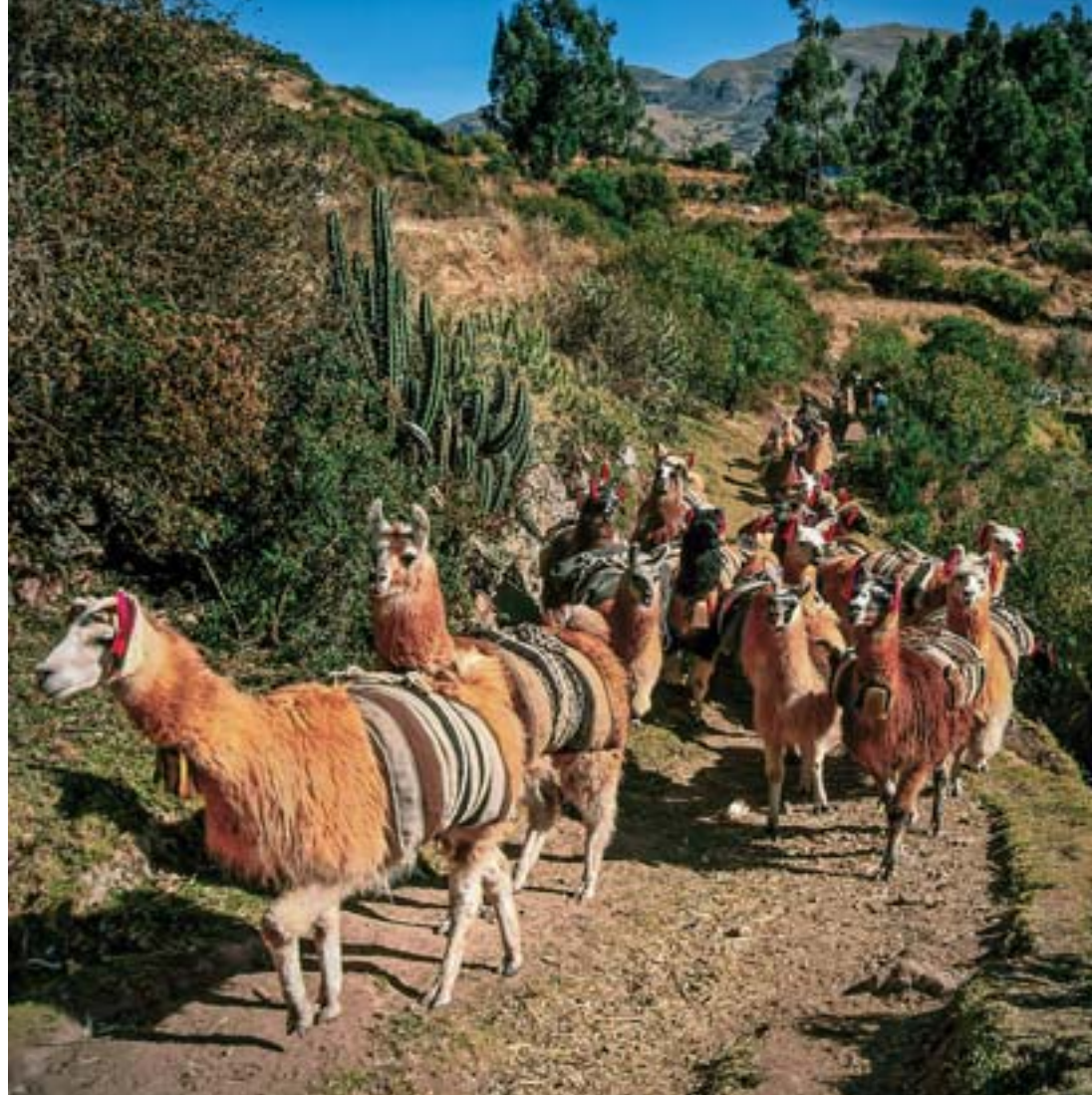
espacios donde se dieron los movimientos de las tropas de los conquistadores, los procesos independentistas del siglo XVIII y hasta (en ciertas áreas) el tráfico vial del presente.

Siguiendo el camino, podemos entender un proceso de expansión inca que es diacrónico, contándonos una historia de cómo los incas y sus interacciones se transforman, conforme el imperio se expande. Por ejemplo, Catherine Julien,³⁷ propone que la expansión hacia el Chinchaysuyo corresponde a un momento inicial, cuando los gobernantes incas, más que una empresa imperial, todavía guiaban el proceso de acuerdo a sus agendas personales. Eso explicaría cómo en este sector los sitios inca tienen un carácter de palacio o finca privada. Este camino fue construido al terminar la primera etapa de expansión, cuando traspasaron las barreras de la región Cusco y comenzaron a tener una proyección pan-regional.

Para el momento en que la expansión llega a Ayacucho, los incas tienen ya un proyecto imperial. Las evidencias arqueológicas indican que Vilcashuamán constituyó un nodo importante en la red vial inca,³⁸ donde confluían tanto el Qhapaq Ñan de la sierra como el camino transversal que llevaba a los poderosos reinos costeros de Ica y Chincha. A lo largo de este camino encontramos sitios de filiación inca que presentan una fina mampostería, comparable solo con la arquitectura imperial. Alrededor de aquellos sitios, los incas construyeron un gran sistema de andenería, lo que nos hace pensar que estos podrían corresponder a palacios de una nobleza inca en expansión que buscaba acumular riqueza y poder, similares a los reportados para el tramo del camino del Chinchaysuyo.³⁹ La construcción de este camino cambió las dinámicas geopolíticas regionales de la costa, reformulando el balance político de la región e incorporándola al imperio Inca. Las guerras entre Francisco Pizarro

y Diego de Almagro tuvieron como teatro de operaciones este camino que recorre el valle de Pisco, el cual evidentemente seguía teniendo importancia y constituía una puerta a la capital del Tahuantinsuyu. La reutilización de la ruta y la leva que los conquistadores hacían de las poblaciones indígenas para sus batallas terminó por despoblar el área. De nuevo, la presencia del camino y su utilización cambió la geopolítica regional tal como había ocurrido años atrás.

Otro gran ramal es el camino de la sierra, que recorre la zona central, convirtiéndose en el camino real o Qhapaq Ñan propiamente dicho. Es en este camino donde existen una serie de sitios planificados en un modelo imperial más o menos rígido, que incluye plazas de gran tamaño, ushnus, kallancas en sitios importantes como Hatun Jauja, Pumpu o Huánuco Pampa. Esta área sería entonces dedicada a proveer al Tahuantinsuyu de productos de pan llevar, convirtiéndose en la despensa del imperio.



El tramo Xauxa-Pachacamac

El tramo Xauxa-Pachacamac se extiende transversalmente a lo largo de 230 kilómetros entre la costa central peruana y el valle del Mantaro, y recorre altitudes que van desde el nivel del mar en Pachacamac hasta superar los 4500 m.s.n.m. en la zona del Pariacaca. Por ello atraviesa una serie de regiones naturales y ecosistemas que se asocian a distintos paisajes y entornos culturales. Durante este recorrido, el Qhapaq Ñan pasa por cuatro cuencas importantes que son las de los ríos Lurín, Mala, Cañete y Mantaro. El tramo Xauxa-Pachacamac recorre todo el valle del río Lurín, desde su desembocadura en el Océano Pacífico hasta su cuenca de recolección en la zona de Orcocoto; atraviesa los valles de la cuenca alta del Mala y el Cañete, para llegar a Jauja recorriendo el valle del río Cochas, tributario del Mantaro. En este sentido, en el tramo Xauxa-Pachacamac se han

identificado cinco unidades de paisaje que responden tanto a criterios de orden físico como también a consideraciones referidas a aspectos sociales y culturales del territorio.⁴⁰

Cabe precisar que el segmento del camino Xauxa-Pachacamac permitió reformular las relaciones sociales y el territorio de tres grupos principales, yungas, yauyos y wankas, uniéndolos en un conector vial que aprovechó rutas de intercambio que proponemos, existían desde el pre-cerámico.⁴¹

Presencia inca en el área wanka del tramo Xauxa-Pachacamac

En la parte alta de su recorrido, el tramo del segmento Xauxa-Pachacamac atraviesa la cuenca del Cochas, área bajo la influencia política y cultural de los wankas. Aun hoy es posible identificar algunos de los segmentos de camino, que formaron parte de este trazo.

◀ Fig. 4. Mapa del camino transversal sierra-costa, tramo Xauxa-Pachacamac. Programa Qhapaq Ñan.

▲ Fig. 5. Recua de llamas en las alturas de Huarochiri.

Páginas siguientes:

- ▶ Figs. 6. Peregrinación al nevado de Pariacaca.
 - a. Apu tutelar.
 - b. *Escalera yoc*, escalera de piedra para ascender al nevado.
 - c. Camino inca, tramo Chaclla-Huarochiri.
 - d. Peregrinos de la comunidad de Tanta.



6a



6c





Sección Ipas Grande

Este segmento corresponde básicamente a la cuenca del río, tiene una longitud de 1.10 km. y abarca 1.385 has. Se encuentra ubicada en las inmediaciones de la estancia Ipas Grande, perteneciente a la comunidad de Canchapunco, distrito de Llocllapampa, Junín, entre los 4115 m.s.n.m. y 4259 m.s.n.m. El camino en esta área se inicia en la ladera media del extremo suroeste del cerro Sucuchanja y desciende hasta emplazarse en el fondo del valle, zona caracterizada por ser un área de bofedales estacionales, donde culmina la presencia de los rastros del camino.⁴²

Sección Paccha-Hatun Xauxa

Tiene una longitud de 9.56 km. que comprende la parte inicial del recorrido hacia el santuario de Pachacamac, desde el sitio inca de Hatun Xauxa. El camino se inicia a los 3380 m.s.n.m. como una

proyección del jirón 2 de Mayo del pueblo de Sausa, y asciende desde la capilla del Primer Cuartel del distrito en dirección suroeste, pasando por varios de los conjuntos de depósitos o Qolqas asociadas a Hatun Xauxa, entre los que destaca el sitio de Shushunya. Más adelante, en la zona de la llanura de Huancas, el camino pasa cerca del asentamiento local de Chuchus y del sitio de Puyhuan, para descender hacia el sitio conocido como Hatun Chaka. En este trayecto el camino exhibe escalinatas y muros de contención de piedra. En Hatun Chaka, el camino cruzaba el río Mantaro por un puente que, según la evidencia observada, tenía estructuras de apoyo de piedra canteada, que posiblemente sostenían una superestructura de material perecible como madera, con una luz de casi 11 metros.⁴³

Qolqas de Shushunya

Las Qolqas de Shushunya forman parte del sistema de almacenaje del centro

administrativo inca de Hatun Xauxa, ubicado dentro de la jurisdicción del distrito de Yauyos, provincia de Jauja, departamento de Junín.

Hatun Xauxa

Esta zona arqueológica se ubica en el pueblo de Sausatambo, distrito de Sausa, provincia de Jauja, departamento de Junín. Según registros previos, Hatun Xauxa habría sido uno de los principales centros administrativos de la época inca. Ubicado sobre los 3500 m.s.n.m.⁴⁴

La presencia Inca durante la ocupación Ychsma

En tiempo de los ychsma, en el Horizonte Tardío⁴⁵ con la presencia inca en la zona, Pampa de las Flores muestra un crecimiento, pero no exhibe elementos arquitectónicos inca, ni se encuentra en la ruta principal del camino inca, si no se conectaba al mismo por una vía secundaria. Por ello se descarta que su crecimiento se



deba a una ocupación inca directa o a la construcción de estructuras administrativas en este lugar.

El sitio que sí presenta una impronta inca es Huaycán de Cieneguilla, ubicado en el curso bajo del río Lurín, donde el valle se encañona. Este lugar evidencia que los incas remodelaron los espacios, incluyendo estructuras que buscaban visibilizar la presencia cusqueña. Sobre

el tramo Xauxa-Pachacamac del Qhapaq Ñan, frente a Huaycán, al otro lado del valle, se encuentra el sitio de Molle. En este lugar, junto con Huaycán de Cieneguilla, se estableció un control inca sobre el tramo previo a su entrada al valle bajo.

En el contexto de una sociedad segmentada, en la que el prestigio y la legitimidad parecen haber estado permanentemente cuestionados, el resto de los sitios



8a

◀ Fig. 7. Huaycán de Cieneguilla. Sitio administrativo en el tramo Xauxa-Pachacamac. Siglos XIV-XVI.

◀ Fig. 8 a. Frisos o cenefas de barro en el recinto ceremonial de Huaycán de Cieneguilla. 8 b. Portada trapezoidal en el palacio inca. Huaycán de Cieneguilla.



muestra evidencia de que las élites aprovecharon esta circunstancia para incrementar su prestigio, asociándose en la medida de lo posible a los incas, creando así nuevos escenarios regionales. En Panquilma, por ejemplo, se ha identificado la clausura, el abandono e incluso la destrucción de espacios dentro de las pirámides con rampa,⁴⁶ pero a la vez el incremento de actividades rituales, asociadas a materiales del Horizonte Tardío.⁴⁷ Algunos mecanismos de legitimización se perdieron, dando paso a otros nuevos. Es en este contexto que Pampa de las Flores terminó siendo el

más exitoso de estos sitios, logrando tener una posición central al final de la secuencia prehispánica.

Las reformulaciones territoriales inca en Lurín

La presencia inca introdujo algunos cambios en la geopolítica de la región, como parte de la consolidación de la ruta entre santuarios. Las fuentes escritas mencionan cómo estos aprovecharon las tensiones inherentes entre las poblaciones yungas, con las de las partes altas, identificadas como yauyos. Privilegiando a los últimos y otorgándoles áreas de explotación previamente bajo control

costeño,⁴⁸ supuestamente asociadas al cultivo de coca.

Algunos arqueólogos han propuesto que los datos arqueológicos corroboran esto, proponiendo, por ejemplo, que algunos sitios en el área comprendida entre Huaycán de Cieneguilla y Antioquia, como el sitio de Chamallanca, presentan un patrón de recintos hechos de piedra que indicarían la presencia de poblaciones serranas en áreas yungas.⁴⁹ Sin embargo, en nuestra opinión, los asentamientos en esta área guardan más similitud con la parte baja del valle que con asentamientos serranos.



◀ Fig. 9. Nieve Nieve, centro administrativo planificado de inicios de la colonia. Siglo XVI. Valle alto de Lurín. Huarochiri.

Páginas siguientes:

- ▶ Fragmento de tapiz Lambayeque procedente de Pachacamac. Siglos XII-XIII. La presencia de textiles de procedencia norteña en el santuario de Pachacamac devela la fluida interacción con otras regiones. Colección Museo Etnológico de Berlín.

nea de investigaciones anteriores,⁵¹ que propusieron que este sitio fue diseñado, planificado y construido por los incas para el control directo de la parte media del valle. Sin embargo, nuevas investigaciones llevadas a cabo en este lugar⁵² establecen dudas sobre su filiación inca. El sitio no se asemeja a ningún lugar de planificación incaica o prehispánica. No existen materiales cerámicos ni elementos arquitectónicos inca, por lo que se propone que podría ser una ocupación posterior a la llegada de los españoles, quizá una misión o reducción.

Discusión y comentarios finales

A la llegada de los incas al valle bajo de Lurín, la evidencia muestra una sociedad sumamente segmentada, en la que los grupos familiares cuestionaban el poder de los líderes comunales, pero ninguna de estas comunidades tenía la capacidad de centralizar al resto. La presencia inca cambió estas dinámicas y aparecieron nuevas evidencias de centralización local.

Los incas no establecieron una administración directa en esta zona, aparentemente estuvieron más interesados en garantizar el flujo por este segmento del camino, con

una mirada integradora en el contexto pan-andino.

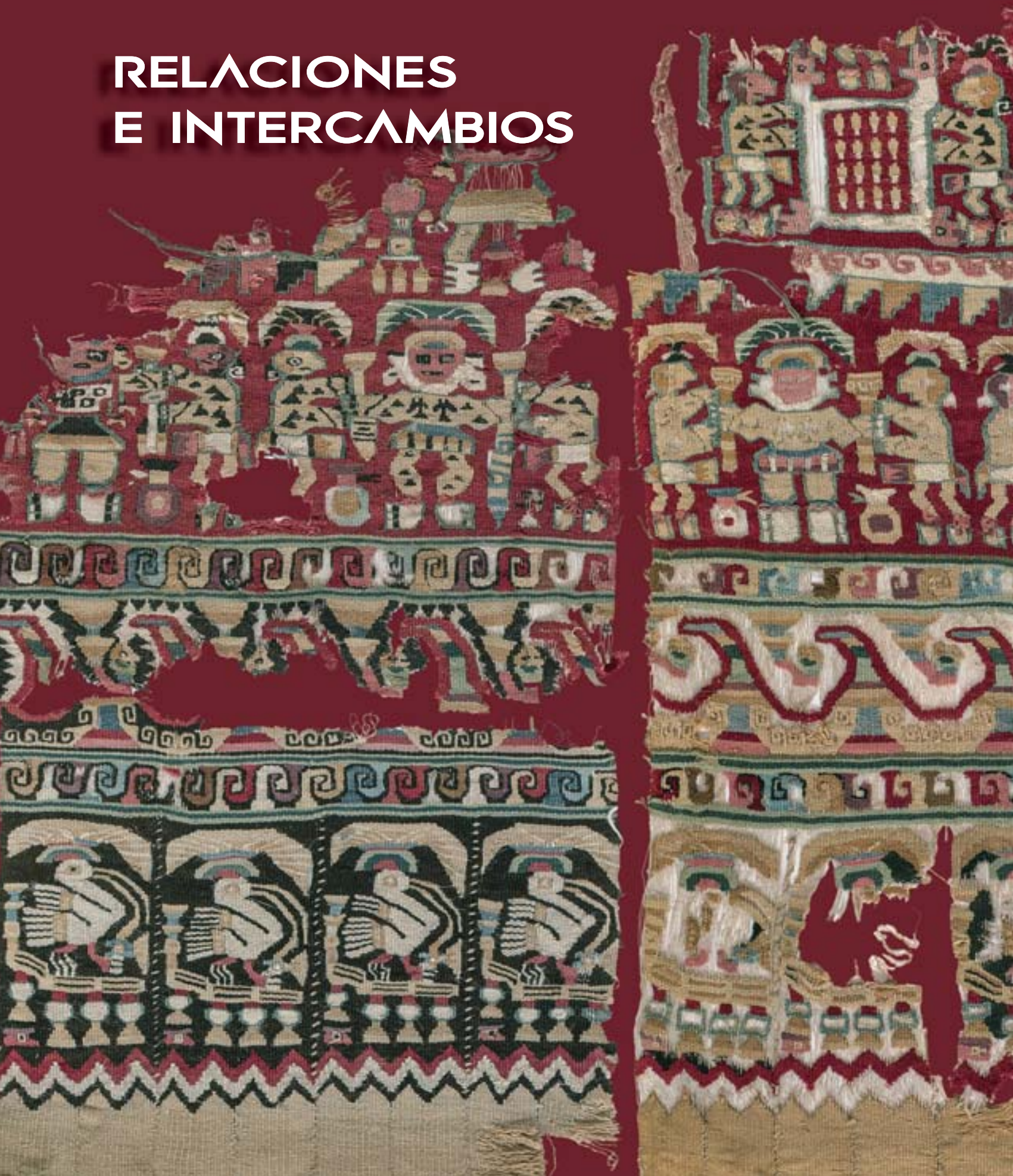
Es así, entonces, cómo la vieja discusión, en función a los tres modelos etnohistóricos discutidos con anterioridad, cambia de sentido. Los modelos de embajada, dinásticos y de centralización inca son complementarios. Las pirámides con rampa en Pachacamac pudieron ser edificios que mantuvieron una ligera unidad entre los grupos del valle, actividad que se incrementa durante el Horizonte Tardío y que, como consecuencia, generó una mayor centralización en el valle.

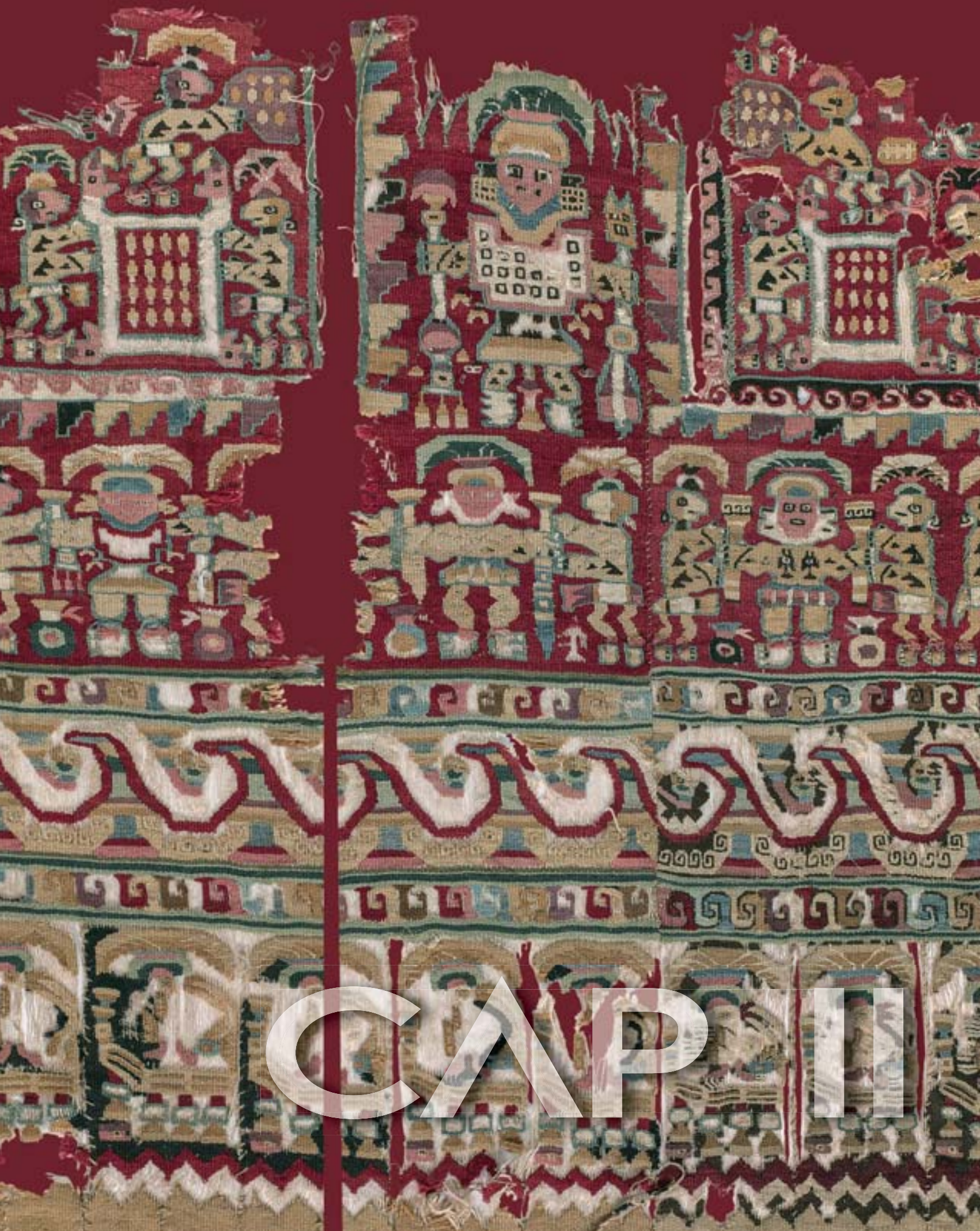
La intención del presente capítulo fue presentar una imagen de la organización socio-política del valle Lurín antes de los incas y a la llegada de estos, sobre la base de recientes investigaciones arqueológicas llevadas a cabo en el valle bajo y medio del río Lurín. Creemos que esta visión alternativa complementa las versiones de organización social en función a datos etnohistóricos. Por ello, en este caso, el enfoque se ha centrado en la sociedad local y sus reacciones frente a la presencia inca, buscando entender el punto en el que los contextos pan-andinos se entremezclan con dinámicas regionales y tensiones comunales.

Según Cornejo,⁵⁰ el control inca de esta parte del valle, que garantizaba el flujo de la ruta, fue establecido principalmente desde el sitio de Balconcillo de Avillay y desde Nieve Nieve. Cornejo reporta a Avillay como sitio bajo la influencia directa inca. Basa esta identificación en función al reconocimiento de una estructura prehispánica transformada en capilla, que la identifica como una *kallanca* inca; asimismo, ubica la presencia de una plaza y de un “santuario” con restos incas y ofrendas de *Spondylus*.

El reconocimiento de Nieve Nieve como sitio de planificación inca ha seguido la lí-

RELACIONES E INTERCAMBIOS







LOS WARI EN PACHACAMAC

LUIS GUILLERMO
LUMBRERAS SALCEDO



Pachacamac era, en tiempo de los incas, un centro privilegiado adonde iban todas las gentes del Tahuantinsuyu, según fueron informados los recién llegados españoles en el siglo XVI. Su prestigio era ya muy viejo por entonces y, según se ha venido averiguando por los arqueólogos, procedía de unos tres o cuatro siglos antes, cuando Pachacamac era una suerte de segunda capital de un imperio anterior al de los incas, conocido ahora con el nombre de Wari, cuya capital estaba en las sierras de Ayacucho.

Pachacamac, segunda capital Wari

Los wari, luego de llegados a los valles de Lima, instalaron en Pachacamac un centro de rango mayor, cuya esfera de poder cubría toda la costa peruana, desde Piura hasta Arequipa, además de la sierra. Igual fue en la época de los incas, cuando Pachacamac asumió un lugar de gran prestancia, ocupando un segundo lugar en la escala de poder del imperio Inca que, según parece, mantenía desde la época de los wari, entre los siglos IX y XII de nuestra era. El apogeo wari se inicia en el siglo VI, cuando se dio la primera instalación del viejo imperio, en momentos en que en Lima se hizo visible el estilo Nievería. Un buen testimonio de esto lo tenemos en su insistente presencia en San José del Moro, en el valle de Jequetepeque, interviniendo en la última fase de Moche.¹

En la primera mitad del siglo VI de nuestra era, todo el Perú estuvo conmovido por una serie de eventos naturales. Estos acontecimientos crearon un clima de grandes inestabilidades en las poblaciones que durante los tres o cuatro siglos precedentes habían vivido una era de bienestar, en constante crecimiento, con modalidades regionales de plena apropiación de sus territorios, como ocurría en la fase "Lima" de la costa central. Es la época que los arqueólogos consideraban "Clásica", "Florecente" o de "Auge". Se habían instalado reinos y confederaciones tribales de diverso tamaño, que comprometían valles y cuencas con variados grados de éxito en el manejo de sus formas de supervivencia y bienestar.

Si bien sus manifestaciones visibles eran de un marcado carácter regional, en realidad todas compartían logros similares, cuyo grado de riqueza estaba asociado a las condiciones naturales propias de cada localidad. Todo eso se desmoronó en medio de la crisis generada por aquellos eventos, con desplazamientos poblacionales e inseguridades respecto a los patrones de vida existentes, de base teocrática. Los templos, y con ellos los sacerdotes, perdieron fuerza, al igual que las identidades regionales o locales, que no pudieron sostenerse por mucho tiempo. Fue necesaria la presencia de formas de vida diferentes, con mayor peso en el manejo de los recursos de defensa, para garantizar los desplazamientos migratorios y evitar las invasiones. Los últimos tramos de la vida de los mochicas, los nascas y los limeños, a partir del siglo V, fueron de un progresivo ascenso de la clase guerrera, induciendo a los sacerdotes a ser parte de esa tendencia.

En Ayacucho, a diferencia de otras regiones, el crecimiento estaba asociado al ascenso de requerimientos bélicos, con guerreros que acompañaban a las caravanas de mercaderes –o ellos mismos cumplían esa función–, para

Páginas anteriores:

- ◀ Fig. 1. Felino alado. Placa de oro, estilo Wari, de 20 kilates. Representa un ave con las alas extendidas de pie con relación con otros animales. Procedente de Pachacamac. Siglos VII-XI. Colección Museo Etnológico de Berlín.
- ▼ Fig. 2. Botella con representación de animal mítico con cuerpo de felino y cabeza de águila, conocido como el "grifo de Pachacamac". Procedente de Pachacamac. Siglos VII-XI. Colección Museo Etnológico de Berlín.
- ▶ Fig. 3. Mapa con los principales sitios wari.





encargarse de distribuir y negociar sus productos. La vida era dura en Ayacucho, donde la disponibilidad de terrenos para el cultivo era muy escasa. La agricultura nunca fue una fuente generosa para sus pobladores, quienes tenían y tienen que trabajar muy duramente para obtener sus recursos de bienestar. Precisamente en la época Huarpa, que antecede a Wari, los asentamientos, de carácter aldeano, se hacían de preferencia en las laderas de los cerros, donde se construían terrazas –bastante rústicas– para habilitar terrenos de cultivo, con sistemas domésticos para captar el agua de las lluvias de verano y habilitar los pocos manantiales que brotaban de los cerros. Ayacucho se sustentaba en un fuerte apoyo del pastoreo y en la aplicación de medios ingeniosos para lograr productos cultivados.

Los suelos llanos son pocos, de profundidad restringida y de condición árida, con aires secos y escasas lluvias estacionales. El medio se limita a ofrecer un componente xerofítico dominante, con tunales, cardos y arbustos espinosos. Desde luego eso no es del todo generalizable, pues la puna, que es la zona más extensa de la región, articulada con el paisaje “suni”, también de pequeños matorrales y pastos, hace posible una cierta agricultura de altura y el pastoreo provee de carne, lana y cuero. Hay un entorno de valles más amplios en la cuenca del río Pampas y en la parte baja de la cuenca del Huarpa, pero son insuficientes para sustentar propósitos de auge de toda la región. De cualquier modo, fueron y son la fuente más sostenible de sus proyectos agrarios.

Sin duda, los efectos de la crisis se debieron sentir en Ayacucho, pero no con el rango de lo que ocurría en otras partes del Perú, especialmente en los valles de la costa, donde

▼ Fig. 4. Paisaje ayacuchano de geografía agreste, donde el estado Wari alcanzó su auge entre los siglos VI-IX.

► Fig. 5. Tapiz wari. Detalle que representa la captura de un prisionero. Siglos VII-XI. Colección Museo Huaca Malena, Asia, Cañete.





la base de sustento era la agricultura de fuente hidráulica. A raíz de esas condiciones, la fórmula teocrática que entró en crisis, le afectó menos y hasta le favoreció. Dadas las carencias propias de su medio, los ayacuchanos, desde el periodo Formativo y tal vez antes, vivían de la transformación de sus recursos naturales, los que convertían en mercancías, ya sea como materia prima o en la forma de manufacturas. Eran expertos tejedores, que podían producir telas combinando la lana selecta de sus recuas de alpacas o llamas, con los algodones del valle de Huanta y los tintes de la flora xerofítica silvestre; asimismo eran alfareros con acceso a minas ricas en arcillas de diversa clase y calidad, así como campos de recursos naturales muy generosos, tales como las piedras finas que hacían posible la fábrica de pequeñas joyas destinadas a la liturgia o al adorno personal.

Ellos intercambiaban sus productos con alimentos o suplementos para cubrir las carencias de los pueblos que visitaban, ya sea promoviendo instalaciones tipo "feria" o mediante tratos directos con las comunidades campesinas, en trayectos establecidos o en proceso de formación. Esta es una tradición ayacuchana que se mantiene hasta hoy. Hay evidencias de esos supuestos mercaderes en varias partes del territorio andino, como en el valle de Moquegua, a muchos kilómetros de distancia de Ayacucho, adonde llegaron los "huarpa" a comienzos de nuestra era, dejando rastros de su presencia en el cerro Echenique, antes de que se instalara la forma política de ocupación wari en Cerro Baúl; igualmente, en Tacna y Arica, donde no hay noticias de la presencia del Estado Wari, sí se conocen restos aislados de portadores de objetos de origen wari. Así ocurre también en el valle del Azuay, en Cuenca (Ecuador), donde hay objetos de oro y cobre de estilo Wari-Mochica, encontrados, desde comienzos del siglo pasado, en varios contextos sepulcrales, en Chordeleg y Sigsig.



Huellas de la arquitectura Wari en Pachacamac

En 1896, cuando Max Uhle inicia sus trabajos de investigación en el Perú con excavaciones en Pachacamac, aparte de una serie de descripciones de los edificios que allí permanecían en estado de ruina, no existía mayor información sobre el sitio. Solo era posible saber algo de su historia siguiendo aquello que los cronistas españoles habían escrito sobre las tradiciones locales, o lo que los incas mismos referían acerca del santuario bajo su dominio imperial. Lo que quiere decir que su historia tenía apenas algo más de cien años de antigüedad; lapso que cubría la existencia de los tres últimos monarcas del Cusco, a quienes se atribuía la conquista de la región: Pachakuti, Tupaq Yupanki y Wayna Qhapaq.

En Pachacamac existía y aún existe, en la parte más notoria del santuario, en la colina más alta, en el extremo sur de la ciudadela, una gran plataforma piramidal escalonada, donde se rendía culto al dios Sol o "Inti", que los incas habían levantado como



▲ Fig. 6. Calle este-oeste del santuario de Pachacamac. Siglos XIV-XVI.

▶ Fig. 7. Calle principal de Pikillaqta, valle de Lucre, Cusco. Siglos VIII-XI.



componente simbólico de su dominio. Es el Templo al Sol más vistoso que hay en los asentamientos incaicos fuera del Cusco, donde el más notable es el templo fortificado de Saqsaywaman, que está acompañado por el Qorikancha en la parte baja. Por cierto, en muchos puntos de Pachacamac había réplicas definidas de los modelos arquitectónicos cusqueños, con muros de paramentos con sillares labrados con la misma altura, formando bandas horizontales de piedra. Es notable un hermoso palacio construido para albergar a las “aqlas” (“escogidas”), con un estilo modular muy propio de los incas. Todo eso estaba rodeado de un numeroso conjunto de edificios de adobe y piedras canteadas, visiblemente hechos a lo largo de muchos años, notablemente anteriores al dominio incaico, tanto de la época Ychsma –inmediatamente anterior a la ocupación incaica– como de las épocas de Wari y de Lima, que es cuando se inicia la ciudad, con edificios construidos con adobitos pequeños, hechos a mano. Eso suma más de mil años de vigencia previos al siglo XVI.

Luego de cruzar las murallas que separan al santuario del desierto, se ingresa a su interior por una larga avenida, muy recta, de más de 300 m. de largo y unos 4 m. de ancho, delimitada por murallas altas que le dan un aspecto señorial. Cruza la ciudad de norte a sur (véase Pozzi-Escot, Bernuy y Rucabado), pero no llega directamente al Templo del Sol levantado por los incas, sino a un espacio también amurallado, de planta hexagonal irregular, donde están levantadas tres plataformas en medio de un terreno llano, de superficie desigual por el mucho desmonte que alberga. Se trata de una “calle” característica de los grandes asentamientos urbanos de Wari, como son los de Viracochapampa en Huamachuco y Pikillaqta en el Cusco, donde hay también una larga avenida recta y protegida por altas murallas, que permiten el ingreso restringido a la ciudad. Ese fue el trayecto que tuvieron que seguir Hernando Pizarro₂ y sus soldados cuando llegaron a Pachacamac en la búsqueda del tesoro que debía acompañar a uno de los principales dioses del Tahuantinsuyu. A los lados, como en todas las ciudades del estilo Wari, hay grandes recintos cuadrangulares, a modo de “canchas”, de 30 a 50 m. de lado, dentro de un modelo similar de organización del espacio urbano que se conoce en Wari, Pikillaqta y Viracochapampa.



Rasgos Wari en el ídolo y la cerámica de Pachacamac

En 1938 Alberto Giesecke excavó, por encargo del Estado peruano, el arruinado "Templo de Pachacamac" (Templo Pintado) y encontró en los escombros un tronco tallado con la imagen de un personaje bifronte dotado de una serie de atributos y complementos que eran claramente símbolos sagrados de origen andino. Todos asumieron que el hallazgo del Dr. Giesecke correspondía al ídolo de Pachacamac; en realidad, es la única imagen que se conserva de un dios andino del culto vigente en tiempo de los incas, en el siglo XVI, cuando los españoles llegaron al Perú. Pero la imagen corresponde a un estilo de la fase 2 de Wari, y no es inca.

No hay, en la iconografía inca, representaciones, que se refieran a posibles imágenes sagradas de perfil antropomorfo, excluyendo quizá a la del "Punchao", estatua de oro aparentemente de forma humana, que representaba a la divinidad solar y que debió haber estado en el templo del Qoricancha del Cusco y tal vez en una ventana del "torreón" de Machupicchu. Se trata de ídolos de frecuencia muy rara, que no se han conservado. En cambio, sí había representaciones de animales posiblemente sagrados, como los retratos de felinos que se conocen en forma de estatuas de pumas, esculpidas en piedra, que al parecer cumplían funciones de apoyo o guardianía de los templos, similares a los que dicen que existían tallados en los muros megalíticos de Ollantaytambo, o los que se encuentran coronando los extremos de los dinteles del Ushnu de Huánuco Viejo. Puede decirse lo mismo, finalmente, de las llamas que se representan en las terrazas de Choquequirao. Existen pequeñas imágenes de personas, hechas de oro o plata, pero al parecer eran "retratos" de personajes concretos, como los que hicieron los



▲ Figs. 8. Cántaros cuello efigie. Personajes wari con túnicas decoradas y pintura facial. Procedentes de Pachacamac, siglos VII-XI. Colección Museo Etnológico de Berlín.
 a, b. Túnicas decoradas con felinos. Estilo Atarco.
 c, d, e, f. Túnicas decoradas con águilas (grifo). Estilo Pachacamac.

moche, wari o tiawanaku en la cerámica de turquesa, concha u oro.

o en tallas

El "ídolo" encontrado por Giesecke no es, definitivamente, de estilo inca, y aunque se hubiera hecho después de la época que Max Uhle llamaba "Tiwanaku" (ahora identificada como Wari), es muy claro que está asociado a una tradición que no corresponde a los incas y sí está claramente afiliado al periodo de ocupación wari del santuario. Todo indica que la divinidad figurada en el madero encontrado por el Dr. Giesecke era parte del culto practicado en aquel tiempo y se mantuvo vigente hasta el siglo XVI. El estilo es el mismo que se encuentra en la cerámica extraída en Pachacamac por los huaqueros que proveyeron de objetos a las colecciones de los señores Gretzer y Baessler, ahora en el Museo Etnológico de Berlín.³ Ahí, en los ceramios de un estilo definitivamente afiliado a Wari, hay rasgos que los aproximan a la tradición alfarera de Lima, aun cuando no corresponden al estilo Nievería, que es del Horizonte Medio 1B. Hay músicos que tocan antaras, ocarinas y diversas presentaciones de figuras humanas, con los rostros pintados y trajes policromos, algunos de ellos con las mismas imágenes grabadas en el ídolo, como las cabezas de serpientes (figs. 8, 9, 10)⁴ y también retratos de seres humanos con los ojos abiertos, cabezas-trofeo modeladas o en dibujos de perfil, halcones, loros, palomas, murciélagos, zorros, jaguares, peces, sapos, caracoles, frutas y personajes sacralizados como serpientes con el lomo aserrado, rostros humanos con colmillos, cabezas antropomorfas radiadas (figs. 11, 12, 13, 15), felinos alados con cabeza de águila o halcón (los llamados "Grifos" por D. Menzel), en varias versiones, pero siempre en actitud de correr. Schmidt, en su lámina III, muestra una pieza en la cual se representa dos cabezas de animales, una con colmillos y la otra no, lo que permite suponer que se trata de un felino y tal vez un camélido, ambos sacralizados



◀ Fig. 9. Personaje wari que lleva una túnica con diseño de ser radiante. Estilo Wari provincial. Colección Museo Etnológico de Berlín.

▶ Figs. 10. Vasijas policromas wari. Procedentes de Pachacamac. Siglos VII-XI. Colección Museo Etnológico de Berlín.
a, b. Estilo Atarco.
c. Botella de doble cuerpo con un personaje que toca una cabeza silbadora de zorro, vestido con una túnica *tie dye*. Estilo Pachacamac.



10a



10b



10c



11a



11b



11c

por un tocado en forma de “plumas trapezoidales” (fig. 8a). Hay también dos animales sin colmillos que, al parecer, “hablan” y están frente a frente, con símbolos que nacen en sus labios, como en la iconografía moche (fig. 8b). En la página 165, figura 23b de este volumen, se ve a un personaje muy parecido al ser humano existente en la banda inferior del ídolo, en pie, de frente, con los brazos abiertos. Finalmente, la cerámica ilustra sobre la probabilidad de sacrificios humanos en un vaso, donde se muestran brazos con manos y piernas con pies separados del cuerpo, en asociación con cabezas de venados. Todo forma una secuencia organizada en una banda zigzagueante, que tiene en la base central un rostro feroz, con colmillos y rasgos similares a los de la divinidad de la Puerta del Sol. Hay cuencos llanos y escudillas, con decoración del tipo “cumbrous bowl” (cuencos), y trípodes.

La cerámica procede, al parecer, del cementerio que Uhle excavó al pie de la plataforma del Templo Pintado, donde encontró algunas piezas similares que, si bien son definitivamente del estilo Wari, difieren de este en algunos detalles. Esas diferencias han inducido a Edward Lanning, y Dorothy Menzel, a proponer una condición particular de la producción alfarera de Pachacamac en el “Horizonte Medio 2”, siguiendo de este modo una suerte de condición singular de Pachacamac en relación a Wari, como la que se expresa en el estilo Nievería. Este último tenía una condición ciertamente autónoma en el Horizonte Medio 1B, cuando en Wari dominaban los estilos ligados a Chakipampa, que en cambio sí se difundieron en otras partes del Perú, desde la primera expansión de Wari en el siglo VI. En San José del Moro, hay un testimonio bien definido en relación a este proceso, donde es clara la intervención de Wari en Moche, pero en donde el componente dominante es de materiales ligados a Lima, a tal grado que la sugerencia es que se trata de “mitimaes” wari procedentes de Lima, aunque no necesariamente de Pachacamac, que será dominante solo a partir de la época 2 del Horizonte Medio, cuando ya estaba declinando el estilo Nievería.

De hecho, la cerámica Wari encontrada en la Sala Central de los peregrinos en Pachacamac es de un estilo neto de la época 2 y, en este caso, los tiestos encontrados son básicamente de filiación ayacuchana más que pachacameña. El estilo del Ídolo es pachacameño y, hasta ahora, no se conoce una versión ayacuchana que lo reproduzca. Se trata, pues, de un dios de representación local, limeña, esculpido al menos

▲ Figs. 11 a, b, c. Botellas escultóricas wari con representaciones de fauna marina. Estilo Pachacamac. Procedentes de Pachacamac, siglos VII-IX. Colección Museo Etnológico de Berlín.

► Figs. 12. Botellas con representaciones zoomorfas. Procedentes de Pachacamac. Colección Museo Etnológico de Berlín. a. Estilo Nievería. b. Estilo Pachacamac.



12a



12b

dos o tres siglos antes de la fase de conquista incaica de Pachacamac, entre los siglos X y XI d.C., y estaba encuadrado dentro del proceso político y económico desarrollado por Wari a partir del siglo VI, luego de la crisis ambiental que favoreció su expansión.

Pachacamac, una ciudad de larga ocupación

Cuando los españoles entraron a Pachacamac, advirtieron que se trataba de una ciudad de larga ocupación, pues muchos de sus edificios mostraban el desgaste del tiempo. Pizarro no entró directamente al Templo del Sol, por muy vistoso que este fuera, sino al de Pachacamac, que quedaba en el punto culminante de la entrada de la ciudad, dentro de un cercado que delimitaba claramente su ubicación frente al resto, al final de la larga avenida norte-sur. Ingresaba a un recinto generado entre los siglos VI y X, que conducía a la zona sagrada de aquel tiempo, que luego asumieron los incas como suyo. No le tocó ingresar al Templo del Sol, que era plenamente inca, sino a un espacio anterior, del dominio de Pachacamac.

En realidad, Pachacamac tiene una larga historia que debe iniciarse durante el periodo Formativo, unos 2000 años antes de la llegada de los españoles, cuando en el valle de Lurín estaban instalados varios centros ceremoniales asociados a Chavín, como Cardal, con plataformas cuyas funciones debieron estar próximas a los oráculos. Luego fueron seguidos por una densa ocupación del área, con un especial desarrollo de la agricultura de riego, tal como se aprecia en los restos hallados en el valle mismo y en la Tablada de Lurín, plataforma desértica que está entre los valles del Rímac y Lurín. Aquellos restos indican una densa población que desemboca en la fase identificada como "Lima", y que debió definirse en los primeros siglos de nuestra era. Pachacamac fue instalada como sede de una población posiblemente ligada al servicio de un centro ceremonial cuya importancia funcional compartía con Maranga y Pucllana, asentadas en el valle del Rímac, entre los siglos IV y VI de nuestra era. En medio de esas competencias, el evento climático de gran envergadura del siglo VI cumplió un factor acelerador y dominante de los cambios, igual al que ya estaba dándose en todas las formaciones regionales del espacio andino, principalmente en la costa, según lo que hasta ahora hemos podido conocer.

Entre los siglos IV y VI, los valles de Lima, habían alcanzado índices de crecimiento notables, creando proyectos hidráulicos de gran envergadura, apoyados en sus exitosos centros ceremoniales obviamente dedicados a la tarea de producir recetas eficientes para la programación de las actividades agrícolas. Ese era el papel de Maranga, Pucllana y Pachacamac, que hicieron posible la creación de programas de desarrollo agrario que cubrían ampliamente las demandas de estos valles, que crecían demográfica y económicamente e influían sobre sus vecinos.

En esas circunstancias, los eventos naturales del siglo VI pervirtieron las tendencias vigentes,¹⁰ con duros impactos, especialmente sensibles en donde la infraestructura agraria, bajo la tutela de los poderosos centros ceremoniales, cubría significativamente las posibilidades de subsistencia, como ocurría especialmente en el valle del Rímac. Las migraciones y los conflictos entre vecinos, con rupturas de fronteras políticas, culturales y naturales, configuraron un escenario de caos, levantando una crisis que ya se había extendido por todo el territorio. Las guerras y el patrón militar se alzaron como formas generalizadas y fue así como las últimas fases de los pueblos de Moche, Lima, Nasca y Tiwanaku muestran una definida vocación belicista, con la habilitación de asentamientos fortificados, representación insistente de la imagen de guerras y guerreros,¹¹ y una fuerte tendencia a la expansión de sus fronteras.

Eso ocurre con cambios que se expresan en la modificación de los estilos de vida y, consecuentemente, en sus medios de comunicación a través de las obras de arte. Esta etapa corresponde al llamado Horizonte Medio, siguiendo la propuesta de D. Menzel.¹² En Lima, la crisis debe haberse sentido muy fuerte en torno a los centros ceremoniales "abiertos", como Maranga y Pucllana. Ellos eran responsables del mantenimiento de las obras de riego del centro y sur del valle, que tuvieron que ser abandonadas y desplazadas para disponer de centros amurallados como Cajamarquilla. Del mismo modo estaba ocurriendo en la costa norte, donde Moche fue desplazado por Galindo (en Trujillo) y Pampa Grande (en Lambayeque). En cambio en el Titicaca, Tiwanaku asumió la hegemonía territorial de todo el altiplano y áreas vecinas, quedando lugares como Pukara, destinados a cubrir el culto a los muertos, abandonando sus funciones originales, y en Ayacucho se produjo un incremento notable de la población, con abandono de las terracerías y la concentración de la vivienda en núcleos como Acuchimay y Conchopata.

En Lurín, donde la crisis no se sintió tan fuerte, debido quizás a la carencia de grandes obras de riego, Pachacamac se mantuvo como centro ceremonial local, quedando en un papel de "santuario" dedicado al servicio de oráculo, que los wari, que ocuparon el valle en este tiempo, levantaron como fuente de sustento de su poder. Llegaron al final de la crisis, con políticas de restitución del bienestar.

Así fue como en Lima se definió un nuevo estilo, conocido como Nievería, acompañado de medidas de solución de la crisis consistentes en la aplicación de formas nuevas de riego y cultivo, aplicadas a partir de las experiencias existentes en otras zonas hasta donde había llegado la ocupación wari. Se asume que debió nacer un culto nuevo, pero lamentablemente aún sabemos muy poco de esta etapa, asociada a la representación en madera tallada y diseños policromos de sus expresiones sagradas, que contienen un sustantivo componente marítimo, como se aprecia en el obelisco encontrado en Playa Grande y en los murales de la cerámica conocidos en Cerro Trinidad de Chancay y en Cerro Culebras del Chillón, así como la cerámica que se encuentra en los estratos más antiguos de Pachacamac.



◀ Figs. 13 a, b. Tapiz wari, detalles que representan personajes con tocados diferentes. Siglos VII-XI. Colección Museo Huaca Malena, Asia, Cañete.

▼ Fig. 14. Ceramio que representa un personaje wari con tocado y túnica. Procedente de Pachacamac. Siglos VII-XI. Colección Museo Etnológico de Berlín.

Los edificios “Lima” más característicos corresponden a un modelo masivo de construcción, formado a base de adobitos pequeños, como los ladrillos modernos, hechos a mano y cuyas modificaciones responden a sus proporciones de forma, adoptando perfiles cúbicos o de planta rectangular. Los ejemplos más antiguos de este elemento arquitectónico se asocian a los edificios de la época Paracas en el valle de Chincha, con el que siempre tuvo Pachacamac una vinculación estrecha, según testimonios del momento inicial de la conquista y de la época incaica en general. Los primeros que fueron a saludar a los españoles cuando estos llegaron a Pachacamac, fueron los señores de Chincha.

De acuerdo con la información disponible, era ese tipo de edificios “de adobitos” el que estaba en plena vigencia cuando se produjeron los desastres climáticos del siglo VI. Por cierto, en el siglo XVI, varios ya habían sido abandonados e incluso se había construido encima de ellos, tal como se pudo apreciar cerca de la entrada del Templo del Sol, cuando W.D. Strong y J.M. Corbett¹³ encontraron en sus excavaciones de 1941-42 que, debajo de los escombros con desechos procedentes de los recintos incaicos, existía una estructura de adobitos de época precedente. Esa estructura correspondía al complejo de los Templos Viejo y Pintado, que estaban a unos metros de distancia, al lado, y claramente formaban parte de un complejo de plataformas propias de un centro ceremonial, como los de Maranga y Pucllana, que fueron abandonados durante el curso del Horizonte Medio. A diferencia de estos, los de Pachacamac se mantuvieron en uso en sus funciones ceremoniales, en la parte baja del valle de Lurín. En esos trabajos arqueológicos se encontró, además, que los edificios estaban asociados a una cantidad considerable de desechos domésticos de la época Lima, cuyo significado histórico no es posible evaluar plenamente debido a la naturaleza de las excavaciones realizadas en aquel entonces, que no permiten apreciar las condiciones funcionales y menos aún las cronológicas de los depósitos, sin la posibilidad de rescatar las asociaciones y superposiciones testimoniales.

Los wari en Pachacamac

El centro ceremonial pre-inca de Pachacamac cruza la ciudadela de norte a sur, en la forma de una gruesa franja occidental. Allí hay concentrados una serie de recintos construidos con adobitos hechos a mano, sin molde, que se asocian al eje establecido por la calle norte-sur, aun cuando una parte de los edificios de adobitos está a unos 200 m. al oeste de la calle. Esta es una distancia equivalente a la de los restos que se encuentran en torno a la laguna de los Patos, donde se levanta otro de los montículos de este estilo —el Templo de Urpiwachaq—, excavado por Julio C. Tello en 1940-41.¹⁴ Dentro de los espacios conocidos, al final de la calle norte-sur, está la Plaza de los Peregrinos, con sus tres terrazas contiguas, y la Plaza Central, que es una suerte de vestíbulo del área sagrada de Pachacamac.

En esta Plaza, el equipo de arqueólogos que dirige Denise Pozzi-Escot —con la participación específica de Arturo Peralta y Rommel Angeles— ha logrado definir un recinto en uno de cuyos estratos de desechos presenta evidencias concretas de la ocupación del lugar por gente de Ayacucho, con materiales que hasta ahora solo se conocían como parte de contextos funerarios o de carácter litúrgico (Peralta indica que encontró ciertos sectores perturbados).

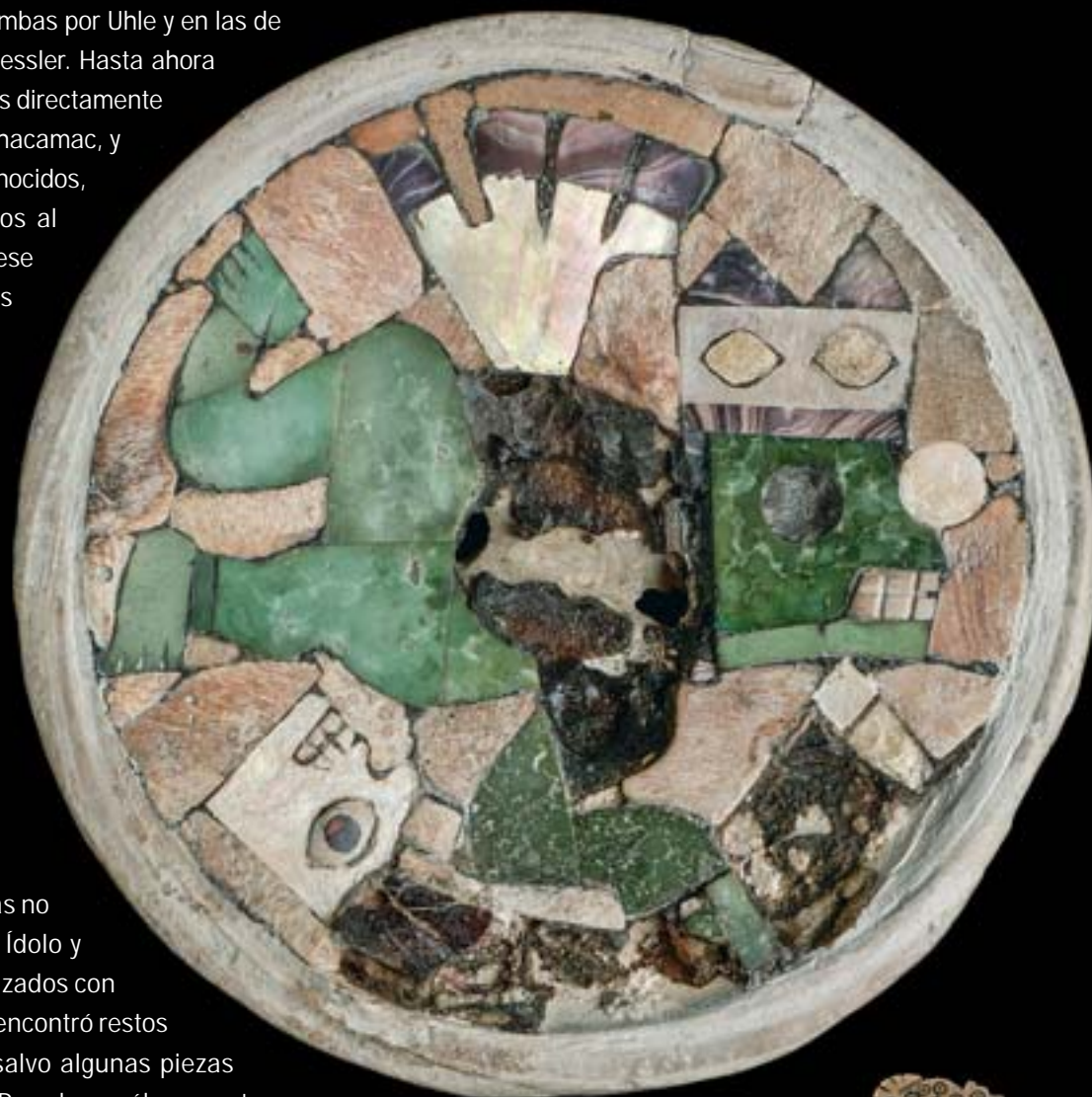
El lugar del hallazgo es significativo, dado que, si bien se asume que esta era el área influenciada por los templos de Pachacamac pre-incaicos, no existía una



confirmación de la efectiva ocupación wari, que se sustentaba solamente en los hallazgos de tumbas por Uhle y en las de las colecciones de Grestner y Baessler. Hasta ahora no se conocen edificios atribuibles directamente a la construcción de Wari en Pachacamac, y los asentamientos preincaicos conocidos, se definen claramente asociados al estilo y las tradiciones de Lima. Pese a ello, se asume que varios de ellos estuvieron en uso en tiempos de Wari. Las tumbas wari fueron encontradas al pie y en el entorno del Templo Pintado, al que se adjudica haber sido levantado en época Wari, sin prueba fehaciente de la presencia de personas wari en Pachacamac, aunque la garantía de su presencia estaba en sus sepulturas, como lo estaba también en Ancón, Maranga, Pucllana y en muchos otros sitios de todo el Perú.

En realidad, aparte de las tumbas no había otra prueba diferente del Ídolo y algunos hallazgos no contextualizados con los edificios preincas. Tello,¹⁵ no encontró restos wari asociados a Urpiwachaq, salvo algunas piezas no contextualizadas, y Franco y Paredes,¹⁶ sólo encontraron unos cuantos fragmentos dispersos sobre la superficie de las plataformas, que ellos atribuyen a restos de ofrendas casuales; incluso, las pinturas murales son claramente posteriores y, como es lógico, supuestamente derivadas de las intervenciones de mantenimiento en los tiempos de ychsma y de los incas. El complejo quedaba en la misma condición de los centros ceremoniales del Rímac, donde igualmente solo se registran eventos funerarios, lo que no permite entender cómo es que, en cambio, la influencia de los estilos pachacameños del Horizonte Medio 2, estaba asociada de modo consistente con los registros del dominio wari en casi todos los sitios de la costa peruana.

Esto comienza a ser resuelto gracias a los hallazgos del equipo de arqueólogos que trabajan con Denise Pozzi-Escot, en la medida en que han detectado un contexto deposicional de desechos dejados por portadores de una vajilla que pertenece definitivamente a los estilos producidos en Wari, la capital del imperio y centro de movilización de este proceso, antes o durante el proceso de influencia pachacameña sobre el estilo Wari. Además, este contexto está en el punto donde se daba inicio a la sacralidad del santuario, justamente antes de cruzar la muralla que protegía este lugar sagrado. Eso significa que había gente de wari viviendo o asistiendo personalmente al santuario en la época del Horizonte Medio 2, cuando se configuró la imagen del dios representado en el Ídolo. El detalle más





◀ Fig. 15. Orejera wari de concha nácar y crisocola que representa un personaje volador con cabeza trofeo. Procedente de Pachacamac. Siglos VII-XI. Colección Museo Etnológico de Berlín.

◀ Fig. 16. Punzón de hueso tallado e inciso. Estilo Wari. Procedente de Pachacamac. Siglos VII-XI. Colección Museo Etnológico de Berlín.

▲ Fig. 17. Fragmentos de vasos wari hallados en las excavaciones de la Sala Central de Pachacamac. Colección Museo de sitio Pachacamac.

▶ Fig. 18. Vista de la Sala Central en el santuario de Pachacamac, con la calle norte-sur como eje.



notable es que, en la muestra rescatada, el contexto indica actividades domésticas y los tuestos son definitivamente para el consumo de alimentos y bebidas (tazas, vasos, cuencos y unas pocas vasijas para guardar líquidos), con muchas piezas de uso común, con una decoración similar a la de la alfarería Huamanga de Ayacucho, asistiendo a la vajilla fina de servicio. Salvo unos pocos tuestos, en el conjunto hay poca cerámica atribuible a fines ceremoniales, como las que sí se expone en las piezas procedentes de las tumbas.

Esto permite inferir que el complejo ceremonial de las épocas Lima se fundió con Wari, correspondiendo a una unidad urbana bien definida en Pachacamac, que parece haber sido una unidad ligada al culto desde sus inicios. Es probable que el culto al dios Pachacamac naciera aquí, desde los tiempos Formativos, con sus antecedentes chavinoides, y tomara la forma que conocemos, durante la época de ocupación wari. En realidad, no hay antecedentes manifiestos, en Wari o Tiwanaku, de las formas y características –fuertemente marinas– del dios Pachacamac y ese era el dios prestigiado por los pueblos andinos en la época en que llegaron los españoles, al lado de Wiraqocha, con el que parece haber estado emparentado según dicen los cronistas.

Finalmente, en el siglo IX (época 2A del Horizonte Medio) se dio la plena definición de la ocupación Wari en Pachacamac y en la región de los Andes Centrales. En la revista *Guara*, Rommel Angeles identificó un ídolo de madera hallado en 1934 por Louis Langlois, procedente del cerro La Horca, en la parte baja del río Fortaleza. Se trata de un ídolo correspondiente a la misma divinidad de Pachacamac, e incluso al mismo estilo y época.

A este tiempo pertenecen todos los materiales wari hasta ahora rescatados en Pachacamac, donde se trasladó, de modo definitivo, el centro de operación y movilización de los habitantes de los valles de Lima, con códigos de comportamiento regional que la expansión wari universalizó.

La ocupación wari en Pachacamac se prolongó durante todo el periodo 2 del Horizonte Medio e incluso parte del 3, cuando se definió la fase Ychsma, con rasgos locales de signos progresivamente alejados de Wari y que Uhle estudió con el nombre de “Epigonal”, mejor definido por Rowe y Menzel en sus fases 3 y 4 del Horizonte Medio.



LA COSTA NORTE DURANTE EL SURGIMIENTO DE PACHACAMAC

LUIS JAIME CASTILLO BUTTERS



Es importante analizar, desde un punto de vista comparativo, el desarrollo de sociedades que conviven en el mismo tiempo y que se enfrentan a circunstancias semejantes. Desde esa perspectiva, resulta particularmente aleccionador comparar el devenir de las sociedades del norte y el centro del Perú, las nativas y las que irrumpieron en estas regiones en los periodos de gran turbulencia política y social en que colapsaron los estados Mochicas y contemporáneamente cuando se estableció definitivamente el santuario y oráculo de Pachacamac. Nuestro escenario son algunos de los valles más grandes de la costa del Perú, los de Lambayeque, Jequetepeque y Chicama-Moche en el norte; y los de Chillón, Rímac y Lurín en la costa central. También intervienen en este drama histórico, como una suerte de actores de reparto, las sociedades que habitaban las sierras aledañas de Cajamarca y Huamachuco en el norte, y de Huarochirí y Yauyos en el centro, donde se dieron algunos de los procesos que redefinirían la trayectoria de las sociedades andinas, particularmente por la expansión



del control y la influencia de Wari. Cronológicamente, estos procesos corresponden al final del Intermedio Temprano y al Horizonte Medio, entre los siglos VII y X de la Era Común.¹

A grandes rasgos, el argumento central de esta historia narra cómo las sociedades de la costa norte atravesaron por procesos de debilitamiento que condujeron a colapsos súbitos, como los que afectaron a la mayoría de las sociedades mochicas en el siglo IX. Mientras tanto, en la costa central, el proceso habría sido inverso, y más bien los acontecimientos, al menos en términos del desarrollo del santuario de Pachacamac, parecen encaminarse hacia una expansión y crecimiento. En esta tendencia opuesta, las influencias y, para algunos, la expansión del imperio Wari habría tenido un papel decisivo, pero mientras en el norte su presencia e influencia fue detrimento, en la costa central parece haber sido uno de los catalizadores de nuevos horizontes. ¿Es siempre esto así? ¿Los factores exógenos se traducen siempre en amenazas para las sociedades débiles, y en oportunidades para las

fuertes? En última instancia, el misterio a develar sería el papel que tuvo Wari en estos acontecimientos.

El telón se levanta alrededor del año 650 d.C., cuando una serie de factores internos y externos a las sociedades en cuestión confluyen para precipitar grandes cambios y generar oportunidades para las sociedades que llevarían la posta civilizatoria durante el gran segundo acto del desarrollo de las sociedades complejas en el Perú, el Horizonte Medio. Internamente las sociedades costeñas y serranas habían crecido en población y en extensión territorial y habían copado todos los espacios cultivables de los valles, llegando a su máxima capacidad de carga. Pero su éxito no pudo evitar que sus modelos políticos, altamente dependientes de la ritualidad y de corte teocrático, arribaran a su fecha de caducidad. Paralelamente contribuyeron a la volatilidad una serie de factores externos, como un sostenido empeoramiento del clima, un calentamiento global en la antigüedad,² y una serie de aparentes reacomodos poblacionales que generan una alta presión y competencia

entre pueblos antes afines o simplemente distanciados. Como toda buena historia, esta está llena de misterios por resolver, de pasión y odio, de muerte y resurrección, de pueblos diletantes y sedentarios.

En este ensayo aquellos procesos se manifiestan en las vidas paralelas que desarrollan, por un lado, el gran santuario y oráculo de Pachacamac, y por el otro el centro ceremonial y cementerio mochica de San José de Moro, enclavado en el valle de Jequetepeque, en la ruta natural entre los valles costeños donde habitaban los mochicas y las sierras de Cajamarca.³ Dos sitios que podrían haber sido totalmente diferentes e incomparables, pero que estuvieron unidos por circunstancias aún inexplicables que se expresan, en primer lugar, en que estos procesos se gestaron en el medio de las más complejas relaciones de intercambio vistas hasta esa fecha en los Andes centrales. Lo cosmopolita de estas interacciones refleja una gran cantidad de artefactos de estilo Nievería, Teatino, Atarco, Cajamarca, Casma Impreso, Proto Lambayeque y de los estilos Wari Chakipampa y Wari Viñaque, encontrados en



3



4



5



contextos funerarios excavados en estos sitios.⁴ Estos artefactos son significativos para intentar entender cuál fue el papel de Wari en la crisis y reconstitución cultural que abarcó los Andes centrales en esta época. Pachacamac y San José de Moro comparten una inusual característica: en estos dos sitios se han hallado colecciones de cerámica de una inmensa diversidad, que corresponden a sociedades que convivieron en diferentes regiones del Perú durante el Horizonte Medio. Estos objetos serán, en las siguientes páginas, nuestro hilo conductor para tratar de entender este convulsionado periodo.

La cerámica wari de Pachacamac en el Museo Etnológico de Berlín y de San José de Moro

Nuestra historia comienza muy lejos del lugar de los hechos, en otro continente, Europa, y en otro país, Alemania, cerca del río Spree en el centro de Berlín. Entre los museos de Berlín destaca el viejo Museo Etnológico, cuyas colecciones, formadas desde la época de Alexander Von Humboldt, milagrosamente sobrevivieron a la devastación de la Primera y la Segunda Guerras Mundiales. Los muros de estos

edificios, con sus numerosos impactos de balas y proyectiles son mudos testigos de su propio drama y del tiempo transcurrido. Las colecciones del *Ethnologisches*, curadas con celo y esmero por el personal del museo, son hoy accesibles a los interesados a través de la magia del Internet.⁵

Pocas sorpresas son tan gratas en esta investigación como explorar virtualmente el Museo Etnológico de Berlín, particularmente sus ricas colecciones de la costa norte y su extraordinaria colección de artefactos supuestamente provenientes de Pachacamac. Digo supuestamente porque es de lamentar una colección tan magnífica no tenga documentación ni haya sido excavada arqueológicamente. Además de sorprendernos por la riqueza de los artefactos catalogados como provenientes de Pachacamac, y que habrían sido excavados hacia fines del siglo XIX y principios del siglo XX, no sabemos a ciencia cierta si todos fueron encontrados efectivamente en el sitio. Tampoco tenemos idea de cuáles fueron los contextos funerarios a los cuales estos objetos estuvieron asociados, o cuáles objetos se encontraron en los mismos contextos. Solo tenemos los objetos que, sin embargo, imperfectamente nos cuentan una historia de desarrollos de identidades



locales, de influencias externas, de piezas simbólicas moviéndose enormes distancias para llegar a ser depositadas en Pachacamac en las tumbas de personajes encumbrados. Pero también estos singulares artefactos nos hablan de las circunstancias y consecuencias de este tipo de movimientos de objetos litúrgicos, de creencias e ideas religiosas que van cambiando como consecuencia de la aparición de nuevos sistemas rituales y mitológicos, emblemáticos de sociedades cargadas de prestigio y en pleno crecimiento. La historia de las excavaciones arqueológicas conducidas en Pachacamac, particularmente las de Max Uhle a fines del siglo XIX, parecerían indicar que la mayoría de los artefactos en Berlín habrían sido excavados en los cementerios que existían al pie del Templo Pintado y quizá en las laderas del Templo del Sol en Pachacamac, es decir en el corazón del antiguo santuario.⁶

¿Es esta colección representativa de todos los estilos artísticos presentes en estos cementerios y de las sociedades que interactuaron durante los años iniciales del santuario? La respuesta es que seguramente no es representativa, sino que se trata de una selección. Tratándose de una colección conformada por artefactos exca-

Páginas 114-115:

- ◀ Fig. 1. Fragmento de tejido pintado. Estilo Lambayeque. Representa la escena ritual de navegación. Procedente de Pachacamac. Siglos XI-XIII. Colección Museo Etnológico de Berlín.
- ◀ Fig. 2. Ceramio con representación de personaje lambayeque. Estilo Ychsma tricolor. Procedente de Pachacamac. Siglos X-XII. Colección Museo Etnológico de Berlín.
- ◀ Fig. 3. Botella Nievería con representación de cabeza trofeo. Procedente de San José de Moro. Siglos VII-VIII. Programa Arqueológico San José de Moro-PUCP.
- ◀ Fig. 4. Cántaro Mochica policromo. Siglos VII-VIII. Programa Arqueológico San José de Moro-PUCP.

◀ Fig. 5. Cuenco Mochica policromo con diseño Chakipampa. Procedente de San José de Moro. Programa Arqueológico San José de Moro-PUCP.

▲ Fig. 6. Botella de doble pico y asa puente. Estilo Proto Lambayeque. Procedente de Pachacamac. Siglos IX-XI. Colección Museo Etnológico de Berlín.

▲ Figs. 7 a, b. Botella de doble pico y asa puente estilo Proto Lambayeque, con representación de personaje con gorro de cuatro puntas estilo Wari. Procedente de San José de Moro. Siglos IX-XI. Colección Programa Arqueológico San José de Moro-PUCP.



8a



8b



8c



8d

- ◀ Figs. 8. Botellas de doble pico y asa puente. Procedentes de Pachacamac. Siglos VII-XI. Colección Museo Etnológico de Berlín.
- a. Con representación del ser radiante y apéndices de la costa norte.
 - b. Con representación de cabeza trofeo.
 - c. Con apéndices y base sonajera relacionados con la costa norte.
 - d. Con la representación del grifo de Pachacamac. Colección Museo de sitio Pachacamac.



su origen en la tradición Teatino. Un segundo estilo bastante abundante es el que denominamos Proto Lambayeque, en la costa norte, que corresponde al periodo Transicional de San José de Moro.⁷ Este estilo es particularmente singular, ya que no es todavía clásicamente Lambayeque ni incluye los famosos Huaco Rey, pero ya presenta algunas de las características básicas que aparecerán en el estilo Lambayeque, como las botellas de doble pico y puente negras, con decora-

◀ Fig. 9. Fragmento de tapiz ranurado y excéntrico que representa un personaje central con tocado tubular acompañado de personajes. Estilo Lambayeque. Siglos IX-XI. Procedente de Pachacamac. Colección Museo Etnológico de Berlín.

▶ Fig. 10. Vasija con representación de la deidad principal Lambayeque. Procedente de San José de Moro. Programa Arqueológico San José de Moro-PUCP.

▶ Fig. 11. Vasija estilo Lambayeque, procedente de Pachacamac. Siglos XII-XIII. Colección Museo Etnológico de Berlín.

en el cuerpo. Estos artefactos parecerían ser expresiones de los estilos derivados del Gallinazo de Jequetepeque.

De todos los artefactos en Berlín, los más numerosos y elaborados, y que merecieron una especial predilección de quienes constituyeron la colección, son los artefactos de factura Wari, en sus estilos Chakipampa y Viñaque, y quizá otros estilos menores o derivados. Como es típico de la cerámica de esas tradiciones, dichas piezas están profusamente decoradas con diseños pictóricos idiosincráticamente Wari, tanto geométricos como figurativos. La decoración pictórica tiene una clara linealidad y áreas de color de clara raigambre textil, que se manifiesta en sus paneles y elementos lineales.

Todo lo anterior ubica estos artefactos, y posiblemente la fecha y origen de Pachacamac, en las fases 1 y 2 del Horizonte Medio. En términos de la historia ocupacional del valle de Jequetepeque, estos fenómenos corresponderían a los periodos Mochica Tardío y Transicional, que en términos absolutos fecharían desde el

vados ilícitamente por huaqueros, acopiados y revendidos por traficantes hasta que llegaron a los fondos del Museo Etnológico de Berlín, podemos estar seguros de que se trata de una selección de artefactos de valor "artístico". Lamentablemente este criterio hace invisible los artefactos de "menor calidad" que generalmente nos informan de las tradiciones locales que coexistieron con los artefactos más "finos". Por extensión, la carencia de este tipo de materiales oculta también la presencia de sociedades que se expresaron a través de estos estilos, como por ejemplo el pueblo Lima y su cerámica.

Aun cuando estas limitaciones pueden representar una importante distorsión, la colección es excepcional. Abundan en ella artefactos de estilo Nievería. Algunas botellas de pico y asa lateral con decoración de triángulos podrían tener

ción en relieve, con sapos y nectandras sobre el puente que une los picos, o con detalles decorativos en relieve. Un detalle importante con relación a este estilo es que la colección del Etnológico de Berlín incluye también algunos textiles de claro origen Lambayeque, o Proto Lambayeque, particularmente una serie de telas ejecutadas con hilos de color azul turquesa, y otras con mucho colorido y elementos tridimensionales que ilustran personajes humanos, animales, andas o pequeños templos. Textiles muy parecidos fueron excavados por Donnan y Cock en Pacatnamú,⁸ y también fueron publicados por Max Schmidt en 1929. Un pequeño grupo de artefactos mucho más simples, sin pintura o engobe, son muy misteriosos puesto que presentan decoraciones muy toscas, con diseños incisos que forman ojos y bocas, narices prominentes y decoraciones punteadas

650 d.C. al 950 d.C. Seguramente existen ocupaciones anteriores en el sitio, debajo de los grandes edificios Inca, Ychsma y Lima que hoy se pueden ver, ya que el valle de Lurín, independientemente de su pequeña extensión comparada con otros valles de la costa, tuvo una sostenida ocupación desde antes del periodo Formativo.

La riqueza y diversidad de las colecciones cerámicas de Pachacamac, al menos las que están en el Museo Etnológico de Berlín, solo son comparables con la diversidad de estilos cerámicos que ha aparecido en San José de Moro, que se verán en detalle en la siguiente sección. La única excepción es el estilo Cajamarca, que solo aparece en San José de Moro. Prácticamente todos los demás estilos presentes en el primer sitio están también presentes en el segundo, independientemente del mayor tamaño e importancia del primero. Otro sitio de la costa que podría tener el mismo tipo de evidencias, aunque un poco más tardías, es el Castillo de Huarmey.⁹

Los colapsos mochicas

Los objetos que antes hemos descrito son mudos testigos de la singularidad del entonces joven santuario de Pachacamac, y de su capacidad para convocar a sociedades distantes, lo que seguramente estuvo ligado a su carácter oracular.¹⁰ Lo opuesto ocurre en la costa norte, donde los acontecimientos más bien nos dirigen hacia el colapso de las sociedades que habían imperado allí desde al menos 500 años atrás. En esta región, la acción de Wari y de otros estados

asociados con la extensión de su influencia y prestigio parece haber contribuido con el final de las sociedades mochicas.

Los mochicas, para ser precisos, colapsaron no una sino dos veces. La primera vez, de la que parecen haberse recuperado con cambios significativos en sus formas de organización y con la que Wari parece no haber tenido nada que ver, ocurrió hacia el 600 d.C. La segunda, y definitiva, ocurrida hacia el 850 d. C., generalmente se atribuye, entre otras cosas, a los wari. Además de los condicionantes externos e internos, ambas fechas podrían coincidir con eventos climáticos, como fenómenos del Niño, aunque es difícil establecer una correlación directa por la frecuencia de estos fenómenos.

El primer colapso Mochica se manifestó en cambios muy importantes en el mayor centro ceremonial de la región Mochica sur.¹¹ El abandono de la Huaca de la Luna y un cambio drástico en los patrones de ocupación de la zona urbana del complejo de las huacas de Moche fue seguido por la construcción de la inmensa Huaca del Sol. En términos de la cultura material, esta transformación llevó a la paulatina sustitución del estilo cerámico denominado Moche III por el estilo Moche IV. Las excavaciones de Santiago Uceda y Ricardo





12a



12c



12b



12d

Morales en las huacas de Moche indican que no solo se trató de una mudanza de la Huaca de la Luna a la Huaca del Sol, sino de un debilitamiento de los sistemas político y social, es decir del estado Mochica. Los mochicas parecen haberse recuperado de este desastre haciendo cambios drásticos en sus formas de organización y gestión económica, una suerte de modernización administrativa que implicó formas más seculares de liderazgo.¹² En otras regiones de los Andes centrales, esta época también fue complicada y, entre otras cosas, vio el declinar de la sociedad Tiawanacu en la meseta del Titicaca, y el surgimiento del estado Wari en Ayacucho. En la región Mochica norte, que comprende el valle de Jequetepeque donde está ubicado San José de Moro, esta fecha no es significativa y no podemos ver cambios importantes ni en las formas de organización ni en la cultura material. Los cambios más importantes no ocurrieron sino hasta por lo menos cincuenta años después, cuando vemos la transformación del estilo cerámico Mochica Medio por el estilo Mochica Tardío. En esta época, las sociedades mochicas del Jequetepeque parecen haber estado empeñadas en la expansión de su territorio, no a través de conquistas de sus vecinos sino de la ampliación de la frontera agrícola mediante sistemas de irrigación y canales más grandes y eficientes.¹³

Doscientos cincuenta años después, en el 850 d.C., se produjo el segundo y definitivo colapso de las sociedades mochicas. Para entonces coexistían en la costa norte una docena de diferentes entidades

políticas mochicas, pequeños estados, curacazgos y reinos, cada uno con su propia organización, pero compartiendo un sistema cultural y religioso. Prueba de su existencia son las tumbas reales que se han encontrado en Sipán, Úcupe, San José de Moro, El Brujo, Huaca de la Luna, etc. Cada una de las entidades políticas mochicas –estados, reinos o curacazgos– colapsó entre el 800 y 850 d.C., en un proceso del que no se pudo recuperar. Las razones de cada uno de estos procesos terminales, y la secuencia de eventos, así como los factores exógenos (externos) y endógenos (internos) potencialmente son diferentes en cada caso, y ameritan una investigación específica. Si bien los fenómenos del Niño u otras calamidades, como terremotos o sequías prolongadas, pudieron ser los catalizadores de estos colapsos, en realidad fue la incapacidad de sus sistemas administrativos, de los gestores del estado, de reaccionar ante estos eventos, lo que finalmente llevó a la desaparición de las sociedades mochicas. Dada la diversidad de causas y trayectorias que podrían explicar las singularidades de cada proceso terminal, lo que parece ser el común denominador entre todos los estados mochicas fue su forma de organización política y social.

¿Esta incapacidad de actuación de los mochicas, al menos en esta época, pudo deberse, al menos en parte, a una influencia negativa de los wari? Si bien la evidencia física de la presencia wari en la región aledaña de la sierra norte de Huamachuco y Cajamarca es más significativa para el periodo siguiente, es decir el Horizonte

Medio 2, asociado a la cerámica de estilo Viñaque, ya aparecen los primeros indicios de interacciones entre los mochicas de San José de Moro y las sociedades del Horizonte Medio, particularmente los Nievería y Cajamarca, así como los Wari en su estilo de cerámica Chakipampa desde la fase anterior. Podemos imaginarnos que ya en el siglo VIII y IX los wari habían aparecido en los amplios valles de la sierra norte, y a esta época podrán corresponder sitios como Viracochapampa,¹⁴ en Huamachuco, o el Palacio de Miraflores, en Cajamarca.¹⁵

Este segundo colapso, a diferencia del primero, afectó de manera más dramática a las sociedades mochicas del norte, particularmente a los mochicas de San José de Moro. En este sitio ha sido posible reconstruir la secuencia de eventos a la luz de los hallazgos funerarios y de los artefactos asociados a ellos. Durante la fase Mochica Tardía A (aprox. 650-700 d.C.) vemos aparecer en San José de Moro la cerámica Moche V, posiblemente trasladada desde el valle de Chicama en el contexto de la expansión del reino Mochica V que se desarrolló allí y que llevaría a la fundación de la megalópolis de Pampa Grande, en el valle de Lambayeque.¹⁶ A raíz de las influencias y de las interacciones entre los mochicas de Jequetepeque, que en ese entonces todavía empleaban la cerámica Mochica Medio, y los Moche V, se generó un nuevo estilo formal y decorativo, el Mochica Tardío, cuya expresión más importante son las botellas decoradas con el estilo de Línea Fina. También aparecen al mismo



momento las primeras piezas de estilo Nievería, Cajamarca y Wari Chaquipampa. Casi inmediatamente este segundo conjunto de artefactos genera un nuevo estilo decorativo en San José de Moro, el estilo Mochica Tardío de Línea Fina. Resulta sorprendente que todas estas interacciones e influencias, y la generación de estilos derivados en la cerámica ceremonial, prácticamente sucedieron de manera simultánea. También es importante reconocer que la arqueología aún está mal equipada para poder captar y entender procesos de corta duración y de rápida sucesión.

◀ Figs. 12a, b, c, d. Vasos policromos estilo Wari con representación de personaje degollador. Siglos VI-VIII. Procedentes de Pachacamac. Colección Museo Etnológico de Berlín.

▲ Fig. 13. Vaso policromo estilo Wari que representa a un degollador. Siglos VI-VIII. Programa Arqueológico San José de Moro-PUCP.



14

Para efectos de comprender el papel que tuvo Wari en la caída de los mochicas de Jequetepeque, es importante enfocarnos en la aparición del último estilo nombrado, el Mochica Polícromo. Este es un estilo singular, ya que la inmensa mayoría de artefactos cerámicos ceremoniales mochicas se decoró con una convención bícroma, y la nueva escala cromática es definitivamente una influencia de Wari. También son una influencia de Wari la aparición de una serie de motivos geométricos que claramente tiene su origen en los repertorios wari. Es decir que, cuando llegamos a la fase Mochica Tardía B, ya existen en San José de Moro talleres de alfareros produciendo cerámica Mochica Tardío de Línea Fina con los más intrincados diseños de la iconografía propia, así como artefactos decorados con diseños



15

polícromos, algunos de ellos versiones en colores de los motivos mochicas, como el famoso Huaco Amano, y otras versiones mochicas de motivos Chaquipampa y Ocros, particularmente el diseño del "Rombo" de Moro, una figura romboidal con volutas saliendo de sus esquinas pero que incluye la representación de pallares, un ícono mochica.

La aparición de las influencias Wari, y su adopción por parte de los ceramistas mochicas de San José de Moro, así como su inclusión en lugares preferenciales de las tumbas de las élites de Jequetepeque, no es un hecho aislado, ni se puede ver como una simple influencia estilística. Hemos planteado en otros artículos,¹⁷ que la adopción de estos íconos es una demostración de la fortaleza y el prestigio de Wari, por lo menos así debió ser percibida por las élites

mochicas, y de una aceptación por parte de los mochicas que se entierran en San José de Moro, de la superioridad de esta tradición. Esta aceptación de la fortaleza de otro es, a la vez, una manifestación de la debilidad propia. Así que estos cambios estilísticos e iconográficos no son inocuos, sino que deben haber tenido como efecto socavar la legitimidad de las mismas élites que incorporan estos motivos, y las ideas asociadas a ellos y a su comportamiento religioso y ritual.

Lenta, pero inexorablemente, los estilos cerámicos van cambiando, aparecen botellas de doble pico y puente, cántaros con los típicos cuellos efigie wari, cantimploras decoradas con motivos policromos, etc. Paralelamente, la cantidad y diversidad de artefactos de estilos Cajamarca va en aumento. Cajamarca, tanto la región como las sociedades que habitaban allí, por ser los vecinos inmediatos de los mochicas de Jequetepeque, parecen haber sido el conducto de las influencias wari. Si consideramos la existencia de la característica cerámica Cajamarca, particularmente platos fabricados con arcillas kaoliniticas, en lugares tan alejados como la ciudad de Wari misma, Espíritu Pampa y Huamachuco, los cajamarca parecen haber sido socios privilegiados en la geopolítica Wari.¹⁸

La interacción Wari con las sociedades mochicas está casi absolutamente restringida a San José de Moro, al menos a la luz de los materiales con los que contamos en este momento, que es uno de los pocos en los que encontramos cerámica de estilos relacionados con Wari. Es decir que, en

las huacas de Moche por ejemplo, o en el inmenso sitio de Pampa Grande, en el valle de Chancay, que también fueron abandonados por esta época, no hay prácticamente evidencia física que demuestre una interacción con Wari o sociedades relacionadas.

Epílogo

La pregunta que nos planteamos al inicio de este ensayo —¿Por qué la interacción con Wari precipitó el colapso de los mochicas y el despegue de Pachacamac?— evidentemente no ha podido ser contestada a cabalidad. Solo hemos constatado que, empero las enormes semejanzas en la diversidad de artefactos ceremoniales, y evidenciando una identidad cosmopolita nunca antes vista, las trayectorias de desarrollo de estos dos sitios es opuesta. Quizá esto se deba a que estas trayectorias ya estaban trazadas, y mientras Pachacamac estaba en pleno auge, atrayendo a las sociedades de la costa central y montándose en el prestigio que le daba interactuar con Wari, para los mochicas el fin era inexorable, no por la presión de vecinos codiciosos, sino por las debilidades propias de sus sistemas de organización.

Ahora bien, el colapso mochica en ningún caso implicó la muerte de las poblaciones, su sustitución por otros grupos étnicos, o el abandono de los campos de cultivo. Tampoco desaparecieron sus idiomas, ni muchos de sus rasgos culturales. Lo que colapsó, fue abandonado y sustituido, fue su sistema de gobierno y las tradiciones que estaban relacionadas con las clases gobernantes, como la religión mochica y



muchos de los espacios, templos, centros ceremoniales y cementerios que se habían desarrollado alrededor de estas prácticas. El colapso mochica, entonces, parece haber sido un rechazo de las formas de organización por parte de un pueblo que se sintió defraudado por sus líderes. Los rituales que estos habían creado para legitimar su poder, los artefactos y estilos artísticos asociados a ellos, desaparecieron y dieron paso a sociedades diferentes, Lambayeque y Chimú, pero que continuaron con la tradición de las sociedades mochicas.

- ◀ Fig. 14. Vaso cubilete con el diseño del grifo de Pachacamac. Procedente de Pachacamac. Siglos VII-XI. Colección Museo Etnológico de Berlín.
- ◀ Fig. 15. Vaso lira con diseño de personaje radiante. Siglos VII-XI. Programa Arqueológico San José de Moro-PUCP.
- ▲ Figs. 16 a, b. Platos de caolín estilo Cajamarca IV. Procedentes de San José de Moro. Siglos IX-XI. Programa Arqueológico San José de Moro-PUCP.
- ▲ Figs. 17 a, b. Platos de estilo Huamanga. Procedente de Pachacamac. Siglos VI-VII. Colección Museo Etnológico de Berlín.



TÚCUME Y PACHACAMAC, ENTRE EL MITO Y LA ARQUEOLOGÍA

ALFREDO NARVÁEZ VARGAS

Con, deidad sin huesos y de gran poder, creadora de una humanidad primigenia, castigó a los hombres calcinando los valles, originando la aridez de los desiertos norteños. Luego se apiadó de ellos, dejándoles hilos de agua para cultivar y subsistir. Esta situación llegó a oídos de Pachacamac, quién enfrentó a Con desafiándolo mediante un diluvio que destruyó la creación previa convirtiendo a los hombres de Con en animales. Esta lucha generó la propuesta de una “estratigrafía” mítica que relaciona al Intermedio Temprano con los tiempos de Con, superpuesto por Pachacamac, una deidad que correspondería a los tiempos *post* mochicas en el norte peruano,¹ que no discutiremos en este artículo. En otro momento hemos mostrado nuestro desacuerdo de interpretar a Con como una deidad conceptualmente relacionada con el agua, como planteaba Rostworowski, sino como una deidad heliaca, solar, relacionada más bien con el fuego, razón por la cual su enemigo requería usar el elemento opuesto para enfrentarlo.²

La historia de Pachacamac aún se escucha entre los pobladores de los territorios





altoandinos lambayecanos, enfrentado a *Ninamasha*, personaje de enorme fuerza, de naturaleza ígnea e intensa actividad sexual, por lo que Pachacamac debe aparecer como una mujer y llevar al hombre-candela a un descampado con engaños y empujarlo a un precipicio, haciendo luego que brotara una caída de agua permanente que lo mantiene inerte.³ Como sucede con Pachacamac, aunque vence a su oponente con un diluvio, la deidad de fuego realmente no muere. El agua lo paraliza y detiene temporalmente, pues: "También creen la fin del mundo empero que precederá primero grandísima seca..."⁴, es decir, Con regresará. Del mismo modo, Ninamasha se mantiene vivo, pues el agua convertida en rocío que cae sobre la piedra al fondo de la cascada se entiende como el vapor que emite su cuerpo caliente, señal de que el dios del fuego puede retornar. Esta batalla en el terreno mítico no es sino expresión de un ciclo permanente en la costa norte, cuando ocurren lluvias torrenciales en un territorio seco donde "nunca llueve", generando severas crisis ambientales, sequías, plagas y enfermedades.

Túcume, centro de poder en Lambayeque

En la parte baja del valle del río La Leche se encuentra uno de los más complejos monumentos de la costa peruana, edificado entre los siglos IX y XIV de nuestra era, que corresponde a lo que la arqueología regional ha denominado Lambayeque, culminando su desarrollo con la conquista chimú a fines del siglo XIV, para integrarse al estado cusqueño alrededor de 1470. Poco tiempo después (1532), se escucharon noticias del arribo de los españoles, bautizados como "*wiracochas*" en alusión a la deidad altiplánica que desapareció en el mar prometiendo retornar. En ese momento, Túcume era asiento del poder político inca y se encontraba en guerra con el curaca de Jayanca.⁵

Túcume fue coetáneo con Pachacamac, durante varios siglos antes del arribo de los incas. Sin embargo, el famoso Templo Viejo de Pachacamac, contemporáneo con el desarrollo moche, ya había sido abandonado hacía mucho y el rol oracular se había mudado al Templo Pintado, en cuya plataforma superior se ubicó el famoso ídolo bifronte

de madera que finalmente los españoles derribaron. Cuando el Templo de la Piedra Sagrada en Túcume inició su función religiosa, alrededor del siglo XI, el ídolo de Pachacamac ya había cobrado mucha fama y se le ofrecían diversidad de objetos, incluyendo en los momentos finales figurinas incaicas de oro y plata vestidas con finas mantas en miniatura, que lamentablemente fueron encontradas en el contexto de destrucción y derribamiento del ídolo de madera.⁶ Se han encontrado, además, sacrificios de camélidos, una fina manta inca con plumas de guacamayo, polvos de *Spondylus*, cenizas de animales pequeños, entre otras ofrendas. Muchos sacrificios de camélidos se hicieron frente al Templo Viejo, durante la época inca, rememorando su ancestral importancia.⁷

Hacia 1160 d.C. se ha estimado el inicio de una prolongada sequía continental, luego del desastroso El Niño de 1100 d.C., asociado con el abandono del sitio de Pómac y la consolidación de Túcume. Por ello es posible que el Templo de la Piedra Sagrada haya sido un elemento fundacional, un ídolo que alcanzó gran fama en el territorio agrícola más rico de



Páginas 126-127:

- ◀ Fig. 1. Friso de las balsas.
Siglos XIII-XIV. Túcume, Lambayeque.
- ◀ Fig. 2. Miniatura inca de metal.
Personaje femenino con vestido, tupu y tocado de plumas. Siglos XV-XVI. Procedente de Huaca Larga. Colección Museo de sitio Túcume.
- ◀ Fig. 3. Miniatura inca de oro. Personaje masculino con uncu, bolsa y tocado de plumas. Siglos XV-XVI. Hallada en el Templo Pintado. Colección Museo de sitio Pachacamac.
- ▶ Fig. 4. Miniatura inca de oro. Personaje masculino con yacolla, uncu y bolsa. Siglos XV-XVI. Hallada en el Templo Pintado. Colección Museo de sitio Pachacamac.
- ▶ Fig. 5. Miniatura inca de plata. Personaje masculino con yacolla, uncu y bolsa. Siglos XV-XVI. Hallada en el Templo Pintado. Colección Museo de sitio Pachacamac.

dose en un espacio *tabú* muy controlado, exclusivo para los sacerdotes que pueden entrar en contacto con los dioses desde la montaña.¹⁰ Cuando llegan los incas se “toma” el cerro, realizando diversas construcciones. En el espólón este, y desde allí hasta la cima de la montaña, se construyeron edificaciones de piedra con algunas facilidades de almacenaje.¹¹ Aun hoy, el lugar tiene mucha importancia para los maestros curanderos, considerándolo un lugar encantado con el cual se puede establecer un “pacto” para acceder a sus poderes y favores.¹²

La montaña sagrada pudo haber sido considerada en su rol de *axis mundi*, a partir del cual se establece un nexo con los dioses, los ancestros y la muerte. Esta montaña genera una división primaria dual en el territorio, haciendo del sector norte un espacio de mayor importancia,

la costa peruana. Eran los tiempos en que se hacían ofrendas dedicadas a conjurar la sequía en Pachacamac, manifestada en la invasión de arena y falta de agua en los ríos, con ritos propiciatorios mediante el uso de numerosas tinajas colocadas como ofrendas en la parte superior del abandonado Templo Viejo o la Sala de los Peregrinos en Pachacamac.⁸

Para comprender el rol de este ídolo lambayecano hemos ensayado en otro lugar un modelo espacial del sitio en su conjunto, puesto que el asentamiento de Túcume adquiere una personalidad

muy propia, considerando su disposición radial en torno a Cerro Purgatorio. Efectivamente, un conjunto de veintiséis grandes edificios piramidales truncos se ubican al norte de la montaña, incluyendo el Templo de la Piedra Sagrada y el camino de acceso principal. Hacia el lado sur, con la excepción de los edificios del extremo suroeste (Huaca Gavilanes, Huaca las Balsas, Huaca Facho y Huaca las Abejas), se han registrado edificaciones menores asociadas con cementerios populares y talleres de producción metalúrgica.⁹ El cerro mismo fue aislado mediante una muralla que rodeaba su base, constituyén-

mientras que el sector sur representa un espacio subordinado, jerárquicamente inferior y complementario.

Considerando particulares contextos arqueológicos y arquitectónicos en Túcume, planteamos un modelo en el que la división binaria norte –sur evoluciona hacia el eje noreste– suroeste, adquiriendo especial valor simbólico. Este eje se vincula con la dimensión masculina (noreste) opuesta a la femenina (suroeste); por lo tanto, plantea además jerarquías y complementos. Territorialmente, esta división explica la ubicación del Templo de la Piedra Sagrada (noreste) y Huaca de las Balsas (suroeste), teniendo como eje a Cerro Purgatorio.¹³ Basta por el momento decir que el Templo de la Piedra Sagrada se comprenderá mejor a partir de este modelo, al cual debemos agregar su correspondencia con la formación litológica del cerro, pues procede de él y, por lo tanto, se expresa como su *alter ego*. En el campo etnográfico disponemos de numerosos ejemplos que consolidan este concepto ideológico.

Los gobernantes incaicos de Túcume

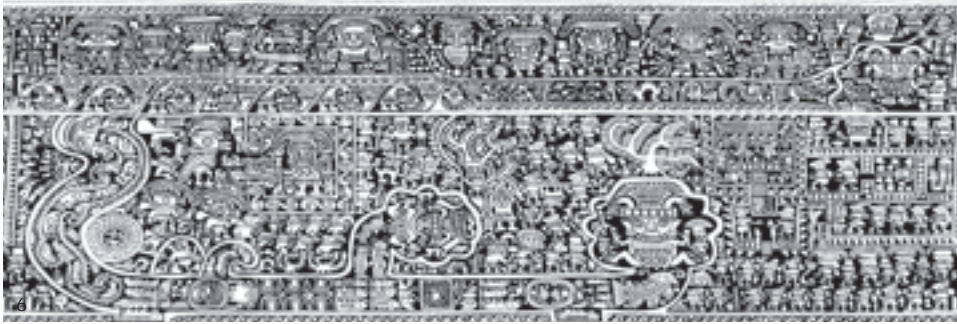
La famosa crónica de Cabello de Balboa¹⁴ hace referencia a *Naylamp*, un personaje de especial trascendencia regional, en cuatro grandes momentos: a) su arribo marítimo desde la parte “suprema”, trayendo consigo un ídolo de piedra verde que era su *alter ego*; b) su linaje culmina con una crisis originada en aspectos religioso-ideológicos, que causa un diluvio



4



5



▲ Fig. 6. Iconografía en el vaso B de Denver. Estilo Lambayeque. Siglo XIII. Dibujo Alfredo Narváez.

▲ Fig. 7. Fragmento de tapiz Lambayeque con representación similar a la iconografía presente en el vaso B de Denver. Procedente de Pachacamac. Siglo XIII. Colección Museo Etnológico de Berlín.

► Fig. 8. Templo de la Piedra Sagrada:
 a. Reconstrucción de Alfredo Narváez.
 ● Figurinas masculinas.
 ● Figurinas femeninas.
 ● Figurina principal.
 b. Vista interior con la Piedra Sagrada al centro.
 c. Escenificación hipotética frente al templo.

destrutivo y la muerte del último dinasta; c) luego de un tiempo no precisado, ocurre la conquista chimú; d) llegan los incas en son de conquista, mencionándose el nombre de seis gobernantes: *Llempisan*, *Chullumpisan*, *Cipromarca*, *Fallempisan*, *Elquempisany* y *Seclumpisan*. Cuando este último estuvo en el poder llegaron los españoles. Aunque no tenemos forma de probarlo, el personaje que descubrimos en Huaca Larga puede haber sido uno de ellos, tal vez el último.¹⁵

Uno de los aspectos más notables en su tumba fue su asociación con un cuchillo de bronce, tema que se reitera en su pectoral de plata, decorado con dos felinos que cogen cabezas trofeo, rodeados de numerosos cuchillos. Por estas razones, el personaje no solo ostenta elementos de poder político, sino que pudo haber sido protagonista durante la ejecución de

los sacrificios humanos en el Templo de la Piedra Sagrada. Un degollador, como los dioses principales, asociado además a las montañas sagradas, reproduciendo la actividad que la iconografía narra en el plano mítico. El llamado Vaso B de Denver presenta un complejo conjunto de imágenes, interpretadas como un mito de origen que incluye conceptos de fertilidad al lado de cacería de hombres, venados y procesiones con portadores de cabezas trofeo.¹⁶

El Templo de la Piedra Sagrada

Uno de los hallazgos y contextos más importantes de los últimos años, en la arqueología norteña, ha sido el Templo de la Piedra Sagrada de Túcume. Se ubica al noreste del conjunto, a la vera del camino de acceso principal y un tanto oculto, en un patio flanqueado por grandes edificaciones y espacios abiertos. Rasgos que coinciden con descripciones de fuentes etnohistóricas para centros oraculares y de peregrinaciones, que sin embargo, se considera:

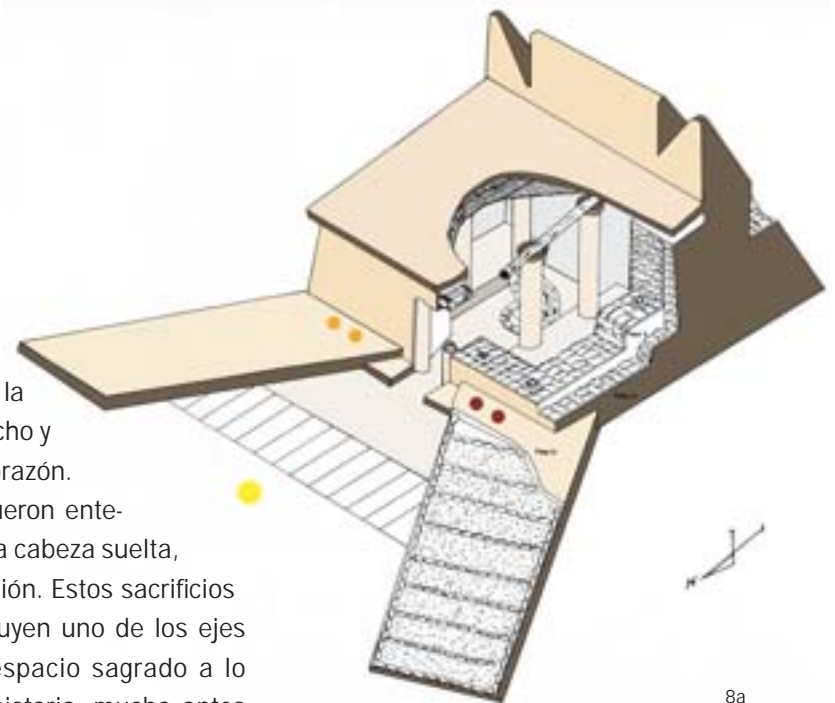
...imposible de determinar en base de datos arqueológicos. Siguiendo ...las fuentes etnohistóricas, podemos más o menos imaginar el aspecto de un santuario en los periodos tardíos, es decir, el lugar donde se realizaban los ritos y donde se encontraba el soporte o la imagen de la divinidad o ancestro (ídolo, elemento natural, intercesor humano...). Estos lugares son generalmente escondidos a la mirada directa, tienen acceso restringido y frecuentemente tortuoso, se

encuentran en edificios o estructuras elaboradas y decoradas, está asociados a ofrendas y a veces a sacrificios humanos y animales...”, agregándose la importancia obvia de elementos exógenos, pero además: “...la presencia de un santuario mayor o elemento natural resaltante que justificaría la romería...¹⁷

Parecería que en Túcume coinciden varias de estas consideraciones. El Templo de Túcume es un edificio pequeño de planta cuadrada, que alberga una roca que sobresale de modo oblicuo del suelo en la parte central del templo, flanqueada por dos banquetas. Al borde de cada banqueta se colocaron postes de madera (como parte de la estructura del techo), que se alinean con otros en los muros, conformando una estructura de cuatro hileras de postes equidistantes. Al exterior se extienden dos banquetas diagonales que forman un espacio amplio en el extremo norte, más restringido al llegar a la puerta del templo. Delante de este espacio se registraron hasta la fecha ciento treintacinco sacrificios humanos, ochenta y un entierros de llamas, especialmente de tierna edad,¹⁸ conchas de *Spondylus*, *Strombus* y un poco más de mil miniaturas de plata de muy diversas representaciones de flora, fauna, ornamentos, instrumentos, vestidos, armas, entre otros.¹⁹ Pequeños cubiculos de adobe adosados al muro que delimita este espacio sacrificial, fueron rellenos con arena limpia y semillas amazónicas de *Nectandra sp*, utilizadas como un poderoso sedante y analgésico al realizar los sacrificios humanos;²⁰ un ritual

que requería cortar la cabeza, abrir el pecho y tal vez extraer el corazón. Los sacrificados fueron enterrados colocando la cabeza suelta, cerca de su ubicación. Estos sacrificios y ofrendas constituyen uno de los ejes rituales de este espacio sagrado a lo largo de toda su historia, mucho antes de que llegaran los incas. Algo parecido a lo que sucedió en el santuario de Pachacamac, por las evidencias en el plano arqueológico.²¹

Es evidente que los incas no solo fueron respetuosos de este espacio ritual, sino que reconocieron el poder que expresaba la piedra sagrada, pues colocaron ofrendas de muy alta calidad, que el estado imperial utilizaba en espacios sacros, ofreciendo figurinas de plata, de oro o de concha *Spondylus* y tejidos en miniatura, coincidiendo con los entierros ceremoniales de las *Capacocha*, que también se



8a



8b



8c



◀ Fig. 9. Miniatura inca de plata. Figura femenina con tupu de cobre. Siglos XV-XVI. Colección Museo de sitio Túcume.

▶ Figs. 10. Miniaturas inca de *Spondylus*.
a. Figura masculina con uncu y tocado.
b. Figura femenina con vestido y faja.
Siglos XV-XVI. Colección Museo de sitio Túcume.

de madera rolliza revestido con plumas de color crema amarillento. Esta porción cilíndrica de madera muy descompuesta tiene un diámetro de 8 cm. y una altura de 12 cm. Las mantas se encuentran en buen estado de conservación, pero las plumas del tocado se han descompuesto completamente. En el Pozo de Ofrendas 3, ubicado sobre la banquetta este, se hallaron dos figurinas masculinas, una de 6.2 cm. de largo x 2.2 cm. de ancho máximo a la altura de los hombros, en posición horizontal, tallada en concha *Spondylus* que luce un *uncu* de color amarillo con un ribete bordado y la segunda de concha *Spondylus*, más pequeña, con un *uncu* rojo en muy mal estado de conservación.

Reflexiones finales

El contexto general del Templo de la Piedra Sagrada de Túcume, parece tener relación con la descripción de algunos cronistas que se refieren a Pachacamac, pero además al santuario del Lago Titicaca: recintos pequeños y oscuros que contenían los objetos de culto, pero además, un acceso restringido para individuos especializados y de alto nivel social. Uno de los rasgos más relevantes, en este caso, es la presencia del ídolo pétreo en su lugar original. La Piedra Sagrada adquiere especial relevancia, pues los complejos rituales deben estar relacionados con mitos fundacionales que la arqueología, a pesar de sus limitaciones, ayuda a documentar y entender.

Como se indica en las crónicas, diversos personajes pétreos divinizados fueron adornados, vestidos y regalados de modo

han sugerido para Pachacamac.²² Estos contextos nos permiten inferir con certeza la notoria importancia del templo, y del personaje que albergaba, para la región en su conjunto. Como en Pachacamac, los incas debieron noticiarse de su fama y por ende de su significado y poder.

Durante la ocupación inca, se incorporan figurinas de plata y concha *Spondylus* ricamente vestidas como ofrendas colocadas en tres pozos delante de la fachada del templo, definiendo una disposición triangular que tiene relevantes implicancias simbólicas. El primer pozo se ubica 4 m. por delante de la puerta de acceso y los otros dos delante de la fachada a los costados del acceso, con una separación de 4 m. Es decir: dos pozos destruyen

el inicio de las banquetas diagonales y el tercero corta el piso justo frente a la puerta del templo, en donde aparecen líneas impresas en el piso, como un reticulado uniforme que une las banquetas diagonales. En el Pozo de Ofrendas 1 aparece la figurina principal, femenina, de 16 cm. de altura, sola y vestida con finas mantas sujetadas con alfileres de plata. En el Pozo 2, en la banquetta oeste, aparecieron dos figurinas femeninas: una de plata, con tocado de plumas de color rojo y remate amarillo, con una coleta de 8.5 cm. de largo, 2 cm. en la parte superior y 3.5 cm. en la parte inferior. A 1.20 m. respecto al Piso 1 se halló la Figurina 3, de concha *Spondylus* y 9 cm. de altura, mirando al oeste y sujeta a un *fragmento*



diverso para pedir su custodia y favor, u obtener respuestas a preguntas de diversa índole, como lo hacían conocidos oráculos. El hallazgo de polvos de color –amarillo, azul, verde, rojo y blanco– en torno a la Piedra Sagrada, coincide además con la descripción del ritual de confesiones ante la huaca.²³

Las figurinas inca, de plata y concha *Spondylus*, adquieren en este caso especial relevancia, pues no solamente se asocian con un contexto mayor, sino que su distribución puede ayudar a reconocer su especial simbolismo. El triángulo equilátero que define su ubicación frente a la puerta del templo, contiene elementos de cosmovisión que hemos intentado comprender: la figurina

principal, femenina, es de plata y de fino acabado, notoriamente la más grande. No solo se encontró frente a la puerta del templo, sino superpuesta a un espacio simbólico reticulado sobre el piso, que podría haber estado asociado simbólicamente al concepto de campos de cultivo, como en el altar del Coricancha.²⁴ Las otras cuatro están distribuidas en pareja: dos varones al este y una pareja de mujeres al oeste. Los dos primeros vestidos con *uncus* y las otras dos con tocado semicircular de plumas y mantas sujetadas con *tupus* de plata. Solamente en el caso de la pareja femenina, el pozo de ofrenda se asocia con un sacrificio humano con la cabeza cercenada. Los varones están elaborados en concha

Spondylus y las mujeres, una en plata y la otra en concha *Spondylus*.

Una disposición triangular de ofrendas, muy semejante, fue encontrada en el acceso a la parte superior del “Templo del Mono” de Pachacamac. Estaban en tres pozos equidistantes que contenían cuyes (*Cavia porcellus*), contexto en el que aparecen, además, sacrificios de niños y otras ofrendas.²⁵

A la disposición triangular de las ofrendas inca, ubicadas al norte y en el exterior del templo, debe agregarse el ídolo pétreo mismo, que se encuentra en una posición opuesta a la figurina principal: al sur y en el interior del templo. La línea este-oeste, que describe el frontis de la fachada, se comporta como un eje de polos opuestos



11a

y complementarios. Un elemento liminar, en cuyo centro se encuentra el vano de acceso, con una puerta que comunica el espacio interior –un lugar oscuro presidido por la Piedra Sagrada– con el patio exterior.

Este eje simbólico norte (figurina principal)-sur (Piedra Sagrada) adquiere

diversas interpretaciones. Expresa una dualidad y oposición femenino-masculina que se complementa en el eje este-oeste, con dos varones de concha *Spondylus* al oriente (por donde sale el sol) y dos mujeres (una de plata y la otra de concha *Spondylus*) al occidente, por donde el sol se pone. La figurina femenina principal se complementa con la Piedra Sagrada,

◀ Figs. 11 a, b: Miniatura inca de plata. Figura femenina con manta, tupu y tocado de plumas. Siglos XV-XVI. Colección Museo de sitio Túcume.



11b

un personaje pétreo y fálico que penetra la tierra, generando dos parejas de hombres y mujeres, en posiciones opuestas y complementarias, como el día y la noche, las montañas y el mar, el sol y la luna.²⁶

Varias preguntas se pueden hacer en este escenario que integra a las figurinas incaicas. ¿Qué es lo que representan? ¿Son acaso figuras mitológicas? ¿Contribuyen a comprender textos en otros corpus iconográficos preinca? Estas preguntas cobran mayor sentido, pues las figurinas de Túcume no se asocian con la tradicional compañía de los niños *Capacocha* ofrecidos a las montañas,²⁷ más bien lo hacen con lugares sacros, como Huaca de la Luna,²⁸ en donde una

figurina de *Spondylus* se coloca en un pozo de ofrenda sobre un fardo de hojas de coca, mirando al oeste, en la plataforma superior del edificio²⁹ o lo particular de los hallazgos de Choquepujio, por su asociación arquitectónica³⁰ entre los más importantes. Los investigadores se refieren a ellas como "figurinas" o "estatuillas", dejándose entrever incluso que se trata de personajes "de este mundo", como el "orejón" de Choquepujio.

En el caso de Túcume, estamos frente a una deidad pétreo que representa una montaña sagrada y tiene atributos que la representan. Las piedras tienen una connotación de aridez y esterilidad, por lo que se las puede vincular a Con, la deidad solar, opuesta al agua de Pachacamac, entendido como Ychsma-Pachacamac,³¹ un concepto ideológico mucho más antiguo, que precede a la conquista inca. Esta conjunción de agua y fuego genera y propicia la fertilidad de la tierra, considerada como "madre". Estos elementos opuestos pueden por ello unirse para producir la vida. Tal era el rol de las "huanacas" o "chacrayoc", enterradas en los campos de cultivo para asegurar su fertilidad; sin embargo, además pueden representar hechos relacionados con el personaje que representan, dan sentido de permanencia y no de muerte.³²

La "huanca" del Templo de Túcume no es inca y no está en una chacra, es parte de un espacio sacro en el que las figurinas inca actúan integrándose a un conjunto de personajes. Por tanto, podemos asignar a la figurina mayor un rol equivalente y opuesto a la deidad pétreo, es decir, el

de una deidad femenina principal, cuyos antecedentes pueden encontrarse en la rica iconografía cerámica prehispánica, desde Valdivia en Ecuador o Caral en Supe. Los incas tenían diversas maneras de representar a las deidades, incluyendo el metal, considerado como un elemento sagrado. En la cerámica lambayeque, una mujer polifacética aparece de modo relativamente abundante, representada de muy diversas maneras y variedad de gestos: cuidando un niño en una cuna, a veces lo amamanta, luce una pareja masculina, hila, muestra tejidos, es acompañada por algunos animales, especialmente peces o aves a las que "besa" en el pico, entre muchas otras actitudes.³³

El fascinante contexto de Túcume está relacionado, además, con el ritual de la muerte, sacrificios humanos y de animales, incluyendo niños, como sucedía en Pachacamac en tiempo de los incas,³⁴ en el que la sangre adquiere una especial importancia. Un mito de creación que implica, además, el rito de enterrar a los sacrificados. Una forma de introducir semillas a la tierra buscando una vida próspera. Las ofrendas, únicamente de plata en miniatura, que se integran al contexto general, tienen muy diversas formas. Sin embargo en un alto porcentaje están relacionadas con productos agrícolas, aves y peces, haciendo evidente el componente de fertilidad que se expresa en muy diversas formas, incluyendo especialidades artesanales, armas y ornamentos.

En síntesis, como en Pachacamac, los incas comprendieron el rol del antiguo

Templo de Túcume, superponiendo a las banquetas diagonales del frontis elementos míticos de género que podrían estar validando su significado previo. La figurina principal de plata, adquiere un protagonismo especial por su relación con la Piedra Sagrada. Son una pareja que hace posible un *tinkuy* que asegura la fertilidad de la tierra y genera una pareja primordial de hombres y mujeres de élite, ricamente vestidos, ubicados en dos extremos del mundo: las altas montañas por donde sale el sol, el que seca y calienta, y el horizonte marino del sol poniente, allí donde se encuentra el reino del agua, la madre de todos los peces y crustáceos. El amanecer y la luz, opuestos al atardecer y la noche, el sol y la luna. Así, las cuatro direcciones del mundo se integran en la forma de un rombo con dos mitades opuestas y complementarias para generar vida. Pareciera una peculiar versión regional del altar del Coricancha de Santa Cruz Pachacuti Yamqui, en donde un hombre del lado solar y una mujer del lado lunar, bajo las deidades principales, se corresponden con las montañas pétreas de donde brota un hilo de agua por el lado solar y un árbol en el lado lunar, asociado con el mar o la *mamacocha*.

Del mismo modo, tal vez Con y Pachacamac, como una dicotomía inherente a la naturaleza, se expresan a través de una roca ígnea y estéril en Túcume y el tronco de un árbol vital bifronte en Ychsma-Pachacamac, simbolizando fuerzas opuestas que movieron el mundo en el pasado.



PACHACAMAC Y LA AMAZONÍA

FERNANDO HÉCTOR ROCA ALCAZAR SJ



Vestigios amazónicos en Pachacamac y en la costa

Diferentes portales en la web y algunos medios de comunicación constataron, una vez más en 2014, la presencia de elementos amazónicos en restos arqueológicos encontrados en Pachacamac (véase Eeckhout en este volumen).¹ Entre ellos había trabajos en arte plumario de aves amazónicas y semillas de *nectandra sp.*, originarias de la Amazonía, denominadas popularmente en la costa ishpingo o hamala, pero que no son lo mismo que las semillas del árbol de ishpingo (*Amburana cearensis*) que se encuentra simultáneamente en la Amazonía y en las zonas de yunga del Perú, tanto en la vertiente oriental como occidental.² A este hecho, y vinculando la costa peruana prehispánica con la Amazonía, podemos sumar las figuras de monos y caimanes en las líneas de Nazca (desierto costero de Ica), la iconografía moche encontrada en la cerámica de las tumbas de Sipán (litoral lambayecano) con diseños de la tradición oral amazónica jíbara representados con detalle,³ o las figuras antropomórficas de felinos habitan-





tes de bosques tropicales del otro lado de la cordillera en Sechín (costa de Ancash). Estos vestigios nos confirman las relaciones entre contextos culturales y geográficos tan distintos como los ubicados en la cuenca amazónica y en las costas de nuestro país. Para el Imperio incaico, recordemos que la adoración al Sol, a Inti, era importante...y el sol nace por el este, donde se encuentra la Amazonía o la tierra de los *Antís*. Conviene recordar que el nombre mismo de “Andes” probablemente sea una derivación de la palabra quechua *Anti*.⁴

A pesar de estar la Amazonía físicamente separada del litoral peruano por la barrera andina, a través de ella se establecieron corredores que fomentaron las relaciones entre la costa y la selva. El antiguo habitante de los bosques tropicales del Antisuyo supo establecer relaciones geográficas transversales desde el este hacia el oeste y desplazarse desde lugares tan distantes como las planicies y la selva alta amazónicas hasta las bahías, caletas, islas y valles costeros del Océano Pacífico, denominado Mar del Sur por Vasco Núñez de Balboa al descubrirlo en 1513, luego de atravesar el

istmo de Panamá desde el Caribe, también desde el este hacia el oeste.

Sin embargo, podemos también preguntarnos qué otros elementos, además de los vestigios arqueológicos, pueden ayudarnos a constatar estos hechos. Para ello es importante buscar otras fuentes, como pueden ser las narraciones o tradiciones orales que se conservan hasta nuestros días y las transmiten en la actualidad los descendientes de pueblos originarios que habitaron esas zonas desde tiempos inmemoriales.

Richard Chase Smith, investigador y estudio de nuestra Amazonía y su gente, prefiere utilizar la denominación “relatos épicos”, en lugar de tradición oral o mito.⁵ A partir de esas narraciones descubrimos nombres, topónimos, relatos, los cuales revelan vínculos que nos abren a lecturas insospechadas, por ejemplo las relaciones entre la costa y la selva en nuestro país hace miles de años, como es el caso de Pachacamac.

Importancia de las tradiciones orales

Las tradiciones orales portan siempre una forma de verdad que suele presentarse de

manera figurada o simbólica. Rostworoski, citando a Godelier (1971)⁶, afirmaba que:

...el pensamiento mítico es el pensamiento humano que percibe la realidad a través de la analogía que es a la vez una manera de hablar y una manera de pensar, una lógica que se expresa bajo forma de metáfora...⁷

Por ello, todo investigador debe saber “leerlo en profundidad”. No tomarlo en cuenta puede hacer perder muchos elementos importantes en la comprensión de los hechos que se investigan.

La estudiosa Rostworoski cita, por ejemplo, cómo al aparecer el dios Pachacamac reforma el mundo con fuego y agua, convirtiendo a los hombres en monos y a las mujeres en zorras.⁸ Los monos no

◀ Fig. 1. Tejido plumario. Detalle de tabardo con diseño de aves en picada y olas marinas. Procedente de Pachacamac. Estilo Chimú-Lambayeque. Siglos XIII-XVI. Colección Museo Etnológico de Berlín.

◀ Fig. 2. Valvas de *Spondylus* que contienen ofrendas de semillas de *Nectandra* o ishpingo. Procedentes de Pachacamac. Colección Museo de sitio Pachacamac.



son originarios de la costa pacífica central o sur del Perú: los encontramos en la Amazonía y en la costa tropical norte. En los bosques de Tumbes y Piura hay registradas sólo dos variedades, el cotomono aullador del Pacífico (*Alouatta palliata*) y el machín blanco de Occidente (*Cebus albifrons aequatorialis*) ¿Cuál será el referente que hace se incluya un género animal abundante principalmente en la Amazonía en esta tradición oral del litoral del Pacífico central peruano?

A través de una narración breve como la que cita Rostworoski, el hilo de la madeja aparece y es oficio del investigador seguirlo para tratar de precisar su origen: la referencia a Godelier cobra entonces vigencia,

los nexos entre la costa y la Amazonía se insinúan en estos relatos épicos.

Otro ejemplo podemos hallarlo en la narración oral del combate mítico entre dioses ancestrales andinos, *Pariacaca* y *Huallallo Carhuincho*. Este combate está vinculado geográficamente al espacio de la costa y la sierra centrales, territorio en el que se incluye el área de Pachacamac. *Pariacaca*, el dios vencedor, asigna lugares de vigilancia a sus hijos: uno mirando al mar, otro controlando en dirección del Antisuyo. De esta manera el derrotado *Huallallo Carhuincho*, desterrado hacia la zona de los *Antis* (hacia las selvas) y su mujer *Manañamca*, desterrada hacia el mar, no podrán nunca volver.

¿Qué pueden decirnos estas narraciones, además de lo que parece evidente al leerlas? Para el tema de nuestro interés podemos preguntarnos: ¿Se pueden intuir o deducir, a partir de estas narraciones, ciertos vínculos entre la costa central y la Amazonía? Y si es así, ¿qué otras particularidades acompañan a estas relaciones?

Vínculos entre los Andes, la alta Amazonía y la costa

Las investigaciones académicas de los vínculos entre la Amazonía y los Andes nos demuestran cómo los pueblos originarios del piedemonte oriental de la cordillera de los Andes (selva alta) han cumplido una función articuladora entre los de la baja Amazonía y el mundo andino. El arco que los Andes forman desde Venezuela (sierra de Mérida) hasta el inicio de los llanos bolivianos nos ofrece muchos ejemplos. El libro *Al Este de los Andes*,¹⁰ con sus dos tomos, es un clásico que da abundante infor-

mación sobre estas relaciones. Además, para el caso peruano, podemos recorrer los diferentes restos arqueológicos atribuidos a diferentes pueblos andinos en la cordillera oriental, zona liminal que da inicio al mundo amazónico, con sus bosques de neblina o de selva alta. Machu Picchu (Cusco) es el ejemplo más típico, pero tenemos Kuelap (Amazonas), Pajatén (La Libertad-San Martín), Rosaspata (Cusco), Choquequirao (Cusco-Apurímac), Kotosh (Huánuco), y probablemente quedan otros lugares por descubrir. Las relaciones entre los pueblos del mundo andino y el inicio de la Amazonía han sido siempre complejas, por utilizar un adjetivo. Para los andinos, los habitantes amazónicos eran los “chunchos”, denominación despectiva que los colocaba en un nivel inferior respecto a los pobladores del mundo quechua. Al mismo tiempo, las narraciones de muchos pueblos amazónicos del piedemonte andino colocaban a los quechuas como enemigos, aquellos que quisieron siempre conquistar políticamente sus territorios pero sin lograrlo. Curiosamente, si bien la conquista no fue realmente política o física, hubo una penetración cultural de lo andino en lo amazónico y muchas lenguas de los pueblos originarios amazónicos comprenden vocablos quechuas. Para muestra, algunos ejemplos.

En el idioma jíbaro awajún, picaflor o colibrí se denomina *jempe*, en el quechua cusqueño el término es *kente* y en el quechua de Cajamarca es *quinde*. Se ha dado una jibarización de la palabra, si consideramos al idioma quechua como más antiguo que el jíbaro awajún. Igualmente, el término,

para designar en la actualidad al jefe de una comunidad nativa amazónica, viene del quechua andino.

Refiriéndonos a la costa de Piura y Tumbes, el libro de Anne Marie Hocquenghem¹¹, ofrece muestras claras de estos vínculos entre Amazonía y costa norte, atravesando los Andes. El aire geográfico que ella describe abarca la zona sur del Pacífico ecuatoriano y la zona litoral nor-peruana; en ambos casos, desde la costa hacia la alta Amazonía. Recordemos además que en la zona norte de la costa peruana los Andes disminuyen en altitud y en anchura, en la denominada depresión de Huancabamba, permitiendo que las formaciones de bosques amazónicos se acerquen mucho hacia los ecosistemas del Pacífico tropical peruano. Se ubica allí el abra de Porculla (2100 m.s.n.m.), el

punto más bajo de acceso desde la costa del Océano Pacífico hacia la Amazonía en territorio peruano.¹²

Alexandre Surrallés analiza las relaciones transversales entre la Amazonía y la costa en la región andina:¹³ la ponencia presentada por Richard Chase Smith, "Los Arawak y su rol en la civilización costeña en la costa central del Perú", resulta pertinente para nuestro tema en cuestión. Chase Smith, tras más de cuarenta años de investigaciones, plantea cómo los Arawak conectaron la Amazonía con los Andes y la costa del Pacífico, llegando hasta los valles de Chillón, Rímac y Lurín en el periodo que denomina "civilización temprana", con una historia que se remonta a unos 4000 años atrás y que mantiene su actualidad para los pueblos yánesha,

◀ Fig. 3. Tocado de plumas en miniatura sobre tela de algodón. Estilo Chimú-Inca. Procedente de Pachacamac. Siglos XV-XVI. Colección Museo Etnológico de Berlín.

◀ Fig. 4. Tabardo de plumas con diseños de aves en picada, similares a las que aparecen en la pintura mural del Templo Pintado. Estilo Chimú-Lambayeque. Procedente de Pachacamac. Siglos XIII-XVI. Colección Museo Etnológico de Berlín.

▼ Fig. 5. Tabardo. Uncu abierto a los lados, elaborado en tela de algodón con plumas cosidas. Procedente de Pachacamac. Estilo Chancay. Siglos XIV-XVI. Colección Museo Etnológico de Berlín.

asháninka y matsigenka.¹⁴ Yendo aún más lejos, propone la posible existencia de un sustrato Arawak en los tiempos de inicio de las civilizaciones de la costa central, en la que habitantes amazónicos tuvieron una presencia más de tránsito



que de ocupación.¹⁵ Sobre ello volveremos, con otras investigaciones del mismo autor, al final de este artículo.

El caso de Pachacamac

Para María Rostworowski, los mitos referentes a Pachacamac llegaban “hasta las regiones del Anti”¹⁶ palabra con la que se denominaba a los territorios amazónicos. Esto podía apreciarse principalmente en las tradiciones orales de los asháninka y los machiguenga.¹⁷ De la lectura de los mitos que ella cita podría deducirse que eran practicados los intercambios o trueques entre regiones muy distantes, y que los Andes no eran realmente una barrera infranqueable para los habitantes de la época prehispánica. Plumaz, semillas y plantas amazónicas, así como madera dura de palmeras (chonta), eran llevadas a la costa, mientras que de esta hacia la Amazonía iban probablemente objetos de metal, conchas de mar y productos marinos secados al sol o salados. Es conveniente destacar cómo el mito asháninka, recogido por Stefano Varese,¹⁸ y mencionado por Rostworowski, ubica al dios “*Pachakamaité*” viviendo río abajo (y no río arriba), en lo que se conoce hoy como la cuenca del Ucayali. Además, menciona que de la costa se llevaban hacia la selva escopetas, pólvora, cartuchos, hachas y municiones, de lo cual se puede deducir que es una versión en la que se incorpora la llegada de los españoles con sus productos a lo que sería posteriormente el virreinato del Perú. Incluso, para ese entonces, con la llegada de los europeos “ya no se conoce” la manera de llegar a las tierras de “*Pachakamaité*”.

Si, aparentemente, en la época prehispánica el vínculo estaba establecido, tras la conquista se rompe. Pachakaimite era asociado con los temblores de tierra.

Para el mito machiguenga, recopilado por France Marie Renard-Casevitz y Olivier Dollfus,¹⁹ las referencias son distintas pero siempre vinculadas a tradiciones orales que se recogen en la costa. El dios se llama *Pachacamuiy* lleva un amuleto al que debe sus prodigios, por eso se le denomina “*Iguiane Pachakamui*” (El cargador de Pachakamui). El amuleto transformó en animales (monos, tapires, venados rojos) a una serie de personajes. Algunos de los transformados son hijos de *Pareni*, hermana de *Pachakamui*, que se convierten en monos. Ella, al darse cuenta, reprime a su hermano, pero este le dice que la culpa es de *Noguiane* (el amuleto), que hasta lo había amenazado con transformarlo en el oso hormiguero pequeño. El esposo de *Pareni*, *Kinteroni*, vengó la desaparición de sus hijos, arrojando a *Pachacamui* a un precipicio, e impidiéndole volver al aprisionarlo con cortezas de palmera en el fondo del barranco. *Kinteroni* es castigado luego por el amuleto, convirtiéndose en armadillo. El amuleto es llevado por unas hadas (espíritus) hacia las regiones del sur y, de cuando en cuando, viaja en espíritu a ver a su padre *Pachakamui*. Estas visitas están marcadas por temblores de tierra. *Pareni* toma nuevos esposos, pero estos no son dignos de ella. Al final, luego de descender por los ríos junto con su hija, se convierte en rocas de sal a orillas del río Tambo.

Un tercer elemento que vincula a Pachacamac con la selva en la obra de Rostworowski tiene por fuente un documento del siglo XVII

► Fig. 6. Corona y pectoral de madera con plumas de aves amazónicas. Procedente de Pachacamac. Estilo Lambayeque. Siglos XI-XIII. Colección Museo Etnológico de Berlín.

que menciona cómo los indígenas adoraban en la doctrina de Santiago de Comas (probablemente ubicada en la selva alta) un ave enviada por el dios Pachacamac.²⁰

Santos Granero afirma para el pueblo yánesha:

*“La conquista española no fue el punto de partida de la historia del pueblo yanesha, la cual es mucho más antigua. Lejos de ser tranquila, la historia yanesha ha sido muy agitada, caracterizándose por migraciones de larga distancia (desde las tierras bajas hacia las estribaciones de los Andes y de nuevo hacia las tierras bajas)...”*²¹

Todo ello nos hace suponer que, si hubo contactos entre Amazonía y los Andes, desde las alturas andinas probablemente tuvieron conocimiento y descendieron hacia el litoral del océano Pacífico.

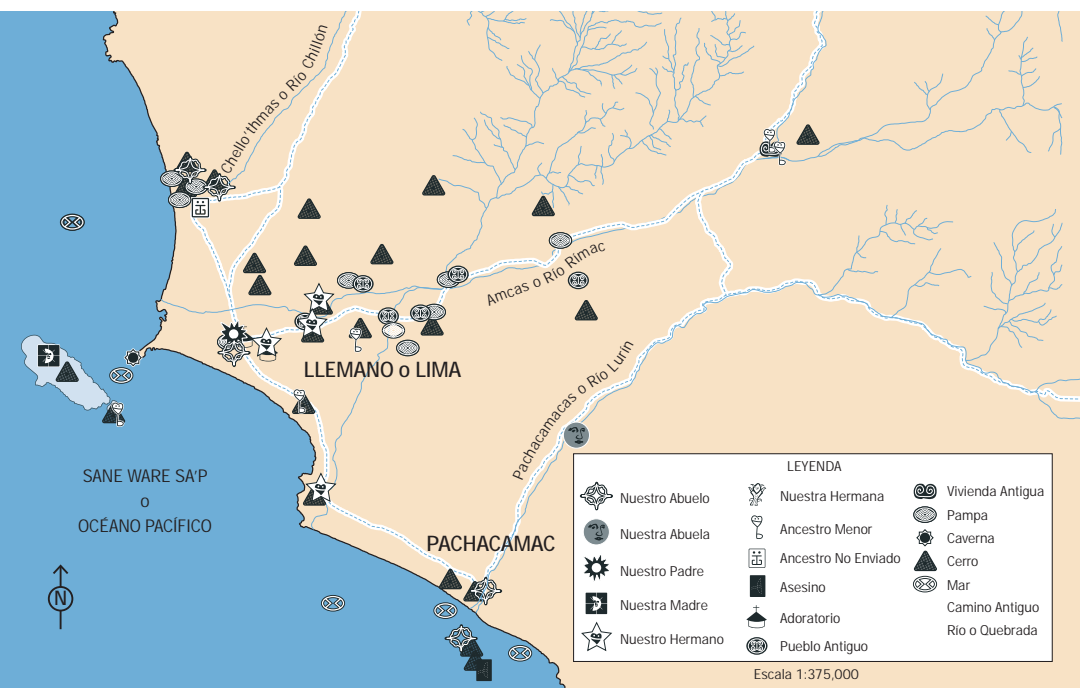
Sobre los Yánesha y Pachacamac

Nos parece pertinente dedicar la sección final de este capítulo a los trabajos de Richard Chase Smith, quien ha centrado sus investigaciones en torno a los vínculos entre la costa central y la Amazonía. Para ello tomaremos como referencia el artículo “¿Un sustrato arawak en los Andes centrales? La historia oral y el espacio histórico cultural yánesha”.²² En este artículo, el autor plantea los vínculos del mundo yánesha con la costa central del Perú en los valles de los ríos Chillón, Rímac y Lurín. Constata cómo, desde sus épocas de estudiante en la Universidad de Cornell, percibió que la historia oral de Huarochirí en quechua,





◀ Fig. 7. Espacio histórico-cultural del pueblo yánesha. Adaptado de Chase Smith, 2011.



◀ Fig. 8. Mapa de la costa de Lima que indica los lugares ancestrales de los yánesha de Oxapampa. Redibujado por Chase Smith, 2011.

contraste desde lo de adentro hacia lo de afuera, con una lógica concéntrica utilizada para clasificar todos los objetos culturales y naturales, siendo lo de “dentro” superior. El segundo tipo o sistema clasificatorio se basa en los tres niveles de jerarquía, sea por relaciones de parentesco o en la organización vertical del espacio. Curiosamente, manifiesta que las relaciones asimétricas jerarquizadas en lo social, político y cosmológico, se vuelven simétricas en lo económico.²⁵ Esta jerarquía clasificatoria aparecerá posteriormente en los topónimos con los que se refieren a lugares ubicados en la costa central del Perú.

Luego, en un segundo estudio, planteado desde la etnohistoria, describe las entradas españolas a inicios del siglo XVI. Si bien es cierto que establece los vínculos entre su territorio amazónico (el de los yánesha) y algunas zonas alto andinas, no los coloca más allá de esos límites (la costa por ejemplo), o incluso en otros territorios amazónicos distintos como los de la cuenca del Pachitea en donde hoy residen.²⁶ Consta la falta de estudios y prospecciones recientes de la arqueología (tercera lectura), las que podrían dar más indicios sobre el tema que nos interesa.²⁷ Sin embargo, al investigar sobre las redes viales incaicas, además de los dos tipos de jerarquía y las entradas de los españoles, surge un cuarto elemento: puede verse

recopilada en el siglo XVII, presentaba similitudes con historias contadas por el pueblo yánesha en el siglo XX.²³ Hoy, con mayores evidencias y mayor comprensión de la historia oral yánesha, plantea

...la existencia de un sustrato arawak en los orígenes de la civilización en los Andes centrales del Perú (Smith 2006). Ese sustrato incluiría a los antepasados de los yánesha, yunca, asháninka y otros pueblos quienes ocupaban una franja transversal desde la costa de

*Lima y Pachacamac hasta la selva del Pachitea, Perené y Alto Ucayali.*²⁴

Para ello describe a los yánesha desde diferentes miradas, lo que nos ofrecerá algunos indicios que pueden ir confirmando esta afirmación.

Primero desde la etnología, donde plantea dos tipos de ideología para la jerarquía yánesha, basada en sistemas de clasificación. El primero reconoce la supremacía de unos integrantes sobre otros, con el

cómo ciertos caminos articulaban el territorio amazónico con los de la sierra central, y desde allí con los que se dirigían a la costa de Lima. El autor presenta un mapa con estos sistemas viales, pero además con topónimos que confirman cómo el espacio cultural del pueblo yánesha incorporaba a la costa central. Esto porque, para los yánesha, el territorio geográfico y el paisaje cultural forman parte esencial de su historia e identidad.²⁸ En sus recorridos hacia los valles costeros establecieron relaciones con vecinos andinos, pueblos tan diferentes como los wari (agricultores de valles andinos) y los llacuaz (ganaderos con camélidos sudamericanos en zonas de altura).²⁹ Finalmente, si bien es cierto que la lingüística histórica vincula a la lengua yánesha con la familia arawak, también lo es que la influencia del quechua en el lenguaje yánesha puede constatarse.³⁰ Pero Smith precisa, citando a Adelaar, que se ha dado una yaneshización –si podemos crear ese verbo–, de ciertas raíces de palabras quechuas llevadas al yánesha.³¹

En sus conversaciones con informantes yánesha contemporáneos, llega a mapear más de trescientos cincuenta elementos vinculados con la zona alto andina y la costa de Lima. Muchos elementos de la naturaleza de esos territorios se encuentran dentro de las terminologías de su panteón religioso, como los dos picos de la cordillera de Ticlio que delimitan las cuencas del Pacífico y del Atlántico al establecer el *divortium aqurium*, denominados *Carhuatqesh-Entateqesh*.³² Es por ello que Smith afirma que él:

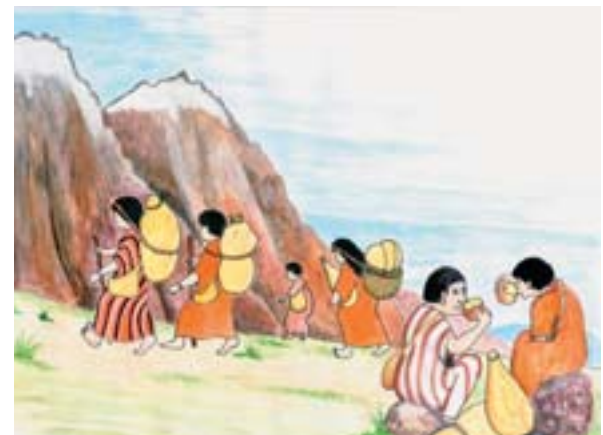
...encuentra lugares vinculados con 35 personajes ancestrales, con sus

*descripciones e historias, en la zona alto andina y costa de Lima. Este hallazgo nos da indicios que la historia de los yánesha se llevaba a cabo dentro de un espacio mucho más amplio de lo imaginado: estos datos combinados con datos de otras miradas sugieren que el espacio histórico cultural Yánesha es una franja transversal que se extiende por ambas vertientes de los Andes, desde la llanura amazónica (Pachitea - Alto Ucayali) hasta el océano Pacífico (Chillón, Rímac, Lurín y Chilca).*³³

Al mencionar a los seres míticos, los hermanos *Entataqesh-Carhuatqesh*, son descritos llevando el agua del mar desde la morada de *Yos* (nuestro abuelo) en la isla San Pedro (Pachacamac) hacia las alturas de Ticlio. O cuando relata cómo Nuestro Padre El Poderoso crea el llano amazónico para luego visitar a su padre, *Yos* y prende candela al bosque costero dejándolo como desierto.³⁴ Curiosamente, según la tradición oral Paracas su territorio antiguamente era también un bosque que fue sepultado por la arena bajo la acción de la gran hechicera de la zona, la bruja Paracas.

Smith se aventura aún más al proponer los vínculos del pueblo yánesha con los habitantes de la yunga litoral (los yunca), afirmando que pueden encontrarse datos sobre desplazamientos geográficos de esos pueblos en ambas direcciones, o que comparten figuras ancestrales en sus relatos épicos como los denomina Smith.³⁵

Cerrando su estudio, el autor afirma que los yánesha actuales son descendientes de un grupo humano que habría llegado a los



▲ Fig. 9. “*Yapa’ arro’ yeyxeth sa’patophño all shoshnena pats, allo’ña shotamperet yopoer ñamha allo’ña shotampsete’th serets*”. (nosotros vivimos acá, al borde de mar, donde termina la tierra). Los Yánesha en Pachacamac, su paso por los Andes y su asentamiento en la amazonía. Dibujo de Ian Dany Cruz Antazú. Comunidad Yánesha de Puerto Laguna. Oxapampa.



Andes centrales desde el bajo Amazonas (río Pichis, cabecera del Pachitea) hace 4000 años, hablando una lengua que denominaría proto-yánesha. Desde los Andes centrales, dadas las cortas distancias, y a pesar de las alturas andinas, habrían también descendido a la costa central del Perú. Futuros estudios arqueológicos a realizar en la selva central y los valles interandinos deberán comprobar esta hipótesis. Más aún, sugiere que la historia oral yánesha muestra vínculos lingüísticos entre los yunca (yunga) de la costa y los yánesha.³⁶ Cuando el mundo quechua irrumpe con fuerza en la sierra central y los valles costeros, antes de la llegada de los españoles, rompe los vínculos yunca con los yánesha e incluso se asoma hacia los flancos orientales de la cordillera. Esto obligaría a los yánesha a retirarse hacia la selva baja del Pachitea, dejando incluso los flancos orientales de la selva alta y debilitando los vínculos con los valles alto andinos y costeros. Elementos culturales como el jaguar, el colibrí, el águila harpía, el uso del tabaco, los cultivos de maní, maíz y yuca serían indicios de estas relaciones interrumpidas en un tiempo determinado.

A modo de conclusión

Las relaciones de la costa con la Amazonía, teniendo a los Andes con sus valles transversales en ambas vertientes como corredores articuladores, parecen ser una constante en América del Sur. Estos valles transversales se orientan desde la naciente del sol (la zona de las selvas o de los Antis) hacia donde se pone el sol, en el Océano Pacífico. Las rutas ancestrales que

llevaron a los habitantes amazónicos hacia las orillas marinas del litoral central, entrarían durante la época del imperio incaico en la red del Qhapaq Ñan o camino inca.

Para la costa central peruana serían probablemente los yánesha, pueblo originario amazónico del grupo etnolingüístico Arawak, los actores principales de estos vínculos. El área geográfica litoral de Pachacamac estaría entonces incluida en estos territorios de contacto de pueblos amazónicos, ubicados en los mismos paralelos geográficos, pero en la vertiente oriental. Estas relaciones podrían remontarse hasta casi 4000 años de antigüedad y las narraciones épicas yánesha, como lo indica Richard Chase, serían algunos de los indicios que confirmarían estos hechos. Los restos arqueológicos con elementos amazónicos encontrados en el santuario de Pachacamac constatarían lo que aquellos relatos manifiestan. Sin embargo, aún faltan mayores estudios arqueológicos. Investigar y obtener información, por ejemplo, en estos corredores transversales andinos, permitirá consolidar los datos hasta ahora obtenidos. Lo que no puede negarse es la capacidad del antiguo habitante de la Amazonía central para desplazarse a través de territorios accidentados como los Andes, sin que estos resulten ser una barrera infranqueable; asimismo, su habilidad y adaptabilidad para establecer relaciones de intercambio confirmadas por muchos elementos culturales que indicaban desplazamientos de un pueblo a otro. Referentes como el lenguaje, las creencias, las costumbres, encontraban nuevos espacios en donde habrán de transformarse, modifi-

carse e incorporarse a contextos distintos. Esto podría explicarnos muchas de las preguntas que aún no tienen una respuesta clara en nuestra historia.

Los vínculos entre la costa norte y la selva norte peruana han sido bastante estudiados y los datos al respecto, fruto de investigaciones en el ámbito de la antropología, lingüística y arqueología, son reveladores. Sin embargo, para la selva y costa centrales no son aún tan evidentes. Las investigaciones recientes, y las que aún quedan por hacer, seguirán confirmando que también este territorio transversal tuvo pueblos que articularon no solo la geografía sino a los seres que la habitaban. Es interesante detenerse en los posibles vínculos de los yungas o yuncas de la costa central con los pueblos amazónicos, los yánesha para el tema que nos interesa habitantes de dos ecosistemas distantes, pero con bastantes semejanzas. La llegada del imperio incaico supondrá un debilitamiento en estas relaciones, al establecerse nuevas estructuras geopolíticas, y a pesar de ello seguirán los vínculos. El área del santuario de Pachacamac, entre el mar y la cordillera, con la yunga del Pacífico y sus habitantes mirando al océano, entrarían así en la influencia de los pueblos amazónicos.



◀ Fig. 10. Tabardo de plumas con motivos marinos. Procedente de Pachacamac. Siglos XV-XVI. Colección Museo Etnológico de Berlín.

▲ Fig. 11. Corona tubular de plumas a manera de mosaico, sobre paño de algodón. Siglos XIII-XIV. Estilo Lambayeque. Procedente de Pachacamac. Colección Museo Etnológico de Berlín.



EL ORÁCULO Y EL PEREGRINAJE



CAP III





PACHACAMAC, EL ÍDOLO

LUIS GUILLERMO
LUMBRERAS SALCEDO



En 1938, como parte de los preparativos para la realización del XXVII Congreso Internacional de Americanistas en Lima, el gobierno peruano encargó al Dr. Albert Giesecke, ex-Rector de la Universidad del Cusco, la realización de algunas tareas de habilitación del santuario de Pachacamac, para su presentación a los invitados a dicho certamen.

Como parte de esas tareas, al excavar la sección atribuida al Templo de Pachacamac (Templo Pintado), al pie de la plataforma que se asume que fue el lugar donde estuvo ubicada la “mezquita” que los nativos mantenían para alojar al ídolo del dios Pachacamac, Giesecke encontró un tronco labrado con una imagen principal, sacralizada con una serie de personajes complementarios. Se sabe que Pizarro encontró al ídolo guardado en un recinto oscuro, cerrado, con una puerta que tenía unas conchas marinas como adorno. En los escombros de la plataforma excavada en 1938, al pie de ésta –que además mostraba unas terrazas escalonadas con figuras pintadas– Giesecke halló tanto un tronco con imágenes talladas, como los restos de una puerta adornada con conchas del tipo *Spondylus princeps*, coincidente con la descripción que los españoles hicieron del Templo Pintado: aparecieron, pues, tanto un ídolo de madera y una puerta con conchas marinas, caídos al pie de la plataforma y mantenidos dentro de los despojos del templo que, según declaración de Pizarro, él mismo destruyó.

No estamos en condiciones de asegurar que el ídolo encontrado en 1938 era, en efecto, aquel que Pizarro profanó, dado que los mismos cronistas indican que había varios ídolos de madera en Pachacamac, pero, por su ubicación y el hallazgo simultáneo de la puerta descrita por los españoles, es probable que lo fuera. Se trata de un tronco tallado, que en su extremo superior tiene la imagen de un personaje de rasgos plenamente humanos, que se desdobra en dos, con un frente asociado a frutos del maíz y el otro a animales marinos y cabezas de serpientes, es decir a las esferas de la agricultura y el mar: se asume que uno es un personaje masculino y el otro femenino.

En confirmación de la amplia difusión de la imagen del dios, Rommel Angeles ha detectado que en el cerro La Horca, cerca de Paramonga, el explorador Louis Langlois encontró, hacia 1934, un ídolo de madera con la misma imagen del personaje asociado a cabezas de serpientes o peces que hay en Pachacamac, con la posibilidad de que también fuera bifronte. Esta imagen ha sido reproducida por la revista “Guara” de la Universidad J.F. Sánchez Carrión y tiene la particularidad de estar muy emparentada con la manera como son presentados estos personajes en la esculturas de Tiwanaku, incluida la posición de los brazos sobre el pecho, recordando mucho a la estela Bennett y al monolito Ponce. Cerca de Wari se encontró un monolito que tiene también esos rasgos, pero está muy deteriorado, ahora en el Museo Regional de Ayacucho.

Escenarios en el ídolo

El ídolo de Pachacamac es de 2.34 m. de largo y 27 cm. de diámetro. Debajo del dios bifronte, que tiene 58 cm. de alto, está “el resto del mundo”, grabado en seis escenarios, estando el inicial cubierto por tres personajes: el primero tiene a un hombre de pie, de cuerpo entero, con su pectoral trapezoidal, que sostiene una lanza con plumas en la mano izquierda, y algo que parece una vara (?) en la derecha, con dos serpientes que brotan de su cintura. Tiene a sus pies una cabeza-trofeo emplumada. Al frente de él hay una serpiente enroscada, seguida por un felino manchado, aunque no tiene colmillos.

Páginas 146-147:

- ◀ Corona elaborada en cuero, madera y plumas de *Tangara*, adornada con personajes con coronas en forma de media luna. Estilo Lambayeque. Siglos XIII-XV. Procedente de Pampa de Flores. Proyecto Ychsma. Colección Museo de sitio de Pachacamac.

Páginas anteriores:

- ◀ Fig. 1. Ídolo de Pachacamac. Estilo Wari. Siglos VIII-XI. Colección Museo de sitio Pachacamac.
- ▼ Fig. 2. Dibujo del ídolo de madera con rasgos similares a uno de los personajes del ídolo de Pachacamac. Reportado por Louis Langlois en el cerro La Horca, Paramonga. Dibujo Leonidas Marín.
- ▶ Fig. 3. Sección superior del ídolo de Pachacamac. Las caras del personaje dual difieren en tocado, vestimenta y en el diseño de las piernas. Colección Museo de sitio Pachacamac.





El segundo escenario está presidido por la imagen de un “Arco Iris” o serpiente bicéfala –del mismo tipo de aquel que preside la Huaca Arco Iris de Trujillo– que envuelve a un ave, un felino y un personaje antropomorfo encorvado y coronado con tres haces y que emite una serpiente desde su boca. Sostiene una planta (?) que podría ser una versión del cactus “San Pedro”. Detrás tiene una planta con frutos y raíces expuestas, similar a una yuca.

El siguiente escenario tiene dos arco iris y un felino con grandes colmillos, como pedestal de la escena, que a su vez se apoya en una ancha banda formada por una gran serpiente enroscada, con grandes colmillos, rodeada por tres posibles serpientes bicéfalas que miran en direcciones opuestas. Parece claro que estas dos bandas son partes de un mismo escenario asociado a estos personajes cósmicos –los arco iris– portadores de la lluvia.

Finalmente, debajo hay dos animales con largas colas y manchas en el cuerpo, pero que tienen diferentes rostros, uno con grandes colmillos y el otro no; ambos se miran, mostrando sus dientes. Hay una pieza de cerámica mostrada por Schmidt₁ que contiene eso mismo con más detalle y realismo (fig. 9). Están sentados sobre el sexto escenario, que contiene dos personajes, uno es una serpiente bicéfala dispuesta en “S”, con pequeñas serpientes que expulsa de su boca, y el otro es un ser antropomorfo, visto de frente, con los brazos abiertos, orejeras circulares y cabellos largos convertidos en serpientes y que también aparecen en cerámica (fig. 23b).₂

Todos estos íconos nos remiten al estilo Wari en sus fases tardías, comprometidos con personajes populares en Moche y rasgos estilísticos limeños. Sin duda fue hecho en el Horizonte Medio y se mantuvo en vigencia dos o tres siglos después, hasta los tiempos del dominio incaico sobre Pachacamac. A ese dios, que decía oráculos, le seguían gentes que vivían a más de 1000 kilómetros de distancia del oratorio, y ellos venían aquí a rendir culto al dios y recibir sus consejos.

Fenomenología de las deidades andinas

Hay una larga historia detrás del origen de los dioses. No aparecen de pronto, aun cuando el mito o la leyenda digan lo contrario. Van haciendo caminos en la conciencia de los pueblos, de modo que, cuando les toca presentarse en su vida, ya están plenamente formados y cubiertos con todos los signos y las insignias que se fueron construyendo a lo largo de su crecimiento. Siempre hay detrás una antigua historia, un antiguo relato, que nunca se sabe cuándo nació, que describe y explica lo que el imaginario popular asume como verdad sustantiva, con sus códigos de conducta, sus promesas y sanciones. Algo que revela la infinita sapiencia, poder, bondad y voluntad del lejano personaje que está en el centro de la historia, cuyos contenidos equivalen a lo que expresa un testamento, que lega el patrimonio de los tiempos a los que serán sus súbditos, cuyos derechos y obligaciones estarán allí expresados. Ese era el dios que encontraron los españoles en Pachacamac.

Puede que sea el hacedor de todas las cosas que podemos percibir con los sentidos, o solo el creador de una parte de ellas. De allí brotan las creencias monoteístas o politeístas y la representación y figura de los dioses, con las idolatrías que les dan presencia física y los misterios que esconden aquello que no es susceptible de ser tangible o explicable. El dios o los dioses están ahí, aunque no podamos verlos los

▼ Fig. 4. Conopas de piedra en forma de maíz halladas en la cima del Templo Viejo. Siglos VIII-XI. Colección Museo de sitio Pachacamac.

► Figs. 5. Escenas de los seis niveles de la parte media del ídolo de Pachacamac. Archivo Museo de sitio Pachacamac.
a. Dibujo Rommel Angeles.
b. Detalles de la parte media del ídolo.





5a



5b

simples mortales, generalmente comprometidos a unirnos a ellos luego de muertos: a su lado, gozando de todos los beneficios que les han sido atribuidos en su camino, o en los infiernos que nos esperan si no hemos cumplido con los compromisos que nos han sido asignados en el curso de nuestra vida.

Los dioses llegan a su "madurez" cuando están dotados de todos los atributos humanos, magnificados más allá de lo normal posible y acrecentados con los que son reconocibles en los animales y fuerzas naturales próximas o lejanas. Los dioses son más duros que las rocas más compactas, más veloces que las fuerzas cósmicas visibles o audibles, tienen todos los olores, colores y texturas sensibles. Son inmortales y moran en las lejanías que ocupan los sueños de los mortales, muy lejos pero dentro de nosotros y en nuestro total entorno.

El camino de las ideas que se convierten en dioses tiene un itinerario que suele sumar siglos, adoptando distintas formas y nombres en el trayecto, alimentándose de los cielos, tierras y mares de su recorrido, universalizando sus creencias de fuente local, para cubrir con ellas la totalidad de las vecindades, como si ellas fueran parte de sus contenidos de fuente local, imaginando que todas las proximidades y lejanías participan del ámbito singular de las creencias por ellos generadas en su extenso recorrido. Así nacen los códigos que explican la vida, la muerte y los derechos y obligaciones de quienes se adhieren a una entidad social dada, mediante las instituciones que se van formando para garantizar su cumplimiento. Esas instituciones crecen con los cultos y sus líderes con ellas, naciendo como conductores locales de las creencias y convirtiéndose progresivamente en chamanes, sacerdotes y obispos.

◀ Fig. 6. Botella de doble pico y asa puente con la representación del grifo de Pachacamac. Procedente de Pachacamac. Siglos VII-XI. Colección Museo Etnológico de Berlín.

▼ Figs 7 a, b, c. Grifo de Pachacamac. Personaje mítico que tiene cabeza de águila, la que está conectada a un báculo de bandas segmentadas a modo de barra sobre la espalda, curvada al final de la cola en un motivo llamado "cola emplumada". Tiene cuerpo de ave, pies y manos antropomorfas sin garras. Producto de los intercambios iconográficos Wari-Tiwanacu. *Arte del Perú antiguo*, Arthur Baessler. IV volumen-1902, Berlín. W. Von den Steinen del.



7a



7b



7c



Todo eso brota a partir de la instalación de los pueblos en el territorio donde deciden vivir de manera estable y permanente; eso no es producto de una decisión voluntaria y resulta de múltiples eventos, entre los cuales el principal es el de las condiciones de vida que ofrecen los territorios donde se establecen.

Los primeros habitantes del Perú eran “bandas” de cazadores y recolectores de alimentos, que llegaron a estas tierras en su trajín subsistencial, detrás de plantas y animales comestibles. Se instalaron de modo precario en todos los lugares donde eso les era suficiente y durante miles de años –según sabemos, no menos de 6,000– se quedaron allí; unos en las punas, donde había caza de camélidos y cérvidos, otros en las quebradas que hay en medio de la cordillera, donde si bien había unos pocos animales para cazar, especialmente venados, roedores y aves, en cambio era abun-



▲ Fig. 8. Botella de doble pico y asa puente con representación escultórica de la serpiente de dos cabezas y diseño de rostro radiante. Templo Viejo de Pachacamac. Siglos IX-XI. Museo de sitio Pachacamac.

▲ Fig. 9. Botella con representación escultórica de la serpiente de dos cabezas y diseño del rostro radiante. Procedente de Pachacamac. Estilo Pachacamac. Siglos VIII-XI. Colección Museo Etnológico de Berlín.

► Fig. 10. Botella estilo Wari en forma de jaguar. Procedente de Pachacamac. Siglos VII-XI. Colección Museo Etnológico de Berlín.

dante el acceso a las plantas con raíces y tallos suculentos, con frutas, hojas y ramas comestibles. Igualmente, a lo largo del litoral, el mar ofrecía abundante sustento faunístico y en los bordes ribereños y de "jagüeyes" o humedales, había un verdor con plantas y pequeños animales. En el frente oriental, la Amazonía era un inmenso espacio natural de vida trashumante.

Lentamente comenzaron a conocer los secretos de sus espacios y la horticultura dio paso a la agricultura, con las plantas nativas de cada lugar, así como a la ganadería y la pesca, que hicieron posible las diversas maneras de asentarse en los varios espacios de los Andes, enfrentando, con éxito de diverso calibre, los muchos paisajes de este mosaico territorial.

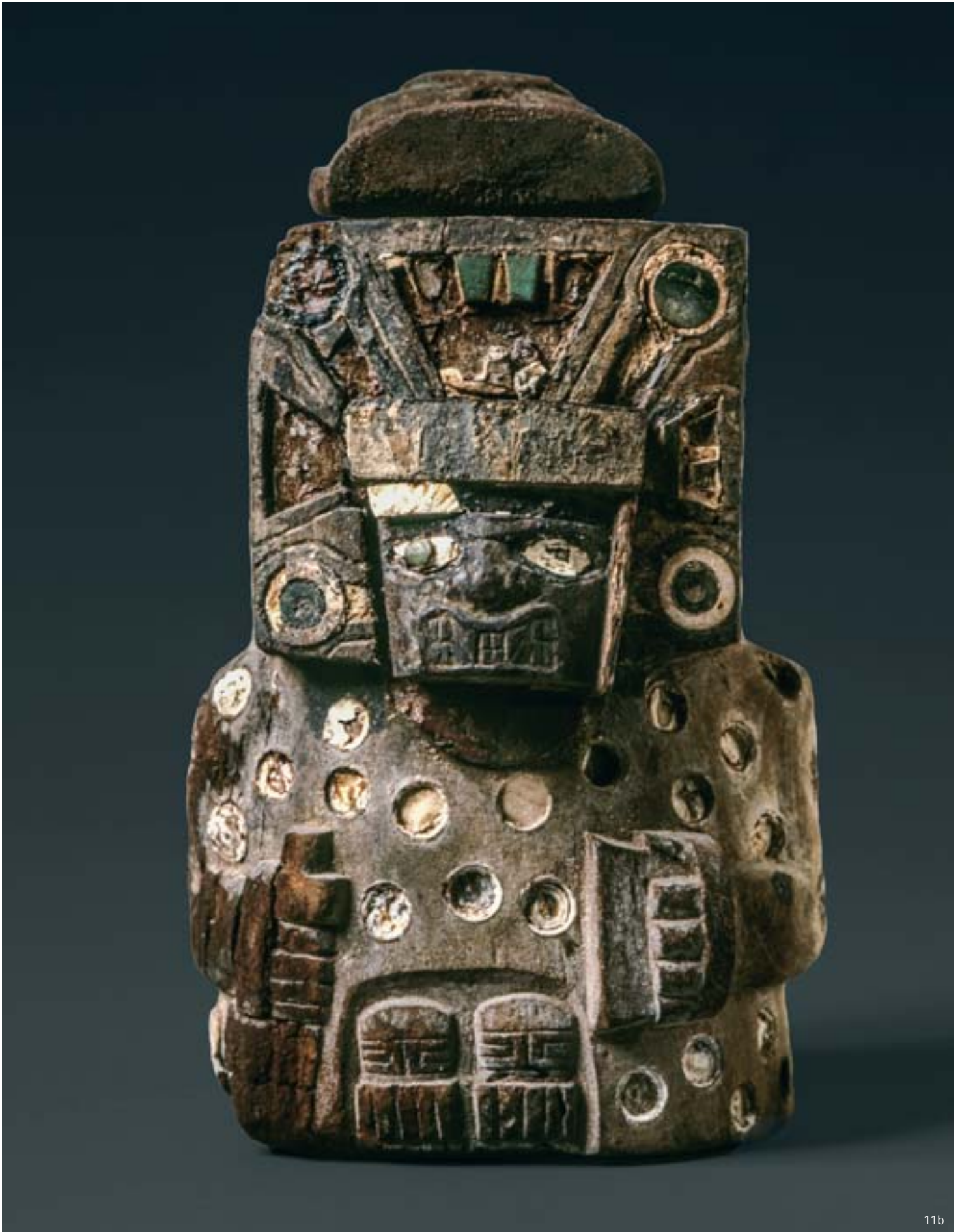
En los diversos lugares del mundo donde se instaló la vida agrícola, provocó cambios de un orden que los arqueólogos han reconocido como una "revolución" de amplio espectro, que hizo posible la definición de un proyecto de vida sedentaria, con la formación de unidades de vida comunitaria de tipo tribal; pero aquí, en el Perú, eso no se dio fácilmente, sino luego de varios milenios y de muy diversas circunstancias, en las que no solo se debió domesticar a las plantas y animales, sino al propio medio ambiente, que además era especial y diferente en cada región.

El problema principal ha sido siempre el acceso al agua, con precipitaciones irregulares y desiguales en el verano andino, que dura unos tres meses, con muchos años de inundaciones no anunciadas y similares lapsos de sequías inmisericordes. En la sierra y la selva llueve, pero en la costa no. Esta es un largo desierto de más de 2000 kilómetros de longitud, de rocas y arena, que se interrumpe cada 100 o más kilómetros por unas corrientes de agua formadas por las lluvias de la cordillera, que crean espacios verdes en su entorno, permitiendo que con habilidades de riego se comporten como valles de diverso tamaño y desigual rango de fertilidad. Pero las aguas bajan velozmente desde las montañas, con distintos grados de fuerza según el volumen del agua almacenada entre los cerros y, sobre todo, según la pendiente de sus laderas, que en algunos lugares superan los 40° y son casi verticales. El agua, con esa velocidad, arrasa todo lo que se presenta en su desigual recorrido, y suele ser fatal cuando hay poblaciones cerca de sus cauces y, desde luego, desastrosa con los campos de cultivo que están a su alcance. Si a eso se le agrega el efecto de los sismos en este mosaico montañoso, es obvio que la simple disponibilidad de las plantas y animales no es suficiente para vivir. Es cuando se hace necesaria la ayuda de los dioses, acompañada de una tecnología capaz de hacer cumplir su voluntad.

Entre los años 7000 y 3000 a.C., cuando ya estaban domesticadas las plantas y animales, las gentes seguían viviendo en cuevas, abrigos naturales o campamentos apenas habilitados para protegerse de la intemperie, alimentándose más con los productos de la caza y la recolección que con los que el pastoreo o la actividad agrícola les ofrecían. Había que "domesticar" el medio, cuyas exigencias eran diferentes en cada región y, por tanto, no era posible encomendar las mismas recetas a todos. Las demandas eran diversas, porque los problemas eran distintos. Entonces es cuando los dioses deben permitir las predicciones sobre la llegada de los peces requeridos por los pescadores, o garantizar la reproducción ampliada de los camélidos domesticados, o hacer que las plantas florezcan y den frutos abundosos y otros, finalmente, deben evitar los diluvios, las tormentas, las sequías, los terremotos y las muchas cosas que ocurren en estas tierras, cada cosa de manera particular, desigual, diferente e imprevisible.

▼ Figs. 11 a, b. Reverso y anverso de personaje de la élite wari. Escultura de madera con incrustaciones de nácar. Procedente de Pachacamac. Siglos VII-XI. Colección Museo Etnológico de Berlín.





11b

La morada de Pachacamac, “el que abarca la tierra”

Cuando llegaron los españoles al Tahuantinsuyu, en 1532, el primer destino de prestigio que les fue señalado por Atahualpa no era un centro político o administrativo de primer nivel, en la sierra –como el Cusco–, sino el santuario de Pachacamac, ubicado a más de 1000 kilómetros de distancia, en la costa. Allí moraba una divinidad “muy principal”. Estaban en Cajamarca, donde las tropas hispanas habían llegado para reunirse con Atahualpa, el jefe del Tahuantinsuyu,

La travesía hacia Pachacamac fue larga y hecha por los caminos estatales, bajo la conducción del capitán Hernando Pizarro, con el itinerario establecido por el equipo de guías dispuesto por los incas. Admirados por la red vial mantenida por el incario y finamente atendidos por los anfitriones. Era el verano de 1533, entre el 5 de enero y el 25 de mayo. Pizarro₃ hizo un informe de su viaje, pero fue su secretario, Miguel Estete₄, quien comentó los detalles de esta visita, en la que, más que los tesoros que buscaban, encontraron un impresionante centro de culto, que rendía tributo a una divinidad principal –llamada *Pacha-kamaq* “el que abarca la tierra”–, a cuyo oráculo asistían peregrinos que vivían entre la tierra de los Atacames, en el extremo norte del Ecuador, y los habitantes del Collasuyu, al sur del lago Titicaca.

No fueron cuantiosos los tesoros encontrados por los españoles en Pachacamac, pero su visita al lugar fue una de las experiencias destacables de su “descubrimiento” del Perú. Llegaron a un pueblo que, en palabras de Estete, era “una gran cosa”, muy antigua, según se podía apreciar por los edificios que había en ella, con una “mezquita” donde moraba la divinidad, que luego descubrieron que era un tronco de árbol tallado, que estaba guardado por un “obispo”. No era fácil llegar hasta la morada de Pachacamac.

Luego de cruzar el desierto que hay entre Lima y Lurín, se ingresaba a una ancha y recta avenida, rodeada de edificios, que se dirigía a tres amplias plazas o patios, dispuestos en terrazas escalonadas. Según Hernando Pizarro:

*Hay otros indios que llaman pajes del dios...entran aquellos pajes del diablo dentro de una camarilla, donde dicen que hablan con él; que el diablo les dice de que está enojado de los caciques, y los sacrificios que se han de hacer, y los presentes que quiere que le traigan... Esta mezquita es tan temida de todos los indios, que si alguno de aquellos servidores del diablo le pidiese cuanto tuviese y no le diese, había de morir luego... La cueva donde estaba el ídolo era muy oscura, que no se podía entrar a ella sin candela, y dentro muy sucia... Hice a todos los caciques de la comarca que me vinieran a ver entrar dentro para que perdiesen el miedo”.*₅

De acuerdo con Estete, el secretario de Pizarro, la mezquita era:

...una buena casa bien pintada, con una sala muy oscura, hedionda y muy cerrada; tienen (allí) un ídolo hecho de palo muy sucio, y aquel dicen que es su dios, el que los cría y sostiene y crían los mantenimientos; a los pies dél tenían ofrecidas algunas joyas de oro; tiénenle en tanta veneración, que solo sus pajes





◀ Figs. 12. Puerta de Pachacamac.
Reconstrucción de las aplicaciones de metal
cosidas a la tela. Dibujo Rommel Angeles.

◀ Fig. 13. Valvas de *Spondylus princeps*.
Colección Museo de sitio Pachacamac.

▲ Figs. 14 a, b, c, d. Láminas de metal con
agujeros en los bordes que representan
personaje, ave, felino y cangrejo.
Procedentes de Pachacamac. Siglos XI-XV.
Colección Museo Etnológico de Berlín.

y criados que dicen que él señala, esos le sirven, y otro no osa entrar, ni tienen a otro por digno de tocar con la mano en las paredes de su casa. Averiguóse que el diablo se reviste de aquel ídolo y habla con aquellos sus aliados, y les dice cosas diabólicas que manifiestan por toda la tierra. A éste tienen por dios y le hacen muchos sacrificios; vienen a este diablo en peregrinación de trescientas leguas con oro y plata y ropa, y los que llegan van al portero y piden su don, y él entra y habla con el ídolo, y él dice que se lo otorga. Antes que ninguno destos sus ministros entre a servirle, dicen que ha de ayunar muchos días y no se ha de allegar a mujer. Por todas las calles deste pueblo y a las puertas principales dél, y a la redonda desta casa, hay muchos ídolos de palo, y los adoran a imitación de su diablo... El capitán mandó deshacer la bóveda donde el ídolo estaba y quebrarle delante de todos". Ese era un golpe muy fuerte para los creyentes, que esperaban que la reacción del dios iba a ser feroz. Pero tal reacción no se produjo, y un patético silencio frente a la reacción divina, quedó en la espera interminable de "la conquista", que vino luego y fue el inicio de la desestructuración del Tahuantinsuyu.

Pachacamac está en la costa, cerca de la desembocadura del río Lurín; queda dentro de un sistema conectado de tres ríos: el Carabaylo o Chillón al norte, el Rímac al centro y el Lurín al sur, en medio del desierto. Juntos forman una gran mancha verde que rompe por segmentos los amarillentos perfiles de las arenas y las rocas. Los cauces de los ríos son tormentosos e inconstantes, con poca presión en el invierno y una gran variabilidad en los veranos, según el índice de precipitación que se da en las sierras vecinas. Las aguas bajan desde los nevados de Junín y Huancavelica, por vertientes casi verticales –especialmente en el Rímac–, con picos que llegan a estar por encima de los 5000 m. de altitud, cuyas estribaciones caen muy cerca de las playas marinas. Por eso, cuando las lluvias de la sierra son intensas, los ríos bajan con una velocidad y potencia de difícil control, arrastrando lodo, piedras y todo lo que esté a su alcance, corrientes a las que conocemos como "waycos".

En Lima o Rímac ("el que habla"), los ríos tienen voz y con ellos llega lo que los dioses quieren decir. Eso lo saben los limeños y sus vecinos, desde siempre. Por eso, hace unos 4000 años se instalaron una serie de santuarios conectados con el "Vaticano andino" de ese entonces, que funcionaba en Chavín de Huántar. Los de Lima eran los santuarios más afines a Chavín, y tal vez sus principales proveedores de información para los oráculos. El campo de operación de estos oráculos funcionaba en todo el país, pero su relación directa con Chavín estaba entre Ancón y Karwa (en la bahía de la Independencia, en Ica) y sobre todo en los valles del Chillón, el Rímac y Lurín, donde los templos y la parafernalia cultista reproducían gran parte de los códigos de los templos de Chavín, tal cual eran ellos.

Por eso, en la iconografía de Karwa/Paracas y la de Lima/Ancón, hay réplicas de las imágenes que adornaban los templos de Chavín, como las que se han encontrado en la cerámica de Ancón y Huachipa, o en los murales de Garagay, con los personajes míticos y los trazos estilísticos que aparecen en el Obelisco Tello y la Estela Raimondi y en los estilos Dragoniano y Floral, y que no se reproducen en ninguno de los otros centros ceremoniales del periodo Formativo.

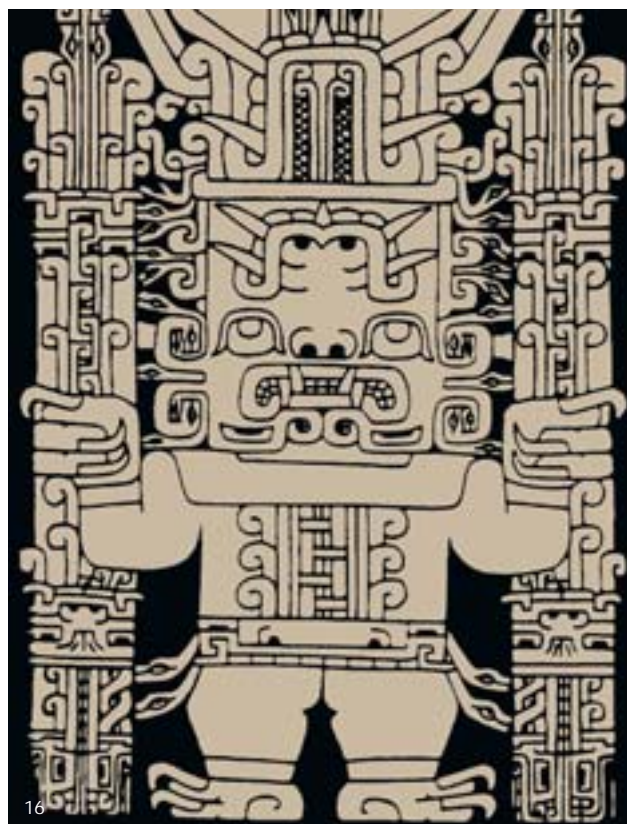
Alrededor de los siglos X y IX a.C. estaba en plena vigencia en Chavín un culto ligado a los cocodrilos o saurios en forma de "dragones", un halcón volador o águila de alas

desplegadas y rostro de perfil, al que también identifican como “cóndor”, así como un *otorongo* o jaguar (felino con manchas en el cuerpo), unas serpientes simples o voladoras, ligados al *mullu* (*Spondylus princeps*) y su pareja, la caracola *Strombus* de los mares cálidos del norte. Todos ellos acompañaban a un dios de cuerpo humano, pero con los atributos feroces de esos animales, con colmillos en la boca y garras en las uñas. Estaban representados en el Obelisco Tello y él, el dios, en una pieza lítica, de unos 4 m. de altura, labrada en forma de la cresta de un rayo –llamada El Lanzón– y colocada en un complejo sagrado muy ostentoso, al que se llegaba luego de cruzar por una inmensa plaza cuadrada y ascender a otra plaza circular para penetrar en un lugar oscuro, en cuyo extremo estaba el dios, clavado en el suelo, donde apenas cuatro o cinco personas podían entrar juntas. Todos esos personajes estaban presentes en las obras de arte en Ancón, el Chillón o Lurín, y sobre todo en el templo de Garagay en el Rímac. Los íconos son todos personajes del estilo “Dragoniano” de Chavín.

Las concordancias incluyen igualmente otro estilo chavinense, llamado Floral, con la imagen muy conocida del “dios de las varas” que hay en la Estela Raimondi, y que se reproduce en los tejidos de Karwa y Ocucaje, junto al rostro con rayos y los “ángeles” que rinden pleitesía a la divinidad. y que, con muchas posibilidades de certeza, fueron invocados –en ese tiempo, 300 o 500 años a.C.– en Pukara, en el altiplano del Titicaca, donde el dios de las varas y sus ángeles se convirtieron en el ícono central de un culto que luego fue desarrollado por Tiwanaku y que conocemos en la llamada Puerta del Sol, cuya importancia en el Horizonte Medio (fase 2, siglos IX-XI) fue muy grande en todo el Perú, bajo el dominio de Wari. La presentación más completa del personaje está en una escultura de Pukara, la única tridimensional que conocemos.

Al parecer existía una cercana conexión entre Chavín, en la sierra de Ancash, y este grupo de valles exitosos de la costa central. Chavín era un lugar adonde concurrían los pueblos desde Piura hasta Nasca y desde Chachapoyas y Jaén hasta Ayacucho, incluida la Amazonía vecina, de modo que estaban en conexión los habitantes que en aquellos tiempos habían logrado levantar el proyecto civilizatorio de los Andes y que los arqueólogos identifican como fase media del Horizonte Temprano, donde Chavín, tuvo un papel integrador mediante la instalación de oráculos, provocando un largo proceso de exitoso desarrollo Formativo.

Existen testimonios de que los pueblos de esa inmensa zona asistían a Chavín, pero ninguno participaba de modo muy directo en el uso y manejo de los códigos inscritos en su centro ceremonial de Chavín de Huántar, con excepción de los habitantes de Lima –entre Supe y Lurín– donde aparecen de modo recurrente, con clara definición en los valles del Chillón, Rímac y Lurín. Esos códigos conducen a la formación de una imagen de dioses imaginados con formas humanas y atributos de animales poderosos, con colmillos felínicos, garras y rostros de águilas o halcones, con serpientes emergiendo de su cuerpo o rodeándolo, y jaguares en su entorno. Son personajes y atributos que combinan rasgos de animales de la selva, la cordillera y el mar, como felinos, aves, serpientes o peces,





17

cuyos poderes eran reconocidos desde los tiempos del Arcaico, sacralizando el poder que los seres humanos asumimos en la forma intocable de los dioses.

Son dioses que tienen las manos y los pies y la estructura corporal de los seres humanos, y usan tocados, vestidos, aretes u orejeras, collares, brazaletes, ajorcas y cinturones de contexto humano, pero cuyos rostros varían, con la nariz que se convierte en nostril, las uñas en garras, con los dientes caninos transformados en colmillos, los cabellos en serpientes, las cabezas desproporcionadas y ocurriendo que del cuerpo broten otras serpientes o las cabezas de ellas. Son seres que, por cierto, solo existen en el imaginario que se ha ido construyendo a lo largo del tiempo, cuyos inicios conocemos en Huaca Prieta, Kotosh, la Galgada, Asia y Caral, entre otros.

◀ Fig. 15. Fragmento de tela pintada con representación de felino sobrenatural. Carhua, Paracas. Estilo Chavín. Siglos V-II a.C. Colección Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú.

◀ Fig. 16. Dibujo de la Estela Raimondi que representa personaje sobrenatural denominado "Divinidad de Báculos" (detalle).

▶ Fig. 17. Botella con la representación de cabeza de felino. Estilo Wari. Procedente de Pachacamac. Siglos VII-XI. Colección Museo Etnológico de Berlín.

▶ Fig. 18. Personaje sobrenatural conocido como "Medusa". Tiene garras en los pies y sostiene en una mano una trompeta (pututo) y en la otra una concha de *Spondylus*. Piedra (granito) esculpida y pulida, mide 57 x 62 x 18.5 cm. Museo Nacional de Chavín.



18

Pachacamac, herencia del oráculo Chavín

Chavín no se expandió, como se creía hace algunos años. El culto chavinense fue un desarrollo derivado de la necesidad de disponer de recursos predictivos sobre los fenómenos cósmicos, que requerían pronósticos de alcance supra-regional, mediante oráculos confiables. Fue escogido Chavín de Huántar. Allí se levantó un vistoso centro ceremonial que se convirtió en la meca de los dirigentes que recibían los mensajes de

los dioses humanizados de Chavín y los trasladaban a sus dominios locales o regionales, para ser aplicados según sus propios cánones. Los más cercanos en la costa —donde se había desarrollado una activa ingeniería de riego— eran los valles del Santa, Nepeña, Casma y Huarney, en Ancash, y los de Pativilca, Supe, Huaura y Chancay al norte de Lima, junto a los del Chillón, Rímac y Lurín, que estaban en el límite con la zona árida del Perú, conectados con los valles de Chilca, Mala, Cañete y Chincha, y los oasis de Ica y Nasca. Los valles de Lima, en sus nacientes, estaban directamente conectados, por la puna, desde las nacientes de Cajatambo hasta Yauyos y Huarochirí.

Las concordancias entre los chavinos y los limeños eran muy definidas y no casuales, dado que la percepción de los efectos de los fenómenos cósmicos es ostensible en Lima, donde se realizan regularmente, cada año, al inicio del verano, eventos sensibles en los ríos, con cauces desiguales en tamaño y fuerza, que permiten predecir la magnitud de los

eventos hídricos del año. Eso, reforzado con las observaciones sobre el desplazamiento de los astros en el firmamento, permite ofrecer consignas de comportamiento adecuado a los agricultores, agregando indicios previos de fenómenos bióticos que ocurren entre los meses de abril y mayo y agosto y noviembre, como la presencia-ausencia de ciertas aves, peces, reptiles, insectos y yerba silvestre, así como la ocurrencia y magnitud de los vientos.

Todo eso era importante para Chavín y sus oráculos, gracias a que los ríos de Lima hablan con la voz de los dioses, por lo que el río central se llama ¡Rímaq! (“el que habla”), del mismo modo como “hablaba” el templo mismo de Chavín, habilitado en su construcción para ese fin, por medio de circuitos sonoros subterráneos, articulados de modo que las alternancias de las variantes tonales pudieran generar una sensación de sonidos armónicos, equivalentes a los que se producen con los aerófonos hechos como instrumentos musicales o amplificadores de voz. En Lima no conocemos aún un templo “hablador”, pero lo que sabemos sobre estos valles indica que desde el Formativo eran las mismas o muy próximas las creencias que tenían ambos territorios.

Casi mil años después, cuando ya habían cambiado todos los pueblos y estaban los moches, nascas y otros en pleno desarrollo, en Lima se organizó un complejo de centros ceremoniales equivalentes a los de la época Formativa, con plataformas escalonadas, con traza de pirámides construidas con adobitos hechos a mano, sin molde: en Cerro Culebras en el Chillón, en Maranga y Pucllana en el Rímac y Pachacamac en Lurín, entre otros menores, cubriendo estos valles con una exitosa propuesta de plena apropiación de las condiciones naturales existentes en ellos. Las referencias a Chavín no tendrían sentido si no fuera porque este desarrollo regional desembocó en la formación de un santuario que cumplía las mismas tareas de aquel ya extinto centro ceremonial, de manera ampliada y, al parecer, con los dioses y cultos nacidos en aquellos tiempos, mil o dos mil años atrás, y articulados con aquellos preservados en el Cusco y el Altiplano del Titicaca, conectados con Wari.

En efecto, entre los siglos IV y IX de nuestra era, mil años después de la destrucción de los templos de Chavín, una divinidad de formas humanas, con atributos de felino, aves y serpientes, se convirtió en el centro de un culto diocesano de un ámbito muy vasto, que comenzó cubriendo los valles de Lima y, a partir del siglo IX, llegó hasta Piura y Amazonas por el norte, y Cusco y Arequipa por



el sur. Es el mismo dios que los españoles encontraron en Pachacamac, labrado en un tronco conservado en una “mezquita hedionda”, que Hernando Pizarro profanó como parte de sus conquistas y que, de acuerdo con las noticias recogidas por los cronistas de la época, quienes les rendían culto llegaban allí desde todo el ámbito del Tahuantinsuyu.

El ídolo en el ámbito de poder Wari

Sin duda, Pachacamac no era un dios cualquiera, pues “los puede hundir si le enojan y no le sirven bien, y que todas las cosas del mundo están en su mano”⁸ y, según cuenta Jerez, privilegiado testigo personal del santuario en plena operación en enero de 1533:

*Toda la gente desta costa servía a esta mezquita con oro y plata y daban cada año cierto tributo; tenían sus casas y mayordomos adonde echaban el tributo, adonde se halló algún oro y muestras de haber alzado mucho más; averiguóse con muchos indios haberlo alzado por mandato del diablo. Muchas cosas se podrían decir de las idolatrías que se hacen a este ídolo; más por evitar proleji-
dad no las digo, más de cuanto se dice entre los indios que aquel ídolo lo hace entender que es su dios...⁹*

◀ Fig. 19. Lanzón de Chavín. Tallado en piedra, representa un poderoso ser con atributos humanos y felínicos. Mide 4.53 m. de alto, permanece en el cruce de dos galería desde hace más de tres mil años. Monumento arqueológico de Chavín.

▼ Fig. 20. Fragmento de tapiz excéntrico estilo Wari. Procedente de Pachacamac. Siglos VII-XI. Colección Museo Etnológico de Berlín.

▶ Fig. 21. Felinos al acecho. Tejido en técnica de brocado. Siglos IX-XI. Museo Huaca Malena, Asia, Cañete.

Por todo lo que sabemos hasta ahora, el ámbito de influencia de Lima solo salió de sus valles tradicionales, con una apenas perceptible presencia al norte de Ancón y sur de Chilca y realmente muy poca en las vecinas sierras de Canta, Huarochiri y Yauyos. Pero, a partir del siglo VI y sobre todo desde el siglo IX, este ámbito creció de manera impresionante, hasta llegar a Piura e Ica, Amazonas y Cusco. Este apogeo alcanzó notabilidad como parte de un cambio significativo en el manejo histórico de los valles de Lima, debido a la presencia del dominio Wari –procedente de Ayacucho– que se había instalado sobre los viejos asentamientos limeños, determinando la caducidad de los centros ceremoniales de Maranga y Pucllana en el Rímac, estableciendo sedes mayores en Pachacamac y Cajamarquilla.



En Pachacamac, más que los valores políticos y económicos fue el factor religioso el que dominó, siguiendo las tradiciones locales. Estaban en condiciones de mantener un adoratorio con méritos similares a los que tuvo Chavín. Eso hizo que Maranga y Pucllana se limitaran a ser consagrados como cementerios de élite, al igual que Ancón y Pachacamac. En este estaban ubicados en torno a los Templos Pintado y Antiguo, construidos en la época de dominio regional de Lima, entre los siglos IV y VI d.C.

Desde entonces, los templos de Pachacamac fueron visitados por peregrinos que llegaban a este lugar desde todos los puntos incorporados por Wari dentro de su ámbito de poder. Eso se advierte por la presencia de productos, especialmente litúrgicos, que se han definido como asociados a la época Wari en Pachacamac, tal como lo advirtieron Edward Lanning y Dorothy Menzel, a base de los materiales recuperados por Uhle y, sobre todo, por los conservados en el Museo Etnológico de Berlín.¹⁰

El culto ligado a los oráculos con divinidades antropomorfas, que Ayacucho y Paracas habían asumido en el periodo Formativo, también se desarrolló en el Cusco y el altiplano del Titicaca,¹¹ donde Pukara lo mantuvo vigente en los siglos siguientes, desarrollándose en Tiwanaku hacia el primer milenio de la era cristiana, cuando, en la época llamada Horizonte Medio (fase 2), entre los siglos VIII y IX d.C., la intensificación de las relaciones entre Wari, Cusco y Tiwanaku hicieron posible el retorno de las imágenes de los viejos dioses a Ayacucho, al parecer copiadas de los grabados de la Puerta del Sol de Tiwanaku. Los mismos dioses antropomorfos, con atributos de felinos, halcones y serpientes –vigentes en el Formativo– volvieron a ocupar la base del culto de Wari, que era un estado expansionista, con rasgos equivalentes a los de un imperio.

En los registros arqueológicos wari se expresa, en cada región, como la presencia de un conjunto de atributos foráneos en contextos históricos comprometidos con hábitos de rango local o regional, superponiéndose a ellos, sin reemplazarlos totalmente, pero ciertamente interfiriendo en su desarrollo y alterando sus costumbres.

Todo indica que un tiempo atrás, hacia mediados del siglo V d.C., hubo un proceso climático y tectónico crítico, que motivó una serie de eventos migratorios y conflictos de estabilidad económica y habitacional entre los pobladores de gran parte de la costa del Perú, con exigencias de cambio en los patrones de asentamiento vigentes y con agudas deficiencias en los recursos de rehabilitación a nivel local. El cambio de patrones de asentamiento, incluidos una serie de mecanismos de solución de las crisis mediante el cruce de estrategias procedentes de experiencias de diversas regiones, hizo posible resolver una parte significativa de este proceso.

La solución llegó con Wari, un estado formado en Ayacucho a partir de la inserción de recursos multiétnicos capturados en su experiencia expansiva, en donde los recursos hidráulicos del norte (principalmente de Moche) y del sur (principalmente del Cusco), aparte de otras formas y productos diversos, generaron una pronta mejoría de los daños arrastrados por los eventos cósmicos. La solución pasaba por la necesidad de contar con el apoyo de los dioses y, obviamente, los dioses del agua eran los principales.

Los oráculos fueron la fuente fundamental para programar las medidas adecuadas para mudar de estilo de vida a partir de la planificación de los eventos económicos y

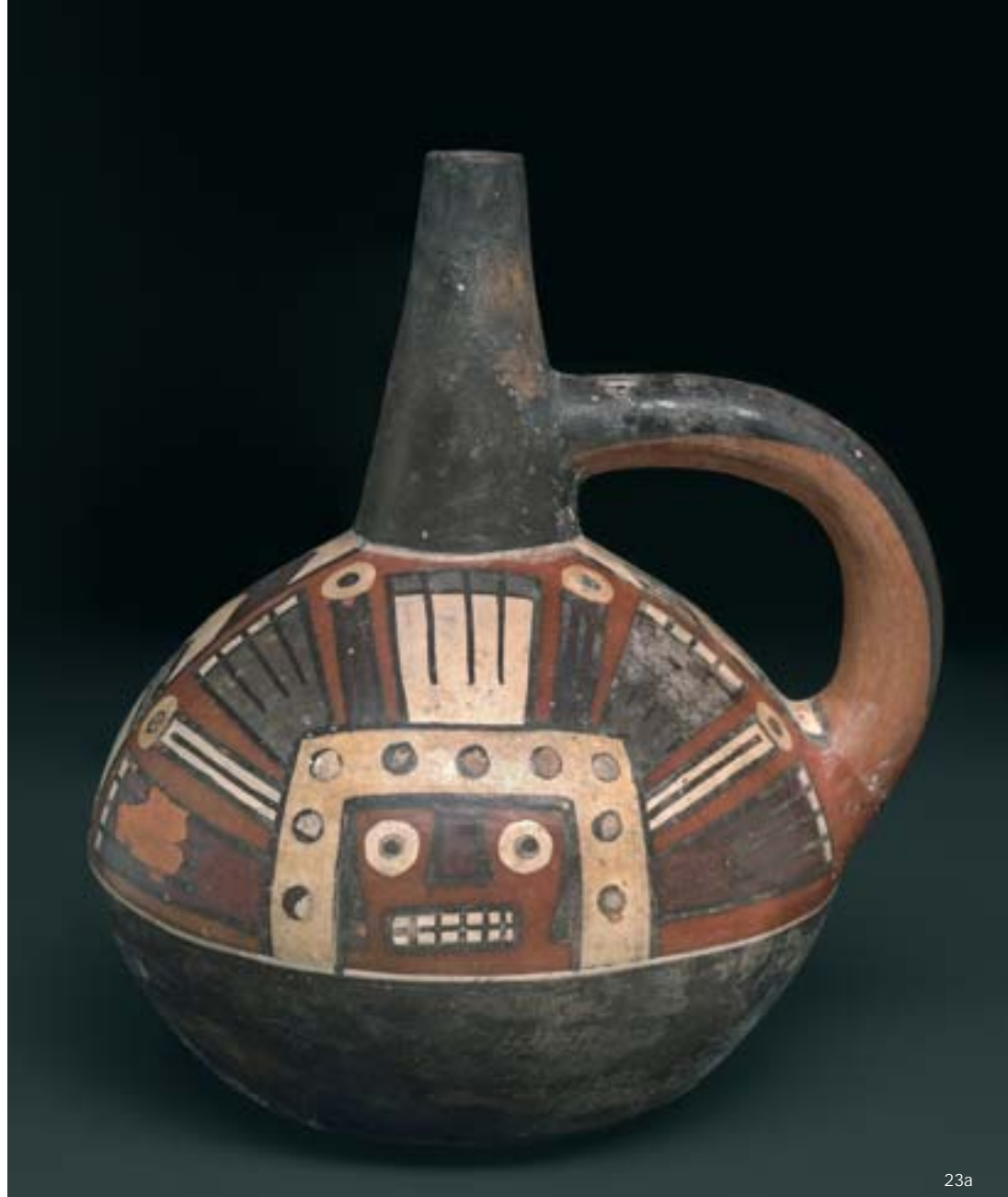


22



◀ Fig. 22. Objeto de metal con personaje frontal radiante. Estilo Wari. Siglos VII-XI. Colección Museo Etnológico de Berlín.

▶ Figs. 23 a, b. Botellas estilo Viñaque con representación del ser radiante, Procedentes de Pachacamac. Siglos VII-XI. Colección Museo Etnológico de Berlín.



23a



23b

el uso de recursos tales como los canales inter-valles, los canales "ciegos" que solo cumplen funciones de drenaje, la instalación de andenes en todo el frente occidental de la cordillera y, desde luego, la masificación de la manufactura, especialmente en el sector textil, que incentivó la producción algodonera y lanífera. Los dioses generaban la base de todos los programas rehabilitadores, gracias a la posibilidad de programar. El oráculo se convirtió en un recurso primario y Pachacamac, bajo el patrocinio de Wari, magnificó su influencia.

La primera fase de ocupación Wari dio lugar al llamado Horizonte Medio 1B, hacia el siglo VI de nuestra era, cuando se produjeron cambios significativos en las costumbres locales, dando lugar a la modificación del patrón urbano, e incluso a un estilo manufacturero de nuevo tipo, acompañado de signos religiosos. Desde luego, la elección de Pachacamac como sede principal del dominio Wari en Lima debe asociarse al prestigio que debió haber logrado regionalmente como sede de un exitoso oráculo, que fue el papel que los wari concedieron al lugar. Pronto, como parte de su política expansiva, Pachacamac se convirtió en el centro principal de convocatoria del imperio, con un ámbito de influencia supra-regional, registrable en la época 2B del Horizonte Medio. Fue cuando los pueblos de toda la costa peruana, desde Piura hasta Nasca, y los de la sierra y selva vecinas, se incorporaron al culto mantenido por el ídolo de Pachacamac.





LOS ORÁCULOS DE LOS CONFINES DEL MUNDO

PACHACAMAC, TITICACA
Y EL INCA TUPA YUPANQUI

MARCO CURATOLA PETROCCHI



De cómo Tupa Yupanqui conquistó el valle de Pachacamac y el dios Pachacamac cautivó al Inca

Cuando don Pedro de la Gasca, presidente de la Audiencia de Lima, visitó hacia fines de la década de 1540 el antiguo centro oracular de Pachacamac,¹ ubicado en la desembocadura del río Lurín, a unos 20 km al sur de la Ciudad de los Reyes, este mantenía todavía parte de su antiguo esplendor. A pesar del salvaje pillaje del cual había sido objeto, por un mes entero, de parte de las huestes de Hernando Pizarro a inicios de 1533, y de los sucesivos extensos y repetidos saqueos llevados a cabo por el capitán Rodrigo Orgóñez, Francisco de Godoy,² y otros conquistadores, en busca de las ricas ofrendas funerarias de los señores andinos enterrados en su interior, el santuario aún conservaba un aspecto majestuoso y muchas de sus espectaculares pinturas murales. En una breve relación dirigida al emperador Carlos V y su entorno, escrita entre 1551 y 1553 a su regreso a Europa, La Gasca cuenta que él mismo pudo observar cómo las paredes de la "cámara muy oscura", ya en estado de abandono, donde antiguamente los sacerdotes consultaban a Pachacamac, estaban enteramente cubiertas con diferentes figuras de animales terrestres y marinos. Y, seguidamente, refiere que los indios del lugar contaban cómo, al momento de las consultas, el dios Pachacamac se manifestaba en forma de algún animal feroz, como un felino o una serpiente, mostrándose a menudo enojado y requiriendo ofrendas y sacrificios humanos y de animales para aplacar su cólera.³



Páginas. 166-167:

◀ Fig. 1. Templo del Sol al atardecer.
Periodo Inca. Siglos XV-XVI.
Santuario de Pachacamac.

◀ Fig 2. Vista al atardecer en la calle norte-sur
y la pirámide con rampa 1.

Algo parecido relata el soldado y cronista Pedro Cieza de León, quien posiblemente visitó Pachacamac acompañando precisamente a La Gasca, bajo cuyo patrocinio acopió las informaciones y los materiales para su monumental *Crónica del Perú*⁴. En la "Primera Parte" de la obra –la única que publicó en vida, en Sevilla en 1553– el cronista recuerda que las diferentes puertas y las paredes del Templo de Pachacamac, edificado sobre un "pequeño cerro" artificial de adobe y tierra, estaban pintadas con figuras de animales feroces⁵. Asimismo, sobre la base de testimonios orales recogidos *in situ*, Cieza cuenta que antiguamente el dios Pachacamac ("El hacedor del mundo", en su misma glosa de la palabra) contestaba a las preguntas de los fieles en ocasión de las fiestas más solemnes del año, cuyas multitudinarias ceremonias estaban invariablemente acompañadas por el sonido de instrumentos musicales y comportaban el sacrificio de hombres y animales para ofrecer su sangre al dios. En dichas ocasiones concurrían en peregrinación al santuario los señores de diferentes señoríos y etnias del país, llevando ricas ofrendas y alojándose en los "numerosos y grandes aposentos" que existían junto al templo. Cieza recalca que estos señores tenían una fe absoluta en las palabras del dios y un enorme respeto para los sacerdotes del lugar. Y que era tanta su devoción por el santuario que cuando morían se hacían enterrar alrededor del templo del dios, un privilegio reservado solo a los individuos de más alto rango⁶.

El genial autor de la *Crónica del Perú* no solo fue el primero en definir –correctamente– a Pachacamac y a los otros mayores santuarios andinos como "oráculos"⁷, sino que fue también el primero en hablar de la historia del santuario y de su relación con los incas. En efecto, en la "Primera Parte" de la crónica se menciona, en forma bastante escueta, que cuando los incas en su expansión imperial llegaron a ese valle, se quedaron impresionados por la majestuosidad y antigüedad de sus edificios y por el enorme







◀ Fig. 3. Calle norte-sur, ruta por donde circulaban los peregrinos dirigiéndose a las zonas sagradas del santuario de Pachacamac.

▲ Fig. 4. El Inca adorando a "Ticci Viracocha Pachacamac". Martín de Murúa, *Historia del origen y genealogía real de los reyes incas del Piru*, 1590, Manuscrito Galvin, f. 102v.

poder espiritual y ascendiente que sus sacerdotes tenían sobre las poblaciones de la región. Así, no se atrevieron a tocar el oráculo y más bien prefirieron negociar con los señores y sacerdotes locales la creación dentro del recinto del santuario, en una posición que fuera prominente, de un nuevo templo dedicado al dios Sol, que dotaron de ingentes recursos y numerosas mujeres consagradas a su servicio.⁸ En la "Segunda Parte", titulada *El señorío de los incas* (ca. 1553) –que Cieza compuso sobre la base de informaciones recogidas, por medio de los "mejores intérpretes", de boca del príncipe Cayu Tupa, descendiente directo del Inca Huayna Capac, y de otros importantes representantes de la nobleza cusqueña,⁹– se ahonda en el tema y se cuenta que fue Tupa Inca Yupanqui a extender la hegemonía inca sobre la costa central peruana. De hecho, según todas las fuentes fue este quien, a través de una serie de exitosas campañas de conquista, transformó el bien organizado estado serrano centroandino creado por su padre, el Inca Pachacuti, en el vasto imperio panandino existente a la llegada de los españoles. Según la tradición inca acopiada por Cieza, al momento de enseñorearse del valle de Lurín, Tupa Inca Yupanqui tenía toda la intención de imponer el culto estatal del dios Sol y suprimir el de Pachacamac, pero al darse cuenta de cuánto este último estaba profundamente arraigado entre la población local, "no se atrevió y contentóse" con edificar un gran templo donde se le rindiera el debido culto también al dios Sol. Cieza añade que muchos indios le contaron que el Inca incluso llegó a hablar con el ídolo de Pachacamac, al cual preguntó cuál era la manera más apropiada para tributarle homenaje. El dios, complacido por esta manifestación de devoción, le habría contestado que deseaba se le ofreciera sangre humana y de llamas. La alianza entre el oráculo y el Inca fue así sancionada por solemnes rituales durante los cuales fueron sacrificados innumerables seres humanos y animales.¹⁰

La estrecha relación que existió entre Tupa Inca Yupanqui y el oráculo de Pachacamac es confirmada por un extraordinario relato mítico que Hernando de Santillán, oidor de la Audiencia de Lima, incluyó en un informe (*Relación del origen, descendencia, políticas y gobierno de los Incas*), por él entregado en 1563 al Consejo de Indias. La relación contiene precisas y singulares informaciones sobre la religión autóctona, sacadas de un manuscrito, todavía no hallado, sobre las *huacas*,¹¹ del Cusco de su contemporáneo Polo Ondegardo, corregidor del Cusco y uno de los más profundos conocedores del mundo inca.¹² El mismo Santillán hace referencia explícita a la relación de Ondegardo,¹³ y de hecho el mito en cuestión es claramente inca-cusqueño, ya que atribuye la introducción del culto a las huacas a la acción de Tupa Inca (Yupanqui). Según este mito, cuando dicho Inca estaba todavía en el vientre de su madre, por arte de magia se oyó su voz que decía que el ser que daba vida a la tierra moraba en las tierras bajas, cerca al mar, en el valle de Ichsma. Muchos años después, cuando Tupa Yupanqui ya adulto devino gobernante, su madre decidió contarle ese lejano y extraño acaecimiento. El Inca resolvió entonces visitar ese valle costero, para conocer al misterioso ser que tan asombrosamente se había manifestado a través de su propia boca, cuando era todavía solo un feto. Una vez en ychsma, Tupa Yupanqui pasó mucho tiempo en oración y ayuno, hasta que, a los cuarenta días, la arcana deidad hizo oír su voz desde una piedra, para revelarles que era ella la que daba vida a todo lo que existía en el mundo de abajo, esto es, de la costa, así como el Sol, su

hermano, vivificaba al mundo de arriba, de las tierras altas andinas. En seguida, el Inca y su gente, en signo de agradecimiento por la benevolencia que ese poderoso ser les había mostrado al manifestárseles, sacrificaron numerosos camélidos y quemaron grandes cantidades de tejidos en su honor, para seguidamente preguntar que más podían hacer por él. El dios les urgió entonces a que en ese mismo lugar levantaran un santuario dedicado a su culto. Obediente, Tupa Yupanqui mandó edificar un grandioso templo precisamente sobre la colina donde estaba la piedra desde la cual el dios le hablaba. Y fue solo cuando la construcción fue terminada que el dios le reveló por fin su nombre: Pachacamac, "el que anima la tierra", el mismo con el cual desde ese momento fue llamado también el antiguo valle de Ichsma. Además, Pachacamac pidió que se erigieran otros tantos templos para tres de sus hijos: uno en el valle de Mala, otro en el valle de Chíncha y un tercero en Andahuaylas; mientras que un cuarto "hijo" lo ofreció directamente al Inca, para que este lo custodiara y lo consultara todas las veces que fuera necesario. Devotamente, Tupa Yupanqui hizo edificar en los lugares indicados otros tantos santuarios, desde los cuales se fueron paulatinamente multiplicando todas las otras *huacas*, siguiendo exactamente el mismo procedimiento, esto es, hablando a la gente y solicitando nuevos adoratorios para sus hijos, y así *ad infinitum*.¹⁴

Este mito ha sido considerado por Thomas Patterson¹⁵ y María Rostworowski¹⁶ como testimonio de la presencia de "sucursales" (Patterson usa la expresión *branch oracles*) o "enclaves religiosos" del oráculo de Pachacamac en diferentes partes del territorio peruano. Los dos estudiosos, sobre la base del relato de Santillán, así como de las informaciones de Cristóbal de Albornoz (1584)¹⁷ y Diego Dávila Brizeño (1586)¹⁸ y de las tradiciones copiadas en el *Manuscrito quechua de Huarochirí* (1608)¹⁹, han puesto en evidencia cómo los andinos creían que Pachacamac estuviese unido por vínculos de parentesco con otras *huacas*, consideradas "mujeres, hijos y hermanos" suyos, y cómo esto debió ser expresión de la existencia de precisas relaciones políticas y económicas entre el gran santuario del valle de Lurín y diferentes grupos étnicos. Según Patterson, el establecimiento de "oráculos-sucursales" habría respondido a una precisa política de la casta sacerdotal del oráculo, volcada a extender su influencia sobre otras áreas y asegurarse así un regular abastecimiento de bienes y fuerza de trabajo por parte de sus habitantes.

Aunque sus observaciones son en términos generales certeras, Rostworowski y Patterson no han reparado que el relato acopiado por Polo Ondegardo y reproducido por Santillán no es precisamente un mito de las poblaciones de la costa sobre el poderío local de Pachacamac, sino más bien un mito inca-cusqueño sobre el origen de las *huacas*, en el cual el dios Pachacamac es presentado como la *huaca* primigenia, el progenitor y la *huaca* de todas las *huacas*. De hecho, toda la fábula tiene como finalidad explicar el gran número de *huacas* existentes alrededor del Cusco. Lo expresa claramente el mismo Santillán en las palabras con las cuales introduce y concluye la narración del mito. Dice al inicio: "*La adoración de las guacas, según la relación que parece más cierta* [la de Polo], *es que es moderna introducción por Topa Inga, y dicen que el origen de adorar las guacas y tenellas por dios, nació que estando la madre de dicho Topa Inga preñada*". Y finiquita:

"de aquellas guacas [los santuarios construidos por Topa Ynga] fueron multiplicando muchas más, porque el Demonio, que por ella les hablaba, les hacía creer que parían y les hacía hacer nuevas casas, y adoraciones a los que creían que procedían de las dichas guacas, y a todos tenían por sus dioses. [...] Lo cual fue en tanta multiplicación, que ya casi para cada cosa tienen su guaca [...]; como





▲ Fig. 5. Patio principal del complejo de las Mamacuna o Acllawasi en Pachacamac.

◀ Fig. 6. Qero inca de madera utilizado para ceremonias de gran importancia. Procedente del Templo del Sol de Pachacamac. Siglos XV-XVI. Colección Uhle. Museo de la Universidad de Pensilvania.

pocos días ha que por industria y diligencia loable del licenciado Polo, se descubrió en el Cuzco una grand suma destas guacas, a quien adoraban por dioses”²⁰.

La estrecha relación que existió entre Pachacamac y Tupa Inca Yupanqui que –según la tradición inca recogida por Polo y transmitida por Santillán– se habría establecido nada menos cuando este último, todavía feto, fue poseído por el dios, es corroborada por otro importante cronista: Miguel Cabello Valboa. Este, luego de varios años de actividad pastoral en Ecuador, fue párroco del pueblo de San Juan Bautista de Ica, donde en 1586 terminó de escribir una muy detallada historia de la dinastía inca que había empezado a redactar unos diez años antes en Quito y a la cual dio el título de *Miscelánea antártica*. Sus datos provienen de relaciones anteriores plenamente fidedignas, como la perdida *Historia de los Incas* del padre Cristóbal de Molina y la *Historia Índica* (1572) de Pedro Sarmiento de Gamboa, pero sobre todo de informaciones que le fueron brindadas por ancianos *quipucamayocs* (funcionarios incas que hacían anotaciones en *quipus*)²¹ y otros informantes indígenas muy calificados, como don Mateo Inca Yupanqui, perteneciente a una noble familia cusqueña muy cercana al Inca Huayna Capac.²² Don Mateo fue uno de los comandantes de Atahualpa en la guerra para la sucesión contra su hermano Huascar y, posteriormente, sirvió en la administración colonial como alguacil mayor de los naturales de la provincia de Quito.²³ En una probanza llevada a cabo en 1562 se refiere que era sobrino de Tupa Inca Yupanqui, y por tanto hay que suponer que se trata de un informante particularmente entendido sobre la historia de este soberano. Cabello Balboa relata que cuando el emperador Tupa Yupanqui llegó al valle de Ichsma, atraído por la fama del templo que allí existía, mostró el máximo respeto por dicho lugar de culto. A pesar de que sus sacerdotes no se habían ceñido a los cánones de la religión estatal inca estable-



cidos por su padre Pachacuti que, en un concilio de los mayores sacerdotes andinos convocado en el Cusco, había promovido el culto a Ticci Viracocha Pachacamac (“que quiere decir fundamento de todo lo excelente y hacedor del Mundo”) como divinidad suprema, el Inca no destruyó a ese antiguo santuario, como había hecho en otros casos. Simplemente se limitó a edificar a su costado, en una posición prominente, un “suntuoso templo de Pachacamac con tanta fábrica y magestad que de el recibió aquel valle el nombre que hoy conserva”.²⁴

De como se manifestaba y hablaba el oráculo de Pachacamac

Esta identificación de Pachacamac con el dios Viracocha es ratificada por el jesuita Josef de Acosta, autor de un vasto y bien documentado tratado sobre las culturas indígenas de México y Perú, titulado *Historia natural y moral de las Indias* (1590). Sus importantes datos sobre la religión andina están basados en acuciosas observaciones de campo y en informaciones obtenidas de profundos conocedores de la historia inca y de la sociedad autóctona como Polo Ondegardo y Cristóbal de Molina, en entrevistas personales o a través de la lectura de sus manuscritos. Acosta afirma que Viracocha, el dios supremo andino, llevaba el apelativo de “Pachacamac” o “Pachayachachic”, esto es, “creador del cielo y tierra”, y que en su honor los antiguos peruanos le habían erigido un grandioso templo, llamado Pachacamac, que había sido “el principal santuario de aquel reino”.²⁵ Luego, al hablar de los templos que los españoles habían encontrado en los Andes al momento de la Conquista, reitera que Pachacamac había sido, junto con el Coricancha, el gran templo del Sol en el Cusco, la *huaca* o “casa de adoración” más importante del país, recordando además cómo el santuario –cuyas monumentales ruinas menciona haber visitado personalmente– estuviese antiguamente dotado de un inmenso tesoro en objetos de oro y plata, finalmente saqueado por las huestes de Pizarro. Pero Acosta sobre todo ahonda en la función oracular del lugar, diciendo que por información absolutamente fidedigna (“cierta”) tenía conocimiento que allí un tiempo “el demonio hablaba” y “daba respuestas”, y que en algunas ocasiones este se manifestaba bajo la forma de una serpiente de muchos colores (“muy pintada”).²⁶ El jesuita también describe, aunque someramente, el rito de consulta a la divinidad. Dice que esto generalmente tenía lugar de noche: los sacerdotes entraban en el aposento donde se hallaba el ídolo de Pachacamac caminando hacia atrás y, luego, manteniéndose de espaldas a la imagen, con el cuerpo y la cabeza inclinados hacia adelante –“en una postura” definida por el cronista como “fea”– formulaban sus preguntas y esperaban la respuesta del dios, que se manifestaba con una especie de “silbo” o un “chillido” estremecedor y horripilante.²⁷ Prácticamente la misma información, sobre el cómo se desarrollaban los ritos oraculares, se encuentra también en la *Corónica Moralizada del Orden de San Agustín en el Perú* (1638) de fray Antonio de la Calancha. Aunque Calancha sea un autor bastante tardío, que sobre el particular sigue en gran medida a Acosta, su crónica resulta la más documentada sobre Pachacamac. En efecto, el agustino tuvo acceso a toda la información acopiada por su Orden, que en la segunda mitad del siglo XVI tuvo a su cargo la doctrina de Pachacamac. Fray Antonio cuenta que los sacerdotes de Pachacamac y las otras mayores divinidades andinas solían realizar las consultas al caer la noche, entrando en la cámara oracular de espaldas y con la parte superior del cuerpo encorvada hacia el suelo. Sus preguntas estaban encaminadas a conocer hechos o situaciones futuras o a obtener favores. La deidad les contestaba con

◀ Fig. 7. Falsa cabeza de madera con incrustaciones de concha y vástago. Usada en los rituales funerarios warí hasta inicios de la cultura Ychsma. Siglos VII-XI. Procedente de Pachacamac. Colección Museo de sitio Pachacamac.

un “silbo” y sus respuestas resultaban por lo general algo confusas, aunque siempre de tono aciago y amenazante.²⁸

La descripción de Acosta (y de Calancha) es de extremo interés por dos motivos. En primer lugar, complementa y completa el temprano relato de Hernando Pizarro, el primer español que puso pie en el santuario, sobre cómo se desarrollaban los rituales de consulta a Pachacamac. Según su *Carta a los Oidores de la Audiencia de Santo Domingo* (23 de noviembre de 1533), que constituye la más temprana relación conocida sobre la conquista del Perú, los fieles que querían contactarse con el dios debían ayunar unos veinte días antes de ingresar al patio más bajo del templo y, al parecer, un año entero para poder ser admitidos al más alto, donde estaba el gran sacerdote del lugar. Generalmente, allí llegaban solo señores étnicos y representantes de comunidades, para formular directamente a dicho sacerdote, que los recibía sentado y con la cabeza cubierta con una manta, las preguntas que querían hacer al oráculo, a menudo relativas al pronóstico de fenómenos meteorológicos y climáticos estacionales y el resultado de la temporada agrícola. Apenas expresada la solicitud, entraban en acción otros sacerdotes, a los cuales Pizarro se refiere como los “pajes” de la divinidad, quienes eran los únicos autorizados a entrar en el aposento del ídolo de Pachacamac para “hablar” con él y conocer las razones por las cuales éste podía estar enojado, qué sacrificios se le debían hacer y qué dones debían entregarse al templo.²⁹ Según el relato de un compañero de Pizarro, el jinete y notario Miguel de Estete (1534), estos “pajes” —cuya real denominación debió ser *yañcas* como se dice en el *Manuscrito de Huarochirí* eran llamados los individuos autorizados a comunicarse directamente con la divinidad—³⁰ debían acudir a la presencia del dios en estado de pureza alcanzado mediante ayuno y abstinencia sexual prolongados.³¹

El segundo motivo de la importancia de la descripción de Acosta (y de Calancha) radica en el hecho que evidencia que las divinidades andinas se comunicaban con los hombres mediante un “lenguaje” no humano (o extrahumano) representado por sonidos que podían ser comprendidos e interpretados solo por unos cuantos iniciados.³² En Pachacamac, y en particular en el área de los templos del Sol y de Pachacamac, han sido hallados varios materiales que pudieron tener una relación directa con estas prácticas oraculares: instrumentos para la reducción y la ingestión de sustancias psicotrópicas, como pequeños morteros de madera ictiomorfos y avimorfos³³ y tabletas para la inhalación de polvos alucinógenos,³⁴ e instrumentos productores de sonido, como flautas de hueso,³⁵ trompetas³⁶ y silbato. Entre estos últimos, hay que mencionar un pequeño silbato de hueso, de unos ocho centímetros de largo, hallado en las gradas entre el denominado Templo Pintado y el Templo Viejo, justo en proximidad de donde se piensa pudiera estar la cámara oracular.³⁷ No se puede excluir que haya sido precisamente este pequeño instrumento la fuente del “silbido” o “chillido” con el que, según Acosta, solía manifestarse el dios Pachacamac. Además, del santuario de Pachacamac provienen también numerosos vasos que representan a músicos tocando *antaras* (flautas de Pan)³⁸ y quenás (flautas),³⁹ los cuales comprueban la relevancia que debieron tener en dicho centro religioso las experiencias acústico-musicales.

Peter Eeckhout ha puesto en evidencia la amplia presencia en Pachacamac, como ofrenda, en contextos del Periodo Intermedio Tardío y el Horizonte Tardío, de semillas de *Nectandra* sp., una planta de la familia de las *Lauraceae* propia de las estribaciones orientales de los Andes (selva alta), en los textos de época colonial llamada “espingo”

▼ Fig. 8. Silbato de hueso de ave procedente del sector comprendido entre el Templo Viejo y el Templo Pintado de Pachacamac. Siglos XI-XVI. Colección Museo de sitio Pachacamac.

▼ Fig. 9. Quenas de hueso procedentes del Recinto Sagrado de Pachacamac. Siglos XV-XVI. Colección Museo de sitio Pachacamac.

► Fig. 10. Botella escultórica que representa a un sacerdote sentado. Este usa un elaborado tocado y ejecuta un instrumento musical. Estilo Ychsma Temprano. Siglos XI-XII. Colección Uhle. Museo de la Universidad de Pensilvania.

► Fig. 11. Cántaro que representa a un personaje tocando una antara. Estilo Pachacamac. Siglos VII-XI. Colección Museo Etnológico de Berlín.



(*ishpingo*), cuyas semillas contienen alcaloides con propiedades psicotrópicas. De hecho, pruebas experimentales han mostrado que sus extractos alcohólicos tienen poderosos efectos neuroestimulantes y pueden resultar hasta mortales si son consumidos en altas dosis.⁴⁰ Lo que comprueba lo referido por el padre José de Arriaga en su manual de extirpación de la idolatría de 1621. En efecto, este jesuita no solo menciona que la semilla de espingo representaba una típica ofrenda para las *huacas*,⁴¹ sino cuenta que los sacerdotes nativos de la costa central del Perú (esto es, el área de Pachacamac) mezclaban su "polvo" con chicha de jora para obtener una bebida especial, "fuerte y espesa", llamada *yale*, usada tanto para libaciones que como alucinógeno. Siguiendo un preciso ritual, los sacerdotes derramaban una parte de la bebida sobre las *huacas* y el resto lo ingerían, entrando súbitamente en un estado de furor místico.⁴² No cabe duda que se trata del mismo estado alterado de la conciencia del cual se habla en otra relación jesuita (anónima) sobre la religión inca, escrita hacia fines del siglo XVI.⁴³ En esta, en el capítulo dedicado a los "adivinos", se dice que cuando los sacerdotes de Pachacamac y los otros grandes santuarios oraculares se ponían en comunicación con sus dioses, al momento de "oír" sus respuestas, eran presos de ataques de "furor diabólico", que los nativos llamaban *utirayay*, palabra quechua que significa "arrobamiento, enajenamiento".⁴⁴

Además de las evidencias arqueológicas y los contundentes testimonios históricos traídos a colación, existe un ulterior indicio del uso de espingo por parte de los sacerdotes de Pachacamac en los rituales oraculares. Eeckouth ha sugerido que una de las principales funciones prácticas de las semillas de *Nectandra* sp., que se han encontrado con frecuencia asociadas a fardos funerarios, fuera la de cubrir, o por lo menos atenuar, el hedor producido por el proceso natural de descomposición de los cadáveres, sobre todo durante las fases de tratamiento y enfardelamiento de los mismos y los rituales de entierro. En efecto, dichas semillas tienen un olor penetrante y desagradable, que fue notado por Arriaga,⁴⁵ además de muy persistente,⁴⁶ así que resulta del todo plausible que en la antigüedad se las pusiera junto a los cuerpos de los muertos para tapar la hediondez de su putrefacción. Estas características de las semillas de *Nectandra* sp. y la práctica de mezclar su polvo en bebidas alcohólicas destinadas a libaciones, brindan una explicación razonable para el "no muy buen olor" y la "hediondez" percibidos por los primeros soldados españoles,⁴⁷ que in-





gresaron en el *sancta sanctorum* de Pachacamac, donde estaba la imagen del dios que contestaba a las preguntas de sus “pajes”.

De todas maneras, los sacerdotes del lugar para sus ritos oraculares debieron emplear también otros tipos de sustancias alucinógenas, como la *Anadenanthera colubrina*, una planta arbórea comúnmente llamada *vilca*, cuyas semillas contienen diferentes alcaloides psicoactivos. Su consumo, en polvo, en los santuarios andinos está documentado desde fines del Periodo Inicial y el Horizonte Temprano (siglos X-IV a.C.). Evidencias iconográficas e utensilios para moler e inhalar indican que la *vilca* fue conocida y consumida por los sacerdotes de Chavín de Huántar y otros centros religiosos tempranos como Pacopampa, Kuntur Wasi y Campanayuc Rumi.⁴⁸ Y, posteriormente, la misma planta fue ampliamente utilizada por sus pares del Horizonte Medio (siglos VIII-X d.C.). De hecho, representaciones estilizadas de inflorescencias, hojas y semillas de *Anadenanthera* se encuentran sobre objetos ceremoniales (textiles, cerámicas, esculturas líticas y tabletas para el rapé) de diferentes sitios de la época, desde Conchopata (Ayacucho), hasta San Pedro de Atacama y la misma ciudad de Tiwanaku. Patricia Knobloch ha planteado que los sacerdotes tiwanaku debieron seguir consumiendo





◀ Fig. 12. Detalle de una túnica wari elaborada en tapiz excéntrico con una sucesión de personajes alados de perfil, con tocado, pintura facial y portando un báculo. Sobre su pecho se observa la representación del fruto llamado "vilca". Procedente de Pachacamac. Siglos VII-XI. Colección Museo Etnológico de Berlín.

◀ Fig. 13. Representación iconográfica de la Vilca (*Anandathera columbrina*) en la figura de Perfil con Báculo de la túnica wari.

▲ Fig. 14. Plato de madera en forma de pez procedente del Templo del Sol, Estilo Ychsma Inca. Siglos XV-XVI. Colección Uhle. Museo de la Universidad de Pensilvania.

▲ Fig. 15. Pequeña fuente de madera, Procedente del Templo del Sol. Siglos XV-XVI d.C. Colección Uhle. Museo de la Universidad de Pensilvania.

la *vilca* aspirando su polvo como rapé, mientras que los wari posiblemente la ingerían en forma de jugo mezclado con chicha, dadas, por un lado, las múltiples representaciones de la planta presentes sobre los grandes vasos ceremoniales de Conchopata, justamente destinados a contener dicha bebida y, por el otro, la aparente ausencia en sitios waris de parafernalia para la inhalación.⁴⁹ En el Ethnologisches Museum de Berlín–Dalhem (hasta 1999 llamado Museum für Völkerkunde) se conserva un tapiz, de estilo Wari proveniente de Pachacamac, en el cual, a pesar del mal estado de conservación, se puede todavía apreciar filas de "Figuras de Perfil con Báculos" (figs. 12, 13).⁵⁰ Se trata de personajes alados, que sostienen un báculo con una mano y llevan sobre el pecho, aparentemente como signo distintivo, el ícono de la flor, las hojas y los frutos de la *Anadenanthera*.⁵¹ Lo que constituye un claro indicio de que por lo menos desde la época wari en Pachacamac se conoció y utilizó también este tipo de planta sicotrópica.

El uso de *ishpingo*, *vilca*, y probablemente otras sustancias capaces de producir alucinaciones visuales, explicaría la visión de animales feroces, considerados epifanías del mismo Pachacamac, que tenían los sacerdotes al momento de interrogar al oráculo. Así, resulta altamente probable que las figuras de "serpientes de dos cabezas del arco iris" y de felinos que aparecen sobre el famoso ídolo de madera hallado por Alberto Giesecke en el Templo Pintado de Pachacamac en 1938, y considerado una imagen de la misma deidad,⁵² no sean otra cosa que representaciones de la serpiente y el felino, de los cuales habla Pedro de la Gasca,⁵³ o la "culebra muy pintada", mencionada por Joseph de Acosta,⁵⁴ bajo cuya apariencia Pachacamac, en determinadas ocasiones, se manifestaba a sus servidores. Asimismo, el uso de sustancias sicoactivas tiene entre sus efectos el de provocar fenómenos de paracusía, es decir alucinaciones acústicas, que a menudo consisten en silbidos y pitidos, justo como el "silvo temeroso" y el "chillido" que el Padre Acosta alega oían los sacerdotes de Pachacamac cuando entraban en comunicación con el dios.

Las crónicas de Acosta y Calancha coinciden no solo en la descripción del rito oracular, sino también en atribuir a Pachacamac un estatus superior hasta al mismo dios Sol. En efecto, como hemos visto, Acosta afirma que el nombre de Pachacamac no era otra cosa que uno de los apelativos de Viracocha, considerado por los Incas una especie de ser supremo.⁵⁵ Análogamente, Calancha, siguiendo en este caso al Inca Garcilaso, en diferentes partes de su obra recalca que Pachacamac representó la divinidad más importante de los incas.⁵⁶ Y todavía mucho antes de ellos, por primero, lo había señalado Juan de Betanzos, en su *Suma y narración de los incas*, escrita en gran parte alrededor de 1551 y considerada una de las crónicas más importantes y fidedignas en cuanto a la información sobre la cultura inca. Temprano vecino del Cusco y gran conocedor de la lengua quechua, Betanzos se casó con Cusirimay Ocllo, perteneciente a la más alta aristocracia inca, de la *panaca* (clan real) de Pachacuti, lo que lo puso en una condición absolutamente privilegiada para conocer, desde adentro, el mundo de los incas y recoger informaciones sobre su historia y tradiciones. Este cronista no solo anotó que al dios llamado por los señores del Cusco Viracocha Pacha Yachachic, "el hacedor del mundo", en otras partes se le denominaba Pachacamac, "dador de ser al mundo", sino que notó –aunque sin entenderlo– que las figuras de Viracocha y el Sol resultaban en la mitología inca a menudo intercambiables, "porque –apuntó con desconcierto– unas veces tienen al sol por hacedor y otras veces dicen que el Viracocha".⁵⁷ La explicación de esta aparente contradicción en el sistema de creencias y representaciones colectivas inca posiblemente se halla en la glosa de la palabra "viracocha" brindada por el jesuita

lingüista Diego Gonzáles Holguín, quien en su importante vocabulario quechua de 1608 señala que el término era un simple calificativo (“epíteto”) del dios Sol,⁵⁸ o sea, que el Sol y Viracocha eran en realidad una única divinidad. De todas maneras, más allá de la específica denominación de la divinidad llamada Pachacamac o Viracocha⁵⁹, que al parecer los incas de un modo u otro identificaban con el mismo dios Sol (Inti), todas las narraciones inca recogidas en el siglo XVI concuerdan en que el valle de Lurín cayó bajo la hegemonía del Cusco al tiempo del Inca Tupa Yupanqui y en atribuir a este emperador la propalación del culto del gran oráculo del lugar.

Del rey divino Tupa Inca Yupanqui y las *huacas*

Pero ¿cómo explicar, en términos históricos, ideológicos y políticos, esta estrecha relación que según todas las fuentes existió entre el emperador Tupa Yupanqui y el oráculo de Pachacamac? Tan estrecha que en el mito relatado por Santillán arriba reseñado se dice que Pachacamac llegó a entregar personalmente al Inca uno de sus “hijos”, como numen tutelar, para que lo protegiera y le pudiera dar respuestas oraculares todas las veces que lo necesitara. De las tradiciones dinásticas incas, sabemos que fue Tupa Yupanqui el gobernante cusqueño que en la segunda mitad del siglo XV transformó el bien organizado Estado de la sierra centro-meridional del Perú creado por su padre Pachacuti, en un imperio multiétnico de proporciones nunca antes vistas en el Nuevo Mundo. Según la cronología dinástica establecida por John Rowe y en gran medida basada en la crónica de Miguel Cabello Balboa (1584), Tupa Yupanqui fue asociado al trono, como príncipe heredero y comandante de los ejércitos, por Pachacuti hacia 1463 y, a la muerte de este último, alrededor de 1471, asumió el poder supremo que mantuvo hasta el fallecimiento, acaecido en torno a 1493.⁶⁰ En unos treinta años de incesantes campañas militares, este rey-guerrero extendió los límites del Tahuantinsuyu hasta Quito, al norte, el valle del río Maule (Chile central), al sur, y las últimas estribaciones de los Andes, e inclusive más allá, al este. Y –conforme a las historias dinásticas incas– fue bajo este gobernante que se creó la inmensa infraestructura vial del Qhapaq Ñan, el ‘Camino imperial’, que permitió el control y una plena integración al Imperio de los inmensos territorios conquistados.⁶¹ Tupa Yupanqui fue, además, el primer soberano de la dinastía inca en llegar a tener un estatus de verdadero rey divino, al cual los súbditos –por lo menos según las averiguaciones de Pedro Sarmiento de Gamboa, que fueron ratificadas por representantes de todos los clanes reales inca el 29 de febrero del 1572,⁶²– tributaban una veneración aún mayor que al mismo dios Sol.⁶³ De hecho, su padre Pachacuti lo preparó expresamente para eso. Una vez que resolvió que el joven Tupa Yupanqui fuera su sucesor, lo recluyó en el Coricancha por varios años, al parecer dieciséis, a fin de que creciera en total aislamiento de los demás, con la sola excepción de sus preceptores y maestros. Y cuando llegó el momento de declararlo públicamente heredero, acompañado por los principales de su clan (Hatun ayllu), fue a sacarlo personalmente del templo para conducirlo en solemne procesión con las imágenes del Sol, Viracocha y las demás divinidades (*huacas*), así como con las momias de los Incas pasados, a la plaza principal de la ciudad. Allí, en una ceremonia de un fasto sin precedentes, durante la cual se ofrecieron en sacrificio a los dioses un sinnúmero de animales, Pachacuti proclamó al joven Tupa Yupanqui como su sucesor. Asimismo, pidió que todos los señores del Cusco le rindieran culto como a un dios y que en signo de veneración le entregasen dones, siendo él el primero en rendir pleitesía al novel rey divino. Este acto marcó el inicio de la celebración del Capac Raymi, la ‘Fiesta del Emperador’, directamente relacionada al solsticio del verano austral, que desde

▼ Fig. 16. El emperador Pachacuti Inca Yupanqui (a la derecha) transfiere el poder a su hijo Tupa Inca Yupanqui (a la izquierda). Martín de Murúa, *Historia general del Perú*, 1613, Manuscrito Getty, f. 44v.

► Fig. 17. El inca Tupa Yupanqui. Martín de Murúa, *Historia del origen y genealogía real de los reyes ingas del Piru*, 1590, Manuscrito Galvin, f. 18v.



caj esunta maca na suanmi
tupa yncacta suactarca
concan manta. chaimicana
vspatay sutu payasca
tulluzaina pachua chirca.

el asidente. dno Vngolpe
con esta porra ccha de palma
y acañ soleen las nubes
a tupa yncacta jupangu
y vino ambu de de vilid.

tupa ynga
capacajllu jupangu





- ◀ Fig. 18. Mapa del Tahuantinsuyu con el Qhapaq Ñan, el Camino de los Llanos y los principales caminos transversales.
- ◀ Fig. 19. Templo del Coricancha, principal centro religioso inca del Cuzco. Siglos XIV-XVI.
- ▼ Fig. 20. Tupa Inca Yupanqui, gran conquistador y descubridor de las minas del Collasuyu. Martín de Murúa, *Historia general del Perú*, 1613, Manuscrito Getty, f. 49v.
- ▶ Fig. 21. Uncu inca en miniatura, elaborado en fibra de camélido. Siglos XV-XVI. Colección Museo de sitio Pachacamac.
- ▶ Fig. 22. Aríbalo procedente de Pachacamac. Estilo Inca Imperial. Siglos XV-XVI. Colección Museo de sitio Pachacamac.
- ▶ Fig. 23. Aríbalo inca con diseños de insectos procedente de Pachacamac. Colección Museo Etnográfico de Berlín.



ese momento se volvió la celebración central del calendario litúrgico inca. Y terminada la fiesta, Pachacuti le dio en esposa a su hijo Tupa Yupanqui a su hija Mama Ocllo,⁶⁴ un hecho inédito en la historia dinástica inca, que marcó la plena divinización de la figura del Inca. En efecto, el matrimonio del Inca con la hermana, que contravenía toda norma andina (y universal) de matrimonio, va interpretada como una expresión y afirmación de parte del Inca de su naturaleza extrahumana, que lo ponía afuera y encima de la sociedad de los mortales y lo colocaba entre las deidades.⁶⁵

De hecho, todavía un siglo después de la muerte de Tupa Inca Yupanqui, su figura era recordada en las tradiciones orales andinas como la de un ser que podía dialogar de



21

par a par con las *huacas*, como un dios entre los dioses. En la *Nueva crónica y buen gobierno* (1615), escrita e ilustrada por Felipe Guaman Poma de Ayala, indio de la provincia de Lucanas descendiente de *curacas-quipucamayocs*, en dos oportunidades se señala que Tupa Yupanqui poseía la capacidad de hablar con las *huacas* y que precisamente por esta facultad, que le permitía conocer tanto las cosas pasadas como las venideras, había recibido el apelativo de Viracocha Inca. En la crónica se halla un famoso dibujo que lleva en el encabezado el rótulo de “Capítulo de los ídolos, huacas, vilcas del Inca” y en la parte baja la leyenda “con todas las huacas habla el Inca”. En él se aprecia al emperador Tupa Yupanqui, con sus insignias de mando (*mascapaycha* y porra) interrogando con aire autoritario al ídolo de Huanacauri, el tradicional oráculo de la nobleza inca,⁶⁶ emplazado en la cumbre de un cerro, y a otras doce *huacas* dispuestas en círculo a sus pies, a las cuales se dirige en quechua diciendo “Huacas, vilcas ¿quien de ustedes ha dicho ‘No llueva, que no hiele, que no granice?’ ¡Hablen! Esto es todo!”, y recibiendo como respuesta “¡No fuimos nosotros, Inca!”⁶⁷ El tamaño de la figura del Inca, así como su postura erguida y su brazo derecho y dedo índice extendidos en actitud de mando, y el tono mismo del diálogo indican claramente que Tupa Yupanqui está en un plano de superioridad respecto a las *huacas*.

No cabe duda de que el dibujo de Guaman Poma grafica de manera muy puntual la gran reunión oracular de las *huacas* que se celebraba anualmente en el Cusco, al parecer como parte del ritual de la Capacocha, que tenía lugar justo en ocasión del Capac Raymi, y además deja claramente entender que ésta fue instituida



22

23

por Tupa Yupanqui, el rey divino que no solo poseía la facultad de hablar con las *huacas* sino que tenía también el poder supremo, para los andinos, de hacerlas hablar cuando él quería. Sobre la base del testimonio de ancianos incas que habían asistido a esta especial ceremonia oracular, el cronista Cieza de León relata que cada año el Inca convocaba al Cusco a las principales *huacas* de todos los pueblos del Tahuantinsuyu. Los ídolos de

las deidades, que llegaban en procesión a la ciudad con su séquito de sacerdotes y servidores, eran recibidos con gran pompa y en el día señalado reunidos en Haucaypata, la plaza central de la capital inca, con el fin de que cada uno formulara de forma individual, en presencia del Inca y de toda la élite cusqueña, así como de la población de la comarca y de numerosas delegaciones de las etnias provinciales,

una serie de predicciones sobre el año venidero. En general, estas versaban sobre asuntos tales como: si habría buenas cosechas y multiplicación del ganado o, al contrario, si habría hambruna y se desatarían pestilencias entre la población y los rebaños; si el Inca gozaría de buena salud, y si en el Tahuantinsuyu habría bienestar y paz o si se tenían, más bien, que esperar conflictos,

rebeliones e invasiones.⁶⁸ Las preguntas eran formuladas por los sacerdotes incas, dirigidos por el mismo Vilahoma, el sumo sacerdote del culto estatal, y eran contestadas por los sacerdotes de cada *huaca*, los cuales se preparaban a oír la voz de sus respectivas deidades ingiriendo abundantes cantidades de *aha* (chicha), posiblemente mezclada con *vilca* u otras sustancias alucinógenas. Las *huacas* se comunicaban con ellos “hablándoles” directamente o a través de sueños y, si tardaban en contestar a sus preguntas, los sacerdotes procedían a sacrificarles un gran número de animales hasta conseguir que estas se manifestaran. Los Incas, por su parte, registraban cada respuesta y al año siguiente a los santuarios de las *huacas* cuyas predicciones se habían revelado acertadas le asignaban ricas dotaciones consistentes en vasijas de oro y plata, objetos de piedra trabajada, tejidos finos y ganado. En cambio, las *huacas* que habían dado respuestas inexactas o, peor aún del todo equivocadas, perdían prestigio y sus templos no recibían dádiva o dotación alguna y quedaban públicamente desprestigiadas.⁶⁹ El mismo ritual oracular es mencionado también en un breve informe, conocido como *Relación de Chincha*, que Cristóbal de Castro, fraile dominico encargado de la doctrina de Chincha, y Diego de Ortega Morejón, corregidor de la misma localidad, redactaron en 1558 como respuesta a un cuestionario expedido por el virrey Andrés Hurtado de Mendoza. En la parte final del trabajo, los autores, al subrayar la naturaleza marcadamente oracular de la religión de las poblaciones indígenas de la costa, establecen una relación directa entre la instauración del culto a Pachacamac (“el que da el ser a toda la tierra”) y a las demás *huacas* por parte de Tupa Inca Yupanqui y la institución de la gran reunión oracular de las *huacas* celebrada anualmente en el Cusco, descrita por Cieza.⁷⁰

De hecho, de estas solemnes reuniones oraculares participaba también Pachacamac. Es lo que se desprende del relato del *Manuscrito quechua de Huarochirí* en que se cuenta cómo Tupa Inca Yupanqui, tras doce años de infructuosos tentativos de pacificar a unas poblaciones rebeldes que habían logrado derrotar uno tras otro a los ejércitos incaicos enviados para sujetarlas, decidió convocar en el Cusco a todas las *huacas* del Imperio, para solicitar su ayuda. Pachacamac y las demás *huacas* - con la excepción de Pariacaca, que sin embargo envió en su representación a su hijo Machuiza - respondieron a su llamado y acudieron, transportadas en literas, a la plaza de Haucaypata. Allí el Inca, luego de quejarse del nulo apoyo que hasta ese momento había recibido de parte de ellas y, al mismo tiempo, recordarles las generosas ofrendas y dádivas que les había regularmente hecho llegar, amenazó con quemarlas a todas en el acto si no intervenían en su favor contra las poblaciones rebeldes. Frente a este ultimátum, Pachacamac contestó que él no estaba en condición de actuar porque, si lo hubiese hecho, con su devastadora capacidad de sacudir la tierra, esto es, provocar terremotos, habría acabado no solo con los enemigos del Inca, sino también con todos los presentes y el mundo entero. En medio del mutismo general de las otras *huacas*,



▲ Fig. 24. Tupa Yupanqui interrogando al oráculo de Huanacauri y a las otras mayores *huacas* del Tahuantinsuyu. Felipe Guaman Poma de Ayala. *Nueva corónica y buen gobierno*, 1615: 261 [263]. Biblioteca Real de Dinamarca, Copenhague.



▲ Fig. 25. VACAS de los Chinchay Suyu que tenían los principales del Uarco, Pacha Camac, Aysa Uilca. Sacrificauan con criaturas de cinco años y con colores y algodones y tupa coca y fruta y chicha. Y los yndios Yauyos¹ al ydolo de Paria Caca sacrificauan con chicha y mollo [concha] y uaccri zanco [pan remojado en sangre] y comidas y conejos. Felipe Guaman Poma de Ayala. *Nueva corónica y buen gobierno*, 1615: 266-267 [268-1269]. Biblioteca Real de Dinamarca, Copenhague.

finalmente intervino Macahuisa quien, echando humo de la boca y tocando *antara* y *pincullo*, aseguró al Inca su intervención. Y cumplió, aniquilando a las poblaciones rebeldes con una terrible tempestad de rayos y lluvia.⁷¹

De los grandes santuarios oraculares de Titicaca y Pachacamac como creación del emperador Tupa Yupanqui

Las evidencias arqueológicas y arquitectónicas corroboran la estrecha relación que las fuentes etnohistóricas repetidamente señalan que existió entre Pachacamac y los incas. En efecto, es evidente que estos últimos, una vez establecida su hegemonía sobre la costa central, invirtieron enormes recursos y energías en la remodelación y ampliación del antiguo santuario Ychsma, construyendo un grandioso Templo del Sol, el complejo de las Mamacuna (conocido también como Acllawasi), la enorme plaza conocida como “de los Peregrinos” con su respectivo *ushnu* (plataforma-altar), el palacio de Taurichumpi (del nombre del último gobernador inca del sitio), múltiples imponentes muros perimetrales, nuevas grandes vías de acceso y numerosas otras estructuras⁷². Es decir, hicieron exactamente lo mismo que con el santuario de Titicaca, en la isla del lago homónimo comúnmente conocida como del Sol y ubicada frente a la península de Copacabana. Mediante la edificación de complejos monumentales como los de Pilco Kayma, Kasapata y la Chincana y de otros sitios menores, como Apachinacapa-

ta y Challapampa, además de caminos, fuentes y terrazas, así como la construcción en la cercana isla de Coatí (de la Luna) del esplendoroso complejo de Iñak Uyu (en aymara, ‘Cerco de Mujeres’) que con toda probabilidad fue un templo dedicado a la Luna, con anexo un gran Acllawasi, además de varias otras estructuras en la península de Copacabana para la acogida de los peregrinos⁷³, los incas transformaron lo que había anteriormente sido un lugar de culto de los collas, una macroetnia de la cuenca del Titicaca, en el sitio sagrado más importante del Tahuantinsuyu fuera del Cusco, junto a Pachacamac. Y –según las narraciones incas recogidas *in situ* por el agustino Alonso Ramos Gavilán y extensamente relatadas en su *Historia del célebre Santuario de Nuestra Señora de Copacabana* (1621)– quien operó esta transformación habría sido, exactamente como en Pachacamac, el emperador Tupa Yupanqui. Ramos cuenta que este fue el primer Inca en absoluto en poner pie en la isla de Titicaca⁷⁴. Según su relato, un anciano sacerdote de este lugar, habiéndose enterado que Tupa Inca Yupanqui se había vuelto “devotísimo” del dios Sol, fue a rendirle pleitesía en el Cusco y lo invitó a visitar y tomar posesión del adoratorio que estaba ubicado en el lugar donde el Sol había nacido y seguía manifestándose dando respuestas oraculares. El Inca, contra el parecer de sus parientes y sus capitanes, decidió ir y, acompañado solo





por algunos entre sus más allegados, en calidad de guardias personales, emprendió una romería a la isla, a la cual llegó en balsa desde el embarcadero de Yampupata, ubicado en la extremidad noroeste de la península de Copacabana. La llegada de Tupa Inca Yupanqui y su séquito tuvo un carácter de gran solemnidad y se caracterizó por toda una serie de actos ceremoniales y numerosos sacrificios, que culminaron en la gran Roca Sagrada, llamada Titicala ("roca del felino"⁷⁵), considerada como el lugar donde había surgido por primera vez el Sol.⁷⁶ El Inca, al acercarse a la roca descalzo, se dio cuenta de su naturaleza sagrada por el hecho que sobre ella no se posaba ave⁷⁷ y por la repentina aparición de un felino que se movía con extrema rapidez por la peña echando fuego.⁷⁸ Al constatar que lo que le había contado el anciano era cierto, el Inca decidió enseñorearse por completo del lugar. Como primera medida deportó a todos los habitantes de la isla al pueblo de Yunguyu, a orillas de la península de Copacabana, con la excepción de unos viejos sacerdotes, a los cuales pidió que lo instruyeran sobre la liturgia que debía observar para asegurarse la benevolencia del dios Sol.⁷⁹ Luego, Tupa Yupanqui pobló la isla con gente de confianza, bajo el mando de un grupo de incas capitaneado por un miembro de la más alta aristocracia cusqueña y pariente suyo, un tal Apu Inca Sucso, y asimismo transplantó en la península de Copacabana a numerosos grupos de *mitimaes* (colonos) provenientes de las más diferentes y lejanas provincias del Imperio.⁸⁰ Además, Tupa Yupanqui, siempre según lo relatado por Ramos Gavilán, puso en marcha en la isla un vasto programa de construcciones, creando un nuevo pueblo con un palacio imperial y otros asentamientos con suntuosas residencias y torres, así como adoratorios para el Sol y las principales divinidades del panteón inca, almacenes, portales y "baños" de piedra para abluciones rituales, y varios otros edificios y estructuras de carácter religioso. Asimismo, en la cercana isla de Coatí mandó edificar un templo en honor de la Luna, y en Copacabana grandes *tambos* y numerosos depósitos para el alojamiento y la alimentación de los peregrinos.⁸¹ En definitiva, las tradiciones incas coinciden plenamente con la evidencia arqueológica, e indican que fue Tupa Yupanqui el soberano que incaicizó el santuario de Titicala, poniéndolo bajo su directo control e invirtiendo enormes cantidades de recursos para transformar lo que había sido hasta ese momento un lugar de culto de carácter regional, en un gran centro oracular de nivel panandino.

En Pachacamac –como hemos visto– los incas operaron exactamente de la misma manera.⁸² El cronista Garcilaso de la Vega, que era descendiente directo del mismo Tupa Yupanqui y vivió en el Cusco hasta la edad de veinte años antes de trasladarse a España, menciona que cuando los incas extendieron su hegemonía sobre el valle, no solo erigieron dentro del perímetro del santuario un imponente Templo del Sol y un Acllawasi grande, sino también impusieron el retiro inmediato de todos los ídolos de otras divinidades y restringieron grandemente el acceso al mismo oráculo.⁸³ Es evidente que la remoción de estos ídolos, presumiblemente de deidades propias de las diferentes etnias que gravitaban alrededor del santuario, debió significar automáticamente el alejamiento también de los respectivos sacerdotes y servidores, quedando el sitio custodiado por personal directamente vinculado al aparato religioso del Estado inca. Apoyándose en la pérdida –y al parecer muy bien documentada– *Historia de los Incas* del jesuita mestizo Blas Valera, Garcilaso cuenta también cómo Pachacamac, al ver que se había quedado como única e incontrastable divinidad del sitio y que su templo, bajo el gobierno de los señores del Cusco, había adquirido





Páginas 186-187:

- ◀ Fig. 26. Portada inca frente al patio de la segunda plataforma del complejo de las Mamacuna o Acllawasi. Siglos XV-XVI. Santuario de Pachacamac.

- ◀ Fig. 27. Los habitantes del altiplano haciendo ofrendas a Titicaca. Martín de Murúa, *Historia del origen y genealogía real de los reyes ingas del Piru*, 1590, Manuscrito Galvin, f. 96v.

- ▲ Fig. 28. Acllawasi inca de la Isla de la Luna en el lago Titicaca. Bolivia. Siglos XV-XVI.

todavía mayor prestigio, comunicó a sus sacerdotes que desde ese momento contestaría solo a preguntas sobre asuntos de importancia medular que les fueran puestas por “reyes y grandes señores”, y que había encargado a su “criado” el oráculo del Rímac, ubicado en el adyacente homónimo valle, de responder a las consultas de la gente común.⁸⁴ El carácter plenamente elitista y estatal asumido por el culto de Pachacamac en época inca, que se colige de esta tradición relatada por Garcilaso, es por lo demás congruente con el hecho, señalado por Cieza, que la sepultura en el área circundante al templo fuera un honor reservado exclusivamente a los cuerpos de nobles, autoridades étnicas y sacerdotes.⁸⁵

Finalmente, un último significativo paralelismo entre Titicaca y Pachacamac es representado por la práctica de los sacrificios humanos. Como hemos visto, la alianza entre Pachacamac y Tupa Inca Yupanqui fue ratificada con el ofrecimiento de “muchísima sangre humana” de parte de este último.⁸⁶ Desde ese momento, anualmente, en el santuario se celebró la Capacocha (*Capac Hucha*, la ‘Gran Compensación’), es decir, el sacrificio de jóvenes que eran traídos en solemne procesión desde diferentes provincias del Imperio. En el *Manuscrito de Huarochirí* se dice que para la ocasión las víctimas sacrificiales, hombres y mujeres, eran enterradas vivas en honor del dios en proximidad del templo.⁸⁷ Y en la misma crónica de Guaman Poma hay un dibujo en el cual se observa a un señor étnico ofreciendo una criatura a la imagen de Pachacamac.⁸⁸ Análogamente, en la isla de Titicaca, al tiempo de la celebración del Capac Raymi y en ocasión de grandes calamidades naturales y pestilencias podían ser sacrificados hasta centenares de niños, que al parecer eran sepultados en una explanada cerca de la Roca Sagrada.⁸⁹



De los peregrinajes a los oráculos en los confines del mundo y la consolidación del Imperio

De la amplia información cronística, basada en narraciones e historias dinásticas inca, hasta aquí presentada, resulta evidente que el desarrollo de los santuarios de Pachacamac y Titicaca como grandes centros oraculares de nivel panandino durante el Tahuantinsuyu no fue un hecho accidental, fortuito, sino, más bien, respondió a un preciso plan estratégico llevado a cabo con extrema determinación y eficacia por Tupa Inca Yupanqui, empeñado en una titánica obra no solo de expansión, sino también de consolidación e integración política del Imperio. De hecho, las tradiciones sagradas incas relatadas por Alonso Ramos Gavilán y Hernando de Santillán presentan los peregrinajes de este soberano a la isla de Titicaca y al antiguo valle de Yschma como los eventos fundantes de ambos santuarios cuales poderosos oráculos meta de romerías desde las más alejadas provincias del Imperio.

Ramos Gavilán cuenta que al tiempo de los incas, al oráculo de Titicaca acudían peregrinos desde Quito y Pasto en el norte, hasta Chile, por el sur,⁹⁰ y el padre Bernabé Cobo, en su vasto y sumamente bien documentado compendio *Historia del Nuevo Mundo*, de 1653, recalca que en el santuario se encontraba constantemente un gran número de "gentes extranjeras", provenientes de las más diferentes regiones del país.⁹¹ Por otro lado, como se ha mencionado, según cuanto pudo averiguar Ramos Gavilán, los incas trasladaron a la península de Copacabana a numerosos grupos de *mitimaes*, es decir de colonos directamente al servicio del Estado provenientes de las más variadas provincias del Tahuantinsuyu. El cronista habla de 42 diferentes "naciones" y las lista por nombre:

"Anancuscos, Hurincuscos, Ingas, Chinchaisuyos, Quitos, Pastos, Chachapoyas, Cañares, Cayambys, Latas, Caxamarcas, Guamachucos, Guaylas, Yauyos, Ancaras, Quichuas, Mayos, Guancas, Andesuyos, Condesuyos, Chancas, Aymaras, lanaguaras, Chumbivilcas, Padrechilques, Collaguas, Hubinas, Canches, Canas, Quivarguaros, Lupacas, Capancos, Pucopucos, Pacajes, lungas, Carangas, Quillacas, Chichas, Soras, Copayapos, Colliyungas, Guanucos, y Huruquillas".





- ◀ Fig. 29. Isla del Sol en el lago Titicaca.
- ◀ Fig. 30. Roca Sagrada o Titicala en la Isla del Sol, lago Titicaca.
- ◀ Fig. 31. Dibujo de la Roca Sagrada publicado por el viajero Ephraim Squier, *Peru: Incidents of Travel and Exploration in the Land of the Incas*, 1877.
- ▲ Fig. 32. Islas de Pachacamac conocidas como Cavillaca y su hija.

En el listado de Ramos Gavilán figuran en realidad 43 nombres, pero es probable que la discrepancia se deba a un sencillo error de cómputo de parte del autor, aunque no se pueda tampoco descartar que el término “Ingas” fuera un simple complemento de “Anancuscos” y “Hurincuscos”⁹². Como sea, la lista resulta sumamente detallada y muestra que los *mitimaes* del santuario de Titicaca provenían del valle del Cusco y de la sierra del Ecuador y Perú y sus estribaciones orientales, así como del altiplano boliviano y del desierto de Atacama, esto es, prácticamente de todas las tierras altas del Tahuantinsuyu. Y el hecho que dichos *mitimaes* estuviesen encargados del cuidado y mantenimiento de las instalaciones incas destinadas a la acogida de los peregrinos hace pensar que estos últimos debían proceder más o menos de los mismos lugares. En efecto, la presencia en el santuario de personal de servicio conterráneo de las delegaciones de las diferentes comunidades y etnias que visitaban al oráculo debía contribuir a que estas últimas se acercaran con mayor confianza a la remota morada lacustre del todopoderoso dios Sol y permitir a los sacerdotes del lugar una comunicación más fluida con ellas, lo que evidentemente facilitaba la transmisión de enseñanzas y valores propios del Estado inca y el riguroso desarrollo de los rituales que los vehiculaban.

En cuanto a Pachacamac, el padre Cobo lo define como un “santuario universal” al cual iban en peregrinación gentes de todo el Imperio.⁹³ Pero, con más precisión, los testimonios de los primeros conquistadores que pusieron pie en el oráculo señalan que este era venerado y visitado fundamentalmente por parte de las poblaciones de la costa. Hernando Pizarro en su carta de 1533 anotó que todos los habitantes de “los llanos” (es decir, las tierras bajas del litoral pacífico) entregaban ofrendas a Pachacamac.⁹⁴ Por su parte, en forma más específica, el soldado Miguel de Estete no solo anotó que a Pachacamac ofrecían tributos todos los pueblos de la costa, desde Tacamez (en la actual provincia de Esmeraldas, en el extremo norte del Ecuador) hasta la costa sur peruana, sino que asentó que mientras se hallaba allí presencié la llegada, cargados de dones, de los señores de Huaura, Collique, Mala, Huarco, Chinchá y otros vallles costeños.⁹⁵ También en este caso, la evidencia arqueológica corrobora la información histórica e indica que Pachacamac se volvió un centro de peregrinaciones a larga distancia en tiempo del Tahuantinsuyu. En







efecto, como ha notado Peter Eeckhout, la presencia consistente de cerámica inca provincial tanto de la costa norte como la del sur, así como la creación en época inca de una enorme plaza y otras instalaciones para la acogida de visitantes y peregrinos, indican con bastante claridad que el oráculo debió mantener intensos contactos con esas regiones.⁹⁶

Definitivamente, los Incas –como bien ha señalado Charles Stanish con referencia específica al santuario de Titicaca– se comportaron como las élites de otras sociedades de la historia ("desde la Liga Delia y Roma en el mundo clásico, pasando por los estados fragmentados del Cristianismo medieval en Europa, hasta las peregrinaciones en los Estados hindúes y musulmanes") las cuales se apropiaron de un determinado lugar sagrado y lo convirtieron "en el punto de llegada de un viaje físico y espiritual que transformaba a un peregrino de miembro de una aldea o un grupo étnico local a participante de un más amplio sistema estatal"⁹⁷. Sin embargo, el proyecto de los señores del Cusco parece haber tenido un nivel de elaboración, organización y de escala que no tiene paralelo en ningún otro Estado antiguo.

Páginas 192-193:

- ◀ Fig. 33. Amanecer en el lago Titicaca desde el complejo de Pilco Kayma, en la isla del Sol. Copacabana, Bolivia.
- ◀ Fig. 34. Vista del atardecer en el frontis oeste del Templo del Sol, Pachacamac.
- ▲ Fig. 35. Tabardo o túnica de plumas con representación de una pareja de felinos. Costa sur del Perú. Siglos XIII-XVI. Colección privada.
- ▶ Fig. 36. Felinos crispados representados en la parte media del ídolo de Pachacamac. Estilo Wari. Siglos VII-XI.



En efecto, todo indica que los incas, bajo el gobierno de Tupa Yupanqui, crearon como parte de un único plan estratégico, dos megapolos oraculares de peregrinación de algún modo opuestos y complementarios, ubicados a los extremos acuáticos de un eje que iba de sureste a noroeste del Cusco: el uno, el santuario de Titicaca, estaba relacionado al gran camino de la sierra, que atraviesa las punas y los valles montañosos de Quito a Mendoza, y más precisamente estaba localizado cerca del tramo del Camino Imperial del Collasuyu que corre al sur y al suroeste del lago Titicaca, y también conectado al otro tramo que bordeaba la ribera septentrional-oriental del lago⁹⁸; el otro, el oráculo de Pachacamac, se hallaba a lo largo de la gran arteria que cruzaba los valles costeros, y específicamente en el preciso lugar en que en ella confluía el importante camino transversal que venía de Hatun Xauxa. Es justo en Pachacamac donde terminaba el camino que desde ese importante centro administrativo inca del valle del Mantaro bajaba a la costa pasando por las cuencas de los ríos Mala y Lurín. A través de estos grandes santuarios oraculares, a todas luces complementarios, ubicados idealmente en los confines opuestos del mundo, y precisamente en los lugares donde el Sol surgía y, luego de recorrer toda la tierra, se hundía en el océano, los incas, así como lo habían hecho primeramente en el Cusco con las *huacas* del sistema de *ceques* (líneas imaginarias que unían una serie de santuarios), crearon en forma deliberada una "megageografía sagrada" de dimensiones panandinas, que abarcaba y englobaba el mundo de la tierras altas y el de las tierras bajas, cuyas sociedades por condiciones climático-ambientales y tradiciones culturales diferían grandemente entre ellas.

Las diferentes y complementarias esferas de influencia religiosa y atracción de peregrinos de los oráculos de Titicaca (el Sol joven) y Pachacamac (con toda probabilidad Viracocha, el Sol Viejo)⁹⁹, que se colige de las fuentes históricas, estaba por lo demás contemplada en la misma ideología religiosa inca. Según el mencionado mito cusqueño de origen de las *huacas* recogido por Polo Ondegardo y relatado por Hernando de Santillán, el Sol y Pachacamac eran hermanos: el uno volcado a dar vida "a lo de arriba", a saber, al mundo de las tierras altas, y el otro "a todas las cosas de abajo", o sea, al mundo de las tierras bajas costeras¹⁰⁰. Y la misma creencia se encuentra expresada, con mayores detalles, en uno de los relatos del *Manuscrito de Huarochirí*. De este se desprende que, todavía a inicios del siglo XVII, los habitantes de esa región recordaban con mucha claridad que Pachacamac y Titicaca habían sido las principales *huacas* adoradas por los incas, en cuanto consideradas una especie de dúo de seres supremos a los cuales debían su existencia y pervivencia en el mundo. Según el relato, los incas les rendían la máxima adoración en dos sitios sagrados que concebían como ubicados en los límites extremos, y opuestos, de la tierra, esto es, al borde del gran lago altiplánico ("el mar de arriba", posiblemente llamado *hanan cocha*, como propone Jan Szemiński¹⁰¹) y en las orillas del mar océano ("el mar de abajo", *urin cocha*). Así, cuando estaban en las tierras altas, reverenciaban al Sol en el santuario de Titicaca, mientras que cuando se hallaban en las tierras bajas rendían culto a Pachacamac. Y, de todas maneras, destinaban regularmente ofrendas de oro y plata a ambos santuarios, además de tenerles asignados en forma permanente centenares de servidores (*yanas*), así como numerosos rebaños de llamas, que eran guardados y cuidados por las comunidades de áreas circunvecinas.¹⁰² Lo manifestado por los habitantes de Huarochirí con relación al culto a Titicaca y Pachacamac, es por lo demás del todo congruente con la concepción inca, y andina en general, del mundo, imaginado como una masa de tierra rodeada y sostenida por una inmensa extensión de mar, cuyas aguas subían a la superficie de la misma en los manantiales y las lagunas.¹⁰³

Habría que preguntarse si el motivo de los dos felinos opuestos y especulares, que aparece en altorrelieve en una portada de piedra canteada del complejo palaciego mandado

a construir por el emperador Tupa Yupanqui en el centro administrativo inca de Huánuco Pampa,¹⁰⁴ no sea una representación del dúo solar constituido por Titicaca y Pachacamac –divinidades que, como hemos visto, solían manifestarse al Inca y a sus sacerdotes precisamente bajo la apariencia de un felino– y por ende no quiera simbolizar la unión física y espiritual del Tahuantinsuyu bajo la égida del dios Sol. De hecho, este mismo motivo se halla también en unas entre las más finas vasijas ceremoniales inca, como la olla conservada en el Museo Inka del Cusco que tiene, como asas, a dos felinos con manchas multicolores y asociados a figuras de serpientes (fig. 36),¹⁰⁵ y la pareja de cuencos hallados en 1895 en una de las terrazas del complejo de Ñiak Uyu, en la isla de la Luna, por Adolph Bandelier y actualmente guardados en el American Museum of Natural History de Nueva York, cuyos felinos-asas están cerca de representaciones de conchas de *Spondylus*, quizás a significar su ubicación al borde del mar, justo como los santuarios de Titicaca y Pachacamac.¹⁰⁶ Asimismo, el motivo figura en tejidos. En el Metropolitan Museum of Art de Nueva York hay una tunica inca (uncu), al parecer proveniente de la región de Ica, en cuya parte superior, de color naranja, destacan dos grandes felinos negros plenamente especulares, con magnéticos ojos amarillos (fig. 35).¹⁰⁷ Y probablemente desde la misma región, la costa sur peruana, proviene también una magnífica tunica inca de plumas, perteneciente a la colección Michael Steinhart de Nueva York, que presenta en ambas caras dos felinos negros especulares (fig. 33).¹⁰⁸ Igualmente, merece ser recordada una singular olla, del primer periodo colonial, hallada en Espíritu Pampa (Vilcabamba) por el arqueólogo Javier Fonseca y cuya iconografía está siendo cuidadosamente analizada por Bat-ami Artzi y Amnon Nir.¹⁰⁹ En el cuerpo del vaso está pintada una escena de lucha entre indígenas y españoles, en la cual se aprecian, en posición opuesta, dos pares de grandes felinos especulares que rodean a conquistadores a caballo. El hecho de que en el culto de crisis mesiánico-milenarista del Taki Onqoy, que se desarrolló en la década de 1560 entre las poblaciones de la cuenca del río Pampas y que todo indica fue promovido por los Incas de Vilcabamba, se proclamase el regreso de las principales *huacas* del tiempo del Tahuantinsuyu bajo el mando de Pachacamac y Titicaca, con consecuente aniquilamiento de todos los españoles,¹¹⁰ induce a pensar que también en este caso el dúo de felinos pueda estar figurando a las susodichas divinidades. Finalmente, como última observación, es de notarse que todos estos felinos, tanto de las cerámicas como de los tejidos traídos a colación, presentan un aspecto decididamente feroz, siendo representados con las fauces abiertas y la poderosa dentadura en fuerte evidencia, como si estuvieran gruñendo o bramando, es decir como si estuvieran emitiendo sonido.

Consideraciones finales

A la luz de la información histórica, y también de la evidencia arqueológica, que hemos venido trayendo a colación, resulta evidente que la creación de los grandes santuarios oraculares de Titicaca y Pachacamac, ubicados en los confines opuestos del mundo (andino) –uno donde cada madrugada surgía el Sol y el otro donde cada tarde este se ponía en el mar, a las extremidades de un *ceque* en cuyo centro estaba idealmente el Coricancha– respondió a un preciso proyecto al mismo tiempo político y religioso de los señores del Cusco, y que el desarrollo de un sitio fue pensado en relación con el otro, y viceversa. En los dos santuarios, según las tradiciones inca “fundados” por una peregrinación del emperador Tupa Yupanqui, los incas implementaron formas de culto del todo análogas, con peregrinaciones rituales de larga distancia, consultas oraculares,



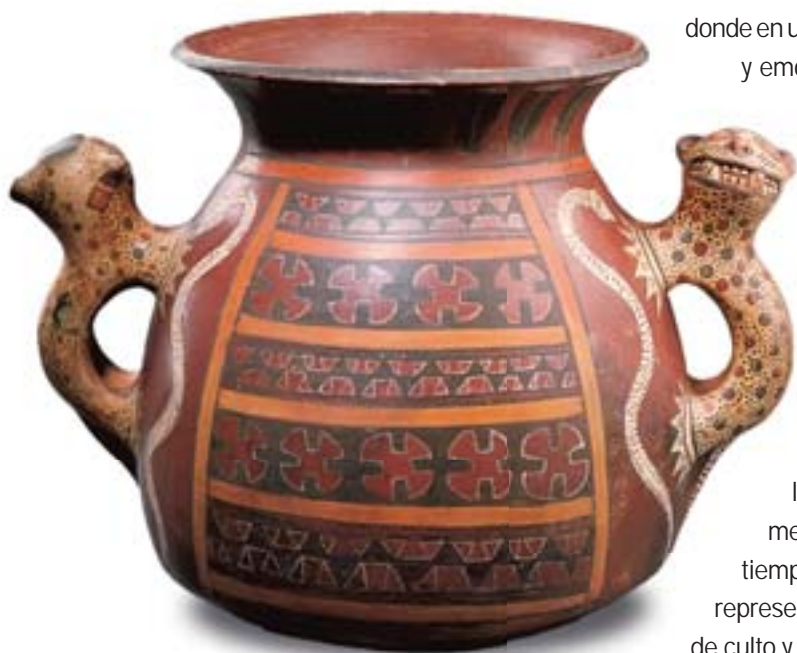
◀ Fig. 37. Uncu de algodón con la representación de felinos crispados. Costa sur del Perú. Estilo Inca Provincial. Siglos XV-XVI. Colección Museo Metropolitano de Arte, Nueva York.

▶ Fig. 38. Olla policroma con la representación de felinos en las asas. Estilo Inca Imperial. Siglos XV-XVI. Colección Museo Inka del Cusco.

sacrificios humanos y cuantiosas ofrendas de bienes de particular valía y prestigio, que se realizaban con una periodicidad estrechamente relacionada con el calendario litúrgico cusqueño, y en particular en ocasión del Capac Raymi, la mayor fiesta inca, celebrada al tiempo del solsticio del invierno austral. De hecho, ambos santuarios estaban dedicados al Sol, la divinidad central de la religión oficial del Imperio, que el Inca consultaba en todo momento en el gran templo del Coricancha y de la cual se consideraba hijo (*Intip churin*). Los principales ídolos que se adoraban en el Coricancha, verdadero panteón de los dioses del Tahuantinsuyu y residencia del Vilahoma, eran el del Sol joven (llamado Punchao, “la luz del día”) y el de Viracocha. Y todo indica que en el santuario de Titicaca se veneraba precisamente al Sol naciente (Punchao) y en el de Pachacamac (Viracocha) al Sol poniente, y que los dos centros en su conjunto constituían una manifestación tangible de que el culto solar estatal se extendía sobre todas las tierras alumbradas por el astro rey, hasta los confines mismos del mundo. Por lo demás, la misma ubicación de los dos santuarios, uno en las tierras altas (altiplano), en posición *hanan*, y el otro en las bajas (costa), en posición *urin*, con al centro (*chaupi*) el Coricancha (en un valle de la sierra), proyectaba a una escala espacial panandina el principio básico de la organización dualista inca y creaba una macrogeografía sagrada que daba unidad, coherencia y razón de ser al entero Tahuantinsuyu.

Además, las delegaciones de las diferentes comunidades y etnias que iban en peregrinaje a los dos santuarios oraculares, lo hacían recorriendo largos tramos del Qhapaq Ñan, o sea la más importante, vasta e impactante realización de los incas, que expresaba en forma tangible toda la potencia, la magnificencia y la superior capacidad de organización y planificación del Imperio. El recorrer el Qhapaq Ñan, con sus tambos y almacenes, sus puentes, sus pisos y grandes escaleras empedradas, sus puestos de control y de *chasquis* (mensajeros), sus monumentales centros administrativos, y con su constante vaivén de nobles cusqueños, oficiales imperiales, *quipucamayocs*, mensajeros, soldados, *mitimaes*, *yanas*, *acllas*, *curacas* (señores étnicos), caravanas de llameros con los más variados cargamentos, y grupos de peregrinos de todas las provincias, llevando puestos los trajes característicos de su etnia y tocando la música de su tierra, debía representar en sí una experiencia iniciática extraordinaria, que iba transformando paso a paso a los miembros de comunidades locales en ciudadanos-súbditos del Tahuantinsuyu. Este proceso ritual alcanzaba el clímax en los santuarios oraculares, a orillas del mar o del lago Titicaca, donde en un contexto paisajístico-arquitectónico-ceremonial altamente espectacular y emotivo los peregrinos eran acogidos e iniciados al culto de las máximas

divinidades del Imperio. Allí, en los oráculos de Pachacamac y Titicaca, el dios Sol, en sus diferentes manifestaciones, hacía oír su voz, cuyos tremendos sonidos no humanos podían ser comprendidos e interpretados solo por unos altos sacerdotes, puntualmente escogidos por el Vilahoma o el Inca mismo. Las predicciones y la voluntad suprema y axiomática de Inti, el dios-padre de los incas, eran comunicadas por estos sacerdotes a los peregrinos que, de regreso a su tierra, se encargaban de difundirlas entre su gente, volviéndose de este modo agentes activos del proceso de construcción ideológica y consolidación política del orden imperial. Con toda probabilidad el dúo solar oracular Titicaca-Pachacamac, creado, conjuntamente con el Qhapaq Ñan, mediante una descomunal movilización de recursos y de mano de obra, al tiempo del emperador Tupa Yupanqui, el primer rey divino de la dinastía inca, representó el más grandioso y organizado sistema institucionalizado de lugares de culto y peregrinaje nunca concebido y realizado por un imperio antiguo.







PEREGRINAJE Y PAISAJE RITUAL

DENISE POZZI-ESCOT

KATIUSHA BERNUY QUIROGA

JULIO RUCABADO YONG



El peregrinaje es considerado, hasta hoy en día, una de las prácticas religiosas de mayor popularidad en la tradición cultural del mundo andino, por lo que la literatura sobre este fenómeno incluye numerosas contribuciones que abordan su estudio desde diferentes disciplinas, incluyendo la historia, la antropología y la arqueología. Muchos investigadores se han enfocado en las peregrinaciones hacia santuarios y oráculos, reconocidos principalmente a través de la documentación colonial y el dato etnográfico, siendo pocos los autores que han abordado el tema de la materialidad del peregrinaje a partir del registro arqueológico, priorizando el análisis espacial, arquitectónico y paisajístico de los centros de peregrinación, las rutas de desplazamiento vinculadas a ellos, así como la identificación de contextos, ofrendas y otros bienes que ayudan a definir a los diferentes actores y actividades involucrados.

Las descripciones tempranas de santuarios, oráculos y peregrinaciones en las fuentes etnohistóricas de los siglos XVI y XVII nos brindan, en el mejor de los casos, “*imágenes vivas*” de lo que aún era, o había sido hasta un pasado muy reciente, una de las expresiones religiosas más importantes para las poblaciones indígenas. Sin embargo, atendiendo a las críticas impuestas sobre muchas de estas fuentes documentales y a la naturaleza propia de la información derivada del dato arqueológico, se hace necesario dirigir nuestra atención sobre los detalles del registro material y su contextualización temporal y espacial en cada uno de estos lugares sagrados. Solo así podremos apuntar a reconstruir una visión dinámica del fenómeno del peregrinaje que nos permita reconocer sus singularidades y recurrencias, así como sus relaciones con otros aspectos de la vida social de sus protagonistas.

En este capítulo desarrollamos un estudio acerca de la dimensión material del peregrinaje en el centro ceremonial de Pachacamac durante la época inca, enfocando nuestra atención sobre la arquitectura, el ordenamiento espacial y el paisaje cultural del santuario, elementos que fueron modelados por los incas para controlar las prácticas rituales y la experiencia del peregrino como parte de sus estrategias de dominación imperial.

La “cusqueñización” de Pachacamac

Desde épocas arcaicas, la religiosidad del hombre andino sacralizó su entorno, convirtiendo lo que era su hábitat y fuente de subsistencia en un conjunto de lugares simbólicamente significativos. Estos lugares adquirieron relevancia sagrada a partir de su relación directa con episodios míticos, eventos históricos destacados, o por algún tipo de condición observada dentro de los parámetros de su cosmovisión. Montañas, cuevas, lagos, manantiales, bosques, el océano y sus islas, son solo algunos de estos elementos de la topografía sagrada andina.¹

Algunos de ellos, como las montañas y las fuentes de agua, fueron luego reproducidos de manera simbólica bajo formas arquitectónicas de barro y piedra, transformándose en importantes centros ceremoniales o lugares de encuentro con lo sagrado. El control del acceso a estos centros y las prácticas allí realizadas favorecieron a aquellos grupos que utilizaban estos mecanismos ideológicos como una fuente de poder político, social y económico.² Este modelo de centro ceremonial, como *axis mundi* cosmológico, marcador de identidades socio políticas y pivote económico dentro del paisaje cultural regional, parece haber tenido vigencia en los Andes centrales por más de cuatro mil años.





Páginas 198-199:

◀ Fig. 1. Calle norte-sur que conduce al Recinto Sagrado. Santuario de Pachacamac.

◀ Fig. 2. Procesión general de los indios antiguos. Martín de Murúa, *Historia y genealogía real de los reyes ingas del Piru*, 1590, Manuscrito Galvin, f. 97v.

▲ Fig. 3. Fragmento de tapiz con una escena compleja de procesión. Procedente de Pachacamac. Estilo Lambayeque. Siglos XI-XIII. Colección Museo Etnológico de Berlín.

La gran mayoría de estos centros ceremoniales funcionaron durante varios siglos, siendo periódicamente remodelados o totalmente reconstruidos, y en varios casos reocupados posteriormente como cementerios, poniendo en evidencia su vigencia en la memoria colectiva y en el paisaje cultural de cada región.

Dentro de toda esta constelación de centros ceremoniales destaca, sin embargo, un grupo reducido de lugares que, de acuerdo a los registros arqueológicos e históricos, tuvieron un funcionamiento mucho más prolongado a través del tiempo y lograron atraer a comunidades de diversas regiones. Estos centros ceremoniales fueron santuarios oraculares tales como Chavín de Huántar, Catequil, Coropuna, las Islas del Sol y de la Luna del Titicaca, Coricancha, Pariacaca y Pachacamac.

En el caso de Pachacamac, sus funciones como centro ceremonial parecen haberse yuxtapuesto a través de las épocas, pasando de templo y cementerio a incluir las funciones de oráculo regional, abarcando finalmente con los incas un ámbito y una



4a



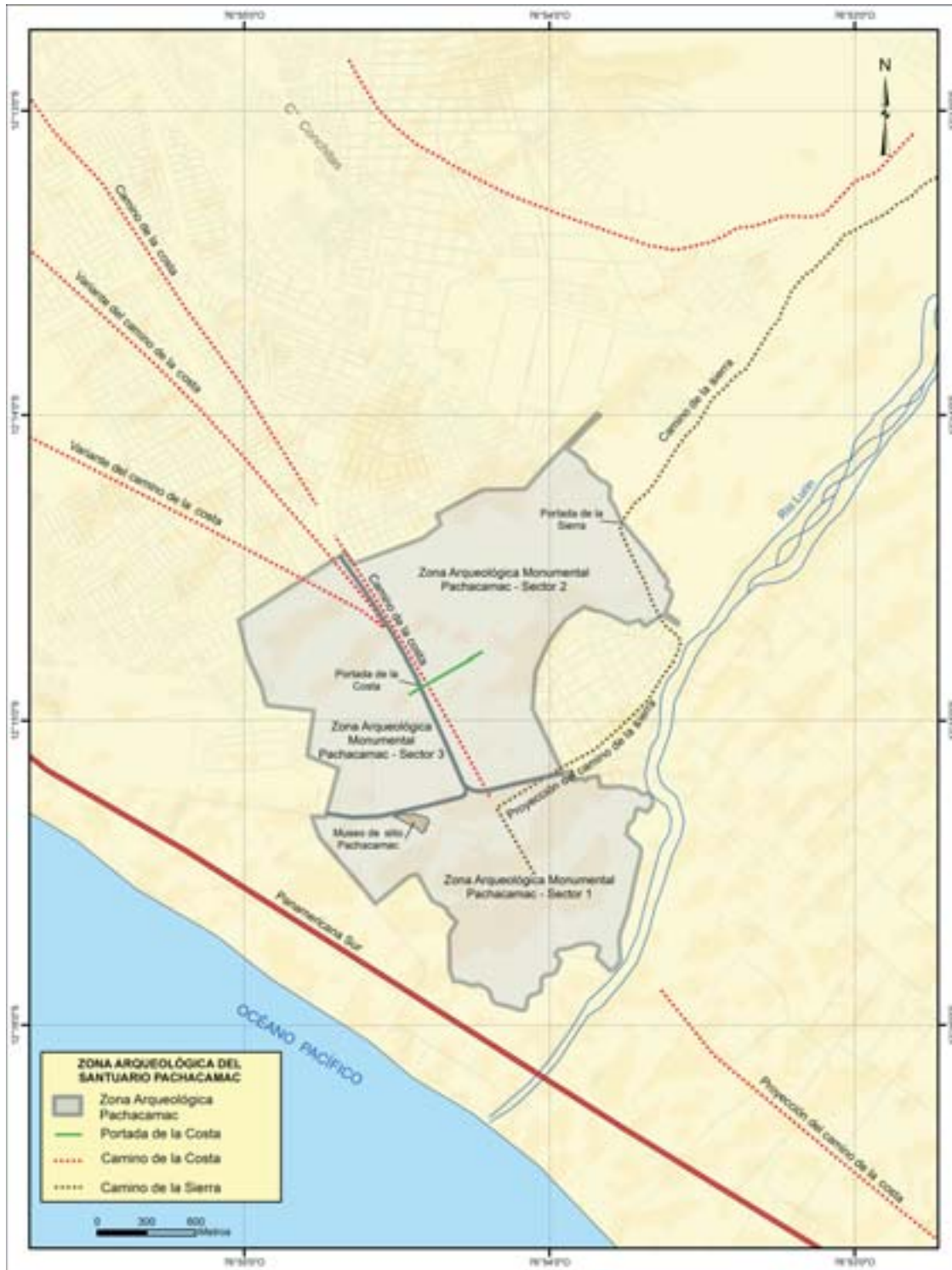
4b



4c



- ◀ Figs. 4. Vasijas escultóricas con personajes portando objetos. Procedentes de Pachacamac. Museo Etnológico de Berlín.
- a. Personaje llevando un *Spondylus* en las manos. Vasija de doble cuerpo. Estilo Nievería.
 - b. Personaje portando un pez. Estilo Chimú-Inca. Siglos XV-XVI.
 - c. Personaje que lleva un cántaro a la espalda. Estilo Chimú-Inca.
- ▶ Fig. 5. Vasija escultórica con personaje cargando un aríbalo inca. Procedencia Pachacamac. Siglos XV-XVI. Colección Museo Etnológico de Berlín.



escala pan-andinos. La historia ocupacional de Pachacamac, reconstruida a partir de las fuentes escritas y la información arqueológica, parecen sugerir que este santuario tuvo una ocupación continua de casi doce siglos.

Actualmente, se tiene por consenso que la actividad oracular y el peregrinaje en Pachacamac solo adquirieron las características descritas en los documentos coloniales a partir de su asimilación al Tahuantinsuyu.³ Antes de la dominación cusqueña, el santuario de Pachacamac parece haber conseguido gran prestigio en la vida religiosa de los pobladores de la costa central y alrededores, por lo menos desde finales del primer milenio de nuestra era. Esta circunscripción de la influencia y prestigio del





◀ Fig. 6. Mapa actual con los trazos de los caminos que llegaban al santuario de Pachacamac.

◀ Fig. 7. Escultura de madera estilo Chimú, hallada como ofrenda en la segunda muralla. Siglos XV-XVI. Colección Museo de sitio Pachacamac.

▲ Fig. 8. Escultura de madera que representa un personaje dual. Estilo Ychsma. Procedente de la calle norte-sur. Colección Museo de sitio Pachacamac.

santuario no excluye, sin embargo, una serie de contactos interregionales con zonas más alejadas, especialmente con la costa norte.

Los incas desarrollaron como estrategia de legitimación de su dominio político sobre una localidad o región determinadas, la asimilación de espacios sagrados, integrándolos a su propia topografía imperial. Esta asimilación debió tener justificación en la carga simbólica de cada lugar, tanto para aquellos que llevaban el paisaje integrado a su cotidianeidad como para los propios cusqueños, que asimilaban estos lugares como relevantes dentro de su propia cosmovisión. Esto último devino en lo que se conoce como “cusqueñización” del lugar,⁴ involucrando, entre otras cosas, la remodelación de construcciones arquitectónicas, el reordenamiento del espacio físico y social, así como el desarrollo de nuevas formas de percibir y experimentar el paisaje local, teniendo como referencias las coordenadas mentales forjadas originalmente en el *axis mundi* cusqueño.

De esta manera los incas generaban estrategias pacíficas de dominación, evitando así los altos costos invertidos en campañas militares, o el subsecuente control de poblaciones rebeldes.⁵ Este parece haber sido el caso de Pachacamac, cuyo prestigio adquirido como centro oracular debió también desempeñar un rol primordial en su cusqueñización.

Las crónicas tempranas no dejan duda sobre la importancia que tuvo este oráculo entre los incas, relatando la fama que el santuario adquirió en todo el imperio, siendo el destino de peregrinaciones de larga distancia. Sin embargo, teniendo en cuenta que los conquistadores españoles llegaron al santuario en una fecha no festiva dentro del calendario ritual inca, el domingo 2 de febrero de 1533,⁶ queda claro que todas las descripciones acerca del itinerario y actividades realizadas

por los peregrinos al arribar al santuario fueron hechas basándose en información secundaria.

De otro lado, las excavaciones realizadas por diversos investigadores en diferentes sectores del santuario de Pachacamac nos permiten asegurar que, si bien los incas ejecutaron un inmenso proyecto constructivo que brindó al santuario su configuración final, también aprovecharon estructuras y vías de circulación pre-existentes.⁷

A la luz de las evidencias arqueológicas, este proyecto de reordenamiento espacial tuvo un propósito primordial para los nuevos “administradores” del santuario: restringir el acceso y la circulación de los peregrinos al interior del santuario, controlando las diferentes actividades rituales y, en última instancia, las experiencias sensoriales de los participantes.

Nos enfocaremos en las diversas evidencias de lo que consideramos como la “ruta del peregrino”, incluyendo tanto los caminos que llegaban hasta Pachacamac como el circuito dentro de las murallas que lo delimitaban.



9



10

- ◀ Fig. 9. Vista aérea del camino de la sierra desde el oeste.
- ◀ Fig. 10. Vista aérea del tramo final del camino de la sierra.
- ▼ Fig. 11. Ídolo de madera con inscripciones de concha. Estilo Chimú. Procedente de Pachacamac. Siglos XV-XVI. Arte del Perú antiguo, Arthur Baessler. IV volumen-1902, Berlín. W. Von den Steinen del. Placa 158.

Todos los caminos conducen a Pachacamac: la ruta del peregrino

Durante el Horizonte Tardío (1470-1533), el santuario de Pachacamac estuvo integrado a la red vial inca conocida como Qhapaq Ñan, existiendo caminos formalizados que permitían el acceso al santuario desde diferentes regiones. Uno de estos caminos llegaba hasta el santuario desde las alturas de Jauja y la región de Huarochirí, en la sierra limeña, siendo hoy conocido como “Camino de la sierra” e identificado como el tramo Xauxa-Pachacamac del Qhapaq Ñan. Este habría marcado una ruta que conectaba principalmente dos grandes santuarios oraculares en esta región: Pachacamac, en el valle bajo de Lurín, y el nevado apu Pariacaca, en las alturas de Huarochirí.⁸ Sin embargo, a lo largo de este camino varios centros poblados y *huacas* adoradas desde épocas pre-incas fueron integrados a esta ruta imperial.

El “camino de la sierra” llegaba por la margen derecha del río Lurín hasta los linderos del santuario, en el sector conocido hoy como Las Palmas, al noreste de la zona monumental. Los restos de dicho camino se pueden observar muy cerca de un conjunto de muros que forman lo que se conoce como la cuarta muralla. Si bien la filiación temporal de esta muralla y del camino corresponde a la época inca,⁹ no se ha podido registrar algún tipo de portada que sirva como elemento de acceso formalizado y controlado hacia el santuario para quienes llegaban desde las zonas altas del valle. Se ha planteado que un posible ingreso al santuario por este lugar sería bordeando la segunda muralla, para luego desde allí caminar, paralelamente a esta, hasta llegar a la portada de la calle norte-sur.

Por otro lado, desde el norte, más de un camino habría permitido a los peregrinos llegar hasta Pachacamac. Dichas vías de tránsito habrían atravesado el valle del Rimac hasta llegar a la zona del tablazo en el bajo Lurín, aunque es probable que todas ellas provengan originalmente de un solo camino principal que venía desde la costa norte, y que por razones de territorialidad política se ramificaba en el valle del Rimac. Es importante mencionar que el reconocimiento de estos caminos ha sido inferido a partir de descripciones coloniales, así como la invaluable documentación gráfica de planos de la ciudad de Lima producidos entre los siglos XVI y XIX.¹⁰

Destacan tres caminos que llegaban hasta las inmediaciones del santuario. Un primer camino correspondería al trazo del camino principal, o camino de la costa, un segundo camino cruzaba muy cerca de los cerros de El Agustino y Villa María del Triunfo hasta llegar al Cerro Lúcumo, en el valle de Lurín, y un tercer camino llegaba desde Armatambo.¹¹ Según el plano atribuido a la expedición de Alejandro Malaspina 1811 [1790],¹² este último camino cruzaba la zona que hoy ocupa Villa El Salvador, detrás de la gran duna conocida como Lomo de corvina y que en el plano se menciona como “Morro de la mamacona”. De otro lado, debemos recordar también la mención hecha por María Rostworowski,¹³ sobre un “camino de pescadores”, el cual parece haber sido para uso exclusivo de dichas comunidades, y posiblemente estuviese trazado muy cerca del litoral marino.¹⁴

Todos los caminos que llevaban hasta Pachacamac durante la época inca debieron convertirse en verdaderos lugares de encuentro social, donde confluían diversas realidades culturales.¹⁵ Una vez en el interior del santuario, los diferentes grupos de peregrinos habrían compartido espacios comunes de interacción.



11



Muralla y portadas: hitos de transformación

Con la llegada de los incas al santuario, el paisaje local fue transformado con la presencia de nuevas construcciones y remodelaciones arquitectónicas. Algunas siguieron la tradición regional de las pirámides con rampa, otras impusieron una nueva estética de volumen, formas y colores, como fue el caso del *Punchaocancha* o Templo del Sol, el Acllawasi y las remodelaciones pictóricas del Templo Pintado. Otro importante proyecto constructivo al interior del santuario fue la edificación de murallas¹⁶ y portadas; éstas no tuvieron una función defensiva sino más bien delimitaban espacios, controlaban el acceso y flujo de transeúntes, separando además las actividades ceremoniales y las etapas por las que debía atravesar el peregrino.

Tres de las cuatro murallas estuvieron directamente conectadas a través de una ruta de tránsito interna para los peregrinos, marcada principalmente por el eje de la llamada calle norte-sur y, por extensión, relacionada con el camino de la costa y demás vías alternas que llegaban desde el valle del Rímac. Los peregrinos habrían llegado hasta el tablazo de Lurín, accediendo al santuario a través de la llamada tercera muralla. En dicha muralla se ha identificado una portada enchapada en piedra.¹⁷

Esta portada habría sido el punto de inicio de un recorrido integrado a un paisaje sacralizado. El panorama que desde aquí podía percibirse proporcionaba un reconocimiento visual de la casi totalidad del santuario, teniéndose un escenario que integraba las edificaciones de barro y piedra a un conjunto de elementos naturales del entorno, específicamente las lagunas y bofedales, el desierto, el valle, las lomas, el mar y las islas.



◀ Fig. 12. Vista aérea de la tercera muralla y la portada de la costa en línea recta con la calle norte-sur y en línea imaginaria con la isla de Cavillaca.

▲ Fig. 13. Vista aérea de la isla de Pachacamac o Cavillaca, frente al santuario de Pachacamac.

Páginas siguientes:

▶ Fig. 14. Vista aérea del santuario de Pachacamac definiendo la primera muralla que encierra el Recinto Sagrado con los templos principales y la segunda muralla que encierra las pirámides con rampa y la calle norte-sur.

Desde el umbral de esta portada se pueden proyectar dos líneas imaginarias a través del paisaje. Una primera línea, hacia el sureste, cruza lo que hoy es una pampa árida –que alberga una serie de evidencias arqueológicas–, siguiendo luego el trazo de la calle norte-sur, desde la portada de la segunda muralla hasta la Sala Central. Desde allí podemos seguir proyectándola hacia el Recinto Sagrado, cruzando sobre el Cuadrángulo y el Templo Viejo de Pachacamac. De continuar la proyección de esta línea fuera del área del santuario, esta alcanzaría las vecindades del emplazamiento de la comunidad prehispánica de pescadores de Quilcay. El eje de orientación de esta línea imaginaria señala hacia la Vía Láctea, teniendo a la Cruz del Sur en su extremo sureste.¹⁸

Una segunda línea imaginaria se puede proyectar desde esta misma portada hacia el mar, sobre el eje norte-sur, teniendo como punto de llegada la isla mayor del conjunto conocido como islas de Pachacamac. Esta línea atraviesa también la pampa, pasando por el Complejo de Adobes Lima (Adobitos) y muy cerca de los muros del Acllawasi, por el Templo de Urpiwachaq, e incluso por un afloramiento rocoso donde hoy se encuentra emplazada una cruz cristiana, conocida como la Cruz de Pucará. Finalmente, en la isla mayor, conocida como Cavillaca, se observa en la cima un forado natural que conecta con una cueva y el fondo marino, y que bien pudo ser considerado como *huaca* o lugar sagrado en el pasado.¹⁹

Desde una perspectiva simbólica, ambas líneas confluyen en la Portada de la costa, en lo que podríamos considerar como *tinkuy* o lugar de encuentro. Por un lado, una línea que conecta al peregrino con el conjunto de templos en la zona alta del santuario (i.e. Templo Viejo, Templo Pintado y Templo del Sol), dedicados aparentemente a entidades







de poder masculinas; y, por otro lado, una línea que atraviesa espacios arquitectónicos o elementos del paisaje, simbólicamente relacionados con lo femenino, en la zona baja y húmeda del santuario.

A partir de estas observaciones podemos argumentar que la Portada de la costa debió ser un hito importante en la ruta y experiencia del peregrino; además de abrir paso al visitante al santuario a través de la tercera muralla, constituyó un elemento regulador de tránsito y transformación.

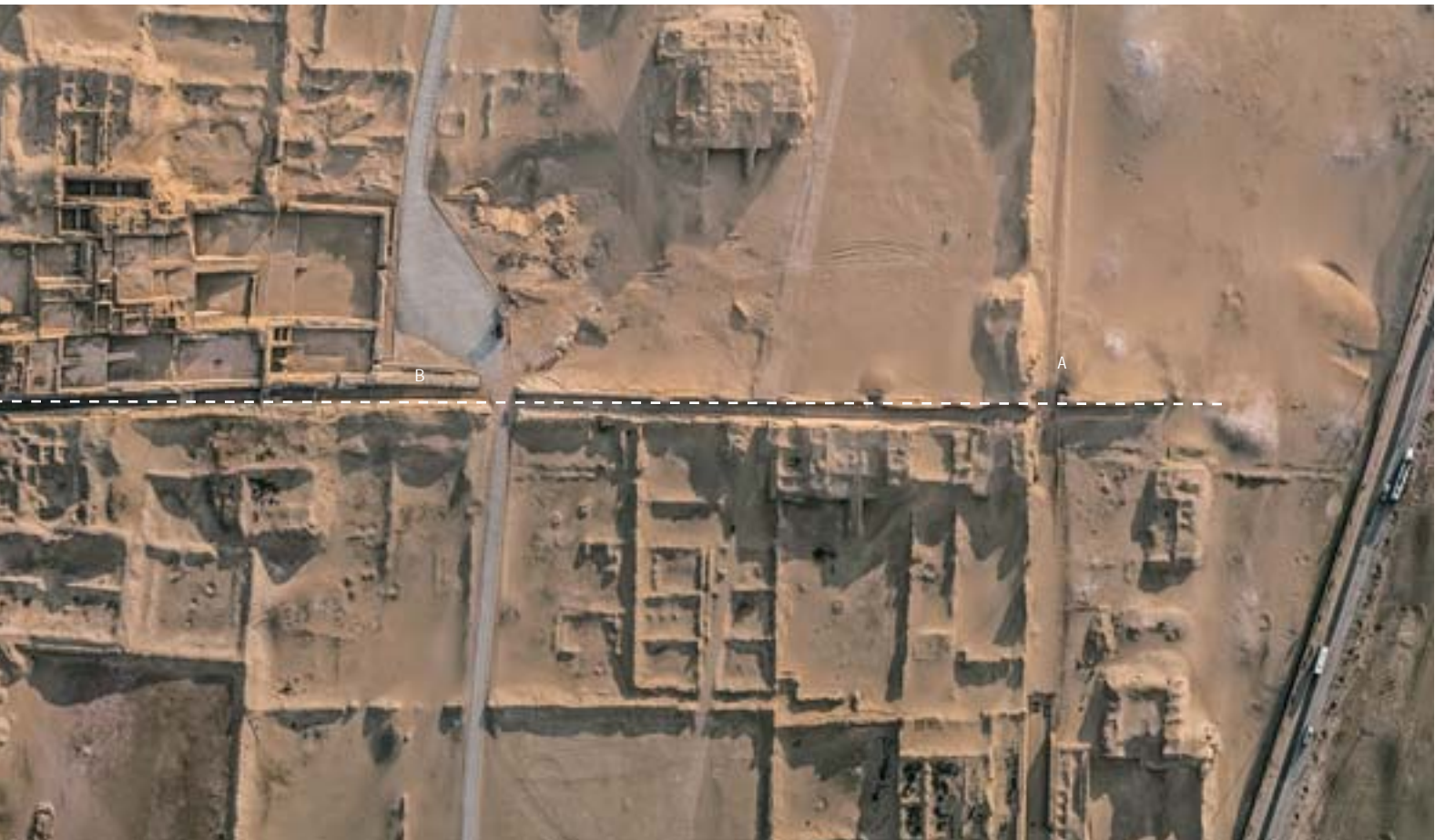
Una vez atravesada esta portada, el peregrino debió dirigirse hacia un acceso similar en la segunda muralla. Allí debió encontrarse eventualmente con aquellos peregrinos que ingresaban por el camino de la sierra y orientaban su tránsito hasta esta portada, donde finalmente podrían haber iniciado un solo camino por la calle norte-sur con dirección hacia los templos y plazas principales. Existe, sin embargo, la posibilidad de que, desde este punto, algunos peregrinos hayan transitado por la vía paralela a la segunda muralla con dirección hacia el Acclawasi, para dirigirse, bordeando la segunda muralla, hacia la Plaza de los Peregrinos.²⁰

La calle norte-sur

La calle norte-sur constituyó una de las principales vías de acceso, comunicación y organización del espacio al interior del santuario. El tramo norte es el único que presenta una superficie de tránsito previa a la ocupación inca, la cual permitía exclusivamente el acceso hacia las pirámides con rampa adyacentes.²¹ Los incas transformaron este camino en una vía de tránsito hacia la zona de los templos y plazas principales. Como parte de esta remodelación podemos reconocer tres acciones: a) la construcción de

- ▲ Fig. 15. Vista aérea con la ruta de los peregrinos:
 - a. Portada de la segunda muralla.
 - b. Calle norte-sur.
 - c. Antesala.
 - d. Sala Central.

- ▶ Fig. 16. Vista aérea del cruce de las calles norte-sur y este-oeste.





muros altos (de 4 a 7 m.), que restringían completamente la visión del peregrino con respecto a cualquier punto fuera del circuito; b) la eventual clausura de los accesos hacia las pirámides con rampa; y c) la segmentación del espacio arquitectónico a través de portadas, pasadizos, muros y desniveles.

La portada de la segunda muralla marcaba el inicio del tramo norte de la calle norte-sur²² y al parecer tenía un punto de control.²³ Transitando por esta calle con dirección hacia el sur, los peregrinos habrían encontrado los accesos a las pirámides con rampa (4 y 7). (Ver fig. 15). Ambas construcciones fueron remodeladas y reutilizadas por los incas como lugar de entierro de personajes de élite y como área para depositar ofrendas.²⁴

En el caso de la pirámide con rampa 4, los incas ampliaron su plaza²⁵ y la dotaron de un sistema de abastecimiento de agua,²⁶ generando así un espacio público abierto de grandes dimensiones, quizá uno de los primeros lugares de reunión para los peregrinos. Hacia el sur de esta gran plaza existió un gran puquial, para el abastecimiento de agua.

El agua fue uno de los componentes sagrados del paisaje y de la vida ceremonial del santuario, tanto aquella que existía en el mar y el río, como la que afloraba de los puquiales o manantes. La ampliación de esta plaza, así como su sistema de abastecimiento de agua, constituyen parte de las estrategias de acondicionamiento o modificación del espacio arquitectónico preexistente, lo que permitió a los incas afrontar el aumento en la afluencia de peregrinos y eventualmente ordenar el tránsito interno a través del circuito.

Continuando por esta calle, el peregrino podría dirigirse hasta el llamado “Cruce de calles”;²⁷ allí los muros que rodeaban al peregrino alcanzaban los seis metros de altura.

▲ Fig. 17. Vista nocturna de la calle norte-sur y la pirámide con rampa 1.

► Fig. 18. Reconstrucción virtual de la Sala Central a partir de las excavaciones realizadas por el equipo del Museo de sitio Pachacamac en 2015. Dibujo Arturo Peralta. Archivo Museo de sitio Pachacamac.





19

(Ver figs. 13, 15, 17). Al final de esta calle los peregrinos podrían acceder a tres rutas: la antesala y Sala Central, el pasadizo este y el pasadizo oeste.

La ruta central, siguiendo la orientación de la calle misma, introducía al peregrino a un ambiente cerrado de muros altos, enlucidos internamente con pintura de color rojo y amarillo, y decorados con figuras de peces similares a los de la última capa pictórica del frontis norte del Templo Pintado. La caracterización de los pigmentos y su comparación con los utilizados en las representaciones del Templo Pintado nos permiten afirmar que se trató de los mismos componentes.²⁸ Esto nos lleva a confirmar que la última capa pictórica del Templo Pintado fue hecha por los incas y que su temática responde a conceptos ideológicos que seguramente ellos quisieron transmitir.

En este ambiente se ha descubierto una serie de objetos que fueron dejados a manera de ofrendas,²⁹ tanto al momento de la construcción como durante su funcionamiento. Además, hallamos gran cantidad de rocas amorfas (*manuport*)³⁰ —que en algunos casos asemejan la silueta de animales, rostros o cuerpos antropomorfos—, que debieron tener algún significado o utilidad específicos. Este tipo de piedras también ha sido hallado en diferentes



20



21a

21c

21b

◀ Fig. 19. Reconstrucción virtual de la antesala de la Sala Central a partir de las excavaciones realizadas en 2015. Dibujo Arturo Peralta. Archivo Museo de sitio Pachacamac.

◀ Fig. 20. Lámina de plata que representa a un ave pescadora encontrada frente al Templo Viejo. Estilo Ychsma. Siglos XIV-XVI. Museo de sitio Pachacamac.

◀ Figs. 21 a. Lámina de oro recortada que representa un pez. Procedente de Pachacamac. Siglos XV-XVI.
 b. Lámina de plata, recortada. Procedente de la Plaza de los Peregrinos. Estilo Ychsma. Siglos XIV-XVI.
 c. Lámina de oro que representa un *Spondylus*. Estilo Lambayeque. Siglos XIII-XV. Colección Museo de sitio Pachacamac.

▼ Fig. 22. Figurina de plata. Estilo Ychsma, con representación de personaje femenino, hallada en la segunda muralla. Siglos XV-XVI. Museo de sitio Pachacamac.

▶ Fig. 23. *Manuport* de piedra volcánica que representa una huaca en forma de personaje femenino cargando un niño. Procedencia santuario de Pachacamac. Colección Museo de sitio Pachacamac.

edificios dentro del santuario, en el Templo Pintado, y recientemente en un edificio cercano al final del pasadizo este.

En el acceso a la Sala Central se registraron, en ambos lados del vano, las bases de dos postes y un pequeño receptáculo, delimitado por lajas y una tapa también de piedra. Teniendo en cuenta la similitud del tema pictórico plasmado en las paredes de la antesala y el frontis norte del Templo Pintado, y que los postes antes mencionados fueron cortados de forma intencional, nos atrevemos a plantear que quizá estos últimos pudieran corresponder a los restos de ídolos, como los descritos por Miguel de Estete: "Por todas las calles de este pueblo y a las puertas principales de él, y a la redonda de esta casa, tienen muchos ídolos de palo, y los adoran a imitación de su diablo".³¹

La Sala Central es una plaza que se encuentra flanqueada por los pasadizos este y oeste, y limita al sur con la primera muralla, que rodea el área de los templos principales. Las recientes excavaciones en la Sala Central³² han permitido identificar la presencia de pequeñas banquetas alargadas, probablemente provistas de techos aligerados, y un muro que subdividía el área, creando así un espacio privado en la sección oeste, al que se ingresaba por medio de un acceso cubierto por una "puerta" de carrizo.



22



23

De otro lado se hallaron unos hoyos en el piso de la plaza, que contenían ofrendas de cerámica y animales menores como aves, sapos y cuyes, posiblemente “pagos” realizados durante el funcionamiento de este lugar. También se registraron artefactos desperdigados sobre la superficie, destacando un grupo de pinceles. Es probable que estos hayan servido para retocar las paredes interiores de la Sala Central.³³ En algunos casos se ha logrado reconocer fragmentos de diseños con formas y colores similares a los observados en el Templo Pintado y la antesala.

Con respecto a los pasadizos que flanquean la Sala Central, sabemos que ambos permitieron el paso hacia puntos de llegada dentro de la ruta del peregrino. Por un lado, el pasadizo este generaba una ruta hacia un conjunto de edificios de funciones diversas en el sector sureste del santuario, tales como el Templo Solsticial, el Pasaje Solsticial, varias residencias de élite, así como un pequeño templo con pintura mural recientemente excavado por Eeckhout.

De otro lado, a través del pasadizo oeste se accedía a la Plaza de los Peregrinos. Los hallazgos arqueológicos revelan una serie de ofrendas dejadas en el trayecto, como un conjunto de tres bolsitas o *chuspas* y dos envoltorios de tela llana, que contenían en su interior varios objetos, entre los cuales destacan un par de recipientes de metal, una pulsera de cuentas esféricas del mismo material, pigmentos de color verde, rojo y naranja, además de collares o colgantes con cuentas fabricadas en *Spondylus princeps* y otros materiales.

La complejidad de estas ofrendas contrasta con las ofrendas halladas en las zonas más alejadas del núcleo,³⁴ y nos permite suponer que quizá los objetos escogidos, así como la forma de envolverlos, debieron tener algún significado, posiblemente relacionado con los pedidos o agradecimientos hechos a los dioses, huacas o ancestros.

Finalmente, tras recorrer el pasadizo oeste, la mayoría de los peregrinos habrían encontrado su punto de destino en la Plaza de los Peregrinos. Esta enorme plaza de forma cuadrangular fue construida y acondicionada por los incas.³⁵ Uhle, al correlacionar la información tomada de la carta de Hernando Pizarro con las plazas ubicadas frente a los templos principales, llegó a la conclusión de que la Plaza de los Peregrinos fue el lugar de reunión para quienes requerían acceder a consultar al oráculo de Pachacamac.³⁶ La presencia de un *ushnu*, adosado al flanco sur de la plaza, aseguraba la intervención del poder imperial en las actividades ceremoniales y los posibles actos políticos realizados en este lugar.

Los datos arqueológicos obtenidos para la época inca concuerdan con el acceso controlado que señalan las crónicas. Sin embargo, las investigaciones más intensivas realizadas en el área cubierta por esta plaza revelan que, durante la época ychsma, este espacio habría sido de libre acceso, siendo frecuentado de forma estacional por pescadores y campesinos de diversos grupos sociales a fin de realizar rituales propiciatorios relacionados con sus medios de subsistencia, incluyendo el entierro de ofrendas simples como cántaros y restos de comida.³⁷ Asimismo, las evidencias materiales de las nuevas actividades realizadas en la plaza no tienen relación con las determinadas por Shimada para la época ychsma.³⁸

Se hace entonces evidente que la construcción de la Plaza de los Peregrinos, articulada a todo el circuito de tránsito controlado a través de la calle norte-sur y demás ambientes, debió suponer un cambio importante en las prácticas realizadas en este sector del santuario. Controlando el acceso y determinando las formas de uso de un espacio



◀ Fig. 24. Bolsa listada en cara de urdimbre. Estilo Ychsma-Inca. Siglos XV-XVI. Procedente de una ofrenda recuperada en la antesala. Santuario de Pachacamac.

◀ Figs. 25. Conjunto de ofrendas procedentes de la antesala. Colección Museo de sitio Pachacamac.

- a. Adornos de metal.
- b. Concha de *Strombus sp.*
- c. Mineral pulido a manera de espejo.
- d. Brazaletes de cuentas de metal e hilos de algodón.

▶ Fig. 26. Adornos colgantes con cuentas de cerámica y *Spondylus*. Procedente de ofrenda recuperada en la antesala. Santuario de Pachacamac.



al que tradicionalmente acudían las poblaciones locales, los incas contaban con los mecanismos para difundir su ideología y legitimar su poder.

De otro lado, la primera muralla, colindante con la Plaza de los Peregrinos, delimita el espacio sagrado. Dentro de aquella muralla quedaron encerrados los templos y un gran cementerio habilitado por lo menos desde la época wari. Hasta antes de la llegada de los incas, y especialmente durante el periodo ychsma, el uso del cementerio adyacente a los templos incluyó tumbas tipo mausoleo, las que funcionaron como espacios funerarios multi generacionales.³⁹ La nueva configuración espacial impuesta por los incas determinó una marcada separación física entre los grupos locales y sus ancestros, suponiendo una restricción o mayor control de la interacción a la que estaban acostumbrados desde épocas anteriores, y revela una de las razones por las que las pirámides con rampa fueron reutilizadas como lugares de entierro durante la ocupación inca.⁴⁰

Asimismo, la presencia de un *ushnu*, adosado al flanco sur de la plaza, aseguraba la intervención del poder imperial en las actividades ceremoniales y los posibles actos políticos realizados en este lugar.

Si bien el argumento central de la mayoría de estudios sobre el peregrinaje a este santuario está referido a la figura de la propia divinidad regional, bautizada por los incas como Pachacamac,⁴¹ documentos como el *Manuscrito de Huarochirí* amplían las razones que impulsaron a ciertos grupos de peregrinos a acudir al santuario.

En primer lugar, algunos pasajes de esta narrativa mítica regional nos remiten al santuario como lugar de encuentro de huacas y dioses, destacando la ruta solar tomada por Cuniraya Viracocha en su persecución de Cavillaca y su hija y la presencia de Uripwachaq y sus dos hijas-palomas, quienes deben lidiar con el propio Cuniraya frente a la ausencia de su padre Pachacamac. Ambos relatos nos remiten de forma simbólica



a conceptos como los de fertilidad, reproducción y parentesco. Esto debió servir para explicar y/o justificar (dependiendo de quién lo hiciera) las relaciones sociales y políticas de dominación entre los incas y las sociedades de la región central, tanto yungas como altoandinas.

Otros episodios, donde se menciona el culto de *Llocllayhuancupa*, huaca hijo de Pachacamac, que había sido enviado por este a custodiar a los *checa* de Huarochiri y al cual se atribuye el poder de generar las lluvias, indican directamente la realización de rituales en el santuario.

...Una vez, quizás porque no le servían bien, Llocllayhuancupa desapareció volviendo a su padre Pachacamac. Cuando se dio cuenta, la gente, muy afligida, lo buscó y, embelleciendo el sitio donde Lantichumpi lo había encontrado por primera vez, le construyó un usno. Como no lo encontraban, todos los hombres adultos fueron al [santuario de] Pachacamac después de haberle preparado [ofrendas de] llamas, cuyes y toda clase de vestidos.⁴²

En varios pasajes del mencionado manuscrito se reconocen ceremonias y ofrendas llevadas a cabo en Pachacamac, la mayoría relacionadas con la propiciación de la fertilidad y las lluvias, usualmente celebradas en momentos de luna llena y menguante. Lugares públicos como la Plaza de los Peregrinos, construida frente a los templos y atendiendo a orientaciones lunares,⁴³ podrían haber sido el espacio de encuentro ideal para la realización de este tipo de ceremonias. Asimismo, el color rojo y amarillo utilizado para decorar las fachadas de los templos del santuario y otros espacios relacionados con el circuito del peregrinaje podrían estar remitiéndonos de manera simbólica al granizo que los poderosos dioses huarochiranos como Pariacaca, e incluso el propio Llocllayhuancupa, hacían caer cuando desataban su furia.⁴⁴





◀ Fig. 27. Vista aérea de la Plaza de los Peregrinos (A) con el ushno ceremonial (B) frente al Templo Pintado (C).

◀ Fig. 28. Qero inca de madera procedente de una tumba en las inmediaciones de la pirámide con rampa 7. Siglos XV-XVI. Colección Museo de sitio Pachacamac.

▼ Fig. 29. Sandalias o usutas de fibra de algodón y de cabuya, dejadas probablemente como ofrendas por los peregrinos en el santuario de Pachacamac. Colección Museo de sitio Pachacamac.

En resumen, como podemos constatar a partir de las evidencias encontradas en diferentes excavaciones, la reorganización total del tramo final de la calle norte-sur debió estar relacionada con la adaptación de la infraestructura del santuario a las nuevas condiciones de uso impuestas por los incas, que implicaron el acceso controlado, la difusión de conceptos ideológicos y el establecimiento de rituales de ingreso propios de los adoratorios incas. Este circuito de tránsito interior del santuario estuvo vigente, con modificaciones menores, hasta el momento de la llegada de los españoles. Luego, la calle norte-sur siguió siendo utilizada como vía de tránsito, aunque perdió su función original. Por allí circularon los conquistadores con sus caballos,⁴⁵ hasta el momento en que un intenso movimiento sísmico causó el derrumbe de los muros. De acuerdo a un fechado radio carbónico de los restos coloniales que quedaron sepultados directamente debajo de los escombros, se estima que el sismo correspondiente ocurrió en Lima en 1687, el mismo que abrió un nuevo capítulo en la religiosidad y el peregrinaje de los pueblos del antiguo Perú.⁴⁶





OFRENDAS, RITUALES, PEREGRINACIONES Y ANCESTROS

PETER ECKHOUT



El proyecto Ychsma de la Universidad Libre de Bruselas ha realizado investigaciones en el valle de Lurín y en el sitio de Pachacamac desde 1993, enfocadas en los periodos tardíos de ocupación del asentamiento, con excavaciones extendidas en diferentes áreas y edificios de la segunda muralla. Esto nos ha llevado a descubrir una gran cantidad de material, que incluye cientos de artefactos de cerámica, metal, tejido, plumas y otros objetos conservados en el Museo de sitio Pachacamac.

El peso de los datos etnohistóricos en el estudio del sitio de Pachacamac ha sido muy grande, especialmente en lo que concierne al tema del oráculo y de los peregrinajes en relación con el culto del famoso ídolo. Fuentes coloniales que describieron la situación del lugar en el momento de la conquista, en la década de 1530, dicen que se juntaban cantidades de viajeros procedentes de todas las partes del imperio Inca, quienes debían



respetar un protocolo muy estricto para acceder al santuario principal: tres semanas de estadía en un primer patio, y un año entero en otro. Solo luego podían consultar al oráculo por medio de los sacerdotes dedicados al culto. Este modelo de centro oracular y de peregrinaje se volvió un paradigma importante no solo para Pachacamac, sino para otros sitios en diferentes partes y periodos de los Andes antiguos.¹

Nuestras investigaciones se dedicaron a clarificar este modelo, permitiendo demostrar que las llamadas pirámides con rampa, que representan una parte muy importante de la arquitectura monumental en la segunda muralla, no estaban asociadas directamente al fenómeno religioso, sino a la autoridad política ychsma del periodo Intermedio Tardío. Las cuales estaban organizadas en una jerarquía compleja implicando un poder dual de sucesiones del tipo dinástico que albergaban a las élites gobernantes

y a la administración del señorío, el cual dominaba el valle bajo y medio de Lurín, así como las del bajo río Chilca.² Sin embargo, una vez que los incas se apoderan del sitio, llevan a cabo profundas transformaciones con el fin de utilizar este lugar como foco o centro de los afamados peregrinajes de masa a larga distancia.³ Las evidencias de este proceso son muy numerosas en Pachacamac, sobre todo en las pirámides con rampa, que sirvieron como campamentos provisionales para los fieles, pero también como lugares de entierros intrusivos.⁴

Cabe preguntar que, si bien parece evidente la costumbre del peregrinaje, ¿cuáles fueron las modalidades?; ¿qué hacían los peregrinos durante el año y más de estancia? Teniendo presente estas interrogantes, a partir de 2014 empezamos una nueva fase del proyecto dedicado específicamente a este tema. Parte de los resultados y de las interpretaciones serán expuestos en las líneas siguientes.

▲ Fig. 1. Conjunto de copas y pedestales de madera con incrustaciones de concha nácar y valvas de *Spondylus* recortadas. Procedencia Edificio B15, santuario de Pachacamac. Proyecto Ychsma.

◀ Fig. 2. Brazaletes de metal laminado y repujado. Proyecto Ychsma. Museo de sitio Pachacamac.



▲ Fig. 3. Par de botellas gemelas de asa estribo. Procedencia pirámide con rampa 3. Estilo Chimú-Inca. Proyecto Ychsma. Museo de sitio Pachacamac.

► Figs. 4 a. Gran cántaro en forma de "pepino" con decoración simple de color blanco sobre rojo. Estilo Ychsma tardío. Siglos XV-XVI.
 b. Cántaro blanco sobre rojo. Estilo Ychsma tardío. Siglos XV-XVI.
 c. Aribalo inca provincial. Siglos XV-XVI. Proyecto Ychsma.

Excavaciones en el edificio B15

El sitio monumental de Pachacamac es enorme e incluye docenas de edificios. El levantamiento planimétrico completo nos ha permitido clasificarlos en seis categorías tipológicas.⁵ El Tipo 4 —estructura cuadrangular con una sola entrada, patio y recintos centrales— está representado por tres ejemplos: los edificios B15, B4, y E3, todos ubicados dentro de la segunda muralla. Ninguno de ellos había sido investigado antes. (Figs. 5, 8)

El diseño especial de los vestigios arquitectónicos visibles y la presencia de rastros de pinturas aisladas, así como los restos de contextos funerarios saqueados dentro y alrededor de estas estructuras, sugieren que podría tratarse de mausoleos y/o edificios con función ritual. Pero los edificios con función ritual en Pachacamac están concentrados en la segunda muralla (Templo Viejo, Templo Pintado y Templo del Sol), por lo que los de Tipo 4 nos llamaron la atención. ¿Tal vez podrían



relacionarse con el peregrinaje? En el marco del Proyecto Ychsma se realizaron excavaciones en el B15 durante las temporadas 2014 y 2016, con el fin de recoger datos precisos sobre la cronología, la arquitectura y el uso de este tipo de edificio. El edificio B15, de plano ligeramente trapezoidal, cubre una superficie aproximada de 1400 m². (35 x 40 m.), y está circundado por una pared de unos 2,5 m. de alto, evitando que la parte interna sea visible desde el exterior. Existe un solo acceso, ubicado al norte, de 1 m.

de ancho, decorado con motivos y pintura roja. El saqueo destruyó parte de la entrada. No se ha determinado todavía si la pared externa también fue pintada. Las excavaciones se realizaron en cuatro unidades distintas dentro del complejo, abarcando poco más de un tercio de su superficie. En términos cronológicos, se pueden distinguir tres fases: (1) la fase Ychsma, caracterizada por cámaras funerarias que contienen fardos de inicios del periodo Intermedio Tardío (o PIT: ca 1000-1475d.C.); (2) la fase Inca (o HT,

ca 1475-1533 d.C.), caracterizada por la arquitectura que detallaremos a continuación; (3) la fase colonial temprana (o periodo de Transición, ca. 1533-1572 d.C.), caracterizada por evidencias de una gran ceremonia, luego de varios saqueos. Esta secuencia ha sido precisada con fechas absolutas, aunque aún falta por excavar partes importantes del edificio. De hecho, la transición entre las fases 1 y 2 queda por dilucidar, así como también la extensión de la arquitectura de la fase 2 Inca.,

Hasta la fecha, la investigación develó unos 300 m². de la arquitectura de la parte central. Ella se compone de recintos y pasillos estrechos ortogonales, separados por paredes de 1,50 m. de altura aproximadamente, probablemente cubiertos con un techo más alto de materiales perecederos, como se evidencia por los hoyos de poste en diferentes lugares. La edificación está compuesta por laberintos, siendo los espacios internos muy reducidos. Por cierto, la mayor parte del B15 era accesible solo a un número muy limitado de personas. (Figs. 6, 7)

Aunque no ha concluido la excavación, al parecer se ingresaba por el oeste, donde se puede apreciar dos pequeñas plataformas sucesivas (7a-b), con un pozo empedrado y una estructura escalonada en el medio de uno de los muros. Las paredes de esta parte del edificio se pintaron en ambos lados con motivos policromados (amarillo, blanco, negro y varias tonalidades de verde/azul) sobre un fondo rojo. Por desgracia, hoy en día la mayoría de las decoraciones son ilegibles. Un corredor en zigzag (5) da acceso a otro recinto con banquetas y a

otra estructura escalonada (4), y a continuación, a dos ambientes rectangulares (1 & 2). En el fondo de este último ambiente se encontró una tumba intrusiva E272, que se desarrollará posteriormente. El segundo recinto (1) es de muy difícil acceso, pues un dintel bajo transforma el paso estrecho en una especie de túnel, cuyo piso está ligeramente inclinado hacia el recinto que tiene una gran fosa rectangular en el medio. Hacia el suroeste, hay varias pequeñas plataformas y banquetas afectadas por saqueos en diversos grados (6), y un gran





◀ Fig. 5. Isometría 3D del santuario arqueológico de Pachacamac, con sus principales edificaciones. Archivo Proyecto Ychsma.

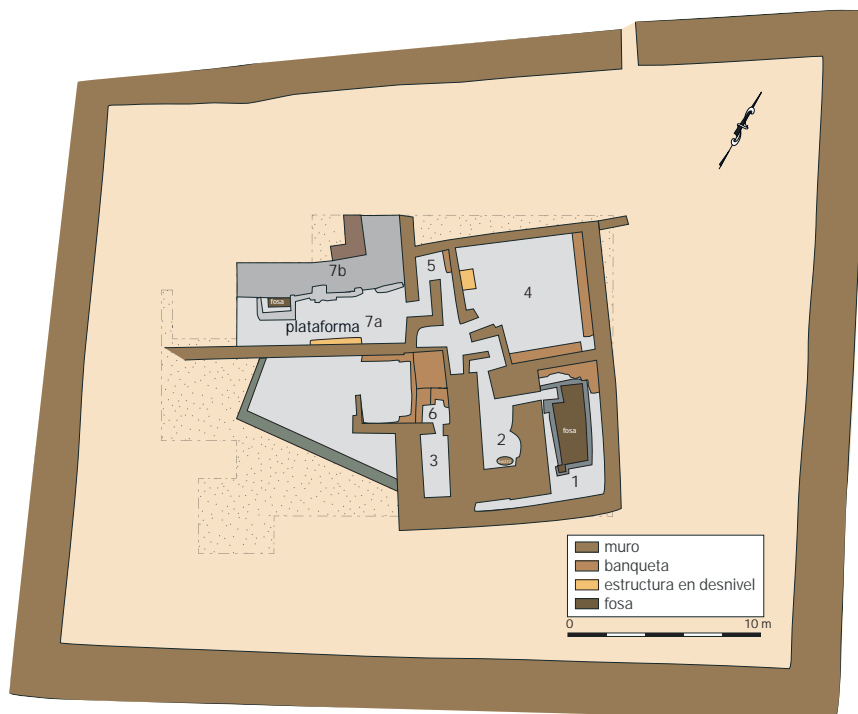
▲ Fig. 6. Fotogrametría del Edificio B15. Archivo Proyecto Ychsma. 2014.

▶ Fig. 7. Plano del Edificio B15. Archivo Proyecto Ychsma.

▶ Fig. 8. Vista aérea de la segunda muralla con las excavaciones del B15 en primer plano. 2014. Archivo Proyecto Ychsma.

recinto rectangular precedido de una especie de antecámara con un nicho (3).

Según los datos disponibles, esta arquitectura de la parte central, que hemos denominado U124, ha sido construida durante el periodo Intermedio Tardío, con remodelaciones importantes en el Horizonte Tardío. El muro oblicuo que se puede ver al sur en el plano corresponde a una remodelación colonial. La parte sur del B15 parece un gran espacio abierto, pero en realidad se trata de un conjunto de recintos con funciones domésticas, que incluyen la cocina, y tinajones para almacenamiento, que estuvieron en uso durante la segunda parte del periodo Intermedio Tardío, para luego ser abandonadas (no aparece en el plano). A lo largo de la parte interna del muro perimétrico oeste, existía una especie de plataforma o terraza alargada, también del periodo Intermedio Tardío con ocupación continua hasta el periodo de Transición. No se conoce aún el resto de la arquitectura original del edificio, pero parece que existieron más pasillos y recintos por el norte y por el este. Para la elaboración del presente artículo nos enfocaremos en los descubrimientos



7

realizados en la parte central del B15, es decir, la unidad 124 de acuerdo con la terminología de campo.

Debajo de la capa superficial de arena eólica aparecieron adobes desmoronados y restos de muros, ambos con motivos pintados, así como una ofrenda de más de cinco kilos de concholepas y *Spondylus* ordenados por tamaño, y un gran hueco de saqueo al suroeste. El relleno alrededor de este hueco contenía muchos restos de artefactos en contacto directo con el piso construido del edificio. Inicialmente se pensó que era el ajuar de una tumba

destruida por los saqueadores. Pero dos indicios nos condujeron rápidamente a revisar esta interpretación. Inicialmente la limpieza del hueco del saqueo no reveló ningún hueso humano, algodón, textiles u otras evidencias habituales del caso, y tampoco ningún acondicionamiento formal de un contexto funerario, de lo cual se concluyó que no existía ninguna tumba en este lugar y por tanto los saqueadores no encontraron nada que les interesara.

Por otro lado, los muros derrumbados en las demás áreas intactas del edificio cubrían otros artefactos, todos sobre la



8

superficie del piso original del B15. Por lo tanto, podemos concluir que se trata de un depósito voluntario que precedió a la destrucción de las paredes, cuyo derrumbe cubrió dicho depósito. El hecho de que estos objetos fueran depositados sobre el piso, algunas veces concentrados, otras dispersos en todas las habitaciones y pasillos, demuestra que era imposible moverse normalmente dentro de la estructura. En consecuencia se trata de la última evidencia de actividad del edificio, porque después de los sucesos dejó de ser utilizado. Esto es aún más evidente ya que los índices sugieren fuertemente que la destrucción de las paredes fue parte del proceso de abandono, y que por lo tanto las ofrendas se cubrieron de inmediato. Veremos que hay muchas pruebas que apoyan esta interpretación y que también pueden detallar, en cierta medida, el proceso de alojamiento de las ofrendas.

Los hallazgos

Se enumeraron un total de trescientas veintisiete ofrendas, reunidas en veinticuatro contextos distintos, de acuerdo a la forma en que fueron depositadas y a su ubicación dentro del complejo.⁸ Dichas



agrupaciones fueron destinadas a facilitar el registro de campo y no pretenden concordar, salvo en ciertos casos específicos, con subdivisiones voluntarias o explícitas hechas en el pasado. Además, algunas de estas ofrendas son de diferentes materiales; por ejemplo, existen entre ellas cerca de mil cuatrocientas piedras de diversos tamaños y formas. Finalmente son cientos las ofrendas que cubrían el piso de los recintos y pasillos de B15. Salvo las piedras, todos los objetos han sido deliberadamente destruidos, rasgados, dañados, desmantelados, y sus fragmentos dispersos en las habitaciones y pasillos. En términos generales, podemos ordenar estos objetos en veinte categorías, que revisaremos rápidamente.

Las cerámicas, todas rotas, son del estilo Inca imperial (importado del Cusco), Inca local (es decir, imitación del estilo cusqueño), y también Inca-Pachacamac, o sea una manifestación del Inca provincial (es decir, mezcla de rasgos incas y locales). Algunos son de formas clásicas, tales como ollas o qeros (ex), mientras que otros son muy originales, como placas rectangulares decoradas o maquetas arquitectónicas pintadas.

Se encontraron nueve copas con pedestal de madera e incrustaciones de *Spondylus*. Ellas son muy similares a los ejemplos chimú de la costa norte en el periodo Intermedio Tardío,⁹ salvo que estas últimas están hechas de *conus*, y no de *Spondylus*. La cantidad de conchas trabajadas y sin trabajar es enorme, sobre todo las de *Spondylus* que se recuperaron en varias docenas de kilos.¹⁰

Los artefactos de plumas hallados también son muy numerosos. Se trata siempre de ornamentos, nuevamente muy similares a los de la costa norte, Chimú y Sicán;¹¹ destaca la gran cantidad de miniaturas.¹² El análisis del origen de las plumas por el ornitólogo Gabriel Ballón demuestra que la mayoría de estas piezas proceden de aves exóticas de las tierras bajas de la Amazonía.

Abundan textiles de todo tipo, entre ellos incluso hay miniaturas. Por lo general son llanos, pero también los hay decorados con motivos de tokapus, y otros pintados en el estilo Lambayeque. El metal está presente bajo la forma de plaquitas de aleación de plata, que probablemente sean adornos de vestimenta, así como pequeñas piezas de oro procedentes de la tumba E272. Procede del mismo contexto una figurilla de madera de estilo Chimú, evocando un probable ancestro. Otros artefactos, más enigmáticos, fueron recuperados en varios lugares.

Tal como se ha referido, las piedras son muy numerosas. Algunas trabajadas como herramientas o figuras, pero la mayoría son manuports, es decir, piedras naturales elegidas por su aspecto particular y llevadas a este lugar. Los análisis realizados por Juan Yataco Capcha muestran que probablemente llegaron desde las tierras altas del valle de Lurín. Curiosamente, muchas de estas piedras tienen propiedades ferromagnéticas, lo cual es comparable con los datos etnográficos existentes; de hecho, los curanderos actuales utilizan piedras de magnetita en sus rituales de curación.¹³ También existen otras piedras semi-preciosas, y una serie de veinticu-

Número total de hallazgos en el B15
(Temporada 2014)

Items	Número mínimo
Cerámicas	30
Copas	9
<i>Spondylus</i> – trabajado	442
<i>Spondylus</i> – pre-formado	47
<i>Spondylus</i> – fragmentos	1330
<i>Spondylus</i> - enteros	48
Artefactos de plumas	24
Plumas sueltas	434
Textiles	49
Metales	17
Artefactos de madera	39
Vegetales	24
Ishpingos	70
Piedras	1259
Cuentas de vidrio	24
Pelos y pelambre	6
Cuyes	8
Huesos humanos	3
Otros	12



◀ Fig. 9. Cámara funeraria 1, interior del edificio B15. Archivo Proyecto Ychsma.



◀ Figs. 10 a, b. Placas cuadradas de cerámica decoradas con motivos de pez y plantas de maíz, halladas en el edificio B15. Proyecto Ychsma.

▼ Figs. 11 a. Olla con relieve decorativo en forma de felino. b. Qero de cerámica con decoración incisa. Procedentes del edificio B15. Estilo Inca imperial. Proyecto Ychsma.



tro cuentas de vidrio repartidas entre los diversos contextos de las ofrendas. El estudio preliminar muestra que son anteriores a 1561₁₄ y, por lo tanto, nos permite fecharlas en los primeros tiempos de la conquista española.

Entre los artefactos excepcionales existe una caja de madera grabada que contiene polvo de *Spondylus*. Se descubrió también otro ejemplo, parcial. Estas cajas son conocidas también en la costa norte y central de los periodos tardíos. Asimismo, se encontraron restos orgánicos como vegetales, restos de animales (cuyes, pájaros) y algunos huesos humanos, incluyendo un fragmento de hueso coxal de adolescente clavado en una de las paredes pintadas.

Como se ha mencionado, el edificio B15 está decorado con pinturas. El estilo de los motivos policromados se asemeja a los de la costa norte de Perú (por ejemplo espirales cuadradas) y también al estilo local, como se puede apreciar en el Templo Pintado (plantas, hombres, peces). El número de capas y su secuencia varía según los lugares, y su estudio está todavía en curso, pero parece que los motivos





13



14



15

- ◀ Fig. 12. Copa con pedestal decorada con incrustaciones de concha nácar. En la parte superior se disponen dos valvas de *Spondylus* cortadas. Edificio B15. Proyecto Ychsma.
- ▲ Fig. 13. Paño de algodón y plumas con diseño ajedrezado. Procedente del edificio B15. Proyecto Ychsma.
- ▲ Fig. 14. Fragmento de paño de algodón pintado con diseños en paneles. Estilo Lambayeque. Proyecto Ychsma.
- ▶ Fig. 15. Adorno de tocado de plumas amarillas. Edificio B15. Proyecto Ychsma.

locales son más tempranos que los de inspiración norteña. Varios hallazgos interesantes relacionados con las pinturas son dignos de mención: un batán grande cerca de la esquina sureste del complejo central U124, varios mates que contienen pigmentos (probablemente pintura seca) y una serie de diecinueve pinceles, entre completos y parciales.

Se encontraron muchos mates y pinceles en las ofrendas de abandono, ubicados en la terraza oeste, bajo el derrumbe de adobes pintados, lo que sugiere que esta parte del edificio también fue pintada. Es interesante observar que la última capa de pintura parece haber sido colocada justo antes de la destrucción del edificio. El pigmento blanco se realizó con hidroxiapatita, un componente del hueso. Las pruebas de ADN determinarán si se trata de pigmento de origen humano o animal.

Aunque el estudio de este material está todavía en curso, se puede hacer varias deducciones en esta etapa del análisis.

Así, entre los hallazgos más espectaculares figuran las copas de *Spondylus* con pedestales de madera tallada e incrustaciones. Ocho de estas copas se concentraron en el sector centro-sur (ver páginas 222-223). La novena copa se encontró en la esquina sur de la fosa del ambiente 1, bajo un amontonamiento de losas de piedra desmantelada. En cuanto a las incrustaciones sueltas, es decir las que se despegaron de las copas, fueron encontradas predominantemente en los pisos de la parte sur-central, y también en los pasajes que conectan la parte exterior del complejo. Solo se halló un disco en el ambiente 1, cerca de la copa ya mencionada. Se puede deducir que el proceso de destrucción ritual afectó a todo el edificio, empezando por los artefactos; estos fueron desmontados y sus partes esparcidas desde el interior hacia el exterior del complejo o viceversa. En una segunda instancia, las paredes fueron demolidas. Algunas ofrendas dentro o por encima de la capa de derrumbe corresponden a una



◀ Fig. 16. Entrada del recinto 2 del edificio B15 decorada con pintura mural; se observa un hueso incrustado en el pórtico. Proyecto Ychsma.

▶ Fig. 17. Pinturas murales que representan personajes de perfil, motivos vegetales y pez. Edificio B15. Proyecto Ychsma.

▶ Fig. 18. Mate con pigmentos al interior y un conjunto de pinceles. Procedencia edificio B15. Proyecto Ychsma.

madera grabada que contenía polvo de *Spondylus*.

A la inversa, la mayoría de los artefactos de pluma se encontraron en los recintos de la parte oriental del complejo, especialmente en los ambientes 1 y 2 y en su entorno inmediato. Esto sugiere que otras actividades se llevaron a cabo en este lugar. El ambiente 2 también contiene la tumba E272, acondicionada posteriormente. Aunque parcialmente saqueada, contenía un material rico y abundante, que evidencia un estatus importante. El individuo era una mujer joven de 18 a 22 años, probablemente acompañada de un joven adolescente. El contexto funerario fue totalmente disturbado durante el saqueo; sin embargo, el análisis antropofísico de Lawrence Owens proporciona información importante. De hecho, parece que los huesos fueron masticados por perros, y luego por roedores. Las características específicas de las mordeduras sugieren que el cuerpo se encontraba relativamente fresco, es decir, había sido enterrado hacia menos de un año. En otras palabras, el saqueo tuvo lugar poco después del funeral.

etapa final del proceso, o a posteriores acontecimientos.

Además, el análisis malacológico realizado por Carmela Alarcón sugiere que el B15 se utilizó como taller para este trabajo, especialmente con *Spondylus*. De hecho, no solo se encontraron evidencias de las etapas de fabricación de los adornos de conchas desde la materia prima hasta el pulido, sino también indicios sobre el contexto del taller. Por ejemplo, algunos artefactos de piedra, móviles o incrustados en el suelo, corresponden a las

descripciones de talleres del periodo inca en Tumbes. Junto a ello, la disposición particular de la arquitectura en el sector 6 es similar a lo que Shimada describe con relación al taller de *Spondylus* que excavó en Pampa Grande.¹⁵ Esto explicaría por qué se hallaron restos malacológicos más o menos trabajados en todo el complejo, pero concentrados principalmente en la parte central y occidental (ambientes 3,4,5 y 6), donde se encuentra el taller mismo. También es allí donde, en un nicho sellado, se encontró una caja de

Es interesante haber encontrado ishpingos en todo el B15, con concentraciones marcadas en el ambiente 2 (directamente asociados al entierro E272), y en los sectores 6 y 7. Los estudios realizados nos llevan a sostener que las semillas de *Nectandra sp.*, comúnmente llamadas ishpingos, estaban relacionadas con los difuntos, ya sea como parte del ajuar funerario o como ofrenda conmemorativa.¹⁶

Con relación a las piedras/conopas, es imposible saber si ya estaban en el edificio antes de la ceremonia de abandono. Lo cierto es que, para la ceremonia que implicaba la destrucción arquitectónica, se tuvo que reunir un gran número de participantes. Pensemos que, en este marco, las piedras sagradas se trajeron para reforzar el aspecto ritual del conjunto. Asimismo podemos inferir que, dadas las propiedades específicas de estas piedras, ellas se mantuvieron en un área especial del edificio y luego se dispersaron. Tal vez se relacionan con la función de la persona enterrada en el ambiente 2.

Basándonos en estos datos y las observaciones de campo, se puede determinar una serie de eventos interpretados como sigue:

1. Bajo el gobierno inca, el B15 funcionó con normalidad, con pinturas que eran renovadas regularmente. Y probablemente la joven del E272 era oficiante en los rituales.
2. Al llegar los españoles, los habitantes percibieron el peligro que ellos representaban, no solo por el metal precioso que buscaban en las tumbas, sino



también por el rechazo a los ídolos y todo lo concerniente con los cultos indígenas.¹⁷ En esas circunstancias deciden clausurar el B15 y organizar una gran ceremonia de abandono, durante la cual numerosos objetos

fueron destruidos y dispersos de forma deliberada. Luego tumbaron algunas de las paredes, para ocultar y proteger las evidencias del evento ritual.

3. Algún tiempo después muere la mujer E272 y es enterrada en el B15.



19a

19b

4. Los saqueadores llegaron poco después en busca de tumbas, arrasando el contexto y sus entornos, para quedar en el olvido.

Hacia una interpretación de los hallazgos y del edificio

El síndrome de Pompeya asume que el aspecto de un sitio en el momento de su descubrimiento corresponde a la última forma utilizada por la gente. Tal planteamiento fue defendido por ciertos investigadores y ferozmente denunciado por otros.¹⁸ Los múltiples problemas tafonómicos (de procesos de fosilización), así como los relacionados con las vicisitudes de la conducta humana en el contexto específico de abandono, requieren de una reflexión adecuada en el proceso de formación del registro arqueológico. Por lo tanto, el concepto *de facto refuse* (desecho *de facto*) desarrollado por Schiffer¹⁹ tiene un gran impacto en esta disciplina. En términos simples, estas son "herramientas, instalaciones, estructuras y otros materiales culturales que, aunque

aún utilizables o reutilizables, quedan relegados cuando el área de actividad es abandonada". Schiffer admite que la variabilidad del *de facto refuse* está muy marcada, tanto en los espacios entre los asentamientos como dentro de los mismos. En el caso que nos ocupa, la diferencia entre los desechos que reflejan las actividades de rutina realizadas en el B15 y el proceso de abandono ritual del complejo requieren de un examen de cuidadosa consideración. Inicialmente intentaremos precisar la función original del edificio.

Sobre la base del registro arqueológico existente, se pueden formular varias hipótesis, señalando que el B15 era: (a) un edificio vinculado con culto al agua; (b) un taller de procesamiento de conchas; (c) un monumento dedicado a los ancestros; o (d) el dispensario de un curandero.

El B15 aparece, sin duda, como un edificio dedicado al culto, al igual que todos los edificios adornados con pinturas en Pachamacac.²⁰ Este culto es difícil de definir,

◀ Figs. 19 a. Uncu en miniatura de algodón y plumas con diseño en damero en el pecho y plumas largas en la espalda. b. Uncu en miniatura de algodón y plumas. Procedencia edificio B 15. Proyecto Ychsma.

▼ Figs. 20 a, b, c. *Manuport* en formas de ave, de *Spondylus*, y de madera. Procedentes del edificio B 15. Proyecto Ychsma.

pero podría estar relacionado con el agua, como lo demuestran los numerosos *Spondylus* hallados; también la fosa/pozo y el conducto acondicionado en el ambiente 1, asimismo la iconografía de las pinturas murales y ciertos artefactos.²¹

La presencia de residuos en todas las etapas de fabricación de artefactos de *Spondylus*, así como las herramientas y la configuración arquitectónica adecuada, hacen que sea altamente probable la idea de que parte de B15 se utilizó como taller. El hecho de que una actividad artesanal se lleve a cabo en un contexto de arquitectura religiosa no es sorprendente. Efectivamente, el simbolismo del *Spondylus* está estrechamente relacionado con el agua,



con la élite y los rituales. Shimada también remarca la asociación entre el taller y las áreas de culto en Pampa Grande.²² Asimismo, el polvo de *Spondylus* también es mencionado en los mitos de la costa norte, donde se dice que un cortesano especial, llamado Fonga Sidge, fue el responsable de verter dicho polvo en el camino del rey divino Naymlap.²³

Por otro lado, es probable que existiese una estructura para recibir enfermos, tal como sugiere la presencia de piedras de magnetita. Hemos demostrado en otro apartado que Pachacamac era una especie de Lourdes prehispánico, un lugar de peregrinación popular bajo la tutela inca, sobre todo porque era el dios que curaba enfermedades.²⁴

Por lo tanto, es posible que el B15 tuviera entre sus anfitriones a uno o más curanderos. Sin embargo, la única evidencia que favorece esta hipótesis es la presencia de piedras de magnetita, lo cual por cierto podría explicarse de otro modo. De hecho, las personas que asistieron al ritual de abandono fueron numerosas y habrían participado simbólicamente, dejando una piedra en el B15, a manera de apacheta. Esta es, en cierta forma, la misma idea desarrollada por Cathy Costin respecto a los cientos de crisoles que se encuentran en las tumbas de élite de la costa norte.²⁵ Lo importante no era la hermosura o el valor de la ofrenda, sino que esta fuese hecha: el acto era más importante que el objeto en sí. Por lo tanto, en esta etapa de la investigación, los manuports parecen estar más relacionados con el abandono ritual que con el uso original del complejo.



Por otra parte, las relaciones entre la costa norte –famosa hasta hoy por sus curanderos– y los antepasados –con el B15 que está construido directamente sobre una necrópolis– deberán ser aclaradas mediante nuevas investigaciones.

Por último, cabe señalar que la diversa procedencia de ofrendas encaja muy bien en el contexto de las peregrinaciones pan-andinas hacia Pachacamac en el Horizonte Tardío. Paralelamente, podemos imaginar que el taller de *Spondylus* y la iconografía norteña corresponden a una mitma Lambayeque o Chimú, formada por un grupo de artesanos foráneos desplazados a la fuerza por las autoridades imperiales con fines específicos, como el fabricar objetos para ofrendas y rituales. Dicha hipótesis podría encajar con la presencia de la tumba E272, al tratarse quizá de una curandera norteña de alto estatus. Esto se deberá aclarar con los análisis de isótopos estables, de una investigación en curso.

Si se privilegia la idea de encontrarnos ante un templo al agua y un taller de artefactos destinados al culto, ¿cómo explicar el proceso de abandono?

La naturaleza altamente organizada del ritual de abandono es evidente, especialmente en la distribución y ubicación de los artefactos y fragmentos. Lo que llama la atención en este proceso es la calidad de los objetos y, a su vez, el hecho de que fueran destruidos y escondidos bajo los escombros en forma deliberada. Este patrón es muy similar a lo descrito por Farrington en Tambokancha, un sitio de la región Cusco, contemporáneo con los eventos en el B15.²⁶ También allí las vasijas fueron tiradas al suelo para esparcir los fragmentos, las ofrendas preciosas se dispersaron por toda la estructura y luego deliberadamente se tumbó el lugar. En el Cerro Baúl, un sitio del Horizonte Medio, se procedió directamente al abandono abrupto del lugar, para luego ser quemado en una gran fiesta con libaciones de chicha. Curiosamente, Moseley informa que probablemente los qeros-efigies utilizados con anterioridad en sus banquetes por los señores de la región eran rotos.²⁷ Ya no servían, se hicieron inútiles. Es aparentemente la misma lógica que podría explicar las incrustaciones de *Spondylus* desmanteladas de las copas en Pachacamac. Estos ejemplos son comparables con los rituales de término en la región Maya,

- ◀ Fig. 21. Adorno de metal con un personaje de filiación Lambayeque. Procedente del edificio B15. Proyecto Ychsma.
- ▼ Fig. 22. Botella gris estilo Sicán provincial. Proyecto Ychsma. Museo de sitio Pachacamac.
- ▶ Fig. 23. Mate con incrustaciones de concha nácar. Piezas recuperadas por el Proyecto Ychsma.

que también marcan el cierre definitivo de edificios con ofrendas de cerámica y otros objetos rotos deliberadamente.²⁸ Se podrían multiplicar los ejemplos. En suma, parece que tocamos conceptos muy profundos que podrían estar relacionados con la ontología única de estas poblaciones.

Conclusiones

A través del estudio de la excavación del edificio B15 vemos cómo ofrendas, rituales, peregrinaciones y ancestros están estrechamente ligados en Pachacamac. Los rituales muy a menudo implican ofrendas, algunas dedicadas a los muertos, los cuales adquieren el estatus de ancestros. Estos son realizados por peregrinos en el Horizonte Tardío, y tal vez antes; asimismo, tienen que ver con el dios oracular y con sus cualidades de curador.

Se observa que vida y muerte están ligadas, ya que el B15 combina el culto al agua, la fertilidad y fecundidad, tanto en diseño y decoración pinta-

da como en las actividades relacionadas con el trabajo altamente simbólico del *Spondylus*. Por otro lado, la disposición del B15, casi como una necrópolis antigua, no es nada casual. En efecto, las últimas investigaciones (2016) y los resultados que se han logrado a través del análisis del material y fechados asociados sugieren que existió una versión más temprana del B15, con un culto que permaneció más de medio milenio antes de que llegaran los incas y llevaran a cabo transformaciones, de las cuales es testigo el estado final del edificio. Falta espacio para desarrollar aquí este tema, pero parece que dicho culto temprano, del cual poco se sabe, podría tener mucho que ver con los ancestros cercanos, su relación con la fertilidad y el ciclo de vida. A esta misma fase, es decir al periodo Intermedio Tardío, corresponde una unidad doméstica posiblemente relacionada con los banquetes funerarios y conmemorativos en honor a los muertos. Son todavía, como se ha dicho, investigaciones en curso, así que se tendrá que evaluar estas hipótesis a la luz de los resultados de futuras temporadas en este sitio extraordinariamente rico y fascinante que es Pachacamac.





LOS RESTOS HUMANOS DE PACHACAMAC

LAWRENCE OWENS



Pachacamac ha despertado el interés de varias generaciones de arqueólogos, hecho que se remonta a la génesis de la arqueología andina. El primer investigador científico del sitio –Max Uhle– utilizó los materiales encontrados en el lugar como base para establecer las subdivisiones de la prehistoria andina; tal información sigue vigente en la actualidad. El sitio es espectacular: la magnífica arquitectura, los templos, las pirámides y las maravillas excavadas hablan de un lugar en su máxima expresión. El vasto tamaño del Templo Viejo de la antigua cultura Lima (200-750 d.C.) sugiere que el sitio siempre fue importante, dotado de riqueza y prosperidad y más aún durante la influencia Wari, Ychsma e Inca.

Si bien la arquitectura, la cerámica, los metales preciosos, los textiles y los artefactos brindan una valiosa información, existen otros vestigios que permiten leer su historia. Es por tal razón que, en este artículo, queremos conducir al lector hacia otras rutas de análisis, contando la historia que narran sus propios protagonistas a través de sus restos óseos. El potencial es excepcional. Cabe destacar que los entierros ubicados



en Pachacamac son, probablemente, la categoría de hallazgos más grande del sitio. Max Uhle estimó en su momento que una media de 80.000 individuos fueron enterrados en el lugar, tanto de gente local como de peregrinos. Esta es su historia.

Antropología física y Bioarqueología

Los enfoques en el estudio de restos humanos varían según sus objetivos, los cuales se pueden dividir en antropología física y bioarqueología. La primera se dedica a estudiar la variabilidad biológica, así como a responder la “gran pregunta” sobre las perspectivas de la especie humana; mientras que la bioarqueología tiene un enfoque más social, por ello formula preguntas (y, con suerte, respuestas) que involucran a todos los actores, como por ejemplo: ¿cómo era la vida de las mujeres comparada con la de los hombres? ¿Cuál era su estatura? ¿Cuánto pesaban? ¿Qué trabajos desarrollaban? ¿Cuán activos y en qué estado se encontraban? ¿Cuál era el estatus social que tenían los niños? ¿Cómo vivían? ¿Qué enfermedades pa-

decían? ¿Cuánto tiempo vivían? ¿Qué —o quién— los mató? La bioarqueología ofrece perspectivas que no pueden ser tratadas con otro tipo de enfoque, por ello es una herramienta necesaria para cualquier investigación arqueológica seria.

La gente y los peregrinos

La reputación de Pachacamac como un lugar de curación atrajo peregrinos de todas partes, quienes buscaban la asistencia sobrenatural del oráculo que desde antaño hubo allí. Este hecho ha permitido que los estudios se centren específicamente en los peregrinos y no en la población local que habitó el lugar. Por ello mismo, los trabajos recientes en el marco del Proyecto Ychsma han centrado su atención en los incas y sus predecesores, los que han revelado información para trazar un cuadro vivo de la antigua población.

Las tumbas

Las prácticas funerarias brindan información no solo de la persona enterrada, sino también de los participantes: familiares y población en su conjunto. Recordemos que

los funerales permiten a los vivos lamentarse y/o rendir honor a sus muertos, con lo cual se formula una idea política y social, reflejando creencias religiosas o ideas personales sobre ellos mismos y/o su mundo. Es por ello que el análisis de los entierros resulta beneficioso para este estudio. En el caso de Pachacamac, nuestra atención se ha centrado en el Recinto Sagrado,¹ dado



Páginas anteriores:

◀ Fig. 1. Conjunto de esculturas de madera, colocadas como falsas cabezas en los fardos funerarios. Algunas presentan aplicación de pigmento rojo. Siglos VII al XII. Colección Museo de sitio Pachacamac.

◀ Fig. 2. Vasija de doble cuerpo estilo Chimú, con aplicación de pigmento rojo sobre el rostro. Procedente de Pachacamac. Colección Museo Etnológico de Berlín.

◀ Fig. 3. Fardo funerario con falsa cabeza de tela procedente de Pachacamac. Probablemente de estilo Ychsma Temprano. Siglos XI-XII. Publicado por Schmidt, 1929, p. 560-1.

que la existencia de una enorme cantidad de entierros recuperados en esta área; reflejan probablemente el hecho de que los muertos –o sus familiares– deseaban ser sepultados cerca del oráculo.

El Perú es particularmente conocido por sus momias. Entre ellas gozan de mayor fama las halladas en las altas montañas de los Andes, aunque no son –técnicamente– momias. Se trata, más bien, de cuerpos congelados debido al frío extremo de la altura, haciendo de ellos, los restos antiguos más exquisitamente preservados del mundo. No obstante, las culturas andinas –desde los chinchorros (Arica) hasta los incas– se esforzaron por preservar a

sus muertos, a los que trataban como si todavía estuviesen vivos: les pedían consejo para los problemas que los aquejaban, y para darles movimiento los transportaron por décadas, o incluso siglos. Durante la ocupación de Pachacamac, es probable que los incas hicieran algo similar, no parece que los ychsma compartiesen la misma costumbre. No obstante, en el sitio existen algunos individuos extremadamente preservados. Esto sucedió porque las capas superiores de la arena caliente del desierto resecaron completamente los cuerpos, al punto de que es posible percibir antiguos tatuajes.

Probablemente, los entierros más famosos del sitio los realizaron los wari. Dichos fardos fueron encontrados por Uhle. Estos voluminosos fardos funerarios finamente decorados no fueron diseñados para preservar el cuerpo, sino para reflejar el

estatus y poder del individuo enfardelado. Con el fin de lograr un mayor impacto, se les añadían máscaras de madera o cerámica, con las que se intentaba darles una apariencia humana. Se han hallado varias de estas máscaras durante las excavaciones del Proyecto Ychsma. El 2016 fue encontrado un fardo completo –aunque dañado– de estilo Wari en los alrededores del Recinto Sagrado.

En el sitio se han descubierto entierros individuales, aunque esta no era la costumbre, pues la gran mayoría eran múltiples. El proceso consistía en amontonar y agrupar los cuerpos en fosas, junto a una serie de vasijas y otros artefactos. Los restos eran a menudo colocados sin adornos, aunque a veces conservaban fragmentos pequeños de textil y algodón. Esto se puede apreciar particularmente en niños; sin embargo, los individuos mayores –especialmente los hombres– eran enterrados junto con cuantiosos artefactos y eran cubiertos por numerosos niños pequeños, quienes al parecer fueron enterrados como ofrendas funerarias mas no como personas. El entierro más notable es del Contexto 100: una enorme tumba con doble cámara que contenía los restos de más de cien individuos. Originalmente habría tenido la apariencia de una casa cubierta de caña, asentada sobre dos fosas distintas divididas por un muro bajo. Cada una de esas fosas contenía a un hombre mayor, quien iba acompañado por una cantidad considerable de bienes funerarios, como conchas de *Spondylus* y joyería diversa. Sobre estos individuos se amontonaron docenas de adultos y –particularmen-



te— niños, quienes al ser tan numerosos fueron apilados dentro del mismo techo al momento de colapsar el edificio. El fechado obtenido de la tumba abarca varios siglos, lo cual sugiere que fue usada una y otra vez, añadiendo (y puede que removiendo) cuerpos. Aún no sabemos cómo y quiénes eran elegidos para ser incluidos en este complejo funerario. Algunos de ellos muestran evidencias de parentesco, porque poseen los mismos rasgos en la pelvis y los dientes, sugiriendo que la tumba pudo haber sido algo parecida a una tumba familiar que posteriormente recibió un tratamiento reverencial por parte de otros individuos y grupos.

La manera en que se organizan los entierros suele estar normada en las distintas sociedades por una combinación de creencias religiosas, de convenciones tradicionales y estatus social, las cuales establecen la localización, apariencia y proceso de sepultura. Pero este orden puede ser alterado en diferentes circunstancias. De acuerdo a la situación específica del individuo, por ejemplo, antiguamente los suicidas y no bautizados eran excluidos de los entierros católicos, mientras que los criminales ejecutados eran enterrados a menudo en cruces o en formas no tradicionales. En el caso de Pachacamac, existe una muestra de entierros “desviados”, indicando que los modelos de enterramiento eran regularmente manipulados. La posición estándar del cuerpo para los entierros de Pachacamac se realizaba flexionando y sentando el cadáver, con los brazos envueltos alrededor de las piernas y la cabeza



elevada o reposando sobre las rodillas. Los cambios hechos a este formato se enumeran a continuación. En el Entierro 11 fue muy inusual, porque el cuerpo hallado presenta una posición extendida y fue enterrado en un lugar adyacente a la entrada del Recinto Sagrado. Un análisis posterior permitió descubrir que se trataba de un hombre adulto muerto de forma violenta, ya que su cráneo fue golpeado con una maza de piedra. El entierro PSI 7 es de un niño de unos cuatro años de edad, sepultado a modo de ofrenda debajo de un muro pre-inca. Parece que en algunos casos los niños eran enterrados vivos (PSI 8).

Las excavaciones 2014 develaron una serie de construcciones del periodo Intermedio Tardío (1000-1470 d.C.), que fueron abandonadas y parcialmente rellenas con desechos, entre los cuales se hallaron los restos de una adolescente. El mismo

◀ Fig. 4. Entierro 269, subadulto de unos 6 años ubicado en un pasillo. La preservación es excelente, los miembros inferiores y superiores presentan restos de tejido blando. Temporada 2014. Proyecto Ychsma.

◀ Fig. 5. Cuerpo momificado de un adulto en posición fetal, con presencia de cabello y tejido blando. Procedente de Pachacamac. Publicado por Schmidt, 1929, p. 557.

▲ Fig. 6. Entierro 284. Restos de un fardo funerario wari que fue disturbado poco después de haber sido enterrado. Temporada 2016. Proyecto Ychsma.

▲ Fig. 7. Entierro 276. Fardo funerario, probablemente ychsma, de un hombre adulto de unos 35-45 años. Se encontraron cincuenta ofrendas en el fardo, junto a dos fardos de subadultos quemados (Temporada 2016) Proyecto Ychsma.

complejo también contenía un hoyo poco profundo y mal definido, el cual cortaba el piso antiguo. En él se encontró el cuerpo de un hombre joven que tuvo en vida una pierna atrofiada, quien murió debido a

- ▶ Fig. 8. Fardo funerario wari perteneciente a un subadulto, recuperado por Max Uhle en Pachacamac. Colección Museo de la Universidad de Pensilvania.
- ▶ Fig. 9. Fardo funerario de un subadulto de alrededor de un año de edad (Entierro 279). Proyecto Ychsma 2016.
- ▶ Fig. 10. Maxilar con dentadura de un individuo procedente de la zona andina. Se caracteriza por los incisivos en forma de pala. Contexto 100. Temporada 2012. Proyecto Ychsma.
- ▶ Fig. 11. Cráneo de subadulto, probablemente mayor de 7 años, con tocado de turbante, plumas y cintas de tapiz. Siglos XI-XII. Colección Museo Huaca Malena, Asia, Cañete.

heridas de compresión en el cráneo. La aparición de estos entierros “desviados” muestra un lado poco conocido de la vida en Pachacamac. Una muestra de estos son los enormes, llamativos y exuberantes entierros, los fardos funerarios desgraciadamente profanados y saqueados que contenían hermosos fragmentos de textiles decorados, cerámicas y otros materiales.

Otro tipo de entierro que sigue desafiando nuestra comprensión es el 104. Se trata de un individuo que fue enterrado en un fardo enorme hecho de hojas; también el entierro 276, que contenía dos niños que fueron quemados y colocados dentro del mismo fardo con la cabeza hacia abajo. La manera en que los cuerpos eran enterrados está evidentemente relacionada con el comportamiento de otros seres humanos, por ello en nuestro estudio es imposible separarlos del grupo que los ha enterrado. No obstante, los huesos son diferentes y pueden decirnos muchísimo

acerca de quiénes eran realmente estas personas.

Genética de poblaciones

El estudio del ADN nos da el conocimiento preciso sobre la identidad de la persona, sus antecedentes, procedencia y el grupo humano al que ha pertenecido, terminando con la confusión creada por los restos arqueológicos; asimismo, permite identificar a través del contexto que rodea al individuo, sus pertenencias, el lugar de origen y su trayectoria; e incluso las personas con las que probablemente estableció relaciones. Solamente nuestro código genético puede, sin lugar a dudas, localizar nuestro origen biológico, aunque

desgraciadamente en los estudios arqueológicos esto no es siempre posible. Por esta razón, la mayor parte del tiempo se usan diversos métodos morfológicos. La manera convencional es examinando los rasgos heredados de los dientes (usando un sistema llamado ASUDAS₂), de una serie de colecciones seleccionadas para compararlas con una muestra de población de origen conocido. Los lazos de parentesco se vuelven entonces evidentes.

En este sentido, el trabajo reciente de un miembro del Proyecto Ychsma está ampliando nuestra comprensión en la relación de los ychsma con otros grupos de la costa central. Por ello es de vital importancia preguntarnos: ¿fueron los



incas uno de los primeros peregrinos que migraron al sitio, o estaban siguiendo los pasos de culturas anteriores? ¿Fueron los ychsma una población local, o migraron a esta área reemplazando culturas anteriores (como los lima) en el primer milenio d.C.? El autor del artículo, junto a otros colegas, han afirmado desde hace tiempo que hay indicios de que los incas fueron uno de los primeros grupos de extranjeros en llegar a la costa central.³ Ahora le toca a la biología probar si eso es cierto o no.

Los resultados obtenidos en la muestra analizada del estudio de los rasgos morfológicos de los dientes son fascinantes. Indican que los incas fueron de los primeros extranjeros en migrar al área de la costa central, y al hacerlo construyeron sitios satelitales alrededor de los ya existentes. En esos lugares se instalaban las personas llegadas de fuera, con el fin de controlar y administrar las zonas ocupadas por los locales. Esto refuerza las afirmaciones hechas por el autor y muestra, gracias a los estudios recientes de un miembro del equipo, que los ychsma se acercan más genéticamente a los grupos locales (de los que probablemente descendían). Esto significa que, aunque las "culturas" han cambiado, la población es la misma hasta la llegada de los incas.

Alturas y masas corporales

Respecto a la altura de la población antigua de Pachacamac, esta no difiere de las poblaciones andinas modernas. En la mayoría de casos los restos recuperados están fragmentados, por lo que la altura debe ser establecida por medio de fórmu-

las matemáticas que utilizan el diámetro máximo de los huesos largos. Hasta ahora, el individuo adulto más pequeño encontrado es una mujer que medía 129 cm., mientras que el más alto es un hombre de aproximadamente 180 cm. No obstante, la mayoría de individuos se encuentra entre 141-154 cm. (mujeres) y 151-162 cm. (hombres), solo un poco más pequeños que los peruanos en la actualidad. La masa corporal también varía considerablemente –la cual se mide por el tamaño de las articulaciones de la cadera–, y oscila entre 49 y 59 kilos (mujeres) y entre 54 y 66 kilos (hombres). Estos números también son coincidentes con las poblaciones andinas modernas.

Ciclos de vida

De la misma manera que la genética revela "qué" somos, el ciclo de vida nos señala "quiénes" fuimos; qué trabajo realizamos, actividades, dietas, salud, enfermedades, causa de muerte y edad en la que ocurrió. En este sentido el cuerpo es como un libro, cuyas páginas muestran información de cómo hemos vivido. En cuanto a Pachacamac, este tipo de estudio permite descubrir información completamente nueva sobre aspectos hasta ahora inexplorados, que reflejan el día a día de sus habitantes.

La edad de muerte; mortalidad infantil

Conocer el índice de longevidad es prioritario en cualquier estudio demográfico. Por eso es necesario establecer: ¿cuál era la esperanza de vida?; ¿cuál fue la tasa de

mortalidad infantil?; ¿vivían las mujeres más tiempo que los hombres?. En el caso de Pachacamac se puede responder a estas preguntas usando información procedente de los restos óseos.

De los más de mil entierros excavados por el Proyecto Ychsma, la mayoría no era de población subadulta, dado que en algunos lugares del sitio, por cada adulto se tiene de cinco a siete subadultos, superando numéricamente los niños a los adultos.

Puede ser que la alta mortalidad infantil nos sorprenda hoy, pero era una realidad en las antiguas sociedades. De hecho, a menudo se tomaban medidas para lidiar con el trauma emocional producido por la pérdida de un hijo. En el caso de Pachacamac, la mayoría de niños moría antes de llegar al año de edad, o alrededor de los cuatro años. Planteamos la hipótesis de que los niños no adquirían un estatus reconocido socialmente hasta la edad de siete años, momento en que empezaban a ser enterrados con mayor cuidado, con



11

ofrendas funerarias y aparentemente como entidades independientes. Antes de dicha edad eran enterrados en grupos, a menudo junto a los adultos. Otros eran estrujados y puestos en los sitios más inesperados, como por ejemplo en la parte hueca de un poste de madera en forma de Y, usado para sostener el techo del contexto funerario 100, o incluso se les colocaba encima del techo.

Los que sobrevivieron a la infancia presentan a menudo bandas de desarrollo interrumpido en sus dientes, testigos de los problemas fisiológicos en el primer, cuarto y quinto años de vida. Estas bandas –nombradas como hipoplasia del esmalte– pueden ser el resultado de varios factores, aunque probablemente reflejen el momento del destete o fiebres menores que hoy tendrían poca repercusión, pero eran fatales en aquel entonces por la falta



de antibióticos. En caso de sobrevivir al periodo de infancia, la esperanza de vida era de treinta años, si se evitaba la muerte durante la adolescencia y, en caso de las mujeres, posibles complicaciones durante el parto. La mayoría de la gente que vivía en Pachacamac alcanzaba una edad de entre treintaicinco y cuarenta años, las mujeres vivían más que los hombres. Sin embargo la población adulta, de unos cincuenta años, era predominantemente masculina y sus entierros de alguna manera eran distintos, como veremos a continuación.

Mortalidad por sexos

Tanto mujeres como hombres tuvieron distintas experiencias de vida en Pachacamac. Los defectos en el esmalte de los dientes son más comunes en mujeres que en hombres, lo que indica un aumento de estrés fisiológico durante la infancia hasta los doce años. El significado concreto de este descubrimiento es debatible, ya que las razones detrás de la hipoplasia son abundantes. De todas maneras, parece que las mujeres tuvieron más enfermedades o privaciones (por ejemplo, malnutrición) que los hombres, lo que podría indicar una preferencia social por los niños varones. Se puede encontrar un patrón similar durante la edad adulta, cuando las mujeres presentan más caries que los hombres, lo que podría indicar una dieta rica en carbohidratos.⁴

Sus esqueletos también sugieren actividades, e incluso oficios, diferentes. Muchos de los hombres tenían severos apegos musculares en sus espaldas, hombros y piernas,

acompañados por patologías compresivas de las vértebras, lo que sugiere una carga vertical extrema, mientras que en las mujeres se observan apegos musculares importantes en los antebrazos y manos, acompañados de artritis degenerativa. En aquel entonces, como ahora, la gente tenía distinto tipo de trabajos y realizaban diversas actividades. No obstante, el hecho de que las mujeres fuesen a menudo enterradas con objetos de tejer (como los husos, hilos y piruros) parece indicar que la actividad más frecuente fue la de tejedora, lo cual contribuyó al desarrollo de enfermedades en manos y antebrazos. Se observa que las cervicales fusionadas y con artritis son más comunes en mujeres que en hombres, un fenómeno que puede ser explicado por el uso del mecapal, ya que modelos hechos en cerámica muestran mujeres llevando peso atado a una banda que pasa por la frente del personaje. Los apegos musculares de los hombres son más difíciles de interpretar, esto podría ser debido a las cargas pesadas que llevaban (cerámica, adobes).

Debido a la magnitud del sitio y a la cantidad de personas que vivieron ahí, es probable que los individuos y grupos de Pachacamac hubiesen estado comprometidos con una serie de oficios y actividades importantes. La información al respecto es contradictoria porque, pese a que el sitio se encuentra localizado junto al mar, y teniendo en cuenta que los mariscos formaban parte de su dieta (como se puede ver por las evidencias arqueológicas), se observa que casi nadie



(menos del uno por ciento) muestra evidencias de haber nadado o desarrollado actividades acuáticas. Luego, ¿dónde están los restos de los pescadores?; ¿existía otro asentamiento donde vivían y eran enterrados? Como sucede en la arqueología, existe un mayor número de preguntas que respuestas.

Dietas

Las dietas antiguas son estudiadas gracias a los restos arqueológicos: la presencia de materiales comestibles en un sitio suele sugerir el consumo de ciertos productos. Algunos alimentos, sin embargo, no dejan huellas (panes, aves, pescado),⁵ mientras que en otros casos estas son prácticamente indestructibles (mariscos). Las convenciones sociales probablemente afectaron la dieta de manera indetectable; para los ychsma, determinados animales habrían tenido significado cultural o ritual, y sus restos podrían reflejar algo distinto en la dieta. Deberíamos considerar la posibilidad de que los alimentos fueron consumidos fuera del sitio, en lugares todavía no descubiertos, o que la limpieza de los restos se haya realizado meticulosamente lejos del sitio por una razón social desconocida. Por lo tanto, le toca a la bioarqueología aportar información comparativa. Esto se puede conseguir mediante la bioquímica (isótopos estables) o la patología (detectando la presencia o ausencia de algunos grupos de alimentos a través de la apariencia macro-morfológica de los huesos y los dientes).

El primer método todavía debe ser procesado. El segundo, muestra que el aumento

en los niveles de caries en mujeres, comparado con el de los hombres, parece indicar un mayor consumo de carbohidratos en mujeres, opuesto a un aumento en los niveles de proteínas (las cuales frenan las caries) en los hombres.⁶ Aunque sea ambiguo, parece sugerir que los hombres tenían acceso a una comida rica en proteína, lo que generalmente –aunque no universalmente– se ha interpretado como un signo de preferencia social. Asimismo hemos analizado la masa de los huesos, cuya información prestada por la densitometría todavía debe ser recolectada, aunque la osteoporosis y el colapso vertebral encontrados son más comunes en mujeres que en hombres, incluso en adultos relativamente jóvenes.

Salud y enfermedades

La reputación de Pachacamac como lugar con poderes curativos ha permitido el estudio y detección de enfermedades antiguas. Para confirmar la prevalencia de estas es suficiente corroborar la información histórica. El argumento no parece sostenerse cuando se compara el nivel de las enfermedades con la proporción del número de individuos recuperados, respecto a otros sitios de la costa. No obstante, si consideramos la información de manera cronológica, la prevalencia de enfermedades salta estrepitosamente: de ninguna en el periodo Temprano a abundantes en el periodo Tardío, hecho que coincide con el flujo de extranjeros que provienen de los Andes. Este dato puede ser interpretado como consecuencia del arribo de la gente a este sitio en



◀ Fig. 12. Cráneo en el que se aprecia un ejemplo de hipoplasia del esmalte dental. Procedente de Pachacamac, contexto 100. Temporada 2012. Proyecto Ychsma.

◀ Fig. 13. Vértebras con patologías compresivas, debido a actividades físicas severas (restos encontrados fuera del Recinto Sagrado). Temporada 2015. Proyecto Ychsma.

▲ Fig. 14. Los peces constituyeron parte importante de la dieta de los antiguos ychsma. Cerámica escultórica procedente del Templo Viejo. Siglos IX-XI. Colección Museo de sitio Pachacamac.

▲ Fig. 15. Cerámico escultórico con probable parálisis facial. Procedente de Pachacamac. Publicado por Schmidt, 1929, p. 268.

busca de socorro, o –alternativamente– como una respuesta biológica al crecimiento de la población debido a la migración. En este sentido, lo que se observa en los restos osteológicos es solo una parte de la historia. En la mayoría de los casos, las enfermedades y las causas de muerte no dejan huellas en los huesos, o matan antes de que estas dejen evidencia.⁷

Un estudio patológico macroscópico ha permitido revelar la presencia de tuberculosis, de enfermedades del treponema (el grupo al que pertenece la sífilis) y de cánceres en Pachacamac, junto a otras afecciones menos letales como la osteoartritis (comúnmente usada como indicador de niveles de actividad y comportamiento), raquitismo y osteoporosis. Los restos que han quedado adecuadamente preservados muestran signos de la enfermedad de Chagas.⁸ Dicho mal es provocado por la infestación de un parásito que provoca parálisis nerviosa, megacolon y muerte debido a la ruptura del intestino. La enfermedad es visible arqueológicamente por la presencia de una bola de heces desecadas en la pelvis de la desafortunada víctima.



Fracturas

Las fracturas y traumas brindan información acerca de las variables en la vida humana, porque evidencian las interacciones de los individuos con el entorno físico. Gracias a los avances en metodologías forenses, los traumas antiguos pueden ser usados para subrayar aspectos de los estilos de vida, como las distintas actividades, los trabajos, las peleas, los abusos domésticos, las escaramuzas y las guerras. Junto a ello, los traumas curados implican estrategias de cuidados sociales, mientras que la localización del trauma brinda pistas de cómo se efectuó. Igualmente, se puede identificar el arma u otra fuente de impacto gracias a la forma de la lesión. Asimismo, los traumas causados al momento de la muerte pueden asociarse con información cultural (como hallazgos, práctica de entierros “desviados” o artefactos asociados) para certificar si la lesión fue accidental, por un ataque voluntario (guerra o pelea) o por una sanción social (sacrificio o pena de muerte por un delito cometido).

Los traumas más comunes registrados en Pachacamac se encuentran en las costillas, los tobillos y los dedos de los pies; en las manos rotas y dañadas, junto a otros más dramáticos, como piernas rotas (fémures, tibias y peronés), vértebras del cuello fusionadas y el colapso traumático de los cuerpos vertebrales (una condición asociada con la tuberculosis y osteoporosis, pero también con la carga vertical y los golpes). El hecho de que todos estos traumas fueron numerosos,

y no *peri mortem*, sugiere, como era de esperar, que eran frecuentes en la vida de los habitantes del sitio, y que existían mecanismos sociales para atender a estos individuos.

Las fracturas craneanas normalmente estaban asociadas a los asaltos y confrontaciones interpersonales, lo cual se puede corroborar con la información cultural. La mayoría de las lesiones craneanas registradas fueron curadas, lo que sugiere que las confrontaciones raramente eran asuntos serios o letales;⁹ esto se corresponde hasta cierto punto con los registros etnográficos de “batallas” fingidas, las cuales todavía ocurren en los Andes con el fin de purgar presiones sociales. En la mayoría de los casos, las armas no se usaban o no se pudieron identificar de manera conclusiva. Es limitado el número de lesiones que indican el uso de armas proyectiles y/o afiladas; el hallazgo de un subadulto en una fosa común, cerca de un cuchillo *tumi* mostró una serie de cortes en el cráneo. Aparte de este caso, las únicas lesiones letales diagnosticadas indican un trauma provocado por una maza. La mayoría de las lesiones, por lo tanto, han sido clasificadas como “trauma con objetos romos”, aunque la causa específica sea desconocida. Los conflictos a puño cerrado podrían ser otra posibilidad, aunque no se han encontrado en el sitio casos por “fracturas de boxeador” del 4º metacarpo. Por lo tanto, puede ser que los pachacameños evitasen el conflicto sin armas, o fuesen especialmente aptos para la lucha cuerpo a cuerpo.

Un número importante de traumas registrados son *peri mortem*, es decir,



◀ Fig. 16. Fémur con infección en la parte proximal, probablemente causada por una fractura mal curada. Procedente de la parte externa del Recinto Sagrado. Temporada 2015. Proyecto Ychsma.

◀ Fig. 17. Traumas *peri mortem* en cuatro individuos. Procedentes de la zona externa del Recinto Sagrado. Temporada 2015. Proyecto Ychsma.

- a. presenta trauma atestado con objeto romo sin perforación, con fracturas de radiación.
- b. trauma realizado con objeto romo en la parte superior de la órbita derecha.
- c, d. Traumas similares, probablemente resultado del golpe producido por una maza en forma de estrella.

fueron causados antes o al momento de la muerte. Esto se puede determinar por la forma en que se rompen los huesos; cuando están “frescos” tienden a astillarse y agrietarse, mientras que al estar enterrados simplemente se rompen o se desmenuzan. La prevalencia de fracturas *peri mortem*, pertenecientes a muertes violentas, no es abundante. Al respecto Pachacamac presenta muchas diferencias en comparación con las culturas sanguinarias de la costa norte, ya que parece que el sitio no incluyó estas prácticas, al menos no en la misma medida. Tampoco existen indicios de trofeos (cabezas-trofeo), desmembramiento (marcas de cortes) o tradiciones similares, aunque la posibilidad de hallar cabezas-trofeo (las cuales ya no se pueden identificar correctamente en áreas saqueadas con cráneos sueltos) no debería ser descartada.¹⁰ Un cráneo suelto (Entierro 43) presenta probables

signos *peri mortem* en el occipucio, que parece indicar el uso de una herramienta afilada, aunque el contexto disturbado enturbia el análisis.

Los cuerpos de las personas muertas de manera violenta recibían un tratamiento funerario diferente al de sus contemporáneos, lo que se denomina como “entierros desviados”. En el caso de Pachacamac, los entierros en localizaciones y posiciones informales reflejan un tipo de violencia interpersonal no sancionada por la sociedad. Parece evidente que los que sufrieron traumas *peri mortem* fueron reconocidos (lo que no significa que aceptados) por la sociedad: se encontraron dos individuos con heridas de maza en unos entierros comunes dentro y fuera de los límites del sitio, una chica adolescente y un hombre adulto. Asimismo, se encontró un niño con marcas de cortes en el cráneo en una tumba colectiva, cerca de un *tumi* de co-

bre; también fue recuperado un individuo con heridas *peri mortem* de maza en una de las entradas del Recinto Sagrado. De manera poco común se encontraba enterrado solo, en una posición extendida, lo que sugiere que pudo haber sido aislado o sacrificado como ofrenda para el sitio.

Costumbres culturales, tatuajes y deformaciones craneanas

Si comparamos la población antigua de Pachacamac con cualquier otro pueblo andino, veríamos más similitudes que diferencias, dado que ambos tenían una apariencia muy similar en estatura y peso. Pero aquello que los diferencia son ciertos usos y costumbres, tanto en el adorno personal como la apariencia de sus cabezas. No necesariamente en sus textiles, cuyas tradiciones continúan vigentes en varias partes de los Andes. La tradición de deformar los cráneos usando tablas y vendajes se inició en algún momento de la historia de los continentes, aunque los grupos an-



dinos tienen una tradición particularmente fuerte en esa práctica, siendo esta región un ejemplo extremo de esta usanza. Los habitantes de Pachacamac no fueron la excepción, y aunque sus deformaciones craneanas no son las más sofisticadas de la región, si conforman una proporción muy importante de la muestra. La mayoría de estas deformaciones se dieron en menores seguramente involuntarias, causadas probablemente por la tradición de llevar a los niños en tablas sobre las espaldas.¹¹ Los procesos de remodelado del cráneo de infantes recuperados en el sitio, empezaban bien pronto, a juzgar por los numerosos huesos craneanos; todas

las marcas características, incluidos el aplastamiento occipital, el abombamiento de los parietales y la porosidad en el occipucio aparecen solo en individuos de unos pocos meses de edad, y los efectos completos son aparentes al llegar a los dos o tres años.

Ha resultado difícil identificar el mecanismo exacto mediante el cual se deformaban los cráneos. Aquellos con aplanamiento posterior son claramente el resultado del transporte con tabla, aunque en la mayoría de casos los individuos con ese tipo de aplastamiento parecen haber sido hombres con una deformación asimétrica. Los cráneos deformados con mayor simetría

suelen ser femeninos; este proceso parece haber sido realizado con vendajes, sin el uso de tablas, como se puede ver en otros sitios del área andina. Aunque algunas de las deformaciones se han encontrado en supuestos contextos de élite, no existe una correlación clara entre estatus y deformación, al menos en lo que concierne a los contextos funerarios. Puede que fuese una tradición que se pusiese de moda de manera alternativa, o que solo se aplicase a una parte de la sociedad. Este tema sigue siendo uno de los principales objetivos de estudio del equipo de bioarqueólogos del Proyecto Ychsma.

La conservación errática en el sitio muchas veces limita el entendimiento de la moda de las antiguas civilizaciones, sobre todo en lo que concierne a tatuajes. Gracias a los entierros como el de la Dama de Cao, se sabe que los tatuajes eran usados para remarcar las élites sociales andinas.

Respecto a la élite ychsma, es escasa la información que se tiene, lo cual se hace más complicado por los inevitables daños que provocó el saqueo, porque expuso los tejidos blandos. Recordemos que la piel solo se conserva en los niveles estratigráficos superiores. Además, esta se conserva mejor en las extremidades (manos y antebrazos, espinillas y pies), la probabilidad de encontrar tatuajes en las zonas más propensas a la descomposición es casi nula (por ejemplo el abdomen y el tórax). Algunos individuos están bien preservados lo cual proporciona indicios sobre las prácticas de tatuajes de los antiguos ychsma.

Se han encontrado tatuajes bajo tres formatos: abstracto lineal, abstracto geométrico y zoomorfo. Por el momento solo se han encontrado hombres y subadultos que presentan tatuajes; no así ninguna mujer (Este dato podría variar al término del análisis de la muestra completa). Los diseños lineales se restringen a los antebrazos y se hicieron con tinta que hoy parece de color marrón oscuro o negro azulado. Dichos tatuajes fueron realizados en individuos localizados en las capas superiores de los contextos saqueados, así como en los restos de las viviendas del periodo Tardío, por lo que es posible que sean un aporte tardío en el sitio. Un diseño encontrado en uno de los contextos saqueados y posiblemente del periodo Tardío, es un triángulo con "bigotes" en cada una de las esquinas. Puede ser que el diseño más notable sea el de un adorno en forma de pez, trazado con dos triángulos conectados, los cuales

aparecen (¿serían similares a los grafitis de la puerta?) en bancos de peces pequeños sobre los antebrazos, muñecas y los miembros inferiores de varias momias del periodo Intermedio Tardío. Ese mismo diseño se puede encontrar también en la cerámica ychsma. Aunque sea todavía pronto, podemos afirmar que, dado que existe continuidad genética entre los lima y los ychsma, esto podría significar que los motivos de peces eran locales, mientras que las otras formas de tatuajes eran motivos traídos al sitio por los incas a fines del siglo XV y principios del XVI.

Conclusión

El presente estudio permite tener una idea general respecto a los habitantes de Pachacamac, "qué" y "quiénes" eran. En ese sentido, los dientes, son testigos de su origen y procedencia, los huesos indican aspectos tanto de la salud como de su comportamiento (observando la forma en que los huesos se han desarrollado a lo largo de sus vidas).

El material óseo recuperado en las últimas décadas se podrá estimar en su real dimensión cuando el trabajo llegue a su fin, porque se contará con una gran información sobre la población de Pachacamac. Solo así podremos tener una perspectiva altamente refinada sobre el cómo y el por qué de los cambios acaecidos en esta sociedad a lo largo de mil años.

De alguna manera, Pachacamac es un microcosmos de la antigua sociedad andina de principios del siglo XVI, cuyo destino refleja el de otras sociedades andinas y del continente en su conjunto. Y, como en

distintos lugares de la nación, Pachacamac no decayó con la llegada de los conquistadores; de hecho, se ha demostrado recientemente que la gente siguió usando el lugar. Los entierros del valle de Lurín conservan evidencias del contacto con los europeos, sobre todo en la forma en que fueron decorados los cuerpos, así como por las enfermedades traídas de Europa. ¿Qué les pasó a los habitantes locales? ¿Cómo les afectaron esos cambios? Estos y muchos otros cuestionamientos se han planteado en la investigación de nuestro equipo: Haremos lo posible por hallar las respuestas adecuadas que narren su historia.

◀ Fig. 18. Cráneo de subadulto con *Hiperostosis* en la parte occipital, probablemente a causa de enfermedades o por deformación craneana a muy temprana edad. Procedente de la parte externa del Recinto Sagrado. Temporada 2015. Proyecto Ychsma.

◀ Fig. 19. Cráneo con deformación asimétrica, práctica realizada con vendajes. Procedente de la zona externa del Recinto Sagrado. Temporada 2015. Proyecto Ychsma.

◀ Fig. 20. Antebrazo de un individuo con tatuaje en forma de peces. Hallado en el área 125. Temporada 2014. Proyecto Ychsma.

◀ Fig. 21. Mujer con un niño en la espalda. Fragmento de tapiz estilo Lambayeque. Procedente de Pachacamac. Siglos IX-XII. Museo Etnológico de Berlín.

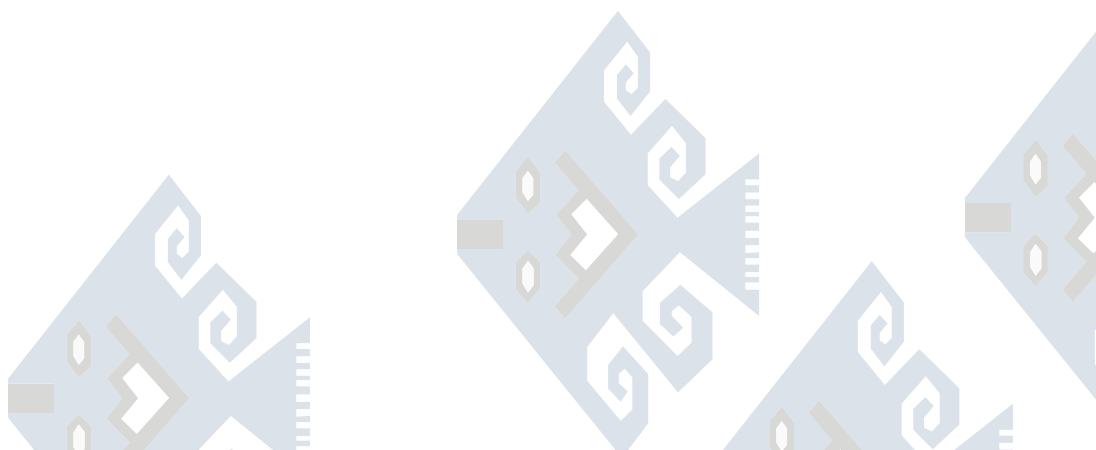




LOS TEXTILES DE PACHACAMAC

JANE FELTHAM

ROMMEL ANGELES FALCÓN



De las reliquias descubiertas en el antiguo y afamado santuario de Pachacamac, son los textiles los que nos cautivan por su belleza y por el esmero que pusieron sus tejedores en elaborarlos. Ellos nos impresionan porque cuentan, en las escenas y motivos que plasmaron, el pensamiento de sus creadores.¹

Los textiles encontrados en Pachacamac datan de los siglos VII al XVI d.C. y corresponden a los estilos Wari, Lambayeque, Ychsma e Inca. Estos provienen de dos fuentes: de entierros y de ofrendas. En los entierros el cuerpo era vestido con ropa fina o la mejor que poseía el difunto. Asimismo, se podían colocar varias prendas textiles dentro de los diversos envoltorios de la momia, muchas veces estas se componían de fragmentos de indumentaria, posiblemente pertenecientes a otro miembro de la familia.² En el caso de las ofrendas, el ritual consistía en colocar en diferentes partes del santuario pequeños paños que envolvían algún bien preciado.³

En el siglo XVI los habitantes de los valles bajos de los ríos Rímac y Lurín se reconocían como Ychsma,⁴ por el nombre originario del valle de Lurín antes de la anexión por parte de los incas, quienes dieron el nombre de Pachacamac al afamado santuario. En este



Páginas anteriores:

- ◀ Fig. 1. Fragmento de textil decorado con plantas y langostas de mar. Estilo Ychsma. Siglos XIII-XV. Procedente de Pachacamac. Colección Museo Etnológico de Berlín.
- ◀ Fig. 2. Fardo funerario wari con falsa cabeza de tela, envuelto en un paño decorativo con diseños geométricos escalonados. Lleva en el cuello pequeñas bolsas con ofrendas. Excavado por Max Uhle en el cementerio de Pachacamac. Colección Museo de la Universidad de Pensilvania.
- ▶ Figs. 3 a. Copo de algodón nativo.
b. Fragmento de tapiz ranurado estilo Lambayeque con urdimbres de algodón y bordados añadidos. Siglos XII-XIII. Procedente de Pachacamac. Colección Museo Etnológico de Berlín.



artículo nos ocuparemos de los textiles que se encontraron en el lugar antes de la llegada de los españoles.

El arte del tejido

Las fibras

Los antiguos peruanos aprovecharon principalmente dos tipos de fibras para la elaboración de textiles: la de camélido y la de algodón, aunque también usaron fibras vegetales como la cabuya, *Furcraea sp.*, planta que crece en los valles costeros y que al ser procesada proporciona fibras largas y duraderas, aptas para fabricar hondas, sandalias y redcillas para la cabeza. También usaron plumas de aves provenientes de la Amazonía.⁵

Los hallazgos muestran que las poblaciones costeras se sirvieron más del algodón cultivado en la zona, que de la fibra de camélidos. De hecho, un noventa por ciento de los textiles encontrados en Pachacamac están fabricados de algodón. La "visita de Pachacamac", realizada en 1573, indica que había "...mucha cría de algodón en el valle".⁶ El algodón nativo, *Gossypium barbadense*, todavía se cultiva en el norte del Perú y se encuentra en varios tonos: blanco, beige/café, gris, marrón medio y marrón oscuro.⁷ Estos colores fueron a menudo combinados en telas listadas, y en los periodos tardíos también se incluyó el color azul.

Por otra parte, parece que la fibra de camélido era utilizada con propósitos decorativos en la elaboración de tapices o como tramas suplementarias. Es probable que los textiles con esta fibra fueran reservados solo para las élites,⁸ pues para tener acceso a ellas los ychsma debían hacer un trueque con los yauyos de la sierra, con los cuales no tenían buenas relaciones. En Pachacamac es notoria la falta de fibras de camélido en los tejidos durante el Horizonte Tardío; se piensa que los incas restringieron el uso de estas fibras, reservándolas solo para ellos. Por ejemplo, un fardo funerario hallado en Armatambo, sitio inca ubicado cerca de Pachacamac, contenía pocos tejidos decorados con fibra de camélido, a pesar de ser de un miembro de la élite vinculado al imperio.⁹

Los colores

El arte de teñir constituye una especialidad, dado que las fibras de camélido absorben los colorantes vegetales mejor que las del algodón, y como el hilado de aquellas fibras es muy consistente, se cree que la mayoría de los hilos de esta fibra fueron importados de la sierra y llegaron ya teñidos e hilados; por ello es raro encontrar fibra de camélido no hilada en las canastas de las tejedoras halladas en la costa.¹⁰

Según el cronista Bernabé Cobo, las fibras de algodón fueron teñidas antes de ser hiladas, lo cual se comprueba en la costa por las canastas de tejedores y la presencia de algodón crudo teñido de azul.¹¹ Este colorante proviene del *Indigo tinctoria*, planta que antiguamente habría crecido silvestre en el monte de los valles costeros y serranos, la cual fue muy utilizada en la costa. Por su parte, el colorante rojo, muy popular en el Horizonte Tardío, proviene de la "cochinilla", parásito del cactus *Opuntia sp.* que se encuentra en el valle medio del Lurín y del Rímac. También existen pigmentos minerales como el ocre y la hematita, se han hallado telas pintadas con estos materiales. Posiblemente estas telas fueron importadas de la costa norte desde fines del Horizonte Medio hasta el Horizonte Tardío (ver Castillo en este volumen).

Los hilos

Es necesario tener mucha experiencia para hilar el algodón o la fibra de camélido.¹² Lo frecuente es el hilado en el sentido de las agujas del reloj, o sea en "Z", pero también puede realizarse retorciendo dos hilos sencillos en el sentido contrario a las agujas del reloj, o sea en "S". Esta práctica es usada hasta la actualidad por las hilanderas de la sierra, en el hilado de fibras de alpaca u oveja, utilizando un huso sostenido verticalmente de donde el hilo sale en la misma dirección del huso, técnica denominada hilar "parado".

En cambio, existe una menor uniformidad en el hilado del algodón. Todavía se hila este material en la región de Lambayeque y muchas prácticas son similares al hilado de la costa central de la época prehispánica. Las hilanderas hilan sentadas en el suelo, al lado de un trípode o *kaite*, el cual sostiene las fibras.¹³ Estas son tiradas de la rueca o trípode horizontalmente, a veces contra el muslo, y el hilo queda enrollado sobre un huso que contiene un pequeño *piruro*. Los husos de la costa central fueron pintados, y un conjunto de ellos fueron hallados en recientes trabajos de conservación en Pachacamac, como ofrenda en la pirámide con rampa nº 3. No se han encontrado trípodes en la costa central, pero es lógico suponer que algún objeto parecido sostenía el algodón crudo mientras era hilado.

Al estudiar los textiles encontrados en Pachacamac observamos varios tipos de hilado, desde los sencillos en "Z", o a veces en "S". También existen dos tipos de hilos retorcidos pareados: dos de "Z" retorcidos en "S" (Z2S), o dos en "S" retorcidos en "Z" (S2Z). En relación al hilado, los textiles de las élites suelen ser más uniformes que los tejidos llanos utilizados por el pueblo, lo que nos conduce a pensar que existían talleres especiales para confeccionar ropa para las élites. Respecto a los hilos sencillos en "S", estos se encuentran en telas livianas de entramado muy calado o abierto y son usados para tocados. En el Horizonte Tardío los hilos sencillos en "Z" se usaron para confeccionar tapices o tramas suplementarias.

En los tejidos de tipo Chimú hallados en las pirámides con rampa y edificios aledaños se evidencia la influencia norteña, pues ellos fueron elaborados con urdimbres sencillas hiladas en "S" pero pareadas.¹⁴

Uniendo tramas y urdimbres

En Pachacamac las tejedoras usaban diversos tipos de telares según el tipo de tela a elaborar, siendo el más común el "telar de cintura",¹⁵ que limitaba el ancho de la tela al alcance de los brazos de la tejedora. Este telar habría servido para elaborar telas llanas, brocados, algunas bandas en tapiz y bandas con diseños de urdimbres complementarias.¹⁶ Hubo también un



- ◀ Fig. 4. Husos de madera pintados y decorados, para el hilado. Estilo Ychsma tardío. Siglos XV-XVI. Procedente de la pirámide con rampa 3. Colección Museo de sitio Pachacamac.
- ◀ Fig. 5. Banda de tapiz en proceso de elaboración, con elementos del telar de cintura. Procedente de Pachacamac. Siglos XII-XIV. Colección Max Uhle. Museo de la Universidad de Pensilvania.
- ▼ Fig. 6. Canasta de tejedor elaborada en junco, con implementos textiles. Siglos XV-XVI. Museo de sitio Pachacamac.
- ▶ Fig. 7. Cerámica que representa una escena textil, y muestra el uso del telar vertical. Detalle. Estilo Chimú-Inca. Siglos XV-XVI. Colección Museo de sitio Pachacamac.

pequeño telar en forma de X o A, que habría servido para elaborar tapices y bandas pequeñas, pues los tejidos con cara de trama requerían de mayor tensión de parte de la tejedora. El telar de cintura no siempre proporcionaba la tensión necesaria.¹⁷ Uno de los principales telares era el vertical, que servía para elaborar grandes tapices, mantos, túnicas, así como paños para ser colgados en la pared; su característica principal era elaborar un largo de trama mayor.¹⁸ Otro telar, de uso poco probable en la costa pero muy frecuente en la sierra, era el telar horizontal de cuatro estacas. Este servía para elaborar tejidos de urdimbre, predominantes en esa región. Al mismo tiempo, tanto costeños como serranos habrían usado pequeñas estacas plantadas en el suelo para urdir los hilos antes de colocarlos en el telar. Se ha hallado este tipo de estacas en la pirámide con rampa nº 3 de Pachacamac.¹⁹ Todos estos telares produjeron tejidos que poseen cuatro orillos, con dos terminales donde las urdimbres estaban amarradas a las barras del telar y dos laterales a lo largo del borde creado por la pasada de las tramas.

Técnicas textiles

La gran cantidad de piezas recuperadas en Pachacamac muestra que se conocían muchas técnicas textiles, aunque existía preferencia por algunas; entre ellas destaca la de los tejidos llanos, usada en la confección de prendas cotidianas. Constatamos que la mayoría de los fragmentos recuperados en Pachacamac son llanos, siendo esta técnica sencilla, conocida también como “ligamento llano equilibrado” o uno por uno, donde una trama pasa por encima de una urdimbre y debajo de la próxima urdimbre. Esta técnica se usaba mucho para elaborar pequeños paños que eran utilizados para llevar cosas, *llicllas*, o para prendas en miniatura.²⁰

Otra técnica preferida fue la de tramas suplementarias, consistente en hilos decorativos adicionales que el tejedor podía colocar dentro de la calada,²¹ o fuera de la calada y sobre la cara del tejido, técnica que se conoce como “brocado”. Las tramas del brocado podían ser cortadas en el reverso de la tela para producir un mejor acabado. Tal procedimiento puede encontrarse en los textiles hallados en Pachacamac a partir del Horizonte Medio.²²

Una técnica muy apreciada y compleja fueron los tapices, cuyo empleo se remonta al Intermedio Temprano y continúa hasta el Horizonte Tardío. Al elaborar el tapiz, el tejedor tenía mayor libertad en cuanto al diseño, el cual podía ser modificado en cualquier momento.



En los tapices locales del Horizonte Medio se solía idear diseños en pequeños bloques o cuadrados, para evitar las ranuras largas resultantes, intercalando de vez en cuando un hilo de trama de un color entre los hilos del color contiguo,²³ procedimiento conocido como “enlazado dentado”. En aquella época este tipo de tejido tomaba la forma de grandes túnicas o mantos que cubrían los fardos.

En el Intermedio Tardío, la técnica de tapiz se empleaba para confeccionar pequeños paños o bandas angostas que remataban las túnicas y mantos. Las urdimbres de estos tapices son de algodón y las tramas de fibra de camélido, aunque a veces se aprovechaban los hilos de algodón para representar el color blanco.

Los ychsma elaboraron pequeños paneles de tapiz con hilos de algodón que miden entre 20 y 30 cm. Estos eran cosidos al exterior de los fardos funerarios de personajes de alto rango.²⁴ Los paneles muestran escenas de personajes míticos con tocados en forma de media luna, a veces en una balsa, a veces en el mar, rodeados de acólitos o personajes de menor importancia. También se hallan aves guaneras, peces y otros animales marinos o terrestres. Otros temas de diseño son las plantas cultivadas,²⁵ animales como ciervos, loros, arañas, un animal lunar y el acólito en forma de mono.²⁶

Algunos paneles no son cuadrados sino que tienen forma de un pez. Estos también fueron cosidos al envoltorio.²⁷ Coser pequeños paneles a otro tejido parece ser un rasgo norteño, especialmente de la región de Lambayeque, y podría haberse arraigado entre los ychsma cuando los textiles de esa región fueron importados a la costa central, como regalos a los curacas, ofrendas religiosas, o para acompañar a los difuntos que querían ser enterrados en el santuario. En los tapices ychsma del Intermedio Tardío se constata

▼ Figs. 8. Paneles de tapiz estilo Ychsma, elaborados en algodón y fibra de camélido, con escenas míticas marinas. Destacan dos personajes duales, acompañados de sus acólitos. Siglos XIV-XV. Colección Museo de sitio Pachacamac.

► Figs. 9. Paneles de tapiz en algodón estilo Ychsma. Procedentes de Pachacamac. Siglos XIV-XV. Colección Museo Etnológico de Berlín.
a. Escena mítica de alumbramientos.
b. Escena cósmica con elementos del aire, mar y tierra: felino, aves y peces.
c. Escena mítica del árbol sagrado con cuatro oferentes, rodeados de personajes del *uku pacha*, *hanan pacha* y el *kay pacha*.



la preferencia por diseños diagonales en pequeña escala, evitando así las ranuras entre hilos de trama de dos colores.²⁸ A la llegada de los incas hubo otro cambio en la producción de tapices, pues empezaron a fabricarlos enteramente de algodón, tanto las tramas como las urdimbres,²⁹ situación que parece ser única en la costa peruana. Los telares verticales llegaron también con ellos cuando los introdujeron para el uso de las acllas del Acllawasi de Pachacamac.

Otras técnicas textiles en Pachacamac, pero menos frecuentes, son la *gasa*³⁰ y también la *tela doble*, esta última con dos juegos de urdimbres que se intercambian por la pasada de las tramas, y donde el diseño aparece en las dos caras con colores opuestos;³¹ asimismo, los tejidos con urdimbres y tramas discontinuas.³² La técnica de urdimbres o tramas complementarias³³ era usada para elaborar las bandas angostas que remataban los mantos y túnicas. En el Horizonte Tardío se hicieron populares los tejidos en algodón marrón y blanco, con urdimbres flotantes que representaban aves guaneras, peces, batracios y felinos.³⁴

Asimismo se nota que los textiles pintados de Pachacamac muchas veces han sido elaborados en urdimbres pareadas, lo que los diferencia de los textiles Chancay, elaborados con urdimbres en "Z2S". Durante muchos años se consideraba que los tejidos de Pachacamac eran de estilo Chancay, sin embargo los estudios indican que se trata de dos tradiciones diferentes, tanto a nivel técnico como decorativo.

Junto a ello, el arte plumario fue de suma importancia, pues los tejidos eran embellecidos con plumas de vivos colores. Las utilizadas en Pachacamac provenían mayormente de la Amazonía,³⁵ aunque algunas eran de aves costeñas. Estas eran colocadas en túnicas,³⁶ tocados, abanicos y orejeras.³⁷ Las plumas eran amarradas



a un hilo delgado y cosidas a la tela de fondo,³⁸ o bien pegadas a una superficie de cuero o de madera, como se hacía en los tocados. Los chimú y lambayeque eran los artesanos más diestros en este arte, y muchas prendas provienen de esa región si examinamos la tela que sirve de fondo. Si las urdimbres están pareadas e hiladas en "S", es obra de los norteños; si las urdimbres están hiladas en "Z2S", entonces la pieza proviene de la costa central.

Piezas, paños y prendas

La confección de una prenda era realizada mediante la unión de varios paños, según el ancho de la pieza salida del telar. Un paño costeño podía constar de tres a seis piezas. Una túnica de hombre, o *unku*, constaba de dos paños con costuras laterales y una central, unidos con una puntada tipo "surjete", dejando aberturas para los brazos y el cuello. También se tejieron bandas angostas para vichas de hombres, y pequeñas piezas cuadradas o rectangulares para el tocado de la mujer y para contener ofrendas.³⁹ Los tejidos en el telar no producían una forma específica, salvo los taparrabos del Horizonte Tardío,⁴⁰ donde se cambiaba la tensión de las tramas para apretar las urdimbres, resultando una pieza con un centro tupido y los extremos más sueltos. Tampoco se cortaron las piezas hasta los periodos tardíos, entre los siglos XI al XVI, cuando las urdimbres de un orillo terminal podrían ser cortadas y dobladas hacia el reverso de la tela, y luego cosidas o entrelazadas al sesgo.

La evolución de los textiles

Los tejidos de Pachacamac han evolucionado desde el Intermedio Temprano; pero existen pocos ejemplos de aquella época y la mayoría son tejidos llanos; sin embargo, se conocen tejidos Lima con diseños de serpientes entrelazadas.⁴¹ A partir del Horizonte Medio se constata un cambio radical, al incrementarse el uso de fibra de camélido en la elaboración de paños, bolsas, indumentarias y adornos diversos. La fastuosidad en los rituales mortuorios hace que los tejidos cobren una mayor relevancia, la que se mantiene hasta fines de la época prehispánica. Esto es evidente por el incremento en la producción textil, unida a la destreza y habilidad de los tejedores, lo cual coincide con un alto desarrollo del cultivo de algodón, un aumento de la ganadería y además un mayor uso de tintes, obtenidos ya sea localmente o de otras regiones.

En el cementerio Uhle, ubicado estratégicamente al pie del Templo de la deidad principal de la costa central, había una gran cantidad de tejidos del Horizonte Medio, como parte de los entierros suntuarios que convirtieron a este lugar en el cementerio de mayor dimensión en toda la costa. Max Uhle calculaba su densidad en 80,000 entierros. Las tumbas incluyen grandes paquetes funerarios que llevan una falsa cabeza de tela o de madera en la parte superior del fardo, coronada por tocados de pelo con cerquillo frontal o tocados a manera de turbantes o penachos de plumas. La variedad de tocados es amplia. El uso de falsas cabezas de madera parece que se prolonga hasta los inicios de la época Ychsma.

Las colecciones formadas por el comerciante alemán Wilhelm Gretzer a fines del siglo XIX, y que hoy forman parte de los fondos del Museo Etnológico de



10



11



12

- ◀ Fig. 10. Paño. Estilo Wari provincial, con diseños de felinos estilizados; técnica de urdimbres complementarias de probable origen serrano. Siglos VIII-XI. Museo Huaca Malena, Asia, Cañete.
- ◀ Fig. 11. Bolsa. Estilo Wari provincial en técnica de tapiz reforzado con diseño de felinos contrapuestos. Siglos VIII-XI. Colección Museo Huaca Malena, Asia, Cañete.
- ◀ Fig. 12. Bolsa. Estilo Wari provincial en técnica de urdimbres complementarias con diseños de felinos. Probable origen serrano. Siglos VIII-XI. Colección Museo Huaca Malena, Asia, Cañete.
- ▶ Fig. 13. Fragmento de tejido wari, elaborado en tapiz excéntrico, procedente de las excavaciones de Uhle en Pachacamac. Siglos VII-XI Colección Museo de la Universidad de Pensilvania.

Berlín, incluyen, entre otros, casi 9000 tejidos de Pachacamac, al parecer provenientes de dicho cementerio, destacando los de estilos Wari y Lambayeque, lo que indicaría la importancia de los personajes enterrados en el lugar.

Los tejidos wari en Pachacamac

Cuando Uhle realizó excavaciones en este extenso cementerio en 1896, recuperó tejidos que clasificó como *Tiahuanaco de la costa* y tejidos del periodo *Epigonal*, que hoy agrupamos como tejidos del Horizonte Medio, Épocas 2B y 3. Los fardos incluyen en algunos casos túnicas wari en tapiz excéntrico,⁴² pero a la vez existe una gran cantidad de tejidos que hoy podríamos denominar Wari provincial, pertenecientes a tradiciones costeñas con gran influencia wari y de la costa norte. Es probable que estas túnicas fueran utilizadas por los altos dignatarios y posiblemente por gente vinculada al nuevo culto impuesto por los wari en la costa. El Museo de Pachacamac expone el fragmento de una túnica wari, procedente de una tumba de élite del cementerio prehispánico emplazado en el sitio de Huaca Malena, en el vecino valle de Asia, a 70 km al sur de Pachacamac, como evidencia de la calidad y sofisticación de la textilera wari. Se trata de un fino tapiz excéntrico elaborado con urdimbres de algodón y trama de fibra de camélido, con dos bandas paralelas que presentan una sucesión de paneles donde aparece un personaje estilizado en posición de perfil, con tocado, rostro de felino, alas, cola, piernas semiflexionadas y que porta un báculo.

Dentro de la variada colección recuperada por Max Uhle en Pachacamac, que hoy se conserva en el Museo de la Universidad de Pensilvania, destaca un paño elaborado en tapiz excéntrico de estilo Wari. Se trata de un paño recortado que debió ser parte de una ofrenda colocada dentro de uno de los fardos funerarios. La iconografía corresponde al estilo Wari, pero la particularidad estriba en que son fragmentos recortados.





14

Otro tipo de tejidos wari a nivel regional son las soguillas de pelo de animal terminadas en borlas, presentes en la colección Uhle de Pachacamac,⁴³ también halladas en fardos funerarios de élite en Huaca Malena. Estas vistosas soguillas se colocaban en la cabeza del individuo en varias vueltas sobre un tocado de cestería, y en algunos casos se utilizaban como amarres de fardos.

También se han hallado *uncus* cuadrangulares de algodón, decorados con dos paneles triangulares de tapiz, que culminan en flecos y son cosidos a una tela llana.⁴⁴ Esto podría ser un tipo de prenda local de la costa central durante el Horizonte Medio.

Un excepcional paño elaborado en tapiz ranurado hallado por Uhle⁴⁵ presenta una sucesión de pequeños personajes alados con tocado y báculos, dispuestos de manera sucesiva sobre un fondo rojo en bandas paralelas. Se trata de un tejido fino Wari Provincial, donde se mezclan los rasgos iconográficos wari del personaje frontal con báculos y tocado, con el tapiz ranurado que es de tradición norteña.

Durante el periodo Wari también existieron en Pachacamac algunos tejidos de fibra de camélido con urdimbres complementarias, procedentes probablemente de la sierra aledaña al santuario. Se trata de mantas o *uncus* anchos y cortos de color rojo pálido, con listas y bandas decorativas con paneles donde destaca un ser zoomorfo de perfil.⁴⁶ Este tipo de tejidos se asemeja a ejemplares procedentes de los valles de Chilca y Asia



16



15

- ◀ Fig. 14. Fragmento de uncu wari en tapiz excéntrico. Siglos VII-XI. Colección Museo Huaca Malena, Asia, Cañete.
- ◀ Fig. 15. Cinta policroma de fibra de camélido, probablemente elaborada en la sierra. Siglos X-XII. Museo Huaca Malena, Asia, Cañete.
- ◀ Fig. 16. Faja de fibra de camélido en técnica de urdimbres complementarias y trenzado, estilo Ychsma-Inca. Siglos XV-XVI. Museo de sitio Pachacamac.
- ▼ Fig. 17. Soguilla. Estilo Wari Provincial, forrada con pelo de animal usada como tocado. Siglos VII-XI. Colección Museo Huaca Malena, Asia, Cañete.
- ▶ Fig. 18. Fragmento de tapiz ranurado con personaje frontal. Estilo Wari provincial. Procedente de las excavaciones de Max Uhle en Pachacamac. Museo de la Universidad de Pensilvania.



18

(figs. 10, 12, 16). Consideramos que este tipo de prenda corresponde a productos elaborados en la sierra, ya que no existen en la tradición costeña ni se condicen con el uso generalizado del algodón. Podríamos sugerir que se trata de un indicio para postular que en Pachacamac también se enterraba gente de la sierra vecina.

Otro ejemplo de un tejido Wari Provincial recuperado por Uhle corresponde a un fragmento de tapiz reforzado y elaborado sobre una tela llana de algodón.⁴⁷ En este caso se trata de un personaje en posición frontal, con tocado de apéndices opuestos a manera de plumas; lleva orejeras y un vestuario con bandas verticales, de cuyo cinturón emergen cabezas de felinos opuestos a cada lado. El personaje porta en cada mano un báculo con apéndices, y su tocado y los cetros tienen fuerte relación con representaciones propias de la costa nor central descritas por Rebeca Carrión Cachot, correspondientes al "dios del maíz".⁴⁸ Este tipo de tocado, asimismo, se encuentra presente en el ídolo de Pachacamac. Efectivamente, en la parte superior del referido ídolo una de las caras del personaje dual lleva un tocado de apéndices opuestos, así como diseños de frutos del maíz en su túnica.

Tejidos lambayeque en Pachacamac

A fines del Horizonte Medio y al decaer la influencia wari, se deja sentir el auge de la cultura Lambayeque, posiblemente entre los siglos X y XI d.C. En esa época la costa central recibe influjo de la costa norte, reflejada por la presencia o imitación de su cerámica, y también por los finos tejidos de ese estilo. Los grandes complejos piramidales, situados en el actual bosque de Pomac y Túcume, eran la sede de una sofisticada sociedad, con importantes vínculos con el actual Ecuador. Posiblemente los lambayeque eran los encargados del traslado de *Spondylus* desde las costas ecuatoriales. Ello se refleja en la existencia de una escena mítica representada tanto en



17



19a

los frisos de Túcume como en su orfebrería, la que grafica a un grupo de buceadores que desde una balsa se sumergen para recolectar conchas de este valioso bivalvo tropical. Después el *Spondylus princeps* fue convertido en el *mullu* de los incas, nombre del alimento de los dioses.

Los finos tejidos lambayeque se han conservado en poca proporción debido a las lluvias producidas por el fenómeno del Niño. Entre ellos, destacan algunos tejidos como el de Batán Grande, así como los excavados en Pacatnamú, en el valle de Jequetepeque, y en la Huaca Cao en el valle de Chicama. Pero en la costa central, la sequedad del clima ha conservado muchos tejidos de dicho estilo, llegados posiblemente como piezas de intercambio, destacándose entre ellos los hallados en Ancón, Pachacamac y en Huaca Malena.

Su iconografía nos recuerda a la plasmada en su cerámica, donde prevalecen escenas de ceremonias en recintos techados, séquitos de personas trasladando a personajes en literas, plantas, flores, rostros con ojos alados, tocados en forma de media luna y bandas en los brazos de los principales personajes.

Los tejidos lambayeque retoman conceptos iconográficos de sus antecesores moche, presentando escenas heredadas de su mundo mágico religioso que plasmaban en sus vasijas y templos. De acuerdo a Alfredo Narváez, existe un cambio en la ideología lambayeque que va desde una religión monoteísta a una politeísta, cuyos orígenes se centran en la escena de un personaje frontal con ojos alados acompañado de personajes menores en un escenario marítimo y posteriormente aparecen escenas complejas con una serie de deidades masculinas y femeninas identificadas en frisos y en objetos de metal.

Los tejidos lambayeque del Museo Etnológico de Berlín, procedentes de Pachacamac, amplían dicha propuesta. Presentan escenas identificadas por Anne Marie Hocquenghem como pertenecientes al universo Mochica, tales como el rito de purificación, la iniciación o carrera ritual, la escena de navegación, la escena de fabricación de artesanías y la escena del sacrificio.



19b

▲ Figs. 19. Prenda femenina estilo Lambayeque en forma triangular, utilizada para la cintura. Procedente de Pachacamac. Museo Etnológico de Berlín.
 a. Reconstrucción, redibujada por Lena Bjerregaard.
 b. Fragmento de tapiz que representa su uso.
 c. Fragmento elaborado en tapiz, con acabados tridimensionales de plantas, flores y aves.



19c

El rito de purificación

Una de las ceremonias del calendario inca, realizada el mes de setiembre, estaba dedicada a la coya o la luna, y era conocida como la *Citua*. En esta se purificaba a la ciudad del Cusco, expulsando de ella a todos los jorobados y personas con defectos. Hombres armados en pie de guerra esperaban la orden del sacerdote y entraban a la plaza del Cusco, gritando para expulsar a las enfermedades. En la plaza esperaban guerreros distribuidos en los cuatro puntos cardinales, todos gritaban fuertemente y salían con dirección a cuatro ríos; allí se lavaban y volvían a comer un festín. Este ritual ha sido identificado en la iconografía mochica como el rito de purificación, e incluye el

lanzamiento de flores y el uso de estólicas. Paradójicamente, un tejido lambayeque procedente de Pachacamac refiere una compleja escena donde los jorobados y ancianos se encuentran fuera del templo; asimismo, rodeando al templo se ubican soldados que portan estólicas (fig. 22). Un personaje principal con un gran tocado en forma de media luna, que porta una estólica, dirige la ceremonia. Este se encuentra delante de un gran tótem representado por cinco pequeños personajes sucesivos con tocados de media luna, rodeados de personajes menores ricamente ataviados, probablemente hombres y mujeres. Parece que esta escena se repite en otras secciones del tejido y podría representar la escena de purificación identificada por Hocquenghem para los mochicas o el ritual de la *Citua* o *Coya Raymi* de los incas relatada por el cronista Cristóbal de Molina "el cusqueño" (1943).

La iniciación o el solsticio de verano: las escenas de carrera

Los incas en sus mitos y los mochica en su cerámica, según Hocquenghem,⁴⁹ representaban mediante una carrera una ceremonia de iniciación, la que realizaban durante el solsticio de verano; la carrera ritual mochica mostraba a dos grupos en competencia que corrían llevando unas ramas espinosas en la mano con dirección al templo, donde se encontraba una iguana mítica.⁵⁰ Un tejido lambayeque hallado en Pachacamac presenta la misma escena, que también se desarrolla en el interior de un templo; en este lugar se encuentran dos iguanas antropomorfizadas, adornadas con tocados en forma de media luna, una frente a la otra, sosteniendo con ambas manos una rama espinosa. Alrededor del templo también aparecen dos grupos de personajes. En la parte superior, seis aves antropomorfas portan una rama espinosa y, debajo de los personajes principales, cinco iguanas de perfil en fila portan también una rama espinosa. Este textil podría representar la carrera ritual de iniciación, pero presidida por dos iguanas míticas.

La escena de navegación

Otra escena derivada de la iconografía moche, denominada "la escena de navegación", presenta a un ancestro que navega y pesca grandes peces, rodeado de focas, peces y aves marinas (fig. 21).⁵¹ Esta escena es considerada como el paso del ancestro de la tierra al lugar de origen. Un textil lambayeque pintado presenta una escena marítima con grandes peces, aves y balsas o caballitos de totora que transportan a dos personajes, uno lleva un vaso y el otro usa una soga para pescar un gran pez. ¿Acaso también representarán a sus ancestros como los mochica? (ver Castillo páginas 114-115).

La ceremonia del sacrificio

Los mochica tienen una escena denominada "del sacrificio", en la que el dios radiante recibe la copa de una sacerdotisa. Una escena similar es presentada en un textil lambayeque, donde un personaje central sentado en un trono escalonado con diseños





◀ Fig. 20 a, b. "Representación de la ceremonia del sacrificio", efectuada en el interior de un templo. Fragmento de tapiz estilo Lambayeque, procedente de Pachacamac. Siglos X-XI. Museo Etnológico de Berlín.

◀ Fig. 21. "Ritual de navegación". Destacan las balsas con dos personajes, uno pescando y el otro portando un vaso ritual. Tejido pintado estilo Lambayeque procedente de Pachacamac. Siglos X-XI. Schmidt, 1929, p. 513.

◀ Fig. 22. "Rituales de purificación", representado en un tapiz lambayeque. Procedente de Pachacamac. Siglos X-XI. Schmidt, 1929, p. 489.

ajedrezados vomita en una copa dentro de un recinto rectangular, en el que participan seis personas (acólitos), cada una de ellas con vestimenta diferente y tocados de diverso diseño. Los tres personajes de la parte inferior llevan una copa, una bolsa y un *Spondylus*. En la parte superior se encuentra el personaje central, detrás y delante de él aparecen (uno a cada lado) dos personajes de pie que sostienen una litera. Esta escena recuerda a los chamanes ashuar, que consumen ayahuasca para tener premoniciones, reafirmar su cosmovisión, entrar en contacto con su mundo mítico, y al hacerlo vomitan ritualmente (figs. 20a, b).

La escena del origen de la vida

Esta escena propia de estilo Lambayeque ha sido identificada por Narváez y es representada en el vaso de plata de la colección del Museo de Denver (pág. 130) que narra una historia acerca de la vida e interacción entre dioses, hombres y acompañantes. Él describe el mundo celeste vinculado a las aves, la tierra vinculada a los cérvidos, camélidos y felinos,

y el mundo oscuro del mar vinculado a los peces, crustáceos y reptiles, mientras que la deidad serpiente constituye el origen de la vida. La misma escena puede observarse, con algunas variantes, en un excepcional textil lambayeque procedente de Pachacamac, donde se representa una compleja ceremonia dispuesta en cuatro niveles (págs. 94-95). El nivel inferior presenta una fila de garzas con tocado en forma de media luna; la siguiente fila se compone de olas marinas antropomorfizadas; en la tercera fila se disponen grupos compuestos por dos personajes de perfil con caras de iguana y un personaje frontal que porta cetros con el rostro pintado de rojo y tocado en forma de media luna. En el último nivel aparecen a cada lado dos paneles que en su interior presentan seis personajes en forma de iguana a cada lado, subdivididas en dos grupos de tres (dos llevan un panel cuadrangular y una tercera se coloca sobre dicho panel).

Existen otros temas recurrentes en los tejidos lambayeque, como escenas de danzas y rituales, así como diseños de raíces, plantas y flores. Lambayeque fue una sociedad compleja y poderosa, con zonas de interacción de bienes exóticos que llegaban hasta Colombia, Ecuador, y por el sur posiblemente al altiplano. Textiles de estilo lambayeque han sido encontrados en Las Palmas¹⁵² en el Templo Viejo de Pachacamac¹⁵³ y en el edificio B.15.¹⁵⁴ Unas pruebas recientes de *Strontium 14*¹⁵⁵ han demostrado que los textiles lambayeque que se encuentran en el Museo Etnológico de Berlín, y que fueron hallados en Pachacamac, se confeccionaron en Lambayeque y no en la costa central. Podemos concluir que la vestimenta creada durante el Horizonte Medio representa la base para los patrones de la vestimenta ychsma.



23



24b



24a



24c



24d

El Intermedio Tardío y los ychsma

El cambio tecnológico a nivel textil durante el Intermedio Tardío se expresa con la creación de diseños orientados en sentido diagonal, en líneas diagonales o en zigzag, lo que evitaba crear ranuras largas que tendrían que ser cosidas, o entretebar los colores entre las urdimbres en el telar. De otra parte, las aves comienzan a ser representadas profusamente en los textiles hallados en el santuario.

Max Uhle hace una distinción entre los textiles ychsma del Intermedio Tardío y los inca del Horizonte Tardío.⁵⁶ Pensaba que los colores del Horizonte Tardío eran más vivos y llamativos, en comparación con los más apagados del Intermedio Tardío. Los colores preferidos de los incas eran el rojo y el amarillo –colores del sol–, y las figuras y motivos de esta época eran más grandes que las del Intermedio Tardío.⁵⁷ Por otra parte, se observa que el ligamento de muchos textiles ychsma en periodo inca es más calado, y las tramas suplementarias pasan por encima de un mayor número de urdimbres. En los paneles se observan ranuras largas verticales con los bordes cosidos. Además de esto existe mayor variedad en los motivos, que se pueden atribuir tanto a influencias norteñas de Lambayeque como a los incas.



◀ Fig. 23 . Tapiz con diseño de felinos, aves, peces y venados, estilo Ychsma, procedente de Pachacamac. Museo Etnológico de Berlín.

- ◀ Figs. 24. Paños decorados estilo Ychsma. Museo de sitio Pachacamac.
- a. Tapiz con diseño de aves en disposición diagonal (detalle).
 - b. Paño brocado con diseños de aves.
 - c. Fragmento de paño de algodón en técnica de brocado con diseño de pez.
 - d. Detalle del borde decorativo de la figura 23c.
 - e. Fragmento de tapiz con diseño de personaje frontal y monos en disposición de damero.





26

- ◀ Fig. 25. Uncu inca colonial con diseños de tocapus en la cintura, procedente de Pachacamac. Siglos XVI-XVII. Museo Etnológico de Berlín.
- ▲ Fig. 26. Sarta de plumas de pato (*Muscovi sp*) enrolladas en un soporte de fibra vegetal. Procedente de Pachacamac. Museo Etnológico de Berlín.
- ▶ Fig. 27. Tocado inca de plumas procedente del palacio de Taurichumpi. Siglos XV-XVI. Museo de sitio Pachacamac.
- ▶ Fig. 28. Adornos de pluma de estilo Inca que representan a la flor de la cantuta. Procedente del palacio de Taurichumpi. Siglos XV-XVI. Museo de sitio Pachacamac.



27

Los tejidos durante el imperio Inca (1450-1533 d.C.)

Los tejidos de Pachacamac durante el Horizonte Tardío todavía conservan rasgos de la textilera ychsma, pero incorporan diseños, fibra de camélido y acabados propios de las tradiciones de la sierra. Un buen ejemplo de ello se muestra en una faja hallada en calidad de ofrenda en la esquina noroeste de la segunda muralla. Esta correspondería a un estilo inca-ychsma, ya que tiene una estructura textil inca y fue elaborada en fibra de camélido pero con diseños de aves en disposición diagonal propios del estilo Ychsma. Los tejidos de este periodo usaron principalmente las técnicas de cara de urdimbre y cara de trama en la realización de las vestimentas, tanto femeninas como masculinas, siendo los textiles más finos confeccionados con la técnica de tapicería.



28

Una muestra del arte plumario de este periodo procede del "palacio" de Taurichumpi, de donde salieron dos piezas tridimensionales en forma de flor de la cantuta elaboradas con pequeñas plumas de papagayo y de colibrí. Asimismo, varios *uncus* y un excepcional tocado finamente elaborado. Estas piezas probablemente fueron ejecutadas por *mitimaes* chimú.





La vestimenta femenina serrana de este periodo, según el padre Bernabé Cobo⁵⁸, estaba compuesta de tres piezas: el *acsu*, el *chumpi* y la *lliclla*. El *acsu* era un gran paño que se enrollaba al cuerpo, el cual se amarraba por los hombros con unos *tupus* o alfileres, tirando de los bordes. Así, la pieza cubría el cuerpo desde el pecho hasta los pies, dejando una abertura de la cintura para abajo, lo cual permitía que fuera enrollada alrededor del cuerpo al no estar cosida por los lados. Un *acsu* de este tipo fue encontrado como ofrenda inca en el Templo Viejo de Pachacamac. Rowe y Frame⁵⁹ han dado más detalles sobre el vestido de la mujer inca, indicando que estaba



30

- ◀ Figs. 29. Vestimenta Ychsma. Procedente de Pachacamac. Museo de sitio Pachacamac.
 - a. Uncu de niño, elaborado en algodón y fibra de camélido. Decorado con olas y aves en técnica de brocado.
 - b. Banda de tapiz con diseños diagonales de aves y serpientes.
 - c. Taparrabo o *wara* de algodón.
 - d. Fragmento de vestido femenino de algodón con pliegues.

- ◀ Fig. 30. Vincha masculina de fibra de camélido, en la que destacan los diseños de aves en disposición diagonal. Estilo Ychsma. Colección Museo de sitio Pachacamac.

- ▲ Fig. 31. Vincha femenina de fibra de camélido, elaborada en trama tubular con diseños en disposición diagonal. Museo Huaca Malena, Asia, Cañete.

- ▶ Fig. 32. Redecilla púrpura para el cabello, elaborada en fibra vegetal. Ejemplares similares fueron hallados por Uhle en Pachacamac. Colección Museo Huaca Malena, Asia, Cañete.



31

conformado por el *acsu*, dos cinturones, el *mamachumpi* y el *chumpi*, los cuales sostenían la tela; también una manta rectangular, la *lliclla*, que era colocada como capa, una vincha, sandalias, llamadas *usuta*, y una tela doblada que se colocaba en la cabeza, denominada *ñañaca*.

Todo esto ha sido comprobado por Uhle en un importante descubrimiento de este periodo. Se trata de un cementerio de mujeres sacrificadas en la primera terraza del frontis suroeste del Templo del Sol. Son cuarenta y seis mujeres enterradas con un variado ajuar, cuyas prendas de vestir eran diferentes de las halladas en otras partes de la costa, pues eran típicas de la vestimenta inca. Con excepción de la *ñañaca*, todas las prendas que conformaban el ropaje femenino fueron halladas en este cementerio.

Los análisis de Ann Tiballi⁶⁰ referidos a la colección de Uhle señalan que, efectivamente, las mujeres sacrificadas, al parecer *acllas*, no solo habrían elaborado tejidos de estilo inca sino también tejidos híbridos que mezclaban características inca con formas y acabados locales ychsma, en una suerte de identidad neo-inca relacionada con la costa. Esta propuesta de Tiballi en cuanto a los tejidos híbridos queda comprobada por la mayoría de textiles del periodo inca recuperados en las pirámides de Pachacamac, los cuales muestran una mezcla de rasgos costeños combinados con rasgos inca.

Los vestidos usados por las mujeres costeñas eran muy diferentes, conforme señalan las evidencias encontradas en las excavaciones en el santuario.⁶¹ A diferencia de las túnicas masculinas, donde las aberturas para el cuello y los brazos siempre eran verticales, los vestidos femeninos tenían aberturas horizontales, tanto para el cuello como para los brazos. Algunos de estos vestidos han sido elaborados de dos piezas y otros de seis piezas, mostrando un tipo de cola.⁶² La parte frontal del vestido presenta pliegues y en algunos casos decoración mediante la técnica de brocado. Este estilo todavía existió en la costa norte hasta inicios del siglo XX.⁶³

La túnica o *uncu* usada por los hombres estaba formada de dos piezas con un ancho aproximado de 35 cm., y un largo entre 72 y 90 cm. Estas prendas eran dobladas a lo largo, con los orillos laterales cosidos, pero dejando sin coser unas aberturas para los brazos. Eran muy cortas, pues no llegaban más abajo de la cintura. Fueron confeccionadas con ligamento llano en algodón blanco, beige o marrón, con un borde inferior elaborado en tapiz o con urdimbres complementarias o tramas suplementarias. Solían coser un fleco de fibra de camélido a la banda de tapiz.⁶⁴ Algunas túnicas llevaban un diseño que cubría toda la prenda,⁶⁵ mientras que otras tenían mangas, rasgo que se puede atribuir a la influencia norteña, donde eran frecuentes.⁶⁶

Durante el Horizonte Tardío, se supone que el prestigio de los vestidos inca hizo que algunos



32





34

costeños cambiaran las proporciones de las túnicas, tejiéndolas hasta la rodilla, pero se mantuvo con las antiguas técnicas características de la costa, urdimbres verticales en lugar de las urdimbres horizontales típicas de las túnicas incas.⁶⁷

Otras prendas masculinas son los taparrabos, las vinchas y las bolsas o *chuspas* para llevar coca. Los taparrabos ychsma son de dos tipos: los que acompañaban a las túnicas cortas solían ser más grandes que los otros; eran rectangulares, con unos amarres en un extremo, y decorados con tramas suplementarias en brocado, utilizando la técnica de tapiz o urdimbres discontinuas⁶⁸ para formar una caída de tipo delantal. El otro tipo de taparrabos era usado para acompañar túnicas más largas. Constaba de dos piezas cosidas en los orillos laterales; las tejedoras le daban una forma acampanada, tirando un poco de las tramas para apretar las urdimbres en el centro de la pieza y soltándolas en los extremos que quedaban más calados. Tenían diseños geométricos de triángulos, cuadrados o líneas serradas, los que se solían insertar dentro de la calada.⁶⁹ Los hombres llevaban en la cabeza vinchas y las más elaboradas eran de tapiz, con forro o sin él.⁷⁰

Las bolsas o *chuspas* más tempranas de la cultura Ychsma eran rectangulares, más anchas que altas,⁷¹ decoradas con diseños en tapiz o urdimbres complementarias o flotantes, algunas con un ribete tejido o anillado que mostraba motivos en zigzag o rombos.⁷² Las *chuspas* del Horizonte Tardío muestran la influencia inca. Son cuadradas y suelen ser de fibra de camélido, con diseños inca, como por ejemplo la cruz escalonada,⁷³ motivos en zigzag, rombos⁷⁴ y listas muy sencillas, y presentaban un ribete anillado que se parece a un punto de ojal.⁷⁵

Conclusión

La historia de los tejidos de Pachacamac es larga y compleja. Ella refleja la vivencia de diversas sociedades que entretienen el pasado remoto con una identidad que se va modificando por las influencias externas. Algunos diseños, como las serpientes entrelazadas, se originan en el Intermedio Temprano y continúan hasta el Horizonte Tardío. De otra parte, la presencia Wari y luego los Lambayeque introducen una extraordinaria tapicería destinada a la ceremonia y al ritual funerario, mientras que durante el Intermedio Tardío las aves y los seres marinos cobraron gran importancia, denotando deidades locales referidas a la pesca y a la agricultura. Los diseños con batracios y serpientes muestran la importancia del agua para los costeños. Con la llegada de los incas, los ychsma adoptaron nuevas formas y técnicas, generando algunos cambios en su indumentaria local, así como en otras costumbres textiles.

A inicios de la colonia, las poblaciones locales continuaron utilizando su vestimenta tradicional, y en algunos casos se introdujeron nuevos motivos. Algunos tejidos de las élites fueron guardados como bienes preciados por algunas familias de Lurín hasta el siglo XVII. Un ejemplo lo constituye una túnica inca colonial adquirida por una misión española y llevada a su país de origen, que hoy se conserva en el Museo de América de Madrid (fig. 30).



35

- ◀ Fig. 33. Uncu inca colonial con diseños de flores, dispuestos en cuatro paneles. Procedente de Pachacamac. Museo de América, Madrid.
- ▲ Fig. 34. Bolsa de fibra de camélido con diseños de mariposas. Procedente de Pachacamac. Estilo inca colonial. Museo Etnológico de Berlín.
- ▶ Fig. 35. Borlas de lana de uso masculino estilo Inca. Procedente del Templo Pintado. Colección Museo de sitio Pachacamac.



QUIPUS DE PACHACAMAC HACIA LA ESTANDARIZACIÓN DE LAS CONVENCIONES DE SIGNOS EN EL TAWANTINSUYU

JONATHAN NOLAN CLINDANIEL

GARY URTON

Tenemos el hábito de postular una sola idea o forma para el caso de varias multiplicidades, a las que damos el mismo nombre.

Sócrates, a través de Platón (1969:596)

Desde la época de la conquista española del Tahuantinsuyu, en 1532, persiste un cuestionamiento entre los investigadores respecto a si existía o no una “forma” estandarizada o convencional sobre los quipus, entendidos como signos, siguiendo el argumento de Platón, quien afirmaba la existencia de un tipo de ordenamiento universal.

Teniendo en cuenta este planteamiento, surge la pregunta sobre la posible existencia de una plantilla maestra para la elaboración y lectura de los quipus inca de todo el Tahuantinsuyu. En el presente estudio sostenemos y argumentamos que, efectivamente, existió una plantilla principal, y el mejor lugar para identificar la forma y naturaleza de este modelo es Pachacamac, sitio con la mayor colección existente de quipus del imperio.

Los quipus son los dispositivos de nudos y cuerdas que utilizaron los incas para llevar sus registros, desde la contabilidad del trabajo y los censos hasta las historias y canciones. Para producir los signos, los *quipukamayuc*, anudaban en una cuerda primaria, diferenciada por el color y los tipos de nudo, todas las demás cuerdas





en un orden determinado.³ En un extremo de la cuerda primaria existe a menudo un nudo, una borla o un “adorno final” (llamado “nudo final”), y en el otro extremo de la misma una cuerda extra.⁴

Los hilos conectados a la cuerda primaria se denominan “cuerdas colgantes”, mientras que los que se enlazan en las cuerdas colgantes son llamados “cuerdas auxiliares”, a las que se pueden añadir otras cuerdas auxiliares. En algunos casos, los *quipukamayuc* ataban cuerdas por encima de los grupos de cuerdas colgantes, denominadas “cuerdas superiores”, con la finalidad de registrar las sumas agregadas de los números representados en las cuerdas colgantes de la parte inferior (fig. 2).

Actualmente no se sabe cómo se interpretaba el color, la torsión y los nudos de los quipus. Algunos estudiosos han sostenido, por ejemplo, que el color del cordón pudo haber actuado con las mismas características de la infografía moderna,⁵ de la misma manera que en un gráfico de sectores representa información condensada a través de la dimensión, forma y color de cada sector, sobre un acontecimiento, persona

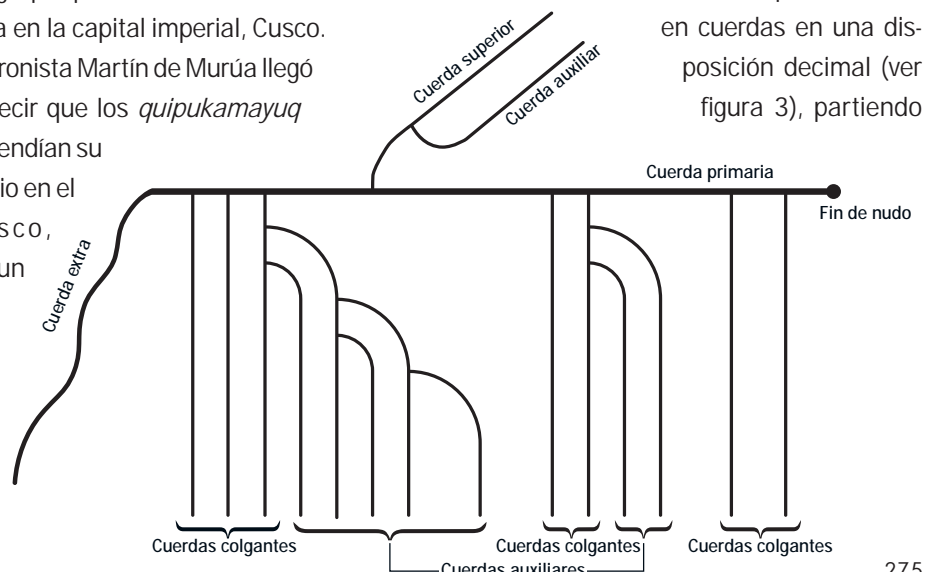
u objeto. Así, cada cuerda y color de quipu pudo haber representado información valiosa para el estado Inca. Si los signos quipu siguieran un orden determinado, tendríamos la posibilidad de descifrar estos misteriosos signos, abriendo así la puerta para su interpretación a través del estudio directo de las fuentes primarias.

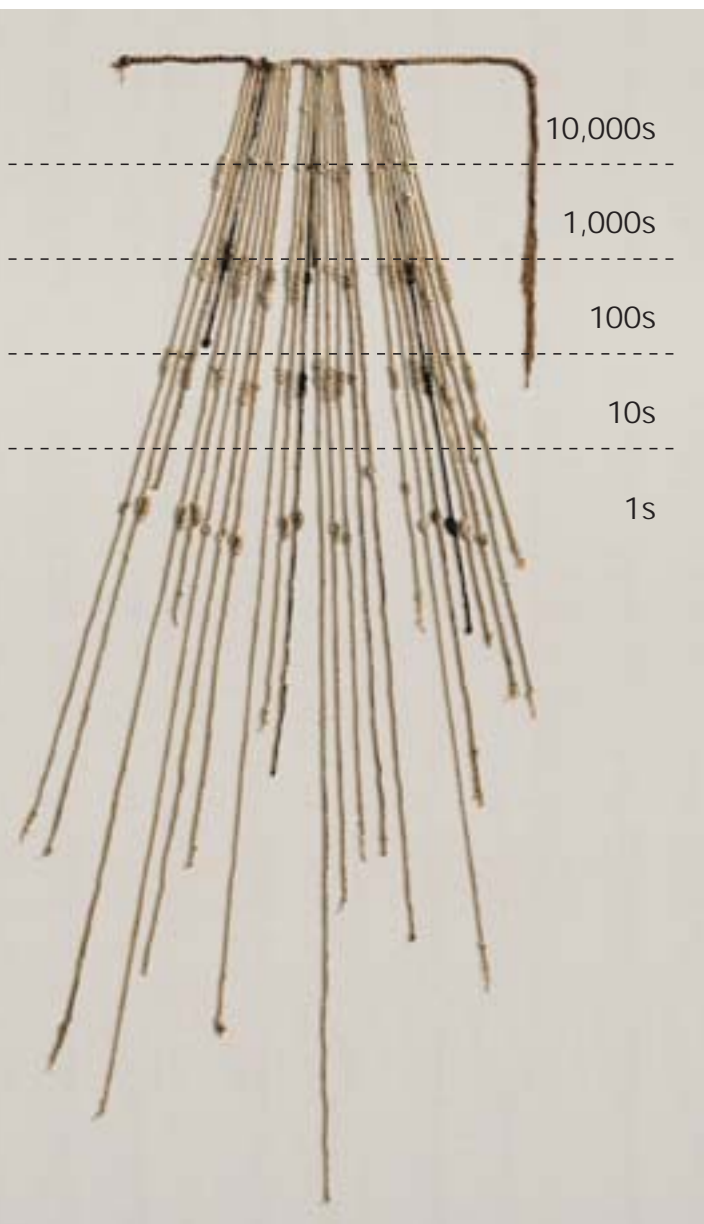
Es probable que los quipus respondiesen a una convención que permitía a gran número de funcionarios incas comunicarse exitosamente.⁶ Este sistema debió incluir a las autoridades de las aldeas locales, de los centros administrativos regionales, y a un grupo que estaba al servicio del inca en la capital imperial, Cusco. El cronista Martín de Murúa llegó a decir que los *quipukamayuc* aprendían su oficio en el Cusco, en un

programa de cuatro años, dos de los cuales eran dedicados a la instrucción en la producción e interpretación de los quipus.⁷

La década de 1920 fue determinante para los estudios del quipu, porque Leland Locke demostró que los signos numéricos del quipu correspondían a una convención. Él determinó, a partir del análisis de muestras realizadas en el Museo Americano de Historia Natural de Nueva York, que los *quipukamayuc* utilizaron consistentemente diferentes tipos de nudos y posiciones en las cuerdas de un quipu para registrar valores numéricos. Locke encontró que los números

eran representados en cuerdas en una disposición decimal (ver figura 3), partiendo





3a



3b

de unidades en el extremo de las cuerdas colgantes, en este nivel —el más bajo— los dígitos fueron registrados tanto por nudos en ocho como por nudos largos para los valores del 2 al 9. Cada valor decimal posterior, es decir decenas, centenas, etc., estaba situado en incrementos estándar (alrededor del ancho de una palma) más arriba en la cuerda conectada, cerca de la cuerda primaria. Estos valores decimales completos, dondequiera que se colocaron, fueron registrados con nudos simples.⁸

Por lo tanto, si una cuerda solo presentaba dos nudos solitarios en el lugar de las decenas, significaba “20”. Del mismo modo, una cuerda con dos nudos simples en el

lugar de las centenas significaba “200”. Un número con valores en decimales múltiples podría expresarse empleando nudos en cada una de las posiciones respectivas. Así, por ejemplo, una cuerda con dos nudos solitarios en el lugar de las centenas, dos nudos en el lugar de las decenas y un nudo largo envuelto tres veces alrededor de una cuerda, tendría como valor global “223”.

A pesar de los hallazgos de Locke y otros sobre la convención numérica de los signos en los registros administrativos, y pese a contar con una variedad de argumentos teóricos a favor, nadie hasta la fecha ha presentado evidencia empírica de un signo convencional y no numérico de los quipus.

Sin embargo, Urton ha estudiado una serie de posibles rasgos físicos que podrían haber sido utilizados como signos en los quipus: color, dirección del nudo, dirección de la torsión, entre otros.⁹

El estudio de las posibles cualidades semióticas de los diversos elementos del signo, realizado por Urton, se sustenta en el concepto lingüístico de *marcado*. Él argumenta que cada rasgo físico del quipu podría haber sido usado para significar uno u otro de un par de términos significativos: *marcados* y *no marcados*.¹⁰ Respecto a este par de términos, cabe precisar que las categorías *no marcadas* se refieren a realidades generales, mientras que las categorías *marcadas* aluden a aspectos específicos; por ejemplo, el término “humano”, al ser general, vendría a ser una categoría *no marcada*, mientras que “hombre” o “mujer”, que es específico, sería una categoría *marcada*. Asimismo, cuando se toma como referencia el término “día”, este puede involucrar tanto al día como la noche; por ejemplo, tres días equivalen a tres días de luz y dos noches, en ese sentido el término “día” es una categoría *no marcada* por ser inclusiva y general, mientras que el término “noche” es dependiente, por lo tanto es una categoría *marcada*.

En ese sentido, en una relación binaria (es decir, uno u otro de un par será seleccionado en un discurso dado, o narración), por lo general también existe una relación primaria / secundaria. Es decir, los términos *no marcados* (más comunes, dominantes, etc.) son primarios, mientras que los términos *marcados* (menos comunes, subordinados) son secundarios.

Un ejemplo de este tipo de dualismo jerárquico en las comunidades andinas tradicionales se da en las relaciones entre las mitades superior (hanan) e inferior (hurin), en las cuales la mitad superior es inclusiva y primaria, es decir tiene prioridad sobre la mitad inferior. Si bien estudios recientes de Sabine Hyland han demostrado casos de signos no numéricos *marcados/no marcados* en quipus coloniales y de época republicana, nadie ha mostrado ejemplos similares en quipus incaicos.¹¹

Abordar la cuestión del *marcado* empíricamente sigue siendo un desafío, debido a la variedad de tipos de registro y al amplio espacio geográfico del uso del quipu en el imperio incaico. Galen Brokaw, por ejemplo, sostiene que los relatos contradictorios de los cronistas españoles acerca de la convención del quipu podrían haber sido el resultado de la observación que hacen los españoles del *quipukamayuc*, quien trabajaba en diferentes niveles de la administración estatal o a través de diversos tipos de quipu.¹² Jeffrey Quilter señala también que se podrían haber utilizado diferentes convenciones de quipu en las distintas regiones geográficas.¹³

Para entender las convenciones de signos no numéricos y su descifrado se ha de tener en cuenta la relación con el tipo de quipu (ofrenda o donación, censo, etc.) y/o el lugar donde fue fabricado, antes de hacer cualquier afirmación general sobre ellas. En este estudio afirmamos que la gran muestra de quipus encontrados en Pachacamac es excepcional para abordar el problema de la convención generalizada

a través del Tahuantinsuyu para un género de quipu en particular.

El oráculo de Pachacamac y su dotación de quipus

Aún es limitado el conocimiento sobre la importancia de Pachacamac en la historia prehispánica tardía del quipu, pese a contar con estudios importantes sobre los diferentes conjuntos de quipus del lugar.¹⁴ Es preciso destacar que en este sitio se halló el mayor número de quipus, pues de los 914 catalogados en el proyecto Khipu Database de la Universidad de Harvard,¹⁵ 91 proceden de Pachacamac, lo que significa que uno de cada ocho quipus analizados del Tahuantinsuyu provienen del santuario de Pachacamac.

Para centrar la investigación, es importante tener en cuenta el siguiente cuestionamiento: ¿qué sucedió durante la ocupación inca de Pachacamac y en el señorío de Ychsma, para que surgiese tal nivel de contabilidad, control y registro de actividades?

El santuario de Pachacamac no solo registra una gran cantidad de quipus, sino también una importante variabilidad y diversidad en la estructura, color, grupos de cuerdas y otras características constructivas y visuales de estos (fig. 5).¹⁶ De esta manera, Pachacamac se convirtió en un lugar de convergencia, depositario de registros de cuerdas producidas por los diferentes grupos étnicos del Tahuantinsuyu. Por ello el corpus de Pachacamac es una colección de extraordinaria importancia, ya que ayuda a comprender los grados de convencionalidad

Páginas 274-275:

◀ Fig. 1. Nudos de diverso tipo en un quipu inca. Siglos XV-XVI. Colección Museo de sitio Pachacamac.

Página 275:

◀ Fig. 2. Características de un quipu inca (Urton: 2003:4).

◀ Figs. 3. Significado numérico en un quipu inca. a. Jerarquía decimal de los nudos. Urton 2003:8. b. Tipos de nudos. Urton 2003:77.

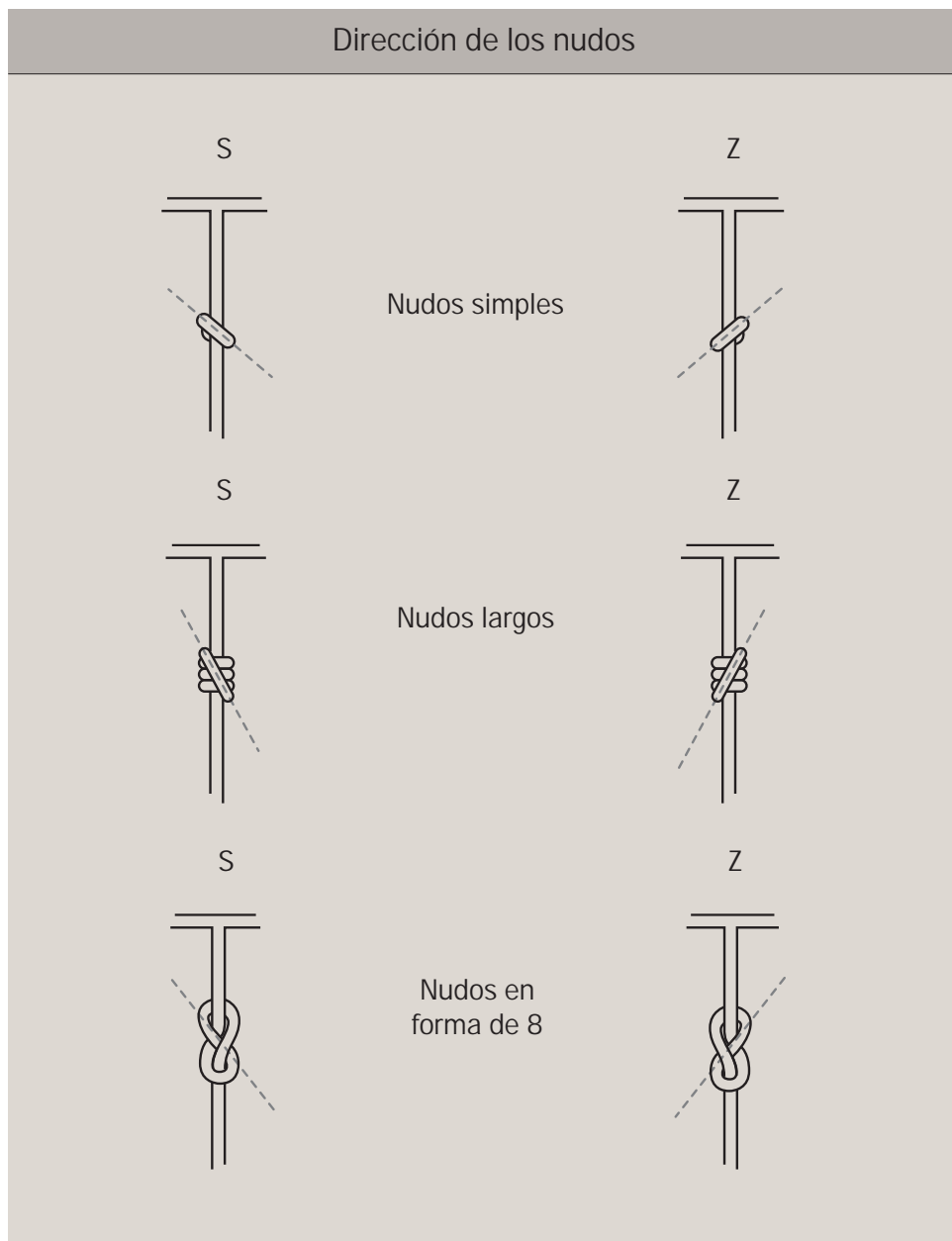
▼ Fig. 4. *Contador Mayor i tezorero Tawantinsuyu Quipucamayoc, Curaca Condorchava*. Quipucamayoc mostrando el quipu, al pie se grafica una *yupana*. Felipe Guaman Poma de Ayala. *Nueva Corónica y buen gobierno* 360 [362]. Biblioteca Real de Copenhague, Dinamarca.







Dirección de los nudos



Páginas anteriores:

◀ Figs. 5. Conjunto de quipus de algodón, procedentes de la Casa de los Quipus. Colección Museo de sitio Pachacamac.

◀ Fig. 6. Cuadro que indica la dirección en S ó Z por tipo de nudo Urton 2003: 77-78.

es allí donde fueron recuperados –y quizá confeccionados, sabiendo sus creadores que iban a ser utilizados en Pachacamac–, no debemos olvidar que varias de estas muestras podrían venir de otros sitios del imperio (fig. 4).

En este artículo analizaremos las características del corpus de quipus de Pachacamac para determinar si existe alguna evidencia de que un signo en particular –por ejemplo, la dirección del nudo– actúa como un signo convencional que permite definir categorías *marcadas* y *no marcadas*, según la hipótesis de Urton, y como Hyland lo confirma para quipus coloniales y republicanos. Argumentamos que, si encontramos evidencia de una relación *marcada/no marcada* en la dirección de los nudos en los quipus de Pachacamac, esta constatación sustentará la idea de que existió una convención a través del tipo de contabilidad de las donaciones llegadas al sitio. Además, si hallamos evidencias de marcación –es decir, si uno u otro de los elementos del signo binario puede demostrarse que está consistentemente relacionado con uno u otro de un par de significados, identidades, etc.– por primera vez habremos demostrado empíricamente, en estudios sobre quipus incas, el significado semántico de un signo no-numérico.

Dirección de los nudos

Los nudos simples, los nudos largos y los nudos en ocho (8) se pueden atar con un eje diagonal o a través del cuerpo del nudo que va desde la parte superior izquierda a la inferior derecha, de modo que la dirección del eje diagonal del nudo se ve como

y estandarización de los quipus en todo el imperio Inca.

En efecto, al ser Pachacamac un lugar al cual llegaban los peregrinos con ofrendas de todo el imperio,¹⁷ los quipus eran una especie de prueba o registro de las ofrendas hechas al oráculo. Teniendo en cuenta este aspecto,¹⁸ al analizar el corpus de Pachacamac se obtiene información sobre un género específico de quipus: “*de donación*” u “*ofrenda*”, con una variedad de tipos potencialmente derivados de diferentes tradiciones regionales.

Sin embargo, se ha de considerar la procedencia de los quipus, dado que algunos

fueron llevados a Pachacamac desde tierras lejanas. En ese sentido, las muestras se presentan como un desafío para el análisis y la interpretación. Debido a que muchas de estas no están relacionadas con Pachacamac en cuanto al lugar de producción, existen dudas acerca de dónde se produjeron, y si sus características son indicativas de una tradición de producción en la costa central (por ejemplo, diferente de los procedentes de la costa norte y sur o de las tierras altas).

Por lo tanto, si bien debemos considerar los 91 quipus encontrados en el sitio como “quipus de Pachacamac”, ya que

la línea central "\ " sobre una "S", o desde la parte superior derecha a la parte inferior izquierda, de modo que la dirección del eje diagonal del nudo se parece a la línea central "/" en una "Z". Por lo tanto, hay dos posibles direcciones para cada nudo atado en un quipu: nudos S y / o nudos Z.

En sus estudios sobre quipus arqueológicos de todo el imperio Inca, Urton¹⁹, ha encontrado que, entre los tres tipos de nudos registrados, los nudos con dirección "Z" son casi dos veces más frecuentes que los nudos con dirección "S". Basándose en la obra de Joseph Greenberg, quien sugiere que la frecuencia proporciona una buena aproximación para distinguir las categorías *marcadas* y *no marcadas* (es decir, en las que *no marcadas* serán más frecuentes), Urton teoriza que los nudos "Z" fueron utilizados para indicar categorías *no marcadas*, y los nudos "S" se usaron para indicar categorías *marcadas*.

Hyland y otros autores²⁰ evaluaron empíricamente la teoría de Urton estudiando un dispositivo combinado alfabético/quipu, denominado "*tabla-quipu*", encontrado en una iglesia católica colonial en el pueblo de Mangas, en el departamento de Ancash, Perú, que data de principios del siglo XIX. Tablas como esta fueron utilizadas por los padres mercedarios para rastrear si los individuos de la comunidad habían cumplido con sus deberes religiosos.²¹ La tabla de madera estudiada por Hyland y otros²² está cubierta con papel y presenta 282 nombres de personas. Al lado de cada nombre se ha perforado un agujero a través de la tabla, y un cable de quipu individual, anudado al final, pasa a través de ese agujero. Si los

miembros de la comunidad cumplieron con su deber religioso, la cuerda del quipu era empujada firmemente en la tabla a través del agujero siguiente al lado de su nombre, y mantenida en su lugar por el nudo final.²³ Si la cuerda de quipu completo de una persona seguía colgando en la parte delantera del tablero indicaba que no habían completado su deber religioso y que podría ser azotado.

Cuando Hyland y otros autores estudiaron la dirección de los nudos finales que todavía se conservaban en la *tabla-quipu* de Mangas, se dieron cuenta de que la dirección del nudo correspondía a si la persona nombrada pertenecía o no al grupo hanan (superior) o hurin (inferior) de la comunidad.²⁴ Esto les permitió asignar la afiliación de cada mitad a los nombres de los comuneros sobre la base de la investigación etnográfica que llevaron a cabo, puesto que el vínculo entre los nombres y la filiación todavía era recordado por los comuneros. Los individuos que pertenecían a la mitad hanan (superior) tenían un nudo "S" en la cuerda quipu junto a su nombre, mientras que los que pertenecían al grupo hurin (inferior) tenían un nudo "Z".


Si bien el hallazgo de Hyland apoya la teoría general de Urton de que los nudos "S" y "Z" podrían haberse usado para representar un par de categorías *no marcadas/marcadas*, la dirección utilizada de los nudos es opuesta a lo señalado por Urton. Para la *tabla-quipu* de Mangas, los nudos "S" representan el *no marcado* (grupo hanan/superior) y los nudos "Z" la categoría *marcada* (grupo hurin/inferior). Esta divergencia puede deberse al *quipukamayuy* post-inca, que tenía diferentes convenciones de anuda-

miento, o puede sugerir una relación más compleja entre los signos y significados de los nudos "S" y "Z", o afiliaciones de categorías en esta región de los Andes centrales. Sin embargo, la *tabla-quipu* de Mangas proporciona evidencia valiosa con relación a la dirección del nudo, que fue utilizada hasta tiempos recientes por *quipukamayuy* para designar pares de identidades sociales *marcadas* y *no marcadas*.

Pasaremos a evaluar si los quipus del corpus de Pachacamac también tienen nudos "S" y "Z" para designar pares *marcado/no marcado*. Si es así, veremos también si los nudos "S" se usaron para indicar la categoría *marcada* (de acuerdo con la hipótesis de Urton) o *no marcada* (relacionada con los hallazgos post-inca de Hyland y otros). Si logramos responder a estas preguntas, este estudio sería un importante avance en el descifrado del significado semántico de los signos de dirección del nudo en los quipus inca. El mismo ayudaría a demostrar que los signos numéricos del quipu fueron ampliamente convencionalizados dentro del género de quipus de "*contabilidad de la donación*".

Análisis de la dirección de los nudos en el corpus de quipus de Pachacamac

Con el fin de examinar las evidencias acerca del significado de los signos en la dirección de los nudos convencionalizados, se realizó una serie de pruebas estadísticas con los quipus procedentes de Pachacamac. De manera específica, analizamos la dirección de los nudos en cada tipo de nudo (en forma de «8», largos y simples), sabiendo que



cada dirección se relaciona explícitamente con otro de manera jerárquica (físicamente) en una cuerda del quipu. Sobre la base de esta jerarquía física y la conveniencia de la relación incorporada respecto a la dirección del nudo, planteamos la hipótesis de que los tipos de nudos pueden relacionarse entre sí mediante una manera que exprese su carácter *marcado/no marcado*, y que, si las direcciones de los nudos fueran usadas como signos de *marcado/no marcado*, estas habrían sido una forma primordial de representar esta distinción de los tipos de nudos.

Si bien el valor numérico de cada nudo también pudo haber sido definido como *marcado/no marcado* por medio de la dirección del nudo, solo podríamos probar esta relación teniendo un conocimiento a priori de los valores numéricos que registraron valores *marcados* y aquellos que hicieron lo propio como valores *no marcados*. Sin una distinción entre los valores numéricos *marcados* y *no marcados*, es imposible evaluar si los signos de dirección del nudo se relacionan entre ellos en una relación de marcación.

Debido a esto, nos enfocamos en la posibilidad de probar que la jerarquía física de los tipos de nudos estuviese indicada por medio de signos como la dirección del nudo. ¿Sería posible que los nudos simples, que están atados en las secciones superiores de una cuerda (e.g., 10s, 100s, 1000s, etc.), tengan una dirección de nudo diferente de aquellos nudos largos y en forma de «8» que se encuentran en la parte inferior (i.e., de las unidades

de 1 al 9) de la misma cuerda? Si la jerarquía física que separa los nudos en las cuerdas está reforzada por una distinción en la dirección del nudo, proponemos que esto evidencia que la dirección del nudo fue usada para representar relaciones de oposición binaria jerárquica (e.g., *no marcado* vs. *marcado*) en los quipus de Pachacamac.

Nótese que el promedio de conteos de nudos en «S» y en «Z» para los nudos largos y en forma de «8» es notablemente similar, y su intervalo de confianza de 95% se equipara considerablemente (las líneas en el gráfico representan intervalos de confianza de 95%). Sin embargo, para los nudos simples hay una división estadísticamente significativa entre el uso de los nudos en «S» y en «Z». Los intervalos de confianza de 95% divergen ampliamente, lo que significa que los nudos simples solo eran atados pocas veces en la dirección «S».

Las estadísticas descriptivas en la Figura 7 sugieren un uso sistemático de la dirección del nudo «Z» para los nudos simples, pero un uso más fluido tanto de nudos en torsión «S» y en «Z» para los nudos largos, como aquellos en forma de «8». Estos nudos de baja jerarquía son atados en «S» y en «Z» en una frecuencia aproximadamente igual entre sí, una frecuencia mucho más alta respecto del uso de la torsión en «S» utilizada en los nudos simples.

Se ha de recordar que los signos de *marcado/no marcado* existen en una relación especial y regular entre sí. Es decir que, si bien están en una oposición binaria, los signos de *no marcado* tienden a ser inclusivos de los

signos de *marcado*, lo que quiere decir que los signos de *no marcado* pueden, incluso, ser usados en lugar de su contraparte. Por lo tanto, no deberíamos esperar alguna relación clara a nivel superficial entre signos de *marcado* y *no marcado*, ya que no podemos esperar que los signos estén siempre presentes y representen categorías marcadas. Cualquier intento de identificar si hay una relación de *marcado/no marcado* entre los medios de expresión de signos de nudos en «S» y Z debe considerar una serie de escenarios y, a partir de esos análisis, señalar si la evidencia permanece o no consistente con la hipótesis de signos de *marcado/no marcado*.

Realizamos una serie de pruebas binomiales con el objeto de calcular formalmente la importancia estadística de las cuenta general de nudos en «S» y en «Z»,⁴ evaluando si los resultados de cada escenario permanecían consistentes con una relación de marcación. Para identificar si existe o no una relación de *marcado/no marcado* es importante identificar si el número de ocurrencias (i.e., la frecuencia) de dirección de nudos para un tipo de nudo en particular diverge de lo que podría esperarse si se usaran de una manera igualmente probable. Si bien la relación de marcación requiere alguna equiparidad en el uso de ítems *marcados/no marcados*, los ítems *no marcados* deberían distinguirse claramente como el signo más frecuente/primario/inclusivo del par. Además, los ejemplos donde los signos *marcados* aparecen junto con signos *no marcados* deberían distinguirse claramente de ejemplos en los cuales los signos *no marcados* apare-

▼ Fig. 7. Cuadro estadístico, indicando el número promedio de nudos por quipu por dirección del nudo.

► Fig. 8. Cuadro estadístico indicando el número de ocurrencias de nudos en Z en los quipus de Pachacamac.

cen solos (incorporando así a la categoría *marcada*); la última disposición enfatiza la oposición binaria entre los dos elementos significativos.

En primer lugar realizamos una prueba binomial por medio de la comparación de la cuenta general de nudos en «Z»: 4725 ocurrencias, en comparación con 1705 nudos en «S» en general, independientemente del tipo de nudo (en forma de «8», largo o simple). Esto implica una probabilidad de menos de 0,0001 que observamos en un número mayor de nudos en «Z» si las direcciones de nudo solo fueran el resultado de una igualdad de probabilidades. Para ilustrar cuán escasa es esta probabilidad,

considérese la figura 8. Simulamos cada nudo en el corpus de Pachacamac con una dirección de nudo registrada de un total de 6430, asumiendo que hay una oportunidad igual de cualquier nudo de ser atado en «S» o en «Z». Después de repetir esta simulación 1000 veces, el centro de la distribución simulada de las cuentas (esperadas) de nudos en «Z» es de alrededor de 3200, aproximadamente la mitad del número general de direcciones de nudos registrados. Sin embargo, el número real de nudos en «Z» está muy lejos incluso de los límites más altos de las simulaciones; por consiguiente, de la excesivamente baja probabilidad de la prueba binomial.

Tal desproporción de nudos observados en «Z» es lo que podríamos esperar para un signo *no marcado* (i.e., más frecuente). Además, en conjunción con los resultados de los nudos en «Z» parecen haber sido usados sistemáticamente para exhibir (fisi-

camente) los nudos más altos y simples (i.e., las 10s, 100s, etc.). Pero, si los nudos en «Z» igualan nuestras expectativas para una categoría *no marcada*, ¿igualan los nudos en «S» nuestras expectativas para una categoría *marcada*?

Al llevar el análisis a niveles más profundos dentro de los nudos de baja jerarquía (nudos en forma de «8» y nudos largos), primero consideramos a los nudos que aparecieron *sin presencia de nudos simples* en una cuerda. Cuando los nudos de bajo nivel aparecen solos en una cuerda, hay 614 nudos largos y/o en forma de «8» atados en «S» frente a 639 nudos largos y/o en forma de «8» atados en «Z»; esta no es una diferencia estadísticamente significativa de acuerdo con la prueba binomial. No parece que haya alguna forma consistente de que los nudos largos y en forma de «8» se dieran solos en una cuerda. Estos hallazgos no son sorprendentes para un

Figura 7

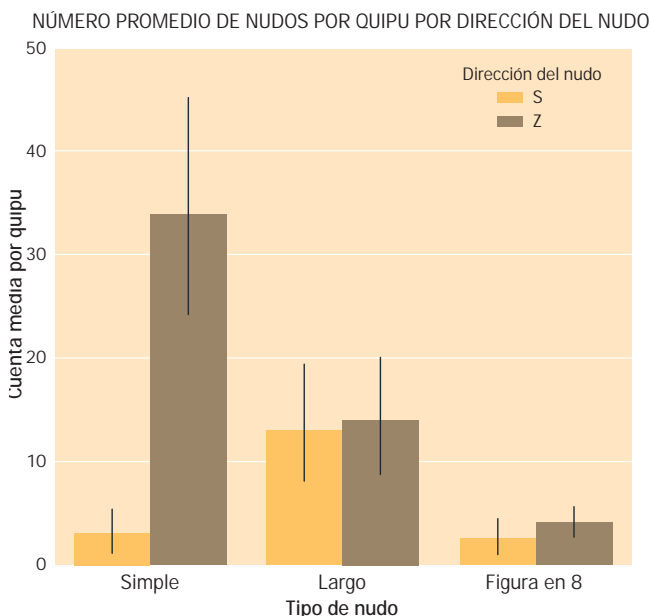
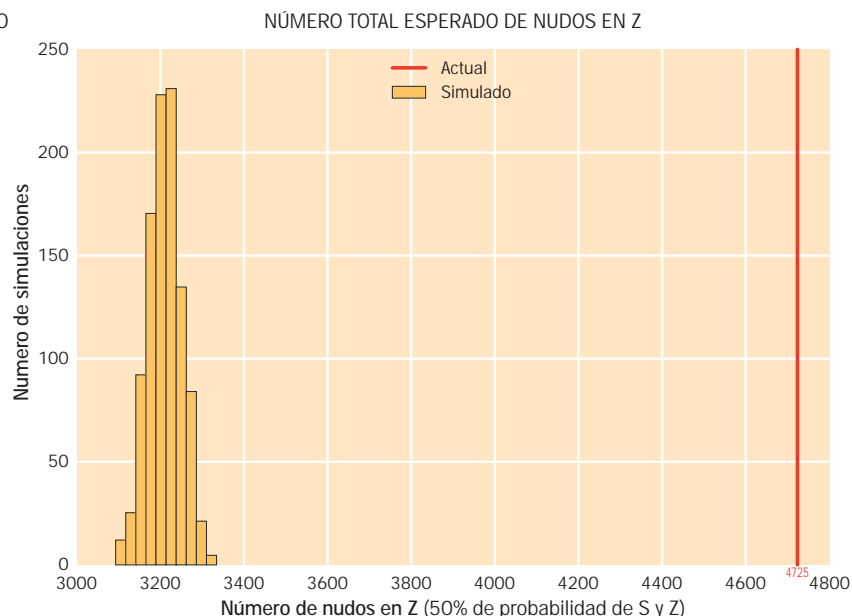


Figura 8



signo *marcado*, dado que los *no marcados* son frecuentemente considerados incluso respecto de los signos *marcados* y se puede ver que los contienen. Sin embargo, esta falta de sorpresa no constituye una evidencia concluyente de que los nudos en «S» actuaran como signos *marcados* (inferior, menos frecuente). En contraste, vemos de nuevo que la cuenta de nudos simples en «Z» es bastante improbable de que ocurriese solo por casualidad (1659 nudos en «Z» frente a 182 nudos en «S», $p < 0.0001$), lo que es consistente con la noción de que los nudos en «Z» son signos *no marcados* (superior, más frecuente).

Sin embargo, ¿qué ocurre cuando los nudos largos o en forma de «8» están atados en la misma cuerda que un nudo simple? Si existe una relación de marcación de oposición binaria entre signos de dirección «S» o «Z» del nudo basada en una jerarquía de nudos, habría que esperar que los nudos largos y en forma de «8» atados en «S» ocurrieran junto a un número estadísticamente significativo de nudos simples en «Z». Ya que estamos proponiendo una relación de marcación entre nuestros dos tipos de signos, no debería sorprendernos si algunos de los nudos largos o en forma de «8» están atados en dirección «Z». Después de todo, por definición, puede decirse que las categorías *no marcadas* abarcan las categorías *marcadas*. Sin embargo, si los nudos en «S» y en «Z» eran usados como signos *marcados* y *no marcados* para exhibir una jerarquía del tipo de nudo (y valores), no deberíamos esperar que los nudos largos, y/o en forma de «8» y simples estuvieran atados en la dirección «S».

Por el contrario, esperaríamos observar un número estadísticamente significativo de nudos simples en «Z» atados en oposición binaria a nudos largos y/o en forma de «8» en «S» si, en efecto, los nudos en «S» o en «Z» indicaran una relación de *marcado/no marcado* entre los diferentes tipos de nudo. Tras realizar otra prueba binomial, de hecho encontramos que cuando los nudos largos y en forma de «8» se atan en la misma cuerda que los nudos simples, un número estadísticamente significativo de nudos simples está atado en dirección «Z».

La probabilidad de observar mayores cuentas de nudos simples en «Z» cuando los nudos largos y en forma de «8» son en «S» ($n=565$, en contraste con $n=165$ para el mismo escenario con nudos simples en «S»), solo por casualidad es extremadamente escasa, con una probabilidad menor a 0,0001. De este modo, en conjunción con la serie de pruebas que sustentan el predominio de los nudos en «Z» sobre los nudos en «S» y su uso constante en el nivel del nudo simple, tomamos este hallazgo final como una evidencia más de que la dirección del nudo fue usada para diferenciar tipos de nudos en distintas posiciones jerárquicas, algo consistente con pares de signos de *marcado/no marcado* indicando una diferenciación de valores – i.e., inferior/superior (respectivamente).

Discusión

Por lo tanto, sobre la base de nuestro análisis, sugerimos que las direcciones de nudos en «S» y en «Z» fueron usadas para indicar las categorías (respectivamente) *marcado/*

no marcado en la colección de quipus de Pachacamac, evidencia de una convención no numérica de signos en los quipus inca. De manera específica, la evidencia apunta a que los nudos en «Z» representan la categoría *no marcado* (jerárquicamente superior e inclusiva) y los nudos en «S» representan la categoría *marcado*.

Ante todo, presentamos este argumento sobre la base de la observación estadísticamente significativa de cuentas de nudos en «Z» en general en los quipus de Pachacamac. Este hallazgo parecería apoyar la noción de que los nudos en «Z» son más consistentes para constituir una categoría *no marcada*, dado que las categorías *no marcadas* son más frecuentes e inclusivas que las categorías *marcadas*, y deberían cubrir valores, y un dominio semántico, más expansivo y amplio. De igual modo, los nudos en «S» corresponden mejor con una categoría *marcada* porque aparecen en un dominio más restringido (siendo incluidos dentro del dominio semántico de los nudos en «Z» *no marcados*). Observamos un número estadísticamente significativo de nudos simples atados en dirección «Z», con solo muy pocos atados en dirección «S». En contraste, los nudos largos y en forma de «8» empleaban nudos en «S» con mucha mayor frecuencia. Cuando se emplean, los nudos en «S» son desplegados en nudos largos y en forma de «8» en estricta oposición a los nudos simples en «Z». En particular, encontramos que cuando los nudos en «S» aparecen en nudos largos y en forma de «8» hay un número estadísticamente significativo de nudos simples en «Z».



Urton encontró que los nudos en «Z» aparecen con una alta frecuencia en todos los quipus existentes en el Khipu Database,²⁵ argumentando, de igual forma que los nudos en «Z» señalan categorías *no marcadas* y los nudos en «S» señalan categorías *marcadas*. Nótese que estos hallazgos son opuestos a los realizados acerca de la dirección de nudos de Hyland²⁶ con el tablero quipu de Mangas, de fechado posterior al periodo Inca. En el tablero, los nudos en «Z» eran usados para indicar la categoría *marcada* y los nudos en «S» eran empleados para indicar la categoría *no marcada*. Si bien es posible que la convención del signo de la dirección del nudo usada en Mangas sea tardía —es decir, un desarrollo propio posterior a los incas—, la diferencia podría también deberse a una materia de género. Esto es, si bien el tablero quipu de Mangas registra apellidos y el desempeño de deberes y tareas religiosas, se piensa que los quipus de Pachacamac pertenecen a datos de donaciones e información sobre los depósitos respecto de las ofrendas llevadas al oráculo.

Aunque en el análisis notamos que un número de nudos largos y en forma de «8» hacen uso de los nudos en «Z» —el signo *no marcado* propuesto—, este hallazgo no es inconsistente con lo que podríamos



esperar para categorías de *marcado*. Se dice que los signos *no marcados* son inclusivos en relación con los signos *marcados*, así como primarios respecto de ellos. Por ejemplo, tradicionalmente en inglés, la palabra *no marcada* 'hombre' puede ser tomada como el término más general que expresa 'humano' (*i.e.*, ambos individuos, de sexo masculino como de sexo femenino), mientras que 'mujer' es el término *marcado*, y designa solamente a los de sexo femenino. Por lo tanto, proponemos que los nudos en «Z» encontrados en niveles jerárquicos más bajos (nudos largos y en forma de «8») pueden ser el resultado de lo que llamaríamos un «efecto de absorción», es decir que los nudos normalmente *marcados* (en «S») asumen la forma de expresión del signo *no marcado* (en este caso, la dirección «Z» del nudo), debido a que se piensa que están incluidos por el signo *no marcado*. Por lo tanto, planteamos que nuestros hallazgos siguen siendo indicativos de relaciones de marcación.

En un sentido más amplio, debido a que los quipus de Pachacamac exhiben amplias variaciones estilísticas, proponemos que proceden de todas las regiones del imperio Inca. En ese sentido, puede decirse que la convención de signos de nudos en S y en «Z», como una característica de mostrar

relaciones de *marcado/no marcado*, se difundió ampliamente en todo el Tahuantinsuyu. Por lo tanto, puede decirse que esta relación entre signos de nudos *marcados* y *no marcados* se convencionalizó y estandarizó ampliamente en el territorio dominado.

Sin embargo, ninguno de estos argumentos aborda por qué algunas posiciones decimales —*i.e.*, aquellas más altas o más bajas en una cuerda— pueden haber sido marcadas mientras otras no fueron marcadas. ¿A qué propósito habrían servido los valores de *marcado* y *no marcado* en la interpretación de los nudos? Una interpretación es que la dirección de los nudos puede haber indicado valores distintos en la cuerda de un quipu. Por ejemplo, según la numeración en la lengua quechua —la *lingua franca* de la administración en el imperio Inca—, el número compuesto 76 en la cuerda de un quipu podría no siempre haberse referido a un total numérico de 70 + 6 objetos,

◀ Fig. 9. Registro de cuentas y hechos de los incas. *Como tupainga yupanqui ordeno todo su reino... El ynga Rey de mas prudencia Y sagacidad el que mejor governo y rigio sus reynos.* Martín de Murúa, *Historia General del Piru.* Paul Getty Museum. F. 51V.

▲ Fig. 10. Explicación didáctica sobre los quipus en el Museo de sitio Pachacamac.



en el sentido de la notación convencional numérica de Locke. Esto es, el 70 puede haber significado una cosa, o tener un valor, mientras el 6 tenía otro significado/valor. En la relación hipotética de *marcado/no marcado* que planteamos aquí el 70 pudo haber tenido un significado dominante en relación con el 6, el cual habría tenido un significado de subordinación.

¿Cómo habría sido usada tal diferenciación entre valores registrados, como la sugerida arriba? Hay varias posibilidades. Por ejemplo, en los quipus contables recientemente excavados en los depósitos inca de Incahuasi, en la costa sur del Perú, Urton y Chu²⁷ han mostrado que hubo ciertos «valores fijos» registrados en muchos de estos quipus, es decir, valores numéricos que se repiten una y otra vez en diferentes registros contables. Ellos argumentan que estos valores podrían haber representado algo parecido a impuestos cobrados sobre los bienes que ingresaban a los depósitos. Sugieren también que tales valores fijos (*i.e.*,

impuestos) pueden haber indicado una cantidad de bienes que fueron reservados para el sostenimiento de los depósitos y su personal. Si existió una práctica similar en Pachacamac, podríamos imaginar que, en el caso de nuestro hipotético 76, el 70 pudo haber significado bienes que fueron otorgados al oráculo, mientras que el 6 pudo indicar la cantidad que fue destinada para el mantenimiento del santuario. Esto significaría que el 70, puesto que indicaba una donación al oráculo, tenía un estatus más alto (*no marcado*) con respecto al 6, que puede haber indicado bienes para los sacerdotes que supervisaban el sitio y, por lo cual, tenían un estatus subordinado (*marcado*) con relación al oráculo mismo.

Sin embargo, dado por un lado, que las cuerdas de Pachacamac están dispuestas en la jerarquía numérica estándar de Locke y, por otro lado, que la vasta mayoría de los quipus inca conocidos (dos tercios de aquellos en la *Khipu Database*) también siguen esta convención numérica, parece menos probable que se excluya al sistema de Locke (tal como lo sugerido arriba relativo a los impuestos). Por el contrario, parece más probable que los nudos eran parte de un principio más general de notación numérica relacionado con la jerarquía estándar de la numeración quechua. Pero, ¿qué podría explicar una distinción entre nudos de valores numéricos *marcados* y *no marcados* en la misma cuerda si los nudos registrados eran numéricos en el sentido estándar? Una posible respuesta radica en las distinciones que se hacen entre diferentes elementos de las construccio-

nes numéricas compuestas de la misma lengua quechua.

Urton ha advertido que, en quechua, los números compuestos son expresados con el número más alto colocado antes del número más bajo. Por ejemplo, el número 13 es dicho como *chunka kinsayuq*, 'diez poseedor de tres'.²⁸ La noción de la unidad decimal más grande «que posee» a la unidad no decimal más pequeña es sorprendentemente similar a la idea de una categoría *no marcada* que es inclusiva y superior respecto de una categoría *marcada*. Además, la poesía quechua, que trabaja con el principio del «paralelismo» o coplas pareadas, otorga una gran importancia semántica a la relación entre los términos pareados y el orden hablado de los mismos. Bruce Mannheim²⁹ sostiene que el primer término en una copla semántica frecuentemente asume la precedencia jerárquica sobre el segundo. De este modo, al leer los números en un quipu podríamos asumir, de manera razonable, que un *quipukamayuq* quechua hablante también consideraría los números en términos de unidades completas *no marcadas* (decimales), y unidades numéricas incompletas y *marcadas*. En un sentido real, la misma lengua quechua usa tanto los signos de *marcado* como de *no marcado* para representar un solo número.

Nótese, sin embargo, que, en quechua, el número 110 habría sido escrito usando el paradigma mencionado (100, poseedor de 10).³⁰ No encontramos evidencias, entonces, de que los números compuestos


de nivel más alto en los quipus fueran marcados usando la dirección del nudo. De hecho, las miles de cuerdas en los quipus de Pachacamac identificamos solo cinco ejemplos en total de nudos simples en la misma cuerda que estaban atadas en diferentes direcciones. Quizá estos números compuestos de nivel más alto fueran marcados usando un modo de expresión de signos diferente, como el color, o quizá la diferencia entre unidades decimales y unidades no decimales fuese considerada de otro orden que la diferencia entre diferentes niveles de unidades decimales, dejando los elementos de carácter posesivo dentro de estos compuestos numéricos de nivel más alto sin significado.

En general, proponemos que los quipus de Pachacamac muestran evidencias de que los nudos en «S» y en «Z» fueron usados para representar categorías de *marcado* y *no marcado* respectivamente. De manera adicional, dados los probables orígenes lejanos de muchos de estos quipus, sugerimos que nuestros hallazgos apoyan la tesis de que estos signos de dirección de nudos estuvieron convencionalizados a lo largo del género contable de donación en partes lejanas del imperio Inca. En particular, como sabemos de la revisión de datos de la Khipu Database de Pachacamac, la dirección «Z» del nudo fue usada en su frecuencia más alta para nudos simples, mientras que la dirección «S» del nudo fue usada en su frecuencia más alta para nudos largos y en forma de «8», en la posición jerárquica más baja. Además, cuando los nudos en «S» son usados para nudos

largos y en forma de «8», los nudos simples son atados en la dirección «Z» del nudo en un nivel estadísticamente significativo. Si los nudos en una cuerda fueran leídos como números simples, las direcciones de nudos podrían haber sido usadas para designar rasgos lingüísticos quechua. Por ejemplo, la dirección del nudo podría indicar que el número representado por un nudo largo o en forma de «8» (nudo en «S», *marcado*) era poseído por un número más alto representado por nudos simples (nudo en «Z», *no marcado*). Alternativamente, la marcación podría indicar que el registro de nudos separa, pero también complementa, valores numéricos. Por ejemplo, un posible escenario podría presentar un pequeño pago por mantenimiento (i.e., un «impuesto») que está *marcado* (nudo en «S») por medio de un nudo largo o en forma de «8» y una mayor ofrenda al oráculo, el cual podría haber sido signada como un(os) nudo(s) simple(s) *no marcada* (nudo en «Z»).

Conclusiones

En resumen, sobre la base de un análisis de los quipus contables de donaciones en Pachacamac, sugerimos que la dirección del nudo fue usada como un elemento de signo ampliamente convencionalizado para distinguir categorías de objetos, materiales, valores, estatus, identidades, etc., *marcadas* y *no marcadas* entre los *quipukamayuqs* a lo largo del Tahuantinsuyu. De manera específica, postulamos que los nudos en «Z» señalaban una categoría *no marcada* y los nudos en «S» indicaban una categoría *marcada*. Debido a que



◀ Fig. 11. *Deposito del Inga Collca. Topa Inga Yupanqui con Apo poma chauca*. Dibujo del inca con el quipucamayoc en las colcas ó depósitos del imperio. Felipe Guaman Poma de Ayala. *Nueva Corónica y buen gobierno* 335 [337]. Biblioteca Real de Copenhague, Dinamarca.

Páginas siguientes:

▶ Vista de las rampas de acceso a las zonas administrativas del Museo de sitio Pachacamac.

los quipus en el archivo de Pachacamac parecen ser del mismo género contable de donación y haber procedido de todas partes del imperio Inca, el archivo está listo para más descubrimientos de signos convencionalizados.

Futuros investigadores deberían mirar hacia otras formas de expresión de signos más allá de la dirección de los nudos, lo que incluye patrones de color, dirección de torsión y retorsión, cuerdas de fijación y diferentes rangos y órdenes de valores numéricos. Adicionalmente, los estudiosos de los quipus deberían comparar la interpretación de la dirección de los nudos desarrollada aquí con observaciones de quipus de otros contextos geográficos y géneros, con el fin de evaluar nuestras conclusiones acerca de los patrones de nudos *marcados/no marcados* en otras partes del imperio. Así, mientras nuestro trabajo con el corpus de quipus en el gran sitio de peregrinaje de Pachacamac es un prometedor primer paso, este demanda continuar con una más amplia investigación con el fin de identificar cuán ampliamente se mantenían estas convenciones y significados para los quipus inca a lo largo del Tahuantinsuyu.



HISTORIA Y ACTUALIDAD

PLAZA
MABA KOTHOZENE

CAP IV

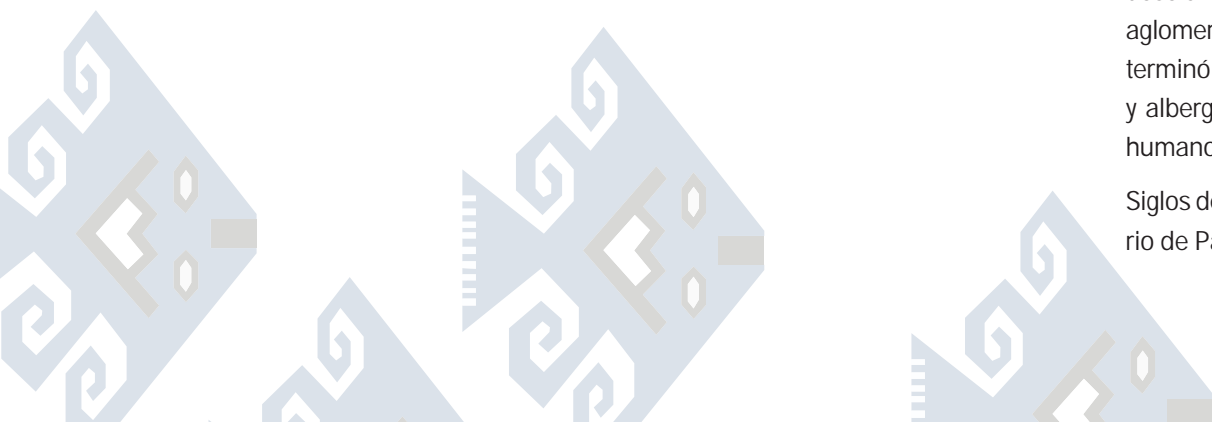


HISTORIA DE LAS INVESTIGACIONES ARQUEOLÓGICAS EN EL SANTUARIO DE PACHACAMAC

MARCO ROSAS RINTEL

El santuario arqueológico de Pachacamac fue, durante la época prehispánica, el centro ceremonial más importante de la costa del Perú y de toda Sudamérica. En él se rendía culto a una poderosa divinidad, identificada por los incas con el nombre de Pachacamac o “el animador del mundo”, y a una serie de divinidades menores, muchas veces emparentadas con su figura mítica. Para adorar a esta constelación de seres sobrenaturales, los antiguos habitantes del valle de Lurín y comarcas aledañas erigieron grandes templos que, por sus dimensiones y ornamentación, figuraban entre los más fastuosos monumentos jamás construidos en la región. Todo el sitio fue acondicionado para acoger a las masas de creyentes que periódicamente acudían en peregrinación, disponiendo espacios para que pudiesen alojarse, desarrollar sus ritos y enterrar a sus muertos. Tras mil doscientos años de ocupación continua y aglomeración de estructuras, el santuario terminó adquiriendo dimensiones urbanas y albergando hasta ochenta mil entierros humanos.

Siglos después de su abandono, el santuario de Pachacamac continuó atrayendo la





atención de diversos espectadores. Estos nuevos actores llegaron al sitio, ya no con la intención de adorar a sus antiguas deidades, sino para alcanzar un mejor entendimiento acerca de su organización y funcionamiento primigenios.

La historia de las investigaciones en Pachacamac cubre alrededor de doscientos años y muestra una marcada tendencia progresista por aclarar nuestra comprensión del santuario y las personas que lo usaron. En términos de las modalidades de investigación aplicadas y resultados obtenidos, esta historia se puede clasificar en tres etapas, gestadas en siglos distintos: siglo XIX (*exploración*), siglo XX (*consolidación*) y siglo XXI (*sistematización*). Lo que sigue a continuación es un breve recuento de los principales avances generados en cada etapa, resaltando a sus principales gestores y aportes.

Siglo XIX: la exploración

La etapa que abre la historia de las investigaciones en el santuario arqueológico de Pachacamac corresponde a exploraciones desarrolladas por viajeros europeos y nor-

teamericanos del siglo XIX. Esta etapa se enmarca en un tiempo durante el cual el mundo estaba siendo testigo de grandes expediciones y descubrimientos científicos. Fue en este tiempo, por ejemplo, cuando Charles Darwin hizo su famoso viaje alrededor del mundo y Alexander von Humboldt concretó un reconocimiento científico de las colonias españolas en América. Los grandes descubrimientos también se dieron en el campo de la naciente ciencia arqueológica.²

En el Perú, la firma de la Capitulación de Ayacucho –9 de diciembre de 1824– puso fin a trescientos años de dominio extranjero y al monopolio que ejercía España sobre el comercio exterior. El país naciente podía abrirse al mundo y el mundo estaba ávido de conocerlo. En las naciones industrializadas del hemisferio norte había un especial interés por conocer las maravillas y riquezas del enigmático “país de los incas”, interés comúnmente exacerbado por fantásticos relatos sobre el rescate en oro y plata que el inca Atahualpa entregó a su captor Francisco Pizarro. Fue de esta manera como numerosos exploradores, tanto de

Europa como de Norteamérica, comenzaron a visitar y recorrer el país.

Max Uhle publicó, en 1903, la relación más completa de los exploradores que, previa-



Páginas anteriores:

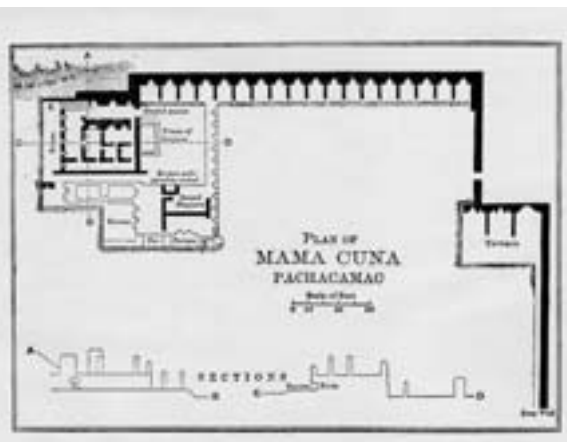
◀ Fig. 1. Pintura mural en el frontis norte del Templo Pintado. Excavaciones de Albert Giesecke en 1938. Archivo Guillén. Museo de sitio Pachacamac.

◀ Fig. 2. Fardo funerario de Pachacamac publicado por Ernst Middendorf en 1893. Archivo Guillén. Museo de sitio Pachacamac.

▼ Fig. 3. Plano del Acllawasi o Mamacuna levantado por el viajero E. George Squier, publicado en 1877.

▼ Fig. 4. Arco colonial en el Acllawasi. Dibujo a tinta de E. George Squier, publicado en 1877.

▶ Fig. 5. Fardos funerarios wari excavados en Pachacamac por Max Uhle, 1896. Archivo Instituto Iberoamericano de Berlín.



mente a él, visitaron el santuario arqueológico de Pachacamac. Esta lista incluye al aventurero inglés William B. Stevenson (quien había visitado el Perú cuando todavía estaba sometido al poder español), al explorador y botánico norteamericano

Charles Wilkes (1839), al naturalista suizo Johann Jakob von Tschudi (1840), al geógrafo y botánico inglés Clemens R. Markham (quien visitó el sitio repetidas veces entre 1850 y 1860), al periodista e historiador norteamericano Ephraim George Squier (inicios de la década de 1860), al explorador anglo-irlandés Thomas J. Hutchinson (entre 1871 y 1873), al médico y etnólogo alemán Adolf Bastian (1875), al explorador austro-francés Charles Wiener (1876), al médico alemán Ernst Middendorf (1885) y al antropólogo norteamericano Adolph Francis Bandelier (1892).

En lo que concierne al estudio del santuario arqueológico de Pachacamac, podemos decir que fueron tres los principales aportes legados por los exploradores del siglo XIX. El primero se refiere a la producción de levantamientos precisos de la arquitectura del sitio, a través de planos generales, registros planimétricos de edificios y perspectivas oblicuas (xilografías). Es cierto que cartógrafos españoles ya habían intentado, desde el siglo XVIII, plasmar la organización arquitectónica del santuario en planos generales.³ Sin embargo, fue solo a fines del siglo XIX cuando estos registros alcanzaron precisión científica.

El segundo gran aporte de estos exploradores concierne al inicio de la excavación científica de entierros humanos prehispánicos. Por "excavación científica" entendemos aquella dirigida a recabar información, y no solamente a recuperar tesoros. Intelectuales como Squier⁴ y Middendorf,⁵ por ejemplo, develaron con precisión el patrón funerario de un grupo de entierros excavados por ellos mismos, y tanto el pri-

mero como Wiener,⁶ perennizaron los objetos que componían los ajuares funerarios en detalladas ilustraciones. Middendorf, por otro lado, fue el primero en registrar objetos similares mediante el uso de la fotografía de campo. Los registros científicos de entierros permitieron enmendar visiones erradas sobre el sitio propaladas por algunos cronistas españoles. Un caso concreto alude a Agustín de Zárate,⁷ quien refirió que en Pachacamac solo se enterraban miembros de la nobleza costeña. Quedaría demostrado, en cambio, que en el santuario también se inhumaba gente sencilla, incluso familias completas.

Para concluir, otro gran aporte de los exploradores del siglo XIX consiste en las primeras dilucidaciones relevantes acerca de la antigüedad y organización interna del sitio. Squier,⁸ por ejemplo, habría sido el primero en advertir la existencia de densas superposiciones de entierros humanos en las explanadas que se abren frente a los grandes templos. No reconoció, sin embargo, el valor que podrían conllevar estos apilamientos como marcadores cronométricos. Middendorf,⁹ por su parte, fue pionero en identificar la estructura hoy llamada Templo Pintado como posible sede del oráculo de Pachacamac. Este investigador también cuestionó la noción, ampliamente difundida por entonces, de que la totalidad del sitio datara de la época Inca, sugiriendo que parte de él podría tener un origen mucho más antiguo. Estas y otras observaciones fueron retomadas a finales de siglo por Max Uhle, quien tuvo el mérito de corroborar científicamente estos argumentos.

Siglo XX: consolidación arqueológica

El siglo XX fue, sin lugar a dudas, la etapa más importante del lapso histórico que es materia de revisión. Esta etapa ha sido tentativamente denominada *de consolidación* por distintas razones. En primer lugar, en este siglo se consolidó una imagen concreta acerca de la organización interna del santuario. También se esclareció definitivamente la secuencia de ocupación del sitio y se elucidó el diseño arquitectónico y la función de sus edificios más representativos. Tras el desarrollo de distintos proyectos de restauración y puesta en valor de monumentos, el sitio se consolidó también como gran atractivo turístico capitalino.

El punto de partida y gran motor impulsor de los desarrollos arqueológicos que se dieron durante el siglo XX está representado por el trabajo de Max Uhle, quien llegó al país impulsado por un azar del destino más que por su propia voluntad. El objetivo original de su viaje a Sudamérica fue excavar las ruinas de Tiwanacu, en la actual Bolivia, aspiración que se vio frustrada tras sufrir un impase con las autoridades de ese país.¹⁰ Recaló en el Perú en 1896, dedicando los siguientes veinte años a investigar las culturas arqueológicas del país. Dentro de este periodo, fue Pachacamac el primer sitio que investigó a profundidad, y el único sobre el cual dejó un trabajo monográfico, cuya calidad es hoy ampliamente reconocida.

Uhle dedicó diez meses a investigar Pachacamac, empezando por elaborar un plano



general del sitio que rivaliza en exactitud con los producidos actualmente (véase Pozzi-Escot en este volumen). Basándose en este plano, y en la lectura de fuentes documentales españolas antiguas, procedió a develar la organización interna del santuario. Siguiendo a Middendorf,¹¹ identificó al edificio actualmente conocido con el nombre de Templo Pintado como el antiguo adoratorio del dios Pachacamac. Por entonces, este edificio pasaba inadvertido por permanecer cubierto por toneladas de escombros. Describió detalladamente su arquitectura y notó que la antigua cámara del ídolo ya no existía; en su lugar encontró un enorme forado, generado por buscadores de tesoros.¹²

Uhle amplió su análisis arquitectónico a otras estructuras notables del santuario, incluyendo el Acllawasi, el Templo del Sol inca y las pirámides con rampa. También excavó numerosos cementerios diseminados por el sitio, produciendo observaciones precisas acerca de su antigüedad, la ascendencia social de sus ocupantes y el posible lugar de origen de los peregrinos inhumados.

Pero el aporte más importante de Uhle consistió en haber definido y caracterizado científicamente la secuencia arqueológica de ocupación del santuario. Emplazó una excavación larga y profunda perpendicular al frontis del Templo Pintado, que parcialmente ingresaba en el gran forado de la cámara del ídolo. Su esperanza era encontrar una serie de entierros humanos intactos, ocultos bajo las toneladas de escombros generadas por los huaqueros. Sus expectativas se vieron satisfechas, y descubrió una densa superposición de entierros, algunos de los cuales yacían cubiertos por remodelaciones tardías del templo. Basándose en la posición estratigráfica de estos entierros, el estilo de las piezas cerámicas que los acompañaban, y su posición *vis a vis* la extensión de estas remodelaciones, definió una secuencia de ocupación para el santuario de cuatro épocas, que iniciaban con una que denominó "Tiwanacoide".¹³ Años más tarde, tras desarrollar excavaciones en otras huacas de Lima y Chancay, reconoció la existencia de una época anterior a la Tiwanacoide, caracterizada por vasijas



6



8



7

pintadas con motivos de peces estilizados cuyos restos refirió haber encontrado en el núcleo del Templo Pintado y debajo de una terraza inferior del Templo del Sol.¹⁴ Con la adición de esta quinta época, que

hoy sabemos corresponde a la cultura Lima, Uhle completó la secuencia cultural del santuario, proponiendo un esquema cronológico que es básicamente el mismo que los arqueólogos utilizan hoy en día.

El método aplicado por Uhle para descubrir la antigüedad y la secuencia de ocupación del santuario de Pachacamac fue sumamente ingenioso y nunca antes intentado en la arqueología peruana. Según el arqueólogo norteamericano John Howland Rowe,¹⁵ profesor de la Universidad de Berkeley por casi cuarenta años, también fue pionero en toda la arqueología americana. El método de datación por superposición estratigráfica de vestigios arqueológicos, iniciado por Uhle en esta parte del planeta, es el más comúnmente usado en la arqueología moderna para definir la antigüedad relativa de sitios arqueológicos.

Después de la exitosa intervención de Uhle, tuvieron que transcurrir cuatro décadas para que se diera el siguiente desarrollo importante en el santuario. Este tuvo lugar a finales de 1938, como parte de los preparativos para una reunión de representantes de

veintiún estados americanos en la ciudad de Lima (la VIII Conferencia Panamericana). En previsión de este evento, autoridades del estado peruano consideraron pertinente acondicionar dos sitios arqueológicos importantes de la capital para la visita de las delegaciones.¹⁶ Los sitios seleccionados fueron Pachacamac y Cajamarquilla, y los trabajos de limpieza y restauración de estructuras fueron encomendados a Albert A. Giesecke, notable reformador de la educación pública en el Perú y gran aficionado a la arqueología local.

Si bien Giesecke nunca produjo un informe sobre sus intervenciones, sabemos por notas cedidas por terceros,¹⁷ que, en Pachacamac, centró sus actividades en el Acllawasi, la Plaza de los Peregrinos el Templo del Sol y el Templo Pintado. Los hallazgos más importantes se dieron en esta última estructura. Al limpiar de escombros sus terrazas frontales, reveló que estas se encontraban profusamente decoradas con pinturas murales de peces, aves marinas, plantas y seres humanos. En una de las terrazas superiores halló un ídolo intacto de madera de 2.34 m. de largo, cuya cúspide tenía tallada la figura tosca de un hombre. No lejos de este ídolo, encontró también una puerta de carrizos revestida por una tela a la que estaban cocidas valvas de concha roja de *Spondylus* y láminas de metal que formaban figuras de peces. Tanto el ídolo como la puerta concuerdan con las descripciones hechas por Estete en 1534,¹⁸ de los principales elementos asociados a la cámara del Ídolo de Pachacamac. Además de estos hallazgos notables, las intervenciones hechas por Giesecke en el

santuario arqueológico de Pachacamac son importantes porque representaron la primera operación de restauración a gran escala de edificios arqueológicos en el Perú.

El siguiente investigador de resonancia en intervenir el santuario arqueológico de Pachacamac fue Julio César Tello, quien llegó a Pachacamac en mayo de 1940. Tenía la intención de emprender un vasto programa de exploraciones arqueológicas, que eventualmente se prolongó a lo largo de seis años. Por entonces Tello era la figura dominante de la arqueología peruana, habiendo gestado la fundación de museos y liderado numerosas expediciones de exploración arqueológica al norte, centro y sur del país desde 1919.¹⁹

Tello llegó al sitio posiblemente motivado por los hallazgos recientes de Giesecke, y con la firme intención de superar el trabajo de su par y antecesor Max Uhle, con quien se sabe mantenía una rivalidad profesional.²⁰ Después de completar una serie de excavaciones de sondeo en el área de los grandes templos, centró sus intervenciones en el margen occidental del sitio. Allí realizó una serie de descubrimientos notables, como murallas de piedra, cisternas y canales de distribución de agua, y extensas galerías rodeando la "Laguna de los Patos", hoy laguna de Urpiwachaq. Al encontrar accidentalmente un muro de sillares finamente tallados en un cateo emplazado al pie del Acllawasi, decidió centrar sus intervenciones en este edificio, excavándolo por completo.²¹

Tello aprovechó su estadía en el santuario para reinterpretar, de manera un tanto imaginativa, su arquitectura. Negó que

◀ Fig. 6. Foto aérea del Recinto Sagrado luego de las excavaciones de Albert Giesecke en 1938. Se contempla en primer plano el cementerio Uhle y el Templo Pintado, al fondo se divisa el Templo del Sol. Archivo Guillén. Museo de sitio Pachacamac.

◀ Fig. 7. Templo Pintado, excavaciones de Albert Giesecke en 1938. Archivo Guillén. Museo de sitio Pachacamac.

◀ Fig. 8. Hallazgo del ídolo de Pachacamac en 1938. Archivo Guillén. Museo de sitio Pachacamac.

el edificio excavado por Uhle haya sido el Templo de Pachacamac, señalando que su emplazamiento real estuvo unos metros más al sur, en un gran montículo construido con adobes pequeños ("adobitos"). Este edificio es hoy conocido con el nombre de Templo Viejo. Conocedor de la cosmología de las culturas andinas, propuso que en el santuario existió un sistema dual de templos mayores, estando el Templo de Pachacamac emparentado con uno menor que denominó Templo de Urpiwachaq, y el Templo del Sol con otro menos imponente que nombró Templo de la Luna, ubicado en el Acllawasi.²²

Tello falleció solo dos años después de culminar sus trabajos en Pachacamac, a los 67 años de edad. Su repentina desaparición le impidió publicar los resultados finales de sus intervenciones en el santuario, que sabemos estaban en preparación.²³ El gran aporte a la arqueología del santuario que hizo Julio César Tello consiste, más que en una publicación científica, en la reconstrucción del Acllawasi o Templo de la Luna. En la arqueología peruana, nunca antes se



9



10



11



12

había intentado reconstruir totalmente un edificio prehispánico de esas dimensiones. Si bien algunos estudiosos han criticado duramente esta reconstrucción, por no ceñirse a estándares ahora admitidos por la UNESCO,²⁴ es preciso indicar que la obra de Tello fue concluida incluso antes de que se creara esta organización internacional (finales de 1945) y refleja una visión perfectamente válida para la época de la mejor manera de presentar un sitio arqueológico para el disfrute y comprensión de sus visitantes.

Doce años después de Tello llegó a Pachacamac un insigne personaje que le daría un notable impulso a la gestión cultural del santuario. Se trataba de Arturo Jiménez Borja, médico psiquiatra de profesión pero humanista e indigenista de sentimiento. Contando con 45 años de edad, constató con estupor el terrible estado de abandono en el que se encontraban las principales huacas de Lima y decidió tomar cartas en el asunto. Fue así cómo, en 1953, obtuvo autorización del Patronato Nacional de Arqueología para iniciar la restauración del Palacio de Puruchuco, ubicado cerca de la carretera central, en el Distrito de Ate-Vitarte.²⁵ A partir de 1958 hizo lo propio en Pachacamac, centrándose en un tipo de edificio que había sido desatendido por los investigadores que lo precedieron: las pirámides con rampa.

Jiménez Borja dedicó los siguientes cinco años a liberar de escombros y reforzar estructuralmente el edificio que denominó pirámide con rampa 1, ubicado en la parte central del santuario. Paralela-

◀ Fig. 9. Vista del lado norte de las Mamacunas o Acllawasi con el arco de adobes coloniales retirado durante la intervención de Tello, entre 1940-1943. Archivo Tello. Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú.

◀ Fig. 10. Acllawasi, hallazgo del muro de piedras canteadas de estilo Inca, durante las excavaciones de Julio C. Tello. Archivo Guillén. Museo de sitio Pachacamac.

◀ Fig. 11. Estanque en el interior del Acllawasi. Durante las excavaciones de Julio C. Tello en 1943. Archivo Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú.

◀ Fig. 12. Vista general del Acllawasi en 1962, en la que se aprecia el patio del segundo nivel con una serie de columnas hoy retiradas. Archivo Guillén. Museo de sitio Pachacamac.

▶ Fig. 13. Arturo Jiménez Borja dirigiendo las excavaciones en un tramo de la calle norte-sur. 1961. Archivo Museo de sitio Pachacamac.

▶ Fig. 14. Pirámide con rampa 1 durante los trabajos de excavación dirigidos por Arturo Jiménez Borja, entre 1958 y 1963. Archivo Guillén. Museo de sitio Pachacamac.

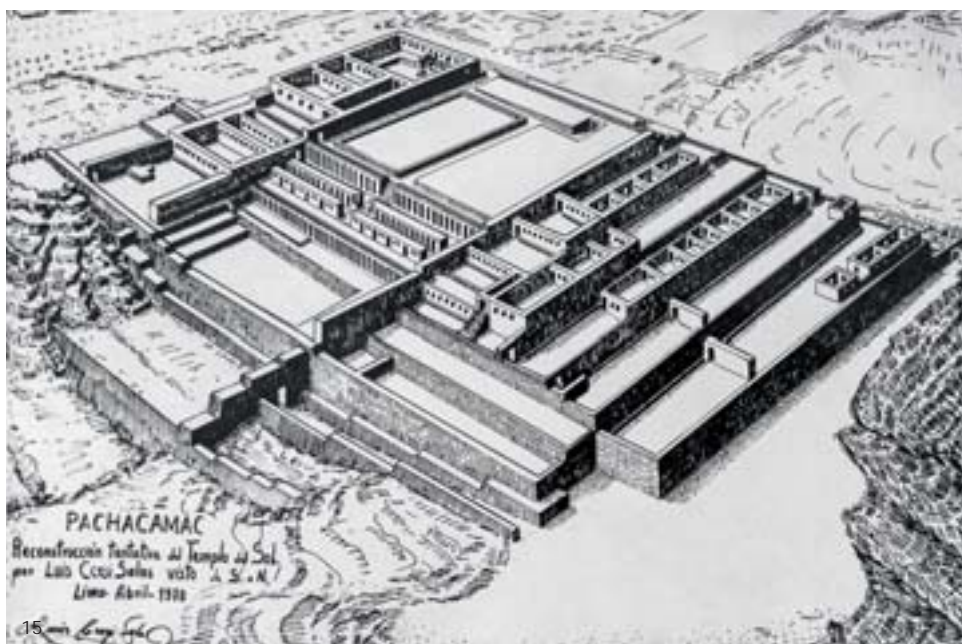


mente, desarrolló extensos recorridos del sitio arqueológico, observando que doce estructuras similares se desplegaban en sus partes bajas. Ávido lector de los cronistas españoles, se basó en la obra de Antonio de la Calancha²⁶, para sentenciar que estas pirámides fueron “templos provinciales”. En otras palabras, habrían sido adoratorios que distintos linajes costeños erigieron en el sitio para honrar al dios

Pachacamac.²⁷ Un estudio de la basura acumulada en los patios de estas pirámides le permitió inferir que databan de una época preinca conocida como Ychsma. En esta época, comunidades costeñas habrían manejado los flujos de bienes y comestibles que llegaban masivamente al sitio. Tras la asimilación del santuario por los incas, este manejo pasó a manos de los cusqueños y los templos provincia-

les cayeron en desuso, hasta mostrarse “abandonados y en estado ruinoso” a los ojos de los primeros conquistadores europeos.²⁸

Jiménez Borja promovió la creación del primer Museo de sitio Pachacamac, inaugurado en 1965, y de esta manera dio un gran impulso a la promoción turística del sitio arqueológico. Con la creación del cargo de “Director del Museo de sitio”



—que él mismo ocupó hasta 1969— ofreció también la oportunidad de generar continuidad en las labores de investigación, protección y conservación de las estructuras del santuario. Con la ayuda del arqueólogo Alberto Bueno Mendoza extendió el programa de excavaciones a otros edificios importantes pero poco valorados, tales como el “Conjunto de Adobitos” (1964-1965) y el “Palacio de Taurichumpi” (1967-1968).²⁹ Este último edificio por ejemplo, es reconocido como la residencia del último gobernador inca del santuario.³⁰

Después de Jiménez Borja, la administración del sitio de Pachacamac recayó en Alberto Bueno,³¹ Ponciano Paredes Botoni,³² y Jesús Ramos Giraldo.³³ Destaca en este grupo Paredes Botoni, quien, junto con el arqueólogo Régulo Franco Jordán, logró captar el interés de inversionistas privados para continuar con el programa

de excavación de estructuras mayores. Ambos excavaron la pirámide con rampa 2 (1980-1982) y emprendieron en 1983 una campaña de limpieza parcial del Templo Pintado.³⁴ Aquí encontraron la base calcinada de un antiguo ídolo de madera que, al ser fechada mediante el método del Carbono-14, arrojó una antigüedad aproximada de 1200 años.³⁵ De esta manera, se comprobó que los ídolos que alguna vez fueron reverenciados en el Templo Pintado podían ser incluso más antiguos que la estructura que los acogía.

El éxito más resonante que alcanzaron estos dos arqueólogos llegó con la excavación de la estructura conocida como Templo Viejo (1986-1990). Descubrieron que este enorme montículo había crecido a lo largo de los siglos con la superposición de seis edificios. Fue a partir del cuarto edificio que la estructura comenzó a adoptar su forma

final, muy similar a la que más tarde mostraría el Templo Pintado.³⁶ Al igual que esta última estructura, el Templo Viejo también habría contado, en su parte superior, con una cámara principal anexa a un amplio patio ceremonial. Es posible que esta cámara haya contenido al ídolo de Pachacamac antes de que fuera transportado a su emplazamiento final en el Templo Pintado.³⁷ En una serie de cuartos dispuestos al oeste de la cámara del ídolo, encontraron una gran variedad de ofrendas depositadas por devotos de distinta índole a lo largo de las épocas. La más notable es una colección de ciento cuarenta y cinco pequeñas y vistosas vasijas cerámicas, enterradas apresuradamente al momento del abandono definitivo del edificio (alrededor del año 900 después de Cristo).³⁸ La colocación de ofrendas en la estructura abandonada continuaría, sin embargo, incluso durante la época Inca.

La historia de investigaciones del siglo XX cierra con un evento que volvería a arrojar controversia sobre el significado de los principales edificios del sitio. En los años 1993 y 1995, Peter Eeckhout, estudiante graduado de la Universidad Libre de Bruselas, Bélgica, realizó excavaciones en la pirámide con rampa 3. Descubrió que el edificio aglomera los volúmenes de tres pirámides distintas, construidas una al lado de otra en secuencia. La presencia de basura doméstica en los espacios internos de estos tres núcleos lo llevó a poner en duda que hubiesen sido templos. En su opinión, cada estructura habría funcionado como el palacio de un curaca o gobernador y, tras su deceso, como su mausoleo.³⁹ Eeckhout propuso una secuencia típica de ocho y treinta años para las etapas de construcción y uso de pirámides con rampa, basándose en información proporcionada por fechados radiocarbónicos.⁴⁰ En los años siguientes, expandiría sus excavaciones a otras partes del santuario, recogiendo evidencia que lo llevaría a replantear la imagen que se manejaba sobre el sitio.

El siglo XXI: la sistematización de las investigaciones

El siglo XXI trajo consigo una serie de novedades al campo de la investigación arqueológica. Por un lado, hubo una proliferación de proyectos, dirigidos tanto por investigadores externos como por personal del Museo de sitio. Por otro lado, se advierte una sistematización de las intervenciones científicas, visible tanto en los enfoques de

investigación como en el uso de métodos cada vez más sofisticados de acopio y procesamiento de datos. El siglo XXI no ha estado exento de grandes hallazgos, y ha sido testigo del inicio de un nuevo y ambicioso programa de puesta en valor del sitio arqueológico llevado adelante por el estado peruano.

Uno de los grandes protagonistas de las investigaciones del nuevo siglo es Peter Eeckhout. En 1999 rebautizó su proyecto de excavación como "Proyecto Ychsma", buscando impulsarlo como un programa de largo aliento enfocado en develar la real trascendencia de las pirámides con rampa. Después de dedicar dos temporadas a completar la excavación de la pirámide con rampa 3, amplió sus intervenciones a otros edificios equivalentes del santuario.

Dado que las pirámides con rampa constituyen el grueso de la arquitectura ychsma en el sitio, su interpretación como "palacios" forzó a Eeckhout⁴¹ a considerar Pachacamac como un emplazamiento eminentemente secular. Durante su época de apogeo, la enorme dimensión del sitio se explicaría porque representó la "capital política" de un estado Ychsma.⁴² La teoría no niega la existencia de actividades religiosas en el sitio —representadas, por ejemplo, por el Templo Pintado—, pero las relega a un segundo plano. De hecho, Eeckhout sostuvo que, durante tiempos Ychsma, no se dieron grandes peregrinaciones extra-regionales al sitio.⁴³ Estas solo se concretaron después de la asimilación inca y la difusión de la fama del oráculo de Pachacamac por distintos rincones del imperio.



En 2003, Eeckhout relegó momentáneamente su estudio de pirámides con rampa al toparse con un cementerio de extraordinaria densidad en la parte posterior de la pirámide 13. Este cementerio es, en esencia, una proyección del mismo que excavara Uhle cien años atrás. Un análisis osteológico de los adultos inhumados ha llevado al sorprendente hallazgo de que muchos padecían enfermedades crónicas (cáncer, sífilis, anemia, etc), que aparentemente constituyeron causa de muerte.⁴⁴ Esta evidencia es concordante con el rol de Pachacamac como "propagador de enfermedades"⁴⁵, y revela algunas de las razones que habrían motivado las peregrinaciones al santuario.⁴⁶ Finalmente, en

◀ Fig. 15. Dibujo reconstructivo del Templo del Sol. Luis Ccosi Salas, 1970. Archivo Guillén. Museo de sitio Pachacamac.

◀ Fig. 16. Hallazgo de ofrendas de cerámica en la cima del Templo Viejo. Foto Régulo Franco.

◀ Fig. 17. Vestido o *Acsu* inca hallado en calidad de ofrenda en la cima del Templo Viejo. Foto Régulo Franco.

▲ Fig. 18. Tumba de cámara en el cementerio Uhle. Proyecto Pachacamac dirigido por Izumi Shimada, Rafael Segura y María Rostworowski. Archivo Museo de sitio Pachacamac.

años recientes, Eeckhout ha enfocado sus intervenciones en un magnífico templete ubicado cerca al Recinto Sagrado del sitio (ver Eeckhout en este volumen).

El año 2003 vio el inicio de un breve pero importante proyecto de investigación en el santuario, llevado adelante por el arqueólogo japonés Izumi Shimada, un veterano de la arqueología de la costa norte del Perú. Shimada se asoció con el arqueólogo peruano Rafael Segura y con la famosa historiadora María Rostworowski de Diez Canseco para lanzar el "Proyecto Pachacamac", que tuvo como objetivo principal definir la identidad y actividades de los antiguos usuarios del santuario.⁴⁷ Shimada trajo como gran novedad de investigación el "radar de penetración de suelos" (GPR), empleado para ubicar las zonas de mayor concentración de vestigios arqueológicos. Una de estas zonas fue identificada frente al Templo Pintado, en la Plaza de los Peregrinos, donde emplazó hasta cinco excavaciones. Aquí encontró una sorprendente superposición de vestigios culturales en capas que alcanzaban 2 m. de profundidad. Los niveles inferiores, correspondientes a la época Ychsma y anteriores, mostraban una notable aglomeración de pequeños cuartos soterrados, burdamente demarcados con muretes de adobes o piedras. Estos cuartos a veces estaban vacíos y en otras ocasiones contenían, como elemento central, una gran vasija de cerámica. Han sido interpretados como pequeños altares que familias y comunidades de Lurín y valles aledaños mantenían en el sitio para honrar a la

divinidad costeña y darle mantenimiento periódico a las momias de sus muertos.⁴⁸

El radar de penetración de suelos también permitió a Shimada y su equipo identificar una gran tumba de cámara intacta ubicada frente al Templo Pintado. Esta tumba, que contuvo treintaicuatro fardos funerarios, todavía conservaba su burda techumbre de palos y esteras, que originalmente estuvo dispuesta a nivel del suelo. Fechados de Carbono-14 obtenidos de las coberturas textiles de los fardos demostraron que los cuerpos no se depositaron en un mismo momento, sino a lo largo de 550 años.⁴⁹ Análisis químicos del cabello de las momias permitieron concluir que, en vida, llevaron una subsistencia especializada en la pesca o la agricultura.⁵⁰ Análisis de ADN mitocondrial realizados en muestras de dientes llevaron a la sorprendente conclusión de que los ocupantes de la tumba no estaban relacionados genéticamente.⁵¹ Los resultados ofrecidos por el "Proyecto Pachacamac" son testimonio de cuánto la ciencia moderna ha mejorado nuestra comprensión acerca de los antiguos usuarios del santuario en comparación, por ejemplo, con los aportes de los exploradores del siglo XIX.

En 2005, al momento que Shimada culminaba sus trabajos de campo, dio inicio un nuevo proyecto dirigido por Krzysztof Makowski, profesor de la Pontificia Universidad Católica del Perú. El proyecto "Lomas de Lurín", más tarde rebautizado como "Programa Valle de Pachacamac", se propuso obtener una visión integral del funcionamiento del santuario como gran

centro de peregrinación.⁵² Inicialmente, Makowski centró sus intervenciones en la extensa pampa norte, descubriendo que este espacio contenía básicamente restos de talleres y campamentos estacionales del periodo Inca.⁵³

En los años siguientes, Makowski sondeó con excavaciones una serie de elementos arquitectónicos que fueron empleados para controlar y canalizar el tránsito de peregrinos, tanto en las partes internas como externas del santuario (accesos, portadas, calles y murallas). Indicó haber hallado evidencia que demuestra su construcción durante tiempos Inca.⁵⁴ Sostuvo que fueron los invasores cusqueños los que le habrían otorgado a Pachacamac sus dimensiones descomunales y diseño planificado.⁵⁵ Incluso propuso que las pirámides con rampa, en su gran mayoría, habrían sido erigidas por los incas. Makowski negó que estas estructuras hayan funcionado como palacios, pues no hay evidencia que sustente su uso como residencias. Estas pirámides habrían sido escenarios construidos para propiciar, dentro de un ambiente netamente ritual, la rendición y acopio de los comestibles y ofrendas traídos por los peregrinos.⁵⁶

La visión propalada por Makowski nos fuerza a ver a Pachacamac como un "pequeño centro de culto de importancia meramente local o regional" en tiempos anteriores a los incas.⁵⁷ Con excepción del Templo Viejo, la arquitectura sacra que habría existido en el sitio habría sido pequeña e inconspicua. Makowski incluso propone que no existe evidencia que

pruebe la existencia de un culto al dios Pachacamac en la época preinca. Dado que las figuras que decoran la fachada del Templo Pintado recrean, simbólicamente, la imagen de una isla, es probable que esta estructura haya estado dedicada a la diosa Cavillaca.⁵⁸ Respecto al posible lugar de precedencia del culto a Pachacamac, el diseño de las figuras que decoran la parte media del ídolo de madera encontrado por Giesecke alude a valles distantes de la costa norte.⁵⁹

El siglo XXI también ha sido testigo de intensa actividad en investigación por parte del personal del Museo de sitio Pachacamac. Después de realizar un breve proyecto de investigación en el "Conjunto de Adobitos" en 2000 y 2001,⁶⁰ a partir de 2009 el enfoque se ha concentrado en la calle norte-sur y estructuras aledañas.⁶¹ Las excavaciones desplegadas en este camino amurallado han demostrado que tuvo una compleja historia constructiva y de uso. Durante la época Ychsma ya existía parte de su trazado, y entradas que se abrían en sus muros laterales permitían el acceso a varias pirámides con rampa. Durante la época Inca la calle continuó siendo usada hasta que, en el periodo colonial, un terremoto causó el derrumbe masivo de sus muros y su abandono definitivo.⁶²

La mitad sur de la calle, por otro lado, tuvo una historia distinta. Esta sección fue construida por los incas, y culminaba en dos corredores laterales y en una gran explanada hundida conocida como Sala Central. La excavación de esta zona produjo abundante evidencia

de actividades rituales (ofrendas dentro y fuera de los muros, bases de ídolos de palo, muros internos profusamente decorados), alertándonos sobre la inmensa variedad de espacios de culto que alberga el santuario.⁶³

Por último, y no menos importante, a partir de 2009 el personal del Museo de sitio Pachacamac también ha emprendido un intenso programa de conservación de estructuras arqueológicas. Estas actividades, que adquieren notoriedad en el trazo de la calle norte-sur, están ligadas a un programa de reestructuración del circuito de visita del sitio que busca reducir los impactos generados por el tránsito de vehículos. El punto de partida de este nuevo circuito es un moderno museo, recientemente inaugurado.

Evaluación final

Pachacamac es uno de los sitios arqueológicos más importantes del Perú, y son las investigaciones desplegadas en el lugar las que han proporcionado evidencia concreta de su pasada grandeza. El breve recuento histórico presentado en este capítulo nos permite distinguir tres aspectos sumamente positivos que han caracterizado a estas investigaciones. El primero y más evidente es la trascendencia de los descubrimientos, que atañen tanto a elementos aislados –por ejemplo el ídolo de madera– como a componentes más complejos: redes viales, sistemas de distribución de agua, la traza de antiguos templos. Dentro de este rubro también se puede incluir el método de datación por superposición estratigráfica introducido

por Uhle, que tuvo repercusiones en la arqueología continental.

El segundo aspecto se refiere a la encomiable actitud desplegada por emprendedores, predominantemente peruanos, de complementar su curiosidad científica con esfuerzos para propiciar la difusión del santuario. Estos visionarios comprendieron que el sitio no debe ser concebido únicamente como un espacio reservado para la ciencia, sino como un tesoro nacional que merece ser conocido por todos. Gracias a esta actitud se concretaron grandes operaciones de conservación de edificios arqueológicos, se implementaron circuitos de visita y se fundaron museos de sitio.

El tercer aspecto positivo es que las investigaciones, vistas en secuencia, han tenido una tendencia progresista. Todas las intervenciones científicas, incluso las más modestas, han aportado ideas e información valiosa, en provecho de la comprensión del sitio. No han faltado, empero, las desavenencias entre estudiosos, motivadas mayormente por el carácter imperfecto de la evidencia arqueológica e imprecisiones de los métodos de investigación en boga. Pero estas discrepancias, lejos de entorpecer el avance de la ciencia, siempre representaron un aliciente para perfeccionar el enfoque de los proyectos y estimular la creatividad de los intelectuales. El santuario de Pachacamac esconde aún muchos secretos, y es posible anticipar que tendrán que discurrir muchos siglos más de investigaciones y debates científicos para que estos sean finalmente revelados.



PACHACAMAC HOY: EL NUEVO MUSEO

PATRICIA LLOSA BUENO

RODOLFO CORTEGANA MORGAN

CARMEN ROSA UCEDA BRIGNOLE

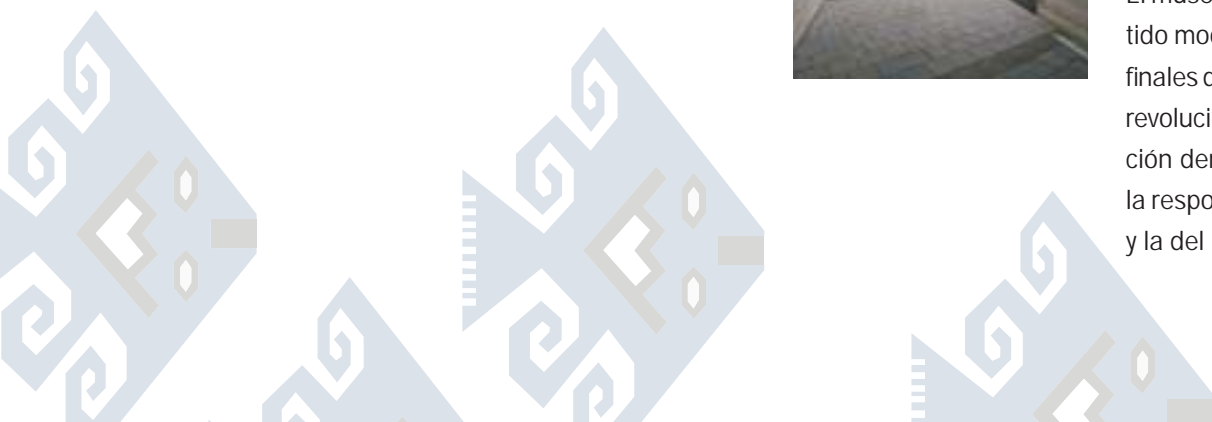


Los museos son “acontecimientos” que nos remiten a la historia, para conocer los procesos culturales de un determinado grupo humano en relación con el mundo y así revivir sus derroteros como civilización.

Pensar un sitio arqueológico o paisaje cultural es, sin duda, crear una posibilidad para conectar el pasado con el presente y construir un futuro para la sociedad. En esta línea el Museo de sitio Pachacamac nace del compromiso y del esfuerzo permanente por mantener viva la presencia de nuestros antepasados.

La idea de museo como acontecimiento plantea vivencias que despiertan en sus visitantes diversos estímulos para la imaginación y además abren una posibilidad de acrecentar el arraigo desde el conocimiento de nuestro pasado.

El museo: en relación al público, en el sentido moderno del término, se constituye a finales del setecientos, y posteriormente la revolución francesa formaliza una concepción democrática del museo que supone la responsabilidad patrimonial del Estado y la del museo frente a los ciudadanos.¹





Colocarse de cara a los ciudadanos es una responsabilidad que el museo aborda frontalmente, con la conservación, la investigación y la exposición de su patrimonio. Junto a ello, construye un espacio para la educación en el campo de la cultura.

En palabras de Isabella Pezzini:

*...el Museo es un objeto teórico de gran interés porque de un lado posee su propia crítica externa y tiene por tanto la capacidad de crear un corpus de análisis... por otro lado posee, autónomamente, una gramática propia, los elementos que lo estructuran, unas reglas propias, un orden de prioridades, un sistema de valores.*²

En estos días, en que la vida se vuelve cada vez más apremiante y el pasado parece descartable, el museo nos conduce a pensar desde lo intangible, reconociendo a los hombres que supieron transformar la materia, atribuyéndole significado y trascendencia; visible en sus objetos funerarios, en sus utensilios cotidianos y sobre todo, como en el caso de Pachacamac, en su arquitectura. Los antiguos arquitectos, supieron dialogar con el mundo de los dio-

ses y, al mismo tiempo, construir paisajes simbólicos, mostrándonos una ruta para el manejo inteligente de nuestros recursos.

En este sentido, el nuevo Museo de sitio Pachacamac responde a lo acontecido en este territorio, siendo a su vez generador de cambios en nuestro quehacer cotidiano; un museo público y democrático.

Algo de historia

Hablar del Museo de sitio Pachacamac en sus orígenes, es destacar la apasionada y comprometida labor del Dr. Arturo Jiménez Borja en la salvaguardia del patrimonio arqueológico. A partir de la década de 1960 asumió la defensa de varias zonas arqueológicas como una responsabilidad constante y, en el caso de este santuario, enfrentó extremos sociales con sectores de bajos recursos que pretendían invadirlo junto a poderosas compañías urbanizadoras. Su participación desinteresada en la construcción de los Museos de sitio de Puruchuco, Huallamarca y Pachacamac, con recursos obtenidos por su gestión ante empresas privadas, amigos personales e instituciones estatales, permite destacar

esta etapa de la historia de protección del patrimonio, a pesar de las débiles normativas, escasos recursos y poco interés estatal.

El Museo de sitio Pachacamac fue creado por Resolución Suprema N° 192 del 7 de julio de 1962, nombrando al Dr. Arturo Jiménez Borja como director ad-honorem. En ese tiempo, no contaba con personal ni presupuesto. Si bien el volumen de visitantes era bastante importante (1961 contó con 16,500 visitantes), los derechos de ingreso al complejo arqueológico cubrían solo los salarios de los obreros dedicados a las labores de limpieza de los monumentos y caminos.³

Desde inicios de 1962 Jiménez Borja, había iniciado la construcción de los cimientos de un local que serviría en el futuro como sala de exhibición de los objetos encontrados durante los trabajos arqueológicos realizados en este lugar.⁴ En un informe indica: "Esta sala será en buena cuenta un Museo de Sitio que contribuirá a proporcionar al visitante orientación en su recorrido por las ruinas". Asimismo señalaría, para el futuro, la necesidad de una



inexistencia de un presupuesto estatal para ello. En ese pedido Jiménez Borja resalta la importancia de Pachacamac como el conjunto arqueológico más importante de la costa, que existe antes de la fundación española de Lima y aún antes de que Colón descubriera América. Así mismo, destaca que Francisco Pizarro vivió en este lugar y desde allí encomendó a tres caballeros a buscar un lugar adecuado para fundar la capital del Perú., Rescata la raíz andina de Lima en este lugar.

Por otra parte el Estado, a través del Ministerio de Educación Pública, del cual dependía el Museo de sitio, reconocía⁸ que el museo recientemente creado no contaba con partida presupuestal, por lo cual aprobaban –con alivio– el esfuerzo desplegado por el Dr. Jiménez Borja y brindaban el apoyo necesario para la realización del plan de espectáculos públicos propuestos para lograr los fondos para su construcción. Además de la presentación en el Teatro Municipal; se realizaría un desfile de vestidos indígenas en el Country Club y en Art Center de Miraflores un remate de cuadros donados por pintores peruanos y un pequeño recital de música indígena.

El proceso duró hasta noviembre de 1965, fecha de la inauguración del primer Museo de sitio, donde se exhibió por primera vez el ídolo y la puerta, piezas emblemáticas que se encontraban hasta ese momento en el Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú.⁹

En décadas posteriores, el crecimiento relativo del pequeño Museo de sitio fue acompañado de un cambio internacional

trascendente, el museo se convertía en un medio al servicio de la comunidad y del patrimonio.

El Consejo Internacional de Museos ICOM, en 1982 definió al museo de sitio como:

*...un museo concebido y organizado para proteger un patrimonio natural y cultural, mueble e inmueble, conservado en su lugar de origen, allí donde este patrimonio ha sido creado o descubierto.*¹⁰

La visita a un sitio arqueológico demandaría la elaboración de un proyecto integral teniendo en cuenta la investigación, conservación, exposición y comunicación. Sería un espacio de acogida donde el visitante obtendría una información completa, estructurada en tiempo y espacio para su mejor comprensión.

Luego de la creación del Sistema Nacional de Museos en 1992, el Estado advirtió claramente la necesidad de un nuevo museo que respondiera a la importancia de este sitio arqueológico, con el fin de ofrecer al visitante no solo servicios culturales y educativos de primer orden, sino también instalaciones adecuadas para la investigación, conservación y protección de los bienes culturales del santuario y del valle de Lurín.¹¹

El proceso fue largo e intenso. Sostuvo cambios de gestión gubernamental y transformaciones institucionales. Pero siempre hubo un solo propósito común: lograr un museo que amerite la importancia y trascendencia de Pachacamac en nuestra cultura e identidad nacional. El concurso arquitectónico del nuevo

edificación mayor con dependencias que cumplan, mucho mejor que en el presente, las necesidades que han de presentarse en lo venidero.⁵

Los fondos para la ejecución de esta construcción se lograrían con el aporte de amigos convocados por el director del Museo de sitio. Así lo demuestra una carta⁶ dirigida al alcalde de Lima, por la cual el Dr. Jiménez Borja le solicita se le conceda el uso gratuito del Teatro Municipal para la presentación del poema dramático “Pachacamac” a ser puesto en escena por la Academia de Arte Dramático del Ministerio de Educación Pública. El propósito era recaudar fondos para la edificación del museo, ante la



museo, convocado por el entonces Instituto Nacional de Cultura, se realizó en el año 2005 y dio como ganador al estudio de arquitectos Llosa y Cortegana. En el año 2009 se le dio un nuevo impulso; se otorgaron los recursos administrativos y, con el aporte del financiamiento del Proyecto Qhapaq Ñan, finalmente, el 15 de febrero de 2016, al cumplirse los 50 años de la fundación del Museo de sitio Pachacamac por el Dr. Arturo Jiménez

Borja, se inauguró en el mismo lugar donde él colocó la primera piedra, un museo moderno, acorde con los estándares internacionales, ofreciendo a la importante colección de Pachacamac las mejores condiciones de conservación, preservación y difusión.

El guión museográfico fue realizado por Marco Rosas y se sustenta en los “valores universales excepcionales” (VUE) que califican al santuario arqueológico de

Páginas 302-303:

- ◀ Fig. 1. Vista interior del nuevo museo de Pachacamac.
- ◀ Fig. 2. Acceso a la rampa de salida del nuevo museo.
- ◀ Fig. 3. Vista del interior del museo con infografías.
- ◀ Fig. 4. Acceso a las áreas administrativas.
- ▲ Fig. 5. Acceso a las áreas administrativas y a los depósitos mediante el uso de rampas.



Pachacamac para ser declarado Patrimonio Cultural de la Humanidad ante la UNESCO.¹² La Convención del Patrimonio Mundial de la UNESCO, en 1972 define:

...la importancia cultural y/o natural extraordinaria que trasciende las fronteras nacionales y cobra importancia para las presentes y futuras generaciones. Por tanto la protección de ese patrimonio es de capital importancia para el conjunto de la humanidad entera.

Son cinco los valores universales que expresan, en esencia, que Pachacamac es el santuario arqueológico más importante de los Andes centrales. Es centro ceremonial y de peregrinaje, con continuidad

urbanística y arquitectónica, y expresa un alto nivel de capacidad organizadora del paisaje del hombre andino.¹³

En un diálogo permanente con el proyecto museográfico, el guión propuso la implementación de veintisiete estaciones, las cuales muestran al santuario como un lugar sagrado inserto en un ámbito geográfico privilegiado, formando parte del Qhapaq Ñan, red vial inca, una de las razones del masivo peregrinaje para rendir culto al oráculo, a Pachacamac, a quien brindaban múltiples y variadas ofrendas de distantes territorios y en diferentes momentos de la historia, material cultural que conforma la colección mostrada en la sala de exposición.

De la arquitectura

En el santuario de Pachacamac, la relación con el entorno se define a partir de extensos trazos que van organizando la ocupación a través del tiempo. Los arquitectos prehispánicos entendían el territorio que habitaban como un diálogo con lo sagrado, y con una profunda tradición se permitieron intervenirlo a partir de la inserción de estrategias puntuales de adaptación. Pachacamac nos demuestra la continuidad, tolerancia y convivencia de diversas edificaciones como manifiesto de distintas culturas a lo largo del tiempo, y es en este territorio sacralizado, pero difuso en su definición a la mirada contemporánea, en donde



aparece el nuevo Museo de sitio como articulador del santuario.

Diseñar un edificio en un centro arqueológico de la importancia de Pachacamac es un reto complejo. Una oportunidad en que la arquitectura contemporánea intenta hablar de la arquitectura prehispánica, tomando sus elementos y construyendo una gramática alterna con la que se permite habitar el paisaje simbólico y definir espacios para enmarcar el santuario.

El proyecto del museo nace desde su relación con el territorio, de su trazo topográfico y de la posibilidad de erigirse como mediador con el paisaje. Los espacios de recorrido exterior se plantean jerárquicos en su necesidad de enmarcar los templos

prehispánicos y el paisaje. El edificio se adapta al territorio, reforzando su relación con las pre-existencias. El museo nos permite, en su interior, la construcción de la realidad del territorio.

Los volúmenes se pliegan tensionados mediante los vacíos de sus recorridos en rampa. Estos evocan las calles prehispánicas por donde los peregrinos se aproximaban a sus templos en espacios lineales que ordenaban el rumbo de las multitudes entre sus muros de gran escala.

La materialidad expresada en los muros de concreto caravista de encofrado en tablón rugoso se asocia a los muros de tierra prehispánicos, intentando a su vez diferenciarse desde su espesor y su masa.

En un intento de construir la tipología de la sombra, el proyecto evita la composición de vanos y perforaciones, procurando no competir con las estructuras preexistentes, valorando así la proyección de la sombra como expresión de sus alzados.

▲ Fig. 5. Vista de la plaza María Rostworowski.



El nuevo edificio se coloca en una actitud de humildad ante su entorno, la escala se manipula en complicidad con la topografía y los desniveles del terreno para evitar irrumpir en el lugar, y solo al bajar a la plaza de encuentro es donde el edificio se devela en su escala total. El proyecto manifiesta un profundo respeto por el territorio sacralizado en donde se inserta y se manifiesta a su vez como una capa de estratificación más en el largo proceso de transformación del santuario.

De la museografía

Como escribe Humberto Eco:

Las obras importan, por supuesto, pero todavía importa más el recorrido en espiral que permite verlas rápidamente una detrás de otra... coleccionismo y peregrinación, son formas de ritualidad que, aunque diferentes, construyen el significado de un lugar. Los santuarios eran evidentemente la meta de los peregrinos...¹⁴

En el proyecto museográfico del Museo de sitio Pachacamac, el visitante circula según sus propias estrategias narrativas y espaciales, por las líneas de contenido determinadas en el guión museográfico. Sin jerarquía alguna, va integrando los distintos aspectos del lugar y la importancia de sus excavaciones, ya que un 90% del material expuesto corresponde a ofrendas al oráculo encontradas en el lugar. Se desarrollan así las cuatro culturas que habitaron el territorio en distintas épocas y sus técnicas constructivas se manifiestan de manera explícita en la implementación de muros museográficos.

El espacio expositivo permite introducir la luz del cenit por las rendijas de su arquitectura, generando una atmósfera viva que recibe en el interior de sus muros las vitrinas a modo de recintos funerarios, en un guiño sensible a las ofrendas encontradas dentro de los muros del santuario. Son estas vitrinas/tumbas las que permiten controlar los aspectos del deterioro, producto de los cambios de temperatura y la exposición a la luz.

La museografía fue un trabajo interdisciplinar que reunió a muchos profesionales: curadores, conservadores, diseñadores gráficos, especialistas en iluminación y sobre todo al personal de la institución, quienes se encargaron del cuidado del proceso de diseño y montaje de la muestra.

Creemos que al terminar el recorrido por el museo y transitar la ruta del peregrinaje por el santuario, los visitantes entenderán los procesos en el conocimiento de los antiguos peruanos, estimulando el respeto y cuidado por nuestro patrimonio. El anhelo es desarrollar una sensibilidad que a la larga nos permita una nación más integrada, tolerante y sobre todo inclusiva.

El nuevo Museo de Pachacamac representa el esfuerzo del estado peruano para ofrecer a la colectividad un espacio cultural de calidad, que desarrolle y fomente la investigación arqueológica, conservación y preservación de los bienes culturales; y brinde actividades educativas y colectivas, con el propósito de fomentar en las comunidades del entorno y en las nuevas generaciones, su contribución a la continuidad de tan valioso sitio arqueológico.



◀ Fig. 6. Vitrinas flotantes del museo, en las que se exponen el ídolo de Pachacamac y la puerta de la cámara del ídolo.

▲ Figs. 7 a. Vista del interior del museo. b. Vista de la sección cronológica de las culturas desarrolladas en Pachacamac. c. Vitrinas y paneles que explican la continuidad constructiva del santuario.

PACHACAMAC EN EL MUSEO ETNOLÓGICO DE BERLÍN



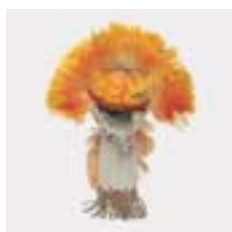
Figura de oro con tocado de plumas
N° inventario: V A 28887
N° inventario: V A 21584
P. XIV
Foto: Martin Franken



Vasija de cerámica
22,1 x 20 x 8,8 cm
Coleccionista:
Wilhelm Gretzer
N° inventario: V A 49053
P. 27, F. 25d
Foto: Claudia Obrocki



Orejera
6x 6 x 0,7 cm
Coleccionista:
Wilhelm Gretzer
N° inventario: V A 41595b
P. 42, F. 13a
Foto: Claudia Obrocki



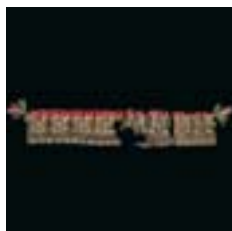
Tocado de plumas inca
1,3 x 16,5 x 12,5 cm
6,5 x 19,5 x 25 cm
(armado)
N° inventario: V A 21584
P. 138 F. 3
Foto: Martin Franken



Vasija de cerámica
18 x 21,5 x 13,2 cm
Coleccionista:
Wilhelm Gretzer
N° inventario: V A 49051
P. 27, F. 25e
Foto: Claudia Obrocki



Orejera
5,9x 5,9 x 0,7 cm
Coleccionista:
Wilhelm Gretzer
N° inventario: V A 41595a
P. 43, F. 13b
Foto: Claudia Obrocki



Textil (fragmento)
60 x 9 cm
Coleccionista:
Wilhelm Gretzer
N° inventario: V A 58026
P. XXIV-XXV
Foto: Claudia Obrocki



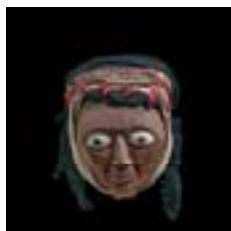
Plato Inka
5,6 x 15,5 x 11,3 cm
Coleccionista:
Wilhelm Gretzer
N° inventario: V A 19306
P. 29, F. 27a
Foto: Claudia Obrocki



Textil Chimú
54 x 124 cm
Coleccionista: Wilhelm Gretzer
N° inventario: V A 31000 a,d,h,i
P. 94-95. Foto: Claudia Obrocki



Vasija de cerámica
19,6 x 13,7 x 13,6 cm
Coleccionista:
Wilhelm Gretzer
N° inventario: V A 48989
P. 26, F. 25a
Foto: Claudia Obrocki



Cabeza de fardo
27 x 24 x 17,5 cm
Coleccionista:
Wilhelm Gretzer
N° inventario: V A 28529
P. 32, F. 1
Foto: Claudia Obrocki



Vasija de cerámica
10,4 x 5 x 6,5 cm
Coleccionista:
Wilhelm Gretzer
N° inventario: V A 49006
P. 26, F. 25b
Foto: Claudia Obrocki



Adorno de pluma de lámina de plata
27,5 x 6,9 x 0,7 cm
Coleccionista:
Wilhelm Gretzer
N° inventario: V A 31797
P. 40, F. 10
Foto: Claudia Obrocki



Figura de lámina de oro
13 x 15,8 x 0,03 cm
Coleccionista:
Wilhelm Gretzer
N° inventario: V A 28787
P. 96, F. 1
Foto: Waltraut Schneider - Schütz



Vasija de cerámica
18 x 23 x 11 cm
Coleccionista:
Wilhelm Gretzer
N° inventario: V A 49044
P. 26, F. 25c
Foto: Claudia Obrocki



Vaso de plata
19,7 x 9 x 10,8 cm
Coleccionista:
Wilhelm Gretzer
N° inventario: V A 28258
P. 41, F. 11
Foto: Claudia Obrocki



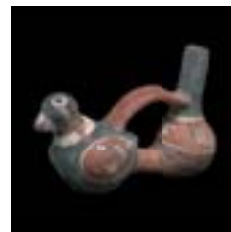
Vasija de cerámica
26,8 x 20,5 x 20,9 cm
N° inventario: V A 19059
P. 98, F. 2
Foto: Claudia Obrocki



Vasija de cerámica
19,9 x 16 x 14,5 cm
Coleccionista:
Wilhelm Gretzer
Nº inventario: V A 49546
P. 104, F. 8a
Foto: Claudia Obrocki



Vasija de cerámica
14,9 x 13,3 x 12,4 cm
Coleccionista:
Wilhelm Gretzer
Nº inventario: V A 49520
P. 107, F.10a
Foto: Claudia Obrocki



Vasija de cerámica
12,7 x 7,8 x 18,9 cm
Coleccionista:
I.M. Bolivar
Nº inventario: V A 13696
P. 109, F. 12b
Foto: Claudia Obrocki



Vasija de cerámica
19,9 x 15 x 14,5 cm
Coleccionista:
Wilhelm Gretzer
Nº inventario: V A 49547
P. 104, F. 8b
Foto: Claudia Obrocki



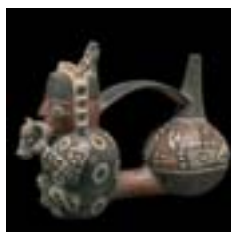
Vasija de cerámica
17,9 x 13,4 x 13,4 cm
Coleccionista:
Wilhelm Gretzer
Nº inventario: V A 49570
P. 107, F. 10b
Foto: Claudia Obrocki



Vasija de cerámica
18,5 x 12 x 15,2 cm
Coleccionista:
Wilhelm Gretzer
Nº inventario: V A 49645
P. 111, F. 14
Foto: Claudia Obrocki



Vasija de cerámica
20,6 x 16,5 x 16,4 cm
Coleccionista:
Wilhelm Gretzer
Nº inventario: V A 19057
P. 104, F. 8c
Foto: Claudia Obrocki



Vasija de cerámica Wari
14,9 x 9 x 20,7 cm
Coleccionista:
Wilhelm Gretzer
Nº inventario: V A 49699
P. 107, F. 10c
Foto: Claudia Obrocki



Orejera
5,9 x 5,8 x 1 cm
Coleccionista:
Wilhelm Gretzer
Nº inventario: V A 41596
P. 112, F. 15
Foto: Claudia Obrocki



Vasija de cerámica
23 x 18,5 x 18,5 cm
Coleccionista:
Wilhelm Gretzer
Nº inventario: V A 19055
P. 105, F. 8d
Foto: Claudia Obrocki



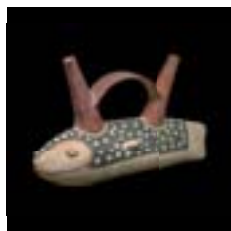
Vasija de cerámica
9,6 x 5 x 18 cm
Nº inventario: V A 19130
P. 108, F. 11a
Foto: Claudia Obrocki



Herramienta de hueso
19,7 x 2,5 x 0,7 cm
Coleccionista:
Wilhelm Gretzer
Nº inventario: V A 39292
P. 112, F. 16
Foto: Sandra Streiß



Vasija de cerámica
28,2 x 20,5 x 20,4 cm
Coleccionista:
Wilhelm Gretzer
Nº inventario: V A 49532
P. 105, F. 8e
Foto: Claudia Obrocki



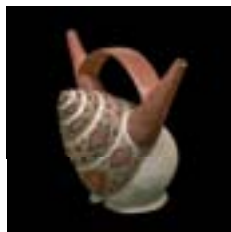
Vasija de cerámica
11,4 x 5,9 x 17,2 cm
Nº inventario: V A 19128
P. 108, F. 11b
Foto: Claudia Obrocki



Textil
69 x 35 cm
Coleccionista:
Wilhelm Gretzer
Nº inventario: V A 62310
P. 114-115, F. 1
Foto: Claudia Obrocki



Vasija de cerámica
18,4 x 14,5 x 14,3 cm
Coleccionista:
Wilhelm Gretzer
Nº inventario: V A 49536
P. 105, F. 8f
Foto: Claudia Obrocki



Vasija de cerámica
12,9 x 15,1 x 10 cm
Nº inventario: V A 19149
P. 108, F. 11c
Foto: Claudia Obrocki



Vasija de cerámica
20,3 x 20,4 x 7,8 cm
Coleccionista:
Wilhelm Gretzer
Nº inventario: V A 19104
P. 114, F. 2
Foto: Claudia Obrocki



Vasija de cerámica
29,1 x 21 x 14,4 cm
Coleccionista:
Wilhelm Gretzer
Nº inventario: V A 49635
P. 106, F.9
Foto: Claudia Obrocki



Vasija de cerámica
11,5 x 12 x 13,5 cm
Coleccionista:
Wilhelm Gretzer
Nº inventario: V A 19133
P. 109, F. 12a
Foto: Claudia Obrocki



Vasija de cerámica
16,6 x 24,5 x 13,2 cm
Coleccionista:
José Mariano Macedo
Nº inventario: V A 4006
P. 117, F. 6
Foto: Claudia Obrocki



Vasija de cerámica
18,8 x 19,2 x 12,7 cm
Coleccionista:
Wilhelm Gretzer
Nº inventario: V A 19060
P. 118, F. 8a
Foto: Sandra Streiß



Vaso de cerámica
12,1 x 8 x 7,8 cm
Coleccionista:
Wilhelm Gretzer,
vendido 1899
Nº inventario: V A 19174
P. 122, F. 12c
Foto: Martin Franken



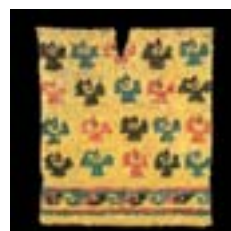
Tocado con plumas
Medidas: 30 x 22 cm
Coleccionista:
Wilhelm Gretzer
Nº inventario: V A 41919
P. 141, F. 8
Foto: Claudia Obrocki



Vasija de cerámica
14,8 x 18,6 x 14 cm
Coleccionista:
Wilhelm Gretzer
Nº inventario: V A 49488
P. 119, F. 8b
Foto: Claudia Obrocki



Quero de cerámica
20,5 x 14,8 x 14,9 cm
Coleccionista:
Wilhelm Gretzer
Nº inventario: V A 49212
P. 122, F. 12d
Foto: Sandra Streiß



Tabardo de plumas
Medidas: 102 x 90 cm
Coleccionista:
Wilhelm Gretzer
Nº inventario: V A 21540
P. 145, F. 10
Foto: Claudia Obrocki



Vasija de cerámica
20,1 x 16,6 x 12,4 cm
Coleccionista:
Wilhelm Gretzer
Nº inventario: V A 49496
P. 119, F. 8c
Foto: Claudia Obrocki



Vaso de cerámica
11,2 x 9,3 x 9,3 cm
Coleccionista:
Wilhelm Gretzer
Nº inventario: V A 19168
P. 124, F. 14
Foto: Claudia Obrocki



Tocado con plumas
Medidas: 14 x 50 cm
Coleccionista:
Wilhelm Gretzer
Nº inventario: V A 41896
P. 145, F. 11
Foto: Lena Bjerregaard



Textil
21 x 16cm
Coleccionista:
Wilhelm Gretzer
Nº inventario: V A 57812
P. 120, F. 9
Foto: Lena Bjerregaard



Copa tripode
7 x 12,2 x 12,3 cm
Coleccionista:
Wilhelm Gretzer
Nº inventario: V A 49161
P. 125, F. 17a
Foto: Claudia Obrocki



Vasija de cerámica
15,3 x 18 x 15,5 cm
Coleccionista:
Wilhelm Gretzer
Nº inventario: V A 19061
P. 154, F. 6
Foto: Claudia Obrocki



Vasija de cerámica
20,8 x 14,8 x 15,6 cm
Coleccionista:
Wilhelm Gretzer
Nº inventario: V A 48984
P. 121, F. 11
Foto: Claudia Obrocki



Plato
8,2 x 19,1 x 18,4 cm
Coleccionista:
Wilhelm Gretzer
Nº inventario: V A 19204
P. 125, F. 17b
Foto: Claudia Obrocki



Vasija de cerámica
14,8 x 18,9 x 12,8 cm
Coleccionista:
Wilhelm Gretzer
Nº inventario: V A 49494
P. 155, F. 9
Foto: Claudia Obrocki



Quero de cerámica
12,6 x 8,5 x 8,5 cm
Coleccionista:
Wilhelm Gretzer
Nº inventario: V A 49225
P. 122, F. 12a
Foto: Claudia Obrocki



Tabardo de plumas
Medidas: 79 x 54 cm
Coleccionista:
Wilhelm Gretzer
Nº inventario: V A 60300
P. 139, F. 4
Foto: Claudia Obrocki



Vasija de cerámica
20,5 x 9,4 x 21,5 cm
Coleccionista:
Wilhelm Gretzer
Nº inventario: V A 49743
P. 155, F. 10
Foto: Sandra Streiß






Vaso de cerámica
17,7 x 11,8 x 12 cm
Coleccionista:
Wilhelm Gretzer,
vendido 1899
Nº inventario: V A 19159
P. 122, F. 12b
Foto: Sandra Streiß



Tabardo de plumas
Medidas: 75 x 85 cm
Coleccionista:
Wilhelm Gretzer
Nº inventario: V A 60303
P. 139, F. 5
Foto: Claudia Obrocki



Recipiente de madera
9,7 x 5,9 x 6,6 cm
Coleccionista:
Wilhelm Gretzer
Nº inventario: V A 40419
P. 156-157, F. 11b
Foto: Dietrich Graf

	<p>Figura humana de lámina de cobre Medidas: 16,3 cm Coleccionista: Wilhelm Gretzer Nº inventario: V A 41223 P. 159, F. 14a Foto: Claudia Obrocki</p>		<p>Vasija de cerámica 19,6 x 17,6 x 15,4 cm Coleccionista: Wilhelm Gretzer Nº inventario: V A 49444 P. 165, F. 23a Foto: Claudia Obrocki</p>		<p>Vasija de cerámica Inka 15,4 x 15,7 x 10,8 cm Coleccionista: I.M. Bolivar, Sammler Nº inventario: V A 11997 P. 202, F. 4c Foto: Claudia Obrocki</p>
	<p>Figura de un ave marina de lámina de plata largo: 10,5 cm Coleccionista: Wilhelm Gretzer Nº inventario: V A 41236 P. 159, F. 14b Foto: Claudia Obrocki</p>		<p>Vasija de cerámica 21 x 16,5 x 12,7 cm Coleccionista: Wilhelm Gretzer Nº inventario: V A 49410 P. 165, F. 25b Foto: Ines Seibt</p>		<p>Vasija de cerámica Inka 21,7 x 12,9 x 9,8 cm Coleccionista: Wilhelm Gretzer Nº inventario: V A 19107 P. 203, F. 5 Foto: Claudia Obrocki</p>
	<p>Figura de un felino de lámina de plata Largo: 9,4 cm Coleccionista: Wilhelm Gretzer Nº inventario: V A 41235 P. 159, F. 14c Foto: Claudia Obrocki</p>		<p>Vasija de cerámica 24,7 x 14 x 15,2 cm Coleccionista: Wilhelm Gretzer Nº inventario: V A 49639 P. 177, F. 11 Foto: Claudia Obrocki</p>		<p>Vasija de cerámica 18,9 x 25 x 11,9 cm Wilhelm Gretzer Nº inventario: V A 49050 P. 238, F. 2 Foto: Claudia Obrocki</p>
	<p>Figura de un cangrejo de lámina de plata largo: 5,5 cm Coleccionista: Wilhelm Gretzer Nº inventario: V A 41220 P. 159, F. 14d Foto: Claudia Obrocki</p>		<p>Vasija de cerámica Inka 19,1 x 15,5 x 12 cm Coleccionista: Wilhelm Gretzer Nº inventario: V A 49836 P. 183, F. 23 Foto: Sandra Streiß</p>		<p>Textil (fragmento) 26 x 18 cm Coleccionista: Wilhelm Gretzer Nº inventario: V A 57823 P. 248, F. 21 Foto: Lena Bjerregaard</p>
	<p>Vasija de cerámica 18,8 x 14,3 x 10,3 cm Coleccionista: Wilhelm Gretzer Nº inventario: V A 49509 P. 161, F. 17 Foto: Claudia Obrocki</p>		<p>Textil (fragmento) Coleccionista: Wilhelm Gretzer Nº inventario: V A 30998a P. 201, F. 3 Foto: Claudia Obrocki</p>		<p>Textil 37 x 40 cm Coleccionista: Wilhelm Gretzer Nº inventario: V A 56031 P. 250, F. 1 Foto: Claudia Obrocki</p>
	<p>Textil (fragmento) 23 x 13,5 cm Coleccionista: Wilhelm Gretzer Nº inventario: V A 53016 P. 163, F. 20 Foto: Claire Benoit</p>		<p>Vasija de cerámica Wari 12,5 x 7,7 x 21 cm Coleccionista: Wilhelm Gretzer Nº inventario: V A 49703 P. 202, F. 4a Foto: Claudia Obrocki</p>		<p>Textil (fragmento) 45 x 16 cm Coleccionista: Wilhelm Gretzer Nº inventario: V A 58018 P. 253, F. 3 Foto: Claudia Obrocki</p>
	<p>Pinza de cobre 16,8 x 16,5 x 8 cm Coleccionista: Wilhelm Gretzer Nº inventario: V A 40693 P. 164, F. 22 Foto: Claudia Obrocki</p>		<p>Vasija de cerámica Inka 22,8 x 14,8 x 12,8 cm Coleccionista: Wilhelm Gretzer Nº inventario: V A 19106 P. 202, F. 4b Foto: Claudia Obrocki</p>		<p>Textil 37 x 34 cm Coleccionista: Wilhelm Gretzer Nº inventario: V A 56886 P. 257, F. 9a Foto: Claudia Obrocki</p>



Textil
26,5 x 27 cm
Coleccionista:
Wilhelm Gretzer
N° inventario: V A 56906 b
P. 257, F. 9b
Foto: Claudia Obrocki



Sarta de plumas
Medidas: 30 x 5 cm
Coleccionista:
Wilhelm Gretzer
N° inventario: V A 41845
P. 269, F. 26
Foto: Claudia Obrocki



Textil
38,2 x 35,1 cm
Coleccionista:
Wilhelm Gretzer
N° inventario: V A 57024
P. 257, F. 9c
Foto: Claudia Obrocki



Bolsa
22 x 20 cm
Coleccionista:
Wilhelm Gretzer
N° inventario:
V A 53035/36
P. 273, F. 34
Foto: Claudia Obrocki



Textil (fragmento a)
39 x 26 cm
Coleccionista:
Wilhelm Gretzer
N° inventario: V A 58040a
P. 263, F.19c, F. 20a,b
Foto: Claudia Obrocki



Textil
43 x 23 cm
Coleccionista:
Wilhelm Gretzer
N° inventario: V A 55941 a
P. 336, F. 2
Foto: Claudia Obrocki



Textil (fragmento)
66 x 29 cm
Coleccionista:
Wilhelm Gretzer
N° inventario: V A 57814
P. 264-265, F. 20a,b
Foto: Claudia Obrocki



Textil (fragmento)
81 x 20 cm
Coleccionista:
Wilhelm Gretzer
N° inventario:
V A 57793a-d
P. 320
Foto: Martin Franken



Textil
40,5 x 23,5 cm
Coleccionista:
Wilhelm Gretzer
N° inventario: V A 55965
P. 266, F. 23a
Foto: Martin Franken



Textil
37 x 26 cm
Coleccionista:
Wilhelm Gretzer
N° inventario: V A 31000c
P. 330
Foto: Claudia Obrocki



Textil
103 x 44 cm
Coleccionista:
Wilhelm Gretzer
N° inventario: V A 62354 P. 314
Foto: Claudia Obrocki

PACHACAMAC EN EL MUSEO ETNOLÓGICO DE BERLÍN

Manuela Fischer

1. Raddatz, 1985.
2. Petersen, 1964.
3. Uhle, 1903.
4. Hoffmann, 2007, 2012.
5. Hoffmann, 2012.
6. Reiss/Stübel, 1880-1887.
7. Fischer, 2006; Eisleb, 2001.

UN ESPACIO SAGRADO MILENARIO

Denise Pozzi-Escot

1. Calancha, 1976-78 (1638); Cieza de León, 1973 (1553).
2. Cfr. Manuscrito quechua de Huarochirí.
3. Jacay y Oshiro, 2015.
4. Shimada, 2007: 16.
5. Rostworowski, 2005. Los recientes estudios (Winsborough et al., 2012; Jacay y Oshiro, 2015) han identificado la presencia de posibles tsunamis. A partir de los estudios realizados en la laguna de Urpiwachaq, se pueden reconocer tres eventos de gran magnitud tipo tsunami, siendo el más resaltante uno que durante el Horizonte Temprano causó daños severos y depositó sedimentos marinos (Shimada et al., 2005; Winsborough et al., 2012). "Se registraron, además, eventos de fuertes sequías y eventos El Niño" (Jacay y Oshiro, 2015: 37).
6. Rostworowski, 2009: 37.
7. Taylor, 1987: Cap.13; citado por: Rostworowski, 2009: 37.
8. Los análisis arqueofaunísticos realizados revelan que los cuyes (*Cavia* sp.) son importantes en las primeras fases de ocupación, pero luego la presencia de los camélidos es más significativa en los restos recuperados en la calle Norte Sur (Pozzi-Escot y Bernuy, 2010: 46). Mientras que en nuestras excavaciones en la Antesala y Taurichumpi, los mamíferos mayores (camélido o cérvido) son los más representativos (Pozzi-Escot, 2017). Los cérvidos en ambos casos están poco representados.
9. Makowski et al., 2008: 292.
10. Makowski, 2016: 183.
11. Eeckhout, 2003: 25.
12. Cfr. Lasaponara et al., 2016.
13. Pozzi-Escot y Bernuy, 2015; Makowski, 2016: 196.
14. Shimada et al., 2004b: 68.
15. Eeckhout y Farfán, 2004: 180.
16. Carolina Salcedo com.per y Makowski, 2016.
17. Pozzi-Escot y Bernuy, 2010: 54.
18. Makowski, 2016: 24.
19. Desarrollos Regionales, 200-600 d.C.
20. Jiménez, 2011.
21. Franco y Paredes, 2016: 202.
22. Shimada, 2007: 14.
23. Franco y Paredes, 2016: 37.
24. Franco y Paredes, 2016: 15.
25. Franco y Paredes, 2016: 127.
26. Pozzi-Escot y Bernuy, 2010.
27. Baessler [1902-3] citado por Franco y Paredes, 2016: 214. En nuestras excavaciones en la Antesala hallamos ofrendas de *Spondylus* con atados de semillas de

Nectandra, se confirma su importancia en épocas prehispánicas (Pozzi-Escot y Bernuy, 2015).

28. Paredes y Franco, 2016.
29. Huaca Malena, es una gran plataforma artificial de aproximadamente 4 hectáreas, que corresponden a la construcción de un centro administrativo o religioso local entre los 400 y 500 d.C. Luego, entre los años 700 y 1100 d.C. la parte superior del sitio fue utilizada como un gran cementerio de la época Wari (Pozzi-Escot y Ángeles, 2011).
30. Rostworowski, 1977: 201.
31. Adoptamos la denominación *Ychsma* sugerida por Rostworowski, 2002: 74-75.
32. Rostworowski, 1977; 2009. Según Rostworowski el nombre *Ychsma* "deriva su nombre del color rojo, ya sea del azogue o del achiote, empleado en las ceremonias vinculadas al culto del célebre oráculo yunga" (Ibid.)
33. Modelo que también se da en la costa norte: ver por ejemplo sitios como Pacatnamu.
34. Bueno, 1982 y Jiménez Borja, 1985. Las mas representativas y mejor estudiadas son: La pirámide con rampa N°1 es una de las más imponentes edificaciones con similares características. La pirámide siguió siendo un referente en época inca, periodo al que se atribuyen una serie de ofrendas como bolsas, aríbalos o finas botellas (Jiménez Borja, 1985). La pirámide con rampa 2 se sitúa al final de la calle este-oeste, delimitada por caminos epimurales que desembocan en los recintos interiores. La pirámide con rampa 3 es una de las mas grandes, a diferencia de las otras dos, no se conecta directamente con las calles principales del santuario. Eeckhout, 1999: 207, establece la existencia de tres conjuntos piramidales sucesivos, dos de ellos ocupados entre 1400-1465 d.C. Según Eeckhout (2010: 430) estas pirámide con rampa serían "estructuras locales de residencia de élite con aspectos de cultos ancestrales... volviéndose luego de su abandono en lugares de acogida temporal para peregrinos".
35. Eeckhout, 1999: 208; 2003.
36. Eeckhout 2004^a: 428.
37. Ángeles y Pozzi-Escot, 2010: 191.
38. Las excavaciones en el Frontis Norte al pie del Templo Pintado, han permitido recuperar una serie de adobitos hechos a mano como parte del desmonte de las excavaciones de Giesecke (1938), lo que confirmaría la existencia de una antigua construcción anterior.
39. Hay que señalar que los pigmentos en contextos de ofrendas, paquetes con polvo de color verde, rojo y anaranjado hallados en la calle norte-sur y polvo rojo y amarillo en el Templo del Sol según los estudios hechos por Pacheco, revelan que estos son muy diferentes a los utilizados para decorar las paredes. Las dos ofrendas de rojo de la calle norte sur y del Templo del Sol son a base de cinabrio (HgS) pigmento

- conocido por sus propiedades toxicas y su papel simbólico. Finalmente el anaranjado de la ofrenda encontrada en la calle Norte Sur está compuesta por sulfuro de arsénico, altamente tóxico (Pozzi-Escot et al., 2013: 68).
40. Se han registrado cantos rodados que sirvieron para moler el pigmento amarillo y rojo. La pintura se aplicó usando pinceles de mango de carrizo y pelo de animal (Pacheco, 2014: 156). Se han realizado análisis de fluorescencia de rayos X, de difracción de rayos X y microscopía Raman para obtener información sobre la procedencia de los pigmentos. *Varios de ellos son disponibles en el sitio mismo, rojo a base de óxido de hierro (cantera sector noreste), amarillo a base de óxido de hierro (cantera sector noreste)...* (Pozzi-Escot et al., 2013).
 41. Pacheco, 2014: 149.
 42. Pozzi-Escot et al., 2013.
 43. Dulanto, 2001; Marcone, 2003.
 44. Joseph de Acosta, 1987: 336.
 45. Cit. Taylor, 1987: 329.
 46. Ávila cit. Taylor, 1987: 331.
 47. Rostworowski, 2009: 83.
 48. Cieza de León, 1973: 179.
 49. Jimenez (2011) "encontró una superficie de pigmento rojo, a lo largo de todo el paramento y un fragmento de textil impregnado con este pigmento" que seguramente debió de servir para el enlucido de los muros de color rojo durante la época inca.
 50. Uhle, 2003 y Bueno, 2003. "El sacrificio de adultos no era un evento común en los santuarios de provincia... que se realizase en Pachacamac constituye otra prueba de la gran distinción de este templo entre otros del Imperio" (Uhle, 2003: 335).
 51. Rostworowski (2009: 49) señala, por ejemplo, que Pachacamac tenía en el valle de Cañete algunos enclaves religiosos "... que se escondían bajo el nombre de hijos y mujeres de Pachacamac", y ésta fue una forma de acceder a bienes distantes.
 52. Jerez s/f, 1534: 97.
 53. Rostworowski, 2009: 83.
 54. Avila cit. Taylor, 1987: 334-335.
 55. Curatola, 2011: 10.
 56. Uhle, 2003 [1903]: 369.
 57. Cieza, 1967: 93.
 58. Uhle, 2003: 331.
 59. Como afirmó Uhle, "ningún otro edificio de Pachacamac ocupa situación semejante, yacente como este con su fachada al borde de las verdes chacras" (Uhle, 2003: 369).
 60. Shimada et al., 2004^a: 513; Uhle, 2003.
 61. Shimada et al., 2004^a: 513. Durante los trabajos realizados por el equipo del Museo de Pachacamac en el 2013-2014, Betsabe Camargo halló parte de un muro inca con enlucido en ambas caras con ventanas cuadrangulares intercaladas a manera de damero, igualmente revocadas, que podrían tratarse de pequeños altares. Este tipo de arquitectura se encuentra asociada a lugares ceremoniales de la costa norte

como Túcume. Entre los dos muros paralelos había un relleno, debajo del cual se encontró un pequeño calero de plata con la figura de un mono agarrando un maíz en uno de los extremos y gran cantidad de soguilla de fibra vegetal probablemente para sujetar el techo (Camargo en Pozzi-Escot, 2015: 158).

62. Jerez s/f: 97.
63. Eeckhout, 2010: 428, Makowski, 2016: 192.
64. Román citado por Uhle, 2003.
65. Arriaga, 1999 [1621]: 61.
66. Jerez, (s/f [1534]: 96.
67. Jerez s/f: 98.
68. Bueno, 2003: 47.
69. Eeckhout, 2010: 429.
70. Oshiro, 2014: 53-54.
71. Rostworowski, 2006: 24.
72. Urton, 2016.
73. Calancha, 1977 (1638): 922-923-925.
74. Hernando Pizarro, 2006 (1533); Estete, 1917 (1533); Jerez, 1987 (1534); J. C. Tello, 1943, 1967.
75. Avila cit. Taylor, 1987.

LA MIRADA DE LOS CONQUISTADORES

Luis Millones Santa Gadea

1. Estete, 1968: 382.
2. Estete, 1968: 383.
3. García Gual, 2004: 229 y 289.
4. Anónimo, 2007: 89.
5. Cieza. Primera Parte, 1984: 161.
6. Calancha 1976: III, 925.
7. *Ibid.* No se han encontrado restos de zorros en Pachacamac. Tenemos una buena muestra de perros (canis familiaris) que fue exhibida en la Exposición de Perros Prehispánicos de Pachacamac, en el Museo de Pachacamac, en el año 2001. se les halló en la pirámide con rampa 07, en el acceso a la calle norte-sur.
8. Franco y Paredes, 2016: 296; Millones, 2015: 35-43.
9. 1980: vol. 1, 277.
10. Franco y Paredes 2016: 296-298.
11. Estete, 1968: 383.
12. Xeréz, 1985: 138.
13. Sierra, 1944: 24.
14. Xeréz, 1985: 138.
15. Xeréz, 1985: 138-139.
16. Matos Moctezuma y Millones, 2017: 93-107.
17. Rostworowski, 2004: 222-243.
18. Eeckhout, 2003: 17-37; Morris y Santillana, 1997: 135-158.
19. Santillán, 1968: 392.
20. Cieza. Segunda Parte., 1985: 171.
21. Uhle, 1991: 86-87.
22. Santa Cruz Pachacuti, 1993: 248.
23. Calancha, 1976: 931-935.
24. Polia, 1999: 383.
25. Millones, 1992: 104-139.
26. Pedro Pizarro 1978: 57; sobre la condición oracular de Pachacamac, consultar Curatola, 2016: 259-316.
27. Sancho, 1986: 108.
28. Duviols, 1967: 34.
29. Calancha, 1976: III, 847.

30. Calancha, 1976: III, 859.
31. H. Pizarro, 1968: 119-130.
32. H. Pizarro, 1968: 128.
33. Yaranga, 2003: 390.

CONSTRUCCIÓN TERRITORIAL Y SACRALIZACIÓN DEL PAISAJE

José Canziani Amico

1. Ávila, Francisco de (¿1598?). *Dioses y Hombres de Huarochiri. Narración quechua recogida por Francisco de Ávila*.
2. Descola, 2004; Viveiros de Castro, 2004, 2013.
3. Ávila, 2012: 45-49.
4. Ávila, 2012: 59.
5. Ávila, 2012: 59.
6. Ávila, 2012: 49.
7. Ávila, 2012: 49-51.
8. Ávila, 2012: 51-53.
9. Ávila, 2012: 35-37.
10. Ávila, 2012: 69-71.
11. Entre los tributarios de Pachacamac, Rostworowski (2002) menciona a los Caringa que manejaban las lomas de las quebradas entre Lurín y Chilca.
12. Dulanto, 2015.
13. Ávila, 2012: 91.
14. Ávila, 2012: 21-23.
15. Ávila, 2012: 23-25.
16. Ávila, 2012: 25-27.
17. Ávila, 2012: 25.
18. Ávila, 2012: 27.
19. Ávila, 2012: 27-29.
20. Itier, 2013.
21. Williams, 1980, 1985, 2009.
22. Burger y Salazar, 1992; Burger, 1993.
23. Burger y Salazar, 1992.
24. Canziani, 2009.
25. Burger, 1993.
26. Uhle, 1903, 2003; Strong y Corbett, 1943.
27. Tello, 2007.
28. Rostworowski, 2002.

EL PARIACACA, APU DE HIELO Y DADOR DE VIDA

Nicole Bernex

1. Racancoj, Amalia. Cosmovisión maya del agua, en: *Aquavivae*, 2011, N° 13.
2. Limón Olvera, Silvia. Entidades sagradas y agua en la antigua religión andina.
3. Carrión Cachot. El culto del agua en el Antiguo Perú.
4. Magdalena Machaca Mendieta y Daniel Galindo Huamán. Yakumama: Madre Agua. Lagunas de agua de lluvia y comunidades criadoras; en: "IV Seminario Nacional de siembra y cosecha de agua; "Una estrategia de adaptación frente al cambio climático". Ayacucho: junio de 2016.
5. Ashuahumán G., César. El "Santuario de Pariacaca" en Alma Mater 17, 1999.
6. Chancos P., Jorge. El deshielo de los glaciares de la Cordillera Pariacaca y su influencia en el origen y caudal del río Rímac; p. 100.
7. Chancos, op.cit. p. 106.
8. Unidad de Glaciología y Recursos Hídricos de la Autoridad Nacional del Agua. Inventario de lagunas glaciares del Perú. Huaraz; 2014.
9. Chancos, op.cit. 109.
10. Abad Pérez, César, José González Solórzano y Anderson Chamorro García. Apu Pariacaca y el Alto Cañete. Estudio de Paisaje Cultural. Programa Qhapaq Ñan. Lima: Instituto Nacional de Cultura; 2009; 312.
11. Chancos, Op. cit., p. 65.
12. Magdalena Machaca M et al, op. cit.
13. Chancos Pillaca, Jorge. El deshielo de los glaciares de la cordillera Pariacaca y su in-

fluencia en el origen y caudal del río Rímac. Lima: Sociedad geográfica de Lima, 2011; 212 pp.

LA PRESENCIA INCA EN EL VALLE DE LURÍN

Giancarlo Marcone Flores

1. Marcone y Lopez Hurtado, 2015.
2. Marcone y Lopez, 2015; Lopez-Hurtado et al., 2014.
3. Capriata et al., 2014.
4. Ruales et al., 2013.
5. Capriata, 2015.
6. Paredes, 2014.
7. *Albormaz, 1967 (1582): Calancha, 1639: Castro y Morejón, 1974 (1558): Cobo, 1990 (1653)*.
8. Patterson, 1985.
9. Cieza de León, 1986 (1554). Cobo, 1990 (1653).
10. Rostworowski en Shimada, 1991: XLV.
11. Cieza, 1986 (1554); Cobo, 1990 (1653).
12. Cornejo, 2000; Jiménez Borja, 1992; Ravines, 1996.
13. Bueno, 1982.
14. Jiménez Borja, 1992.
15. Marcone y Lopez Hurtado, 2015.
16. Eeckhout, 2008, 2010.
17. Eeckhout, 2003: 149.
18. Eeckhout, 2004.
19. Makowski, 2008.
20. Marcone y López-Hurtado, 2015.
21. Marcone y López-Hurtado, 2015.
22. Sánchez, 2000.
23. Salomon et al., 2009: 147.
24. Capriata y Zambrano, 2017.
25. Eeckhout, 1995; Jiménez Borja y Bueno 1970; Capriata y Zambrano, 2017.
26. Eeckhout, 2004.
27. Capriata y Zambrano, 2017.
28. López-Hurtado, 2011.
29. López-Hurtado, 2011.
30. Marcone y Lopez Hurtado, 2015.
31. Capriata y Zambrano, 2017.
32. Capriata y Zambrano, 2017.
33. Alberto Regal, 1936.
34. John Hyslop, 1984.
35. ver por ejemplo, Hyslop, 1982; Morris y Covey, 2001.
36. Marcone y Ruiz, 2014.
37. Catherine Julien, 2012.
38. Wernke et al., en prensa.
39. Julien, 2012.
40. Proyecto Qhapaq Ñan, 2016.
41. Mac Niesh et al., 1969?
42. Proyecto Qhapaq Ñan, 2016.
43. Proyecto Qhapaq Ñan, 2016.
44. Proyecto Qhapaq Ñan, 2016.
45. Capriata y Zambrano, 2017.
46. Marcone y Lopez-Hurtado, 2002.
47. Marcone y López-Hurtado, 2015.
48. Feltham, 2005.
49. Sánchez, 2000.
50. Cornejo, 1995: 20.
51. Negro, 1977; Negro y Fuentes, 1989.
52. Paredes, 2014.

LOS WARI EN PACHACAMAC

Luis Guillermo Lumbreras Salcedo

1. Castillo, 2000.
2. Hernando Pizarro, 1533.
3. Schmidt, 1929.
4. Schmidt, 1929: Lám. III, 267d, 269, 275d.
5. op.cit. 283b.
6. op.cit. p. 291.
7. Edward Lanning Ms., 1955.
8. Dorothy Menzel, 1964, 1968.
9. Castillo, 2000.
10. Shimada, et al., 1991.

11. Narváez, 2000.
12. D. Menzel, 1964.
13. W.D. Strong y J.M. Corbett, 1943.
14. Tello, 2007.
15. Tello, 2007.
16. Franco y Paredes, 2000, 2016.

LA COSTA NORTE DURANTE EL SURGIMIENTO DE PACHACAMAC

Luis Jaime Castillo Butters

1. Bergh, 2012; Castillo, 2012; Jennings, 2010.
2. Shimada, 1994.
3. Castillo y Cusicanqui, 2016.
4. Castillo, 2000, 2001; Menzel, 1964; Schmidt, 1929.
5. Para acceder a la base de datos de Pachacamac del Museo Etnográfico de Berlín, ingrese a la página web <http://www.smb-digital.de/eMuseumPlus>.
6. Uhle, 1903.
7. Rucabado y Castillo, 2003.
8. Donan y Cock, 1987.
9. Giersz y Pardo, 2014.
10. Curatola, 2013.
11. Castillo y Donnan, 1994.
12. Uceda y Morales, 2010.
13. Castillo, 2010.
14. Topic y Topic, 2010.
15. Watanabe, 2001.
16. Castillo, 2012.
17. Castillo, 2001, 2005.
18. Castillo y Cusicanqui, 2016.

TÚCUME Y PACHACAMAC, ENTRE EL MITO Y LA ARQUEOLOGÍA

Alfredo Narváez Vargas

1. Rostworowski, 1977.
2. Narváez, 2000.
3. Alva, 1987, 1994; Narváez, 2000.
4. López de Gómara, 1965 (1552).
5. Ramírez, 2017.
6. Franco y Paredes, 2016.
7. Franco y Paredes, 2016.
8. Franco y Paredes, 2016; Shimada et al., 2004.
9. Sandweiss, 1996; Sandweiss y Narváez, 1996.
10. Narváez, 1986, 2013.
11. Sandweiss, 1986.
12. Narváez, 2013.
13. Narváez y Delgado, 2017.
14. Cabello de Balboa, 1586.
15. Narváez, 1996.
16. Mackey y Pillsbury, 2013; Narváez 2015.
17. Eeckhout, 2008.
18. Toyne, 2014.
19. Narváez, 1996.
20. Montoya, 1998.
21. Eeckhout, 2004; Franco y Paredes, 2016.
22. Eeckhout, 2004; Franco y Paredes, 2000; Rucabado et al., 2016.
23. Arriaga, 1968 (1621).
24. Gary Urton nos ha referido marcas de este tipo, en patios asociados con quipus en la costa central, podrían indicar la relación con el control de la producción de granos que usan este reticulado en el piso como unidad de medida. El hallazgo de Túcume podría indicar que se trata de un rasgo previo a la presencia inca, en un contexto en el campo religioso-simbólico.
25. Eeckhout, 2004.
26. Pablo José de Arriaga (1968 [1621])
27. Reinhard y Ceruti, 2010.
28. Uceda et al., 2016.
29. Uceda, comunicación personal mayo 2017.
30. Gibaja et al., 2014.
31. Eeckhout, 2004.

32. Duviols, 1973: 163.
33. Narváez, 2014.
34. Eeckhout, 2004.

PACHACAMAC Y LA AMAZONÍA

Fernando Héctor Roca Alcazar SJ

1. <https://noticias.terra.com.pe/peru/pachacamac-descubren-objetos-y-pinturas-murales,ad09561af58d5410VgnVCM10000098ceeb0aRCRD.html>. <https://redaccion.lamula.pe/2014/04/27/descubrieron-pinturas-murales-enpachacamac/diegobarrio/>. <http://www.cultura.gob.pe/es/comunicacion/noticia/el-ministerio-de-cultura-informa-sobre-el-primero-descubrimiento-de-pinturas>. Consultado el 5 de febrero del 2017.
2. Eeckhout, 2006: 201-210.
3. Regan, 1999.
4. Varesse, 2006: 60.
5. Conversación personal del 6 de abril del 2017
6. Godelier, 1971: 541-558.
7. Rostworowski, 2002: 22.
8. *Ibid*: 23.
9. De Ávila, 2012: 57-61.
10. Renard, Saignes y Taylor, 1986.
11. Hocquenghem, 1988: 445.
12. Roca, 2015: 6-8.
13. Surrallés, 2015: 168-175; Andines, 44(1) 2015: 168-175.
14. Surrallés, 2015: 170-171.
15. Surrallés, 2015: 171.
16. Rostworowski, 2002: 38.
17. Rostworowski, 2002: 38-41.
18. Varese, 1973: 308-311.
19. Renard, France y Dolfius, 1988.
20. ARCHIVO DEL ARZOBISPADO DE LIMA, Idolatrías, leg. 4, expediente XVI, 1655
21. Santos-Granero, 2004: 188.
22. Chase, 2011: 219-254.
23. *Ibid*: 220.
24. *Ibid*: 221.
25. *Ibid*: 221-223.
26. *Ibid*: 223-225.
27. *Ibid*: 225-227.
28. *Ibid*: 233.
29. *Ibid*: 230-231.
30. *Ibid*: 232.
31. *Ibid*: 233.
32. *Ibid*: 237.
33. *Ibid*: 238.
34. *Ibid*: 238-239.
35. *Ibid*: 239-245.
36. *Ibid*: 244.

PACHACAMAC, EL ÍDOLO

Luis Guillermo Lumbreras Salcedo

1. Schmidt, 1929, Lám. III.
2. Schmidt, 1929: fig. 288d.
3. Pizarro, 1968 (1533).
4. Miguel Estete, 1968 (1534).
5. Hernando Pizarro, 1968 (1533): 127-128.
6. Estete, 1968 (1534): 248.
7. Lumbreras, 2003.
8. Jerez, 1533: 249.
9. Jerez, 1533.
- 9*. Schmidt, 1929.
10. Rowe, 1977.

LOS ORÁCULOS DE LOS CONFINES DEL MUNDO PACHACAMAC, TITICACA Y EL INCA TUPA YUPANQUI

Marco Curatola Petrocchi

1. Sobre la naturaleza oracular del santuario de Pachacamac y los testimonios de los primeros españoles que penetraron en él, véase Curatola, 2013.

2. Cieza, 1984: 215, cap. LXXII.
 3. (La) Gasca, 1998: 30-31, nn. 32-33.
 4. Cfr. Porras, 1986: 282; Pease, 1995: 201-207.
 5. Cieza, 1984: 2013, cap. LXXII. Sobre las pinturas murales en Pachacamac, véase Bonavia, 1985: 135-147.
 6. Cieza, 1984: 213-214, cap. LXXII.
 7. Curatola, 2016a: 263.
 8. Cieza, 1984: 213-214, cap. LXXII.
 9. Cieza, 1985: 13, cap. VI. Cfr. Saenz de Santa María, 1985: 44-45.
 10. Cieza, 1985: 170-171, cap. LIX.
 11. Una *huaca* podía ser un lugar particular de la naturaleza (como una roca, una fuente, la cumbre de un cerro o una gruta) o un objeto (como una piedra-*menhir*, el cuerpo momificado de un antepasado, un amuleto o una vasija silvadora) que se consideraba cargado de una fuerza vital llamada *camaqueen*. La presencia de esta fuerza vital se manifestaba a través de la capacidad que estas entidades extra-humanas tenían de comunicarse con los humanos. En efecto, para ser *huaca*, estas entidades debían poseer la facultad del "habla", que se materializaba esencialmente en algún sonido del ambiente (como el gorgoteo del agua, el crujido de los glaciares o el estruendo del trueno), de animales o de un instrumento musical. En determinados lugares y contextos rituales, estos sonidos eran concebidos como un lenguaje sobrenatural que solo ciertos especialistas, en estado alterado de conciencia, podían comprender y finalmente traducir en un mensaje verbal inteligible para los fieles (Curatola 2015: 115).
 12. Porras, 1986: 326.
 13. Santillán, 1968: 112, n. 28.
 14. Santillán, 1968: 111-112, n. 28.
 15. Patterson, 1985: 164; 1992: 89.
 16. Rostworowski, 1992: 51-52.
 17. Alborno, 1989: 190.
 18. Dávila Brizeño, 1965: 163.
 19. ¿Tomás? 2008: 89-91, cap. 20.
 20. Santillán, 1968: 111-112, n. 28.
 21. Cabello Valboa, 1951: 240, Tercera Parte, cap. 6.
 22. Cabello Valboa, 1951: 410, Tercera Parte, cap. 26.
 23. Espinoza Soriano, 1978: 27.
 24. Cabello Balboa, 1951: 307-311, Tercera Parte, cap. 15, y 338, Tercera Parte, cap. 18.
 25. Acosta, 2008: 155, lib. V, cap. 3. Véase también Murúa, 1987: 66, cap. XI; 2004: 81-82, cap. VII.
 26. Acosta, 2008: 168, lib. V, cap. 12. Véase también Garcilaso, 1991, I: 394, lib. VI, cap. 31; Herrera y Tordesillas, 1934-1957, vol. X [1952]: 291, Década V, lib. IV, cap. IV.
 27. Acosta, 2008: 168, lib. V, cap. 12.
 28. Calancha, 1974-1981, III: 839, lib. II, cap. XI.
 29. Pizarro, 1968: 127-128.
 30. ¿Tomás? 2008: 83, cap. 17.
 31. Estete, 1985: 137.
 32. Curatola, 2016a, 2016b.
 33. University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology (Penn Museum), inv. núms. 31328, 33013 y 32434.
 34. Penn Museum, inv. n.º 31321.
 35. Museo de sitio de Pachacamac, registro n.º 167104; Penn Museum, inv. núms. 29325, 29439, 29313, 29330, 28030, 29323, 29335, 29338, 28905, 29327, 29332, 29343, 31427, 31426, 28031, 30982, 28987, 28029, 29328, 29331, 29329, 29334, 29336, 29341, 26895 y 27695.
 36. Penn Museum, inv. n.º 28024A.
 37. Museo de sitio de Pachacamac, registro n.º 10353; inv. n.º MS Pacha 764 / INC.
 38. Museo de sitio de Pachacamac, registro núms. 3278 y 13705; Penn Museum inv. núms. 26747; 26896; 26898; 26899.
 39. Penn Museum, inv. n.º 26828.
 40. Montoya, 2007: 2. Véase también Montoya 1999: 15-17.
 41. Arriaga, 1999: 53, cap. IV.
 42. Arriaga, 1999: 50, cap. IV.
 43. Posiblemente su autor fue Luis López, un religioso de orientación lascasiana que fue rector del Colegio del Cuzco de 1571 a 1573, es decir al tiempo de la ejecución del Inca Tupa Amaru, y que en los años sucesivos realizó numerosas estadías y misiones en diferentes partes de la sierra y el altiplano (Arequipa, La Paz, Potosí, Chuquisaca, Juli, Huarochirí y el mismo Cuzco). Véase Albertin 2008: XL-LI.
 44. Anónimo (Jesuita), 2008: 25-26.
 45. Arriaga, 1999: 53, cap. IV.
 46. Eeckhout, 2002-2005: 156.
 47. Estete, 1968: 383; Estete 1985: 137.
 48. Burger, 2011.
 49. Knobloch, 2000.
 50. El tejido, número de inventario V A 30963, ha sido publicado por D. Eisleb y R. Strelow (1980: 126-127 y fig. 328 a-d), y un dibujo de una de las figuras del mismo por P. Knobloch (2000: 393, fig. 6b). La definición descriptiva de "Figuras de Perfil con Báculos" es de Anita Cook (1994: 180 y ss.).
 51. Knobloch, 2000: 392-393.
 52. Jiménez, 1985: 46. Para un análisis formal detallado y una discusión crítica sobre la naturaleza de la divinidad del "ídolo de Pachacamac", véase Dulanto, 2001.
 53. (La) Gasca, 1998: 31.
 54. Acosta, 2008: 168, lib. V, cap. 12.
 55. Rowe, 1960. Cfr. Demarest 1981; Itier 2013.
 56. Calancha, 1974-1982, II: 535, lib. I, cap. XXXVII; III: 926, lib. II, cap. XIX.
 57. Betanzos, 2015: 161-162, cap. XI.
 58. González Holguín, 1952: 353.
 59. Véase Zuidema, 1977: 363. Cfr. Demarest, 1981: 52-53.
 60. Rowe, 1945: 193. Cfr. Pärsinnen, 2003: 83-129.
 61. *Sarmiento 2001: 121, cap. XLV; y "Las Informaciones del virrey Francisco de Toledo"* (Merluzzi 2008: 152 y passim). Para una amplia y bien documentada biografía de este soberano véase *Del Busto, 2017*.
 62. Sarmiento, 2001: 172-177.
 63. Sarmiento, 2001: 119, cap. XLIV.
 64. Sarmiento, 2001: 117-118, cap. XLIII. Véase también Betanzos 2015: 247-248, Parte I, cap. XXVII.
 65. Curatola, 2011: 353-354.
 66. Véase Cieza, 1985: 83-84, cap. XXVIII.
 67. Guaman Poma, 1980, I: 91 (111) y 234-236 (261-263).
 68. Cieza, 1985: 87-88, cap. XXIX.
 69. Cieza, 1985: 88-89, cap. XXIX.
 70. Castro y Morejón, 1974: 103-104.
 71. ¿Tomás? 1987: 336-345, cap. 23.
 72. Véase Eeckhout, 1999 y 2004c; Makowski, 2015 y 2016b: 195-210; Shimada, 1991.
 73. Véase Bauer y Stanish, 2003.
 74. Ramos Gavilán, 1988: 32, cap. III.
 75. Bandelier, 1910: 214 y 218.
 76. Ramos Gavilán, 1988: 163, cap. XXVI. Véase también el mito del nacimiento del Sol, en la isla del Sol, relatado en la Carta Anua de 1612 de la Compañía de Jesús en el Perú y publicado por Pierre Duviols (1984: 231).
 77. Ramos Gavilán, 1988: 41, cap. IV.
 78. Ramos Gavilán, 1988: 163, cap. XXVI. Véase también Calancha, 1972: 126, libro I, cap. II, n. 12.
 79. Ramos Gavilán, 1988: 39-41, cap. IV.
 80. Ramos Gavilán, 1988: 84-86, cap. XII.
 81. Ramos Gavilán, 1988: 44, cap. V; 86, cap. XII; 93, cap. XIII; 127, cap. XX; 163-164, cap. XXVI; 170, cap. XXVIII.
 82. La existencia de ciertos paralelismos entre el santuario de Pachacamac y el de Titicaca en el contexto de la política imperial inca ha sido notada, aunque solo de pasada, por Bauer y Stanish (2003: 35) y López-Hurtado y Nesbitt, 2010: 224.
 83. Garcilaso, 1991, I: 396, lib. VI, cap. 31.
 84. Garcilaso, 1991, I: 397, lib. VI, cap. 31.
 85. Cieza, 1984: 215, cap. LXXIII. Véase también Ramos Gavilán, 1988: 168, cap. XXVII.
 86. Cieza, 1985: 171, cap. LIX.
 87. ¿Tomás? 2008: 101, cap. 22.
 88. Guaman Poma, 1980, I: 240 [266] [268].
 89. Ramos Gavilán, 1988: 50-51, cap. VI; 91, cap. XIII; 108, cap. XVI; 119, cap. XVIII.
 90. Ramos Gavilán, 1988: 41, cap. IV.
 91. Cobo, 1964, II: 192, lib. XIII, cap. XVIII.
 92. Sobre la discrepancia entre el número de "naciones" y la lista de nombres de las mismas proporcionados por Ramos Gavilán véase también Julien, 2002: 14.
 93. Cobo, 1964, II: 186, lib. XIII, cap. XVII.
 94. Pizarro, H., 1968: 127; Estete: [1536] 1968: 381.
 95. Estete, 1985: 137.
 96. Eeckhout, 2008a: 167.
 97. Stanish, 2003: 273; véase también Bauer y Stanish, 2003: 33.
 98. Hyslop, 2014: 237-238.
 99. Cfr. Demarest 1981: 22-31; Curatola 2015: 114.
 100. Santillán, 1968: 111, n. 22.
 101. Szemiński, 2016: 23.
 102. ¿Tomás? 2008: 101, cap. 22.
 103. Itier, 2013: 37 y 83.
 104. Cieza, 1985: 162, cap. LVII; Cfr. Morris 2013: 227-232.
 105. Matos, 1999: 127-129. Agradezco a la Dra. Bat-ami Artzi por haberme señalado la existencia de esta vasija.
 106. National Museum of Natural History, inv. núms. B/5700 y B/5701. Bandelier, 1910: 270, lám. LXXVI. Reproducidos en Morris y von Hagen, 1993: 169, fig. 156.
 107. Metropolitan Museum of Art, inv. n.º 1979. 206.1131.
 108. Reid, 2005.
 109. Artzi, Nir y Fonseca, 2017. Véase también Fonseca, 2016: 58-59.
 110. Curatola, 2008: 49-55; Véase también Curatola, 1987: 96-97.
- PEREGRINAJE Y PAISAJE RITUAL**
Denise Pozzi-Escot, Katiusha Bernuy Quiroga, Julio Rucabado Yong
1. Sherbondy, 1992; Van de Gutche, 1990.
 2. Burger y Salazar, 2000.
 3. Eeckhout, 2008; Makowski, 2016a; Shimada et al., 2010.
 4. Santillana, 2012.
 5. Eeckhout, 2004a.
 6. Del Busto, 2006.
 7. Bernuy y Pozzi-Escot, 2016; Eeckhout, 2004b; Pozzi-Escot y Bernuy, 2010; Shimada et al., 2004.
 8. Taylor, 1987.
 9. Ramos, 2011.
 10. Bar et al., 2016: 44; Gunther, 1983.
 11. Este último camino fue el que recorrió Hernando Pizarro con sus huestes para llegar al santuario en 1533 (Del Busto, 2006:140-141).
 12. Günther, 1983: plano 18.
 13. Rostworowski, 1981.
 14. Rostworowski, 1981: 86; Rostworowski, 1992.
 15. Rostworowski, 2009: 95. *Un aspecto importante en las relaciones sociales y quizás económicas en los Andes, se manifiesta en las peregrinaciones religiosas a las cuales eran muy aficionados los habitantes yungas.*
 16. Durante los años 2009 y 2010 Este flanco de la muralla constituye un camino epimural que permite el acceso desde la plaza de los peregrinos al templo del Sol. Por otro lado, Makowski excavó los flancos norte y oeste determinando que "...la construcción de la primera muralla se ha iniciado con la segunda fase del templo del Sol" (Makowski, 2016b: 204).
 17. Excavaciones arqueológicas de Daniel Guerrero y Hernán Carrillo (1994-1995); Ponciano Paredes (1991). La presencia de un enterramiento femenino a manera de ofrenda de apertura, colocado debajo del vano de entrada (Carrillo y Guerrero, 1996) sugiere una posible consagración del lugar.
 18. Pinasco, 2010: 203. Al proyectarse con dirección noroeste hacia el valle del Rímac, esta misma línea sigue el trazo de algunas avenidas modernas, encontrando además en su eje al sitio conocido como Huaca San Borja, construcción de época Ychsma.
 19. Las islas en el paisaje cultural y la historia de Pachacamac llevaron a miembros del equipo del Museo de sitio Pachacamac a realizar una prospección subacuática y superficial de estas islas entre el 2014 y 2015 (Villar, 2015).
 20. Villar, 1935: 208.
 21. Los primeros 180 metros del tramo norte de la calle norte-sur fueron construidos durante la ocupación Ychsma, de acuerdo a un fechado radiocarbónico que arroja un intervalo entre 1380 y 1440 d.C. (2 sigmas, UBA-17116).
 22. Los muros que la conforman corresponden originalmente a las esquinas de los muros perimétricos pre-existentes de las pirámides con rampa 4 y 7, a las que fueron añadidas estructuras de piedra para crear una portada, similar a la de la tercera muralla.
 23. En la cara interna de esta portada se hallaron algunos bloques de piedra con varios *graffiti* incisos directamente sobre su superficie (Bernuy et al., 2014.), representando figuras de peces y aves, algunos están relacionados a un estilo de la costa norte. Los diseños de aves en picada se asemejan mucho al ave mítica Lambayeque representada en el sitio de Túcume.
 24. Destacan enterramientos al interior de la pirámide con rampa 4 y 7: perros con evidencias de haber sido sacrificados (Pozzi-Escot et al., 2012) y enterramientos de elite, como el de una persona al que se asociaba un *qero* de madera que excavamos en la pirámide con rampa 7.
 25. La ampliación consistió en el desmontaje de un muro (Eeckhout y Farfán, 2004: 37) y la remodelación del muro que define la plaza frontal de la pirámide con rampa 1, gene-

- rando un gran espacio abierto delimitado al norte y oeste por la segunda muralla.
26. El agua fue transportada a través de canales semi-subterráneos, usualmente cubiertos con lajas de piedra. En 2010, miembros del equipo del Museo de Sitio de Pachacamac excavaron varios tramos de canales (algunas partes originalmente excavadas por Julio C. Tello) que recorren una ruta paralela a la Segunda Muralla con dirección este-oeste, que parece dirigirse hacia el Acllawasi. Un tramo secundario se desvía entrando por la calle norte-sur, siguiendo rumbo sur por unos metros para luego ingresar al patio de la pirámide con rampa 4.
 27. Tradicionalmente se pensaba que las calles norte-sur y este-oeste se cruzan, sin embargo, las excavaciones del "Proyecto de Investigación Arqueológica calle norte-sur y segunda muralla del Santuario de Pachacamac" demuestran que fue el resultado de una serie de procesos post-abandono. Asimismo, se logró definir una estructura pre-inca que bloquea completamente el paso hacia el lado oeste de la calle este-oeste, lo cual confirma que la calle norte-sur sólo está conectada directamente con el lado este de la calle este-oeste.
 28. Pozzi-Escot et al., 2013: 71.
 29. Estas ofrendas incluyen fragmentos de pigmento verde no procesado, recipientes conteniendo pigmentos verde o rojo, fragmentos y valvas de *Spondylus princeps*, y pinceles con restos de pintura. Un hallazgo excepcional de este tipo de ofrenda lo constituyen dos especímenes completos de *Spondylus princeps*, en cuyo interior hallamos atados de semillas de *Nectandra sp.*, uno de los cuales estaba en su posición original al interior del muro, entre la argamasa y los adobes. Ofrendas similares han sido halladas en el Templo Pintado y en otros edificios dentro del santuario.
 30. Estas rocas debieron ser trasportadas al santuario por los peregrinos. Los análisis de microscopía de barrido indican que se trata de basaltos en almohadilla, de origen volcánico y que no son de la zona (Arturo Peralta, comunicación personal 2016).
 31. Estete, 1938 [1533]: 86.
 32. Arturo Peralta, comunicación personal 2016.
 33. Al analizar los restos de pintura en los pinceles determinamos que tienen los mismos componentes que la pintura hallada en el Templo Pintado y la Sala Central. Lo cual reafirma la hipótesis de que estos sirvieron para dar el mantenimiento necesario a las pinturas, durante el funcionamiento del sitio.
 34. Donde han sido hallados recipientes con comida, sandalias, instrumentos de labranza, mechones de cabello, entre otros.
 35. Bueno, 1982: 6; Hyslop, 1990: 256-257.
 36. Uhle, 2003 [1903]: 106-107.
 37. Shimada et al., 2010: 113-114... desde fines del horizonte medio, cerca de 900-1000 d.C. hasta la llegada de los inka alrededor de 1460 d.C., la mitad este de la plaza fue escenario de numerosas construcciones periódicas, de eventos de renovación de estructuras rituales, y de colocación de diversas ofrendas asociadas con ocupaciones temporales de varios grupos sociales de la costa y del interior de la costa central.
 38. Janet Oshiro, comunicación personal 2017.
 39. Shimada et al., 2010.
 40. Las excavaciones que viene realizando el equipo del Museo de sitio Pachacamac en la plaza frontal de la pirámide con rampa 13, han evidenciado intensa actividad funeraria en esta plaza y sus inmediaciones, brindando información valiosa sobre el culto a los ancestros en el santuario tras la ocupación inca, y la reutilización de las pirámide con rampa como lugares de entierro.
 41. Rostworowski, 1992.
 42. Taylor, 1987: 297-299.
 43. Pinasco, 2010: 203, 210.
 44. Taylor, 1987: cap. 20 nota 10.)
 45. Se han registrado restos de excremento de caballo así como fragmentos de papel escrito que, a criterio de Luis Millones y Jaime Urrutia, son del siglo XVI.
 46. El fechado radiocarbónico de restos adheridos a la última superficie de tránsito arrojó un intervalo entre 1680-1740 d.C. (2 sigmas KIA-42130).
- ### OFRENDAS, RITUALES, PEREGRINACIONES Y ANCESTROS
- Peter Eeckhout**
1. Eeckhout, 2008a, 2013.
 2. Eeckhout, 2008b, 2012.
 3. Eeckhout & Lopez-Hurtado s.d.; Eeckhout y Lujan, 2014, Eeckhout y Lujan s.d.
 4. Eeckhout, 2010^a.
 5. Eeckhout, 2012.
 6. Según parece el B15 se fundó en el periodo intermedio tardío y se modificó en el horizonte tardío.
 7. Eeckhout, Peter, y Milton R. Luján Dávila (2015). Arquitectura inca como expresión de poder: alcance, perspectiva y fases constructivas del edificio B15 (complejo monumental de Pachacamac). En *Actas del II Congreso Nacional de Arqueología del Perú, 17-21 de agosto 2015: 127-140*. Ed. Ministerio de Cultura del Perú, Lima.
 8. El análisis detallado de estos contextos y sus diferentes componentes esta en curso, pero de manera preliminar se puede decir que se asemejan a los encontrados el 2014.
 9. Tufinio, 2013: 81.
 10. Lujan y Eeckhout, 2016.
 11. comp. King, 2012; Rowe, 1984
 12. comp. Bruce, 1986; Uceda y King, 2012; Tufinio, 2012.
 13. Eeckhout, 2015; Eeckhout y Lujan, 2016.
 14. Todos pertenecen al tipo 19 definido por Donnan y Stilton (2011), lo cual desaparece luego de 1560.
 15. Moore y Vilchez, 2016; Rodríguez Enríquez, 2016; Shimada, 1994; Velasquez Castro et al., 2006.
 16. Eeckhout, 2006.
 17. Ver la descripción de los acontecimientos Pachacamac en enero de 1533 (Estete, 1924; Pizarro, 1872).
 18. Webb y Hirth, 2000: 92.
 19. Schiffer, 1987: 89.
 20. Eeckhout, 2003.
 21. Lujan y Eeckhout, 2016.
 22. Shimada, 1994.
 23. Cordy-Collins, 1990.
 24. Eeckhout, 2010b; Owens y Eeckhout, 2015.
 25. Costin, 1999.
 26. Farrington, 2014.
 27. Moseley et al., 2005.
 28. Mock, 1998.
- ### LOS RESTOS HUMANOS DE PACHACAMAC
- Lawrence Owens**
1. El Recinto Sagrado lo conforman la zona de los principales templos dentro de la primera muralla.
 2. Arizona State University Dental Anthropology System.
 3. En la muestra estudiada, es evidente que la población anterior a los incas tienen rasgos similares, diferentes a los incas, lo que nos lleva a inferir que la población previa a los incas tienen un origen distinto. Es posible que los wari también, pero al no contar con una muestra para esta época no podemos hacer tal afirmación.
 4. Las mujeres tienen más caries debido a los cambios hormonales sufridos durante el embarazo.
 5. Un ejemplo de ello en Perú es el de los tiburones; podría ser que los tiburones fuesen parte de la dieta, pero como muchas otras especies no tienen huesos y por lo tanto son arqueológicamente invisibles.
 6. Y –a lo mejor como un resultado– un aumento de la prevalencia de problemas sistémicos en las mujeres relacionados con el parto y la madurez.
 7. Un proyecto de detección de enfermedades genéticas está actualmente en marcha.
 8. *También conocida como tripanosomiasis americana.*
 9. Es posible no obstante que las víctimas de combates más serios fuesen enterradas en otro lugar y por lo tanto no se encuentren en el sitio.
 10. No hay indicaciones de que los restos humanos fuesen usados como joyas o adornos personales como es el caso en otras partes de las Américas e incluso del mundo. Nos referimos a la práctica tradicional de enfardar a los recién nacidos a una tabla rígida para facilitar el transporte, resultando en la deformación de la cabeza cuando ésta es presionada contra dicha tabla.
- Me gustaría darle las gracias a Denise Pozzi-Escot por haberme ofrecido la oportunidad de participar en esta publicación, así como por su paciencia en la espera de este capítulo. También quisiera agradecer a Peter Eeckhout y al Proyecto Ychsma, mientras que este capítulo nunca habría visto la luz sin la ayuda y guía de Ms Tatiana Vlémicq Mendieta.
- ### LOS TEXTILES DE PACHACAMAC
- Jane Feltham, Rommel Angeles Falcón**
1. Por ejemplo: Murra, 2002; Jiménez-Díaz, 2006: 27-37, tomo 1.
 2. Esto se explica en Frame et al., 2004; donde el envoltorio de un soldado costeño contenía unos fragmentos de un vestido de mujer; y el mismo artículo y el de Frame et al., 2010; para informaciones sobre el tipo de ropa que colocarón dentro de un fardo, si bien estos fardos son de hombres.
 3. Véase por ejemplo Feltham, 2002, fig. 2 donde se nota la pequeña *lliclla* que lleva dentro un mechón de cabellos.
 4. Para mayor información etnohistórica sobre los ychsma, véase Rostworowski, 1977 y 1999.
 5. Para una descripción de las plumas usadas véase O'Neill, en Rowe 1984 y el informe de Ballón sobre las plumas usadas en el edificio B.15.
 6. Rowe 1984; Vreeland 1983.
 7. Max Uhle (1903, 67) pensaba que en los textiles de algodón la combinación de azul con los tonos de marrón era una característica del horizonte tardío, lo cual se debía a influencias serranas. Esto podría ser verdad porque la momia del intermedio tardío excavada por el proyecto Ychsma (Eeckhout, 2002) tiene los envoltorios de tela listada con tonos de marrón sin el color azul.
 8. Podría ser pertinente señalar que la visita de Pachacamac también hace mención de unos dos mil camélidos criados en el distrito (Rostworowski, 1999: 72) pero dadas las dificultades de criar alpacas en la costa, si no fuera posible pastarlas en la sierra, habrán sido llamas usadas para la carga y para los sacrificios
 9. Frame, et al., 2012
 10. La cesta ilustrada en Stone Miller, 1992: 68 y lámina 1 podría constituir una excepción
 11. Cobo, 1964, tomo II, p. 258; Patrón y Angeles, 2012: 26.
 12. Stone Miller, 1992: 17, 68; Vreeland, 1983.
 13. Véanse Vreeland, 1983, lámina 6; Rowe, 1984 y Bjerregaard, 2017: 63 y 64 para otro tipo de ruca bifurcada si bien muestran fibra de camélido preparada para hilar.
 14. El uso de urdimbres pareadas hiladas en S en Pachacamac se remonta a fines de horizonte medio (Feltham, 2006).
 15. Ver también Bjerregaard, 2017: 64-65 y D'Harcourt, 1975 fig. 3 para una descripción completa de este tipo de telar
 16. Las fotos de Bruning en Schaedel, 1988: 92-93 muestran cómo una barra del telar está amarrada a una de las cañas de la casa y la otra a un cinturón alrededor de la cintura de la tejedora.
 17. Rowe, 1999: 438-440 comenta el uso de tal telar para fabricar tapices. Para una foto de un telar en forma de A ver Bjerregaard, 2017: 65. y un telar en X ver la imagen de un textil Chimú en Conklin, 1990, fig. 13. Sin embargo muchos telares de cintura también se usaban para fabricar tapices pequeños. Véase Bjerregaard, 2017: 64 y 65 y también la figura 16.
 18. VanStan, 1979 también comenta sobre esta cerámica y el uso del telar vertical
 19. Ver Eeckhout, 1999, fig. 9.11. La imagen no precisa el largo de las estacas, si bien se explica en el texto. Para una foto del urdido véase la de Bruning en Schaedel, 1988: 90. Se nota que el largo de las estacas varía bastante, tal como dice Eeckhout.
 20. VanStan, figs. 48 y 49; Patrón y Angeles, 2012: 51; Feltham, 2002, figs 2 y 4
 21. Patrón y Angeles, 2012: 44; Frame, 2012, fig. 24.
 22. Véase Vanstan, 1967, fig. 30, 63, 64, y 75 para telas con brocado del horizonte medio y Frame 2012, figs. 19-21 para brocados del Hhorizonte tardío.
 23. VanStan, 1967, fig. 28 muestra un buen ejemplo de esta técnica del enlazado o ensamblado.
 24. Feltham, 2017, Frame, 2012.
 25. Esto parece ser la primera vez en la costa central que vemos representadas las plantas en los textiles. Véase Frame, 2012, fig. 10b.
 26. Frame, 2012, fig. 9, Eeckhout, 1999a, fig. 25. Ver también Feltham, 2017 y las fotos de los parches en el Museo Etnográfico de Berlín Bjerregaard, 2017: 159-166.
 27. Frame, 2012, fig. 5; Bjerregaard, 2017: 161.
 28. Véase también VanStan, 1967, fig. 72. Patrón y Angeles, 2012: 72 abajo para una banda en técnica de tapiz que muestra aves y ganchos en líneas diagonales.
 29. Véase también Frame, 2012, figs. 5, 9, 16 y 18.
 30. Patrón y Angeles, 2012: 29. Esta técnica es más propia de los chancay.
 31. Bjerregaard, 2017: 143-145, 153.

32. Patrón y Angeles, 42 y 55; otro ejemplo interesante se ve en D'Harcourt, 1975, lámina 6^a, porque esta técnica está combinada con bandas en tapiz y una tela de cara de urdimbre.
33. Véase también las bandas en Patrón y Angeles, 2012: 70-73.
34. Véase Rowe, 1977, figuras 63 y 64. Al parecer esta técnica se remonta al intermedio tardío, si bien en Pachacamac lo hemos encontrado en contextos del horizonte tardío.
35. O'Neill en Rowe, 1984; King, 2012: 11-12; Ballón, 2016.
36. Para túnicas véase Bjerregaard, 2017: 133 y 169 (repetidas en King, 2012, láminas 8 y 16 del catálogo). Según Bjerregaard, los dos tabardos han sido tejidos sobre urdimbres hiladas Z2S, lo que supone una proveniencia de la costa central de acuerdo con la datación de King.
37. Para los tocados véase Eeckhout, 1999b, fig. 9. 25; una corona igual ha sido descrito por King, 2012, lámina 30. Aquí las plumas han sido pegadas a un cuero circular con alguna sustancia desconocida. Parece provenir de la cultura Sicán o Chimú. Para orejeras de Pachacamac, véase King, 2012; láminas 42 y 43; y para abanicos, King, 2012; lámina 48.
38. Giuntini en King, 2012: 94-95, describe bien esta técnica.
39. Patrón y Angeles, 2012: 51; Feltham, 2002, figs 2 y 4.
40. Patrón y Angeles, 2012: 45; Feltham, 2002 Fig. 7. Frame, 2004: 835 y fig. 17. Frame, 2012, figs. 24 y 27.
41. Véase Mogrovejo, Flores et al., 2013. Destacan los tejidos llanos y el tejido anillado. A inicios del Horizonte Medio aparece el tapiz reforzado con diseños locales y de felinos, siendo un elemento traído por los wari.
42. Para una explicación de esta técnica, véase Pozzi-Escot y Angeles, 2011: 48, figura 16.
43. número de inventario 26661 del Museo de la Universidad de Pennsylvania.
44. número de inventario 29423 del Museo de la Universidad de Pennsylvania.
45. número de inventario 29492 del Museo de la Universidad de Pennsylvania.
46. número de inventario 30028 del Museo de la Universidad de Pennsylvania.
47. número de inventario 29647 del Museo de la Universidad de Pennsylvania.
48. Carrión Cachot, 2005.
49. Hocquenghem, 1989: 100.
50. Hocquenghem, 1989: 100.
51. Hocquenghem, 1989: 126.
52. Véase Shimada, 2014 para mayores informaciones sobre este hallazgo.
53. Véase Uceda, 2012: 24-25 para una descripción de este textil.
54. Véase Eeckhout, este tomo.
55. Bjerregaard, 2017.
56. Uhle, 1903: 66-67.
57. VanStan, fig. 72. Rowe, 1984: 31 encuentra el mismo rasgo en los textiles chimú de la época inca.
58. Cobo, 1964 [1653].
59. Rowe, 1997; Frame, 2010.
60. Tiballi, 2014.
61. Uhle, 1903, fig. 94, Patrón y Angeles, 2012: 37 y 39; Bjerregaard, 2017: 146.
62. Véase Patrón y Angeles, 2012: 39 y 18. Los pliegues que se ven en la página 18 son de un vestido de mujer que ha sido arrancado del vestido original y usado con otros fragmentos de textiles para hacer un envoltorio de momia.
63. Schaedel, 1988: 126.
64. Todos las túnicas mencionadas a continuación son de Pachacamac: Patrón y Angeles: 34-35; Bjerregaard, 2002: 53-54; 2017: 141, 143, 148-150; Frame, 2010, figs. 22-25 y 28.
65. Bjerregaard, 2017: 143 y otras que son de los alrededores de Lima; Frame, 2012, figs. 22 y 28, si bien estas túnicas son de Armatambo.
66. Bjerregaard, 2017: 147; 2002: 55-57. Para otras de la costa central con mangas véase Stone Miller, 1992: 207. figs 2 - 5.
67. Véase Frame, et al., 2004: 830-831 y figura 9 que explica cómo ocurrió lo mismo en las túnicas del fardo de Rinconada Alta y Feltham, 2002, fig. 5; Feltham, 2017: 41 y Bjerregaard, 2017: 200-203 para ejemplos de Pachacamac.
68. Patrón y Angeles, 2012: 41-43. El taparrabos de la página 41 muestra muchos pliegues en el centro, lo que constituye una prueba de que era portada por alguien. Otros ejemplos de taparrabos rectangulares del área Ychsma pueden encontrarse en Stone-Miller, 1992: 207-208, 215, lámina 50.
69. Véase Frame, et al., 2004: 835-836 y figura 17; Frame, et al., 2012, figs. 24, 26, y 27 para mayores informaciones sobre esta forma acampanada.
70. Ver también Feltham, 2002, fig. 8; Frame, et al., 2012: 71.
71. D'Harcourt, 1975, lámina 20; Patrón y Angeles, 2012: 48 en la foto las urdimbres son horizontales.
72. ver Rowe, 1977, fig. 55.
73. Patrón y Angeles, 2012: 47.
74. Ver Rowe, 1997, figs. 4, 47 y 48 para algunos ejemplos; también Frame, et al., 2004: 840-841 y figura 14.
75. Ver también Patrón y Angeles, 2012: 49.
- QUIPUS DE PACHACAMAC HACIA LA ESTANDARIZACIÓN DE LAS CONVENCIONES DE SIGNOS EN EL TAWANTINSUYU**
- Gary Urton**
- Ascher y Ascher 1997: 74; Urton 2003: 3.
 - "fabricante / organizador / animador de nudos"; funcionarios del estado que produjeron e interpretaron los quipus.
 - Conklin, 2002.
 - Urton, 2003: 4-5.
 - Salomón, 2004: 281.
 - Véase Urton, 1994: 294.
 - Martín de Murúa, 2001 (1590): 364.
 - Locke 1923, véase el panel derecha de la Figura 2.
 - Urton, 2003.
 - Urton, 2003.
 - Hyland, 2014; Hyland et al., 2014; Hyland, 2016.
 - Galen Brokaw, 2010: 262.
 - Jeffrey Quilter, 2002; véase también Urton y Brezine, 2011, sobre las características variables de los diferentes "archivos" de quipu.
 - P.e. Bueno Mendoza, 1990; Eeckhout, 2012; Pereyra, 2006.
 - La base de datos del proyecto Khipu Data Base (KDB) fue construida originalmente por Gary Urton y Carrie Brezine entre los años 2002 y 2005 en la Universidad de Harvard, con el apoyo de subvenciones de la National Science Foundation. El trabajo subsecuente y la revisión del KDB fueron realizados por Pavlo Kononenko, entre los años 2011 y 2012.
 - Urton, 2014 y 2017.
 - Eeckhout, 2013.
 - Ver Eeckhout, 2012.
 - Urton, 2003: 153.
 - Hyland et al., 2014.
 - Hyland, 2014: 190.
 - Hyland, 2014: 190.
 - Hyland, 2014: 194.
 - Hyland, 2014: 196.
 - Urton, 2003.
 - Hyland et al., 2014.
 - Urton y Chu, 2015: 522.
 - Urton, 1997:46.
 - Bruce Mannheim, 1986:60.
 - Urton, 1997: 47.
- HISTORIA DE LAS INVESTIGACIONES ARQUEOLÓGICAS EN EL SANTUARIO DE PACHACAMAC**
- Marco Rosas Rintel**
- Uhle, 1991 (1903): 12.
 - Prueba de ello es el redescubrimiento de la antigua ciudad de Troya -perdida para la historia por más de un milenio- a cargo de un emprendedor alemán que usó como única orientación para su búsqueda los datos proporcionados por "La Iliada" (Daniel, 1987: 130-132.)
 - Ver Ravines, 1999: 66-67; Paredes Castro, 2012: 115.
 - Squier, 1974 (1877): 39-43.
 - Middendorf, 1973 (1893): 83-85.
 - Wiener, 1993 (1880): 68-72.
 - Agustín de Zárate, 1995 (1555): 50.
 - Squier, 1974 (1877): 38.
 - Middendorf, 1973 (1893): 82.
 - Fleming, 1986: 40.
 - Middendorf, 1973 (1893): 82.
 - Uhle, 1991 (1903): 18.
 - Uhle, 1991 (1903): 21.
 - Uhle, 1998 (1910): 240.
 - John Howland Rowe, 1998: 6.
 - Muelle y Wells, 1939: 265.
 - Casa Vilca, 1939, Paredes Castro, 2012: 120-121.
 - Tello, 1967: 226.
 - Mejía Xesspe, 1967: XV-XVIII.
 - Kaulicke, 1998: 74.
 - Tello, 1943: 103-105.
 - Tello, 1943: 100; 1960, 1967: 227-228.
 - Paredes Castro, 2012.
 - Bueno, 1974: 176, Franco, 2016: 10.
 - Iriarte Brenner, 2004: 5.
 - Antonio de la Calancha, 1638.
 - Jiménez Borja, 1985: 41.
 - Jiménez Borja, 1985.
 - Bueno, 1974: 176-177.
 - Bueno, 1983: 8.
 - Alberto Bueno, 1969-1980.
 - Ponciano Paredes Botoni, 1980-1995.
 - Jesús Ramos Giraldo, 1995-2000.
 - Franco, 2016: 29.
 - Paredes Botoni y Franco, 1985: 80; Eeckhout, 2010: 153.
 - Franco y Paredes, 2016: 207.
 - Franco y Paredes, 2016: 217.
 - Franco y Paredes, 2000: 614.
 - Eeckhout, 1999: 204.
 - Eeckhout, 1999: 204.
 - Eeckhout, 2003b: 177.
 - Eeckhout, 2003a: 26.
 - Eeckhout, 2004: 39, 2008: 174.
 - Eeckhout, 2010: 162.
 - Duviols, 2003: 176.
 - Owens y Eeckhout, 2015: 184.
 - Shimada et al., 2004: 507, 2010: 112.
 - Shimada et al., 2004: 532; 2010: 132.
49. Shimada et al., 2010: 143.
50. Shimada et al., 2010: 143.
51. Shimada et al., 2010: 143.
52. Makowski, 2016a: 168.
53. Makowski, et al., 2008: 292.
54. Makowski, 2016a: 169.
55. Makowski, 2016b: 196.
56. Makowski, 2016b: 226.
57. Makowski, 2016a: 193.
58. Makowski, 2015: 146.
59. Dulanto, 2001: 174; Makowski, 2015: 147, 2016b: 212.
60. Marcone, 2000.
61. Pozzi-Escot y Bernuy, 2010.
62. Pozzi-Escot y Bernuy, 2010: 32.
63. Bernuy y Pozzi-Escot, 2016: 178.
- PACHACAMAC HOY: EL NUEVO MUSEO**
- Patricia Llosa Bueno, Rodolfo Cortegana Morgan, Carmen Rosa Uceda Brignole**
- Pezzinni, 2014.
 - Pezzinn, 2014: 13.
 - Carta del 23 de junio de 1962 de AJB al Director de Cultura, Ministerio de Educación Pública, AJB-D-PA-024-1.
 - Fechas en las que aún Jiménez Borja se regía bajo la Resolución Suprema no 00079 que lo designaba como encargado de vigilar la limpieza, el orden y administración de Pachacamac.
 - Carta del 23 de junio de 1962 de AJB al Director de Cultura, Ministerio de Educación Pública, AJB-D-PA-024-1 p.1.
 - Carta del 16 de setiembre de 1962 de AJB al Alcalde de la Municipalidad de Lima (Héctor García Ribeyro). Archivo A. Jiménez Borja. AJB-D-PA-024-1.
 - Arqueología e Historia de Pachacamac, cuadernos del Archivo Tello, 2012.
 - Carta del Subdirector de Cultura, Carlos A. Pajares, comunicando a Jiménez Borja la Resolución Directoral N° 33257 del 11 octubre de 1962. AJB-D-pa-024-1.
 - Acta de entrega remitida el 8 de julio de 1964 por el director del Museo Nacional de Antropología y Arqueología, Jorge Muelle a A. Jiménez Borja. AJB-D-pa-024-1.
 - Hernández Hernández, Francisca. "La museología ante los retos del siglo XXI" Revista Electrónica de Patrimonio del departamento de Historia del Arte de la Universidad de Granada <http://www.revistadepatrimonio.es/revistas/numero1/institucionespatrimonio/estudios/articulo.php>.
 - Uceda Brignole, Carmen Rosa, "Un museo actual" Gaceta Cultural del Perú N° 39, 2009, Instituto Nacional de Cultura. pp 28-29.
 - Plan de Manejo del Santuario Arqueológico de Pachacamac (2012).
 - Plan de Manejo del Santuario Arqueológico de Pachacamac (2012): 267 y 278.
 - Plan de Manejo del Santuario Arqueológico de Pachacamac (2012): 10.
- Página siguiente:
Bandas de estilo Lambayeque elaboradas en tapiz, representando personajes portando varas y mujeres hilando. Siglos IX-XIII. Procedentes de Pachacamac. Colección Museo Etnológico de Berlín.



- ACOSTA, José de
1987 [1590] *Historia Natural y Moral de las Indias*. Crónicas de América 34. Historia 16. Madrid.
2008 [1590] *Historia Natural y Moral de las Indias*, editado por F. del Pino-Díaz. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.
- AGURTO, Santiago
1984 *Lima Prehispánica*. Lima: Municipalidad de Lima y Finanpro.
- ALBERTIN, Chiara
2008 "Presentación". En: *De las costumbres antiguas de los naturales del Pirú*, IX-LXXXIV. Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert.
- ALBORNOZ, Cristóbal de
1989 [1581] "Instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haciendas". En: *Fábulas y mitos de los Incas*, editado por H. Urbano y P. Duviols, 135-198. Historia 16, Madrid.
- ALVA, Pedro
1987 *Un Cuento de Cañares (II Parte)*. Informativo Andino. Vocero del pueblo de Cañares. N° 4-5. Chiclayo: INDER.
1994 "Pachacámac en la Serranía de Lambayeque". *Avances en la Investigación Regional* 1: 8-10. Chiclayo: INDER.
- ALVAREZ-CALDERÓN, Rosabella.
2008 *El uso de espacios comunitarios en un asentamiento del Horizonte Tardío: el caso de Huaycán de Cienequilla en el valle de Lurín*. Tesis de Licenciatura. Facultad de Letras y Ciencias Humanas, PUCP. Lima.
- ÁNGELES, Rommel y Denise POZZI-ESCOT
2002 "Textiles del Horizonte Medio, las evidencias de Huaca Malena". *Boletín de Arqueología PUCP* 4. *Huari y Tiwanaku: Modelos vs. Evidencias. Primera Parte*, editado por P. Kaulicke y W. Isbell, 401-424. Lima: Fondo Editorial PUCP.
2004 "Del Horizonte Medio al Horizonte Tardío en la Costa Sur Central: El Caso del Valle de Asia". *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines* 33 (3). *Arqueología de la Costa Central del Perú en los periodos tardíos*, editado por P. Eeckhout, 861-886. Lima: IFEA.
2010 "El Horizonte Medio en Pachacamac". En: *Arqueología en el Perú. Nuevos aportes para el estudio de las sociedades andinas prehispánicas*, editado por R. Romero y T. Pavel Svendsen, 175-196. Lima: Anheeb Impresiones.
- ANÓNIMO (Francisco de Ávila, compilador)
2007 *Dioses y hombres de Huarochirí*. Traducción castellana del original quechua de J. M. Arguedas. Estudio introductorio de L. Millones y H. Tomoeda. Lima: Universidad Antonio Ruiz de Montoya.
- ANÓNIMO (Francisco de Ávila, compilador)
2008 *Ritos y tradiciones de Huarochirí*. Traducción de G. Taylor. Lima: IFEA, IEP y UNMSM.
- ANÓNIMO
1938 "Las excavaciones en Pachacamac y la Arquitectura Religiosa de los valles de Lima". *El Comercio*, Lima, 21 de septiembre.
- ANÓNIMO (JESUITA)
2008 [ca. 1594-1600] *De las costumbres antiguas de los naturales del Pirú*, editado por Albertin. Madrid / Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert.
- ANTÚNEZ DE MAYOLO, Santiago
1938 "Una visita a las Ruinas de Pachacamac". *El Comercio*, Edición de la Tarde. Lima, 13 de noviembre.
1965-66 "La Divinidad en las culturas Chavín y Tiahuacano". *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima* (Separata de los vols. LXXXIV y LXXXV). Lima.
- ARCHIVO DEL ARZOBISPADO DE LIMA
1965 *Idolatrías*, leg. 4, expediente XVI.
- ARCHIVO ARTURO JIMÉNEZ BORJA
Museo de Artes y Tradiciones Populares. Lima: Instituto Riva-Agüero y PUCP.
- ARGUEDAS, José María
1966 *Dioses y hombres de Huarochirí: narración quechua recogida por Francisco de Ávila [¿1598?]*. Estudio bibliográfico de P. Duviols. Lima: IEP.
- ARRIAGA, Pablo José de
1968 [1621] *Extirpación de la idolatría del Perú*. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid: Editorial Atlas.
1999 [1621] *La extirpación de la idolatría del Pirú*, editado por H. Urbano. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- ARTZI, Bat-ami, Amnon NIR y Javier FONSECA
2017 *Los fragmentos de Vilcabamba: Un testimonio único del enfrentamiento entre indígenas y españoles desde el punto de vista andino*. Ponencia presentada en el Simposio Regional e Internacional "Yuyay Taqe: Los Incas en su tiempo y en el nuestro" (10-13 de Julio 2017, Cusco), organizado por el Colectivo de Estudios Andinos Yuyay Taqe, la Dirección Desconcentrada de Cultura-Cusco del Ministerio de Cultura del Perú, el Programa de Estudios Andinos de la PUCP, el Centro de Estudios Regionales Andinos Batolomé de las Casas y la Municipalidad Provincial del Cusco.
- ASTUHUAMÁN, César
1999 El "Santuario de Pariacaca". *Alma Mater. Revista de Investigación de la UNMSM* 17: 127-147.
- BAR ESQUIVEL, Alfredo, Joseph ROMERO, Miguel CABRERA y Guido CASASVERDE
2016 *Guía de identificación y Registro del Qhapaq Ñan*. 2da. Edición. Proyecto Qhapaq Ñan. Lima: Ministerio de Cultura del Perú.
- BANDELIER, Adolph
1910 *The Island of Titicaca and Koati*. New York: The Hispanic Society of America.
- BAUER, Brian y Charles STANISH
2003 *Las islas del Sol y de la Luna. Ritual y peregrinación en el lago Titicaca*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- BAZAN, Francisco
1997 "La producción de objetos rituales de piedra en el Templo Pintado de Pachacamac y sus implicaciones económicas". *Tawantinsuyu* 3: 95-102.
- BENFER, Robert, Bernardino OJEDA, Neil DUNCAN, Larry ADKINS, Hugo LUDEÑA, Miriam VALLEJOS, Víctor ROJAS, Andrés OCAS, Omar VENTOCILLA y Gloria VILLAREAL
2007 "La Tradición Religiosa-Astronómica en Buena Vista". *Boletín de Arqueología PUCP* 11. *Procesos y expresiones de poder, identidad y orden tempranos en Sudamérica. Segunda parte*, editado por P. Kaulicke y T. Dillehay, 53-102. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- BENNETT, Wendell
1950 "Maranga. Review". *American Antiquity* 16 (1): 75-78. Society for American Archaeology.
- BERGH, Susan (ed.)
2012 *Wari: Lords of the Ancient Andes*. The Cleveland Museum of Art. New York: Thames & Hudson.
- BERNUY, Katiusha y Denise POZZI-ESCOT.
2016 "La Calle Norte-Sur: un aporte al estudio de la secuencia constructiva del sitio arqueológico de Pachacámac". En: *Actas del Primer Congreso Nacional de Arqueología, Volumen I*. 173-182. Lima: Ministerio de Cultura del Perú.
- BERNUY, Katiusha, Denise POZZI-ESCOT y Jorge ACHING
2014 Ms. *Estudio de diseños incisos en las portadas de acceso al Santuario de Pachacamac: Una propuesta de interpretación*. Ponencia presentada en el Simposio Internacional de Arte Rupestre. V Reunión de la Asociación Brasileira de Arte Rupestre (21-25 de julio). Teresiña Pihuai-Brasil.
- BETANZOS, Juan de
2015 [1551] *Juan de Betanzos y el Tahuantinsuyu. Nueva edición de la Suma y narración de los Incas*, editado por F. Hernández y R. Cerrón. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- BIRD, Junius
1948 "Pre-ceramic Cultures in Chicama and Viru". En: *A Reappraisal of Peruvian Archaeology*, compilado por W. Bennett, *Memoirs of the Society for American Archaeology*, 4. *American Antiquity*, XIII (4): 21-28. Menasha, Wisconsin.
- 1963 "Pre-ceramic art from Huaca Prieta, Chicama Valley". *Nawpa Pacha. Journal of Andean Archaeology* 1: 29-39. Berkeley: Institute of Andean Studies.
- BJERREGAARD, Lena
2002 *Pre-Columbian Woven Treasures in the National Museum of Denmark*. Copenhagen: The National Museum of Denmark.
2011 *Redecillas púrpuras de la costa central*. V Jornada de Textiles Precolombinos, editado por V. Solanilla. Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona.
2017 *Pre-Columbian Textiles in the Ethnological Museum in Berlin*. Lincoln: University of Nebraska.
- BLAZQUEZ, José María y María Paz GARCÍA-GELABERT
1992 Recientes aportaciones al culto de las aguas en la Hispania romana. En: *Espacio, Tiempo y Forma, Serie II. Historia Antigua* 5: 21-66.
- BONAVIA, Duccio
1965 *Arqueología de Lurín: seis sitios de ocupación en la parte inferior del valle*. *Tesis Antropológicas 2*. Publicaciones del Museo Nacional de Cultura, Lima.
1965 *Mural Painting in Ancient Peru*, traducido por Patricia Lyon. Bloomington: Indiana University Press.
- BRUCE, Susan
1986 "The Audiencia Room of the Huaca 1 Complex". En: *The Pacatnamu Papers, Volume 1*, editado por Ch. Donnan y G. Cock, 95-108. Museum of Cultural History, University of California, Los Angeles.
- BUENO, Alberto
1967Ms. *Cuadernos de campo*. Lima: Museo de sitio Pachacamac.
1974 "Cajamarquilla y Pachacámac: dos ciudades de la costa central del Perú". *Boletín Bibliográfico de Antropología Americana* 36: 171-201. Lima.
1982 "El antiguo valle de Pachacamac: Espacio, Tiempo y Cultura". Separata del *Boletín de Lima* Vol. IV, 24: 10-29. Lima: Editorial Los Pinos.
1983a "El Antiguo Valle de Pachacamac: Espacio, Tiempo y Cultura (segunda parte)". *Boletín de Lima* Vol. V, 25: 5-27. Lima: Editorial Los Pinos.
1983b "El Antiguo Valle de Pachacamac (Conclusión)". *Boletín de Lima* Vol. V, 26: 3-12. Lima, Perú.
2003 "El sitio del "poder de la tierra" y Max Uhle" (25-03-1856/11-05-1944)". En: *Max Uhle, Pachacamac: Informe de la Expedición Peruana William Pepper de 1896*, 15-50. Lima: UNMSM, Fondo Editorial.
- BURGER Richard
1993 "Cardal, un complejo piramidal en forma de U, costa central, Perú". En: *Emergencia de la Civilización en los Andes: Ensayos de Interpretación*, editado por R. Burger, 79-100. Lima: UNMSM.

- 2011 "What Kind of Hallucinogenic Snuff Was Used at Chavín de Huántar? An Iconographic Identification". *Nawpa Pacha. Journal of Andean Archaeology* 31 (2): 123-140.
- BURGER, Richard y Krzysztof MAKOWSKI (eds.)
2009 *Arqueología del Período Formativo en la cuenca baja de Lurín*. Colección Valle de Pachacamac. Vol. 1. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- BURGER Richard y Lucy SALAZAR
1992 "La Segunda Temporada de Excavaciones en Cardal, Valle de Lurín (1987)". En: *Estudios de Arqueología Peruana*, editado por Y. Seki, 291-313. Lima: FOMCIENCIAS.
2000 "Los primeros templos en América". En: *Dioses del Antiguo Perú*. Volumen I, editado por K. Makowski, 1-27. Colección Arte y Tesoros del Perú. Lima: Banco de Crédito del Perú.
2014 "¿Centro de qué? Los sitios con arquitectura pública de la cultura Manchay en la costa central del Perú". En: *El Centro Ceremonial Andino: Nuevas Perspectivas para los Periodos Arcaico y Formativo*, editado por Y. Seki, 291-313. *Senri Ethnological Studies* 89. National Museum of Ethnography, Osaka.
- CABELLO VALBOA, Miguel
1951 [1586] *Miscelánea antártica. Una historia del Perú antiguo*. Lima: UNMSM, Instituto de Etnología.
- CALANCHA, Fray Antonio de la
1638 *Corónica moralizada del orden de San Agustín en el Perú*, editado por Pedro Lacavalleria. Barcelona.
1972 [1653] *Corónica moralizada de la provincia del Perú del orden de San Agustín nuestro padre. Tomo Segundo*. En: A. de la Calancha y B. de Torres, *Crónicas agustinianas del Perú. Vol. I*, editado por M. Merino, Colección Biblioteca Misionaria Hispanica 17, 91-943. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
1974-1982 [1638] *Corónica moralizada del orden de San Agustín en el Perú, con sucesos ejemplares en esta monarquía*, editado por I. Prado Pastor, 6 vols. Lima.
1975 [1638] *Crónica Moralizadora del orden de San Agustín en el Perú, con sucesos ejemplares vistos en esta monarquía*. En: *Crónicas del Perú*, Vol. 4,5 y 6, editado por I. Prado Pastor. Lima.
1976 [1638] *Crónica Moralizada de la Orden de San Agustín*. Lima: UNMSM.
- CANZIANI José
2014 "Lima: el patrimonio monumental y el impase urbano territorial". En: *Memoria Territorial y Patrimonial. Artes y Fronteras*, editado por E. Bonnet, F. Soulages y J. Zevallos, 31-52. Lima: UNMSM, Fondo Editorial.
2013 "Territorio, monumentos prehispánicos y paisaje". En: *Lima: Espacio Público, Arte y Ciudad*, editado por J. Hamann, 73-89. Lima: Fondo Editorial PUCP.
2012 "Pachacamac: patrimonio cultural y desarrollo territorial". *Puente, Revista de Ingeniería, Sociedad, Cultura del Colegio de Ingenieros del Perú* 25: 38-45. Lima.
2009 *Ciudad y Territorio en los Andes: Contribuciones a la historia del urbano prehispánico*. Segunda edición: 2012. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- CAPRIATA, Camila
2015 *Informe Final del Proyecto de Investigación Arqueológica con Fines de Conservación e investigación del sitio Arqueológico Molle, Valle de Lurín*. Proyecto Qhapaq Ñan. Lima: Ministerio de Cultura del Perú.
- CAPRIATA, Camila y Raúl ZAMBRANO
2016 *Nieve Nieve: una comunidad local bajo la administración española*. Ponencia presentada en el III Congreso Nacional de Arqueología (CNA III). Simposio de Arqueología Regional de la Costa Central (13 de septiembre). Lima.
2017 "Cambios y Continuidades en el Valle de Lurín a la llegada de los Incas: El caso de Pampa de las Flores". *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines*. En prensa.
- CAPRIATA, Camila, Raúl ZAMBRANO y Alexis SOLÍS
2014 *La Ocupación Inca en Pampa de las Flores: Continuidad, transformación y abandono de arquitectura pública en el valle de Lurín durante el Horizonte Tardío*. Ponencia presentada en el I Congreso Nacional de Arqueología (CNA I). Lima.
- CARRILLO, Hernán y Daniel GUERRERO
1996 *Proyecto Arqueológico: Pachacamac I-Tercera Muralla*. Informe Final, Tomo I. Presentado al INC. Lima.
- CARRION CACHOT, Rebeca
2005 [1959] *La Religión en el Antiguo Perú. Norte y Centro de la costa, periodo post-clásico*. Segunda Edición. Lima: INC.
2005 [1955] *El Culto al Agua en el Antiguo Perú*. Segunda Edición. Lima: INC.
- CASAVILCA, Alberto
1939 Las ruinas de Pachacamac. *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima* 56 (2): 95-99. Lima.
- CASTILLO, Luis Jaime
2000 "La presencia Wari en San José de Moro". *Boletín de Arqueología PUCP* 4. *Huari y Tiwanaku: modelos vs. Evidencias. Primera parte*, editado por P. Kaulicke y W. H. Isbell, 143-179. Lima: Fondo Editorial PUCP.
2001 "The last of the Mochicas: A view from the Jequetepeque valley". En: *Mochica Art and Archaeology in Ancient Peru*, editado por J. Pillsbury, 307-332. *Studies in the History of Art* 63. Washington D.C.: Center for Advanced Studies in the Visual Arts, Symposium Papers XL.
2005a «Ideología, Ritual y Poder en la Consolidación, Colapso y Reconstitución del Estado Mochica del Jequetepeque. El Proyecto San José de Moro (1991-2004)». En: *Programa Arqueológico San José de Moro, Temporada 2004*, editado por L. J. Castillo, 10-81. Lima, PUCP. Edición Digital.
2005b «Las Sacerdotisas de San José de Moro, Rituales funerarios de mujeres de élite en la costa norte del Perú». En: *Divina y humana, La mujer en los antiguos Perú y México*, 18-29. Lima: Ministerio de Educación.
2005c «Las Señoras de San José de Moro, Rituales funerarios en la costa norte del Perú». En: *Divina y humana, La mujer en los antiguos México y Perú*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/Conaculta.
2009 "El Estilo Mochica Tardío de Línea Fina de San José de Moro". En: *De Cupisnique a los Incas. El Arte del Valle de Jequetepeque, La Donación de Pertus Fernandini al MALL*, editado por L.J. Castillo y C. Pardo, 208-243. Lima: MALL.
2010 "Moche Politics in the Jequetepeque Valley, A case for Political Opportunism". En: *New Perspectives in the Political Organization of the Moche*, editado por J. Quilter y L. J. Castillo, 81-107. Washington D.C.: Harvard University Press, *Dumbarton Oaks Research Library and Collection*.
2012a "Looking at the Wari from the Outside In". En: *Wari, Lord of the Ancient Andes*, editado por S. Bergh, 46-61. The Cleveland Museum of Art. New York: Thames and Hudson.
2012b *San José de Moro y el Fin de los Mochicas en el Valle de Jequetepeque, Costa Norte del Perú*. Tesis de Doctorado. Anthropology Department, University of California, Los Angeles.
- CASTILLO, Luis Jaime y Solsiré CUSICANQUI
2016 "Mochicas y Cajamarca en el Costa Norte del Perú, Una Historia de Encuentros y Desencuentros". En: *Moche y sus Vecinos. Reconstruyendo Identidades*, editado por C. Pardo y J. Rucabado, 82-99. Lima: MALL.
- CASTILLO, Luis Jaime y Christopher DONNAN
1994 "Los Mochica del Norte y los Mochica del Sur". En: *Vicús*, compilado por K. Makowski y Christopher Donnan, 143-181. Colección Arte y Tesoros del Perú. Lima, Banco de Crédito del Perú.
- CASTILLO, Luis Jaime, Francesca FERNANDINI y Luis MUÑOZ
2012 "The multidimensional relations between the Wari and the Moche states of Northern Peru". *Boletín de Arqueología PUCP* 16. *Los rostros de Wari: Perspectivas interregionales sobre el Horizonte Medio*, editado por I. Santillana, L.J. Castillo y A. Mauricio, 53-77. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- CASTRO, Cristóbal de y Diego de ORTEGA Y MOREJÓN
1968 *Relación de Chincha*. Biblioteca Peruana. Primera serie, Tomo II. Lima: Editores Técnicos Asociados S.A.
- CASTRO, Cristóbal de y Diego de ORTEGA Y MOREJÓN
1974 [1558] "La Relación de Chincha", editado por J.C. Crespo. *Historia y Cultura* 8: 91-104. Lima: Museo Nacional de Historia, INC.
- CHANCOS, Jorge
2001 El deshielo de los glaciares de la Cordillera Pariacaca y su influencia en el origen y caudal del río Rímac. Lima: Sociedad Geográfica de Lima.
- CIEZA DE LEÓN, Pedro de
1967 *El señorío de los Incas*, editado por C. Aranibar. Lima: IEP.
1973 [1553] *La Crónica del Perú*. Biblioteca Peruana. Lima: PEISA.
1984 [1553] *Crónica del Perú. Primera Parte*, editado por F. Pease y M. Marticoarena. Lima: PUCP y Academia Nacional de la Historia.
1985 [1553] *Crónica del Perú. Segunda Parte*, editado y prologado por F. Cantú.
- Lima: PUCP y Academia Nacional de la Historia.
- COBO, Bernabé
1964 [1653] *Historia del Nuevo Mundo*. En: *Obras del P. Bernabé Cobo*, Vols. I y II (1-275), editado por F. Mateos. Biblioteca de Autores Españoles, Tomos LXXXXI-LXXXXII. Madrid: Atlas.
1990 [1653] *Inca Religion and Customs*, editado por R. Hamilton. Austin: University of Texas Press.
- CONKLIN, William
1978 "Estructura de los tejidos Moche". En: *Tecnología Andina*, compilado por Rogger Ravines, 299-332. Lima: IEP.
1990 "Architecture of the Chimú: Memory, Function and Image". En: *The Northern Dynasties: Kingship and Statecraft in Chimor*, editado por M. Moseley y A. Cordy-Collins, 43-74. Washington. D.C.: *Dumbarton Oaks Research Library and Collection*.
- COOK, Anita
1983 "Aspects of State Ideology in Huari and Tiahuanaco Iconography: The Central Deity and the Sacrificer". En: *Papers from the 1st Annual Northeast Andean Archaeology and Ethnohistory*, editado por D. Sandweiss, 161-185. New York: Cornell University, Latin American Studies Program.
1994 *Wari y Tiwanaku: Entre el estilo y la imagen*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- CORDY-COLLINS, Alana
1977 "Chavin Art: Its Shamanic/hallucinogenic origins". En: *Pre-Columbian Art and History, Selected Readings*, editado por A. Cordy-Collins y J. Stern, 353-362. Palo Alto: Peek Publications.
1990 "Fonga Sidge, Shell Purveyor to the Chimu Kings". En: *The Northern Dynasties: Kingship and Statecraft in Chimor*, editado por M. Moseley y A. Cordy-Collins, 393-418. Washington, D.C.: *Dumbarton Oaks Research Library and Collection*.
- CORNEJO, Miguel
1995 "Arqueología de Santuarios Inkas en la Guaranga de Siscaya, Valle de Lurín". *Tawantinsuyu* 1: 18-28.
2000 "La nación Ischma y la provincia inka de Pachacamac". *Arqueológicas* 24: 149-173. Lima.
- COSTIN, Cathy
1999 "Formal and Technological Variability and the Social Relations of Production: *Críssoles* from San José de Moro, Peru". En: *Material meanings: critical approaches to the interpretation of material culture*, editado por E. Chilton, 85-102. Salt Lake City: University of Utah Press.
- CURATOLA, Marco
1987 "Discurso abierto sobre los cultos de crisis". *Anthropologica* 5: 74-117.
2008 "La función de los oráculos en el Imperio inca". En: *Adivinación y oráculos en el mundo andino antiguo*, editado por M. Curatola y M. Ziolkowski, 15-69. Lima: Fondo Editorial PUCP e IFEA.
2011a "¿Fueron Pachacamac y los otros grandes santuarios del mundo andino antiguo verdaderos oráculos?" *Diálogo Andino - Revista de Historia, geografía y Cultura Andina* 38, 5-19. Arica: Universidad de Tarapacá.

- 2011b "Lévi-Strauss e gli studi andini". *Contemporanea. Rivista di storia dell'800 e del '900*, 2011(2): 350-359.
- 2013 "¿Fueron Pachacamac y los otros grandes santuarios del mundo andino antiguo verdaderos oráculos? Una aproximación comparativa». En: *Los rostros de la tierra encantada: Religión, evangelización y sincretismo en el Nuevo Mundo*. Homenaje a Manuel Marzal, S.J., editado por J. Sánchez Paredes y M. Curatola, 725-748. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- 2015 "Deities". En: *Encyclopedia of the Incas*, editado por G. Urton y A. von Hagen, 112-116. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers.
- 2016a "La voz de la huaca. Acerca de la naturaleza oracular y el trasfondo aural de la religión andina antigua". En: *El Inca y la huaca. La religión del poder y el poder de la religión en el mundo andino antiguo*, editado por M. Curatola y J. Szemiński, 259-316. Lima: The Hebrew University of Jerusalem y Fondo Editorial PUCP.
- 2016b "On the Threshold of the Huaca. Sanctuaries of Sound in the Ancient Andean World". Ponencia presentada en el simposio *Sacred Matter: Animism and Authority in the Pre-Columbian Americas*, coordinado por S. Kosiba, J. Janusek y T. Cummins. 7-8 de octubre. Washington, D.C.: *Dumbarton Oaks*. En prensa.
- CURATOLA, Marco y Jan SZEMIŃSKI (eds.)
2016 *El inca y la huaca. La religión del poder y el poder de la religión en el mundo andino antiguo*. Lima: The Hebrew University of Jerusalem y Fondo Editorial PUCP.
- DAGGETT, Richard
1988 "Pachacamac Studies: 1938-1941". En: *Multidisciplinary Studies in Andean Anthropology*, editado por V.J. Vitzthum, 13-21. Michigan Discussions in Anthropology, 8. Ann Arbor: University of Michigan.
- DÁVILA BRICEÑO, Diego
1965 [1586] "Descripción y relación de la provincia de los Yauyos toda, Anan Yauyos y Lorin Yauyos". En: *Relaciones Geográficas de Indias. Perú 1*, editado por M. Jiménez de la Espada. Tomo CLXXXIII:155-165. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid: Atlas.
- DANIEL, Glynn
1987 *Un siglo y medio de arqueología*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- DEL BUSTO, José Antonio
2006 *Marchas y navegaciones en la conquista del Perú*. Lima: Instituto Riva Agüero-PUCP.
2017 *Túpac Yupanqui, El Resplandeciente*. 2 Vols (I: *El conquistador*; II: *El gobernante*). Piura: Universidad de Piura.
- DEMAREST, Arthur
1981 *Viracocha. The Nature and Antiquity of the Andean High God*. Peabody Museum Monograph 6. Cambridge: Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, Harvard University.
- DESCOLA, Philippe
2004 "Las cosmologías indígenas de la Amazonía". En: *Tierra Adentro: territorio indígena y percepción del entorno*, editado por A. Surrallés y P. García Hierro, 25-35. Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas.
- DESROSIERS, Sophie e Ilaria PULINI
1992 *Tessuti Precolombiani*. Museo Civico di Modena. Franco Cosimo Panini. Italia.
- D'HARCOURT, Raoul
1962 *Textiles of Ancient Peru and their Techniques*, editado por G. Denny y C. Osborne. Seattle: University of Washington Press.
2008 *Textiles Anciens du Pérou et leurs techniques*. Flammarion: Musée Quai Branly.
- DULANTO, Jalh
2001 "Dioses de Pachacamac: el ídolo y el templo". En: *Los Dioses del Antiguo Perú*, vol. 2, editado por K. Makowski, 159-181. Colección Arte y Tesoros del Antiguo Perú. Lima: Banco de Crédito del Perú.
2009 "Pampa Chica: ¿Que sucedió en la costa central después del abandono de los templos en U del Periodo Inicial?" En: *Arqueología del periodo formativo de la cuenca baja de Lurín*, editado por R. Burger y K. Makowski, 50-90. Lima: Fondo Editorial PUCP.
2015 "Time and the Other. The Early Colonial Mythohistorical Landscapes of the Huarochiri Manuscript". En: *The Measure and Meaning of Time in Mesoamerica and the Andes*, editado por A. Aveni, 141-163. *Dumbarton Oaks Pre-Columbian Symposia and Colloquia*.
- DONNAN, Christopher y Guillermo COCK
1986 "An elaborate textile fragment from the Mayor Quadrangle". En: *The Pacatnamu Papers, Volume I*, editado por Ch. Donnan y G. Cock, 109-116. Los Angeles: Museum of Cultural History, University of California.
2011 "Appendix 5: Colonial Period Beads". En: *Chotuna and Chornancap. Excavating an Ancient Peruvian Legend*, editado por Ch. Donnan, 215-232. Los Angeles: Cotsen Institute of Archaeology Press, University of California.
- DONNAN, Christopher y Jill STILTON
2011 "Appendix 5: Colonial Period Beads". En: *Chotuna and Chornancap. Excavating an Ancient Peruvian Legend*, editado por Ch. Donnan, 215-232. Los Angeles: Cotsen Institute of Archaeology Press, University of California.
- DUVIOLS, Pierre
1967 [1580] "Un inédit de Cristóbal de Albornoz: La instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haziendas". *Journal de la Société des Americanistes*. Tome LVI-I. Paris.
1977 *La destrucción de las religiones andinas (durante la conquista y la colonia)*. México D.F.: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México.
1983 "El Contra idolatrium de Luis Teruel y una versión primeriza del mito de Pachacamac Vichama". *Revista Andina* 1 (2): 385-392. Cusco.
1984 "Un document inédit sur les croyances et rites préhispaniques des îles du lac Titicaca". En: *Hommage à monsieur le professeur Claude-Henri Fréches à l'occasion de son départ à la retraite*, 229-232. Aix-en-Provence: Université de Provence.
- 2003 *Procesos y Visitas de Idolatrias, Cajatambo, Siglo XVII*. Lima: IFEA-Fondo Editorial PUCP.
- EARLE, Timothy
1972 "Lurín Valley, Peru: Early Intermediate Period Settlement Development". *American Antiquity* 37: 467-477.
- ECO, Humberto e Isabella PEZZINNI
2014 *El Museo*. Madrid: Casimiro Libros.
- ECKHOUT, Peter
1995 "Pirámide con rampa N° 3, Pachacamac. Resultados preliminares de la primera temporada de excavaciones (zonas 1 y 2)". *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines* 24 (1): 65-106.
1998 "Offrandes funéraires à Pachacamac et Pampa de las Flores: Exemples des relations entre les côtes nord et centrale du Pérou à l'époque pre-Inca". *Baessler Archiv, Neue Folge*, Band XLVI, 165-229. Verlag von Dietrich Reimer, Berlin.
1999 "Pirámide con Rampa N° III, Pachacamac. Nuevos datos, nuevas perspectivas". *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines* 28 (2): 169-214. Lima.
1999 *Pachacamac durant l'Intermédiaire récent: Étude d'un site monumental préhispanique de la Côte centrale du Pérou*. Oxford: BAR International Series, 747. Hadrian Books Ltd.
2002-2005 "Diseño arquitectónico, patrones de ocupación y formas de poder en Pachacamac, Costa central del Perú". *Revista Española de Antropología Americana* 33: 17-37. Madrid, España.
2003b "Ancient monuments and patterns of power at Pachacamac, Central Coast of Peru". *Beiträge zur Allgemeinen und Vergleichenden Archäologie* 23: 139-182.
2004a "La Sombra de Ychsma. Ensayo Introductorio sobre la Arqueología de la Costa Central del Perú en los Periodos Tardíos". *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines* 33 (3). *Arqueología de la Costa Central del Perú en los periodos tardíos*, editado por P. Eeckhout, 403-424. Lima: IFEA.
2004b "Pachacamac y el Proyecto Ychsma (1999-2003)". *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines* 33 (3). *Arqueología de la Costa Central del Perú en los periodos tardíos*, editado por P. Eeckhout, 425-448. Lima. IFEA.
2004c "Relatos míticos y prácticas rituales en Pachacamac". En: *Arqueología de la Costa Central del Perú en los periodos tardíos*, editado por P. Eeckhout. *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines*. 33 (1): 1-54. Lima: IFEA.
2004d "Reyes del sol y señores de la luna. Inkas e Ychsma en Pachacamac". En: *Chungara, Revista de Antropología Chilena*. Volumen 32(2): 495-504. Universidad de Tarapacá.
2002-2005 "Uso ritual de semillas amazónicas en Pachacamac durante los periodos tardíos". *Xama* 15-18: 110-126. Mendoza, Argentina.
2006 "Semillas sagradas. El ishpingo (*Nectandra sp*) en Pachacamac, costa central del Perú". En: *Change in the Andes: Origins of Social Complexity, Pastoralism and Agriculture*. Acts of the XIV th UISPP Congress, University of Liège, Belgium, 2-8 septiembre 2001. Editado por Le Secrétariat du Congrès, 201-210. Oxford: BAR International Series. Oxford: Hadrian Books Ltd.
- 2008a "El oráculo de Pachacamac y los peregrinajes a larga distancia en el mundo andino antiguo". En: *Adivinación y oráculos en el mundo andino antiguo*, editado por M. Curatola y M. Ziolkowski, 161-180. Lima: IFEA-Fondo Editorial PUCP.
2008b "Patrones de ocupación y peregrinaje en los centros monumentales andinos: El paradigma de Pachacamac". *Destiempos*. Publicación Bimestral, Año 3, N° 15, Julio-Agosto 2008. México D.F.: Editorial Grupo Destiempos.
2008c Poder y jerarquías Ychsma en el Valle de Lurín. *Arqueología y Sociedad* 19: 223-240.
2010a "Las pirámides con rampa de Pachacamac durante el Horizonte Tardío". En: *Arqueología en el Perú. Nuevos aportes para el estudio de las sociedades andinas prehispánicas*, editado por R. Romero y T. Pavel Svendsen, 415-434. Lima: Anheeb Impresiones.
2010b "Nuevas evidencias sobre costumbres funerarias en Pachacamac". En *Max Uhle (1856-1944): Evaluaciones de sus Investigaciones y Obras*, editado por P. Kaulicke, M. Fischer, P. Masson y G. Wolff, 151-163. Lima: Fondo Editorial PUCP.
2012 "Inca Storage and Accounting Facilities at Pachacamac". *Andean Past* 10: 212-238.
2013 "Change and Permanency on the Coast of Ancient Peru: The Religious Site of Pachacamac". *World Archaeology* 45(1): 119-142.
2015 "Travelers Stones. Highland and Coastal Interactions in Late Ritual Contexts at Pachacamac". Ponencia presentada en el 80th Annual Meeting of the Society for American Archaeology.
- ECKHOUT, Peter (ed.)
2004 *Arqueología de la costa central del Perú en los Periodos Tardíos*. *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines* 33 (3). *Arqueología de la Costa Central del Perú en los periodos tardíos*, editado por P. Eeckhout. Lima: IFEA.
- ECKHOUT, Peter y Carlos FARFÁN
2004 Proyecto Ychsma. Investigaciones arqueológicas en el sitio de Pachacamac. Informe Final, Temporada 2004. Lima y Bruselas.
- ECKHOUT, Peter, y Enrique LOPEZ-HURTADO s.d. Pachacamac and the Inca on the Central Coast of Peru. In *The Oxford Handbook of the Incas*, editado por A. Covey y S. Alconini. New York: Oxford University Press. En prensa.
- ECKHOUT, Peter y Milton LUJÁN
2014 "Un complejo de almacenamiento inca en Pachacamac". *Revista Studium* 18: 51-80.
2016 "Hallazgo e interpretación de ofrendas líxicas encontradas en el edificio B15, Pachacamac". Ponencia presentada al III Congreso Nacional de Arqueología en el Perú, Lima.
s.d. "Cronología e impacto de la conquista inca en la costa central: una reevaluación crítica desde el caso de Pachacamac". En: *Nuevas perspectivas sobre la*

conquista y ocupación inca en la Costa Central: una mirada desde las comunidades locales, editado por C. Capriata. Lima: Ministerio de Cultura del Perú. En prensa.

EISLEB, Dieter

1973 "Abteilung Amerikanische Archäologie". In: Kurt Krieger y Gerd Koch (eds.) Hundert Jahre Museum für Völkerkunde Berlin. Baessler-Archiv N. F. 21: 175-217. 2001 *Die Mäzene des Ethnologischen Museums Berlin*. Baessler-Archiv N. F. 49: 95-137.

EISLEB, Dieter, y Renate STRELOW

1980 *Altperuanische Kulturen. Tiahuanaco. III*. Museum für Völkerkunde, Berlín.

ENGEL, Frederic

1966 Le complexe Précéramique d'El Paraiso (Pérou). *Journal de la Société des Américanistes* 5 (1): 43-95. Paris.

ESPINOZA, Waldemar

1978 "La vida pública de un príncipe inca residente en Quito, siglos XV y XVI". *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* 7 (3-4): 1-31.

ESTETE, Miguel de

1924 [1533] *Relación de la Conquista del Perú*. En: *Historia de los Incas y Conquista del Perú*, 3-56. Colección de Libros y Documentos Referentes a la Historia del Perú, Tomo 8, 2a Serie. Sanmartí y Ca, Lima.

1938 [1533] La relación del viaje que hizo el señor capitán Hernando Pizarro por mandado del señor gobernador, su hermano, desde el pueblo de Caxamalca a Pachacama y de allí a Jauja. *Biblioteca de Cultura Peruana. Primera serie N° 2*, 77-98. Lima.

1968 [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 Pargama (Pachacamac) y de allí a Jauja. Inserta en: "Verdadera Relación de la Conquista del Perú y provincia del Cuzco llamada la Nueva Castilla" de Francisco de Xerez. *Biblioteca Peruana, Primera Serie*, Tomo I: 242-257. Lima.

1968 [1536] *Noticia del Perú*. En: *Biblioteca Peruana*. Primera Serie. Tomo I, 345-402. Lima: Editores Técnicos Asociados S.A.

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, editado por C. Bravo, 130-148. Madrid: Historia 16.

FARRINGTON, Ian

2014 "The abandonment process at Tambokancha (Zurite, Cuzco): Inca actions and rituals of site closure". *Revista Haucaypata. Investigaciones arqueológicas del Tahuantinsuyo* 8: 6-30.

FELTHAM, Jane

2002 "Los tejidos de la Pirámide III de Pachacamac". En: *Actas de las II Jornadas Internacionales sobre textiles precolombinos*, editado por V. Solaniilla, 95-114. Department d'Art, Universitat Autònoma de Barcelona, Barcelona.

2005 *Yungas and Yauyos-The Interface Between Archaeology and Ethnohistory as seen from The Lurín Valley*. Bar International Series.

2006 "Nuevos datos sobre los tejidos de Pachacamac: urdimbres pareadas del Horizonte Tardío". En: *Actas de las III Jornadas Internacionales sobre textiles precolombinos*, editado por V. Solaniilla, 261-280. Department d'Art, Universitat Autònoma de Barcelona, Barcelona.

2009 "Experimentos con colorantes naturales de Pachacamac". En: *Actas de las IV Jornadas Internacionales sobre textiles precolombinos*, editado por V. Solaniilla, pp. 61-78. Department d'Art, Universitat Autònoma de Barcelona, Barcelona. 2017 "Ychsma textiles in the Gretzer Collection in the Ethnological Museum at Berlin". En: *Pre-Columbian Textiles in Gretzer Collection of the Ethnological Museum in Berlin*, editado por L. Bjerregaard, 39-45. Lincoln: University of Nebraska.

FELTHAM, Jane y Peter EECKHOUT

s.d. "Los textiles en miniatura de Pachacamac". *Actas de las VI Jornadas sobre textiles precolombinos*. Paris. En prensa.

FISCHER, Manuela.

2006 *Arthur Baessler (1857-1907): Visionär und Mäzen der Amerikanischen Archäologie*. Baessler-Archiv 54: 17-27.

FLEMING, Stuart

1986 "The mummies of Pachacamac: an exceptional legacy from Uhle's 1896 excavations". *Expedition* 28 (3): 39-45. Philadelphia.

FLORES, Isabel

1981 "Investigaciones Arqueológicas en la Huaca Juliana, Miraflores". *Boletín de Lima* 13: 65-70. Lima.

2005 *Pucllana: Esplendor de la Cultura Lima*. Lima: INC.

2013 *Los Warí en Pucllana, la tumba de un sacerdote*. Lima: Ministerio de Cultura del Perú.

FLORES, Isabel, Pedro VARGAS, José CCENCHO y Hernán SILVERA

2012 "Los patios con estructuras escalonadas de Huaca Pucllana: Caracterización y función de una arquitectura ceremonial". *Arqueología y Sociedad* 25: 57-88. Lima: Museo de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

FRAME, Mary

2010 "Los vestidos del Sapa Inca, la Coya y los nobles del Imperio". En: *Señores de los Imperios del Sol*, editado por K. Makowski, 239-260. Colección Arte y Tesoros del Perú. Lima: Banco de Crédito del Perú.

FRAME, Mary y Rommel ÁNGELES

2014 "A female funerary bundle from Huaca Malena". En: *Nawpa Pacha. Journal of Andean Archaeology* 34 (1): 27-59. Berkeley: Institute of Andean Studies.

FRAME, Mary, Daniel GUERRERO, María del Carmen VEGA y Patricia LANDA

2004 "Un fardo funerario del Horizonte Tardío del sitio Rinconada Alta, Valle del Rímac". *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* 33 (3). *Arqueología de la Costa Central del Perú en los periodos tardíos*, editado por P. Eeckhout, 403-423. Lima: IFEA.

FRAME, Mary, Francisco VALLEJO, Mario RUALES y Walter TOSSO

2012 "Ychsma Textiles from a Late Horizon Burial at Armatambo". *Nawpa Pacha. Journal of Andean Archaeology* 32 (1): 43-94. Berkeley: Institute of Andean Studies.

FRANCO, Régulo

1996 "Arquitectura monumental en Pachacamac". *Arkinka* 1: 82-94. Lima. 2004 "Poder religioso, crisis y prosperidad en Pachacamac: Del Horizonte Medio al Intermedio Tardío". En: *Arqueología de la Costa Central del Perú en los periodos tardíos*, editado por P. Eeckhout. *Bulletin de l'Institut Français d'études Andines* 33 (3): 465-506. Lima: IFEA. 2016 *Pachacamac: Oráculo del Perú Antiguo*. Lima: Ediciones del Hipocampo.

FRANCO, Régulo y Ponciano PAREDES

2000 "El Templo Viejo de Pachacamac: Nuevos aportes al estudio del Horizonte Medio". *Boletín de Arqueología PUCP* 4. *Huari y Tiwanaku: modelos vs. Evidencias. Primera parte*, editado por P. Kaulicke y W. H. Isbell, 607-630. Lima: Fondo Editorial PUCP. 2016 *Templo Viejo de Pachacamac. Dioses, Arquitectura, Sacrificios y Ofrendas*. Lima: Institute of Andean Research-Fundación Wiese.

GARCÍA, Luis

1986-1987 "Peregrinaciones en la antigüedad". *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología* 13-14: 301-311. Departamento de Prehistoria y Arqueología, Universidad Autónoma de Madrid. España. Consultado del Portal de Revistas Electrónicas UAM (DOI:http://dx.doi.org/10.15366/cupauam1987.14.027)

GARCÍA, Carlos

2004 *Diccionario de mitos*. Madrid: Siglo XXI.

GARCILASO DE LA VEGA, Inca

1961 [1609] *The Incas: The Royal Commentaries of the Inca*. New York: Avon Books.

1991 [1609] *Comentarios Reales de los Incas*, editado por C. Aranibar, 2 vols. Lima: Fondo de Cultura Económica.

GASCA, Pedro de la

1998 [1551-1553] *Descripción del Perú*. Texto original y versión latina coetánea. Estudio, edición y notas de J. M. Barnadas. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.

GAYTON, Anna

1927 "The Uhle Collections from Nieve-ria". *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology* 21 (8): 305-329. Berkeley.

GIERSZ, Milosz y Cecilia PARDO (eds.)

2014 *Castillo de Huarmey. El Mausoleo Imperial Warí*. Lima: Museo de Arte de Lima.

GODELIER, Maurice

1971 "Mythe et Histoire. Réflexions sur les fondements de la pensée sauvage". *Annales, Économies, Sociétés, Civilisations*. 26e année, N° 3-4: 541-558. Paris: Armand Colin.

GOLDHAUSEN, Marco

2001 "Avances en el estudio de la iconografía Lima". *Arqueológicas* 25: 223-

263. Lima: Museo Nacional de Antropología, Arqueología e Historia del Perú.

GONZÁLES HOLGUÍN, Diego

1952 [1608] *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua quichua o del inca*. Lima: Instituto de Historia, UNMSM.

GONÇALVES, Antonio

2012 "¿Agua, elemento importado en las cosmogonías griegas?" En: *Actas del VI Coloquio Internacional AGON: Competencia y cooperación. De La Antigua Grecia a la Actualidad*. Homenaje a Ana María González de Tobía, 19 al 22 de junio de 2012, La Plata, Argentina. (http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.4036/ev.4036.pdf) (<http://colocuiointernacionalceh.fahce.unlp.edu.ar> - ISSN: 2250-7388.

GUAMAN POMA DE AYALA, Phelipe

1980 *El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*. 3 vol., editado por J. Murra y R. Adorno. México: Siglo XXI, S.A.

GUERRERO, Daniel y Jonathan PALACIOS

1994 "El surgimiento del estilo Nievería en el valle del Rímac". *Boletín de Lima* 91-96: 275-311. Lima.

GUNTHER, Juan

1983 Planos de Lima, 1613-1983. Lima: Municipalidad de Lima Metropolitana, Petróleos del Perú.

HERNÁNDEZ, Francisca

2007 "La museología ante los retos del siglo XXI". *Revista Electrónica de Patrimonio Histórico* 1. Departamento de Historia del Arte de la Universidad de Granada. Edición digital. (<http://www.revistadepatrimonio.es/revistas/numero1/institucion/espatrimonio/estudios/articulo.php>)

HERRERA Y TORDESILLAS, Antonio de

1934-1957 [1601-1615] *Historia general de los hechos de los Castellanos en las islas y tierra firme del mar océano*, 17 Vols. (Vol. 10 [1952], editado por Miguel Gómez del Campillo). Madrid: Real Academia de la Historia.

HEYERDAHL, Thor, Daniel SANDWEISS y Alfredo NARVAEZ

1995 *The Pyramids of Tucume. The Quest for Peru's Forgotten City*. London: Thames & Hudson.

HOCQUEMGHEM, Anne Marie

1987 *Iconografía Mochica*. Lima. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

1998 "Para vencer a la muerte. Piura y Tumbes. Raíces en el bosque seco y la selva alta. Horizontes en el Pacífico y en la Amazonía". Lima: Centro Nacional de la Investigación Científica, IFEA e Instituto de la Naturaleza y el Conocimiento Ambiental Humano.

HOFFMANN, Beatrix

2012 *Das Museumsobjekt als Tausch- und Handelsgegenstand: zum Bedeutungswandel musealer Objekte im Kontext der Veräußerungen aus dem Sammlungsbestand des Museums für Völkerkunde Berlin*. Berlin: LIT. 2007 *Posibilidades y limitaciones para la reconstrucción y recontextualización de la colección Gretzer del Museo Et-*

- nológico de Berlín. Baessler-Archiv 55: 165-178.
- HYSLOP, John
1990 *Inka settlement planning*. Austin: Universidad de Texas Press.
2014 *Qhapaq Ñan. El sistema vial incaico y Lima*. Petróleos del Perú. Ediciones Copé. (edición original en inglés 1984).
- IRIARTE, Francisco
2004 "Arturo Jiménez Borja y la restauración de Puruchuco". En: *Puruchuco y la Sociedad de Lima: Un Homenaje a Arturo Jiménez Borja*, editado por L.F. Villacorta, L. Vetter y C. Ausejo, 5-13. Lima: CONCYTEC.
- ITIER, César
2013 *Viracocha o el Océano. Naturaleza y funciones de una divinidad inca*. Lima: IFEA e IEP.
- JACAY Javier y Janet OSHIRO
2015 "Estudio geológico de la laguna Urpiwachaq". En: *Urpiwachaq: gestión y puesta en valor de la laguna*, compilado por D. Pozzi-Escot y J. Oshiro, 21-37. Lima: Ministerio de Cultura del Perú y Universidad del Pacífico.
- JEREZ, Francisco de
[1534] "Conquista del Perú y provincia del Cuzco". En: *Crónicas de la conquista del Perú*, 29-124. Librería Juan Mejía Baca. Colección Atenea. México: Editorial Nueva España.
- JIMÉNEZ, Carolina
2011 *Proyecto de Investigación y Conservación del Templo del Sol - Pachacamac*. Informe Final presentado al Ministerio de Cultura del Perú. Lima.
- JIMÉNEZ BORJA, Arturo
1985 "Pachacamac". *Boletín de Lima* 38: 40-54. Lima.
1992 "Las Huacas. Pachacamac". *Revista de Investigaciones del Museo Nacional del Perú* 1: 125-131. Lima.
1999 "Textilería del santuario de Pachacamac". En: *Tejidos milenarios del Perú*, editado por J.A. de Lavalle y R. de Lavalle de Cárdenas, 491-503. Lima: Integra AFP.
- JIMÉNEZ B., Arturo y Alberto BUENO
1970 "Breves notas acerca de Pachacamac". *Arqueología y Sociedad* 4: 13-25. Lima.
- JIMÉNEZ, María Jesús
2002 "Una 'Reliquia' Inca de los inicios de la Colonia: El uncu del Museo de América de Madrid". *Anales del Museo de América* 10: 9-42. Madrid.
2006 "Beyond Survival: Textiles as a Means of Expression in the Pre-Hispanic Andes". En: *Weaving for the Afterlife: Peruvian Textiles from the Maiman Collection*, editado por A. Rosenzweig, vol. 1, 27-38. Israel: Kai Press.
- JENNINGS, Justin (ed.)
2010 *Beyond Wari Walls: Regional Perspectives on Middle Horizon Peru*. University of Albuquerque: New Mexico Press.
- JIBAJA Arminda, Gordon MCEWAN, Melissa CHATFIELD y Valerie ANDRUSHKO
2014 "Informe de las Posibles Capachas del Asentamiento Arqueológico de Choquepujio, Cusco, Perú". *Nawpa Pa-*
- cha, Journal of Andean Archaeology* 34 (2): 147-175.
- JULIEN, Catherine
2002 "Identidad y filiación por *suyu* en el Imperio incaico". *Boletín de Arqueología PUCP* 6. *Identidad y transformación en el Tawantinsuyu y en los Andes coloniales. Perspectivas arqueológicas y etnohistóricas*, editado por P. Kaulicke, G. Urton e I. Farrington, 11-22. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- KAULICKE, Peter
1997 *Contextos funerarios de Ancón. Esbozo de una Síntesis Analítica*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
1998 "Julio C. Tello vs. Max Uhle en la emergencia de la arqueología peruana". En: *Max Uhle y el Perú Antiguo*, editado por P. Kaulicke, 69-82. Lima: Fondo Editorial PUCP.
2000 "La sombra de Pachacamac: Huari en la Costa Central". *Boletín de Arqueología PUCP* 4. *Huari y Tiwanaku: Modelos vs. Evidencias. Primera Parte*, editado por P. Kaulicke y W. Isbell: 313-358. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- KAULICKE, Peter y DILLEHAY, Tom
1999 "Introducción ¿Por qué estudiar el periodo Arcaico en el Perú?" En: *El periodo Arcaico en el Perú*, editado por P. Kaulicke y T. Dillehay. *Boletín Arqueología PUCP* 3. *El Periodo Arcaico en el Perú: Hacia una definición de los orígenes*, editado por P. Kaulicke, 9-18. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- KING, Heidi (ed.)
2012 *Peruvian Featherworks. Art of the Precolumbian Era*. New York: The Metropolitan Museum.
- KNOBLOCH, Patricia J.
2000 "Wari Ritual Power at Conchopata: An interpretation of *Anadenanthera Colubrina* Iconography". *Latin American Antiquity* 11 (4): 387-402.
- KOSOK, Paul
1965 *Life, Land and Water in Ancient Peru*. New York: Long Island University Press.
- KROEBER, Alfred
1954 "Proto-Lima. A Middle Period Culture of Peru". *Fieldiana: Anthropology* 44 (1). Chicago: Chicago Natural History Museum.
- LANNING, Edward
1955 Ms. Estudio de la cerámica de Pachacamac. Documento inédito de circulación interna de la Universidad de California, Berkeley (Notas tomadas por Luis G. Lumbreras en 1958, del manuscrito en posesión de su autor).
- LASAPONARA, Rosa, Nicola MASINI, Antonio PECCI, Felice PERCIANTE, Denise POZZI-ESCOT, Enzo RIZZO, Manuela SCAVONE y María SILEO
2016 "Qualitative evaluation of COSMO SkyMed in the detection of earthen archaeological remains: The case of Pachacamac (Perú)". *Journal of Cultural Heritage* 23 (2017): 55-62. Elsevier Masson SAS.
- LIMÓN, Silvia
2006 "Entidades sagradas y agua en la antigua religión andina". *Latinoamérica. Revista de Estudios Latinoamericanos*
43. México D.F.: Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe-UNAM.
- LÓPEZ DE GÓMARA
1965 [1532] *Historia General de las Indias*. Barcelona: Editorial Iberia.
- LÓPEZ-HURTADO, Enrique
2011 Ideology and the development of social hierarchy at the site of Panquilma, Peruvian central coast. Tesis de Doctorado. Department of Anthropology, University of Pittsburgh, Pittsburgh.
- LÓPEZ-HURTADO, Enrique, Camila CAPRIATA, Augusto VÁSQUEZ y Andrea GONZÁLES
2014 *Proyecto de Investigación Arqueológica Panquilma. Informe final, temporada 2012*. Lima: IEP.
- LÓPEZ-HURTADO, Enrique, y Jason NESBITT
2010 "Centros religiosos provinciales en el Imperio incaico: ¿Difusores de ideología oficial o espacios de resistencia local?" En: *Comparative Perspectives on the Archaeology of Coastal South America*, editado por R. Cutright, E. López-Hurtado y A. Martín, 214-229. Lima, Pittsburgh y Quito: Fondo Editorial PUCP, Center for Comparative Archaeology, University of Pittsburgh y Ministerio de Cultura del Ecuador.
- LUJÁN, Milton y Peter EECKHOUT
2015 "Arquitectura Inka como expresión de Poder: Alcances, perspectivas y fases constructivas del Edificio B15 (Complejo Monumental de Pachacamac)". En: *Actas del II Congreso Nacional de Arqueología en el Perú, 17-21 de agosto 2015*. Lima: Ministerio de Cultura del Perú. *En prensa*.
2016 "La representación del mullu en el culto a los dioses de Pachacamac: Hallazgos del Edificio B15 en las épocas tardías". Ponencia presentada al XXIV Congreso Nacional de Estudiantes de Arqueología "Giuseppe Orefici", 5-10 de setiembre, Ica.
- LUMBRERAS, Luis G.
1959 "Esquema Arqueológico de la Sierra Central del Perú". *Revista del Museo Nacional*, XXVIII: 64-117, Lima.
1960 "La cultura de Wari, Ayacucho". *Etnología y Arqueología* 1: 130-227. Lima: Instituto de Etnología y Arqueología, UNMSM.
2007a *Chavín, Excavaciones Arqueológicas*, Tomo 2. Lima: Universidad Alas Peruanas.
2007b *El Imperio Wari*. Lima: Ediciones Altazor.
2011 *Maranga, Estudios de Lima Prehispánica según Jacinto Jijón y Caamaño*. Lima: Petróleos del Perú y Municipalidad Metropolitana de Lima.
- LUMBRERAS, Luis G., Chacho GONZÁLEZ y Bernardo LIETAER
1976 *Acerca de la función del sistema hidráulico de Chavín*. Serie de Investigaciones de Campo N°3. Lima: Museo Nacional de Antropología, Arqueología e Historia del Perú.
- LYON, Patricia
1967 "Innovation through archaism: The Origins of the Ica Pottery Style". *Nawpa Pacha. Journal of Andean Archaeology* 4 (1966): 31-61. Berkeley: Institute of Andean Studies.
- MACHACA, Magdalena y Daniel GALINDO
2016 "Yakumama: Madre Agua. Lagunas de agua de lluvia y comunidades criadoras". Ponencia presentada en el IV Seminario Nacional de Siembra y Cosecha de Agua: Una Estrategia de Adaptación frente al Cambio Climático. Ayacucho, junio 2016.
- MACKAY, Martin y Rafael SANTA CRUZ
2000 "Las excavaciones del Proyecto Arqueológico Huaca 20 (1999-2001)". *Boletín de Arqueología PUCP* 4. *Huari y Tiwanaku: Modelos vs. Evidencias. Primera Parte*, editado por P. Kaulicke y W. Isbell, 583-595. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- MACKAY Carol y Joan PILLSBURY
2013 "Cosmology and Ritual on a Lambayeque Beaker". En: *Pre-Columbian Art & Archaeology*, editado por M. Young Sánchez, 115-141. Frederick and Jan Mayer Center for Pre-Columbian and Spanish colonial Art at the Denver Museum. Colorado: Denver Art Museum.
- MAKOWSKI, Krzysztof
2008 "Andean Urbanism". En: *Handbook of South America Archaeology*, editado por H. Silverman y W. Isbell. 633-657. Springer.
2015a "Pachacamac-Old Wak'a or Inka Syncretic deity?" En: *The Archaeology of Wak'as: Explorations of the Sacred in Pre-Columbian Andes*, editado por T. L. Bray, 127-166. Boulder: University Press of Colorado.
2016a "Las excavaciones de Regulo Franco y Ponciano Paredes en el Templo Viejo y los orígenes de Pachacamac". En: *Templo Viejo de Pachacamac. Dioses, Arquitectura, Sacrificios y Ofrendas*, 13-33. Lima: Institute of Andean Research-Fundación Wiese.
2016b "Pachacamac y la política imperial inca". En: *El inca y la huaca. La religión del poder y el poder de la religión en el mundo antiguo*. Colección Estudios Andinos 18, editado por M. Curatola y J. Szemiński, 153-208. Lima: The Hebrew University of Jerusalem y Fondo Editorial PUCP.
2016c *Urbanismo andino. Centro ceremonial y ciudad en el Perú prehispánico*. Lima: Apus Graph Ediciones.
- MAKOWSKI, Krzysztof, Iván GHEZZI, Daniel GUERRERO, Hector NEFF, Milagritos JIMÉNEZ, Gabriela ORÉ y Rosabella ALVAREZ-CALDERON
2008 "Pachacamac, Ychsma y los Carin-gas: Estilos e Identidades en el valle de Lurín Inca". En: *Arqueología de la Costa Centro Sur Peruana*, editado por O. Pinedo y H. Tantaleán, 267-316. Lima: Auqi Ediciones.
- MARCONI, Giancarlo
2000 "El complejo de los adobitos y la cultura Lima en el Santuario de Pachacamac". *Boletín de Arqueología PUCP* 4. *Huari y Tiwanaku: Modelos vs. Evidencias. Primera Parte*, editado por P. Kaulicke y W. Isbell, 597-605. Lima: Fondo Editorial PUCP.
2003 "Los murales del templo pintado o la relación entre el Santuario de Pachacamac y la iconografía tardía de la costa central peruana". *Anales Del Museo de América* 11: 57-80. Madrid.

- 2004 "Cieneguilla a la llegada de los Incas. Aproximaciones desde la historia ecológica y la arqueología". *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines* 33 (3). *Arqueología de la Costa Central del Perú en los periodos tardíos*, editado por P. Eeckhout 715-734. Lima: IFEA.
- MARCONE, Giancarlo y Enrique LOPEZ-HURTADO
2002 "Panquilma y Cieneguilla en la discusión arqueológica del Horizonte Tardío de la costa central". *Boletín de Arqueología PUCP* 6. *Identidad y Transformación en el Tawantinsuyu y en los Andes Coloniales. Perspectivas arqueológicas y etnohistóricas*, editado por P. Kaulicke, G. Urton e I. Farrington, 375-394. Lima, Fondo Editorial PUCP.
- 2015 "Dual Strategies of the Rural Elites: Exploring the Intersection of Regional and Local Transformations in the Lurín Valley, Perú." *Latin American Antiquity* (26) 3: 401-420.
- MATOS, Ramiro
1999 "La cerámica inca". En: *Los Incas. Arte y símbolos*, editado por F. Pease, C. Morris y R. Matos, 108-165. Lima: Banco de Crédito del Perú.
- MATOS MOCTEZUMA, Eduardo y Luis MILLONES
2017 *Mexicas e Incas. Estudio comparado de los gobernantes de Mesoamérica y los Andes*, editado por Yolanda Carlessi. Lima.
- MEJÍA XESSPE, Toribio
1967 "Prólogo". En: *Páginas Escogidas*, V-XXIII. Lima: UNMSM.
- MENZEL, Dorothy
1964 "Style and Time in the Middle Horizon". *Nawpa Pacha* 2: 1-106. Berkeley: Institute of Andean Studies.
1968a "New Data on the Huari Empire in Middle Horizon Epoch 2A". *Nawpa Pacha* 6: 47-114. Berkeley: Institute of Andean Studies.
1968b *La Cultura Huari. Las Grandes Civilizaciones del Antiguo Perú*, Tomo VI. Lima: Compañía de Seguros y Reaseguros Peruano-Suiza.
1977 *The Archaeology of Ancient Peru and the Work of Max Uhle*. Berkeley: Robert H. Lowie Museum of Anthropology, University of California.
- MERLUZZI, Manfredi (ed.)
2008 [1570-1572] *Memoria histórica y gobierno imperial. Las informaciones sobre el origen y descendencia del gobierno de los Incas*. Rosario: Prohistoria Ediciones.
- MIDDENDORF, Ernst
1973 [1893] *Perú, Observaciones y Estudios del País y sus Habitantes durante una Permanencia de 25 Años*. Lima: UNMSM.
- MILLONES, Luis
1992 "Relación de las cosas que yo alcanzo". En: *La persecución del demonio: crónica de los primeros agustinos en el norte del Perú (1560) de Fray Juan de San Pedro*. 103-147. Málaga: Algazara y CAMEI editores.
2015 "Animales del mundo andino". En: *El arte místico del antiguo Perú. Oro, mitos y rituales*, 35-43. Barcelona: Obra Social "La Caixa".
- MOCK, Shirley
1998 *The Sowing and the Dawning: Termination, Dedication, and Transformation in the Archaeological and Ethnographic Record of Mesoamerica*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- MOGROVEJO, Juan
1995 Tapicería en la cultura Lima: Un hallazgo textil en Cerro Culebras. *Gaceta Arqueológica Andina*, 24: 63-72. Lima.
- MOGROVEJO, Juan y Rafael SEGURA
2000 "El Horizonte Medio en el Conjunto Arquitectónico Julio C. Tello de Cajamarquilla". *Boletín de Arqueología PUCP* 4. *Huari y Tiwanaku: Modelos vs. Evidencias, Primera Parte*, editado por P. Kaulicke y W. Isbell: 565-582. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- MONTOYA, María
1998 "Complejo de ofrendas rituales en el periodo Intermedio Tardío". *Revista Arqueológica SIAN* 5:9-12. Trujillo, Perú.
1999 "Polvos de espingo". *Revista Arqueológica SIAN* 8: 5-17. Trujillo, Perú.
2007 "Estudio fitoquímico y bioquímico de semillas prehispánicas de *Nectandra* sp". *ECIPERU. Encuentro Científico Internacional* 4 (1): 1-5. Lima.
- MOORE, Jerry y Carolina VILCHEZ
2016 "Spondylus in the Inka Empire on the Far North Coast of Peru. Recent Excavations at Taller Conchales, Cabeza de Vaca, Tumbes". En: *Making Value, Making Meaning. Techné in the Pre-Columbian World*, editado por C. Costin, 221-252. Washington, D.C.: *Dumbarton Oaks Research Library and Collection*.
- MORRIS, Craig
2013 *El palacio, la plaza y la fiesta en el Imperio inca*. Lima: Institute of Andean Research y Fondo Editorial PUCP.
- MORRIS, Craig e Idilio SANTILLANA
2007 "The Inca Transformation of the Chincha Capital". En: *Variation in the Expression of Inka Power*. Washington D.C.: *Dumbarton Oaks Research Library and Collection*.
- MORRIS Craig y Adriana VON HAGEN
1993 *The Inka Empire and its Andean Origins*. New York: Abbeville Press.
- MOSELEY, Michael, Donna NASH, Patrick WILLIAMS, Susan DE FRANCE, Ana MIRANDA y Mario RUALES
2005 "Burning down the Brewery: Establishing and Evacuating an Ancient Imperial Colony at Cerro Baúl, Peru". *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 102 (48): 17264-17271.
- MUELLE, Jorge C.
1937 "Filogenia de la Estela Raimondi". *Revista del Museo Nacional*, VI (1): 135-150. Lima.
- MUELLE, Jorge C. y Robert WELLS
1939 "Las pinturas del Templo de Pachacamac". *Revista del Museo Nacional* 8: 275-282. Lima.
- MURRA, John V.
1975 "El tráfico de mullu en la costa del Pacífico". En: *Formaciones Económicas y Políticas del Mundo Andino*, 255-267. Lima: IEP.
- 2002 "La función del tejido en varios contextos sociales y políticos". En: *El Mundo Andino: población, medio ambiente y economía*. Historia Andina Vol. 24.153-170. Lima: IEP- Fondo Editorial PUCP.
- MURÚA, Martín de
1987 [1613] *Historia general del Perú*. Crónicas de América 35, editado por M. Ballesteros. Madrid: Historia 16.
2004 [1590] *Códice Murúa. Historia del origen, y genealogía real de los reyes incas del Piru*, editado por J. Ossio. Madrid: Testimonio Compañía Editorial.
- NARVÁEZ, José Joaquín
1999 "Proyecto de Investigaciones Arqueológicas en la Huaca San Marcos". *Boletín del Museo de Arqueología y Antropología* 2 (5): 5-10. Lima: UNMSM.
2000 "Dos mates Pirograbados de la Época 2 del Horizonte Medio de la Huaca San Marcos". *Boletín del Museo de Arqueología y Antropología*, 3 (2): 8-15. Lima: UNMSM.
- NARVÁEZ, Alfredo
1996 "El Sector Monumental". En: *Túcume*. Colección Arte y Tesoros del Perú. Lima: Banco de Crédito del Perú.
2013 "Huaca de las Balsas. Arte Mural Lambayeque". Museo de Sitio Túcume. UE 005, Chiclayo. Ministerio de Cultura del Perú.
2014 "Los Diablos de la Virgen. En el Valle de las Pirámides". En: *Túcume, Perú*. Museo de Sitio Túcume. UE 005, Chiclayo. Ministerio de Cultura del Perú.
- NARVÁEZ, Alfredo y Bernarda DELGADO
2017 "Huaca de las Balsas y las Pirámides de Túcume". En: *Lambayeque. Nuevos horizontes de la arqueología peruana*, editado por A. Aimi, K. Makowski y E. Perassi, 219-241. Milán: Editorial Ledizione.
- NEGRÓ, Sandra
1977 "Patrones de Asentamiento prehispánico en el valle de Lurín". Tesis de Licenciatura. Facultad de Arquitectura y Urbanismo, Universidad Ricardo Palma. Lima.
- NEGRÓ, Sandra y María del Carmen FUENTES
1989 "Nieve-nieve: arquitectura y urbanismo en la costa central del Perú". *Boletín de Lima* 62: 57-71.
- OAKLAND, Amy
2010 "Telas pintadas de Chimu Capac, valle de Supe, Perú". En: *Max Uhle (1856-1944) evaluaciones de sus Investigaciones y Obras*, editado por P. Kaulicke, M. Fisher, P. Masson y G. Wolff, 281-293. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- OSHIRO, Janet
2014 "Conservación de emergencia en Taurichumpi". En: *Pachacamac: Conservación en arquitectura de tierra*, editado por D. Pozzi-Escot, 53-75. Ministerio de Cultura del Perú. Lima: Deutsche Bank, Global Heritage Fund y Patronato Cultural de Perú.
- OWENS, Lawrence y Peter EECKHOUT
2015 "To the God of Death, Disease and Healing: Social Bioarchaeology of Cemetery I at Pachacamac". En: *Funerary Practices and Models in the Ancient Andes. The Return of the Living Dead*, editado por P. Eeckhout y L. Owens, 158-185. Cambridge: Cambridge University Press.
- PACHECO, Gianella
2014 "Conservación de las estructuras y murales del templo pintado de Pachacamac". En: *Pachacamac: Conservación en arquitectura de tierra*, compilado por D. Pozzi-Escot, 143-164. Lima: Ministerio de Cultura del Perú.
- PALACIOS, Jonathan
1988 "La secuencia de la cerámica temprana del valle de Lima en Huachipa". *Gaceta Arqueológica Andina* 16: 13-24. Lima: Instituto Andino de Estudios Arqueológicos.
- PAREDES, Luis Enrique
2014 "Elementos de análisis para la ubicación cronológica del sitio Nieve-nieve, valle de Lurín". *Cuadernos del Qhapaq Ñan* 2, Año 1. 162-168.
- PAREDES, Ponciano
1984 "El Panel (Pachacamac). Nuevo tipo de enterramiento". *Gaceta Arqueológica Andina* 10: 8-9/15. Lima. Instituto Andino de Estudios Arqueológicos, Lima.
1985 "La Huaca Pintada o el Templo de Pachacamac". *Boletín de Lima* 41: 70-77. Lima
1988 "Pachacamac - Pirámide con Rampa N°2." *Boletín de Lima* 55: 41-58. Lima
1991 "Pachacamac: Murallas y caminos epimurales". *Boletín de Lima* 74: 85-95. Lima.
- PAREDES, Ponciano y Régulo FRANCO
1985 "Excavaciones en la Huaca Pintada o el Templo de Pachacamac". *Boletín de Lima* 41: 78-84. Lima, Perú.
- PAREDES, Víctor (ed.)
2012 *Arqueología e Historia de Pachacamac, Julio C. Tello (1941-1945)*. Cuadernos de investigación del Archivo Tello N°5. Lima: Museo de Arqueología y Antropología, UNMSM.
- PÄRSINNEN, Martti
1991 *The Inca Empire. The Formation and Disintegration of a Pre-Capitalist State*. Berg, New York y Oxford.
2003 *Tawantinsuyu. El Estado inca y su organización política*. Lima: IFEA, Fondo Editorial PUCP y Embajada de Finlandia, (edición original en inglés 1992).
- PATRÓN, María Luisa y Rommel ÁNGELES
2012 *Textiles de Pachacamac*. Lima: Ministerio de Cultura del Perú.
- PATTERSON, Thomas
1985-1991 "Pachacamac: An Andean Oracle under Inca Rule". En: *Recent Studies in Andean Prehistory and Protohistory: Papers from the Second Annual Northeast Conference on Andean Archaeology and Ethnohistory*, editado por D. Sandweiss y P. Kvietok, 159-166. Ithaca: Latin American Studies Program, Cornell University.
1991 *The Inca Empire. The Formation and Disintegration of a Pre-Capitalist State*. Berg: New York y Oxford.
- PEASE, Franklin
1995 *Las crónicas y los Andes*. Fondo Editorial PUCP y Fondo de Cultura Económica, Lima.
- PEASE, Franklin
1999 Introducción. *Los Incas. Arte y sim-*

- bolos. Colección Arte y Tesoros del Perú. XXI-LI. Lima: Banco de Crédito del Perú.
- PETERSON, Georg
1964 Über das Deutschtum in Lima. Lima.
- PINASCO, Alfio.
2010 *Punchaucancha Templo Inca del Sol en Pachacamac (Dios, hombres y muros)*. Lima.
- PIZARRO, Hernando
1872 [1533] "A Letter of Hernando Pizarro to the Royal Audience of Santo Domingo, November 1533". En: *Reports on the Discovery of Peru, III*, editado por C.R. Markham, 111-127. Londres: Hayklut Society.
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*, Primera Serie. Tomo I, 117-130. Lima: Editores Técnicos Asociados S.A.
2006 [1533] "Carta relación de Hernando Pizarro a los oidores de la Audiencia de Santo Domingo sobre la conquista del Perú". En: *Pachacamac*, 12-14. Lima: INC.
- PIZARRO, Pedro
1968 [1571] *Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú. Biblioteca Peruana*. Tomo I, 441-586. Lima: ETA.
- POLIA, Mario
1999 *La cosmovisión religiosa andina en los documentos del Archivo Romano de la Compañía de Jesús 1581-1752*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- PORRAS BARRENECHEA, Raúl
1986 *Los cronistas del Perú (1528-1650) y otros ensayos*, editado F. Pease. Lima: Banco de Crédito del Perú.
- POZZI-ESCOT, Denise
2009 "Pachacamac: La herencia de Julio C. Tello". En: *Arqueología de Pachacamac: Excavaciones en el Templo de la Luna y Cuarteles, 1940-1941. Cuadernos de Investigación del Archivo Tello*, 6: 11-14. Lima: Museo de Arqueología y Antropología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
2017 *Informe del Programa de Investigación y Conservación del Santuario Arqueológico de Pachacamac 2015*. Lima: Ministerio de Cultura del Perú.
2015 *Informe Final 2013-2014. Trabajos de Investigación y Conservación en Pachacamac*. Lima: Ministerio de Cultura del Perú.
- POZZI-ESCOT, Denise y Rommel ÁNGELES
2011 *Entrelazando el pasado. Textiles de Huaca Malena*. Lima: UNMSM y Golder Asociados.
- POZZI-ESCOT, Denise y Katiusha BERNUY
2010 *Pachacamac: Calle Norte-Sur: Investigaciones arqueológicas*. Museo de Sitio de Pachacamac. Lima: Ministerio de Cultura del Perú.
- POZZI-ESCOT, Denise, Isabel CORNEJO, Enrique ÁNGULO y Katiusha BERNUY
2012 "Estudio preliminar de los hallazgos de *canis familiaris* en la Pirámide con Rampa N° 7, Santuario de Pachacamac, Perú". En: *Revista de Museo Nacional de Antropología* 5:171-184. Lima.
- POZZI-ESCOT, Denise, Gianella PACHECO y Carmen Rosa UCEDA
2013 *Pachacamac: Templo Pintado. Conservación e Investigación*. Ministerio de Cultura del Perú. Lima: Deutsche Bank, Global Heritage Fund y Patronato Cultural del Perú.
- PRÜMMERS, Heiko
2000 "El Castillo de Huarney, una plataforma funeraria del Horizonte Medio". *Boletín de Arqueología PUCP* 4. *Huari y Tiwanaku: modelos vs. Evidencias*, editado por P. Kaulicke y W. H. Isbell: 289-312. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- QUILTER, Jeffrey
1985 "Architecture and Chronology at El Paraíso, Peru". *Journal of Field Archaeology* 12: 279-297.
- RADDATZ, Corinna
1985 *Ein Hannoveraner in Lima. Der Sammler praecolumbischer Altertümer Christian Theodor Wilhelm Grezter (1847- 1926)*. Katalog. Hannover.
- RAMÍREZ, Susan
2017 "Evidencias históricas del dominio incaico de las poblaciones de la costa norte". En: *Lambayeque, Nuevos horizontes de la Arqueología Peruana*, editado por A. Aimi, K. Makowski y E. Perassi, 265-293. Milán: Editorial Ledizione.
- RAMOS GAVILÁN, Alonso
1988 [1621] *Historia del célebre santuario de Nuestra Señora de Copacabana*, editado por I. Prado Pastor. Lima.
- RAMOS, Jesús.
2011 *Santuario de Pachacamac: Cien años de arqueología en la costa central*. Editorial Cultura Andina. Lima.
- RANCACCOJ, Amalia
2011 "Cosmovisión maya del agua. Un aporte para los retos actuales". *Aqua Vitae* Año 7, N° 13: 6-11. Mexichem.
- RAVINES, Roger
1996 *Pachacamac: Santuario Universal*. Lima: Editorial Los Pinos.
- REGAN, Jaime
1999 "Mito y rito. Una comparación entre algunas imágenes mochicas y jíbaras". *Investigaciones sociales*, Año 3, N° 3: 27-46. Antropología. Revista de la UNMSM.
- REID, James
1991 *The Textile Art of Peru*. Lima: Industria Textil de Piura y L.L. Editores.
2005 *Magic Feathers. Textile Art from Ancient Peru*. London: Art Publications.
- REINHARD, Johan y María C. CERUTI
2010 *Inca rituals and sacred mountains: a study of the world's highest archaeological sites*. Los Angeles: Cotsen Institute of Archaeology Press.
- REISS, Wilhelm und Alfons STÜBEL
1880-1887 *Das Totdenfeld von Ancón in Perú. Ein Beitrag zur Kultur und Industrie des Inca-Reiches*. Berlin: A. Asher.
- REISS, Johann y STUBEL, Alphons
1880-7 *The Necropolis of Ancon in Peru: a Contribution to our Knowledge of the Culture and Industries of the Empire of the Incas, Being the Results of Excavations Made of the Spot* (Traducido por A.H. Keane). A. Asher & Co. 3 vol. Berlín.
- RENARD-CASEVITZ, France Marie y Olivier DOLLFUS
1988 "Geografía de algunos mitos y creencias. Espacios simbólicos y realidades geográficas de los machiguengas del alto Urubamba". *Amazonia peruana* VIII (16): 7-62, CAAAP.
- RENARD CASEVITZ, France Marie, Thierry SAIGNES y Anne Christine TAYLOR
1988 *Al este de los Andes. Relaciones entre las Sociedades Amazónicas y Andinas entre los siglos XV y XVII*. Tomos I y II. Primera Edición en español. Travaux de l'IFEA Tomo XXXI. Quito: Abya-Yala-IFEA.
- ROCA, Fernando
2015 "Amazonía y su importancia". En: *Amazonia, Sílabas del agua, el hombre y la naturaleza*, 1-17. Colección Arte y Tesoros del Perú. Lima: Banco de Crédito del Perú.
- RODRIGUEZ, Fanny
2016 *La especialización artesanal. Análisis tecnológico de objetos en material malacológico en el taller de Cabeza de Vaca, Tumbes*. Tesis de Maestría. Universidad Nacional de Trujillo.
- ROSTWOROWSKI, María
1972 "Breve informe sobre el Señorío de Ychma o Ychima". *Arqueología PUC*, 13: 37-51. Lima: Instituto Riva-Agüero y PUCP.
1973 "Urpay Huachac y el "Símbolo del Mar". *Arqueología PUC*, 14: 13-22. Lima: Instituto Riva-Agüero y PUCP.
1977a "Breve ensayo sobre el señorío de Ychma". En: *Etnia y sociedad. Costa peruana prehispánica*, 197-210. Lima: IEP.
1977b *Etnia y Sociedad. Costa Peruana Prehispánica*. [Reeditado en *Obras Completas III*]. Lima: IEP.
1981 *Recursos naturales renovables y pesca, siglos XVI y XVII*. [Reeditado en *Obras Completas IV*]. Lima: IEP.
1983 *Estructuras Andinas del Poder: Ideología Religiosa y Política*. [Reeditado en *Obras Completas VII*]. Lima: IEP.
1989 *Costa Peruana Prehispánica*. Segunda edición. Serie Historia Andina vol. 15. Lima: IEP.
1992 *Pachacamac y el Señor de los Milagros: una trayectoria milenaria*. [Reeditado en *Obras Completas II*]. Lima: IEP.
1999 *El Señorío de Pachacamac: el informe de Rodrigo Cantos de Andrade de 1573*. Lima: IEP.
2002 *Pachacamac. Obras Completas II*. Lima: IEP.
2004 *Costa Peruana Prehispánica. Obras Completas III*. Lima: IEP.
2005 *Recursos Naturales y Pesca, siglos XVI-XVII/Caracas y sucesiones, costa norte. Obras Completas IV*. Lima: IEP.
2006 "Origen religioso de los dibujos y rayas de Nasca". En: *Ensayos de Historia Andina II. Pampas de Nasca, género, hechicería. Obras Completas VI*, 17-31. Lima: IEP.
2009 *Pachacamac. Obras Completas II de María Rostworowski*. Lima: IEP.
- ROSTWOROWSKI, María y Antonio ZAPATA
2002 *Guía de Pachacamac*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos y Prom-Perú.
- ROWE, Ann
1977 *Warp-patterned weaves of the Andes*. The Textile Museum. Washington.
- 1984 *Costumes and Featherwork of the Lords of Chimor: textiles from Peru's North Coast*. Washington, D.C.: The Textile Museum.
1986 "Textile from the Nasca Valley at Time of the Fall of the Huari Empire". En: *The Junius Bird Conference on Andean Textile*, editado por A. Rowe, 151-182. Washington D.C.: The Textile Museum.
1997 Inca weaving and costume. *Textile Museum Journal* 34-35, (1995-1996): 5-53. Washington, D.C.: The Textile Museum.
1999 Textiles Chimú In *Tejidos milenarios del Perú*, editado por J.A. de Lavalley y R. de Lavalley de Cárdenas, 425-480. Lima: Integra AFP.
2013 "Tye dye tunics". En: *Wari, Lords of the Ancient Andes*, editado por S. Bergh: 193-206. Thames & Hudson, The Cleveland Museum of Art.
- ROWE, John
1945 "Absolute Chronology in the Andean". *American Antiquity* 10 (3): 265-284.
1960 "The Origins of Creator Worship among the Incas". En: *Culture in History. Essays in Honor of Paul Radin*, editado por S. Diamond, 408-429. New York: Columbia University Press.
1967 "Form and Meaning in Chavin Art". En: *Peruvian Archaeology*, editado por J. Rowe y D. Menzel, 72-104. Palo Alto, California.
1977 "El arte religioso del Cuzco en el Horizonte Temprano". *Nawpa Pacha. Journal of Andean Archaeology* 14: 1-20. Berkeley: Institute of Andean Studies.
1998 "Max Uhle y la idea del tiempo en la arqueología americana". En: *Max Uhle y el Perú Antiguo*, editado por P. Kaulicke, 5-21. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- RUALES, Mario, Mario RAMOS, Roxana GÓMEZ, Ronald SAN MIGUEL y Alexis SOLIS
2013 "Organización espacial y conformación arquitectónica del sitio arqueológico Huaycán de Cieneguilla, valle de Lurín". En: *Cuadernos del Qhapaq Ñan* 2 (1): 68-119. Lima: Ministerio de Cultura del Perú.
- RUCABADO, Julio y Luis Jaime CASTILLO
2003 "El Periodo Transicional en San José de Moro". En: *Moche: Hacia el Final del Milenio. Actas del Segundo Coloquio sobre la Cultura Moche* (Trujillo, 1 al 7 de agosto de 1999), editado por S. Uceda y E. Mujica, 15-42. Lima: Universidad Nacional de Trujillo y PUCP.
- RUIZ, Karim
2008 "La Tumba M-U1411: Un Entierro Mochica Medio de Elite en el Cementerio de San José de Moro". En: *Arqueología Mochica, Nuevos Enfoques*, editado por L.J. Castillo, H. Bernier, J. Rucabado y G. Lockard, 381-396. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- SÁENZ DE SANTA MARÍA, Carmelo
1985 "Estudio bio-bibliográfico. Su persona y su obra". En: *Pedro Cieza de León. Obras Completas*, Vol. III, 9-58. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- SALOMON, Frank, Jane FELTHAM y Sue GROSBOLL.
2009 *La revisita de Sisicaya, 1588. Huarocharí veinte años antes de Dioses*

y *Hombres*. Colección Valle de Pachacamac. Lima: Fondo Editorial PUCP.

SÁNCHEZ, Angel

2000 "Relaciones sociales serrano costeñas durante el Intermedio Tardío en el valle del río Lurín". *Arqueológicas*, 24: 129-147.

SANCHO DE LA HOZ, Pedro

1986 *Relación destinada a su Magestad de cuanto ha sucedido...* Editado por L.A. Arocena. Buenos Aires: Editorial Plus Ultra.

SANDWEISS, Daniel

1996a "El sector vivienda". En: *Túcume*, editado por T. Heyerdahl, D. Sandweiss, A. Narváez y L. Millones, 167-206. Colección Arte y Tesoros del Perú. Lima: Banco de Crédito del Perú.

1996b "El Pico del Pasado: El Cerro La Raya". En: *Túcume*, editado por T. Heyerdahl, D. Sandweiss, A. Narváez y L. Millones, 221-233. Colección Arte y Tesoros del Perú. Lima: Banco de Crédito del Perú.

SANDWEISS, Daniel y Alfredo NARVÁEZ

1996 "El Pasado de Túcume". En: *Túcume*, editado por T. Heyerdahl, D. Sandweiss, A. Narváez y L. Millones, 235-245. Colección Arte y Tesoros del Perú. Lima: Banco de Crédito del Perú.

SANTA CRUZ PACHACUTI, Joan de

1993 *Relación de antigüedades desde reyno del Pirú*. Estudio etnohistórico y lingüístico de P. Duviols y C. Itier. Travaux de l'IFEA, 74. Lima: IFEA y Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas".

SANTILLÁN, Hernando de

1968 [1563] *Relación del origen, descendencia, política y gobierno de los incas*. Biblioteca Peruana. Primera serie. Tomo III. Lima: Editores Técnicos Asocidos S.A.

1968 [1563] *Relación del origen, descendencia, política y gobierno de los Incas*. Biblioteca de Autores Españoles, Tomo CCIX (Crónicas peruanas de interés indígena), editado por F. Esteve Barba, 97-149. Madrid: Atlas.

SANTILLANA, Julián I.

2012 *Paisaje sagrado e ideología inca. Vilcas Huaman*. Colección Estudios Andino 11. Lima: Institute of Andean Research y Fondo Editorial PUCP.

SANTA CRUZ, Fonseca

2016 "Investigaciones arqueológicas. Resistencia andina, Espíritu Pampa, Cusco". En: *Vilcabamba entre arqueología, historia y mito*, editado por J. Decoster y M. Ziolkowski, 54-61. Cusco: Centro Tinku, Centro de Estudios Andinos de la Universidad de Varsovia en el Cusco y Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.

SANTOS-GRANERO, Fernando

2004 "Escribiendo la historia en el paisaje: espacio, mitología y ritual entre la gente Yanesha". En: *Tierra Adentro, Territorio indígena y percepción del entorno*, editado por A. Surrallés y P. García-Hierro, 187-217. IWGIA, Documento N°39. Copenhague.

SARMIENTO DE GamBOA, Pedro

2001 [1572] *Historia de los Incas*. Ma-

drid: Miraguano Ediciones y Ediciones Polifemo.

SCHAEDEL, Richard P.

1966 "La Huaca El Dragón". *Journal de la Société des Américanistes* 55(2): 383-496. Paris.

1988 *La etnografía Muchik en las fotografías de H. Brünning 1886-1925*. Lima: COFIDE.

SCHIFFER, Michael

1987 *Formation Processes of the Archaeological Record*. Salt Lake City: University of Utah Press.

SCHMIDT, Max

1929 *Kunst und kultur von Peru*. Berlin: Propyläen-Verlag.

SCHREIBER, Katharina

1987 "From State to Empire: The Expansion of Warí Outside the Ayacucho Basin". En: *The Origins and Development of the Andean State*, editado por J. Haas, S. Pozorski y T. Pozorski, 91-96. New York: Cambridge University Press.

SHADY, Ruth

1997 *La ciudad Sagrada de Caral: Supe en los albores de la Civilización en el Perú*. Lima: UNMSM.

SHADY, Ruth y Arturo RUIZ

1979 "Evidence for Interregional Relationships during the Middle Horizon on the North-Central Coast of Peru". *American Antiquity* 44: 676-684.

SHADY, Ruth, Joaquín NARVÁEZ y Sonia LOPEZ

2000 "La antigüedad del uso del Quipu como escritura: Las evidencias de la Huaca San Marcos". *Boletín del Museo de Arqueología y Antropología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos* 3 (10): 2-23. Lima.

SHERBONDY, Jeanette

1992 "Water ideology in Inca ethnogenesis". En: *Andean cosmologies through time. Presence and emergence*, editado por R. Dover, K. Seibold y J. McDowell, 46-66. Bloomington: Indiana University Press.

SHIMADA, Izumi

1990 "Cultural continuities and discontinuities on the Northern Coast of Peru, Middle Late Horizons". En: *The Northern Dynasties: Kingship and Statecraft in Chimor*, editado por M. Moseley y A. Cordy-Collins, 297-392. Washington D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.

1991 "Pachacamac Archaeology: Retrospect and Prospect. An introduction". En: *Pachacamac, by Max Uhle (1903). Report of the William Pepper, M.D., LL.D., Peruvian Expedition of 1896, XV-LXVIII*. Re-impresión. University Museum Monograph 62. Philadelphia: The University Museum of Archaeology and Anthropology, University of Pennsylvania.

1994 *Pampa Grande and the Mochica Culture*. Austin, University of Texas Press.

2014 "La interacción Sicán-Medio-costa central, hacia 1000 d.C.". En *Cultura Sicán: Esplendor preincaico de la costa norte*, editado por I. Shimada, 303-322. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.

SHIMADA, Izumi; Crystal SCHAFF; Loonie THOMPSON y Ellen MOSLEY-THOMPSON

1991 "Implicaciones culturales de una gran sequía del siglo VI d.C. en los Andes peruanos". *Boletín de Lima* 13 (77): 33-56. Lima: Editorial Los Pinos.

1991 "Cultural impacts of severe droughts in the prehistoric Andes: Applications of a 1,500-year ice core precipitation record". *World Archaeology* 22(3): 247-270.

SHIMADA, Izumi, Rafael SEGURA, David J.

GOLDSTEIN, Kelly J. KNUDSON, Melody J. SHIMADA, Ken-ichi SHINODA, Mai TAKIGAMI y Ursel WAGNER

2010 "Un siglo después de Uhle: Reflexiones sobre la arqueología de Pachacamac y Perú". En: *Max Uhle (1856-1944): Evaluaciones de sus Investigaciones y Obras*, editado por P. Kaulicke, M. Fischer, P. Masson y G. Wolff, 109-150. Lima: Fondo Editorial PUCP.

SHIMADA, Izumi, Rafael SEGURA, María

ROSTWOROWSKI
2004 *Informe final de la Primera Temporada de campo 2003 del Proyecto Arqueológico Pachacamac*. Informe entregado al Instituto Nacional de Cultura. Marzo 2004. Lima.

SHIMADA, Izumi, Rafael SEGURA, María

ROSTWOROWSKI y Hirokatsu WATANABE.
2004 "Una nueva evaluación de la Plaza de los Peregrinos de Pachacamac: Aportes de la Primera Campaña 2003 del Proyecto Arqueológico Pachacamac". *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* 33 (3). *Arqueología de la Costa Central del Perú en los periodos tardíos*, editado por P. Eeckhout, 507-538. Lima-Perú.

2007 "Las Prospecciones y excavaciones en Urpi Kocha y Urpi Wachac: Estudio preliminar". En: *Cuadernos de Investigación del Archivo Tello N°5. Arqueología de Pachacamac: Excavaciones en Urpi Kocha y Urpi Wachac*, editado por R. Vega-Centeno, 13-18. Lima: Museo de Arqueología y Antropología y Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

SILVA, Jorge, Kenneth HIRTH, Rubén GARCIA y José PINILLA

1983 "El Formativo en el valle del Rímac: Huachipa-Jicamarca". *Arqueología y Sociedad* 9: 7-63. Lima: Museo de Arqueología y Etnología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

SMITH, Richard

2011 "¿Un sustrato arawak en los Andes Centrales? La historia oral y el espacio histórico cultural yánesha". En: *Por donde hay soplo. Estudios Amazónicos en los países andinos. Actes e Mémoires de l'Institut Français d'Études Andines*, Tomo 29, 219-254, editado por J.P. Chaumeil, Ó. Espinosa de Rivero y M. Cornejo Chaparro. Lima: IFEA, Fondo Editorial PUCP, CAAAP, Centre EREA du LESC.

SQUIER, E. George

1974 [1877] *Un Viaje por Tierras Incas: Crónica de una Expedición Arqueológica (1863-1865)*. Lima: Embajada de los Estados Unidos de América y Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

STANISH, Charles

2003 *Ancient Titicaca. The Evolution of*

Complex Society in Southern Peru and Northern Bolivia. Berkeley y los Angeles: University of California Press.

STOTHERT, Karen

1980 "The Villa El Salvador Site and the Beginning of the Early Intermediate Period in the Lurín Valley, Peru". *Journal of Field Archaeology* 7: 279-295.

STOTHERT, Karen y Rogger RAVINES

1977 "Investigaciones Arqueológicas en Villa El Salvador". *Revista del Museo Nacional* 43: 157-226. Lima.

STRELOW, Renate

1996 "Prehispanic Peruvian Textiles with Discontinuous Warp". Veröffentlichungen des Museums für Völkerkunde, Neue Folge 61. Abteilung Amerikanische Archäologie X. Berlin.

STRONG, William Duncan y John M. CORBETT
1943 "A Ceramic Sequence at Pachacamac". En: *Archaeological Studies in Peru, 1941-1942*, editado por W.D. Strong, G.R. Willey y J.M. Corbett, 27-122. Columbia Studies in Archaeology and Ethnology, Vol. 1, N°2. New York: Columbia University Press.

STUMER, Louis

1954 "Antiguos Centros de Población en el valle del Rímac". *Revista del Museo Nacional* XXIII: 212-240. Lima.

1956 "Desarrollo de los estilos tiahuanacooides costeños". *Revista del Museo Nacional* XXV: 73-88. Lima.

1957 "Cerámica Negra del Estilo Maranga". *Revista del Museo Nacional* XXVI: 272-289. Lima.

1958 "Contactos Foráneos en la arquitectura de la Costa Central". *Revista del Museo Nacional* XXVII: 11-30. Lima.

SURRALLÉS, Alexandre

2015 "Siguiendo el sol, surcando el río: las relaciones entre la Amazonía y la costa en la región andina". *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* 44(1): 168-175.

SZEMIŃSKI, Jan

2016 "Horizonte geográfico inca". *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 84: 11-24.

TAYLOR, Gerald

1987 *Ritos y tradiciones de Huarochiri. Manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII*. Versión paleográfica, interpretación fonológica y traducción al castellano. Lima: IEP.

TELLO, Julio C.

1923 *Wira-Kocha*. Reimpreso de la Revista "Inca", vol. I, N°1 y 3. Lima.

1940 "Pachacamac". *Chaski*, 1 (2): 1-4.

1942 *Origen y Desarrollo de las civilizaciones prehistóricas andinas*. Reimpreso de las Actas del XXVII Congreso Internacional de Americanistas de 1939. Lima: Librería e Imprenta Gil.

1943 *Memoria sucinta sobre los trabajos arqueológicos realizados en las ruinas de Pachacamac durante los años 1940 y 1941*. En *Memoria de la Junta Departamental Pro Desocupados de Lima (1939, 1940 y 1941)*, Lima.

1960 *Guía de las Ruinas de Pachacamac*. Lima: Tipografía Peruana.

1967 *Páginas Escogidas*. Lima: UNMSM.

2007 *Arqueología de Pachacamac: Exca-*

- vaciones en Urpi Kocha y Urpi Wachak". En: *Cuadernos de Investigación del Archivo Tello* N° 5. Lima: Museo de Arqueología y Antropología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- 2009 *Arqueología de Pachacamac: Excavaciones en el Templo de la Luna y Cuarteles, 1940-1941. Cuadernos de Investigación del Archivo Tello* N° 6. Lima: Museo de Arqueología y Antropología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- 2010 "Anexo". En: *Arqueología de Pachacamac: Restauración del Templo de la Luna, 1942-1944. Cuadernos de Investigación del Archivo Tello* N° 8: 189-205. Lima: Museo de Arqueología y Antropología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- 2012 *Arqueología e Historia de Pachacamac. Julio C. Tello (1941-1945). Cuadernos de Investigación del Archivo Tello* N° 10: 37-251. Lima: Museo de Arqueología y Antropología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- TOPIC, Theresa and John TOPIC
2010 "Contextualizing the Wari-Huamachuco Relationship". En: *Beyond Wari Walls, Regional Perspectives on Middle Horizon Peru*, editado por J. Jennings, 188-212. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- TIBALLI, Ann
2014 "Weaving the body politic: The integration of technological practice and embodied social identity in the late Prehispanic Andes". En: *Textiles: Technical practice and Power in the Andes*, editado por D. Arnold y P. Dransart, 140-158. Londres: Archetype Publications Ltd.
- ¿TOMÁS?
2008 [1608] *Ritos y tradiciones de Huarochirí*, editado por G. Taylor. Lima: IFEA, IEP y Fondo Editorial UNMSM.
- TOYNE, Marla
2015 "Ritual Violence and Human Offerings at the Temple of the Sacred Stone, Túcume, Perú". En: *Living with the Dead in the Andes*, editado por I. Shimada y J. Fitzsimmons, 173-198. Tucson: The University of Arizona Press.
- TUFINIO, Moisés
2012 "Excavaciones durante el 2003 en la Fachada norte y Plaza I de la Huaca de la Luna". En: *Investigaciones en la Huaca de la Luna 2003*, editado por S. Uceda, E. Mujica, y R. Morales, 39-68. Trujillo: Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Trujillo.
- 2013 "Excavaciones en la Fachada norte y Plaza I de la Huaca de la Luna: resultados de la temporada 2004". En: *Investigaciones en la Huaca de la Luna 2004*, editado por S. Uceda, E. Mujica, y R. Morales, 57-92. Trujillo: Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Trujillo.
- UCEDA, Carmen Rosa
2009 "Un museo actual". *Gaceta Cultural del Perú* 39: 28-29. Lima: INC.
- UCEDA, Santiago, y Heidi KING
2012 "Chimú Feathered Offerings from the Huaca de la Luna". En: *Peruvian Featherworks. Art of the Precolumbian Era*, editado por H. King, 68-77. New York: The Metropolitan Museum of Art.
- UCEDA, Santiago y Ricardo MORALES (eds.)
2010 *Moche, Pasado y Presente*. Patronato Huacas del valle de Moche, Fondo Contravalor Perú Francia, Universidad Nacional de Trujillo. Trujillo.
- UCEDA, Santiago, Ricardo MORALES y Elías MUJICA
2005 *Huaca de la Luna. Templos y Dioses Moches*, editado por E. Mujica. Edición bilingüe español-inglés. Lima: World Monuments Fund, Fundación Backus.
- UHLE, Max
1903 *Pachacamac. Report of the William Pepper M.D., LL.D. Peruvian Expedition of 1896*. The Department of Archaeology of the University of Pennsylvania, Philadelphia.
- 1970 "Las civilizaciones primitivas en los alrededores de Lima". En: *100 años de Arqueología en el Perú*, editado por R. Ravines, 379-391. Lima: IEP.
- 1991 [1903] *Pachacamac. Report of the William Pepper, M.D., LL.D. Peruvian Expedition of 1896*. A reprint of the 1903 edition and Pachacamac Archaeology: An Introduction de I. Shimada. Philadelphia: University Museum of Archaeology and Anthropology, University of Pennsylvania.
- 2003 [1903] Pachacamac. Informe de la Expedición Peruana William Pepper de 1896. Primera edición: Universidad de Pensilvania, Filadelfia, 1903. Primera edición en Castellano. Traductor: Manuel Beltró Vera. Serie Clásicos San Marquinos. Lima: COFIDE y Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- 1998[1910] "Acerca de las culturas tempranas de Lima y sus alrededores". Traducido por R. Valdez. En: *Max Uhle y el Perú Antiguo*, editado por P. Kaulicke, 231-254. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- UNESCO-MINISTERIO DE CULTURA DEL PERÚ
2012 *Plan de Manejo del Santuario Arqueológico de Pachacamac*. Lima.
- UNIDAD DE GLACIOLOGÍA Y RECURSOS HÍDRICOS DE LA AUTORIDAD NACIONAL DEL AGUA.
2014 Inventario de lagunas glaciares del Perú. Huaraz.
- URTON, Gary
2014 *Quipus de Pachacamac*. Lima: Ministerio de Cultura del Perú.
- VALCÁRCEL, Luis
1984 *Historia del Perú antiguo a través de la fuente escrita*. Lima: Editorial Juan Mejía Baca.
- VALLEJO, Francisco
2006 "Alucinógenos y prácticas chamánicas en los sitios asociados al Oráculo de Pachacamac". *Contextos* 1: 9-64. Lima.
- VAN DE GUTCHE, Maarten.
1990 "Carving the world": *Inca monumentality sculpture and landscape*. Tesis de Doctorado. Department of Anthropology, University of Illinois at Urbana-Champaign.
- VAN STAN, Ina
1967 *Textiles from Beneath the Temple of Pachacamac, Peru: a part of the Uhle Collection of the University Museum of the University of Pennsylvania*. Philadelphia: The University Museum, University of Pennsylvania.
- VARESE, Stefano
1973 *La Sal de los Cerros: una aproximación al mundo campa*. Segunda edición. Serie Reencuentro, Vol. 11. Lima: Retablo de Papel.
- VÁZQUEZ, Ana María
2006 "La importancia del agua en las civilizaciones antiguas: Grecia". *Agua y Culturas*, 92-103. Septiembre 2006. (<http://es.scribd.com/doc/29516172/La-importancia-del-agua-en-las-civilizaciones-antigua-Grecia>)
- VELÁZQUEZ, Adrián, Emiliano MELGAR y Anne-Marie HOCQUENGHEM
2006 "Análisis de las huellas de manufactura del material malacológico de Tumbes, Perú". *Bulletin de l'Institut français d'études andines* 35 (1): 21-35.
- VILLAR CÓRDOVA, Pedro
1935 *Las culturas Pre-hispánicas del Departamento de Lima*. Lima: Municipalidad de Lima.
- 1982 *Arqueología del departamento de Lima*. Lima: Ediciones Atusparia.
- VILLAR, Rocío
2015 *Informe del proyecto Islas de Pachacamac*. Presentado al Ministerio de Cultura del Perú. Lima.
- VIVEIROS de CASTRO, Eduardo
2004 "Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena". En: *Tierra Adentro: territorio indígena y percepción del entorno*, editado por A. Surrallés y P. García Hierro, 37-80. Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas. Lima.
- 2013 *La mirada del jaguar: introducción al perspectivismo amerindio. Entrevistas*. Buenos Aires: Tinta Limón Ediciones.
- VREELAND, James
1986 "Cotton Spinning and Processing on the Peruvian North Coast". En: *The Junius B. Bird Conference on Andean Textiles*, April 7th and 8th 1984, 363-383. Washington D.C.: The Textile Museum.
- WATANABE, Shinya
2001 "Wari y Cajamarca." *Boletín de Arqueología PUCP* 5. *Huari y Tiwanaku: modelos vs. Evidencias*. Segunda Parte, editado por P. Kaulicke y W. H. Isbell, 531-541. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- WEBB, Ronald y Kenneth HIRTH
2000 "Rapidly abandoned households at Xochicalco, Morelos, Mexico". *Mayab* 13: 88-102.
- WIENER, Charles
1993 [1880] *Perú y Bolivia, Relato de Viaje*. Travaux de l'Institut Français d'Études Andines Vol. 56. Lima: IFEA-UNMSM.
- WILLEY, Gordon
1951 "Maranga. Review". *American Anthropologist* 53 (1): 112-114.
- WILLIAMS, Carlos
1971 "Centros ceremoniales tempranos en el valle del Chillón, Rímac y Lurín". *Apuntes Arqueológicos* 1: 1-4, Lima.
- 1980 "Complejos de pirámides con planta en U, patrón arquitectónico de la Costa Central". *Revista del Museo Nacional* XLIV: 95-110. Lima.
- 1985 "A Scheme for the Early Monumental Architecture of the Central Coast of Perú". En: *Early Ceremonial Architecture in the Andes*, editor Ch. Donnan, 227-240. Washington D.C.: Dumbarton Oaks.
- 2009 "Esquema para la arquitectura monumental temprana de la costa central del Perú". En: *Arquitectura, Urbanismo y Arqueología en la obra de Carlos Williams*, compilado por J. Canziani. Lima: Instituto de Investigación de la Facultad de Arquitectura, Urbanismo y Artes de la Universidad Nacional de Ingeniería.
- WINSBOROUGH, Barbara, Izumi SHIMADA, Lee NEWSON, John JONES y Rafael SEGURA
2012 "Paleoenvironmental catastrophes on the Peruvian coast revealed in lagoon sediment cores from Pachacamac". *Journal of Archaeological Science* 39 (3): 602-614.
- XEREZ, Francisco de
1985 *Verdadera relación de la conquista del Perú*, editado por C. Bravo. Historia 16. Madrid.
- YARANGA, Abdón
2003 *Diccionario quechua-español, runa simi-español*. Lima: Biblioteca Nacional del Perú.
- ZÁRATE, Agustín de
1995[1555] *Historia del Descubrimiento y Conquista del Perú*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- ZUIDEMA, R. Tom
1977 "The Relationship between Mountains and Coast in Ancient Peru". En: *Structural Anthropology in the Netherlands. A Reader*, editado por J. de Jong, 361-371. Translation series 17, Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde. Martinus Nijhoff, The Hague (artículo publicado originariamente en 1962). <https://www.unicef.org/peru/spanish/Ashaninka-territorio-historia-cosmovision-Educacion-intercultural-bilingue.pdf> <https://noticias.terra.com.pe/peru/pachacamac-descubren-objetos-y-pinturas-murales,ad09561af58d5410VgnVCM10000098cceb0aRCRD.html>. Consultado el 2 de marzo del 2017. <https://redaccion.lamula.pe/2014/04/27/descubrieron-pinturas-murales-en-pachacamac/diegobarrio/>. Consultado el 5 de febrero del 2017 <http://www.cultura.gob.pe/es/comunicacion/noticia/el-ministerio-de-cultura-informa-sobre-el-primer-descubrimiento-de-pinturas>. Consultado el 5 de febrero del 2017

► Página siguiente:
Tapiz Lambayeque
procedente de Pachacamac
con la representación
de la escena del origen
de la vida. Siglos IX-XIII.
Colección Museo Etnológico
de Berlín.



REGISTRO DE AUTORES

DENISE POZZI-ESCOT

Arqueóloga, licenciada por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Posgraduada en Arqueología Precolombina por la Universidad de La Sorbona, París, donde obtuvo el doctorado. Hizo una pasantía en la Universidad de Gerona. Ha sido profesora asociada y directora de la Escuela Profesional de Arqueología e Historia de la Universidad de Huamanga. Miembro de la Comisión Nacional de Arqueología e investigadora local del Instituto Francés de Estudios Andinos. Asesora del Museo Nacional de Antropología. Actualmente ejerce el cargo de Directora del Museo de sitio Pachacamac. Es miembro asociada del Comité Peruano del Consejo Internacional de Museos y de la Sociedad de Americanistas. Profesora en la Maestría de Arqueología Sudamericana de la Universidad Nacional de Trujillo y de la Universidad de Rennes (Francia). En los últimos años está dedicada a la gestión y a la educación en los museos.

LUIS MILLONES SANTA GADEA

Antropólogo e historiador, egresado de la Pontificia Universidad Católica. Ha seguido cursos de posgrado en la Universidad Nacional de Chile (Santiago) y en la Universidad de Illinois (Urbana-Champaign). Estancia de investigación en el Archivo de Indias de Sevilla. Ha recibido numerosas becas de investigación en universidades y fundaciones académicas de Estados Unidos, Europa y Asia. Es profesor emérito de la Universidad San Cristóbal de Huamanga y de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Profesor Honorario de la Universidad Nacional San Antonio Abad del Cusco. Doctor Honoris Causa por las universidades de San Agustín de Arequipa y Pedro Ruiz Gallo de Lambayeque. Ha publicado, como autor o coautor, más de veinte libros, entre ellos *Santiago Apóstol combate a los moros en el Perú* (2017) y *Los mitos y sus tiempos. Creencias y narraciones de Mesoamérica y los Andes*. (2015).

JOSÉ CANZIANI AMICO

Arquitecto y urbanista por la Universidad de Florencia (Italia). Doctor en Arquitectura y Urbanismo por la Universidad Católica de Lovaina (Bélgica). Profesor principal del Departamento de Arquitectura y Urbanismo de la Pontificia Universidad Católica del Perú e investigador del Centro de Investigación de la Arquitectura y la Ciudad (CIAC). Investigaciones en historia del urbanismo, arquitectura prehispánica, manejo del territorio y paisajes culturales. Ha participado en proyectos de investigación, conservación, puesta en valor y uso social de sitios arqueológicos, entre los que destacan los desarrollados en las Huacas de Moche, San José de Moro y Pachacamac. Actualmente conduce el proyecto de investigación *Paisajes Culturales en el valle del Sondondo (Lucanas, Ayacucho)*.

NICOLE BERNEX

Doctora en Geografía por la Universidad Paul Valéry de Montpellier (Francia). Profesora principal del Departamento de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Directora Académica del Centro de Investigación en Geografía Aplicada de la PUCP. Presidenta de la Sociedad Geográfica de Lima. Presidenta Emérita del Foro Peruano para el Agua (GWP Perú). Miembro de número de la Academia Nacional de Ciencias del Perú y punto focal nacional del Programa de Agua de la Red Interamericana de Academias de Ciencias (IANAS). Miembro del Steering Committee de 2030 WRG. Directora de varios proyectos y programas de investigación, entre los cuales destaca "Diseño científico, legal y financiero del Instituto Científico del Agua - ICA" (CONCYTEC- IRD-PUCP)

y el Programa Agua, Clima y Desarrollo - PACyD de Global Water Partnership South America. Entre sus últimas publicaciones figuran: *The handbook for management and restoration of aquatic ecosystems in river and lake basins*, (2015) y *Agua sin mitos* (2016).

GIANCARLO MARCONE FLORES

Licenciado en Arqueología por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Magíster y Ph.D. en Antropología por la Universidad de Pittsburgh, Pensilvania, EEUU. Entre sus temas de interés destacan el Uso social del Patrimonio, Interacciones Interregionales, Inca y Horizonte Medio. Ha sido Director del Museo de sitio Pachacamac. Actualmente es Secretario Técnico y Coordinador General del Proyecto Qhapaq Ñan y profesor en la Pontificia Universidad Católica del Perú. Ha dictado cursos en varias universidades del país y el extranjero.

LUIS G. LUMBRERAS SALCEDO

Doctor en Letras con especialidad en Etnología y Arqueología por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Profesor emérito de esta casa de estudios y de la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, ha enseñado en varias universidades del país y del extranjero. Como investigador ha desarrollado diversos proyectos en el Perú, Chile, México y Ecuador. Director del Instituto Andino de Estudios Arqueológico-Sociales y del Centro de Estudios Histórico-Antropológicos, Ex-Director del Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú y del Instituto Nacional de Cultura. Su labor profesional ha merecido el Premio Nacional de Cultura, así como el Premio Humboldt a la Investigación Científica, en Alemania, y el Premio de la Sociedad de Arqueología Americana en Estados Unidos. Sus obras han sido traducidas al inglés, italiano, alemán, francés y japonés. Ha escrito más de trescientos ensayos y alrededor de cuarenta libros, como: *La arqueología como ciencia social* (1974), *Arte precolombino* (tres volúmenes, 1977, 1978 y 1979), *Arqueología de la América andina* (1981) y *Chavín de Huántar en el nacimiento de la civilización andina* (1990).

LUIS JAIME CASTILLO BUTTERS

Arqueólogo egresado por la Pontificia Universidad Católica del Perú, se graduó como Magíster y Doctor en arqueología antropológica por la Universidad de California (UCLA). Ha sido profesor visitante en el David Rockefeller Center for Latin American Studies de la Universidad de Harvard. Fellow en Dumbarton Oaks, Pre Columbian Art Program. Coeditor del Boletín de Arqueología PUCP, Miembro del Board of Directors de la Society for American Archaeology; Ex Viceministro de Patrimonio Cultural e Industrias Culturales del Ministerio de Cultura, Perú. Actualmente es profesor principal de Arqueología en la Pontificia Universidad Católica del Perú, profesor visitante en varias universidades de Europa y Director del Proyecto Arqueológico San José de Moro, Valle de Jequetepeque desde 1991. Autor, entre otros, de "San José de Moro y la arqueología del valle de Jequetepeque, (2011); "San José de Moro y el fin de los Mochicas en el valle de Jequetepeque" (2012).

ALFREDO NARVÁEZ VARGAS

Antropólogo y arqueólogo egresado de la Universidad Nacional de Trujillo, con estudios de maestría en el Durrell Institute for Conservation and Ecology, de la Facultad de Antropología de la Universidad de Kent, Inglaterra. Miembro correspondiente de la Academia Nacional de la Historia del Perú. Ha sido director del proyecto arqueológico de Túcume y fundador del Museo Túcume y el Ecomuseo Túcume, del cual es asesor principal en el campo de la investigación y la gestión cultural. Ex-Director Regional de Cultura en Lambayeque. Dirigió varias temporadas de investigación en Kuélap, el Alto Utcubamba y el Alto Huallaga; interesado en arqueología, etnografía y mitología prehispánica del norte del Perú. En la actualidad es profesor en la Escuela de Arqueología de la Universidad Pedro Ruiz Gallo. Entre sus publicaciones recientes destacan *Los Dioses de Lambayeque. Introducción al estudio de la mitología tardía de la costa norte del Perú* (2012) y *Los huanucas de Amazonas* (2014).

FERNANDO HÉCTOR ROCA ALCÁZAR SJ

Sacerdote jesuíta, antropólogo y etnobotánico. Se doctoró en Antropología Social en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales (EHESS), París. Magíster en Teología por el Centro Sèvres en París. Asimismo, estudió Ciencias Marítimas en la Escuela Naval del Perú. Es miembro de la Academia Nacional de Ciencias y de la Sociedad Geográfica de Lima. Trabajó en el Vicariato de Jaén, región del Alto Marañón, en la zona awajún y wampis. Se desempeña actualmente como profesor principal de la Pontificia Universidad Católica del Perú y profesor de la Universidad del Pacífico. Es autor de varias publicaciones sobre ecología, botánica, etnobotánica, Amazonía y desarrollo sostenible. Coordinador y uno de los autores del libro *Amazonía Silabas del agua, el hombre y la naturaleza* (2015) del Fondo editorial del BCP.

MARCO CURATOLA PETROCCHI

Arqueólogo, antropólogo e historiador, hizo estudios de doctorado en Arqueología e Historia del Arte Antiguo por la Universidad de Génova. Magíster en Antropología por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Ha desarrollado estancias como investigador o profesor visitante en las universidades de Cambridge (1983-1984), Harvard, (2009-2010) y Chicago (2013). En la actualidad es profesor principal de Historia del Departamento de Humanidades y director del Programa de Estudios Andinos de la Escuela de Posgrado de la Pontificia Universidad Católica del Perú; asimismo dirige la “Colección Estudios Andinos” del Fondo Editorial de la PUCP. Especialista en historia de la cultura andina, se ha ocupado en particular de la religión, la civilización inca e historia de la etnohistoria. Entre sus publicaciones figuran *Adivinación y oráculos en el mundo andino antiguo* (ed. con M. Ziolkowski, Lima 2008), *El Inca y la huaca* (ed. con J. Szemiński, Lima 2016).

KATIUSHA BERNUY QUIROGA

Especialista en arqueología andina, hizo estudios de licenciatura en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, el 2003. Posgraduada en Patrimonio y Turismo Cultural con título otorgado por la Catedra UNESCO de Turismo Cultural (UNTREF/AAMNBA). Durante el periodo 2008-2014 ocupó el cargo de Jefe de Investigación Arqueológica en el Santuario de Pachacamac. Ha publicado el libro *Investigaciones arqueológicas en la Calle Norte-Sur*.

JULIO RUCABADO YONG

Arqueólogo graduado por la Pontificia Universidad Católica del Perú, con una maestría y estudios de doctorado en la Universidad de Carolina del Norte-Chapel Hill. Actualmente es coordinador del área de Registro y Manejo de colecciones del Museo de sitio Pachacamac. Ha trabajado como docente del Departamento de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú y es miembro del Grupo de Investigación “Diseño e Identidad” de esta casa de estudios. Ha participado en el programa arqueológico San José de Moro y en el proyecto arqueológico Orígenes de Moche, así como en la ONG. M.O.C.H.E., dedicada al desarrollo comunitario y a la defensa del patrimonio del valle de Moche. Sus investigaciones se concentran en las prácticas funerarias, el arte narrativo y la cosmovisión mochica. Ha sido co-curador de las exhibiciones “Los Mochicas: Entre el Mar y la Tierra” (2002) y “Moche y sus vecinos. Reconstruyendo identidades” (MALI, 2016), para la cual coeditó el libro del mismo título.

PETER ALBERT EECKHOUT

Doctor en arqueología graduado en 1991, es profesor de Historia del Arte y Arqueología en la Universidad Libre de Bruselas, Bélgica. Especializado en temas de América precolombina, arqueología funeraria y práctica arqueológica. Ha desarrollado excavaciones en el Perú desde 1993, y es director del proyecto arqueológico Ychsma en Pachacamac desde 1999. Sus investigaciones se centran en las culturas y sociedades complejas de la América precolombina, con particular énfasis en la arquitectura monumental y la arqueología funeraria. Entre sus publicaciones recientes se en-

cuentran «Funerary Practices and Models in the Ancient Andes» (Cambridge University Press 2015, con Lawrence Owens), «Change and Permanency on the Coast of Ancient Peru: The Religious Site of Pachacamac» (*World Archaeology* 2013) y «The Meaning Within: Interpreting Symbolic Activities, Artifacts and Images in Ancient America» (University Press of Florida, en prensa).

LAWRENCE OWENS

Bioarqueólogo, fotógrafo científico y profesor con diez años de experiencia en Birkbeck College, Universidad de Londres. Ha participado en proyectos de excavación en Europa, África, Asia y América. Actualmente dirige equipos de bioarqueología en el Proyecto Ychsma. Sus intereses de investigación abarcan temas de paleodemografía, paleopatología, osteometría, odontometría, trauma, población biológica y análisis de dieta, así como en evolución humana y de primates, anatomía comparativa y anatomía macroscópica humana. Ha participado en varios proyectos bioarqueológicos internacionales de renombre. Entre sus publicaciones figuran: *Funerary Patterns and Models in the Ancient Andes: The Return of the Living Dead*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015 y Pachacamac: exploring a Peruvian chamber of secrets. *World Archaeology* (2012).

PATRICIA JANE FELTHAM

Arqueóloga con estudios en las universidades de Oxford y Columbia. Obtuvo el doctorado en el Instituto de Arqueología de la Universidad de Londres. Ha trabajado en varios museos de Gran Bretaña y fue investigadora asociada del Instituto de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Liverpool. Ha recibido varias becas para realizar investigaciones en el valle de Lurín y en Pachacamac, entre otras por la Fundación Leverhulme y la British Academy. En la actualidad trabaja en Pachacamac con el proyecto Ychsma de la Universidad Libre de Bruselas, como especialista en textiles y cerámica. Es autora de un libro y de varios artículos sobre textiles peruanos y también sobre la arqueología del Valle de Lurín. Entre sus estudios recientes destaca la ponencia «Algunas observaciones sobre la iconografía de la Costa Central del Perú durante los períodos tardíos». In *Imágenes Precolombinas: reflejos de Saberes, Actas del simposio Arq. 24 del 52 Congreso Internacional* (2011).

ROMMEL ANGELES FALCÓN

Licenciado en Arqueología por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Obtuvo el premio Julio C. Tello otorgado a la innovación científica por el CONCYTEC. Ex director del Museo de sitio Arturo Jimenez Borja de Puruchuco y del Museo de sitio Pachacamac. Ha formado, con Denise Pozzi-Escot, el Museo Huaca Malena en el distrito de Asia, Cañete. Desde 2008 es supervisor del santuario arqueológico de Pachacamac. Actualmente es secretario del Comité Peruano del consejo Internacional de Museos ICOM Perú. Ha realizado investigaciones arqueológicas en la costa central, con especial énfasis en el periodo Horizonte Medio y en textiles de Huaca Malena y de Pachacamac. Es autor de *Textiles de Pachacamac* (2012) y *Textiles de Huaca Malena, entrelazando el pasado* (2011).

GARY URTON

Doctor en Antropología y especialista en historia antigua por la Universidad de Illinois. Obtuvo las becas MacArthur (2001-2005) y Guggenheim (2014-15). En la actualidad es profesor de Estudios Precolombinos, director del Departamento de Antropología de la Universidad de Harvard y director fundador del proyecto Harvard Khipu Database, orientado a decodificar el sistema del *khipu* (o *quipu*). Está dedicado a la investigación de diversos temas relacionados con la historia cultural de los Andes precolombinos y del periodo colonial temprano, empleando materiales y métodos de la arqueología, la etnohistoria y la etnología. Es autor de numerosos artículos y libros de su especialidad, así como editor de varios volúmenes sobre la cultura quechua de los Andes y la civilización inca.

JONATHAN NOLAN CLINDANIEL

Antropólogo por la Universidad de Chicago, con maestría en su especialidad por la Universidad de Harvard; actualmente es doctorando en este mismo centro de estudios, bajo la dirección de Gary Urton. Sus intereses de investigación giran en torno a arqueología computacional, modelos estadísticos, antropología demográfica y la decodificación de los quipus incas. En 2016 obtuvo el premio Hemenway Fund Summer a la investigación. Ha participado en el Proyecto arqueológico Incahuasi y en diversas investigaciones arqueológicas en Turquía y el Kurdistán. Es autor de varias ponencias sobre la organización política de los antiguos estados en el Medio Oriente y acerca de los quipus incaicos. Tiene amplia experiencia como docente de su especialidad en varias universidades de los Estados Unidos.

MARCO ROSAS RINTEL

Magíster (1998) y Doctor en Arqueología (2010) por la Universidad de Nuevo Mexico, EEUU. Fue director del Proyecto Arqueológico Cerro Chepén (2003-2004), que investigó los mecanismos que generaron el colapso de la cultura mochica en el valle del Jequetepeque. Se ha desempeñado como profesor en la especialidad de Arqueología de la Pontificia Universidad Católica del Perú (2001-2005) y entre 2009 y 2011 como consultor en la elaboración de planes de manejo de sitios peruanos actualmente inscritos en la Lista del Patrimonio Cultural de la Humanidad, como el Santuario Arqueológico de Pachacámac y el Parque Nacional del Río Abiseo. Ha tenido a su cargo la Unidad Ejecutora 007: Marcahuamachuco del Ministerio de Cultura (2013-2015).

CARMEN ROSA UCEDA BRIGNOLE

Arquitecta egresada de la Facultad de Arquitectura, Urbanismo y Artes de la Universidad Nacional de Ingeniería. Ha desarrollado proyectos de gestión y puesta en valor en el Centro Histórico de Lima y propuestas de renovación urbana en diversas zonas degradadas de Lima Metropolitana. Desde 2008 es responsable del Museo de sitio y de la musealización del circuito arqueológico del santuario arqueológico de Pachacamac. Ha coordinado el desarrollo del proyecto del nuevo Museo de sitio en el año 2016, también participó en la elaboración del guión museográfico y en el montaje final de la sala de exposición.

PATRICIA LLOSA BUENO

Arquitecta egresada de la Facultad de Arquitectura y Urbanismo de la Universidad Particular Ricardo Palma, Lima. Hizo una maestría en la Universidad Politécnica de Cataluña, Barcelona. Su tesis de licenciatura, aprobada con grado de excelencia, estuvo dedicada al Desarrollo Turístico de Huarochirí. Ha sido profesora en la Facultad de Arquitectura y Urbanismo de la Universidad Particular Ricardo Palma. Actualmente dicta un taller de diseño en la Facultad de Arquitectura y Urbanismo de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Es coautora del proyecto arquitectónico ganador para la construcción del Museo de sitio Pachacamac.

RODOLFO CORTEGANA MORGAN

Arquitecto egresado en 1999 de la Universidad Particular Ricardo Palma, con maestría en la especialidad de Museología por la misma universidad. Se ha especializado en conservación de centros urbanos monumentales, edificios históricos y museología. Obtuvo el primer premio en la categoría “Recuperación urbana” de la X Bienal de Arquitectura de Lima (2002) y en la XV edición de la misma Bienal por el diseño del edificio Tinkuy de Chiclayo (2012). Ha sido galardonado en numerosos concursos arquitectónicos y bienales de su especialidad en el Perú y el extranjero. Autor de varios proyectos ganadores para la ciudad universitaria de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Es coautor del proyecto arquitectónico ganador del Museo de sitio Pachacamac (2017).

► Página siguiente:
Tapiz Lambayeque procedente de Pachacamac
con representación de pelicanos.
Colección Museo Etnológico de Berlín.



TÍTULO

PACHACAMAC
EL ORÁCULO
EN EL HORIZONTE MARINO DEL SOL PONIENTE

EDICIÓN

Banco de Crédito del Perú
Calle Centenario 156, Urb. Santa Patricia -
Lima 12, Perú
División de Asuntos Corporativos
Primera edición: diciembre de 2017

COMITÉ EDITORIAL

Dionisio Romero Seminario
Alvaro Carulla Marchena

COORDINACIÓN CIENTÍFICA

Denise Pozzi-Escot
Asistencia
Rommel Angeles F.

DISEÑO GRÁFICO

Marianella Romero Guzmán

COORDINACIÓN EDITORIAL

Pilar Marín
Asistencia
Jesús Tupac Terbullino O.C.D.
Compilación bibliográfica
Julio Rucabado Yong
Asesoría Editorial
Luis Eduardo Wuffarden

PRODUCCIÓN

Ausonia S.A.
Sandro Peroni
Supervisión: Pilar Marín
Preprensa:
Retoque fotográfico: Henry Carrión,
Darío Corihuamán, Leonidas Marín,
Rosalía Pineda.
Encuadernación: Nicolás Robles, Ofelia
Navarro
Impresión: Ausonia S.A.
Francisco Lazo 1700, Lima 14, Perú

FOTOGRAFÍA

Museo Etnológico de Berlín, ver catálogo:
pp. 310-314.
Michael Lohse: pp. IV-V, X-XI, XII-XIII, 18,
20 (21d, 22), 24, 30, 56-57, 67, 68-69, 77,
80-81, 90-91, 148, 166, 168-169, 170, 173,
186-187, 191, 198, 214-215, 288-289.
Daniel Giannoni Succar: pp. VIII, XVIII-XIX, XX,
XXVI-XXVII, XXVIII, 7 (4), 8, 9, 10 (9), 11, 12, 13,
14, 15, 16-17, 19, 20 (21b, 21c), 22, 23, 25,
28, 29 (27b), 31,
36, 38, 41 (12), 44, 46, 58-59, 61, 65, 101,
102, 103, 110, 113, 116, 117 (7a, 7b), 119
(8d), 121 (11), 123, 124 (15), 125 (16a, 16b),
128, 129, 134, 146-147, 151, 152, 153, 155
(8), 158 (13), 160, 163 (21), 174, 176, 183 (21,
22), 190 (29), 192-193, 194, 204 (7), 205,
206 (10), 208,
210-211, 212-213, 216 (20, 21a, 21b, 21c),
217, 218, 219, 220, 221, 222-223, 224-225,
229, 230, 231, 233 (18), 234, 235, 236, 237,
238-239, 243, 245, 254 (4), 255, 256, 258,
260, 261 (17), 266 (24b, 24c, 24d), 267 (24e),
269 (27, 28), 270, 271, 273 (35), 274-275,
276, 278, 279, 339.
Evelyn Merino Reyna: pp. 3, 48, 51, 63 (11), 209.
Museo de sitio Pachacamac: pp. 4-5, 7 (5), 10
(10), 45, 63 (10), 99, 142 (8), 178 (13), 215
(18), 216, 290-291, 293, 294, 296 (10, 12),
297, 298, 299.
Rommel Angeles Falcón: pp. 20 (21a), 158
(12), 304 (3).

Juan Ossio Acuña: pp. 34, 171, 181, 188, 200.
Biblioteca Real de Copenhague,
Dinamarca: pp. 39, 47, 184, 185, 277, 286.
Martín Oliva Chumbe: pp. 45, 55, 69, 74, 75,
76, 79, 88, 89.
Ausonia S.A. / Darío Corihuamán: pp. 45, 100,
136 (2), 309 (7a, 7b).
Archivo Fotográfico del Proyecto Qhapaq Ñan –
Sede Nacional: pp. 52, 86, 87.
Javier Ramirez More: pp. 60, 204 (6).
Ausonia S.A. / Jaime Cuglievan (Drone): pp. 66,
78 (10a), 82, 85, 92, 206 (9), 213 (16).
© Real Academia de la Historia, España: p. 70.
Nicole Bernex: pp. 72-73, 78 (10b).
Lena Bjerregaard: pp. 120, 145, 248 (21),
262-263.
Luis Alfredo Narváez Vargas: pp. 126, 130 (6),
131, 132, 133, 134.
Ian Dany Cruz Antazú: p. 143.
Museo Nacional de Chavín: pp. 161 (16), 162.
Museo de la Universidad de Pensilvania: pp. 172,
177 (10), 179, 242 (8), 252, 254 (5), 259,
261 (18).
Marco Curatola Petrocchi: pp. 178 (12),
190 (30, 31).
James Reid †: p. 194 (tomado de *Textiles
Peruanos Precolombinos el Primer Arte
Moderno*, ed. Textil Piura, 2008 pp. 130-131).
Museo Metropolitano de Arte, Nueva York:
p. 196.
Museo Inca del Cusco: p. 197.
© Peter Eeckhout: pp. 226, 227, 228, 232,
233 (17).
Lawrence Owens: pp. 240, 241, 242 (9, 10),
244, 246, 247, 248 (18, 19, 20).
Museo de América, Madrid: p. 272.
Juan Solano: pp. 285 (10), 302-303, 305, 308,
309 (7c).
Museo Nacional de Arqueología, Antropología
e Historia del Perú, MNAAH: p. 296 (9, 11).
Rodolfo Cortegana Morgan: pp. 302 (2),
304 (4), 306-307.

ESTE LIBRO
SE TERMINÓ DE IMPRIMIR
EL 27 DE NOVIEMBRE DEL 2017,
ANIVERSARIO DE LA GLORIOSA
BATALLA DE TARAPACA,
EN AUSONIA S.A.
LIMA-PERU



