

Pariacaca: un oráculo imperial andino

*César W. Astuhuamán González**

Los imperios han surgido en todas partes del mundo, en el pasado y el presente, su influencia cambió dramáticamente la vida de muchos pueblos. Las investigaciones que exploran el desarrollo de los imperios tempranos tienden a enfatizar las conquistas militares y la explotación económica, relegando la ideología y religión a roles secundarios (Morris, 1998: 304-306; Alcock, D'Altroy *et al.*, 2001). Desde la perspectiva etnohistórica y arqueológica, las publicaciones que examinan el rol de ideología durante la expansión del Imperio Inca (Rostworowski, 1983; Conrad, Demarest, 1988, 1992; Ziolkowski, 1999; Bauer, Stanish, 2003) han discrepado de las aproximaciones que analizan la importancia de la economía en este proceso (Murra [1956] 1978, 1975; Espinoza, 1981, 1990; D'Altroy, 1992, 2002; Patterson, 1997; D'Altroy and Schreiber, 2004).

Las instituciones que integraban o estaban vinculadas al Estado Inca permitieron la administración y manejo de los recursos humanos y materiales de los extensos territorios del Tawantinsuyu. Los Inca

* Universidad Nacional Mayor de San Marcos / University of London. UCL, Institute of Archaeology. Becario Ford Foundation, Programa Internacional de Becas.

necesitaron de especialistas organizados en instituciones, la mayoría de los cuales residían en los principales asentamientos Inca, como los *mitimaes*, *yanas*, *camayos*, *acllas* y *sacerdotes*, pero algunas instituciones estaban instaladas lejos de estos centros, es el caso de los oráculos localizados en templos locales. Las instituciones imperiales han sido principalmente reconstruidas desde la perspectiva etnohistórica (Murra, 1978; Rowe, 1982) y con limitada referencia a evidencia material. Es frecuentemente asumido que los patrones de asentamiento y las edificaciones reflejan las instituciones sociales, políticas y religiosas de los estados arcaicos (Flannery, 1998: 15-16), sin embargo estas instituciones variaron con relación a circunstancias locales, existiendo aspectos esenciales y otros que podían ser modificados.

En general, los modelos e hipótesis acerca de las instituciones Inca generados a partir de la información etnohistórica han sido un referente en las investigaciones acerca de la Historia Andina, incluso para períodos anteriores y posteriores al Imperio Inca. Así, las características del culto al oráculo de Pachacamac, sistematizadas a partir de las crónicas, fueron utilizadas como un modelo para contrastar y explicar las evidencias del Horizonte Chavín en los Andes Centrales (Burger, 1989) y el actual culto al Señor de los Milagros (Rostworowski, 1992). Frecuentemente la Arqueología ha contribuido en la verificación, ampliación y cuestionamiento de la información contenida en las fuentes escritas (Morris, 1988), pero en otros casos la información es muy fragmentaria, tanto a nivel de cultura material y documental, y es necesario recurrir a otras disciplinas, en esta investigación exploramos uno de estos casos.

Los estudios acerca de los oráculos andinos, dedicados a Pachacamac (Rostworowski, 1972, 1992; Patterson, 1985), Apo Catequil (Topic *et al.*, 2002), Pariacaca (Astuhuamán, 1998, 1999a), y recientemente a Huarivilca y Coropuna (Curatola *In Press*), han permitido entender su importante rol en la toma de decisiones, la política y la ideología durante la expansión del Estado Inca (Patterson, 1997; Gose, 1996), proponiéndose que la política Inca tuvo una forma oracular debido a la naturaleza divina del gobernante delegándose los poderes administrativos a substitutes del Inca (Gose, 1996: 19-21, 25).

El examinar los aspectos ideológicos vinculados a la organización del Estado Inca, a través del análisis de la institución de los oráculos y

comparándolos con aquellos del Viejo Mundo que también estuvieron vinculados a estados expansivos precapitalistas, permitirá mejorar nuestro entendimiento del rol desempeñado por la ideología en los imperios. En este texto exploramos la hipótesis que el culto a Pariacaca no se habría desarrollado solamente en la Sierra de Lima sino que tendría un carácter macro regional, los Inca lo habrían utilizado para anexar otros pueblos del Chinchaysuyo, siendo por ello el Apu bastante estimado por los cusqueños al convertirse en un waka aliado del Estado Inca. Nuestras evidencias provienen de informaciones arqueológicas, etnohistóricas, etnográficas, lingüísticas y geográficas registradas durante sucesivas exploraciones a las serranías de Lima, Ancash y Piura efectuadas en la última década.

Iniciamos nuestra exposición explorando el concepto y naturaleza del oráculo, y las complejas relaciones entre el oráculo más famoso del Viejo Mundo y el Imperio Romano. Seguidamente describimos los atributos característicos de un oráculo andino, el Apu Pariacaca, montaña a la que se asciende por un camino ceremonial que recorre porciones de su geografía sacralizada, explicamos el culto a la deidad desarrollado en adoratorios de roca y cuevas, describimos los abrigos rocosos situados en la base del nevado utilizados como tumbas. Examinamos la parentela y genealogía de la deidad en Huarochirí, sus hermanos, mujeres e hijos, así como la existencia de otros Pariacaca en el Chinchaysuyu a partir de la toponimia y demás evidencias, con la finalidad de entender la formación y funcionamiento de la red de oráculos a nivel local y macro regional, así como el rol de sus sacerdotes como depositarios de la verdad y la mentira. A continuación analizamos comparativamente los casos de Apo Catequil, Pachacamac y Pariacaca, para entender algunos aspectos de los oráculos del mundo andino en el tiempo de los Inca. Finalmente, destacamos los roles más importantes de la deidad como paqarina, última morada, montaña sagrada y oráculo.

1. ORÁCULOS Y ESTADOS

Los oráculos fueron instituciones que proporcionaron visiones y operaban en lugares donde la gente establecía un especial tipo de contacto con lo sobrenatural, realizaba un sacrificio y obtenía una respuesta

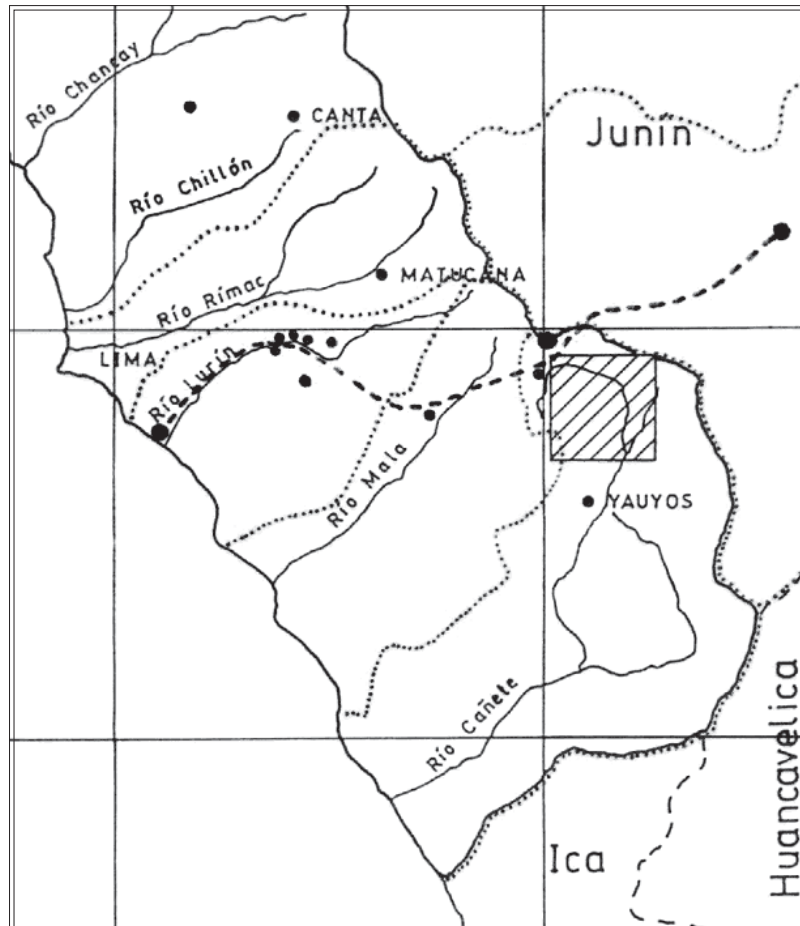
rrior de las ciudades-Estado griegas y tomó parte por una facción política sus respuestas fueron oscuras y ambiguas, así, más importante fue la interpretación de éstas (Nilsson, 1972: 124). Los oráculos pudieron estar acertados en sus análisis y respuestas, que por lo general fueron claros, pero no las interpretaciones de quienes los consultaban (Wood, 2004: 42-45, 54).

También fuera de Grecia, Apolo tuvo templos y oráculos, en el Asia Menor existían los de Didyma y Claros, aunque rodeados de paisajes diferentes ambos tenían en común el situarse próximos a manantiales y huertos sagrados pero diferían de aquellos templos de las ciudades griegas, y eran parte de una antigua red de oráculos que cumplía fines políticos y sagrados pero cuyo funcionamiento no ha sido investigado con profundidad (Parke, 1985: 112, 198-202). Bajo el Imperio Romano, los oráculos secundarios de Apolo vivieron su etapa de florecimiento durante el siglo II d.C pero también su caída a fines del siglo IV.

Estos cultos considerados paganos y el legado del mundo grecorromano, fueron el referente histórico y cultural que los cronistas españoles utilizaron para describir y explicar las manifestaciones religiosas en el Nuevo Mundo desde su perspectiva etnocéntrica y cristiana. Las alusiones al demonio que hablaba y engañaba a través de los sacerdotes nativos, y al oráculo de Delfos, son frecuentes en las fuentes escritas de los primeros tiempos de la conquista europea y durante las campañas de extirpación de idolatrías (Duviols, 1977). Los dioses andinos se convirtieron en los demonios cristianos.

2. EL APU PARIACACA

Pariacaca era una de las principales deidades del Tawantinsuyu, junto a Pachacamac constituyen los más importantes wakas del Chinchaysuyu. Su origen, las luchas contra sus enemigos, sus hazañas y amores, su relación con las comunidades que lo veneraban, y otros relatos se encuentran contenidos en el Manuscrito Quechua de Huarochirí, valioso documento recopilado a inicios del siglo XVII, que es el testimonio más importante acerca de la religión andina.



MAPA 1. El Camino Inca entre Pachacamac y Xauja (trazo entrecortado) y sitios asociados. La zona achurada corresponde a la cuenca alta del río Cañete. Dibujo: C. Astuhuamán.

Montaña sagrada

Geográficamente el nevado Pariacaca es parte de la cordillera epónima, de donde nacen los ríos Cañete y Mantaro, termina en dos picos de 5724 y 5571 msnm respectivamente (Bonavia *et al.*, 1984: 6), esta cualidad bicéfala expresa el carácter dual de la divinidad. Políticamente se localiza en el departamento de Lima, en el límite de

las provincias de Yauyos y Huarochirí. La cordillera del Pariacaca es considerada por Dávila Brizeño ([1586] 1965: 156-157) el origen de los ríos Cañete, Mala, Lurín, Rímac y Mantaro. Estas características geográficas le confieren una connotación sagrada a dicha cordillera.

Reinhard (1983, 1987) sustenta la hipótesis de «la adoración de la montaña» para explicar el carácter sacro de los principales centros ceremoniales del mundo andino. Los cerros en las sociedades andinas, especialmente los situados en las nacientes de los ríos, son considerados sagrados porque allí residen la divinidades que controlan los fenómenos meteorológicos (lluvias, nieve, rayos, trueno, nubes) y regulan el agua, que influyen decididamente en la fertilidad de las plantas, animales y hombres. Unificaban los tres niveles del mundo (subterráneo, tierra y aire) por donde circula el agua, estableciendo un *axis mundi*. Protegían a los hombres y al ganado silvestre, y debía rendírseles culto al construirse canales y caminos cerca a ellos. Eran el lugar de origen de la gente y a donde volvían cuando morían, y por lo tanto la fuente de identidad de los grupos étnicos andinos (Barth, 1969: 10, 13).

Camino ceremonial

Proveniente de Pachacamac y dirigiéndose a Xauxa, el Camino Inca recorre las cuencas de los ríos Lurín, Mala, Cañete y Mantaro (Mapa 1). Nos concentraremos en el tramo de la cuenca alta del río Cañete pues pasa por los lugares donde se desarrollaron los mitos vinculados a las hazañas de Pariacaca, recopilados en el Manuscrito de Huarochirí; estos sitios han sido sacralizados y ello se aprecia a lo largo de la ruta. Las exploraciones entre los años 1997 y 2002 (Astuhuamán, 1998, 1999a, 1999b), permiten esbozar su recorrido.

Dirigiéndose ascendentemente desde San Juan de Tantarache (cuenca del río Mala) hacia Ocsha, divisoria de aguas entre las cuencas de Mala y Cañete, el Camino Inca se confunde con el actual, pero en las proximidades de Ocsha es definido por bordes de roca, de allí se desciende a Tambo Real, asentamiento ubicado en la margen derecha del riachuelo por donde desagua la laguna Piticocha y conforma-

do por recintos y un corral. El camino cruza el riachuelo y en la margen izquierda se aprecia otro sitio. Luego se dirige hacia Masho y es definido por bordes elaborados con rocas medianas y la calzada era de tierra afirmada. Hacia el fondo, a la derecha y lejos de la ruta, se observa otro asentamiento de grandes dimensiones, es el renombrado tambo de Pariacaca.

El camino continúa hacia Cachicancha y luego desciende a la quebrada Pumaruri mediante una escalinata de rocas, luego de cruzarla se asciende por otra escalinata elaborada sobre el afloramiento rocoso; el ascenso prosigue hasta el cerro Tiopata. De allí se dirige hacia el afluente de la laguna Mullococha, recorre transversalmente la empinada pendiente del cerro que la rodea. Al descender al afluente se observan nuevamente escalinatas delimitadas por bordes de roca y al cruzarlo el camino está empedrado con bloques o lajas de roca. Luego se inicia el ascenso hacia la laguna Escalera, el camino formando escalinatas está construido sobre un extenso afloramiento rocoso, una de ellas conduce hacia una veta de mármol crema. En las proximidades de dicha laguna, y antes de llegar al tramo del Camino Inca denominado La Escalera, se encuentra el abrigo rocoso Escalera o Cuchimachay, en cuyo interior se observan múltiples representaciones de camélidos. El camino bordea las lagunas *Culibrayoq* (que posee serpiente, en quechua) y Escalera, entre estas dos se puede apreciar un afloramiento rocoso que reproduce la forma de un ofidio.

Existen varias referencias etnohistóricas acerca de La Escalera. Cieza de León refiere admirado en dos párrafos que:

«Los que leyeren este libro y hobiesen estado en el Perú miren el camino que va desde Lima a Xauxa por las sierras tan ásperas de Huarochirí y por la montaña nevada de Pariacaca... [Tupac Yupanqui] dio la vuelta al Cuzco por un camino que le hizo, que va a salir al valle de Xauxa, que recorre por la nevada sierra de Pariacaca, que no es poco de ver y notar su grandeza y cuán grandes escaleras tiene, y hoy día se ven por entre aquellas nieves, para la poder pasar.» ([1550] 1977: 56, 207-208).

El padre Diego de Ocaña, quien estuvo a punto de perecer en esta ruta, relata que:

«... para bajar adonde están estas lagunas, está una escalera hecha a mano, con escalones tan formados como los tiene una torre, salvo que son largos... Tiene esta escalera de Pariacaca, de escalones continuos, un cuarto de legua, que si no son los que han caminado este camino y visto esto no podrán entender el peligro grande y trabajo que se pasa y hay en estos pasos semejantes...» ([¿1605?]) 1987: 237-238).

Desde La Escalera hasta Cerro Portachuelo, que constituye la divisoria de aguas entre los ríos Cañete y Mantaro, el camino es principalmente de ascenso con algunas partes planas. El primer tramo, es el más impresionante, es una larga escalinata con algunos descansos y caminos laterales secundarios, tres tipos de tramos predominan en ella; en el primero, es flanqueado por grandes lajas de rocas y muros de contención en el lado próximo al precipicio, los peldaños están conformados por lajas; el segundo se caracteriza porque el camino recorre el afloramiento rocoso, que constituye el borde, la superficie es cubierta con lajas de roca; en el tercer tipo de tramo, la roca es el camino y un lugar de ofrendas a la vez, se trata de una larga explanada desde la que se aprecian el abismo y las lagunas. Estos tipos de caminos, que permiten escalar los nevados sagrados, también han sido registrados en otras regiones de los Andes (Scanu, 1986-1987).

Al terminar el ascenso del tramo La Escalera se accede a una explanada, donde se ubica una roca de grandes proporciones, de aquí el sendero se dirige a una laguna, allí se bifurca, un tramo va por su lado derecho y otro por el izquierdo, este último asciende a una prominencia rocosa ligeramente plana, allí se hallan un conjunto de rocas talladas que reproducen las cumbres de los cerros cercanos, se trata de uno de los adoratorios consagrados a Pariacaca y Wallallo Carhuincho. El Camino Inca divide el conjunto, los de la derecha reproducen la cumbre del Cerro San Cristóbal (Santo patrón de los viajeros, pasos peligrosos y buscadores de tesoros), los de la izquierda

representan los dos picos de Pariacaca. Consideramos que el Cerro San Cristóbal representa a Wallallo Carhuincho, los Xauxa y los grupos Yauyos anteriores al culto de Pariacaca lo veneraban también en rocas talladas, estos adoratorios expresan una confluencia de espacios sacralizados. Siguiendo aquellos consagrados a Pariacaca se accede a intrincados tramos del camino elaborados sobre la roca madre, que conducen al nevado y a otros conjuntos de adoratorios, su borde es definido por el afloramiento rocoso y lajas erguidas, a modo de almenas, que forman largos y angostos pasajes.

Luego de cruzar el conjunto de ídolos de roca, el sendero ceremonial se dirige hacia otra laguna de mayor tamaño que la anterior, se une con el otro tramo y vuelven a ser uno solo, se trata de dos tipos de caminos, uno ceremonial y otro profano, diferentes entre sí. El camino recorre la pendiente de un cerro y presenta muros de contención; en la laguna se bifurca, un tramo empedrado la rodea por el lado derecho y se dirige hacia el cerro Portachuelo, y el otro asciende hacia el nevado Pariacaca. Antes de llegar a la divisoria continental de aguas, que define el abra del cerro Portachuelo, se aprecia un conjunto de apachetas dispuestas a los costados del camino, al llegar a ella se observa una impresionante apacheta de dos metros de altura, luego la ruta continúa hasta Jauja.

El camino que conduce a los adoratorios de Pariacaca en la cuenca alta del río Cañete, dirigiéndose de Pachacamac hacia Jauja, es uno de los más espectaculares que se conservan en el Tawantinsuyu, es importante porque es una impresionante obra de ingeniería, pero no sólo es un camino, es un sendero ceremonial por el cual transitaban los peregrinos rumbo a dos importantes centros religiosos, Pachacamac y Pariacaca, y recorre un vasto espacio sacralizado.

Adoratorios

Desde 1532 hasta 1610, se conocía la existencia de los adoratorios de Pariacaca y otros importantes wakas de los Andes, principalmente de aquellos que se localizaban en lugares muy transitados, como La Escalera. La primera campaña de extirpación de idolatrías se inició en enero de 1610 en la Sierra de Lima, pues allí existían «... tres famosos adoratorios



FOTO 1. Adoratorio de roca consagrado a Pariacaca y sus cuatro hermanos. Foto: C. Astuhumán.

el uno llamado Yampilla, y el otro llamado Xamuña, y el tercero llamado Pariacaca q. es el más famoso, y celebre de todo este Reyno...» (Carta Annua de 1611, Polia 1996: 213). La destrucción parcial de los adoratorios de Pariacaca fue obra de Francisco de Ávila, quien acompañado de los padres jesuitas Fabián de Ayala, Francisco de Contreras y Juan de Córdova, se trasladó desde Huarochirí hacia Yauyos; en 1610 destruyeron el adoratorio de Cicallibia, y en 1611 los de Pillan, Xamuna y Pariacaca, «*El ídolo de este último, que estaba situado en la cima de una montaña, fue destruido con la participación de los indios*» (Duviols, 1977: 186).

La presencia de rocas talladas que reproducen la cumbre de los cerros o porciones de geografía sacralizada en toda la cuenca alta del río Cañete, fue registrada durante nuestras exploraciones. Este culto es preinca y se encuentra bastante extendido en dicha cuenca. Anteriormente describimos que el Camino Inca dividía el conjunto de ídolos de rocas en dos grupos, en todos los promontorios rocosos situados a la izquierda de ellos se observan también los dos picos que representan al nevado Pariacaca. Toda la zona izquierda se caracteriza por la presencia de adoratorios al aire libre, precisamente el nevado se localiza hacia ese lado. Dos picos y cuatro cerros importantes son representados en una roca tallada ubicada en las proximidades del conjunto de ídolos y en una posición dominante con relación a éstos, creemos que se trata de un adoratorio consagrado a Pariacaca y sus cuatro hermanos, o los cinco huevos que les dieron origen (Foto 1).

Pachacamac y Pariacaca serían los extremos de un vasto espacio sacralizado donde, entre otras actividades, se desarrollaba un comple-

jo sistema de rituales en los conjuntos de adoratorios al aire libre, a los cuales creemos que se refiere la Carta Annu de 1609, escrita antes de la destrucción del ídolo de Pariacaca, allí se informa que en el mes de abril:

«Y llegados a vn lugar señalado se confiesan con Pariakaka... ofrecen al idolo vnos mates de chicha.. y luego prosiguen su camino... y hacen composicion de lugar de q(ue) el mismo Pariakaka / sale al recibim(ien)to y se encuentra con ellos... los [oficales] nueuam(en)te electos se humillan a tres pedreçuelas q(ue) estan alli para esto... se acaba la fiesta en aquel lugar.» (Taylor, 1987b: 93).

Eliade (1974: 36) sostiene que las rocas son veneradas por su forma, tamaño o implicancias rituales, pero principalmente porque incorporan o revelan algo distinto de su condición normal. Las rocas sagradas participan de un simbolismo, registrado en los mitos de Huarochirí, conferido por un rito de consagración o adquirido por su inserción en una región saturada de sacralidad, o por ser consideradas la representación de una deidad.

Respecto a la destrucción de una boca o boquerón relatada por el jesuita Fabián de Ayala, en su Carta Annu del 3 de mayo de 1611, no debe entenderse como la destrucción del principal adoratorio de Pariacaca, el documento no lo indica así, posiblemente era sólo el más visible y accesible. Acompañados de 200 indios, los padres Ávila, Olmedo y Ayala llegaron en la mañana del 27 de abril:

«... al pie del çerro o peñasco el qual es muy grande y de notable altura pero muy acomodado para poder subir a lo más alto del porque tenia una gradas hechas de piedras por donde subian los yndios a hazer su adoraçion y sacrificio en su fiesta... A lo ultimo de la escalera estaua una boca que era el lugar donde echauan el tecgte chicha y sangre de animales y otras cosas que ofreçian y assi estaua todo este boqueron

que no era muy hondo manchado y lleno de estas cosas. Mandole el doctor [Avila] tapar a piedra y lodo...» (Duviols, 1997: 645)

Duviols (*op. cit.* p. 649) sostiene que el boquerón era antiguamente un importante adoratorio de Pariacaca, próximo a su morada, pero que mientras no se hiciera una prospección arqueológica, un análisis etnohistórico y un estudio toponímico, no era lícito afirmar que el boquerón era el adoratorio mayor de Pariacaca. La relación entre montaña y cavernas o boquerones también aparece mencionada en otras latitudes, por ser un lugar cerrado y oscuro, similar al seno materno, la caverna es el lugar donde se realiza una transformación y surge un ser nuevo, allí la deidad se renueva (Samivel, 1967: 39-40).

La valiosa información proporcionada en la Carta Anua de 1609 y la de 1611, nos ha permitido identificar los lugares donde se desarrollaba el culto a Pariacaca. La Carta Anua de 1609 (Taylor, 1987b) menciona una cueva grande (*Chutinhuaque*), un lugar de sacrificios, un lugar señalado y tres piedras o pedrezuelas. La Carta Anua de 1611 (Polia, 1996; Duviols, 1997) describe una boca o boquerón situado al final de una escalera empedrada, donde se realizaban los sacrificios y ofrendas. Creemos que la «cueva muy grande» es el abrigo rocoso La Escalera o Cuchimachay, porque es un lugar suficientemente espacioso para pasar la noche, prender velas, comer y beber, actividades a las que se refiere la carta de 1609. Además de acuerdo a los vocabularios consultados el topónimo *Chutinhuaque* podría tener los siguientes significados: nombre merecido o valorado, cueva con colores (rojo, blanco o negro), cueva del cambio de vestimenta o status (Belleza, 1995; Lira, 1944).

De estos tres posibles significados, el segundo nos podría corroborar que el abrigo rocoso La Escalera es el mencionado *Chutinhuaque*, en cuyo interior es posible apreciar pinturas de color rojo que representan el esqueleto de camélidos preñadas, aunque otros no se encuentran en este estado, con el cuello extremadamente largo, la mayoría de ellos de perfil y orientados hacia el nevado. Bonavia (1972) registró sistemáticamente estas pinturas, que tendrían por finalidad propiciar la fertilidad de los camélidos, pues la mayor parte

de las representaciones de éstos están orientados hacia Pariacaca. Sostiene Bonavia (*op. cit.* pp. 136-137) que este arte pictórico es mágico-religioso y por su ubicación, a los pies del apu, es posible vincularlo con los cultos ganaderos y a las cumbres nevadas, por el estilo es posible que sean tardías. En los alrededores del abrigo rocoso se pueden apreciar rocas talladas, que reproducen los dos picos de Pariacaca, esto reafirma su vinculación con el numen.

El «lugar de sacrificios», donde se ofrendaba principalmente sangre de animales (cuyes y llamas), coca, tecgte y chicha, era el boquerón o boca, que estaba manchado y lleno de ofrendas, que puede tratarse de una cavidad en el suelo o una cueva, su localización aún no está definida.

El «lugar señalado» podría tratarse del conjunto de rocas talladas, situadas en una explanada, que reproducen la forma de Wallallo y Pariacaca. Este lugar está marcado por dichos ídolos y es el tramo del camino que más destaca luego de ascender La Escalera. Las «tres piedras o pedrezuelas», donde se humillaban los oficiantes, podrían ser dichas rocas.

Geografía sacralizada

Se ha planteado que, sobre la base de la identificación de algunos topónimos mencionados en el Manuscrito, es posible identificar los lugares que han sido escenarios de los mitos, con esto:

«Se demostraría, pues, que el área de las escaleras ha sido efectivamente el centro del mundo mágico-religioso indígena de esa área y que, quizá, no fue por azar que los incas decidieron pasar por allí su camino...» (Bonavia et al., 1984: 13)

Creemos que la identificación de los lugares donde se desarrollaron los mitos registrados en el Manuscrito de Huarochirí, no es suficiente para demostrar que Las Escaleras o la cuenca alta del río Cañete son el centro mágico-religioso de la región. Es necesario probar con argumentos y evidencias la hipótesis de Bonavia, explicar porque estos lugares son sagrados y porque otros mencionados en el Manus-

crito no lo son, entender las características que poseen, distintas a su condición normal, y en que simbolismo participan al integrar una región sacra.

Uno de los accidentes geográficos sacralizados, en la cuenca alta del río Cañete, es una formación rocosa ubicada en una explanada, entre el inicio de La Escalera y el abrigo del mismo nombre. El aspecto sinuoso de esta alargada roca y su extremo de forma triangular que apunta hacia la laguna La Escalera, que nos recuerda la cabeza de ofidio, permiten sostener que se trata de la misma veta que se menciona en el Manuscrito de Huarochirí, cuando Wallallo arrojó una serpiente de dos cabezas contra Pariacaca, él la golpeó con un bastón de oro y:

«El Amaru se enfrió y se convirtió en piedra. Este Amaru helado se puede ver claramente, hasta ahora, en el camino que va por Caquiyoca, en las alturas. Y los hombres del Cuzco o de cualquier otro sitio que saben, que tiene conocimientos, rascan el cuerpo de este Amaru con alguna piedra y sacan polvo de ella para emplearlo como remedio. «No caeré en la enfermedad», dicen.» (Arguedas, 1966: 97-99).

Otro amaru también es descrito por Albornoz:

«... en todas las lagunas antes que llegan a Las Escaleras, y es que naturaleza en aquellas peñas, en la travesía dellas que recorre el camino real de una legua a otra, crió una beta de mármol blanco de longitud larga. Y los naturales a ella creen y dicen que, cuando los españoles entraron en estos reinos, salió de la una laguna la culebra llamada amaro para irse a la otra y con la nueva se enfrió y se tornó piedra. Tiene señal de culebra, porque yo la e visto. Todas las provincias alrededor de ella la mochan, cuando pasan por allí, con mucha reverencia.» (Duviols, 1984: 201-202).

Este último amaru también ha sido registrado, efectivamente es una veta de mármol de color crema que se localiza entre la laguna Mullucocha y el abrigo rocoso La Escalera, tiene aproximadamente 20 cm de ancho y el Camino Inca se desplaza paralelamente a ella. En un tramo de la veta situado en un afloramiento rocoso, al cual se asciende por una escalinata, se observa una fractura que define dos extremos de forma triangular, similar al diseño interlocking o entrelazado (Foto 2).

La aparición del amaru está vinculada a fenómenos de transición, de encuentro o límites (Molinié, 1987: 265-268), su recorrido de una laguna a otra puede interpretarse como un arco iris, entidad asociada a la noción, temporal y espacial, de frontera. En nuestro caso la presencia del mítico ofidio volador indica la transición del predominio del culto a Wallallo al de Pariacaca.

Otra porción de geografía sacralizada, formada luego que Pariacaca y sus hermanos derrotaron a Wallallo (Taylor, 2001: 55), es la laguna Mullucocha, tiene más de dos kilómetros de largo y un islote que destaca en su interior, se encuentra rodeada de cerros y rocas talladas que reproducen las cumbres de los cerros circundantes, es una de las lagunas que dan origen al río Cañete, su topónimo alude a su forma redondeada. Una característica saltante es el islote que presenta, en toda la zona es la única que tiene esto. Otras lagunas con islotes de los Andes también son consideradas sagradas, por ejemplo Titicaca (Bauer, Stanish,

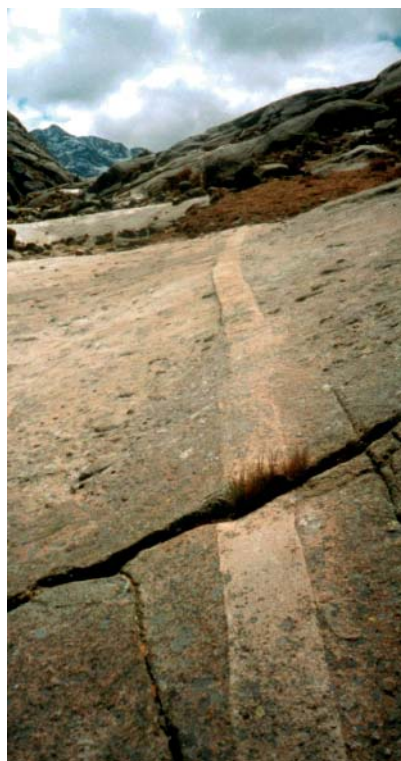


FOTO 2. Veta de mármol de color crema representando un amaru. Foto: C. Astuhuamán.

2003) y Rey Inca (Las Huarinas, Piura), y lo son porque constituyen una representación física del mundo, tal como se entendía en tiempos prehispánicos en los Andes, el islote es la tierra rodeada de aguas.

Estas porciones de la geografía fueron sacralizadas en el pasado y articuladas por mitos, donde se relatan las hazañas de los dioses locales. La elección de esta zona y no otra tiene relación con los animales sagrados representados tanto en la Vía Láctea o Mayu como en la geología de esta zona de la Sierra de Lima recorrida por el Camino Inca.

Osarios

Otro grupo de evidencias que caracterizan al entorno del nevado lo constituyen los abrigos rocosos utilizados como osarios. En la Carta Anua de 1609, escrita antes de la destrucción del ídolo de Pariacaca, se informa que en el mes de abril:

«Los q(ue) / tienen más deuoción y quieren offrecer mayor y más grato sacrificio y han de offrecer llamas q(ue) son carneros de la tierra)/ van a vna cueua muy grande q(ue) se llama chutinhuaque llevando alla sus muertos sobre carneros vestidos los hombres con camiseta. manta. y llauto, y las mujeres con aczu. y lliclla aquella noche gastan en vela ... y el día siguiente van/ al lugar donde han de sacrificar los cuyes, llamas, coca, y lo demas con muchas cerimonia... Aca-/bados los sacrificios de cuyes. y llamas se bueuen a la cueua de donde auian salido por la mañana. (Taylor, 1987b: 93).

Respecto de estos muertos decían:

«Ahora vamos a llevarlos a Pariacaca para siempre; nunca más volverán. Adoraban a Pariacaca sacrificándole una llama pequeña o, si no había llamas, coca que, metían en grandes bolsas de cuero» (op. cit. p. 181).

Las recientes exploraciones de Farfán en la Cordillera de Pariacaca (2001: 103), permiten contrastar las informaciones citadas anteriormente:

« Luego en la segunda expedición tomamos otro rumbo siguiendo la cuenca morrenica hasta los pies del nevado donde la cuenca nace. En esta parte y precisamente al pie del nevado del Pariacaca hallamos dos cuevas con abundantes osamentas humanas con signos de cremación y a la vez saqueados... La presencia de estas pruebas serían las únicas halladas hasta la fecha donde se evidencia restos humanos asociados directamente con el nevado de Pariacaca...».

El carácter sagrado del nevado explica la espectacularidad del camino, los adoratorios conformados por ídolos de roca, representaciones de camélidos en abrigos rocosos, osarios, porciones de geografía sacralizada y lugares de ofrenda. Todos ellos constituyen sitios míticos y lugares de encuentro destinados a los rituales. Por considerarse a Pariacaca el lugar de origen de la gente, allí debían volver cuando morían.

3. LOS OTROS PARIACACA EN HUAROCHIRÍ; PARENTELAS SAGRADAS Y GENEALOGÍAS

Hacia la Cordillera de Pariacaca peregrinaban, tributaban y ofrendaban diversos grupos étnicos, locales y foráneos. Era tal su importancia que los señoríos de la costa y sierra de Lima, suspendían sus conflictos durante la celebración de estas fiestas religiosas y se acordaba una tregua para venerar a la deidad (Rostworowski, 1978).

Los Yauyos eran un grupo étnico estrechamente vinculado a Pariacaca, inicialmente habitaron la cuenca alta de Cañete y luego se desplazaron a lo largo de la divisoria continental de aguas, expulsando a otros grupos y sus divinidades (Rostworowski, 1972, 1978). Fueron muy aguerridos y sostuvieron luchas con todos sus vecinos vencidos y apoderándose de sus tierras, eran integrados por los Chaclla, que habitaban las partes altas del Rímac y Lurín, los Carampoma,

Picoy, Yaucha. En sus guerras eran guiados por los hijos de Pariacaca. A la deidad se le atribuía un padre, Cuniraya Wiracocha, también hermanos, hermanas, mujeres e hijos.

Los hermanos Pariacaca

Las referencias acerca de los hermanos de Pariacaca se encuentran contenidas en el Manuscrito de Huarochirí y también ha sido posible registrarlas durante el trabajo de campo. Anteriormente hemos descrito que son representados en un adoratorio consagrado a ellos, sus nombres eran: Churapa, Puncho, Pariacarco y Pariacaca (Taylor, 1987a: 257). El otro era Sullca Illapa. Nos intrigó que fueran cinco hermanos y aparecieran seis picos, lo cual abordamos a continuación.

Respecto al significado del nombre de la deidad, los términos *Paria* (rojiza) y *caca* (montaña), aluden a una montaña rojiza, sin embargo la blancura del nevado difiere de esta interpretación, los topónimos quechua se caracterizan por ser descriptivos pero en este caso, por tratarse del nombre de un numen, se requiere un mayor análisis. Durante nuestras exploraciones registramos además que cada uno de los dos picos del nevado tenía un nombre individual, éstos eran *Tunshu* y *Tullujuto*. Respecto a *Tunshu*, en el dialecto contemporáneo de Laraos significa médula (Taylor, 2000: 132), y la rojiza sangre se genera allí. Nuestros informantes locales nos indicaron que *Tunshu* significaba «El latido más fuerte». En ambos casos *Tunshu* se relaciona con la sangre. Mientras que *Tullujuto* puede a su vez descomponerse en *Tullu* y *juto* o *ccuto*, el primero se refiere a montón o amontonamiento, y el segundo a romo o sin huesos, una posibilidad es que el término aluda a un amontonamiento de huesos romos, y la parte de un cuerpo que tiene dicha característica es la columna vertebral, además médula y columna están estrechamente vinculadas. También la idea de pilar está relacionada al concepto de *axis mundi*, atributo de Pariacaca como montaña cósmica, es un eje central que une y mantiene en equilibrio a los tres niveles que integran el mundo andino. Los informantes nos transmitieron que *Tullujutu* significaba «El más alto». En ambos casos *Tullujutu* se relaciona con montaña.

De este análisis concluimos que el término *Paria* se relaciona con *Tunshu* y *Tullujuto* con *caca*. Así Pariacaca es entendido como uno

solo y también dos. La naturaleza dual del numen es también compartida por otras deidades andinas como Pachacamac, Apo Catequil, la Gran Imagen del Lanzón de Chavín, Wiracocha. Todas ellas son uno solo y dos a la vez, esta cualidad es necesaria para que puedan realizar sus principales funciones: crear y criar. Las wakas que hablaban a través de oráculos venían en pares masculino y femenino, fueron considerados los belicosos ancestros de los grupos étnicos andinos, las fuentes de vida y del conocimiento presente y futuro de su gente (Gose, 1996: 3, 27).

A Pariacaca también se le atribuyen hermanas, sus nombres eran: Chaupiñamca, Llacsahuato, Mirahuato, Urpayhuachac (pareja de Pachacamac) y Lluncuhuachac (Taylor, 2001: 66-67). El culto a ellas era similar al del numen y cumplían las funciones de oráculo, destaca que una sea la esposa de la deidad que controlaba los temblores y que ambos, Pachacamac y Pariacaca, compartían el mismo espacio sacralizado.

Las mujeres de Pariacaca

La deidad, siguiendo un patrón andino y universal, tuvo muchas mujeres, aunque las noticias acerca de sus romances son oscuras y escasas, con todas ellas estableció estrechas alianzas que involucraban a sus comunidades étnicas. Conocemos el caso de Chuquisuso, para quien construyó las acequias que permitieron irrigar las tierras de su comunidad a cambio de sus cariños (*op. cit.*, p. 48-50). Sin embargo el culto a Pariacaca era desarrollado principalmente por hombres, así cuando el Inca le ofreció *acllas* como una muestra de su agradecimiento a Macahuisa, hijo de Pariacaca, él las rechazó y sólo le pidió que sea su sacerdote (*op. cit.*, p. 108-109). Numerosas *acllas* fueron destinadas a los templos de los otros wakas vinculados al Estado Inca y un *acllahuasi* fue construido en la sierra de Lima pero no estuvo consagrado a Pariacaca (Espinoza, 1997).

Los hijos de Pariacaca

Muchos hijos son atribuidos a la deidad, durante el proceso de expansión de los Yauyos hacia las tierras cálidas, así «A todos los que vencieron a los yuncas se les proclama hijos de Pariacaca. Por

ello, cada uno declara hijo de Pariacaca a un héroe diferente que identifica con el fundador de su propio linaje» (Taylor, 2001: 57-58). Los nombres de sus hijos eran: Chucpayco (el mayor), Chancharuna, Huariruma, Utcochuco, Tutayquire (el más valiente), Sasenmale, Chuquihuampo, Macahuisa, Pachachuyro, entre otros. A su vez los hijos de Tutayquire también expulsaron a los yungas y se distribuyeron las tierras de las comunidades, entre ellas las de Pichcamarca (*op. cit.*, p. 113, 121), situada en Cinco Cerros, en este asentamiento existen gran cantidad de restos óseos contenidos en osarios, tumbas, chullpas, los cuales han sido reportados por Julio C. Tello en 1913 (Daggett, 1992) y también por José L. Pino.

4. LOS OTROS PARIACACA EN EL CHINCHAYSUYU

Fuera de la región de Lima, la deidad también era venerada, la siguiente cita es especialmente reveladora: «*Nuestro padre Pariacaca, en todos los confines del Chinchaysuyo tiene hombres a su disposición. ¿Cómo podría ser él abandonado?*» (Taylor, 1987a: 279). Además existen otros indicios acerca del culto a Pariacaca en el Chinchaysuyu, el análisis de los topónimos situados al norte de la Sierra de Lima nos revela la presencia recurrente de los nombres *Pariacaca*, *Pariagaga*, *Pariagago* y *Pariakaka*, o hechos relacionados a las hazañas de sus hijos, los cuales se encuentran distribuidos de Norte a Sur en las siguientes localidades:

4.1. Lima (Huaral): Tierras de Pariacaca. El registro *in situ* permitió conocer que se ubica en la provincia de Huaral, distrito de Sumbilca, en el anexo de Huándaro. Se trata de una saliente del terreno que desciende hacia un río, junto al cual se observa un amplio abrigo rocoso. Estas tierras son utilizadas como chacras de cultivo, tienen una extensión de dos has. Los comuneros entrevistados nos indicaron que conocían aquellas tierras con la denominación de *Pariacaca* desde que tenían memoria.

4.2. Ancash (Bolognesi): Pariacaca Machay. Durante las campañas de extirpación de idolatrías del siglo XVII, dirigidas por el Licenciado Bernardo de Novoa en esta zona, se registró un testimonio en la denuncia que realizó Juan Tocas, principal y fiscal mayor de la doctri-

na de San Pedro de Ticllos contra Alonso Ricari, principal y camachico del pueblo de Otuco anexo de la doctrina de San Pedro de Hacas:

«(Catalina Guacayllano)... desenterró el cuerpo de Leonor Pampa y de Martín Tocto Ricapa su marido camachico que fue del dicho aylo... y los llebo a un machay llamado Pariacaca Machay y antes de llebarlos los tubo un dia y una noche en la casa de los difuntos y mataron una llama delante de ellos quemaron un cui sebo coca maiz blanco en una callana y bebieron y comieron de la dicha llama todos los dichos indios del pueblo... llebaron los dichos cuerpos en un aulla al machay llamado Pariacaca y alli le pusieron un mate de sangre y un cantaro de chicha y coca y se bolbieron baylando...». Testigo Domingo Nuna Chaupis, 1656, Duviols (1986: 12).

4.3. Huánuco (Dos de Mayo): Stiglich (1922: 789) registra el topónimo *Pariagaga* como un caserío del distrito de Jesús, con sólo nueve habitantes, actualmente desaparecido

4.4. Ancash (Huari): Paz Soldán (1877: 666) registra el topónimo *Pariacaca* como una aldea del distrito de Uco, con 276 habitantes.

4.5. Ancash (Carhuaz): Según Stiglich (1922: 789) era una hacienda del distrito de Carhuaz, con 984 habitantes contabilizados con los de Hualcán. Actualmente es una comunidad, próxima a Hualcán, situada en la ruta al nevado del mismo nombre en el Callejón de Huaylas, cerca de la zona de aguas termales de La Merced (Felipe Varela, comunicación personal, 2003). También en la base del nevado Hualcán, en Shoque, existen abrigos rocosos con representaciones de arte parietal.

4.6. Ancash (Pomabamba): Paz Soldán (1877: 667) y Stiglich (1922: 789) registraron *Pariagago* como una aldea del distrito de Pomabamba.

4.7. Ancash (Sihuas): En el abra que define el actual límite provincial entre Sihuas y Pallasca, se registró el sitio Inca de Pariachuco, situado al pie del temido Apu del mismo nombre, conocido también por los pobladores locales como el «crestón» por su peculiar forma. Se

llega al sitio luego de ascender por las pronunciadas escalinatas de roca del Qhapaq Ñan, que tienen un ancho de 6 a 8 m, y se dirigía desde Conchucos hacia Pomabamba (Espinoza, 2002: 91-92).

De todos los sitios asociados al Camino Inca en Sihuas, destaca Pariachuco el cual tiene el típico patrón arquitectónico conocido como cancha. La denominación de tambo para dicho sitio no refleja la complejidad que presenta, y por su ubicación al pie del importante Apu Pariachuco pudo desempeñar actividades rituales además de las de control. Respecto al topónimo Paria-Chuco, *Paria* significa «rojizo» en quechua, y *chuco* significa «montaña» en la lengua culle al igual que término *caca* significa «montaña» en quechua (Torero, 1989). Es decir que otra lectura del topónimo Paria-Chuco puede ser Paria-Caca, el nombre de la ancestral deidad andina de la Sierra de Lima, y esto explicaría la presencia del sitio Inca en este lugar.

4.8. Piura (Huancabamba): Las primeras referencias arqueológicas acerca de otro Pariacaca en el Chinchaysuyu son proporcionadas por la Expedición de 1916 al Norte del Perú, denominada también Harvard Peruvian Expedition, en la que participó Julio C. Tello como arqueólogo, fue auspiciada por el Museo de Zoología Comparativa y la Escuela de Medicina Tropical de la Universidad de Harvard. Fue dirigida por el Dr. William Lorenzo Moss y su principal interés era realizar un reconocimiento zoológico y antropológico en el norte peruano (Daggett, 1992: 8).

Luego de partir de Sullana, la expedición estableció su primera base de operaciones en una casona de la ciudad de Huancabamba, a mediados de agosto de 1916, y exploró durante casi un mes en un radio de 40 km a la redonda. Uno de los hechos que más debió llamar la atención de Tello fue el hallar en Huancabamba otro cerro denominado Pariacaca, «*El cerro rojo de Wankabamba se llama Paria-Kaka*» (Tello, 1916b). Cuando era niño, escuchó los mitos acerca del célebre dios andino y sus hazañas, así lo reporta:

«En efecto, el autor (Tello) y sus progenitores nacieron en la región cisandina en que campearon los protagonistas legendarios llamados Pariakaka y Wallallo Karwincho. Allí conocieron los lugares o escenarios

mitológicos que Francisco de Avila menciona en sus manuscritos del siglo XVII; allí escucharon muchos pasajes de los actores reales o fantásticos que recuerdan las tradiciones verbales...» (Tello, Mejía 1979: 36).

Encontrar otro Pariacaca debió suscitar muchas interrogantes en él y posiblemente algunos planteamientos. En sus libretas de campo, donde aparece el itinerario de viaje y breves anotaciones acerca de los sitios registrados, Tello escribió:

«... cerca de Wancapampa al pie del Cerro Pariakaka o peñón rojo, se halla un pequeño cementerio y allí los cadáveres se hallan en nichos especiales aglomerados en celdillas como en los cementerios incaicos del valle de Chíncha en esas celdillas aparecen los cadáveres y además cantaritos muy finos del estilo propio de los Incas del Cuzco como los aríballos... Ya sabemos que es propio de los Incas enterrarse en cuevas...» (Tello, 1916a).

En el cerro Pariakaka, Tello recolectó material cerámico procedente de antiguas tumbas según consta en el ítem «localidad» del catálogo del Museo Peabody de Arqueología y Etnología Americana de la Universidad de Harvard. Dicho catálogo contiene la relación de materiales arqueológicos recolectados por la Expedición de 1916 y depositados en dicho museo. Además de las tumbas prehispánicas reportadas por Tello, actualmente existen dos cementerios en las faldas del cerro Pariacaca, uno antiguo más próximo al mismo, y el otro más reciente y distante (Camino, 1992).

Las mismas tumbas descritas por Tello también fueron reportadas por otro equipo de investigación: «*En las laderas del Cerro Pariacaca, al frente del actual pueblo de Huancabamba, existen estructuras parecidas de chullpas enlucidas de blanco, algunas inaccesibles*» (Polia et al. 1994: 28).

En Huancabamba, Ramírez (1966: 31-34) ha registrado de modo análogo al conflicto entre Pariacaca y Wallallo, un mito que tiene por

antagonistas a dos cerros, Pariacaca y Guitiligun, el primero está relacionado con el fuego y el calor, además es rojizo, forastero y vino caminando según el mito, el segundo se vincula con el frío y el agua (Camino, 1992: 104-110). El Pariacaca guarda «encantado» al asentamiento Inca de Huancabamba, mientras el Guitiligun mantiene cautivo al Rey Blanco y sus soldados españoles, que se enfrentaron y dieron muerte al Inca. En el mito registrado por Ramírez, destaca la estrecha relación entre el Pariacaca de Huancabamba y los cusqueños, además de la preferencia por el color rojo.

El cerro Pariacaca de Huancabamba tiene abrigos rocosos y túneles, su conformación geológica es diferente al resto de la geografía que lo rodea, parece un cerro que ha emergido repentinamente de la tierra. También destaca en la heráldica local, como el rojizo cerro tutelar en el escudo de la Provincia de Huancabamba, y las llaves del cielo representadas en el emblema de El Vaticano, ambos íconos aluden a la divinidad y su relación con el otro mundo.

4.9. Ecuador (Pichincha): grupos étnicos Amaya y Xihuaya. Uno de los hijos de Pariacaca fue Macahuisa, quien fue exitosamente utilizado por los Inca como aliado para sus propósitos expansionistas y ganó muchas tierras para Túpac Yupanqui (Taylor, 1987a: 343-347). Las huestes de Macahuisa sofocaron la rebelión de los Amaya y los Xihuaya, estos grupos, según los documentos consultados por Frank Salomón (comunicación personal, 1999), se encontraban en el actual territorio ecuatoriano, en Pichincha, al oeste de Quito. Esto incrementó la estima del Inca por la deidad, aumentando sus sacerdotes de treinta a cincuenta (*op. cit.*, p. 285, 347). La conquista de esta región agreste no logró ser consolidada por los Inca y es probable que haya sido una fuente de conflictos para los cusqueños. Sin embargo, la ubicación de los Amaya y Xihuaya sugerida por Salomón es cuestionada por Espinoza (1997), quien propone que habitaban la zona costera próxima a la Sierra de Lima. En ambas posibilidades dichos grupos étnicos fueron combatidos por los Inca. Estas versiones no son excluyentes, podrían ser mitimaes trasladados de Lima hacia Ecuador.

Todas las comunidades, cuevas y cerros anteriormente mencionados estuvieron relacionados al topónimo Pariacaca, o sus variantes en

las serranías de Lima, Ancash, Huánuco y Piura. Los ayllus enviaban una vez al año maíz, coca, y las ofrendas rituales para los sacerdotes de la deidad (Taylor, 2001: 89), así se explica en parte la necesidad de que Pariacaca tuviera tierras en otras regiones, pues todas ellas integraban su red de oráculos y adoratorios. Las evidencias muestran que el culto a los muertos se reprodujo también en las comunidades relacionadas a la deidad que se encontraban alejadas de la Sierra de Lima.

5. LOS ORÁCULOS DEL MUNDO ANDINO EN EL TIEMPO DE LOS INCA

Dos formas de adquirir riqueza, poder y prestigio para la panaqa del Inca gobernante han sido planteadas, incorporar nuevas provincias, y cuidar y mantener a una waka mediante ceremonias, este proceso fue iniciado por Wiracocha y continuado por sus sucesores (Patterson, 1997: 87). Así, Túpac Inca estableció alianzas con los oficiantes de los cultos a Pachacamac y Pariacaca localizados fuera del Cusco, y con sus parentelas sagradas, permitiendo la extensión de su influencia y accediendo al trabajo y productos de distantes regiones, necesarios para mantener el adoratorio local y el principal. Los Inca mantuvieron más estrechas relaciones con aquellos oráculos cuyos centros secundarios habían sido establecido antes de la implantación de su aparato político-administrativo en las regiones donde se encontraban (*op. cit.*, p. 88-91). Mediante esta red de oráculos se accedió a lo más valioso, información y conocimiento, se logró un nivel de autonomía con relación a las otras panaqas del Cusco, y se beneficiaron tanto el Inca como los sacerdotes de las deidades (Patterson, 1997: 92, 104; Gose 1996: 27). Templos y edificaciones fueron construidos para los oráculos y sus representantes, por parte del Estado Inca y los curacas locales, recibiendo ofrendas, libándose chicha en su honor; a los oráculos se destinaron abundantes recursos humanos y materiales (Gose, 1996: 9, 25).

Existen diversas referencias en el Manuscrito de Huarochirí que muestran a Pariacaca desempeñando las funciones de oráculo, sus sacerdotes miraban los augurios en los corazones o hígados de las llamas sacrificadas, preguntaban de noche si el año iba a ser bueno, observaban el paso del sol y otros astros desde lugares especiales

(Taylor, 2001: 59, 62, 87, 111). También destaca la observación sistematizada de bioindicadores, que permitían predecir las anomalías climáticas, tales como aves, insectos, plantas, moluscos, entre otros. Pariacaca se comunicaba por medio de estas señales, que eran interpretadas por sus sacerdotes, pero no todos eran buenos pronósticos. La destrucción del Imperio Inca es supuestamente anunciada por Pariacaca, que responde mediante un sacerdote a las preocupaciones de Huayna Cápac, mientras los wakas menores son destruidos por callar, respondió el numen que:

«...ya no abía lugar de hablar ni gouernar por que los hombres que llaman Uira Cocha abían de gouernar y traer un señor muy grande en su tiempo o después cin falta.» (Guaman Poma [1606] 1987: 254).

Sin duda, éste y otros nefastos vaticinios, como el del llacuz que predice la destrucción del culto a Pariacaca (Taylor, 1987a: 279), fueron elaborados posteriormente a la invasión europea, es decir son una invención tardía en el contexto de la extirpación de idolatrías, de la cual Guaman Poma y Avila formaron parte.

También las hermanas de Pariacaca cumplían funciones de oráculo, formando una red de información: *«Cuando los hombres, afligidos por alguna preocupación, iban a pedirle consejo a alguna de ellas, ésta solía decir: ‘Primero voy a consultar a mis hermanas’*» (Taylor, 2001: 67). Dos de ellas, Llacsahuato y Mirahuato, eran consultadas por los enfermos para conocer la causa de su mal, siendo consideradas más confiables que las otras:

«Ellas eran las dos huacas a las que los hombres estimaban más, porque Chaupiñamca, en vez de decir la verdad, les daba cualquier respuesta. Más bien les mentía» (op. cit., p. 76).

Pero Pariacaca no era el único oráculo prestigioso del mundo andino, existieron otros como Catequil, Pachacamac y Huarivilca. Ellos mantuvieron complejas relaciones con los Inca, llegando a ser wakas

aliados del Estado o destruidos al equivocarse en sus pronósticos o al no querer darlos, perdiendo o incrementado su status en la jerarquía imperial de deidades, y dándoles un cierto nivel de autonomía política (Gose, 1996: 6, 14). Durante el gobierno de Huayna Cápac, él:

«Quizo hablar con todo sus ydolos y guacas del rreyno. Dizen que nenguno de ellos no le quizo rreponder a la pregunta. Y acá le mandó matar y quebar a todos los ydolos. Dio por libre a los ydolos mayores Paria Caca y a Caruancho Uallallo; Paucar Colla, Puquina, Quichi Calla, Coro Puna, Saua Ciray, Pito Caray, Carua Raso, Ayza Vilca y el sol y la luna. Estos quedaron y los demas se quebró...» (Guaman Poma, [1606] 1987: 108).

Ante esta rebelión, Huayna Cápac purgó algunas wakas y disminuyó el poder de otras, incrementó el culto solar, debilitando algunas alianzas establecidas por sus predecesores, creando nuevas, y manteniendo las redes oraculares imperiales más poderosas que sus antecesores habían establecido, las cuales permitieron la gobernabilidad del fragmentado Tawantinsuyu (Patterson, 1997: 93-94; Gose, 1996: 23-25). Una extrema coerción fue aplicada cuando un oráculo y el Inca se encontraron en abierta disputa; durante la guerra de sucesión entre Huáscar y Atahualpa, y la incursión española, los templos y oráculos de Apo Catequil y Pachacamac fueron destruidos en represalia por los vaticinios adversos a Atahualpa, pero principalmente porque los oráculos, como institución andina, asumieron la representación diplomática de sus provincias y una posición política (Gose, 1996: 7-8, 14, 17, 25).

Nos interesa a continuación abordar la problemática de los oráculos secundarios relacionados a otros principales y los patrones de distribución espacial que tuvieron, para compararlo con el caso de Pariacaca.

Topic *et al.* (2002) y Cobo (2003) presentan evidencias de otros Catequil en Ecuador. Topic considera que la difusión del culto a Catequil en Ecuador fue una política Inca, aunque no existe evidencia que éste haya sido llevado por mitimaes, es decir que los cusqueños no difundie-

ron activamente su culto. Pero si se encuentra relación entre los territorios consolidados por Huayna Cápac y el culto al Apo Catequil en el Ecuador, este culto no enfatiza el aspecto guerrero de la deidad sino sus atributos vinculados al agua y la fertilidad, evidenciados a partir de siete lugares con sus respectivos topónimos situados en el norte y centro del Ecuador, éstos se ubican en: San José de Chimbo, Chambo, Tisaleo, Quero, Latacunga, Guachalá, San Antonio de Pichincha. Tres de estos lugares son cerros y cuatro manantiales (Topic *et al.*, 2002: 324-328).

Cobo (2003) aborda el caso de la loma Catequilla, ubicada al oriente del poblado de San Antonio de Pichincha, y al norte de la ciudad de Quito; en plena zona de la línea equinoccial. Desde la cima se tiene una visibilidad de 360°, primordialmente fue un sitio de observación astronómica dedicado al Sol, vital para registrar los equinoccios de marzo y septiembre, y tener una capacidad predictiva de los cambios de estaciones en relación con el aspecto productivo.

Con respecto a Pachacamac, Rostworowski (1992) dedica un capítulo de su libro a los hermanos, esposas e hijos de la deidad costeña, además de presentar un mapa de distribución de esta parentela sagrada, a partir del cual se puede apreciar la incidencia en la costa y la parte central del Perú. Recientemente, Stehberg y Sotomayor (2003: 49-50) proporcionan valiosos datos acerca del culto a Pachacamac y Con Con, en la parte central de Chile, en el valle del río Aconcagua, registrando el topónimo Pachacama en documentos de inicios del siglo XVII, siempre en relación con tierras, acequias y casas construidas en tiempos prehispánicos. Plantean que se trató de un templo de Pachacamac, sobre dichas casas se instalaron sucesivamente el Convento de Santo Domingo y la Compañía de Jesús. Uno de los atributos de Pachacamac era controlar los movimientos telúricos, fenómeno frecuente en la parte central y el sur de Chile. Sostienen los autores que los cultos a Pachacamac, Con Con y Anconcagua, fueron introducidos por grupos de personas que tenían fuertes vínculos con la costa peruana, y que esto ocurrió en tiempos de la máxima expansión del Tawantinsuyu.

Comparando el mapa de distribución de los oráculos andinos (Mapa 2), se observa que los otros Pariacaca se localizan desde la Sierra de Lima hacia el norte en forma lineal, pero entre La Libertad y Caja-

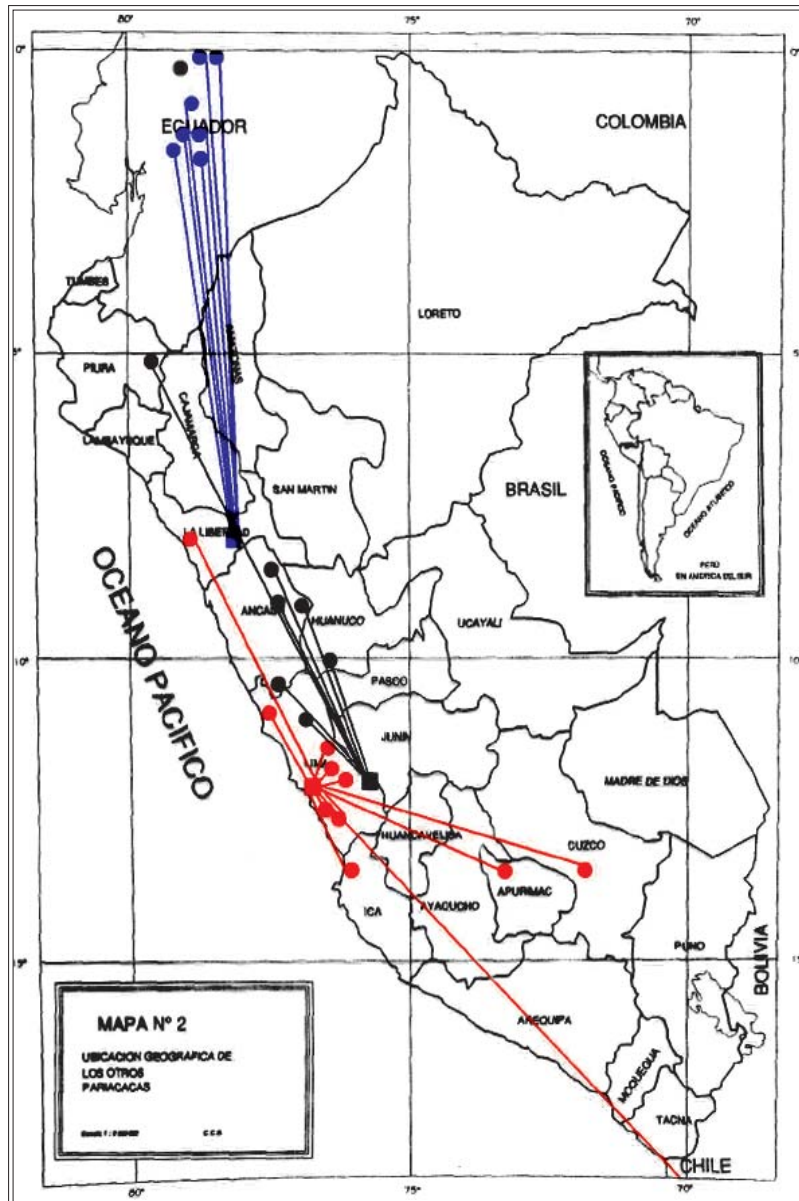
marca no se registra el topónimo probablemente porque es la zona de prestigio de Apo Catequil, también hay un vacío entre la Sierra de Piura y la línea equinoccial. Algo semejante ocurre en el Ecuador con Catequil, las áreas al sur de la Provincia de Chimborazo (Azuay, Cañar, Loja), cuya anexión fue consolidada durante el gobierno de Túpac Yupanqui, carecen del topónimo (Topic *et al.*, 2002: 326). El patrón se repite para el caso de Pachacamac, su nombre no aparece desde el sur de Ica hasta el valle del río Aconcagua en Chile.

Creemos que a semejanza del culto a Catequil y Pachacamac, el culto a Pariacaca también fue transformado por los Inca, así algunas características, como el ser morada final y la presencia de cuevas, se mantuvieron y fueron reforzadas por los cusqueños, y otras como la vinculación con el rayo, el aspecto guerrero y los atributos relacionados al agua fueron minimizados al ser introducido su culto en áreas completamente alejadas de su zona nuclear. Esta disminución de los atributos de Pariacaca se explicaría porque los Inca tenían su propia deidad del rayo (Illapa), o porque eran característicos de otros numen, tales como la vinculación con el agua (Catequil) o el control de los fenómenos telúricos (Pachacamac). Así, las deidades regionales se convirtieron en wakas aliados de los cusqueños durante la máxima expansión del Estado Inca dirigida por Túpac Yupanqui y Huayna Cápac.

6. PARIACACA; PAQARINA, MORADA FINAL,
MONTAÑA SAGRADA Y ORÁCULO

El apu Pariacaca era un waka, y como tal estuvo relacionado con una parentela de deidades a nivel micro y macro regional, era el principio y el final de las cosas, pronosticaba el devenir y su prestigio giraba en torno a su credibilidad.

Como paqarina, Pariacaca proporcionaba la energía vital para sus seguidores, tierras y territorio, por ello existía una relación de reciprocidad entre los Yauyos y su waka, constituía un identificador étnico y tenía una representación política que lo convertía en capaz de negociar hasta con el mismo Inca. Físicamente, es una porción de la geografía que era considerada el lugar de origen de los Yauyos, o una



MAPA 2. El mapa de distribución de los oráculos andinos: Pachacamac (rojo), Apo Catequil (azul) y Pariacaca (negro). Dibujo: C. Astuhamán y C. Campos.

parte de ellos, y la fuente de su identidad como grupo étnico, presenta un conjunto de sitios y una combinación de rasgos que permiten considerarlo así, tales como la presencia de abrigos rocosos utilizados como tumbas, conjuntos de adoratorios al aire libre, además se encuentra asociado a la divisoria continental, y es el origen de fuentes de agua que irrigan amplios terrenos.

Pariacaca era una morada final, aspecto destacado por el Manuscrito de Huarochirí y las evidencias arqueológicas, que indican que los abrigos rocosos situados al pie del nevado y en los otros Pariacaca eran utilizados como tumbas. Esto expresa el ideal andino de regresar a la pajarina, para renovarse vitalmente y vencer a la muerte, porque es necesario morir para volver a vivir, terminar un ciclo para iniciar otro.

Como montaña sagrada, el nevado Pariacaca representa a la deidad dual vinculada al rayo, también es su morada divina, su templo, un espacio sacro donde se encuentran los dioses y los hombres. Esta connotación sagrada es transmitida a las porciones de geografía, rocas, aguas y a los seres vivos que ha creado y criado en su condición de montaña primordial. Pariacaca era el centro del mundo para los grupos étnicos que lo veneraban. Los nombres de sus dos picos, *Tunshu* (medula espinal) y *Tullujutu* (columna vertebral) expresan la idea que era considerado un *axis mundi*, el cual unía y mantenía en equilibrio a los tres niveles que integraban el mundo andino. Era una montaña cósmica.

Como oráculo, el nevado bicéfalo, por ser morada de la temible y fecundadora deidad, fue elegido para realizar peregrinaciones, rituales y sacrificios destinados a consultar, apaciguar o pedir. Ser oráculo era una de sus funciones principales por ser waka, los sacerdotes de Pariacaca pronosticaban el futuro, esto implica que ellos poseían gran capacidad analítica y predictiva de distintas situaciones sociales, políticas, económicas y climáticas que ocurrían en el Chinchaysuyu. Ello era posible a partir de la información recolectada, procesada y sistematizada por los especialistas localizados en los otros Pariacaca. Asimismo como oráculo tenía la función de comunicarse, de hablar y absolver consultas, de ser creíble, de administrar la certidumbre y el engaño, sus sacerdotes eran maestros de la verdad y la mentira. Pariacaca, en su condición de aliado del Cuzco, legitimó el poder de

los Inca en el Chinchaysuyu, de allí se entiende la gran estima que los cusqueños le tenían.

En tiempo de los Inca, los wakas aliados del Estado llegaron a constituir una importante institución, por su capacidad predictiva generaron la movilización de un gran número de colectividades organizadas, sus pronósticos desencadenaron importantes hechos sociales durante la expansión del Tawantinsuyu, la ideología en torno a ellos influyó profundamente en la forma como se adoptaron las decisiones políticas y en su ejecución.

El examinar la institución de los oráculos andinos nos ha permitido explorar los aspectos ideológicos vinculados a la organización del Estado Inca, a nivel local y regional, y mejorar nuestro entendimiento del rol desempeñado por la ideología en los imperios tempranos y sus repercusiones en el presente.

AGRADECIMIENTOS

Mi agradecimiento a los alumnos de San Marcos y Villarreal que participaron en la primera exploración al nevado Pariacaca en 1997: Victoria Aranguren, Julio Orellana, Jhony Apcho, Jack Chávez, Mónica Suárez, Carlos Montezuma, Manuel Perales y Anderson Chamorro. También a los investigadores de la PUCP que participaron en la segunda exploración de 1997: Susana Aldana, Manuel Ruez, Alex Diez y Bedford Betalleluz. Asimismo, expreso mi agradecimiento a Joe Castro y Henderson Guevara con quienes exploramos la provincia de Sihuas, Ancash, en 1999. También agradezco a Gisella Cárdenas, con quien exploramos la Sierra de Huaral el 2002. Mi agradecimiento al personal que participó en las exploraciones en la Sierra de Piura en 1994, 1995, 1999 y 2004. También a Lupe Camino, Kevin Lane, Alex Herrera, Bill Sillar, Ricardo Espinosa, Sabino Arroyo, José Pino, Harold Hernández, Raúl Zevallos, Hugo Ludeña, Waldemar Espinoza y Carlos Farfán con quienes intercambiamos muchas opiniones acerca de Pariacaca durante la última década. Finalmente, mi agradecimiento a Cecilia Israel y Araceli Espinoza, a quienes debo la motivación y entrega del trabajo a tiempo.

BIBLIOGRAFÍA

ALCOCK, Susan E.; D'ALTROY, Terence, *et al*, eds.

2001. *Empires; Perspectives from Archaeology and History*, Cambridge University Press, Cambridge.

ARGUEDAS, José María, ed.

1966 *Dioses y hombres de Huarochirí; narración quechua recogida por Francisco de Avila (¿1598?)*, Instituto de Estudios Peruanos - Museo Nacional de Historia, Lima.

ASTUHUAMÁN GONZALES, César W.

1998 «La ruta de los dioses y el adoratorio de Pariacaca», *Sequialao*; Revista de Historia, Arte y Sociedad, 12 (23-42). Lima.

1999a «El Santuario de Pariacaca», *Alma Mater*; Revista de Investigación de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 17 (127-147). Lima.

1999b «El Camino Inca en la Cordillera de Pariacaca», *Medio de Construcción*; Revista Mensual de Diseño y Construcción, 148 (45-49). Lima.

BARTH, Fredrik

1969 «Introduction». En: Barth, ed., *Ethnic Groups and Boundaries; The Social Organization of Culture Difference*. Universitets Forlaget, p. 9-38. Oslo-London.

BAUER, Brian; STANISH, Charles

2003 *Las islas del Sol y la Luna; ritual y peregrinación en el Lago Titicaca*, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, Cuzco.

BELLEZA CASTRO, Nelly

1995 *Vocabulario Jacaru-Castellano*, Centro de Estudios Regionales Bartolomé de las Casas, Cusco.

BONAVIA B., Duccio

1972 «El arte rupestre». En Bonavia, Ravines, eds., *Pueblos y culturas de la sierra central del Perú*. Cerro de Pasco Corporation, p. 134-139, Lima.

BONAVIA B., Duccio, *et al*.

1984 «Tras las huellas de Acosta 300 años después. Consideraciones sobre su descripción del 'mal de altura'», *Histórica*, 8 (1-31). Lima.

48 / Ensayos en Ciencias Sociales

- BURGER, Richard L.
1989 «El horizonte Chavín: ¿Quimera estilística o metamorfosis socioeconómica?». *Revista Andina*, 7 (2) (545-566)
- CAMINO, Lupe
1992 *Cerros, plantas y lagunas poderosas; la medicina al norte del Perú*, CIPCA, Lima.
- CIEZA DE LEÓN, Pedro (1550)
1977 *El Señorío de los Incas*, Editorial Universo, Lima.
- COBO A., Cristóbal
2003 «La mitad del mundo, evidencias arqueoastronómicas en los Andes Equinocciales». En Congreso Internacional de Americanistas, *CD ROM Congreso Internacional de Americanistas*. Universidad de Chile, Santiago de Chile.
- CONRAD, Geoffrey W.; DEMAREST, Arthur A.
1988 *Religión e imperio; dinámica del expansionismo azteca e inca*, Alianza Editorial, Madrid.
1992 *Ideology and Pre-Columbian Civilizations*, School of American Research Press. Santa Fe.
- CURNOW, Trevor
2004 *The Oracles of the Ancient World*, Duckworth, London.
- CURATOLA, Marco, ed.
2003 In press *Adivinación y oráculos en las Américas*. (Actas del 51º Congreso Internacional de Americanistas, Santiago de Chile, julio).
- DAGGETT, Richard E.
1992 *The Incidental Archaeologist: Tello and the Peruvian Expeditions of 1913 and 1916*. (Ponencia presentada en el 11th Annual Meeting of the Northeast Conference on Andean and Amazonian Archaeology and Ethnohistory, Colgate University, Hamilton, New York, noviembre 1992).
- D'ALTROY, Terence N.
1992 *Provincial Power in the Inka Empire*, Smithsonian Institution Press, Washington and London.
2002 *The Incas*, Blackwell Publishers, Oxford.

D'ALTROY, Terence N.; SCHREIBER, Katharina

2004 «Andean Empires». En Silverman, ed., *Andean Archaeology*. Blackwell, p. 255-279, Oxford.

DÁVILA BRIZEÑO, Diego (1586)

1965 «Descripción y Relación de la Provincia de los Yauyos toda, Anan Yauyos y Lorin Yauyos, Hecha por Diego Davila Brizeño, Corregidor de Guarocheri». En Jiménez de la Espada, *Relaciones Geográficas de Indias*. Editorial Atlas, p. 155-165, Madrid.

DUVIOLS, Pierre

1977 *La destrucción de las religiones andinas; (durante la Conquista y la Colonia)*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

1984 «Albornoz y el espacio ritual andino prehispánico», *Revista Andina*, 2 (169-222). Cusco.

1986 *Cultura andina y represión. Procesos y visitas de idolatrías. Cajatambo, siglo XVII*. Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas, Cusco.

1997 «¿Dónde estaba el santuario de Pariacaca?». En Varón, Flores, eds., *Arqueología, Antropología e Historia en los Andes; Homenaje a María Rostworowski*. Instituto de Estudios Peruanos - Banco Central de Reserva del Perú, p. 643-649, Lima.

ELIADE, Mircea

1997 [1958] *Patterns in Comparative Religion*, Sheed & Ward, London.

1974 *Tratado de historia de las religiones*, Ediciones Cristiandad, t. 1 Madrid.

ESPINOZA SORIANO, Waldemar

1981 *Los modos de producción en el imperio de los Incas*, Amaru Editores, Lima.

1990 *Los Incas; Economía, sociedad y Estado en la era del Tahuantinsuyu*, Amaru Editores, Lima.

1997 «La etnia Huarochirí en la era del Tahuantinsuyu», *Sequitao*; Revista de Historia, Arte y Sociedad, Año 4 (6) (23-92). Lima.

ESPINOSA REYES, Ricardo

2002 *La gran ruta Inca; el Capaq Ñan*, Ediciones Cope, Lima

FARFÁN LOVATÓN, Carlos

2001 «Investigaciones arqueológicas en la Cordillera del Pariacaca». En

50 / Ensayos en Ciencias Sociales

Pérez, Aguilar, Purizaga, eds., *XII Congreso Peruano del Hombre y la Cultura Andina «Luis G. Lumbreras»*. Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, tom. 2., p. 102-107, Lima.

FLANNERY, Kent V.

1998 «The Ground Plans of Archaic States». En Feinman, Marcus, eds., *Archaic States*. School of American Research Press, p. 15-57, Santa Fe.

GOSE, Peter

1996 «Oracles, Divine Kinship, and Political Representation in the Inka State», *Ethnohistory*, 43 (1) (1-31). USA.

GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe (1606); MURRA, John; ADORNO, Rolena; URIOSTE, Jorge L., eds.

1987 *Nueva crónica y buen gobierno*, Historia 16, 3 t., Madrid.

HUMPHREY, Caroline; VITEBSKY, Piers

2003 *Sacred Architecture; Symbolic Form and Ornament Traditions of East and West Models of the Cosmos*, Duncan Baird Publishers, London.

LIRA, Jorge

1944 *Diccionario kkechuwa-español*, Universidad Nacional de Tucumán, Tucumán.

MOLINIÉ FIORAVANTI, Antoinette

1986 «El simbolismo de frontera en los Andes», *Revista del Museo Nacional*, 48 (251-286). Lima.
/1987

MORRIS, Craig

1988 «Progress and Prospect in the Archaeology of the Inca». En Keatinge, ed., *Peruvian Prehistory*. Cambridge University, p. 233-256, Cambridge.

1998 «Inka Strategies of Incorporation and Governance». En Feinman, Marcus, eds. *Archaic States*. School of American Research Press, p. 293-309, Santa Fe.

MURRA, John V.

1978 [1956] *La organización económica del Estado Inca*, Siglo XXI, México D.F.

1975 *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

NILSSON, Martin P.

1972 *Cults, Myths, Oracles, and Politics in Ancient Greece; with two appendices: The Ionian Phylae, the Phratries*, Cooper Square Publishers, New York.

OCAÑA, Diego de (1605); ÁLVAREZ, Arturo, ed..

1987 *A través de la América del Sur*, Historia 16, Madrid.

PARKE, H.W.

1985 *Oracles of Apollo in Asia Minor*, Croom Helm, London.

PATTERSON, Thomas C.

1985 «Pachacamac-An Andean Oracle Under Inca Rule». En Kvietok, Sanweiss, eds., *Recent Studies in Andean Prehistory and Protohistory; Papers from the Second Annual Northeast Conference on Andean Archaeology and Ethnohistory*. Cornell University. Latin American Studies Program, p. 159-175, New York.

1997 *The Inca Empire: The Formation and Disintegration of a Pre-Capitalist State*, Berg Publishers, New York.

PAZ SOLDÁN, Mariano Felipe

1877 *Diccionario Geográfico Estadístico del Perú*, Imprenta del Estado, Lima.

POLIA MECONI, Mario

1996 «Siete cartas inéditas del Archivo Romano de la Compañía de Jesús (1611-1613): huacas, mitos y ritos andinos», *Anthropologica; del Departamento de Ciencias Sociales*, 14 (209-259). Lima.

POLIA M., Mario; CASARETO M., Dante; LINARES, Lucy D.

1994 *Informes de las excavaciones arqueológicas del Centro Studi Ligabue de Venecia y del M.N.A.A. en Mitupampa, Huancabamba, Piura; Temporadas de trabajo 1989-90-91-92*, [s.e.], Lima.

RAMÍREZ ADRIANZÉN, Miguel Justino

1966 *Monografía de Huancabamba*; historia, geografía y folklore, Imp. Ministerio de Hacienda y Comercio, Lima.

52 / Ensayos en Ciencias Sociales

REINHARD, Johan

1983 «Las Líneas de Nazca, Montañas y Fertilidad», *Boletín de Lima*, 26 (29-50). Lima.

1987 «Chavín y Tiahuanaco; una nueva perspectiva de dos centros ceremoniales andinos (Conclusión)», *Boletín de Lima*, 51 (35-52). Lima.

ROSTWOROWSKI, María

1972 «Breve ensayo sobre el Señorío Ychma o Ychima», *Boletín del Seminario de Arqueología*, 13 (37-51). Lima.

1978 *Los Señoríos indígenas de Lima y Canta*, IEP, Lima.

1983 *Estructuras de poder andino*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

1992 *El Señor de los Milagros; una tradición milenaria*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

ROWE, John H.

1982 «Inca Policies and Institutions Relating to the Cultural Unification of the Empire». En Collier, Rosaldo, Wirth, eds., *The Inca and Aztec States 1400-1800; Anthropology and History*. Academic Press, p. 93-118, New York.

SAMIVEL

1967 «Las montañas de los mitos y las leyendas». En Herzog, ed., *La Montaña*. Editorial Labor, p. 25-81, Barcelona.

SCANU, Marcelo

1986-1987 «Santuarios de Altura en los Andes», *Revista del Museo Nacional*, 48 (213-249). Lima.

STEBERG, Rubén; SOTOMAYOR, Gonzalo

2003 «Supervivencias toponímicas de antiguos cultos a deidades andinas en el valle de Aconcagua: el caso de Con Con, Pachacamac y Anconcagua». En Barcena, ed., *Simposio ARQ-8 «Tawantinsuyu 2003: Avances recientes en Arqueología y Etnohistoria»*; *Resúmenes*. Unidad de Antropología. Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales, p. 49-50, Mendoza.

STIGLICH, Germán

1922 *Diccionario Geográfico del Perú*, Imp. Torres Aguirre, 3 t. Lima.

TAYLOR, Gerald

- 1987a *Ritos y tradiciones de Huarochirí; manuscrito quechua de comienzos del siglo xvii; versión paleográfica, interpretación fonológica y traducción al castellano*, Instituto de Estudios Peruanos - Instituto Francés de Estudios Andinos, Lima.
- 1987b «Cultos y fiestas de la comunidad de San Damián (Huarochirí) según la Carta Annua de 1609», *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, 16 (85-96). Lima.
- 2000 *Camac, camay y camasca...*, Instituto Francés de Estudios Andinos - Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, Lima.
- 2001 *Huarochirí; manuscrito quechua del siglo xvii*, Instituto Francés de Estudios Andinos - Lluvia Editores, Lima.

TELLO ROJAS, Julio César

- 1916a *Libreta 23; 1. Expedición 1916, 2. Laguna Warinxá, 3. Baño del Ynca, 4. Cementerios del cerro Wanka; momias, etc...*, [s.e.], Lima.
- 1916b *Libreta 24; Huancabamba*, [s.e.], Lima.

TELLO ROJAS, Julio César; MEJÍA XESSPE, M. Toribio, ed.

- 1979 *Paracas II Parte; cavernas y necrópolis*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos - The Institute of Andean Research of New York, Lima.

TOPIC, John; TOPIC, Theresa L.; MELLY CAVA, Alfredo

- 2002 «Catequil; The Archaeology, Ethnohistory, and Etnography of a Major Provincial Huaca». En Isbell, Silverman, eds., *Andean Archaeology I; Variations in Sociopolitical Organization*. Kluwer Academic - Plenum Publishers, p. 303-336, New York.

TORERO, Alfredo

- 1989 «Áreas toponímicas e idiomas en la sierra norte peruana. Un trabajo de recuperación lingüística», *Revista Andina*, 7 (1) (217-257). Cusco.

WOOD, Michael

- 2004 *The road to Delphi: the life and afterlife of oracles*, Chatto & Windus, London.

ZIÓLKOWSKI, Mariusz S.

- 1999 *La guerra de los wawqi; los objetivos y los mecanismos de la rivalidad dentro de la elite inka, s. xv-xvi.*, Ediciones Abya Yala, Quito.

54 / Ensayos en Ciencias Sociales