

PATRONES DE OCUPACIÓN Y PEREGRINAJE EN LOS CENTROS MONUMENTALES ANDINOS: EL PARADIGMA DE PACHACAMAC¹

Peter Eeckhout

Université Libre de Bruxelles

[...] el diablo se reviste en aquel Ídolo y habla con aquellos sus aliados, y les dice cosas diabólicas que manifiesten por toda la tierra. A éste tienen por dios y le hacen muchos sacrificios; vienen a este diablo en peregrinación de trescientas leguas con oro y plata y ropa, y los que llegan van al portero y piden su don, y él entra y habla con el ídolo, y él dice que se lo otorga.

Francisco de Jerez, 1534.

Pachacamac es un sitio monumental en los Andes centrales que llegó a su apogeo luego de haber sido integrado en el Tahuantinsuyu. Fue un centro religioso, ceremonial, político, estratégico, económico y simbólico, sin duda entre los más prestigiosos del Imperio (Eeckhout 1999; Hyslop 1990: 255-61; Lanning 1967: 170; Lumbreras 1974: 223; Moseley 1992: 185; Rowe 1946: 191; 1963; Shimada 1991; Von Hagen y Morris 1998). Como fue tan importante, ha sido mencionado a menudo por los cronistas, así que tenemos una idea bastante buena de cómo funcionaba al momento de la conquista Española (Patterson 1983, 1992; Rostworowski 1992, 1999). Entre otros, Pachacamac fue el asiento de un dios oracular epónimo, y el foco de romerías a larga escala desde lugares remotos. El modelo de santuario oracular y centro de peregrinaje ha sido ampliamente usado por los arqueólogos y etnohistoriadores y se ha vuelto uno de los paradigmas de la prehistoria Andina (Burger 1988; Menzel 1964, 1977; Moore 1996: 123-131; Poole 1982; Shimada 1991: LIV; Silverman 1991; Urton 1990). Ha sido amplificado, primero para explicar la organización social y los vestigios monumentales pre-Incas de Pachacamac y segundo para apoyar la interpretación de otros sitios antiguos de diferentes regiones y periodos considerados como formalmente semejantes, tales como Cahuachi, Pacatnamú o Chavín de Huantar.

De manera sorprendente, muy pocos especialistas han cuestionado debidamente la validez del modelo Pachacamac y sus implicaciones. Confían en las semejanzas de naturaleza y función de los sitios antes mencionados, no importa cómo difieren en edad o situación ecológica. Sin embargo, investigaciones recientes en Pachacamac y el valle de Lurín han puesto a la luz nuevas evidencias que ponen en tela de juicio la explicación tradicional.

¹ 2008: "El oráculo de Pachacamac y los peregrinajes a larga distancia en el mundo andino antiguo". En: *Adivinación y oráculos en el mundo andino antiguo*, editado por Mario Curatola y Mariusz Ziolkowski, pp.161-180. IFEA, Lima.

EL PEREGRINAJE AL ORÁCULO DE PACHACAMAC EN EL HORIZONTE TARDÍO

La etnohistoria suele ser bastante prolija respecto a las romerías en el sitio, y María Rostworowski se hizo ampliamente eco de dicha práctica (Rostworowski 1992: 101-104). Según ella: « Se trataba de un medio para establecer reciprocidades simétricas y asimétricas además de iniciar o de mantener relaciones de complementariedad entre diversos medios ambientes. De ahí la presencia de peregrinos de muy lejanos lugares en las celebraciones a las más conspicuas huacas» (Rostworowski 1992: 102).

Las romerías tenían como principal motivo la consulta del ídolo oracular cuyo santuario se encontraba en la primera muralla —o Recinto Sagrado—, el lugar más reservado del sitio.

Hay en esa mezquita [la de Pachacámac] un ídolo general común a todos, y hay un sabio famoso que tiene la carga de esa mezquita, y los Indios creen que él detiene el conocimiento de los eventos futuros, porque él habla con ese ídolo (Jerez 1965 [1534]: 67).

Es en esos términos que el mismo Atahualpa, último emperador Inca en todo el sentido de la palabra, explica a Hernando Pizarro, primer europeo que pisó Pachacámac, la razón de la popularidad del dios.

No se debe pensar que la realización de una consulta al dios era tarea sencilla. Al pie del templo se hallaban tres patios grandes que se acercaban progresivamente al santuario. Hernando Pizarro explica, en carta enviada al virrey en 1533, que antes de ingresar en el primer patio de la “mezquita”, el visitante debía esperar durante veinte días, y antes de acceder al patio superior, nada menos que un año (Pizarro 1872 [1533]: 123).

In this upper court the bishop used to be. When messengers of the chiefs, who had fasted for a year, went up to pray to God that he would give them a good harvest, they found the bishop seated with his head covered [...]. When these messengers of the chiefs delivered their messages to the bishop, the pages of the devil went into a chamber, where they said that he speaks to them; and that devil said that he was enraged with the chiefs, with the sacrifices they had to offer, and with the presents they wish to bring.

Sobre el ídolo a través del cual el dios se comunicaba con los hombres, Jerez explica que éstos “le tenían en tanta adoración que sólo sus sacerdotes y los dependientes designados le servían, y los otros no se atrevían a ingresar, y no había nadie suficientemente digno para tocar con su mano los muros de su casa” (Jerez 1965 [1534]: 96, ver también la cita a inicios del presente ensayo).

Parece que esta tradición procede de una regla general respecto a los santuarios mayores: “...no todos los indios ven la huaca principal, ni entran al sitio ni casa donde la huaca está, sino sólo los hechiceros, que hablan con ella, y la llevan las ofrendas” (Arriaga 1999 [1621]: 61). Los adivinadores (huatuc) tenían que permanecer solteros durante su oficio, se vestían de colores oscuros y permanecían la mayor parte del tiempo en los templos donde recibían los oráculos (Valera 1968 [1585-1589]: 164).

Se dice —y esto se tiene por fuente cierta— que en este templo el demonio hablaba bajo una forma visible, dando repuestas por su oráculo, y a veces se veía una serpiente cubierta con colores [...]. Los hechiceros y ministros infieles consultaban a sus dioses conforme a la enseñanza del

demonio. Generalmente ocurría de noche; entraban andando hacia atrás, dándole la espalda al ídolo, y, inclinándose y bajando la cabeza, tomaban una posición fea y así consultaban. Usualmente, la repuesta fue una especie de silbido atroz o gemido que les horrorizaba [...] (Acosta 1979 [1589]: 254).

[...] Al tiempo de oír el oráculo, se tomaba el tal ministro de un furor diabólico que ellos decían utirayay, y después declaraba al pueblo lo que el oráculo le había dicho [...] Tal fue el oráculo [...] de Pachacamac” (Valera 1968 [1585-1589]: 164).

Arriaga afirma que los “ministros mayores” se emborrachaban con chicha cuando querían hablar con las *huacas* (Arriaga 1999 [1621]: 37). Albornoz y Cobo agregan que mezclaban la chicha del adivinador con semillas *wil'ka* (*Piptadenia colubrina*) que provocaban alucinaciones o le hacían perder el sentido común (Albornoz 1967: 27; Cobo 1964 [1653], L13, cap. 36: 230; 1990: 169). Rowe (1946: 242) avanza que no sólo los adivinadores, sino también los sacrificadores se emborrachaban así para cumplir con su oficio. La adivinación no fue un fenómeno específico de Pachacamac:

cualquier huaca podía dar respuesta a las preguntas, pero había pocos oráculos que tenían un prestigio tal que fueran consultados por personas provenientes de diferentes partes del Imperio. Los más famosos fueron Apo-Rímac [“Señor oráculo”] [...]; Paca-Kamaq [...]; Rimaq [“Oráculo”] [...] y Wari [...].

[...] La adivinación se practicaba para diagnosticar una enfermedad, determinar la veracidad de una confesión, localizar un bien perdido, identificar a los brujos hostiles, escoger entre varias vías posibles, definir el sacrificio más apropiado para una deidad y, en general, para contestar a todas las preguntas que carecían de respuesta (Rowe 1946:302, traducción mía).

La ubicación exacta del santuario del ídolo no tiene la aprobación de todos los autores que se interesaron por el tema (Eeckhout 1998a; Franco Jordan 1993). Aunque me inclino personalmente en favor de la plataforma superior del Templo del Sol, repetidos saqueos del edificio, así como de los edificios propuestos por otros autores (el Templo Viejo, el Edificio Pintado) impiden verificar lo que dicen los textos respecto a los modos de consulta y el aspecto del santuario.

Desde el punto de vista arqueológico, el peregrinaje a larga escala está bien atestado para el Horizonte Tardío. El tipo de ocupación, los patrones funerarios y las modificaciones llevadas en el diseño del sitio por los Incas son tantos ejemplos significativos cuya interpretación concuerda bastante bien con los datos etno-históricos. Considerando que poco se ha publicado sobre ese tipo de evidencias, me parece importante revisarlas brevemente.

Un rasgo recurrente de la ocupación en Pachacamac en dicha época es la presencia de pequeños campamentos provisionales en las ruinas. Dichos campamentos se caracterizan por fogones, cuyeros, acumulación de basura y vasijas decoradas rotas ex-profeso, más probablemente en un marco ritual. Ofrendas diversas se encuentran en las mismas capas de ocupación (Eeckhout 2004a, 1998b). En base a las excavaciones llevadas por nosotros, estos campamentos se encuentran sistemáticamente en las pirámides con rampa, abandonadas en el transcurso de las generaciones antes de la integración del sitio en el Tahuantinsuyu (Eeckhout n.d.). Es posible que en otras zonas

del sitio —por ejemplo en la tercera muralla— se encuentren más evidencias del mismo tipo. Le llamamos campamentos provisionales pues suelen ser limitados en área, de corta duración, y sucesivos. Si nos referimos a lo que se sabe de las reglas de consultación del Oráculo tales como figuran en las crónicas, dichos campamentos podrían corresponder a las estructuras usadas por los peregrinos que pasaban un año de ayuno obligatorio en el sitio.

Las tumbas del Horizonte Tardío en Pachacamac son muy variadas y se encuentran tanto en cementerios como adentro de los edificios. Esta última categoría llama la atención pues se trata también de un reuso de estructuras abandonadas. En muchos casos, adobes caídos o sacados de los muros sirvieron para la construcción de cámaras funerarias. En otros casos, los mismos ambientes de las pirámides con rampa (por ejemplo los recintos hundidos) se acondicionaron para acoger a las sepulturas. Esta actitud —algo iconoclasta a primera vista— revela en realidad toda la importancia de Pachacamac como dios relacionado con el más allá y el deseo general de los hombres de la época de enterrarse en tierra sagrada (Eeckhout 1999:388). En efecto, aunque se conocen en el sitio entierros de todas épocas desde el periodo Intermedio Temprano, la proporción aumenta de manera espectacular en el Horizonte Tardío, siendo aparentemente la Primera muralla (con los Templos) el punto focal de dicha práctica (Feltham 1983: 720-727). Eso explica que se llenó el sitio de momias, y que se aprovechó al máximo el espacio disponible para enterrarlas, seguramente con lugares preferenciales (por ejemplo el cementerio I frente al templo Pintado y también las antiguas pirámides con rampa) y otros de menos prestigio o interés (tal vez los cementerios de la segunda y tercera muralla).

En efecto, varias tumbas encontradas en la pirámide con rampa III, por ejemplo, constan con un material abundante, diversificado y lujoso, algo que refleja sin duda el alto rango de sus ocupantes. Son frecuentes las cerámicas Negro Pulido de estilo Inka-Chimú, así como otras con posible procedencia de la Costa Sur. Existen también piezas excepcionales que reflejan las diversas influencias en el sitio resultando de la incorporación en el Imperio. Todo esto concuerda perfectamente con el modelo de peregrinaje a gran escala desde lugares lejanos hacia Pachacamac.

Otro indicio del tamaño de las romerías son las modificaciones llevadas por los Incas al diseño del sitio. En efecto, el incremento espectacular de las instalaciones de peregrinaje señala un cambio en las peregrinaciones desde el nivel local hacia el interregional. Durante el Período Intermedio Tardío, los peregrinos se juntaban probablemente en la Sala Central, al final de la calle Norte-Sur que atraviesa el sitio. Durante el Horizonte Tardío, los Incas construyeron la Plaza de los Peregrinos, un complejo de patios de 5 hectáreas con columnas, donde los peregrinos tenían que esperar antes de ingresar en el Recinto Sagrado y consultar al Oráculo. La Plaza de los Peregrinos es 20 veces más grande que la Sala Central (Eeckhout 2004b).

Dicho incremento de tamaño debe llamar la atención, pues supone que la cantidad de peregrinos acogidos en la época inca fue mucho más grande que antes.

Eso nos lleva a reconsiderar la problemática del sitio entero pues si parece haber servido de residencia provisional para muchedumbres de peregrinos en el Horizonte Tardío, ¿qué fue antes?

LAS ROMERÍAS A GRAN ESCALA EN LOS ANDES PREHISPÁNICOS

Ciertos autores sostienen que las romerías a Pachacamac constituyeron una costumbre ya existente

desde tiempos remotos. Siguiendo a Menzel (1964,1977), la difusión de la iconografía de Pachacamac en el Horizonte Medio 2 (ca 650-800 d.n.e.) se puede explicar por la importancia religiosa que ya tenía el sitio por causa de la presencia en el santuario de una divinidad oracular renombrada en buena parte de los Andes. Menzel (1968:193) postula que “[...] ejerció su influencia a través de un oráculo, así como lo hizo bajo el dominio Inca, época en la que su esfera de influencia tuvo por lo menos una extensión semejante”. Keatinge (1988: 312) avanza que durante el periodo Intermedio Tardío, Pachacamac se solidificó como un centro mayor de peregrinajes, parte de una especie de red a larga distancia entre diferentes centros religiosos como Pacatnamú, en la costa Norte.

Dicha hipótesis entra en el marco de una corriente inspirada por las exégesis de unas fuentes etno-históricas por parte de ciertos autores. Se trata de lo que he designado como “el modelo de las embajadas” y que puede sintetizarse de la manera siguiente: durante el Período Intermedio Tardío se establecieron en diferentes pisos ecológicos una serie de santuarios dedicados cada uno a uno de los miembros de la parentescas mítica de Pachacamac. Cada santuario tenía su correspondiente, es decir, su embajada en el sitio, adentro de la Segunda muralla. El tributo recolectado en los santuarios provinciales se le mandaba en Pachacamac, el cual se volvió un foco de intercambios entre las diferentes embajadas. Desde el punto de vista arquitectónico, dichas embajadas constan con un cierto número de rasgos estructurales comunes lo cual permite clasificarlas bajo el mismo rubro de “Pirámides con Rampas” (Agurto Calvo 1984: 128; Bueno Mendoza 1982: 34; Burger 1988: 114-115; Franco Jordan 1998:68-69; Hyslop 1990: 225; Jiménez Borja 1962-63: 29; 1985: 41-42; Jiménez Borja y Bueno Mendoza 1970: 22; Keatinge 1988: 312; Negro 1977: 204; Paredes Botoni 1990: 191; Patterson 1983: 159; Rostworowski 1972: 41-42; 1989: 75; 1992: 51; 1993: 192; Shimada 1999: 109; Zuidema 1999).

El examen de las fuentes etnohistóricas revela un panorama mucho menos homogéneo y coherente. No existe consenso entre los cronistas, y el modelo elaborado por Jiménez Borja, aparece como una reconstrucción algo forzada (Eeckhout 2003b). Los resultados de las excavaciones llevadas en el sitio durante los 10 últimos años tampoco concuerdan, pues se ha comprobado que las pirámides no fueron ocupadas por gentes foráneas sino por locales, y que no funcionaron de manera simultánea sino diacrónica (Michczynski *et al.* 2003).

Desafortunadamente, el modelo de las embajadas ya había sido recibido con tanto entusiasmo —y casi sin crítica alguna— por la mayor parte de la comunidad científica que se aplicó *mutatis mutandis* a otros sitios monumentales andinos.

Los resultados de las investigaciones en el sitio, nos obligan, sin embargo, a revisar este modelo, no sólo para Pachacamac sino también para otros sitios donde ha sido aplicado. Las supuestas redes religiosas y la intemporalidad de las romerías a gran escala necesitan ser cuestionadas.

El carácter local —a lo mejor regional— de ciertos cultos preincaicos es bastante lógico, especialmente por lo que concierne los periodos intermedios de la prehistoria andina, los cuales, por definición, se caracterizan por una mayor heterogeneidad y una cierta tendencia al aislacionismo, lo que se traduce en el terreno por un mosaico de pueblos y culturas frecuentemente antagonistas e involucrados en peleas entre vecinos, como se sabe muy bien por lo que concierne el Periodo Intermedio Tardío. Resulta poco probable que en un marco como éste se puedan desarrollar redes y relaciones estables, menos a larga distancia, menos todavía si implican gran número de gentes. En épocas más fusionales como los horizontes, tales relaciones no solamente son más factibles, sino

también deseables pues contribuyen al fortalecimiento y la cohesión de las instituciones dirigentes.

El ejemplo de los Santuarios de las Islas de la Luna y del Sol en el lago Titicaca lo ilustra perfectamente. Las investigaciones recién publicadas por Bauer y Stanish muestran que los Incas transformaron un lugar de culto, básicamente local, en un centro panandino de peregrinajes a larga escala, es decir, exactamente lo mismo que ocurrió en Pachacamac (Bauer y Stanish 2001). La razón profunda de la elección de estos dos sitios permanece incierta, pero al parecer se debe buscar en las creencias cosmológicas incas. En efecto, según el informador de Ávila, “[...] los incas creían que los límites de la tierra se encontraban en Titicaca y, por la otra parte del mar, en las tierras de Pachacamac; más allá no había más nada. Era quizá a causa de esta creencia que adoraban a estos dos huacas más que a todas las demás y levantaron una imagen del sol en las proximidades de Pachacamac de Abajo” (Ávila 1987 [1608?]: cap.22). La misma clase de restricciones de acceso se aplicaban en esos santuarios: ayuno ritual, etapas sucesivas y acercamiento progresivo por patios restringidos (Bauer y Stanish 2001: 213-240; Pizarro 1872 [1533]. Tanto en Pachacamac como en el santuario del Titicaca, sólo unos individuos con estatus especial estuvieron autorizados a tener un contacto directo con el Ídolo o la Roca Sagrada. Así como Bauer y Stanish lo mostraron, ese control estrecho de los cultos más solemnes formaba parte integral de las estrategias socio-políticas incas de dominación (Bauer y Stanish 2001: 244:49). La misma interpretación ha sido avanzada por Topic (1999) respecto a la difusión del culto de Catequil (Huamachuco) en el Ecuador Incaico.

Aparece, pues, que los Incas, como en muchos otros campos, no inventan la práctica del peregrinaje, sino que la canalizan a su provecho y la llevan a niveles antes desconocidos, tanto a nivel de distancia como del número de peregrinos involucrados.

Tomando en cuenta esta diferencia de escala, resulta bastante peligroso aplicar el modelo del santuario oracular de peregrinaje, tal como se conoce en el Incanato, a otros contextos. Así, las propuestas de Menzel respecto a la difusión del estilo Pachacamac en el Horizonte Medio 2 no concuerdan con este modelo, pues de ser el caso tendríamos mucho más ejemplos de estilos foráneos en el sitio mismo durante este período. En realidad, los artefactos foráneos o mostrando influencias foráneas sólo se encuentran al pie del Templo Pintado de Pachacamac, y sólo en algunas tumbas específicas (Uhle 1903: 19-25). Tal vez por razones históricas ligadas a la importancia pionera del trabajo de Uhle, se ha generalizado la idea desarrollada por Menzel, pero estas propuestas no resisten al examen de los hechos, así que lo demuestra Kaulicke luego de una cuidadosa revisión de los datos disponibles concluyendo que “Lo que Menzel interpretó como una presencia de un nuevo orden social [...] con un centro propio y poderoso en Pachacamac, se reduce de esta manera en una especie de desierto con presencia esporádica de áreas funerarias y ofrendas dispersas sobre un área enorme que alcanza la costa y la Sierra Norte. Semejante visión, sin embargo, carece de un sentido histórico, ya que convierte interpretaciones poco sustentadas en hechos generalizados, y la ausencia o deficiencia de datos en ausencia real” (Kaulicke 2000: 341).

Otro sitio mayor cuya interpretación ha sido bastante influenciada por el modelo de santuario oracular y foco de peregrinajes es el de Chavín de Huantar en el Callejón de Huayllas. En efecto, se ha sustentado que la difusión de la llamada “iconografía Chavín” durante la segunda mitad del Horizonte Temprano (900-200 aC) se debió a este principio (Burger 1988, 1995: 193-194; Moseley 1992: 159; Patterson 1971). Las investigaciones recién llevadas por Rodríguez de Kembel (2001) revelan que el sitio estuvo terminado en 750 aC, que sufrió algunas refecciones en 500 aC y estuvo abandonado ya en 430 aC. Las ocupaciones posteriores son viviendas de gentes comunes que

reusan las ruinas: el templo ha cesado de funcionar. De ser exacta, esta nueva interpretación del sitio implicaría que la influencia Chavín y la difusión de los motivos y del estilo relacionado, atestiguados a partir de 500 aC pues no corresponden a un fenómeno religioso de tipo oráculo-peregrinaje, sino más bien a otros factores que quedan por esclarecer.

Estos ejemplos nos invitan a revisar los prejuicios respecto a la intemporalidad de la práctica del peregrinaje en Pachacamac así como generalmente del peregrinaje a gran escala desde lugares lejanos en los Andes pre-Incas.

El caso de Pacatnamú (valle de Jequetepeque) tal como lo presentan Keatinge y otros también parece algo forzado, pues en base de unos textiles decorados, convierten el sitio en miembro de una red interregional de peregrinajes a larga escala (Keatinge 1977, 1978, 1981, 1982; Ubbelohde Doering 1959, 1960, 1967; Von Hagen y Morris 1998: 224). Las excavaciones llevadas durante 5 años en el sitio por Donnan y Cock han llevado a reconsiderar esta interpretación: “Nuestras tres primeras temporadas de trabajo de campo han sembrado algunas dudas sobre la hipótesis del centro de peregrinación. A la fecha, ni la cerámica ni otros artefactos recuperados sugieren que nadie, que no haya sido parte de la población del valle, fue enterrado en Pacatnamú. Mas aún, la gran mayoría de los fragmentos cerámicos hallados en pozos de prueba o en los complejos arquitectónicos es de tipo utilitario o doméstico —no los elaborados fragmentos comúnmente asociados con alto rango o rituales que se esperan encontrar en un importante centro ceremonial” (Donnan 1986: 23; ver también Donnan y Cock 1997). Estas conclusiones son paralelas a las que hemos llegado para nuestras propias excavaciones en los complejos monumentales del Período Intermedio Tardío en Pachacamac (Eeckhout 2000).

Terminaré esta breve revisión con el caso de Cahuachi, asentamiento mayor de la cultura Nasca, costa sur del Perú, en el Período Intermedio Temprano (ce 200 aC-550). Silverman (1993, 1994) así como Rostworowski (1993) avanzan que se trata de un centro ceremonial vacío la mayor parte del año, y que se llenaba de peregrinos llegados de varios lugares de la esfera Nasca durante temporadas muy cortas. Entre otras evidencias, se refieren explícitamente (1) al modelo incaico de Pachacamac, (2) la casi ausencia de ocupación doméstica permanente en el sitio, (3) la presencia de canchas abiertas, supuestamente dedicadas a acoger los visitantes para las ceremonias, y (4) la comparación con el peregrinaje católico moderno al santuario de la Virgen de Yauca, valle de Ica. Examinaré sus argumentos en este orden.

Ya he subrayado el peligro que consiste en proyectar en el pasado remoto (en este caso 1000 años y más) prácticas observadas en un contexto imperial muy específico. Segundo, las investigaciones llevadas por Orefici (1997) en el sitio de Cahuachi sugieren que existe una ocupación doméstica de tipo residencial, incluyendo actividades artesanales, algo que lleva a anunciar las propuestas de Silverman. La misma remarca vale para las grandes canchas que no son todas vacías sino construidas, tal como también lo demostró Orefici (1997). Hay que subrayar el hecho de que canchas grandes tipo explanadas también se encuentran en Pachacamac, y pueden ser interpretadas como lugares de reuniones puntuales para gran número de gentes (Eeckhout 1995: 85). Todo el problema reside en la interpretación de estas reuniones, algo que parece difícil determinar por la arqueología. Esto nos lleva al cuarto argumento avanzado por Silverman, es decir la comparación etnográfica. Es bien cierto que la serie de evidencias seleccionadas por el autor subrayan las semejanzas entre Cahuachi y el santuario de Yauca. Pero de ninguna manera estas evidencias permiten deducir lo que sea sobre la frecuencia de estas reuniones, la identidad étnica de los

participantes, las actividades llevadas por los mismos y tampoco las metas específicas que tenían. Un sinnúmero de hipótesis pueden corresponder con huellas de reuniones puntuales en un lugar dado, mas todavía si este lugar esta casi vacío, como lo sostiene Silverman. En resumen, parece tan arriesgado comparar Cahuachi con algo que ocurrió en Pachacamac a inicios del siglo XVI como de compararlo con lo que se puede observar hoy en día en la región.

CONCLUSIONES

Quizás para unos las ideas desarrolladas en este ensayo podrán parecer como provocantes. Mi ambición sólo poner en evidencia el terrible dogma que representa el modelo de centro oracular y de peregrinaje desarrollado a partir de las fuentes etnohistóricas respecto a Pachacamac en el momento de la conquista. No se trata de negar la existencia del peregrinaje en el sitio, ni tampoco la realidad de esta práctica como costumbre andina prehispánica. Oráculos existieron en el Tahuantinsuyu y más probablemente en varias regiones de los Andes centrales antes del Horizonte Tardío (Curatola Petrocchi 2001). Las evidencias arquitectónicas e arqueológicas sugieren que el Lanzón de Chavín puede haber tenido papel de oráculo (Lumbreras 1993: 364 *et passim*). El mismo fenómeno oracular, es decir, la facultad de adivinación que se le atribuye a una persona, ídolo o divinidad, parece tener un carácter universal, siendo la Pitia de Delfos en el Peloponeso antiguo el ejemplo tal vez más famoso. Allá también oráculo y peregrinajes son ligados, pues obviamente el primero engendra a los segundos. Pero no hay que irse tan lejos, en América prehispánica existieron oráculos y romerías también, cuyos ejemplos mejor conocidos son Teotihuacán en el valle de México y Cholula en el valle de Puebla-Tlaxcala (Berlo 1992; Heyden 1975; McCafferty 1996; Motolinia 1970; Rojas 1985).

En el marco del presente ensayo, intenté poner en perspectiva la práctica del peregrinaje en Pachacamac. Si consideramos los hechos desde un punto de vista estrictamente arqueológico, resulta que no hay evidencias claras de peregrinajes extra-locales o extra-regionales antes de la integración del sitio al Imperio Inca, y no hay elementos claros para sostener la existencia de romerías en el Horizonte Medio u antes. Por supuesto hay materiales exógenos en las tumbas de esta época, pero su número reducido no permite deducir gran cosa, sino que hubo contactos entre las elites, algo bastante común entre las sociedades prehistóricas complejas, americanas u otras. En consecuencia, siendo el modelo de referencia tan débil, resulta lógico cuestionar su aplicación a otros sitios. El modelo de centro de peregrinajes a larga escala no conviene para explicar el éxito de la difusión del estilo Chavín, tampoco concuerda con lo que se excavó en Pacatnamú o en los santuarios del Titicaca antes del Horizonte Tardío. Quizás Cahuachi, como centro regional, si podría corresponder, pero hemos visto las limitaciones del registro arqueológico al respecto.

¿Cuáles son las perspectivas de investigación respecto a la identificación de oráculos y romerías a larga distancia en los Andes prehispánicos? Primero, la identificación de un oráculo parece imposible determinar en base de datos arqueológicos. Siguiendo a lo que está descrito en las fuentes etnohistóricas, podemos más o menos imaginar el aspecto de un santuario en los periodos tardíos, es decir, el lugar donde se realizaban los ritos y donde se encontraba el soporte o la imagen de la divinidad o ancestro (ídolo, elemento natural, intercesor humano...). Estos lugares son generalmente escondidos a la mirada directa, tienen acceso restringido y frecuentemente tortuoso, se

encuentran en edificios o estructuras monumentales elaboradas y decoradas, están asociados a ofrendas y a veces a sacrificios humanos y animales (Eeckhout 2003a). Ahora la función de lo que está en un santuario es muy delicada determinar en ausencia de textos, excepto tal vez cuando la iconografía es explícita, lo que es excepcional. La adivinación es una característica específica, no es la única calidad potencial de una entidad sobrehumana.

El peregrinaje desde lugares remotos parece más factible determinar arqueológicamente, pues en este caso se puede apoyar la argumentación con elementos materiales como la presencia de artefactos exógenos, de tumbas con ajuar e individuos foráneos, de instalaciones para acoger peregrinos o reflejando la estancia provisional de los mismos, de las ofrendas o rituales que realizaron, así como la presencia de un santuario mayor o elemento natural resaltante que justificaría la romería. Rutas, aposentos y monumentos relacionados con esta práctica se pueden identificar, lo que fortalece la demostración (Harbinson 1994; Stopford 1994).

Para concluir, es importante subrayar el hecho que no sabemos hasta dónde podemos proyectar los elementos tardíos (mayormente Incas) hacia el pasado para explicarlo: hacerlo de manera directa equivale en negar simplemente los procesos de cambio que observamos en otros campos de las sociedades andinas antiguas, resultando en la uniformización de éstas últimas. Hay que admitir que nuestra disciplina tiene límites intrínsecos y presentar los modelos e interpretaciones por lo que son, es decir, hipótesis.²

² *Agradecimientos:*

Agradezco al INC por haber expedido las autorizaciones de investigación en Pachacamac. El Proyecto Ychsma recibió ayuda financiera de la Université Libre de Bruselas, del Fonds National de la Recherche Scientifique y del Fonds de la Recherche Fondamentale Collective (Bélgica), de la National Geographic Society (Washington) y de la Curtiss T. and Mary G. Brennan Foundation (Santa Fe). También recibimos apoyo logístico de parte del Museo de Sitio de Pachacamac y de la Embajada de Bélgica en el Perú. Quiero agradecer a todo el equipo de excavación, y especialmente a Carlos Farfán, co-director nacional del Proyecto Ychsma, así como al Dr. Jane Feltham y al equipo de topografía (Valérie Decart y Vincent Thieren). Asumo la total responsabilidad del contenido del presente artículo, así como de los errores que podrían existir.