

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

WERE PACHACAMAC AND THE OTHER GREAT SANCTUARIES OF THE OLD ANDEAN WORLD TRUE ORACLES?

Marco Curatola Petrocchi*

Al tiempo de los Incas hubo santuarios meta de peregrinaciones a larga distancia y teatro de ceremonias multitudinarias y ritos esotéricos, como los de Pachacamac, Titicaca, Coropuna y Catequil, a los cuales los andinos acudían regularmente para consultar a sus divinidades. Muchos cronistas españoles se refirieron a ellos usando el término “oráculo”, claramente derivado de su bagaje de conocimientos renacentista de la tradición religiosa grecorromana. Dada la especificidad del fenómeno oracular, que por un lado fue propio de la Antigüedad clásica y por el otro no ha sido registrado en ninguna área cultural del continente americano fuera de los Andes, este artículo se propone averiguar si realmente los mencionados centros sagrados del Perú antiguo tuvieron características y funciones análogas a las de santuarios griegos como Delfos y Dodona, y por lo tanto pueden correctamente ser definidos como “oráculos”. A tal fin, en primer lugar se reseñan los rasgos principales de los oráculos griegos, para luego verificar el grado de correspondencia existente entre estos y los del gran santuario de Pachacamac, según lo describieron los soldados españoles que en los primeros momentos de la Conquista pudieron observarlo todavía en plena operatividad y cuyo testimonio no aparenta haber sido sesgado por estereotipos derivados del mundo clásico.

Palabras claves: oráculos, religión inca, Pachacamac, etnohistoria andina.

At the time of the Incas there were sanctuaries that were the objects of long-distance pilgrimages and the theaters of crowded ceremonies and esoteric rites, such as those of Pachacamac, Titicaca, Coropuna and Catequil, which Andeans visited regularly to consult their deities. Many Spanish chroniclers referred to them by using the term “oracle”, clearly derived from their Renaissance background in the Greco-Roman religious tradition. Given the specificity of the explored, and then the degree of correspondence between them and those of the great sanctuary of Pachacamac are examined, as described by the Spanish soldiers who in the early days of the Conquest could observe it still fully operational and whose testimonies appear not to have been biased by stereotypes derived from the classical world.

Key words: oracles, inca religion, Pachacamac, Andean ethnohistory.

Introducción

En un ensayo publicado en el 2008, en el libro *Adivinación y oráculos en el mundo andino antiguo*, sostuvimos –y creo demostramos– que santuarios (o *huacas*) como los de Pachacamac, Titicaca, Coricancha, Catequil, Huanacauri, Rimac, Huarivilca, Coropuna, Solimana y Apurimac, a los cuales los andinos acudían regularmente para consultar a sus divinidades, representaron en época inca (Horizonte Tardío, siglo XV-inicios siglo XVI) instituciones de trascendental relevancia no solo religiosa, sino también social y política. En dicho trabajo pusimos en evidencia cómo estos lugares sagrados, meta de peregrinaciones y teatro de ceremonias multitudinarias y ritos esotéricos, desempeñaron en el mundo andino un papel medular como centros de

acopio, procesamiento y difusión de la información, como medios de legitimación del poder y de normatividad, y como sedes de negociación entre los diferentes señoríos locales y entre estos y el Estado. En última instancia, constituyeron poderosos focos de condicionamiento y prefiguración de la acción social y política en general¹.

Además, en la introducción del libro llegamos a plantear, aunque muy someramente, que en los Andes prehispánicos el fenómeno oracular debió alcanzar una dimensión y una difusión incluso mayores a las que tuvo en las mismas civilizaciones del mundo clásico, en el seno de las cuales florecieron los santuarios oraculares por antonomasia, como aquellos griegos de Delfos, Dodona, Delos, Dídima y Claros, entre otros². Semejante enunciación de carácter comparativo presupone –evidentemente– la

* Pontificia Universidad Católica del Perú, Departamento de Humanidades. Lima, Perú. Correo electrónico: mcurato@pucp.edu.pe

existencia de una analogía de fondo entre instituciones religiosas que de hecho se desarrollaron en contextos históricos y culturales temporal y espacialmente muy lejanos y absolutamente ajenos el uno del otro. En realidad, esta supuesta similitud entre estructuras religiosas tan complejas y peculiares como los oráculos griegos, por un lado, y las mayores *huacas* veneradas al tiempo de los Incas, por el otro, no ha sido hasta ahora explorada. La única notable excepción está representada por el pionero ensayo de Ann G. Gibson “Chresmology: A Comparative Study of Oracles”, de 1961. En él se reseña, aunque en forma bastante rápida, el restringido número de sociedades del pasado y del presente (esto es, la romana y la egipcia antiguas, la inca y la tibetana moderna) en las cuales estaría documentada la presencia de manifestaciones religiosas definibles como “oráculos” sobre la base de su analogía con la epónima institución de la Grecia antigua; y, en las conclusiones, se intenta evidenciar ciertos aspectos rituales y caracteres funcionales comunes a todas ellas. Es sintomático que dicho estudio fuera elaborado bajo la guía de John Howland Rowe, una de las más eminentes figuras de la arqueología y la etnohistoria andina del siglo XX, quien unos años antes, en su famoso trabajo sobre la cultura inca publicado en el *Handbook of South American Indians* (1946), había señalado que no solo grandes santuarios como los de Pachacamac, Apurímac y Rimac, sino todas las *huacas* debieron tener funciones oraculares y que su consulta representó la principal forma de adivinación vigente entre la población andina al tiempo del Tahuantinsuyu (Imperio inca)³. No cabe duda de que Rowe, por su formación clásica⁴, debió quedar intrigado al encontrar en las narraciones de los siglos XVI y XVII relativas a los Andes prehispánicos referencias a un fenómeno, como los oráculos, tan típico del mundo griego antiguo, y además ausente en las demás áreas culturales del continente americano, incluida Mesoamérica, donde se desarrollaron sociedades de complejidad comparable a la de los incas. Sin embargo, Rowe, personalmente, a pesar de sus importantes contribuciones sobre diferentes santuarios andinos (Chavín, Coricancha, Huanacauri) y la religión inca en general⁵, en ningún momento se abocó a profundizar específicamente la temática de los oráculos, ni en términos comparativos ni en el solo ámbito de la región andina. De hecho, el trabajo de Gibson no despertó mayor interés entre los especialistas de historia cultural andina y los

americanistas en general, quienes, por pertenecer a una tradición académica totalmente ajena a los estudios clásicos y por su orientación teórica fundamentalmente relativista, se han manifestado siempre bastante escépticos ante las posibilidades heurísticas y la misma validez científica de la comparación entre procesos históricos, hechos culturales e instituciones del Viejo y del Nuevo Mundo. A tal punto, que por mucho tiempo los estudiosos de arqueología y etnohistoria andina han rehuído hasta la misma palabra “oráculo”, en la implícita suspicacia –por lo demás más que legítima– de que al hablar de “oráculos” se pudiera estar empleando un término inapropiado y mistificante, retomado acríticamente de las crónicas coloniales españolas, para definir una realidad sociorreligiosa cuya naturaleza, más allá de superficiales analogías, poco o nada tuvo que ver con la de los fenómenos epónimos de la Antigüedad clásica. Es la problemática, al mismo tiempo histórica y antropológica, que nos proponemos dilucidar en el presente trabajo y que en resumida cuenta se puede condensar en la siguiente pregunta-clave: “¿Fueron los santuarios del mundo andino antiguo como Pachacamac o Titicaca verdaderos oráculos? Para poder contestarla, tendremos primero que abordar (y resolver) otra cuestión, absolutamente básica: “¿Qué es un oráculo?” O, en otras palabras, “¿a qué hechos culturales podemos aplicar con propiedad este nombre?”.

Los oráculos de la Grecia antigua

Hace unas décadas, Herbert Parke, autor de trabajos fundamentales sobre los oráculos en la Antigüedad clásica, en el prólogo de su *Greek Oracles* (1967), escribía que un oráculo es “*un enunciado formal de parte de una divinidad, por lo general expresado en respuesta a una pregunta, o si no el lugar donde semejante pregunta puede ser hecha. El que pregunta puede ser un Estado o un individuo particular, y el objeto puede variar mucho, así como puede variar el método por medio del cual es conseguida la respuesta*”⁶. Si esta definición puede parecer un tanto genérica, mucho más vaga y “sibilina” es aquella propuesta en años más recientes por Trevor Curnow en la introducción a *The Oracles of the Ancient World* (2004). Para el autor un oráculo es sencillamente “*un lugar donde la gente va para tener un especial género de contacto con lo sobrenatural*”⁷. Las dos definiciones tienen como denominador común la referencia a un

lugar sagrado al cual acuden los fieles, elemento que definitivamente representa uno de los componentes básicos de todo oráculo, pero que de por sí no parece suficiente para caracterizar un fenómeno tan específico, complejo e histórica y culturalmente determinado como el oracular. Y ambas definiciones, en su “indefinición”, ponen de manifiesto la complejidad y heterogeneidad del fenómeno, aun en el solo ámbito del mundo antiguo, así como la dificultad que los historiadores y los historiadores de las religiones han tenido para circunscribirlo y categorizarlo, más allá de excelentes estudios monográficos de casos específicos⁸.

Etimológicamente, la palabra oráculo deriva del latín *oraculum*, que, a su vez, procede del verbo *oro/orare*, esto es, “orar”, “rezar”, “rogar” o también “hablar”, “decir en público”. En el mismo latín, así como en muchos idiomas modernos (español, italiano, francés, inglés y alemán, entre otros) que han derivado el término de ese idioma, el vocablo “oráculo” (*oracolo, oracle, Orakel*) conlleva, efectivamente, una cierta ambigüedad de fondo, pudiendo aplicarse *sensu lato* a sujetos muy diferentes (una divinidad, un adivino, un santuario, una predicción), aun si todos de un modo u otro relacionados al ámbito de la adivinación. De hecho, los problemas heurísticos que esta polisemia acarrea para los clasicistas fueron notados, ya hacia fines del siglo XIX, por el eminente estudioso francés Auguste Bouché-Leclercq. En el segundo tomo de su monumental *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, publicado en 1879, este observaba cómo el término encerraba una notable complejidad y, al mismo tiempo, resultaba algo vago al usarse para indicar ya sea el centro sagrado donde tenían regularmente lugar consultas proféticas como el mismo ser o personaje religioso que allí brindaba respuestas, así como también la respuesta emitida en dicho contexto y hasta la predicción formulada por un adivino en cualquier otra circunstancia⁹. Frente a esta ambigüedad terminológica, el estudioso se propuso llegar a una más precisa comprensión y definición de la noción de “oráculo” a través del examen de la realidad oracular por antonomasia, es decir, la del mundo griego arcaico de los siglos VIII-VI a. C., período en el cual florecieron muchos importantes santuarios, como el de Apolo en Delfos o el de Zeus en Dodona, donde los dioses brindaban, por medio de sacerdotes, respuestas a los fieles que allí acudían para consultarlos. Sobre la base de un amplio y detallado análisis de la naturaleza

y el funcionamiento de los principales oráculos griegos, Bouché-Leclercq llegó a la conclusión de que lo que caracterizaba y definía un “oráculo” era la coexistencia de tres rasgos esenciales: una divinidad inspiradora; un órgano sacerdotal que fuera él mismo el canal de la manifestación del saber y la voluntad divina o que, de todas maneras, mantuviera bajo su control el medio a través del cual se producía la revelación sobrenatural; y un lugar especial y específico donde tradicionalmente se desarrollaban los ritos divinatórios. Entre estos tres elementos el autor terminaba asignando particular relevancia a la presencia de un cuerpo sacerdotal: “No hay oráculos –escribía– sino allí donde una corporación sacerdotal, consagrada al servicio de una divinidad determinada, en un lugar determinado, e investida de una misión legítima a los ojos de los fieles, transmite a los profanos, en circunstancias y según rituales sancionados por la tradición, las revelaciones de la divinidad”¹⁰. Definitivamente, para Bouché-Leclercq lo que identificaba un “oráculo” y lo diferenciaba del *mare magnum* de los fenómenos y hechos divinatórios era precisamente la existencia de un cuerpo sacerdotal que controlara el acceso al santuario, que regulara las prácticas religiosas y divinatorias que allí se desarrollaban y que asegurara el prestigio y la perpetuidad del culto a la divinidad que en ese lugar moraba: “la historia de un oráculo –anotaba en forma lapidaria– es la de una corporación religiosa”¹¹. A todas luces, la definición de la noción de “oráculo” brindada por Bouché-Leclercq, con su énfasis en el factor institucional representado por el cuerpo sacerdotal, permanece válida e insuperada a más de 130 años de su formulación.

Además, el autor –retomando una antigua distinción adoptada por el escritor romano Marco Tulio Cicerón en su famoso tratado sobre la adivinación (44 a.C.)¹², basada a su vez en consideraciones de Platón y los pensadores estoicos–¹³ señala la existencia de dos tipos de adivinación, conceptualmente bastante diferentes entre sí, aunque sí en la práctica puedan encontrarse combinados: la adivinación intuitiva y la adivinación inductiva¹⁴. Esta última, llamada también artificial o técnica, consiste en conjeturas basadas en hechos y signos, espontáneos o provocados, perceptibles a través de la vista, y elaboradas siguiendo normas técnicas de interpretación canónicas y, al mismo tiempo, esotéricas. De este modo, la correcta exégesis de dichos signos, aunque tangibles, no está al alcance

de los individuos comunes y precisa de la intervención explicativa de determinados especialistas¹⁵. Es el caso, por ejemplo, de los adivinos (griegos, romanos o andinos) que formulan sus vaticinios a partir de la observación de determinados fenómenos naturales o del examen de las vísceras de animales sacrificados. En cambio, en la adivinación intuitiva, definida también como natural, espontánea o inspirada, el conocimiento del futuro, de lo oculto y de la voluntad de los dioses se funda en una relación privilegiada, en una comunicación directa y hasta en una comunión mística entre el numen y su sacerdote-portavoz, quien transmite a los que hacen la consulta la misma palabra divina, sin necesidad de recurrir a la indagación de signos y manifestaciones exteriores. Delfos, el más famoso e influyente oráculo griego, ubicado en las faldas meridionales del monte Parnaso, sobre el Golfo de Corinto, funcionaba según este patrón. Su sacerdotisa, la Pitia, era una verdadera médium que, en trance, poseída por el dios Apolo, hacía predicciones y daba a conocer la voluntad de Zeus, comunicada luego a los fieles por otros sacerdotes¹⁶. Es por este tipo de adivinación inspirada que los antiguos griegos llamaron *mantikê* (mántica, arte de la adivinación) a la capacidad de predecir el porvenir y de revelar lo desconocido y *mántis* a quien se hacía vehículo de los mensajes divinos. Ambos términos derivan, en efecto, de la palabra *manía*, esto es, “locura”, “enajenamiento”, “furor”, con clara referencia al estado alterado de conciencia en el cual entraban los sacerdotes oraculares como la Pitia al momento del encuentro místico con sus dioses¹⁷.

Como en Delfos, la adivinación inspirada fue la modalidad prevalente en todo el mundo griego antiguo, mientras que en las civilizaciones mesopotámica y etrusca hubo prácticamente solo manifestaciones de adivinación técnica¹⁸. En *Le teorie del segno nell'Antichità Classica* (1987), el semiólogo italiano Giovanni Manetti ha planteado que la diferencia de orientación en las prácticas divinadoras entre sumerios y griegos radicaría en que la de los primeros fue una cultura de la escritura, mientras que la de los segundos fue una sociedad esencialmente oral. En efecto, los pueblos mesopotámicos fueron elaborando, desde la segunda mitad del IV milenio a. C., un tipo de escritura, la cuneiforme, que en su evolución de pictográfica a logográfica (en la cual cada signo expresa un concepto, una palabra completa) llegó a alcanzar los 1.200 símbolos¹⁹. Esta autonomía de lo escrito

respecto del lenguaje hablado y la notable complejidad del sistema de signos utilizados favorecieron el surgimiento de una clase sacerdotal llamada a leer e interpretar los signos gráficos, así como, por analogía, los signos trazados por los dioses en el universo que rodea al hombre. En otras palabras, los procedimientos técnicos y mentales utilizados en Mesopotamia para descifrar los símbolos gráficos sirvieron, prácticamente en forma automática, de pauta también para la interpretación de los signos adivinatorios, concebidos como otra forma de escritura, la “*escritura de los dioses*” en el mundo.

En Grecia, en cambio, la escritura fue una conquista cultural bastante más tardía, de alrededor del siglo VIII a. C., y desde el principio, por su naturaleza alfabética, no representó un sistema autónomo respecto al lenguaje hablado, sino más bien esencialmente una reproducción en caracteres fonéticos del mismo²⁰. Así, de conformidad con el carácter oral de la cultura griega de la época de mayor desarrollo oracular, la adivinación en los principales santuarios se basó en la comunicación oral o, de todas maneras, en experiencias auditivas. En los oráculos de Delfos, Dídima y Claros, Apolo se revelaba, poseía y hablaba directamente a sus sacerdotes-portavoces²¹. Análogamente, en el gran centro oracular de Dodoma, segundo por importancia solo al de Delfos y –según Heródoto y otras fuentes– aún más antiguo que este, Zeus se comunicaba con sus servidores por inspiración, o les expresaba su voluntad a través del susurro de las hojas de un gran roble sagrado movidas por el viento, el gorjear de palomas ubicadas entre las ramas del mismo árbol o el gorgoteo de un manantial cerca de sus raíces²².

Una última cuestión importante concierne a las motivaciones de las consultas. ¿Qué preguntaban exactamente los antiguos griegos a los oráculos? Las consultas tenían prioritariamente una función apotropáica, es decir, su propósito era alejar diferentes males y a propiciar el bienestar individual y colectivo. Plagas, enfermedades, mortandades inexplicables de hombres y animales, sequías, pérdidas de cosechas, fenómenos atmosféricos violentos, cambios climáticos irregulares y desastres naturales, eran todos eventos considerados producto de alguna falta u ofensa cometida contra los dioses. La gente se dirigía a estos últimos para conocer la causa precisa de semejantes males y, sobre todo, para saber cómo podía ponerle remedio, o sea, qué rituales, tributos, ofrendas y sacrificios debía hacer para alejar dichas

calamidades²³. Además, las ciudades consultaban con regularidad a los oráculos sobre cuestiones relativas a la construcción de nuevos templos, la utilización de recursos del santuario, reformas culturales, la fundación de colonias, el éxito de conflictos y empresas militares, el establecimiento de alianzas y la elección de un rey²⁴.

Recapitulando, los oráculos griegos, los oráculos por excelencia de la Antigüedad clásica, prototipo de todos los fenómenos oraculares conocidos, se caracterizaron por ser santuarios donde una divinidad brindaba respuestas a quienes la consultaban a través de sacerdotes, con quienes mantenía una comunicación mística directa, fundamentalmente oral o, de cualquier modo, auditiva, en plena correspondencia con el carácter oral de la sociedad. Estos sacerdotes custodiaban el santuario y aseguraban la continuidad de su culto. Las consultas eran en gran medida volcadas a asegurar el bienestar y guiar la acción de individuos y comunidades. En resumen, el oráculo era una institución político-religiosa conformada por un lugar sagrado tradicional, un dios que allí moraba y una corporación sacerdotal, que regía el organismo y tenía la facultad de entrar en contacto con dicho ser sobrenatural y hablar en nombre de él. En el presente estudio se les considerará “oráculos” exclusivamente a las instituciones religiosas que presenten semejantes características.

Los oráculos del mundo andino antiguo: el caso de Pachacamac

¿Pero hubo en el mundo andino antiguo oráculos, como los tipificados por Bouché-Leclercq y conformes a la definición todavía más específica que acabamos de presentar? ¿Se puede legítimamente asumir que en el Perú prehispánico existieron centros adivinatorios con características básicas análogas a las de los oráculos griegos? ¿O, más bien, al hablar de “oráculos andinos” estamos frente a un planteamiento fundamentalmente etnocéntrico, que proyecta sobre el mundo del Ande fenómenos culturales propios de la Antigüedad clásica y aplica conceptos occidentales a realidades que poco o nada tienen que ver con la experiencia histórica del Viejo Mundo, impidiendo, en última instancia, su cabal comprensión? En términos generales, esta última es la posición de la eminente etnohistoriadora peruana María Rostworowski, quien, en diferentes escritos e intervenciones, no ha perdido ocasión para abogar por la especificidad y unicidad del

mundo andino y criticar el empleo en su estudio de términos y categorías elaborados para definir y explicar experiencias sociales y hechos culturales de otras latitudes. En su enfoque, radicalmente relativista, ideográfico²⁵, la autora ha llegado al extremo de objetar la utilización de la misma palabra “imperio” en referencia al sistema político de los incas, alegando que “*el significado cultural de esta última no interpreta, ni corresponde a la realidad andina, sino a situaciones relativas a otros continentes*”²⁶. En cambio, otros estudiosos, como los mencionados John Rowe²⁷ y Sabine MacCormack²⁸—ambos de orientación historicista cultural como Rostworowski—, han planteado que, desde los primeros años de la Conquista, conocimientos, nociones y categorías elaborados durante el Renacimiento para el estudio de la Antigüedad clásica, así como la comparación entre diferentes aspectos y elementos de esta última y la civilización andina al tiempo de los incas, representaron para los españoles una poderosa herramienta para la conceptualización y la comprensión de las tradiciones culturales indígenas. Y también para cronistas de origen autóctono, como Joan de Santa Cruz Pachacuti (1613) y el Inca Garcilaso de la Vega (1609), los autores griegos y romanos habrían constituido, en forma directa o indirecta, un referente importante para reflexionar sobre las costumbres y el pasado de su pueblo. Así los antecedentes del mundo clásico habrían proporcionado a los unos y a los otros el bagaje cognitivo y los instrumentos heurísticos de base para poder emprender *ab imis* la labor de comprensión y representación escrita de la realidad andina y de (re)construcción de su historia, por lo menos de la más cercana, recuperable precipuamente a través de la tradición oral y de diferentes sistemas mnemotécnicos²⁹. Sin embargo, una vez reconocida la fundamental importancia de la formación clásica en el proceso de descubrimiento y conocimiento del mundo andino, llevado a cabo entre los siglos XVI y XVII, resulta evidente que ese mismo andamiaje cultural no pudo no condicionar, de una forma u otra, la visión de los cronistas en la elaboración de sus relatos e “historias”. De hecho, como ha sido oportunamente señalado por Franklin Pease³⁰ y analizado en profundidad por MacCormack, esto condujo inevitablemente a una cierta “romanización del pasado incaico”.

Entonces, en relación al término “oráculo” aplicado a determinadas manifestaciones del mundo religioso andino prehispánico por cronistas como

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

Uno de los primeros sitios visitados y saqueados por los españoles en tierra peruana fue Pachacamac, al tiempo el más importante santuario de los pueblos de la costa y, posiblemente, de todos los Andes. Muchas de las relaciones primitivas de la Conquista del Perú hacen especial referencia a él. Pachacamac está ubicado en la costa central del Perú, en la margen derecha del río Lurín, a unos 500 metros de su desembocadura en el océano. El sitio tiene una extensión de más de 450 hectáreas, la tercera parte de las cuales está ocupada por estructuras en adobe y piedra de tipo monumental: grandes plataformas escalonadas cuyas paredes estaban cubiertas de frescos y pinturas (que se conocen como Templo Viejo, Templo Pintado y Templo del Sol); numerosos montículos con plataformas, rampas de acceso, patios y cubículos-depósitos, rodeados de muros (las así llamadas “pirámides con rampas”); complejos palaciegos y edificios varios; plazas, calles, recintos, cementerios, estanques y grandes murallas perimetrales. Las evidencias arqueológicas indican que Pachacamac tuvo una

secuencia ocupacional continua, invariablemente de carácter ceremonial y religioso, desde los primeros siglos de la era cristiana hasta la época inca. En el transcurso de casi 1500 años se sucedieron en el sitio diferentes culturas: primero la Lima, entre los siglos I y VI d. C. aproximadamente (Período Intermedio Temprano); luego la Huari, del siglo VII al XI d. C. (Horizonte Medio); y, más tarde, en los siglos XII-XV d. C. (Período Intermedio Tardío), la Ichsma. Finalmente, unos 70 u 80 años antes de la llegada de los españoles, los ichsmas cayeron bajo la hegemonía de los incas, quienes remodelaron el centro ceremonial, construyendo un grandioso Templo del Sol, los complejos conocidos como Mamacona (o Acllahuasi) y Palacio de Taurichumbi (del nombre del último gobernador inca del sitio), la así llamada Plaza de los Peregrinos con su respectivo *ushnu* (plataforma-altar), una gran muralla perimetral y nuevas vías de acceso³¹. Así, fue al tiempo del Tahuantinsuyu que Pachacamac alcanzó su apogeo espacial y arquitectónico.

Los españoles tuvieron noticias de su magnificencia e importancia en Cajamarca, por boca del mismo Inca Atahualpa, capturado en la plaza de ese centro administrativo cuzqueño el 16 de noviembre de 1532, y allí ejecutado el 26 de julio del año siguiente³², aunque hubiese logrado que sus súbditos entregaran a los españoles la inmensa cantidad de metales preciosos prometida a cambio de su liberación. Francisco de Xerez, secretario del conquistador Francisco Pizarro y autor de uno de los más tempranos relatos de la Conquista, impreso en Sevilla en julio de 1534, narra cómo el Inca, en los primeros días de su cautiverio, al serle solicitado dónde se hallaban guardadas las mayores riquezas del país, declaró sin titubeos a Pizarro que uno de los más grandes tesoros estaba amasado en el santuario de Pachacamac, ubicado en la costa, a unos diez días de marcha de allí. Atahualpa manifestó a sus captores que todos los pueblos de aquella tierra llevaban regularmente ofrendas de oro y plata a dicho lugar porque allí se encontraba “*el general ídolo de todos ellos*”, el cual solía hablar con el sacerdote-custodio de su templo, revelándole las cosas venideras. Este sacerdote era considerado un “*gran sabio*” y la gente tenía plena confianza en sus profecías, en tanto expresión de la palabra de Pachacamac. Hasta su padre, el emperador Huayna Capac –refirió Atahualpa–, había sido un ferviente devoto del dios³³. Pero Pachacamac había correspondido mal a su devoción porque,

cuando Huayna Capac cayó gravemente enfermo y le mandó a preguntar sobre su estado de salud, el dios lo había tranquilizado diciéndole que sanaría, y sin embargo el emperador pronto empeoró y murió. Posteriormente, Pachacamac había fallado al mismo Atahualpa al aconsejarle que no dudara en enfrentarse a los españoles, dado que él mismo se ocuparía de aniquilarlos a todos³⁴, mientras que a la postre el curso de los acontecimientos había resultado bien diferente.

La misma información se encuentra, con mayor detalle, en la *Relación del descubrimiento y conquista del Perú* que otro hombre de Cajamarca, Pedro Pizarro, terminó de escribir en 1571. Al momento de los acontecimientos de Cajamarca, el autor tenía unos 19 años y era una de las personas más cercanas al gobernador Francisco Pizarro, siendo su asistente personal o, en el lenguaje de la época, su paje³⁵. Pedro Pizarro cuenta que el Inca le expresó a su señor que estaba profundamente enconado con Pachacamac porque éste se había revelado como un dios poco confiable, “mentiroso”. En efecto, no había acertado cuando su padre Huayna Capac, enfermo, le mandó preguntar qué debía hacer para sanar. Pachacamac recomendó que fuera sacado al sol, sin embargo, apenas el soberano fue expuesto al astro-rey, falleció. Asimismo, le había mentido clamorosamente a su hermano y rival Huascar, el cual mandó consultarlo sobre quién ganaría la guerra fratricida para la sucesión. El dios había asegurado que él ganaría, pero terminó derrotado. Y finalmente, le había fallado al mismo Atahualpa, al predecir a los mensajeros que este había enviado a consultarlo que no tendría problemas en deshacerse de los extraños invasores barbudos, mientras que él ahora se encontraba rehén a merced de ellos³⁶. En otra parte de la crónica, Pedro Pizarro narra el episodio de la muerte de Huayna Capac en forma un poco más extensa. Dice que mientras el Inca se encontraba en Quito —estamos hacia 1527-1528—³⁷ consolidando y organizando, luego de muchos años de guerra, la presencia inca en los territorios norteños del Imperio, correspondientes a los del actual Ecuador, se desató en el país una mortífera epidemia de viruela, enfermedad hasta entonces totalmente desconocida en los Andes³⁸. Hubo una gran mortandad y el mismo Huayna Capac, luego de que durante un retiro purificador le aparecieran tres enanos que lo llamaban hacia sí, cayó enfermo gravemente. Frente a la seriedad de su estado de salud, sus allegados mandaron se consultase a

Pachacamac en la forma más rápida posible, utilizando el sistema estatal de comunicación de los *chasquis*³⁹: “Y así” —relata Pizarro— “ynbiaron a Pachacama a preguntar qué harían para la salud de Guaina Capa; y los hechizeros que hablaban con el demonio le preguntaron a su ydolo, y el demonio habló en su ydolo y les dixo que le sacasen al sol, y luego sanaría. Pues haziéndolo así fue a la contra: que en poniéndolo al sol murió este Guaina Capa”⁴⁰.

El santuario de Pachacamac y sus fabulosas riquezas son reiteradamente mencionadas en otra relación sobre los sucesos de Cajamarca, publicada en Sevilla en abril de 1534, por lo tanto todavía antes que la de Xerez, y atribuida a uno de los capitanes de Pizarro, Cristóbal de Mena, quien emprendió el viaje de regreso a España inmediatamente después de la repartición del rescate de Atahualpa⁴¹. En dicha relación, titulada *La conquista del Perú*, se dice que los españoles, mientras estaban en Cajamarca en ansiosa y tensa espera de la llegada de las caravanas incas con el oro del rescate, tuvieron noticia de un templo (una “mezquita”) donde estaba amasado un tesoro todavía mayor del que les había prometido el Inca. Según les contaron, todos los señores de aquella tierra, incluido Huáscar, el hermano de Atahualpa, visitaban regularmente dicho santuario para recibir indicaciones sobre cómo debían actuar en diferentes asuntos, y en determinados momentos del año iban allí también para una ceremonia en la cual vertían “esmeraldas molidas” en un ídolo de oro. El cronista escribe: “...y muchos días del año venían a un cimín [ídolo]⁴² que tenían hecho de oro; y le daban a beber unas esmeraldas molidas”⁴³. No cabe duda de que el autor de la relación se está refiriendo al santuario de Pachacamac y a algún ritual para el cual los señores andinos posiblemente llevaban en ofrenda *mullu* (concha de *Spondylus* sp., no esmeraldas) molido, considerado el alimento predilecto de los dioses⁴⁴, y lo vertían en alguna imagen sagrada de oro.

Pronto, los españoles decidieron organizar una expedición a Pachacamac para apoderarse del tesoro del cual tanto hablaban el Inca y su gente. En los primeros días de 1533, Hernando Pizarro, hermano del gobernador Francisco Pizarro, al mando de unos veinticinco soldados y contando con la guía de un sacerdote de ese santuario que se encontraba en Cajamarca, y dos capitanes de Atahualpa, emprendió el viaje rumbo al santuario.⁴⁵ El jinete y notario Miguel de Estete⁴⁶ fue el encargado, como *veedor*, de mantener el diario de la jornada, que

concluyó hacia fines de mayo con el regreso de los expedicionarios a Cajamarca con un considerable botín. Además de la relación de Estete, publicada como adjunto a la mencionada *Verdadera relación* de Francisco de Xerez⁴⁷, sobre esa expedición queda otro importante testimonio: la *Carta* que el 23 de noviembre de 1533 Hernando Pizarro dirigió a los oidores de Santo Domingo⁴⁸, relatando las primeras fases de la conquista del Perú. Tanto en esta *Carta*, que constituye el primer informe conocido que se haya escrito en tierra peruana, como en la *Relación* de la misión a Pachacamac de Estete se otorga amplio espacio a la descripción del santuario de Pachacamac. Y a estos dos documentos, hay que añadir un tercero, anónimo, conocido como *Noticia del Perú*, redactado alrededor de 1536, el cual contiene datos muy puntuales sobre la irrupción de los españoles en el santuario. La crónica ha sido atribuida al mismo Estete⁴⁹. Si no fue obra suya, como piensan algunos investigadores⁵⁰, con seguridad debió ser escrita por otro testigo directo de los eventos, alguien que estuvo entre los primeros españoles que pusieron pie en el lugar y que tuvo un rol protagónico en su profanación y saqueo. Pizarro y sus hombres estuvieron afanosamente empeñados en el pillaje de Pachacamac por un mes entero⁵¹, reuniendo un inmenso botín en “vasijas y cántaros de oro y plata” que terminó representando el grueso del fabuloso tesoro acumulado en el famoso cuarto del rescate de Cajamarca⁵².

¿Qué narran estos tres textos? ¿Qué dicen exactamente sobre Pachacamac? Hernando Pizarro y Miguel de Estete muestran admiración por las dimensiones y la complejidad del lugar: “*Este pueblo de la mezquita –observaba el primero– (es) de muy grandes cercados y corrales: fuera de ella está otro cercado grande, que por una puerta se sirve la mezquita. En este cercado están las casas de las mujeres que dicen ser del diablo, y aquí están los silos, donde está guardados los depósitos de oro. Aquí no entra nadie donde esta mujeres están*”⁵³. “*Este pueblo de Xachacama –anotaba el otro– es gran cosa, tiene junto a esta mezquita una casa del sol, puesta en un cerro bien labrada, con cinco cercas; hay casa con terrados como en España...*”⁵⁴. Según pudo averiguar Estete, los nativos consideraban al dios venerado en el complejo un ser todopoderoso, que les dispensaba generosamente los alimentos, pero que, si se enojaba, podía aniquilarlos a todos en cualquier momento⁵⁵. Su imagen –escribía el cronista– “*estaba en una casa bien pintada, en una*

sala muy oscura, hidionda, muy cerrada; tienen un ídolo hecho de palo muy sucio y aquél dicen que es su dios el que los cría y sostiene y cría los mantenimientos. A los pies dél tenían ofrecidas algunas joyas de oro. Tiénenle en tanta veneración, que solo sus pajes y criados que dicen que él señala, esos les sirven; y otro no osa entrar, ni tienen a otro por digno de tocar con las manos en las paredes de su casa. Averiguóse que el diablo se reviste en aquel ídolo, y habla con aquellos sus aliados, y les dice cosas diabólicas que manifiesten por todas las tierras”⁵⁶. Que la imagen hablara a sus “*pajes*” lo afirma también Pizarro, quien brinda unos cuantos detalles sobre el ritual de consulta al dios. Según su relato, los fieles que querían contactarse con el dios debían ayunar unos veinte días para poder ingresar al patio más bajo del templo, y un año entero para poder ser admitidos al más alto, donde estaba el gran sacerdote del santuario. Generalmente, allí llegaban los representantes de comunidades y etnias (“*mensajeros de caciques*”) para comunicar al gran sacerdote, quien los recibía sentado y con la cabeza cubierta con una manta, las peticiones de buenas temporadas de lluvias y buenas cosechas de maíz que querían hacer al dios. Apenas expresada la súplica, alguno de los “*pajes*” de Pachacamac entraba en el aposento del dios para “*hablar*” con él y conocer las razones por las cuales estaba enojado con los señores étnicos, qué sacrificios debían hacerse y qué dones requería le fueran entregados⁵⁷. Estos “*pajes*” interrogaban al dios también para tener luces sobre hechos nuevos y enigmáticos, como la naturaleza de los extraños y desconocidos animales que tenían los españoles y que, en un primer momento, tanto pánico habían producido en campo andino. Un *curaca* confesó a Hernando Pizarro que, al respecto, había hecho una específica consulta a Pachacamac y que un “*paje*” anciano, entre los más allegados al dios, le había comunicado que el dios le había manifestado que no había de tener en absoluto miedo de los caballos⁵⁸. De todas formas, según el relato de Estete, también estos elegidos que estaban facultados a hablar con Pachacamac, antes de poderse presentar frente al él, debían guardar ayuno y abstinencia sexual por varios días⁵⁹.

Por su parte, el autor de la *Noticia* describe, con cierto detalle, el lugar donde el dios aparecía a los sacerdotes y “*hablaba con ellos*”. El *sancta sanctorum* se encontraba ubicado en la parte más alta del templo, a la cual se accedía pasando por una

serie de puertas, cada una, al parecer, custodiada por dos “*guardianes*”. Arriba, la cámara del dios estaba al fondo de un pequeño patio rodeado por varias cercas ciegas de muros. El patio tenía un cobertizo de esteras, cuyos postes de sostén estaban adornados con láminas de oro y plata. Al pequeño aposento donde moraba el dios se accedía a través de una puerta tapada con una gruesa manta con aplicaciones de conchas de *Spondylus* (“*corales*”) y piedras preciosas. Al interior, el ambiente estaba inmerso en la oscuridad más completa y el aire resultaba casi irrespirable por el fuerte olor hediondo; además, el espacio era muy angosto, a tal punto que prácticamente había cabida solo para una persona. En medio, plantado en el suelo, estaba un palo de madera con una figura humana toscamente tallada en la parte apical, y a su alrededor, sobre el piso y medio enterrados, había varios pequeños objetos votivos de oro y plata⁶⁰. Numerosos “*ídolo de palo*” análogos –afirma Estete– se encontraban a la redonda de la casa del dios, así como en las puertas y en las calles de todo el santuario. Todos eran muy venerados por los indios⁶¹. Las personas que se encontraban en el santuario, interrogadas por el autor de la *Noticia*, declararon que rendían culto a la sagrada imagen que estaba en el aposento encima del templo porque era el mismo Pachacamac, que allí se manifestaba y hablaba a los sacerdotes. Y, además, manifestaron que uno de los principales poderes benéficos del dios era lo de sanar las enfermedades⁶².

En cuanto al profundo y radicado temor reverencial que los andinos sentían hacia Pachacamac, éste queda evidenciado por un pequeño incidente relatado por el mismo Estete. El cronista refiere que durante la marcha hacia Pachacamac, y precisamente mientras él y sus compañeros estaban pasando la noche en un pueblo de la costa no muy lejos del santuario⁶³, se verificó un temblor de cierta intensidad que desató un verdadero pánico entre los indígenas de su séquito. En efecto, estos creyeron que se trataba de una manifestación de la cólera del dios Pachacamac, enojado por la sacrílega presencia de los extranjeros cerca de su morada, y se escaparon lo más rápidamente posible, esfumándose en la noche⁶⁴. Asimismo, Estete recuerda cómo, luego de que Hernando Pizarro hiciera irrupción a la fuerza en la cámara del ídolo, los habitantes del lugar quedaron profundamente apesadumbrados y angustiados, en el convencimiento de que, por

haber permitido esa profanación, el dios pronto los barrería a todos de la faz de la tierra⁶⁵.

Finalmente, en los tres testimonios se menciona que el santuario de Pachacamac recibía tributos de oro, plata y tejidos de parte de todos los pueblos de la costa y que a él llegaba en peregrinación gente de todos los territorios del Imperio inca, enfrentando viajes de hasta 300 leguas⁶⁶. Estete, al respecto, es el más prolijo en información. Refiere que desde el lejano poblado de Atacames, en los límites septentrionales del Tahuantinsuyu (en la actual provincia de Esmeraldas, al extremo norte del Ecuador), los pueblos de la costa entregaban regularmente, cada año, determinadas cantidades de oro, plata y otros bienes al santuario y, además, tenían al interior del perímetro del mismo unas “casas” que fungían de residencia para sus representantes y de almacén para los tributos⁶⁷. El cronista cuenta también que, durante las semanas que él y sus compañeros permanecieron en el área del santuario, llegaron allí, trayendo dones en metales preciosos, numerosos señores de valles costeros tanto del norte como del sur, entre los cuales menciona por nombre a los de Huaura, Collique (Chillón), Mala, Huarco (Cañete) y Chincha⁶⁸.

Los testimonios de los primeros españoles que pusieron pie en el santuario de Pachacamac, cuando este todavía estaba en pleno funcionamiento (antes de que ellos mismos lo saquearan y destruyeran), no mencionan, ni directa ni indirectamente, la palabra oráculo. Más bien, los autores de las tres relaciones arriba mencionadas se refieren repetidamente al sitio utilizando el término “*mezquita*”, que es propio de los lugares de culto islámicos. Evidentemente, frente a una realidad totalmente nueva y desconocida, como era la andina para ellos, Hernando Pizarro y sus compañeros buscaron en el bagaje de conocimientos y experiencias que traían de España algún referente que pudiera expresar la idea de un templo no cristiano, monumental, fastuoso, organizado para grandes ceremonias colectivas y centro de peregrinaciones; y no debieron encontrar un término de referencia mejor que el de mezquita, siendo, sin lugar a dudas, los edificios religiosos árabes del sur de la Península Ibérica la realidad a ellos más cercana y familiar con semejantes características generales⁶⁹. De todas maneras, es de notar que Pachacamac fue el único centro religioso de los Andes al cual los conquistadores atribuyeron la categoría de “*mezquita*”⁷⁰.

Pizarro, Estete y el autor de la *Noticia* no son los únicos que nos han dejado un testimonio escrito sobre el santuario de Pachacamac en los primeros días de la Conquista. Existen también testimonios de parte indígena. Se trata de dieciocho declaraciones reunidas en una probanza que mandó componer en 1563 un fiscal del Consejo de Indias en el marco de un pleito judicial entre la Real Hacienda y los esposos Francisca y Hernando Pizarro (el mismo autor de la *Carta a los oidores de Santo Domingo*)⁷¹. El expediente en cuestión –volcado, entre otras cosas, a demostrar que los Pizarro no habían dado cuenta cabal a la Corona del tesoro del rescate de Atahualpa ni de las riquezas acumuladas en diferentes acciones de pillaje– reúne las declaraciones de unos ancianos andinos que treinta años antes habían presenciado el saqueo de Pachacamac. La gran mayoría era originaria, o de todas maneras vivía, en las serranías adyacentes a los valles de Lurín y Rímac. Estos testigos contaron que a la sazón habían bajado a Pachacamac para hacer entrega a los españoles de objetos de oro y plata, tejidos finos y otros bienes de particular valor como contribución de su comunidad a la liberación del Inca, atendiendo a una solicitud apremiante de mensajeros de los capitanes incas que acompañaban a Hernando Pizarro. Martín Atico, un antiguo soldado de Huascar que residía en Yauyos, mencionó al respecto que, en Pachacamac, estos preciosos cargamentos eran amasados en “una casa muy grande” que la gente conocía como la de Chumbe Sagua, “*el mayordomo del Inca*”. El mismo testigo recordó, además, cómo todos los habitantes de la región quedaron horrorizados al difundirse la noticia de que los invasores habían profanado “*la casa del Sol y adoratorio del ídolo hacedor de la tierra*”⁷². Varios otros ancianos contaron cómo, al llegar a Pachacamac, quedaron impresionados frente al espectáculo de su salvaje saqueo por parte de los españoles. Don Diego Poma Ricuri, un *curaca* de un pequeño grupo de Atun Laraos, afirmó haber visto con sus propios ojos cómo los templos del Sol y de Pachacamac, la residencia de las Mamacunas, los depósitos de las ofrendas, los almacenes y los cementerios eran sistemáticamente despojados de todas sus imágenes, adornos y objetos de oro y plata allí guardados⁷³. Del mismo modo, Don Sebastián Suyo, natural del pueblo de Santo Domingo de Pilos de los Yauyos, quien había ido a Pachacamac acompañando al *curaca* de su pueblo, declaró haber estado presente mientras, por días y días seguidos, todo tipo de imágenes y vasos en metales preciosos

era sacado de cada rincón del santuario: “*vio –se lee en su declaración– que de la dicha guaca de Pachacama y casa del sol y del ídolo Pachacama y de los depósitos y entierros cada día se sacaban muy gran cantidad de oro y plata y vasijas y cántaros y tinazas y cocos y mamaconas e ídolos y hombres y mujeres y otros hechos sapos y leones y culebras y tigres y leones y otras hechuras de pájaros todo ello de oro y plata de mucho valor*”⁷⁴. Asimismo, Hernando Curi Huaranga, otro nativo de la provincia de Yauyos, que había llegado a Pachacamac como parte del séquito de sus *curacas* con un cargamento de joyas, tejidos finos y camélidos para los españoles, afirmó haber visto sacar “*mucha cantidad de oro y plata en vasijas de dicha casa del sol como del ídolo de Pachacama y entierros y depósitos y casas de sacerdotes y mamaconas*”⁷⁵. Y prácticamente lo mismo repitieron los otros ancianos llamados a atestiguar⁷⁶.

Estos testimonios andinos, aunque bastante escuetos y además filtrados por un intérprete de la Real Audiencia, un tal Diego Ticayo, y un escribano, resultan de gran interés, porque confirman fehacientemente la existencia, dentro del santuario, de toda una serie de unidades bien definidas: los templos del Sol y el de Pachacamac (al parecer considerados como parte de un único complejo), los palacios de los sacerdotes y las *mamacuna*⁷⁷, los edificios donde se guardaban las ofrendas y los almacenes, la residencia del gobernador (“mayordomo”) inca y el cementerio. Atestan, además, el enorme tesoro y la gran variedad de objetos preciosos (imágenes, ofrendas, joyas y adornos) que se encontraban guardados entre sus muros. Y también nos hablan del profundo y timorato respeto que los andinos tenían al dios Pachacamac, confirmando así lo observado por el autor de la *Noticia* en la víspera de la llegada de Hernando Pizarro y sus hombres al santuario, cuando, luego de un temblor, los auxiliares indígenas abandonaron precipitadamente el campamento temiendo la cólera del dios.

En síntesis, de todos los primitivos testimonios existentes sobre Pachacamac se colige que este, al momento de la llegada de los españoles, era un santuario de importancia panandina, sumamente rico y fastuoso: estaba dotado de una infraestructura compleja y organizada, era meta de peregrinaciones a larga distancia, recibía constantes ofrendas votivas de parte de un sinnúmero de señoríos y comunidades y era teatro de elaborados rituales purificatorios, apotropáicos y adivinatorios. El

dios que allí se veneraba era considerado un ser poderoso y terrible, el cual era consultado regularmente sobre cuestiones relativas a la agricultura, la salud, la acción de gobierno y el éxito de conflictos y empresas militares, así como sobre hechos de difícil comprensión y potencialmente peligrosos. Las comunicaciones con el dios eran mediadas por los sacerdotes que regentaban el templo. Entre estos había, por lo menos, dos categorías de especialistas: el o los que recibían las preguntas y los “*pajes*”, es decir, los servidores directos del dios, quienes representaban los únicos mortales que podían acceder a su morada y hablar con él. Es posible que la original denominación local de estos últimos haya sido *yañcas*, como en el Manuscrito quechua de Huarochirí (1608) se señala eran llamados los individuos autorizados a comunicarse directamente con el dios Pariacaca⁷⁸. Además, los testigos mencionan la existencia de otras dos categorías de personas al servicio del santuario: las *mamacunas*, o mujeres escogidas, y los “guardianes” puestos en las varias puertas del templo, quienes en realidad es posible fueran sacerdotes-confesores, exactamente como los que el cronista Alonso Ramos Gavilán relata se encontraban en las tres puertas que llevaban al *sancta sanctorum* del gran santuario de la isla de Titicaca, en el lago homónimo⁷⁹.

Un santuario de carácter monumental, de enormes dimensiones y fabulosamente rico; un dios que allí brinda respuestas a quienes lo interrogan; un grupo organizado de sacerdotes que se comunican directamente con la divinidad y transmiten a los fieles sus revelaciones... los tres rasgos esenciales de los oráculos griegos evidenciados por Auguste Bouché-Leclercq. Todo esto en el contexto de una sociedad oral compleja, como también lo fue fundamentalmente la griega del período arcaico. No cabe duda de que el santuario de Pachacamac

poseía, por lo menos al momento de la llegada de los españoles, todos los rasgos básicos de un verdadero oráculo, esto sin considerar otras analogías con el gran oráculo de Delfos, como las materias de las consultas, la presencia de grandes espacios abiertos para ceremonias públicas y la existencia de estructuras (las así llamadas “*pirámides con rampas*”) que posiblemente tenían la misma función de los “*tesoros*” de Atenas, Cnido y Sifno, a saber, la de sedes de representación de cada uno de los principales señoríos y curacazgos adscritos al santuario y de depósitos de los bienes y objetos preciosos ofrendados por los mismos. Hasta en extensión, los complejos arqueológicos de Delfos y Pachacamac llegaron a alcanzar dimensiones muy parecidas.

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

Referencias Citadas

- Acosta, J.
2008 [1590] *Historia natural y moral de las Indias*, ed. Fermín del Pino-Díaz, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.
- Alberti Manzanares, P.
1986 Una institución exclusivamente femenina en la época incaica: las acclacuna, *Revista Española de Antropología Americana* XVI:153-190, Madrid.
- Anónimo
2008 [1594] *De las costumbres antiguas de los naturales del Pirú*, ed. Chiara Albertin, Iberoamericana/Vervuert, Madrid-Frankfurt am Main.
- Bouché-Leclercq, A.
1963, reimpresión facsimilar del original de 1879-1882) *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, 4 tomos, Culture et Civilisation, Bruxelles.
- Cicerone, M.
1988 [44 a.C.] *Della divinazione (De Divinatione)*, ed. Sebastiano Timpanaro, Garzanti, Milano.
- Cieza de León, P.
1984 [1553] *Crónica del Perú. Primera parte*, eds. Franklin Pease G.-Y. y Miguel Marticorena E., Pontificia Universidad Católica del Perú/Academia Nacional de la Historia, Lima.

- 1985 [1553] *Crónica del Perú. Segunda parte*, ed. Francesca Cantú, Pontificia Universidad Católica del Perú/Academia Nacional de la Historia, Lima.
- Cobo, B.
1964 [1653] *Historia del Nuevo Mundo*. En *Obras del P. Bernabé Cobo*. Vols. I y II (pp. 1-275), ed. Francisco Mateos, Biblioteca de Autores Españoles, Tomos LXXXXI y LXXXXII, Madrid, Atlas.
- Cook, N.D.
2005 *La conquista biológica: Las enfermedades en el Nuevo Mundo*, Siglo XXI, Madrid.
- Cooper, J.S.
2004 Babylonian Beginnings: The Origin of Cuneiform System in Comparative Perspective, en *The First Writing. Script Invention as History and Process* (Stephen D. Houston editor), Cambridge University Press, Cambridge, pp. 72-99.
- Curatola Petrocchi, M.
2001 Adivinación, oráculos y civilización andina, en Krzysztof Makowski Hanula y otros, *Los dioses del antiguo Perú*, tomo II, Banco de Crédito del Perú, Lima, pp. 223-245 (más bibliografía).
2008 La función de los oráculos en el Imperio inca, en *Adivinación y oráculos en el mundo andino antiguo* (Marco Curatola Petrocchi y Mariusz Ziółkowski editores), Pontificia Universidad Católica del Perú/Instituto Francés de Estudios Andinos, Lima, pp. 15-57.
- Curatola Petrocchi, M. y M. Ziółkowski
2008 Presentación: La tierra de los oráculos, en *Adivinación y oráculos en el mundo andino antiguo* (Marco Curatola Petrocchi y Mariusz Ziółkowski editores), Pontificia Universidad Católica del Perú/Instituto Francés de Estudios Andinos, Lima, pp. 9-13.
- Curnow, T.
2004 *The Oracles of the Ancient World*, Duckworth, London.
- Díaz Arriola, L. y Vallejos Berríos, F.
2002a Identificación de contextos ichma, en *Armatambo, Arqueología y Sociedad* 14:47-75, Lima.
2002b Armatambo y el dominio incaico en el valle de Lima, *Boletín de Arqueología PUCP* 6:355-364, Lima.
- Eeckhout, P.
1999 *Pachacamac durant l'Intermédiaire recent: Étude d'un site monumental préhispanique de la Côte centrale du Pérou*, BAR International Series 747, British Archaeological Reports, Oxford.
- Eeckhout, P. ed.
2004 *Arqueología de la costa central del Perú en los Periodos Tardíos*. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, tomo 33, n° 3, Institut Français d'Études Andines, Lima.
- Estete, M.
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*, ed. Concepción Bravo, Historia 16, Madrid, pp. 130-148.
- Estete, M.
1968 [1536] *Noticia del Perú*, en *Biblioteca Peruana*, Editores Técnicos Asociados S.A., Lima, Tomo I, pp. 345-402.
- Flacelière, R.
1976 *Greek Oracles*, Paul Elek, London (ed. orig. Paris, 1961).
- Garcilaso de la Vega, Inca
1945 [1609] *Comentarios reales de los Incas*, ed. Ángel Rosenblat, 2 tomos, Fondo de Cultura Económica, Lima-México-Madrid.
- Gibson, A.J.
1961 Chresmology: A Comparative Study of Oracles, *Kroeber Anthropological Society Papers*, Vol. 24 (Spring):19-37.
- Gose, P.
1996 Oracles, Divine Kingship, and Political Representation in the Inka State, *Ethnohistory*, vol. 43, N° 1:1-32.
- Graubart, K.
2008 Estete, Miguel de (ca. 1507-ca. 1550), en *Guide to Documentary Sources for Andean Studies, 1530-1900* (Joanne Pillsbury editora), University of Oklahoma Press, Norman, Vol. II, pp. 206-210.
- Green, M.W.
1989 Early Cuneiform, en *The Origins of Writing* (Wayne M. Senner editor), University of Nebraska Press, Lincoln y London, pp. 43-57.
- Guillén Guillén, E.
1974 *Versión inca de la Conquista*, Milla Batres, Lima.
1984 Un documento inédito sobre la penetración española en el Perú: La información de servicios de Luis Maza, 1534. *Revista del Archivo General de la Nación* 7 (época 2):213-262, Lima.
2005 *Ensayos de historia andina*, 2 vols., Universidad Alas Peruanas/ Academia de Historia del Perú Andino, Lima.
- Halliday, W.R.
1913 *Greek Divination: A Study of its Methods and Principles*, MacMillan and Co., Limited, London.
- Harris, M.
2001 [1968] *The Rise of the Anthropological Theory*: AltaMira Press, Walnut Creek, CA..
- Johnston, S.I.
2005 Introduction: Divining Divination, en *Mantikê. Studies in Ancient Divination* (Sarah Iles Johnston y Peter T. Struck editores), Brill, Leiden, pp. 1-28.
2008 *Ancient Greek Divination*, Wiley-Blackwell, Chichester.
- Lockhart, J.
1972 *The Men of Cajamarca: A Social and Biographical Study of the First Conquerors of Peru*, University of Texas Press, Austin.
- MacCormack, S.
2007 *On the Wings of Time: Rome, the Incas, Spain, and Peru*, Princeton University Press, Princeton.
2008 Classical Traditions in the Andes: Conversation across Time and Space, en *Guide to Documentary Sources for Andean Studies, 1530-1900* (Joanne Pillsbury editora), University of Oklahoma Press, Norman, Vol. I, pp. 23-64.
- Manetti, G.
1987 *Le teorie del segno nell'antichità classica*, Milano, Bompiani.
- Medina, J.T. (ed.)
1895 *Colección de documentos inéditos para la historia de Chile desde el viaje de Magallanes hasta la batalla de Maipo, 1518-1818. Tomo VII: Almagro y sus compañeros*, Imprenta y Encuadernación Barcelona, Santiago de Chile.
- Mena, C.
1968 [1534] *La conquista del Perú, llamada la Nueva Castilla*, en *Biblioteca Peruana*, Editores Técnicos Asociados S.A., Lima, Tomo I, pp. 133-169.

- Michalkowski, P.
1996 Mesopotamian Cuneiform, en *The World's Writing Systems* (Peter T. Daniels y William Bright editores), Oxford University Press, New York-Oxford, pp. 33-72.
- Pachacuty Yamqui Salcamaygua, J.
1993 [c. 1613] *Relacion de antiguedades deste reyno del Piru*, eds. Pierre Duviols y César Itier, Institut Français d'Études Andines/Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas", Lima-Cuzco.
- Park, G.K. y R.A. Gilbert
2009 Divination, en *Encyclopaedia Britannica*, 12 Oct.
2009, Encyclopaedia Britannica Online: <http://www.search.eb.com/eb/article-9108513>, 11 páginas.
- Parke, H.W.
1967a *Greek Oracles*, Hutchinson University Library, London.
1967b *The Oracles of Zeus: Dodona, Olympia, Ammon*, Blackwell, Oxford.
1986 The Temple of Apollo at Didyma: The Building and its Function, *Journal of Hellenic Studies* CVI:121-131.
1996 *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Clarendon Press, Oxford.
2000 Greek States and Greek Oracles, en *Oxford Readings in Greek Religion* (Richard Buxton editor), Oxford University Press, Oxford, pp. 76-108.
- Parke, H.W. y D.E.W. Wormell
1956 *The Delphic Oracle*, 2 vols, Basil Blackwell, Oxford.
- Pease G.-Y., F.
1995 *Las crónicas y los Andes*, Pontificia Universidad Católica del Perú/Fondo de Cultura Económica, Lima.
1999 Temas clásicos en las crónicas peruanas de los siglos XVI y XVII, en *Tradición clásica en el Perú virreinal* (Teodoro Hampe Martínez editor), Sociedad Peruana de Estudios Clásicos/Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, pp. 17-34.
2008 Mena, Cristóbal de (sixteenth century), en *Guide to Documentary Sources for Andean Studies, 1530-1900* (Joanne Pillsbury editora), University of Oklahoma Press, Norman, Vol. III:407-410.
- Pizarro, H.
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*, Editores Técnicos Asociados, Lima, Tomo I, pp. 117-130.
- Pizarro, P.
1978 [1571] *Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú*, ed. Guillermo Lohmann Villena, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- Porras Barrenechea, R.
1967 [1937] *Las relaciones primitivas de la Conquista del Perú*, Instituto Raúl Porras Barrenechea. Lima.
1986 *Los cronistas del Perú (1528-1650) y otros ensayos*, ed. Franklin Pease G.-Y., Banco de Crédito del Perú, Lima.
- Ramírez, S.
2005 *To Feed and Be Fed: The Cosmological Bases of Authority and Identity in the Andes*, Stanford University Press, Stanford, Cal.
- Ramos Gavilán, A.
1988 [1621] *Historia del santuario de Nuestra Señora de Copacabana*, ed. Ignacio Prado Pastor, Lima.
- Rostworowski, M.
1988 *Historia del Tahuantinsuyu*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
2009 *Pachacamac. Obras completas, Vol. II*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- Rowe, A.B.
2006 Reminiscences of John Howland Rowe, en *Ñawpa Pacha* 28:224-227.
- Rowe, J.H.
1944 *Introduction to the Archaeology of Cuzco*, Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University, Vol. XXVII (2), Cambridge, Massachusetts.
1946 Inca Culture at the Time of the Spanish Conquest, en *Handbook of South American Indians. Volume 2: The Andean Civilizations* (Julian H. Steward editor), Bureau of American Ethnology, Bulletin 143, Smithsonian Institution, Washington, pp. 183-330.
1964 Ethnography and Ethnology in the Sixteenth Century, *Kroeber Anthropological Society Papers* 30:1-19.
1965 The Renaissance Foundations of Anthropology, *American Anthropologist* 67:1-20.
1973 El arte de Chavín: Estudio de su forma y su significado, *Historia y Cultura* 6:249-276 (más figuras), Lima.
1978 La fecha de la muerte de Wayna Qhapaq, *Histórica* II (1):83-88, Lima.
- Rowe, L.B.
2008 John H. Rowe, My Dad, en *Ñawpa Pacha* 28:219-223.
- Shimada, I.
1991 Pachacamac Archaeology: Retrospect and Prospect, en Max Uhle, *Pachacamac. A Reprint of the 1903 Edition by Max Uhle*, The University Museum of Archaeology and Anthropology, Philadelphia, pp. XV-LXXVI.
- Timpanaro, S.
1988 Marco Tullio Cicerone: La vita e le opere, en Marco Tullio Cicerone, *Della divinazione*, ed. Sebastiano Timpanaro, Garzanti, Milano, pp. VII- XCIV.
- Tomás (?)
2008 [1608] *Ritos y tradiciones de Huarochirí*, ed. Gerald Taylor, Instituto Francés de Estudios Andinos/ Instituto de Estudios Peruanos/Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.
- Turchi, N.
1935 Oracolo, en *Enciclopedia Italiana*, Vol. XXV, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, pp. 423-425.
- Van De Guchte, M.J.D.
1990 "Carving the World": *Inca Monumental Sculpture and Landscape*. Tesis de doctorado. University of Illinois at Urbana-Champaign, Urbana, Illinois.
- Varón Gabai, R.
2008 Pizarro, Pedro (ca. 1513-1587), en *Guide to Documentary Sources for Andean Studies, 1530-1900* (Joanne Pillsbury editora), University of Oklahoma Press. Norman, Vol. III:524-528.
- Xerez, F.
1985 [1534] *Verdadera relación de la conquista del Perú*, ed. Concepción Bravo, Historia 16, Madrid.

Notas

- ¹ Curatola 2008. Véase también Gose 1996, Curatola 2001 y Ramírez 2005:59-112 (cap. 3).
- ² Curatola 2008:9.
- ³ Rowe 1946:302.
- ⁴ Rowe, L. 2006:220; Rowe A. 2006:224.
- ⁵ Rowe 1944:26-43; 1946:293-314; 1973.
- ⁶ “An oracle for the present purpose is a formal statement from a god, usually given in answer to an enquiry, or else the place where such an enquiry could be made. The enquirer might be a state or a private individual, and the subject might vary widely, as also might the method by which the reply was elicited” (Parke 1967a:9).
- ⁷ “I regard an oracle as a place where people go to make a special kind of contact with the supernatural” (Curnow 2004:1).
- ⁸ Véase, por ejemplo, Parke y Wormell 1956 y Parke 1967b.
- ⁹ “Oracle, en français comme en latin, désigne à la fois et le lieu où est installé un service de consultation prophétique, et la personnalité religieuse qui y exerce son privilège, et une réponse émanée d’une semblable officine ou même d’un devin libre” (Bouché-Leclercq 1963 [1879], II:228).
- ¹⁰ “Il n’y a d’oracle que là où une corporation sacerdotale consacrée au service d’une divinité déterminée, en un lieu déterminé, et investie d’une mission légitime aux yeux de la foi, transmet aux profanes, dans des circonstances et d’après des rites spécifiés par la tradition, les révélations de la divinité” (Bouché-Leclercq 1963 [1879], II:231).
- ¹¹ “L’histoire d’un oracle est celle d’une corporation religieuse” (Bouché-Leclercq 1963 [1879], II:234).
- ¹² Cicerone 1988:10-11 (I, 11), 30-31 (I, 34), 58-59 (I, 72), 86-87 (I, 109-110), 128-129 (II 26-27), 190-191 (II, 100). Halliday 1913:54-55; Timpanaro 1988:XXIX-XXX.
- ¹³ Bouché-Leclercq 1963, I:107-378.
- ¹⁴ Cf. Manetti 1987:11, 34 y ss.
- ¹⁵ Cf. Parke 1967a:71-89; Johnston 2008:38-51.
- ¹⁶ Cf. Cicerone 1988:3 (I, 1); Flacelière 1976:1; Johnston 2005:18.
- ¹⁷ Park y Gilbert 2009:4-5.
- ¹⁸ Cf. Green 1989; Michalkowski 1996; Cooper 2004.
- ¹⁹ Manetti 1987:11 y ss.
- ²⁰ Cf. Parke 1986; Johnston 2008:38-60 y 76-90.
- ²¹ Johnston 2008:63-68.
- ²² Parker 1996:257-280 y 2000:82-83.
- ²³ Turchi 1935:424; Parker 2000.
- ²⁴ Cf. Harris 2001 [1968]:2.
- ²⁵ Rostworowski 1988:16.
- ²⁶ Rowe 1964 y 1965.
- ²⁷ MacCormack 2007 y 2008:23-64.
- ²⁸ Véase MacCormack 2007:14.
- ²⁹ Pease 1999:32-34.
- ³⁰ Shimada 1991; Eeckhout 1999 y 2004; Rostworowski 2009:73-96.
- ³¹ Fechas del Calendario Juliano.
- ³² Xerez 1985:123-124.
- ³³ Xerez 1985:127.
- ³⁴ Porras 1986:130; Varón 2008:524.
- ³⁵ Pizarro 1978:57-58 (cap. 11).
- ³⁶ Rowe 1978:86.
- ³⁷ Evidentemente las enfermedades introducidas por los españoles en el continente americano llegaron, por contagio, a la región andina todavía antes que los mismos conquistadores. Cf. Cook 2005:85-94.
- ³⁸ “Pues estando así muy malo, despacharon mençajeros a Pachacama, que por los chasques, que heran unas postas que ellos acostumbraban a poner una legua una de otra, yua un indio corriendo esta legua y uiéndole el otro que estaua aguardándolo, salíale al camino, y así corriendo el que uenía le yua diciendo el mençaje a grandes bozes, que quando llegaua donde el otro estaua, lo tenía ya dicho, y así partía el que lo oya, sin aguardar nada al que lo dezía; desta manera yua el mençaje desde el Cuzco a Quito en çinco días (que ay casi quinientas leguas)” (Pizarro 1978:48-49 [cap. 10]).
- ³⁹ *Ídem*.
- ⁴⁰ Porras 1986:85-89. Cf. Lockart 1972:133-135 y Pease 2008:407.
- ⁴¹ La palabra *cimin* es, en forma análoga al vocablo “cacique”, de origen caribeño, y es usada por el autor de *La conquista del Perú* (1534) como sinónimo de “ídolo indígena”. *Zemi* o *cemi* es, en efecto, el nombre con el cual los habitantes de lengua arahuaca (*arawak*) de las Grandes Antillas al momento de la llegada de Cristóbal Colón, conocidos como tainos, llamaban a sus dioses y relativas representaciones. Cf. Van de Guchte 1990:242-243.
- ⁴² Mena 1968:152-154.
- ⁴³ ¿Tomás? 2008:50-51, 106-107.
- ⁴⁴ Estete 1968:381; Guillén Guillén 1974:157.
- ⁴⁵ Lockhart 1972:265-267.
- ⁴⁶ Xerez 1985.
- ⁴⁷ Pizarro 1968.
- ⁴⁸ Estete 1968.
- ⁴⁹ Véanse Guillén Guillén 2005 [1984], I:521; Pease 1995:18-20; Graubart 2008:206-207.
- ⁵⁰ Prácticamente todo el mes de febrero de 1533. Estete 1968:385.
- ⁵¹ Acosta 2008:167-168 (Libro V, cap. 12).
- ⁵² Pizarro 1968:127.
- ⁵³ Estete 1985:138.
- ⁵⁴ “[...] aquél ídolo le hace entender que es su dios; y que los puede hundir si le enojan, y no le sirven bien; y que todas las cosas del mundo están en sus manos” (Estete 1985:137).
- ⁵⁵ Estete 1985:136-137.
- ⁵⁶ Pizarro 1968:127-128.
- ⁵⁷ Pizarro 1968:128.
- ⁵⁸ Estete 1985:136.
- ⁵⁹ “Llegados al pueblo comenzamos a caminar derecho a la mezquita, la cual era cosa de ver y de gran sitio, teniendo en la primera puerta dos porteros, a la cual llegamos a pedirles que nos dejaran subir porque queríamos ver a Pachacamac; los cuales respondieron que, a verle ninguno llegaba; [...] y así contra su gana y de ruin nos llevaron pasando muchas puertas hasta llegar hasta la cumbre de la mezquita, la cual era cercada de tres o cuatro cercas ciegas, a manera de caracol; y así se subía a ella; que cierto, para fortalezas fuertes eran más a propósito que para templos del demonio. En lo alto estaba un patio pequeño delante de la bóveda o cueva del

ídolo, hecho de ramadas con unos postes guarnecidos de hoja de oro y plata, y en el techo puestas ciertas tejeduras, a maneras de esteras para la defensa del Sol; porque así son todas las casas de aquella tierra que como jamás llueve, no usan de otra cobija; pasado el patio estaba una puerta cerrada y en ella las guardas acostumbradas, la cual, ninguno de ellos osó abrir. Esta puerta era muy tejida de diversas cosas; de corales y turquesas y cristales y otras cosas. Finalmente que ella se abrió y según la puerta era curiosa, así tuvimos por cierto que había de ser lo de dentro; lo cual fué muy al revés y bien pareció ser aposento del diablo, que siempre se aposenta en lugares sucios. Abierta la puerta y queriendo entrar por ella, apenas cabía un hombre, y había mucha oscuridad y no muy buen olor. Visto esto trajeron candela; y así entramos con ella en una cueva muy pequeña, tosca, sin ninguna labor; y en medio de ella estaba un madero hincado en la tierra con una figura de hombre hecha en la cabeza de él, mal tallada y mal formada, y al pie y a la redonda de él muchas cosillas de oro y de plata ofrendadas de muchos tiempos y soterradas por aquella tierra” (Estete 1968:382-383).

⁶¹ Estete 1985:136.

⁶² “Visto la suciedad y burlería del ídolo nos salimos afuera preguntar que por qué hacían caso de una cosa tan sucia y torpe como allí estaba; los cuales muy espantados de nuestra osadía volvían por la honra de su Dios y decían que aquél era Pachacamac, el cual les sanaba de sus enfermedades y a lo que allí se entendió, el demonio aparecía en aquella cueva a aquellos sacerdotes y hablaba con ellos, y estos entraban por las peticiones y ofrendas de los que venían en romería [...]”. Estete 1968:383.

⁶³ Posiblemente Armatambo, un gran asentamiento de los períodos ichsma e inca, ubicado en la falda este del Morro Solar, en el distrito de Chorrillos, Lima. Cf. Díaz y Vallejo 2002a y 2002b.

⁶⁴ Estete 1968:382.

⁶⁵ Estete 1985:137.

⁶⁶ Pizarro 1968:127; Estete 1985:137; Estete 1968:381 y 383.

⁶⁷ “[...] tenían sus casas y mayordomos adonde echaban el tributo, adonde se halló algún oro y muestras de haber alzado mucho más [...]” (Estete 1985:137).

⁶⁸ Estete 1985:138.

⁶⁹ “[...] de todo el señorío de Atabalipa iban allí, como los moros y turcos van a la Meca” (Estete 1968:383).

⁷⁰ El término se encuentra utilizado también en el testimonio que el capitán Ruy Hernández Briceño, uno de los hombres de Cajamarca, brindó en diciembre de 1534, en la ciudad

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

⁷¹ El documento, *Probanza hecha por parte del señor fiscal en el pleito que seguían contra la real audiencia doña Francisca Pizarro y don Hernando Pizarro, su marido, sobre 300,000 pesos que gastó el Marqués Pizarro, padre de la dicha Francisca y hermano de Hernando, en la pacificación del alzamiento del Inga y en razón de los 20.000 vasallos que se le concedieron con el título de Marqués de los Charcas*, se encuentra en el Archivo General de Indias (ES.41091. AGI/1.16415.43.1/ESCRIBANÍA, 496A) y ha sido parcialmente publicado por Edmundo Guillén (1974:9-129). Con anterioridad, a fines del siglo XIX, una lista incompleta del pliego de preguntas de dicha *Probanza* fue publicada en la *Colección de documentos inéditos para la historia de Chile* por José Toribio Medina (1895:250-264).

⁷² Guillén 1974:59.

⁷³ “[...] vio este testigo como de la casa del sol, del dicho valle de Pachacama, y del adoratorio del ídolo Pachacama y de los tesoros y depósitos y entierros y mamaconas que allí había sacaron muy gran cantidad de oro y plata de vasijas y cantaros y tinazas, cocos, ollas y cazuelas y culebras y sapos, tigres y leones y hombres y mujeres y otras muchas hechuras de diferente maneras todo de oro y plata” (Guillén 1974:94-95).

⁷⁴ Guillén 1974:75-76.

⁷⁵ Guillén 1974:111.

⁷⁶ Guillén 1974:21-23, 39, 45, 51, 53-54, 56, 91, 104, 119, Las *mamacunas* eran las “mujeres escogidas” (o *acllas*) al servicio del Estado inca de mayor jerarquía, por edad y posiblemente por alcurnia (cf. Alberti 1986:176-181).

⁷⁸ “Fue el mismo Pariacaca quien dijo [...] ‘ustedes [...] serán *yañcas*. Los escucharé sólo a ustedes, haré caso a todo lo que me digan. los demás hombres les comunicarán a ustedes todo lo que me digan” (Tomás 2008:83, cap. 17).

⁷⁹ Ramos Gavilán 1988:94 (I parte, cap. XIII).

