

PACHA Y PRESENTACIÓN: LA CONVERSIÓN COLONIAL DE HUAROCHIRÍ PREHISTÓRICA

Zachary J. Chase ^a

Resumen

En este capítulo, considero la conversión religiosa de los indios como objetivo principal de la evangelización católica durante los primeros dos siglos de la Colonia en Huarochirí (sierra de Lima). Demuestro cómo estas actividades eran «presentaciones formales» dirigidas a la conversión del espacio y, por lo tanto, a la conversión del pasado andino (además de la conversión de la gente indígena misma). Debido a su manuscrito quechua de carácter único, Huarochirí ha sido un epicentro tanto del estudio de la evangelización como de la reconstrucción de la cultura e historia prehispánica y colonial. Sin embargo, la prevalencia de estudios etnohistóricos y la falta de investigaciones arqueológicas sistemáticas en el eje central de la composición del manuscrito han impedido una comprensión más profunda de la prehistoria de Huarochirí y sus modos de historicidad asociados. Aquí, se combina historia con arqueología sistemática recientemente hecha en Huarochirí para permitir una visión de ciertas características culturales del entendimiento, codificación y comunicación del pasado, tanto en el registro arqueológico como en el contenido del mismo manuscrito. Las evidencias presentadas desafían la reconstrucción (etno)histórica prevalente del pasado huarochirano, lo que demuestra cómo el contenido y el mismo concepto de la historia fueron convertidos cuando las secuencias narrativas fueron interpretadas como secuencias históricas, lo cual ha ofuscado formas culturalmente distintas de entender, codificar y comunicar el pasado en los Andes indígenas. Datos históricos y arqueológicos adicionales proveen vistas de una «historicidad andina».

Palabras clave: Huarochirí, arqueología, conversión, presentación formal

Abstract

PACHA AND PERFORMATIVITY: THE COLONIAL CONVERSION OF PREHISTORIC HUAROCHIRÍ

In this chapter I consider the religious conversion of Indian populations as the primary objective of Catholic evangelization during the first two centuries of the Spanish colonial period in Huarochirí (in the highlands east of Lima). I demonstrate how these activities were performative acts aimed at the conversion of space, which had implications for the conversion of the Andean past. Due to its unique Quechua manuscript, Huarochirí has been an epicenter both for studies of evangelization and for the reconstruction of the culture and history of the prehispanic and colonial indigenous world. However, the prevalence of ethnohistoric studies and the lack of systematic archaeology in the central axis of the manuscript's composition has hindered deeper understandings of Huarochirí's past and the different historicities employed in its reconstruction. Here history is combined with recent systematic archaeological research to provide a view of the different ways the past was understood, codified, and communicated in Huarochirí's past—evident both in the material record and in the contents of the manuscript itself. The evidence presented challenges the prevalent ethnohistorical reconstruction of Huarochirí's prehistory, demonstrating how both the contents and the very concept of history were converted as narrative sequences were conflated with historical sequences, obscuring culturally distinct forms of understanding, codifying, and communicating the past in the indigenous Andes. Additional archaeological and historical data provide a glimpse of an «Andean historicity».

Keywords: Huarochirí, archaeology, conversion, performance/performativity

^a Departamento de Antropología, Brigham Young University
Correo electrónico: zachary_chase@byu.edu

«En toda esta historia y fábulas no he podido averiguar el orden y sucesión de ellas, cual fue el primero y cual después, porque son todas cosas antiquísimas, mas podrá ser que, para cuando esto se vuelva a escribir, lo tenga sabido o a lo menos lo más verosímil».

Francisco de Ávila¹

1. Introducción

El presente capítulo constituye una consideración arqueológica e histórica de la evangelización colonial en Huarochirí en la sierra al este de la Ciudad de los Reyes. Como décadas de investigaciones han mostrado (*v.g.* Duviols 1977, 2003; Huertas 1981; Marzal 1983; Mills 1997; Abercrombie 1998; Estenssoro 2003; Rappaport y Cummins 2011: 29; Wernke 2013: 158-213), la cuestión de la conversión en el Perú colonial nunca fue de una simple «sustitución cultural», es decir, un supuesto intercambio de un conjunto aislado de creencias y prácticas por el otro. En uno de estos estudios que examina la complejidad del proyecto católico de evangelización en el Perú colonial, el historiador del arte Tom Cummins plantea la observación clave de que «el rito cristiano» pudo producir «una ‘meta-práctica’ que no solo promulgó el culto cristiano sino que también produjo un estado abstracto de conocimiento, lo cual podría evocarse fuera de su contexto fenomenológico, dirigiéndose a la conducta y la práctica de ‘policía’ en general» (2002: 219, traducción propia)². Haciendo eco de esta observación, el argumento principal del presente capítulo es que el fenómeno de la conversión estuvo íntimamente relacionado con conceptos, y prácticas espaciales y temporales. Como ilustraré, efectivamente la conversión comprendió presentaciones formales (*performances*) de nuevos espacios, historias y relaciones sociales. A la vez, tal como indica Cummins en cuanto al rito cristiano, estas nuevas construcciones espaciales, temporales y sociales no estuvieron limitadas a la geografía e historia local, sino que el mismo concepto de cómo construir la historia fue «convertido» en el caso de Huarochirí. En este estudio, demuestro cómo las investigaciones que combinan historia y arqueología son especialmente aptas para examinar los cambios particulares y generales de la historia colonial, y también para ofrecer nuevas perspectivas y comprensiones de percepciones y prácticas temporales en el pasado peruano.

2. Contextos del estudio

Huarochirí ha sido de gran importancia en el estudio del pasado andino —particularmente, con respecto a los asuntos religiosos— debido a su manuscrito quechua, compuesto en los años tempranos del siglo XVII bajo la dirección del cura de la reducción de San Damián (Fig. 1) por uno o varios narradores checa, grupo de la macroetnia de Yauyos (Dávila 1965 [1586]; Salomon 1991; Rostworowski 2002 [1978]; Durston 2007). El *Manuscrito de Huarochirí* (de aquí en adelante MH) representa el único texto (una suerte de libro) escrito en un idioma indígena que trata del rito, la religión y la mitología indígenas. Los procesos relacionados con la composición del manuscrito quechua (Acosta 1979, 1987a, 1987b) hicieron de Huarochirí un epicentro de la evangelización durante el siglo entero. Llevaron a lo que Pierre Duviols ha llamado «la organización autónoma de Extirpación, con e mayúscula» (2003: 25), es decir, la serie de campañas agresivas para erradicar el culto no (o cuasi) cristiano entre comunidades indígenas. «La Extirpación» constituyó una gran parte de las interacciones religiosas de la sierra central del Perú de forma intermitente durante la mayor parte del siglo XVII (Salomon 1991; Sánchez 1991; Ramos y Urbano 1993; García 1994; Mills 1997; Chase 2004; *cf.* Salomon 1987; Urbano 1993). La variedad de factores que contribuyeron a la Extirpación se combinaron como pólvora y fue la exposición de las idolatrías sobrevivientes de Huarochirí por el padre Francisco de Ávila la que sirvió como mecha. Así, la importancia de investigar Huarochirí y su manuscrito para entender la evangelización es obvia.

Con el fin de examinar estos fenómenos, presento una combinación de datos históricos y arqueológicos del área central del MH. La información histórica se toma del contenido del

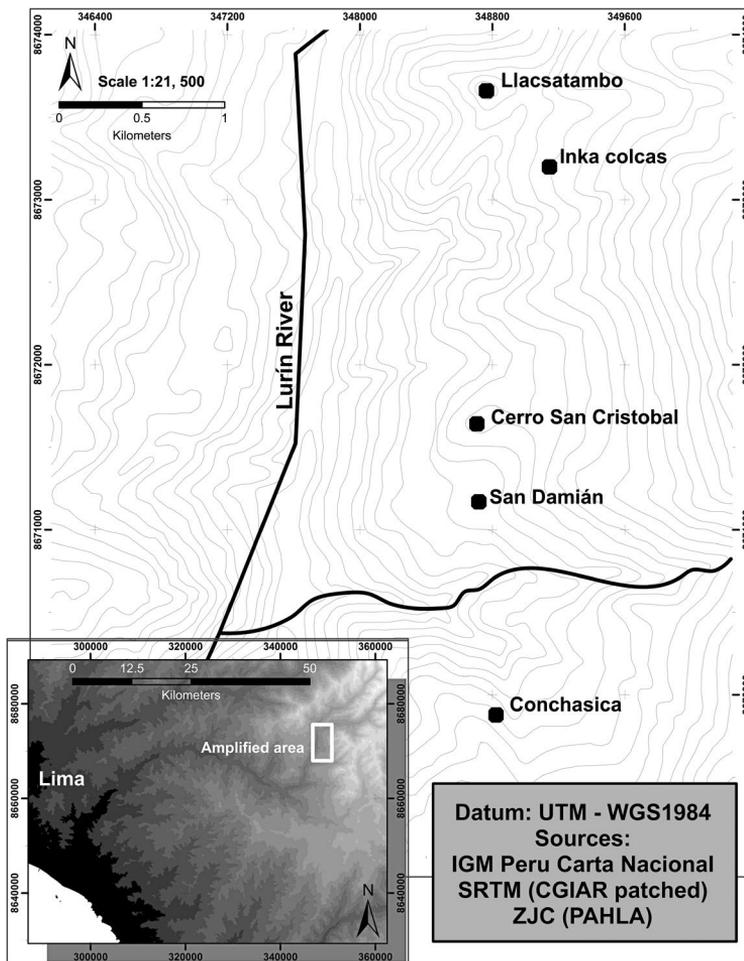


Figura 1. Mapa del área del estudio: El «eje central» del Manuscrito de Huarochirí, San Damián-Llacsatambo.

MH mismo, y de otros documentos históricos publicados y de archivo. Los datos arqueológicos provienen de las investigaciones originales del Proyecto Arqueológico Huarochirí-Lurín Alto (PAHLA), recolectados desde el año 2003 y de forma intensiva durante 23 meses entre 2010 y el presente. A pesar de que los etnohistoriadores más prominentes de Huarochirí han sugerido que se lleven a cabo investigaciones arqueológicas en las áreas y los sitios centrales señalados en el MH (*v.g.* Rostworowski 1988: 56, 2002 [1978]: 265; Salomon 1991: 24), trabajos sistemáticos de este tipo han sido escasos hasta el PAHLA³. Los trabajos del PAHLA incluyeron prospección de cobertura completa de un área de 12 kilómetros cuadrados en el área central de la redacción del MH, recolección de superficie, levantamiento de sitios principales, excavaciones limitadas en estos sitios principales y análisis de artefactos (Chase *et al.* 2011; Chase 2013). El estudio arqueológico fue casi totalmente enfocado en el «eje central» de la creación de MH, entre Llacsatambo —la *llacta* principal de los Checa— y la reducción postoledana de San Damián. La delineación del «eje central» fue basada en varias evidencias textuales, históricas y arqueológicas (Mejía Xesspe 1947; Coello 2000; Coello y Díaz 1995; Taylor 1999: 136-137, 160-171, 241, 247, 306-307, 434-435; Patrocinio y Tapia 2002; Rostworowski 2002 [1978], 2004 [1999]; INC 2008)⁴.

3. Conversión: «presentación», espacio y tiempo

Varios estudios recientes (Edgerton 2001; Cummins 2002; Estenssoro 2003; Lara 2004; Durston 2007; Fraser 2009 [1990]; Ramos 2010; Wernke 2013) han demostrado la amplitud, y variedad de elementos e impactos de los procesos de la conversión. Incluyen arquitectura, traducción lingüística/cultural, y cambios en la historia y en conceptos de la muerte. De forma similar, sugiero que la conversión religiosa fue necesariamente entrelazada con el espacio, tiempo/temporalidad y la presentación formal (Chase 2015, 2016, e.p. a, e.p. b). Veremos que, en Huarochirí, este compuesto llevó a cabo la conversión de la historia desde los tiempos de la redacción del MH hasta el presente.

Con «presentación formal», me refiero a las actividades tales como ritos, ceremonias, etc., que poseen ciertas características. Por ejemplo, se llevan a cabo de acuerdo a una especie de «guion» colectivamente entendido y se dirigen a una audiencia (Bell 1997; Schecner 2013). Cabe anotar que la «presentación formal» como ha sido discutida por Austin (1962), también, se relaciona con una eficacia social de ciertos actos semióticos que producen, o tienen la intención y posibilidad de producir, cambios en el mundo y la vida real, lo que contrasta con las que simplemente describen o reflejan la realidad (esto es *performatives/performativity*). Por su naturaleza, el aspecto social de la conversión religiosa debe presentarse formalmente: el bautismo, la asistencia a la misa o a las clases de catecismo; en el caso de la población indígena del Perú colonial, la confesión de «idolatrías» (ya sean de uno mismo, o de vecinos o familiares). Todas estas actividades siguieron cierta formalidad (un «guion») y se ejecutaron en presencia de testigos. No obstante, supuso más: la eficacia de las presentaciones formales como las de conversión es la «creación» de realidades sociales y colectivas, un hecho conocido tanto por los curas españoles como por la gente indígena durante la Colonia. La conexión entre el concepto de «conversión» y el poder transformativo social (*performativity*) fue expresada por el mismo Francisco Pizarro, en referencia a grupos como yanapas o mitimaes: «[E]n tiempo de los señores pasados los dichos naturales avian sido trocados y pasados de unas partes a otras y sacados de sus naturalezas para que residiesen y poblasen allí do les avia sido señalado de la qual orden resulto que [...] *tienen convertida en naturaleza las tierras y pueblos en que viven*» (Mumford 2012: 205-206, n12; traducción y énfasis propios). Más tarde, veremos este mismo fenómeno de gente indígena trasladada a hacerse «naturales» de sus nuevos territorios en las tradiciones de los narradores del MH.

3.1. Espacio: conversión y conquista

Sin duda, dentro de la evangelización colonial, la meta de conversión de los indios se enfocaba en sus almas y cuerpos (*v.g.* Avendaño 1648, sermón III: 36; Las Casas 1942 [ca. 1536]; Acosta 1954 [1588]; *cf.* Urbano 1993). Sin embargo, la atención prestada a la conversión religiosa enfocada en espacios y paisajes de culto, huacas y otros objetos materiales es evidente desde los principios de la presencia española en el Perú⁵, y se ve prominentemente en los archivos y otros escritos acerca de la extirpación de idolatrías (Arriaga 1968 [1621]; Gutiérrez 1993; Chase 2004). Escribiendo desde España en 1553, Francisco López de Gómara opinó con respecto a las empresas españolas en las Américas que «no conquistando la tierra, no se convertirá la gente» (1922 [1553]: 100); de este modo, expresaba el entendimiento de los españoles, herencia de la reconquista de Iberia. Esta profunda relación entre conquista geográfica y conversión religiosa fue llevada al Nuevo Mundo (Spalding 1984: 110-115), e incluyó procesos bien conocidos de reducción de la población indígena en pueblos trazados en damero, con capillas y sus campos santos (Durston 1994; Mumford 2012).

No obstante, en los Andes peruanos prehispánicos y coloniales, también existían nociones y prácticas recónditas que entrelazaron el culto religioso, pasados e identidades colectivas, y la expansión territorial y política —es decir, la «conversión» del espacio y de sujetos— (Kosiba 2012, 2015a, 2015b; Chase e.p. c). Por ejemplo, las huacas fueron elementos *sine qua non* en el establecimiento de *llactas*, y de nuevas alianzas sociales y políticas antes y durante la colonización por el

Tawantinsuyu (Salomon 1991: 23; Topic 1992; Astuhamán 1999, 2008; Bauer 1999: 24; Taylor 1999: 20-21, 246-265, 314-315, 482; Makowski *et al.* 2005; Chase 2015). De hecho, una nueva alianza en Huarochirí fue mediada por la revelación de una nueva huaca, Llocllay Huancupa, hijo de la huaca oracular, Pachacamac (Taylor 1999: 246-265); en Ocros, como lo relata el extirpador Hernández Príncipe, en 1621, la creación de una nueva huaca (por medio de la ceremonia inka de capacocha) fue la base de la alianza entre los inkas y la población local, y, también, del establecimiento de un nuevo eje del parentesco de la familia del kuraka que sacrificó a su hija en la capacocha (Zuidema 1977-78; Duviols 2003: 731-745)⁶.

Sobre la creación del nuevo establecimiento de Llacsatambo como *llacta* de los checa, los narradores del MH relataron las hazañas de sus ancestros juntos con su huaca principal, Tutayquiri. Dicen que, antes de su arribo en Llacsatambo, «vivía una densa población de yuncas; [los hijos de Tutayquiri], al expulsar a los yuncas, empezaron a atribuir a cada ayllu sus chacras, sus casas, sus huacas locales y el nombre de su ayllu [...]. [C]uando Tutayquire acabó sus conquistas [...] sus hijos vinieron aquí, donde siguieron celebrando el baile [...] de su origen de la misma manera como [antes] lo celebraban en [su pacarina anterior] Huichichanca» (Taylor 1999: 314-315, 318-319). Aparte de la confirmación que provee de las características de huacas, espacio y asuntos socioculturales antes mencionados, debemos prestar atención especial a varios otros detalles de esta narrativa. Primero, los pueblo yuncas fueron conquistados y echados de Llacsatambo por los ancestros de los narradores checa (juntos con su huaca Tutayquiri). La narrativa repite el *leitmotif* del MH con el patrón que se repite reiterativamente en sus capítulos: la ocupación original de la sierra por pueblos yungas, seguido por las invasiones y ocupaciones subsiguientes de serranos yauyos, guiados por sus huacas. Esta secuencia sirvió como base de la prehistoria de Huarochirí, reconstruidas por etnohistoriadores innovadores que utilizaron el contenido del MH y otros documentos coloniales (*v.g.* Espinoza Soriano 1992; Rostworowski 2002 [1978], 2004 [1999]). Se ha logrado un estatus canónico, evidenciado por su reproducción en múltiples publicaciones académicas y populares.

Esta prehistoria cronológicamente ubica los procesos de invasión y conquista entre los fines del Horizonte Medio (ca. AD 900) y la llegada de los Inka (ca. AD 1470) (Chase 2016, e.p. a). Sin embargo, otro elemento de la narrativa de la conquista checa de Llacsatambo complica esta historización del contenido del MH: el ejemplo del poder generativo de la presentación formal, demostrado por el baile (*taqui*) de origen, con el cual los checa «hicieron» (*performed*) su nuevo lugar de origen a una *llacta* que conquistaron. También, lo hicieron ritualmente (Fig. 2): según el MH, cada noviembre, los checa realizaron un peregrinaje tras dos noches y dos días, a partir del cual caminaban desde Llacsatambo hacia Santiago de Tuna (al oeste), y volvían a Llacsatambo. «[I]ban por el camino que Tutayquire había seguido y decían que, al caminar [sobre sus pasos, recibían] su fuerza» (Taylor 1999: 165)⁷, Revisitaremos estos puntos más adelante, pero por ahora es suficiente notar que con esta narrativa vemos otra expresión (como la de Pizarro) de la relación entre conquistar y «convertir» territorio/espacio.

Los paralelos culturales de españoles y andinos se combinaron fuertemente durante la evangelización colonial. El patrón oficial para los religiosos durante la Extirpación era identificar lugares y objetos de «idolatría» indígena (huacas, en la mayoría de los casos), destruir cualquier rasgo de culto, erigir una cruz y bautizar el lugar con un nuevo nombre cristiano (véase *v.g.* AAL Leg. IV, exp. 24 [1662], Leg. V, exp. 4 [1664], Leg. VI, exp. 1 [1668], Leg. VII, exp. 14 [1677]; Mills 1997, 1994; Duviols 2003). El patrón y las acciones de los extirpadores, repetidos en cientos de pueblos de indios en la sierra central, muestran que la conversión de la tierra fue un elemento fundamental de la evangelización. La relación entre conversión y espacio era tan inseparable que, en la declaración de López de Gómara antes mencionada, «conquistar» y «convertir» se podrían intercambiar sin cambiar el sentido del texto.

En el eje central de la composición del MH, existen varios rasgos de esta conversión del espacio (Figs. 3 y 4). La reducción postoledana de San Damián, que reunió a los dos pueblos principales del MH (los checa y los concha, existentes actualmente como comunidades campesinas), es del

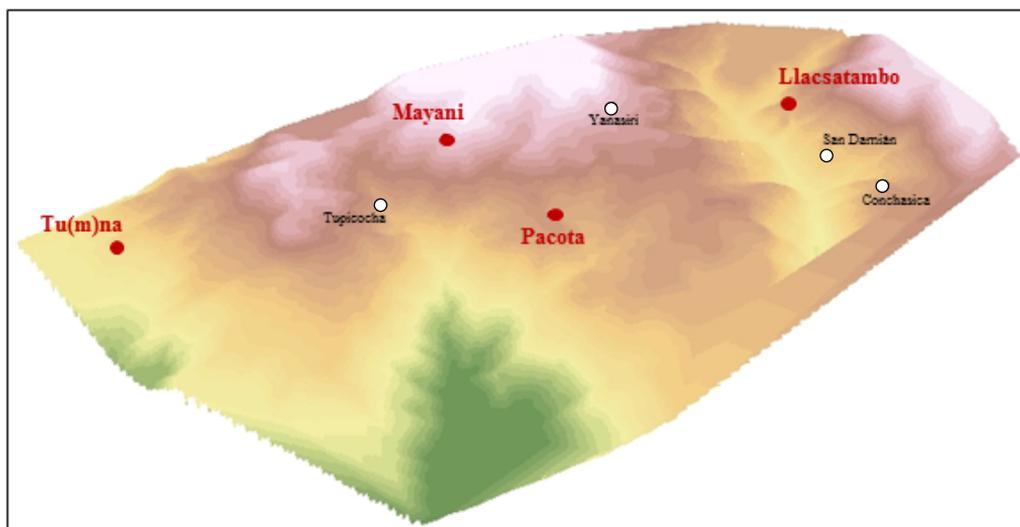


Figura 2. Modelo de elevación digital (MED) del territorio principal de los Checa colonial y del peregrinaje descrito en el capítulo 11 del Manuscrito Quechua de Huarochiri. Los sitios en rojo son los nodos del rito; empezando en Llaqsatambo, caminaron a Mayani, luego a Tu(m)na, donde hicieron vuelta al este para viajar a Pacota; de allí terminaron de nuevo en Llaqsatambo (Modelo por Z. Chase).

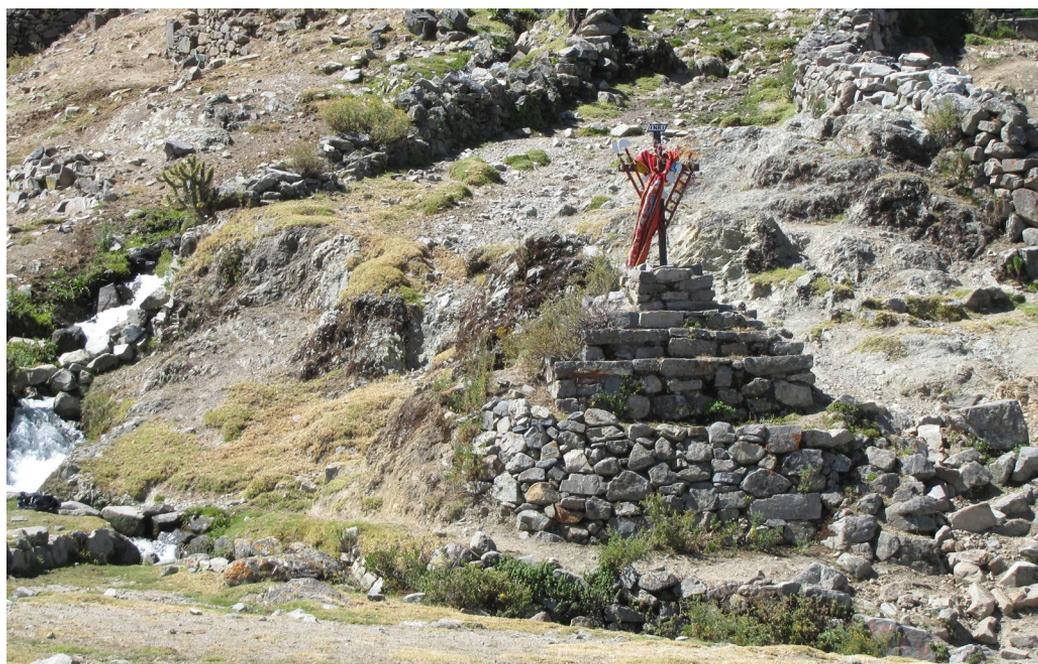


Figura 3. Una de las dos peanas actuales del sitio de Llaqsatambo. Al noroeste de la peana existe otro montículo que, según moradores actuales, anteriormente sirvió como base de la peana. Hay varias otras peanas y capillitas alrededor del área de PAHLA, por ejemplo en Cerro San Cristóbal, San Damián y (históricamente) en Concha Sica. Son ejemplos de un elemento de la conversión de espacio. Es interesante notar el canal de regadío en el extremo izquierdo de la foto porque según una narración del Manuscrito de Huarochiri, el peregrinaje de Checa llevado a cabo en noviembre terminaba en una parte llana de Llaqsatambo, en donde se esperaba brotar agua como signo de un temporada fructífera (Foto por Z. Chase).



Figura 4. Una ventana de las tumbas abiertas de Gentil Barroso, con restos humanos. Estas tumbas se ubican al oeste de la llacta de Concha Sica (Foto por Z. Chase).

patrón estándar, con una capilla en la plaza central y calles ortogonales. En 2011, pudimos verificar la existencia del campo santo de la capilla central de San Damián cuando la Municipalidad emprendió la construcción de servicios higiénicos públicos en el terreno directamente anexo al suroeste de la capilla. Además, hay pequeñas capillas en las rutas que salen del pueblo y, por lo menos, cuatro peanas en sitios que habrían sido de importancia religiosa para los habitantes andinos desde el período prehispánico tardío hasta la Colonia temprana. Dos de las peanas quedan en las ruinas de Llacsatambo, una en la cima de Concha Sica⁸, y una en la cima del cerro San Cristóbal, directamente arriba de San Damián, y equidistante de Llacsatambo y de Concha Sica. No hay indicación del nombre prehispánico del cerro San Cristóbal, pero Concha Sica sí fue bautizado, también, como San Cristóbal (Rostworowski 1988: 57, 2002 [1978]: 267). Obviamente, el trabajo de conversión del espacio se dio en Huarochirí; no obstante, también hay otros lugares con nombres hispánicos que nos señalan cómo la conversión religiosa del espacio inevitablemente tenía implicaciones temporales.

3.2. Tiempo / percepciones temporales

La evangelización católica en el Perú colonial operaba según su propia versión del concepto andino del conjunto del tiempo y el espacio, expresado por la palabra quechua *pacha* (González Holguín 1989 [1608]: 268). Al este de Concha Sica, existe una serie de tumbas en forma de machayes con mampostería (Fig. 4). A pesar del huaqueo, aún contienen restos humanos, tal como las docenas de tumbas en toda el área del eje central del MH (véase Chase *et al.* 2011). El nombre de este sitio es revelador: se llama «Gentil Barroso» (IGM 2003, hoja topográfica 25k). La tendencia común a atribuir sitios mortuorios con restos humanos locales a «indios gentiles» en Huarochirí y áreas vecinas (Salomon 2002; Avendaño [1617] en Duviols 2003: 715, 717; Estenssoro 2003: 64-71) demuestra cómo la conversión de espacios durante la evangelización se vinculaba con relaciones temporales y sociales. Estas conversiones efectuaron cambios en el entendimiento del tiempo,

pues el término «gentil» intrínsecamente implica una escala de desarrollo y una periodización temporal de antepasados (véase Salomon 1995) «antes» de haber recibido el evangelio cristiano⁹, y, por lo tanto, la autoidentificación colectiva por los Checa y Concha como conversos cristianos (posevangelización)¹⁰. Es esencial considerar esta dinámica temporal para entender los procesos de evangelización y conversión durante la Colonia. Debemos reflexionar: para un indígena andino, convertirse al catolicismo significaba un cambio retroactivo entero del pasado familiar (en ambos sentidos de la palabra). Si uno aceptaba e internalizaba las «buenas nuevas», entonces, sus antepasados (físicamente presentes —tales como las huacas— en el paisaje vivo) no eran ilustres y poderosos mediadores de fortuna. Debían ser idólatras y, por este «hecho», al morir, no podrían ser actores en interacciones recíprocas y continuas, pues habían pasado a un estado de ignominia. Por supuesto, esta es una expresión del extremo lógico de los preceptos la evangelización; en realidad, toda la evidencia testifica que las relaciones entre los vivos y los muertos —en las prácticas y las creencias— constituyeron una gran variedad de negociaciones, tanto para los curas como los peruanos nativos, a lo largo de la Colonia (Doyle 1988; Salomon 1995, 2015; García 1996; Klaus 2008, 2013; Ramos 2010; Wernke 2010; Klaus y Tam 2015).

Los sermones predicados en la sierra (Avendaño 1648, sermón IV: 40) declaraban que «los Malquis están muertos, y sus almas están en el infierno». De igual manera, las huacas no podrían efectuar ni haber hecho las grandes y fundamentales hazañas como la creación, relatadas en los mitos y ritos, pues eran impotentes e inertes, sin voluntad. Además, cualquier percepción de experiencia con huacas o malquis era «invención del Demonio» (Ávila en Arguedas 1966 [ca. AD 1608]: 205; Avendaño 1648, sermón IV: 26-27, 36, 41, 43). La conversión de gente involucraba la conversión del espacio, lo cual implicó la conversión del pasado, de su pasado personal y colectivo. La presentación formal fue el motor del proceso entero. Tal como el bautismo y la confesión necesariamente tenían audiencia (del cura, por lo menos), las actividades de la Extirpación no se realizaron en secreto (Arriaga 1968 [1621]; García 1994; Mills 1997: 267-268)¹¹. Además, la eficacia transformativa de las presentaciones formales de la conversión se ve en los nombres como «Gentil Barroso», y en el cambio con respecto a huacas y tumbas del temor numinoso al temor de la maldad (*v.g.* Taylor 1999: 246-279; *cf.* la transformación de *supay* en Taylor 2000: 19-34). Aunque no sabemos exactamente cuál fue el estatus de los restos de «los gentiles» en Huarochirí previo a la evangelización española¹², seguramente no fue lo que se expresa por indios convertidos o en los sermones de extirpadores. Todo esto demuestra cómo la conversión religiosa era también conversión de espacio y del pasado.

4. La historia y la historiografía convertidas

Es evidente que, en los Andes prehispánicos y coloniales, «el pasado deb[ía] ser sugyugado y enjaezado para poder crear el orden social del presente» (Yoffee 2007: 1, traducción propia)¹³. En el caso de Huarochirí, la conversión se extendió más allá del contenido o la interpretación del contenido de las narrativas del pasado; afectó lo que podría considerarse o concebirse como historia, y la forma como esta podría ser entendida, codificada y comunicada, es decir, la historicidad. Relacionado con lo que Salomon (1986: 8) denomina una «etnohistoria ideal» (véase también Salomon 1999; Curatola 2012), la historicidad está relacionada con la idea moderna de historia e historiografía. Del mismo modo, toma en cuenta la realidad de diferencias culturales en lo que se considera constituir propiamente el reconocimiento; codificación; y comunicación de historia o el pasado colectivo legítimo, y de los principios orientadores. Este concepto tiene la virtud de evitar las restricciones disciplinarias de la historia académica y de permitir la consideración de una variedad de prácticas y entendimientos más amplios que el término «historia» (véase Salomon 1982, 1999; Pease 1995, 1997, 2010; Trouillot 1995; Whitehead 2003 Chase 2016, e.p. a).

En cuanto a historicidad, el MH manifiesta una composición ordenada por un marco histórico-bíblico, «el orden y sucesión» mencionados por Ávila (véase Turner 1988: 249; Salomon 1991).

Esta «secuencia lineal» (Estenssoro 2003: 316-317) no solo organizó el orden de los capítulos del MH, sino que ha continuado hasta el presente en las interpretaciones y reconstrucciones de la prehistoria de Huarochirí (Espinoza Soriano 1992; Rostworowski 2002 [1978], 2004 [1999]; Chase 2016, e.p. a). De dicha historicidad enfatizo dos facetas: (i) una hermenéutica y la otra de (ii) la periodización del contenido del MH.

Dentro del marco de la hermenéutica, los mitos, ritos y huacas del MH eran reflexiones *post hoc* de los procesos prehistóricos e históricos de las «oleadas» de invasión y conquista por los Yauyos serranos hacia la costa pacífica (Rostworowski 2002 [1978]: 205). En esta hermenéutica, hechos y procesos históricos tienen prioridad; los mitos (de huacas y hazañas humanas) y sus ritos correspondientes se constituyen como la base y estos, eran luego registrados de forma escrita en el MH¹⁴.

En relación con la segunda faceta, mediante la comparación de datos con otros documentos coloniales, la etnohistoria ha reconstruido una periodización del contenido del MH y, gracias a la hermenéutica antes mencionada, de la prehistoria de Huarochirí. Por lo general, las narrativas del MH que carecen de rasgos detectables o referencias explícita a la época del Tawantinsuyu o la Colonia se toman como reflexiones de los siglos entre el Horizonte Medio tardío y el Intermedio Tardío (ca. AD 1000-1470). Dentro de esta interpretación, las huellas de seis siglos se encuentran en las páginas del MH y las narrativas de Llacsatambo en el MH indican una invasión conquistadora preinka de la *llacta*; siglos de habitación; y una alianza Checa con los Inka, realizada con su llegada¹⁵.

Esta historia y la historicidad son la norma en las obras que tratan la historia de Huarochirí (v.g. Patterson 1985; Salomon 1991; Gutiérrez 1992; Astuhamán 1999; Spalding 1999: 947; Aguirre 2005)¹⁶, y también han sido adaptadas y aplicadas por arqueólogos que han publicado estudios e investigaciones preliminares de Llacsatambo y otros sitios centrales en la composición del MH (Bueno 1992; Coello y Díaz 1995; Coello 2000; Patrocinio y Tapia 2002; INC 2008).

5. El Proyecto Arqueológico Huarochirí–Lurín Alto

El PAHLA fue organizado para investigar temas del pasado y de la historicidad de Huarochirí de forma sistemática. Aunque fueron documentados docenas de sitios, el que recibió mayor enfoque por el PAHLA fue Llacsatambo. La *llacta* antigua de los ancestros de los checa actuales y narradores del MH se compone de cuatro hectáreas de densa arquitectura que cubren un cerro (Fig. 5). De acuerdo con los patrones de la distribución de arquitectura, y de los artefactos de cerámica, fauna, macrobotánico, el sitio parece haber sido lugar de actividades periódicas rituales, domésticas y de producción. Gran parte de la arquitectura restante consiste de tumbas de cámaras singulares o múltiples, con estructuras domésticas, todas rodeadas por muros que forman especies de patios. En la cima del cerro, hay grandes tumbas de buena mampostería, con múltiples cámaras (Fig. 6)¹⁷. Su cima se compone de una plaza irregular flanqueada por dos muros de contención. El sector norte de la plaza llega a un afloramiento rocoso con restos de una estructura con apertura grande, el punto de mayor altura del sitio. El afloramiento baja hacia el este y la pendiente contiene una escalinata de piedra, la cual forma una plataforma debajo de la tumba mencionada. En otros sectores, como la pendiente del costado este del sitio, hay rastros de terrazas escalonadas (mayormente, colapsadas) con estructuras. En muchos casos, desconocemos las formas precisas de estas estructuras por estar derrumbadas, pero se pueden detectar ciertos patrones de «calles» o espacios entre grupos de estructuras. Se presentan rutas de movimiento subortogonales en cuanto al sitio entero, pero rectas entre sí, especialmente en el caso de dos o tres rutas más o menos oeste-este, y otros dos o tres más o menos norte-sur. En el norte y noreste del sitio, la arquitectura consiste casi totalmente de tumbas de múltiples cámaras construidas directamente sobre la roca madre, sin mucha evidencia de estructuras domésticas. Se podría considerar como «sector funerario» (Patrocinio y Tapia 2002), pero quizá llamarlo «no doméstico» sea más idóneo, debido a la presencia de estructuras funerarias (y restos humanos) en casi todos los demás sectores del sitio.

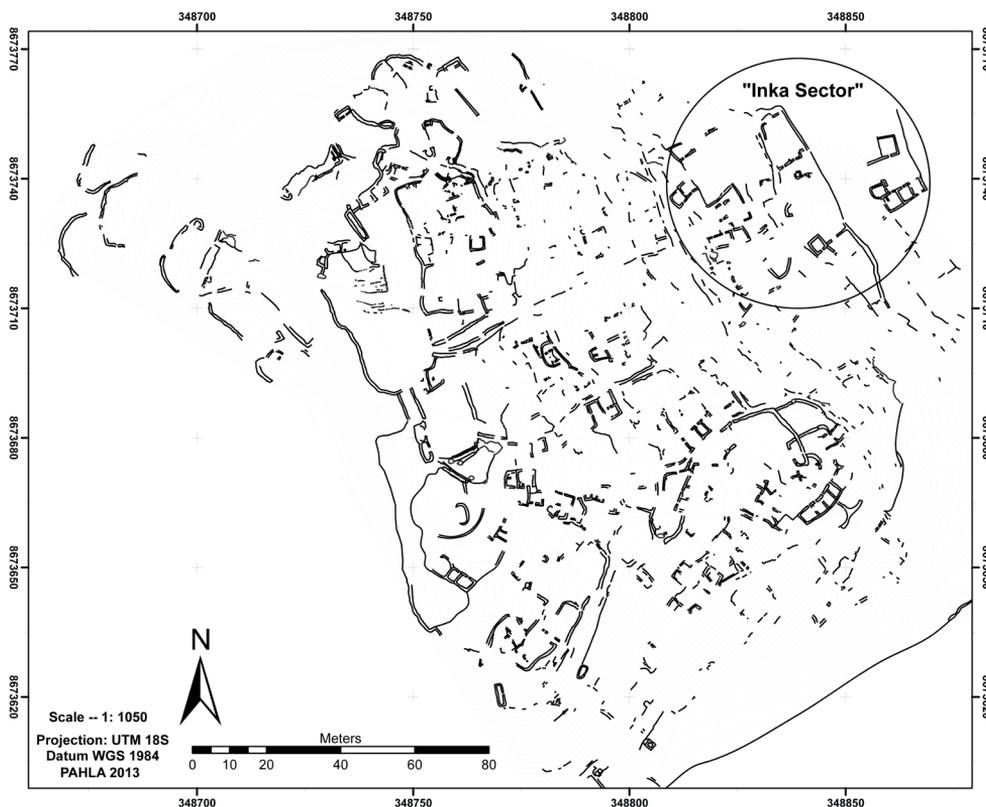


Figura 5. Levantamiento planimétrico del centro arquitectónico del sitio de Llacsatambo (con el «sector Inka» señalado). El sitio extiende al este en una angosta pampa donde está colocada la peana de Figura 3 (no representado en este levantamiento) (Mapa por Z. Chase).

Las evidencias del cuidado de los ancestros en el sitio son complementadas por el MH, en que Llacsatambo se asocia con (por lo menos) cinco huacas diferentes: Pariacaca, Tutayquiri, Maca Uisa, Llocllay Huancupa y Cati Quillay (Salomon y Urioste 1991: 74, 79, 99, 101, 103). Cientos de fragmentos de cerámica de vasijas de tamaño medio-grande, incluidas varias piezas de forma y decoración típicamente inkas (v.g. fragmentos de cuello y asas falsas de vasijas estilo Urpu utilizadas para servir *aqha* o chicha), fueron recolectados de la superficie y las excavaciones de Llacsatambo. Esta evidencia de haberse festejado a los ancestros/huacas es complementada por restos de coca carbonizada (*Erythroxylum* sp., *Erythroxylum coca*) descubiertos en tres de las unidades de excavación¹⁸. La coca —sustancia *sine qua non* de los ritos andinos— es mencionada explícitamente en el MH en el contexto de ritos asociado con huacas en Llacsatambo (Salomon y Urioste 1991: 67, 69, 71, 73, 99, 108).

La ubicación de las unidades de excavación en Llacsatambo fue orientada por las suposiciones de las historias mencionadas y mis propios estudios preliminares de la arquitectura del sitio. Inicialmente, veía Llacsatambo como un asentamiento local del Intermedio Tardío con un componente arquitectónico inka añadido en el sector noreste del sitio, junto con las colcas rectangulares del estilo Inka a unos 300 metros al sureste del centro de Llacsatambo. Aparte del «sector inka», con sus nichos y ventanas trapezoidales y muros ortogonales de estructuras trazadas (Fig. 7), las formas y técnicas vistas en la arquitectura de Llacsatambo parecieron típicas de asentamientos del Intermedio Tardío en los andes centrales, particularmente, de las áreas de Yauyos, Huarochirí y Canta (Villar Córdova 1982[1935]; Casana 1976; Dillehay 1976; Sykes 1990; INC 2008; Lane



Figura 6. Tumba abierta de múltiples cámaras, ubicada en el ápice de Llacsatambo (Foto por Z. Chase).



Figura 7. Rasgos arquitectónicos del estilo Horizonte Tardío (el «sector Inka») en Llacsatambo (Foto por Z. Chase).

y Luján 2012; Van Dalen 2014). Basándose en esta clasificación arquitectónica, los datos de la prospección general alrededor del sitio, y otras investigaciones en áreas adyacentes a los pozos de excavación fueron distribuidos sistemáticamente en espacios supuestamente asociados con el Intermedio Tardío, el Horizonte Tardío y la Colonia¹⁹.

Las excavaciones asociadas con las estructuras de obvia influencia Inka/Horizonte Tardío ofrecieron clara estratigrafía de una sola y breve ocupación tardía (Fig. 8). En algunos casos, fue difícil detectar ocupación alguna en estas estructuras, debido a una falta de deposición estratigráfica y artefactos. Este patrón satisfizo las expectativas preliminares del PAHLA. Sin embargo, lo que no satisfizo nuestras expectativas fueron los otros resultados de las excavaciones. Todas las unidades de excavación en las supuestas estructuras y espacios de estilo regional del Intermedio Tardío (inclusive las que se colocaron dentro de sectores asociados con la veneración de ancestros) manifestaron un patrón similar o idéntico a la estratigrafía de las estructuras del estilo Horizonte Tardío, es decir, una sola y breve ocupación tardía directamente sobre la roca madre (Fig. 9). Además, las fechas de ¹⁴C, rendidos de muestras de carbón excavadas de las estructuras, indican que el sitio fue ocupado del siglo XIV al XVII (Chase 2016). En cuanto al uso u ocupación secundarios, la única



Figura 8. Ejemplos de la estratigrafía de una sola ocupación en las excavaciones dentro de estructuras del estilo Horizonte Tardío (el «sector Inka») en Llacsatambo (Fotos por Z. Chase).



Figura 9. Ejemplo de la estratigrafía de una sola ocupación en las excavaciones asociadas con estructuras del estilo local. Esta unidad de excavación se ubicó directamente en el frente a la tumba más prominente, en el ápice de Llacsatambo (Foto por Z. Chase).

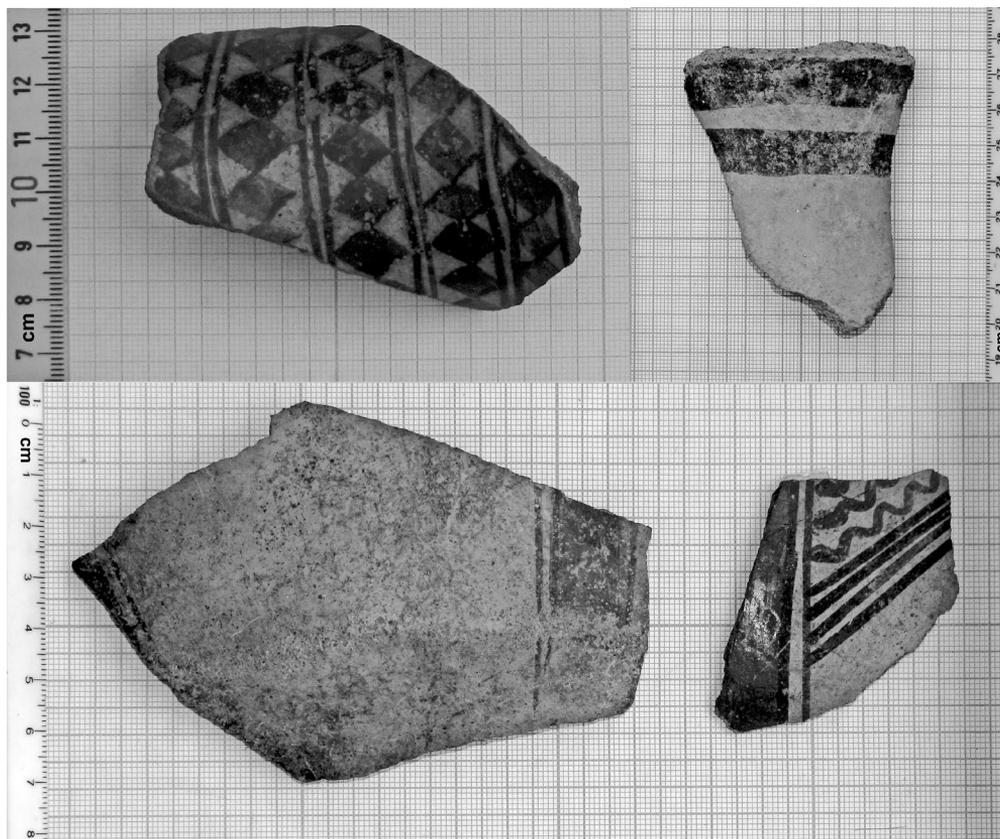


Figura 10. Ejemplos de tiosos de cerámica del estilo Inka excavados o recolectados en Llacsatambo (Fotos por Z. Chase).

evidencia excavada estuvo asociada con el período de la Colonia o más reciente²⁰. Por supuesto, la limitada cobertura horizontal de las excavaciones hace necesario siempre tomar en cuenta que estos resultados no son definitivos. Siempre hay más investigaciones por hacer y la posibilidad de actividad preinka en Llacsatambo existe todavía. Sin embargo, aparte de la estratigrafía, rasgos de arquitectura y cerámica (Fig. 10), hay otras evidencias del carácter tardío del sitio que incluyen secciones del camino inka entre las dos llactas de Llacsatambo y Concha Sica, entre otras (véase Chase 2015).

De todas formas, las «expectativas arqueológicas» de, por ejemplo, «huecos de postes o fragmentos de caña indicando casas Yungas» (Feltham 2005: 133-134 traducción propia) no se presentaron en las excavaciones del PAHLA. La evidencia sugiere que, contrariamente a la reconstrucción histórica de la prehistoria de Huarochirí, por el momento, parece improbable que hubiese una ocupación larga de Llacsatambo previa al Horizonte Tardío. Parecería que los ancestros de los narradores del MH no conquistaron, sino construyeron la *llacta* de Llacsatambo. En todo esto, vemos tal vez la conversión más profunda del espacio y tiempo en Huarochirí, la de su pasado y de una forma de historicidad distinta de la forma europea-cristiana que ha dominado el entendimiento de Huarochirí durante los últimos cuatro siglos.

Sugiero que, en los procesos de organizar el contenido del MH y de reconstruir la (pre) historia de Huarochirí, secuencias narrativas se convirtieron en secuencias históricas, y que han ofuscado formas culturalmente distintas de entender, codificar y comunicar el pasado. Sostengo, además, que entender esta otra historicidad y, por lo tanto, el contenido del MH como el relato de la conquista de Llacsatambo es posible mediante la combinación de datos (etno)históricos y

arqueológicos. Irónicamente, la eficacia de la presentación formal que se ve precisamente en la conversión colonial provee una clave.

Como se ha reconocido durante décadas de estudios antropológicos e historiográficos²¹, los mitos y las actividades rituales no son meros epifenómenos de los procesos históricos, ni son únicamente medios para expresar o dar cuenta de la realidad. Más bien, contribuyen activamente a las formas de las prácticas sociales y políticas que son la sustancia de las realidades culturales del pasado y el presente. En el caso de las huacas, los datos etnohistóricos y arqueológicos demuestran que eran seres social, política y temporalmente generativos (Chase 2015). Por ejemplo, como ha mostrado César Astuhuamán en sus excelentes estudios sobre Pariacaca (1999, 2008: 98, 99, 116-117), las huacas estaban vinculadas con pacarinas; de hecho, podían ser pacarinas mismas. No debe extrañar, como hemos visto con Tutayquiri, los checa, y Llacsatambo, que un origen nuevo haya sido creado con el baile de origen presentado por los checa en Llacsatambo. La evidencia arqueológica también respalda esta caracterización de huacas, como el ejemplo de la huaca de Pueblo Viejo-Pucará (Makowski 2002; Makowski y Vega Centeno 2004; Makowski *et al.* 2005), asentamiento mitimae de los caringa originalmente de la sierra de Huarochirí que fueron trasladados a las lomas cerca de Pachacamac. A pesar de haberse trasladado recientemente (durante el Horizonte Tardío) a los nuevos terrenos, reconocieron una huaca-rasgo de paisaje de su nueva *llacta* costera, lo cual ilumina el proceso de establecer una *llacta*. Como observa Salomon, *llacta* significa el conjunto o unión de «una huaca localizada (frecuentemente una deidad ancestro), con su territorio y con el grupo de personas favorecido por la huaca» (1991: 23, traducción propia). Tal como se indicó previamente, esta creación de «nuevos orígenes», y alianzas sociales y políticas es característica de las huacas; eran los hacedores y marcadores de la historia andina.

Otra faceta de alta importancia en el entendimiento del pasado andino y su sentido de historicidad es que el motivo principal del MH de yungas autóctonos y yauyos invasores es del mismo patrón Huari/Llácua, registrado en toda la sierra central peruana (Duviols 1973, 2003; Salomon 1991; Gose 2008). No obstante, las excavaciones en Llacsatambo indican que, por lo menos, en algunos casos, el patrón no era de una historicidad de «secuencia lineal», sino que mostraba otras prioridades culturales. Comparemos la huaca rasgo en el paisaje de los mitimae Caringa de Pueblo Viejo-Pucará: sabemos que recientemente se habían relocalizado desde la sierra. Sin embargo, reconocieron un tipo de huaca que supuestamente representaba raíces autóctonas en el territorio (Duviols 2003; García 1994:163-165; Arriaga 1968 [1621]; pero véase Bauer 1999: 24). Sugiero que la importancia del patrón tenía que ver con principios cosmológicos. Los huaris (yungas) estaban asociados con el «derecho» por autoctonía, el sedentarismo y la agricultura de chacras de tierras féculas.

Por su parte, los llacuaces (yauyos) estaban asociados con el «derecho» por conquista, con seminomadismo/pastoralismo, las alturas/el cielo y las aguas que «invadieron» a las chacras bajas desde los nevados. Es decir, la producción y la reproducción de llactas féculas y exitosas requerían vínculos sociales y ancestrales con ambas clases de elementos, y, por lo tanto, se mantenían y representaban en tradiciones orales, y prácticas sociales y rituales en Llacsatambo. Al recopilarse el MH, estas presentaciones formales vivas y practicadas fueron «congeladas» e interpretadas como reflexiones de eventos y procesos históricos. Sin embargo, el entendimiento del poder constructivo de las huacas y la estructura de la producción y reproducción de la sociedad en la forma de llactas nos llevan hacia una historicidad diferente, y explican los datos históricos y arqueológicos de Huarochirí. La historicidad demostrada por estas evidencias parecería no preocuparse tanto por una secuencia cronológica y lineal, ni por el principio de *wie es eigentlich gewesen* («escribir la historia como realmente fue») del historiador von Ranke (o, por lo menos, el «ser» de las cosas se interpretaría de maneras distintas dentro de la historicidad de los huarochiranos antiguos). Parece haber sido una historicidad de presentación (*performative*; cf. Sahlin 1985), estructurada por principios complementarios de Huari/Llácua. Así, se puede entender el caso mencionado de Pueblo Viejo-Pucará, el cual se compara muy bien con las conclusiones del arqueólogo John Topic (1992, 1998) en Huamachuco. Aparte de narrativas asociadas, Topic no encontró datos suficientes para indicar la presencia preinka en las huacas de Huamachuco. La historicidad que propongo para los narradores del MH y de

sus antepasados permite reconciliar la narrativa checa de Llacsatambo con los datos arqueológicos. Presento el estudio de Topic como representativo de un patrón que se está notando por arqueología a lo largo del Tawantinsuyu: la reconstrucción imperial de paisajes y pasados narrativos (Covey 2015; Kosiba 2015a, 2015b; Chase e.p. a, e.p. b, e.p. c; véase Silverblatt 1988; Urton 1990; Bauer 1996).

6. Conclusión

La evangelización colonial de Huarochirí fue una cuestión de conversión de personas, espacios y de percepciones temporales. Desde el siglo anterior (un par de décadas después del arribo de los españoles), con declaraciones eclesiásticas que condenan a los antepasados gentílicos de los indios al infierno, la evangelización pretendió transformar la misma dinámica temporal entre pasado y presente. Como comenta Juan Carlos Estenssoro sobre las consecuencias de estos dogmas para «comunidad[es] históricas» compuestas de indígenas vivos y sus ancestros, «Su pasado quedaba ahora sumergido en las profundidades del infierno y cortado totalmente del presente, las acciones de los vivos nada podían por ellos» (2003: 68). Podríamos considerar la conversión individual y de grupos como la internalización de este cambio temporal. Ciertas facetas, como la maldad asociada a los antepasados, nunca habrían sido enteras y completas; otras facetas, como la transformación de la historia y la historicidad de Huarochirí, han tenido mayor éxito durante los casi cinco siglos de dogma católico.

Como hemos visto, la combinación de historia y arqueología sistemática permite una visión de ciertas características culturales de la comprensión, codificación y comunicación del pasado —tanto en los rastros materiales de las actividades de los narradores del famoso manuscrito como en los escritos del registro mismo— que no habría sido posible por investigaciones limitadas solo o a la historia o a la arqueología. Como una gran porción de nuestro conocimiento de los Andes prehispánicos tardíos y de la Colonia viene de la (etno)historia, y la mayoría de la arqueología de estos períodos está atada de alguna forma a los escritos históricos, será provechoso —de hecho, se debería— reunir estas disciplinas de forma crítica para un mejor entendimiento del pasado peruano.

Notas

¹ En su Tratado del contenido del Manuscrito de Huarochirí ([ca. 1608] en Arguedas 1966: 206).

² «Christian ritual was also a metapractice that not only enacted Christian cult but also produced an abstract state of knowledge that could be evoked outside of its phenomenological context to refer to the conduct and practice of *policia* in general» (Cummins 2002: 219; énfasis original).

³ Es necesario mencionar las investigaciones arqueológicas —algunas excelentes— que se han relacionado con el contenido del MH (aunque no llevadas a cabo en el centro de su composición): *inter alia* Bonavia *et al.* (1984); Astuhuamán (1999, 2008); Farfán (2001, 2010), e incluso investigaciones llevadas a cabo por una historiadora pionera de Huarochirí en el Rímac medio-bajo (Spalding 1984: 98-101).

⁴ Las ruinas actualmente llamadas Llaquistampu quedan a unos 2,5 kilómetros de la reducción colonial (y municipalidad actual) de San Damián de Checas. Un soporte adicional para la idea del «eje central» incluye el hecho de que, al sur de San Damián, a una distancia de 2,5 kilómetros quedan los restos de la aldea de Chonchasisca, *llacta* del otro grupo central del MH, los concha. La alta probabilidad del rol íntegro en la producción del MH de don Cristóbal Choquecasa (Durston 2007), vecino principal de Sunicancha —unos tres kilómetros al sureste de Concha Sica— (Acosta 1979) provee otro «peldaño» al eje geográfico.

⁵ Un ejemplo sobresaliente viene de las descripciones de la intervención del santuario de Pachacamac por el partido de españoles que fueron al sitio para recolectar el rescate de Atahualpa. Según ellos, al salir del santuario mostrando al pueblo el ídolo del oráculo, todos los indios entendieron el

engaño del diablo, celebraron y no volvieron a adorar a Pachacamac (Cieza de León en Ravines 1996: 57; Estete 1891 [1534]: 38-39; véase también Matienzo 1967 [1567]; Polo de Ondegardo 1916 [1559]).

⁶ Aunque no alteran los elementos principales de mis interpretaciones, debo mencionar problemas potenciales con la lectura y exposición del informe de Hernández Príncipe (Zuidema 1977-78), los cuales trataré en un estudio futuro.

⁷ En una nota que da respaldo al aspecto «performativo» del rito, Taylor (1999: 165, n. 20) da más luz a la traducción del pasaje del quechua original, escribiendo que durante el peregrinaje los checa caminaban «diciendo a propósito del camino de Tutayquire: “Camino su fuerza”». El aspecto temporal del poder «performativo» de ritos como este peregrinaje checa en turno da luz complementaria al argumento importante de Susan Ramirez (2005: 1-56) de que el poder político en los andes prehispánicos tardíos (i.e., «la soberanía» de los Inkas) tuviera una base más bien social que territorial. Es decir, por su carácter «performativo» estos ritos no simplemente variaban tras el tiempo cronológico, sino fueron capaces de generar nuevos tiempos colectivos (eras o edades); cualquier bordes espaciales implicados en la presentación (como los cuatro sitios—Llacsatambo, Mayani, Tuna, y Pacota—mencionados en la relación) debían también variar y reestablecerse tras el tiempo cronológico (véase Chase 2015, e.p. a, e.p. b).

⁸ Visible en un dibujo del siglo XVII (Salomon y Niño-Murcia 2011: 233), la cruz de la peana de Concha Sica no se encuentra actualmente, aunque la estructura con sus peldaños sigue existiendo.

⁹ Vale el argumento de que «gentiles» y «antepasados indios» simplemente llegaron a ser sinónimos. Sin embargo, el sentido temporal se presenta cuando Sebastián de Covarrubias define «gentiles» como «los idolatras que no tuvieron conocimiento de un verdadero Dios, y adoraron falsos Dioses, y de allí gentilidad, el paganismo» (1611: 906).

¹⁰ Para una explicación ingeniosa y convincente de la tendencia de los habitantes actuales de Huarochirí de identificarse con los ayllus representados en el MH y como los herederos legítimos del patrimonio (i.e. recursos y cultura) tradicional de Huarochirí, y simultáneamente considerarse separados de «los antepasados» (no sus antepasados) que se encuentran por todos lados de Huarochirí, véase Salomon (2002).

¹¹ Por supuesto, hubo elementos secretos de la Extirpación; en varios casos, los informantes querían anonimato y la destrucción de ídolos durante los autos de fe podría ejecutarse en Lima, lejos de *llactas* serranas. Sin embargo, una visita de extirpación fue, por lo general, un acontecimiento muy público.

¹² Es decir, es muy probable que no todos los restos fueran de «ancestros» venerados (Salomon 1995: 324-327)

¹³ «*The past must be subjugated and harnessed in order to create the social order of the present*» (Yoffee 2007: 1).

¹⁴ Es importante notar que el trabajo de Rostworowski no excluye completamente la posibilidad de que los mitos/ritos reflexivos de invasiones prehistóricas más tempranas sirvieran como «modelos para» (Geertz 1973: 87-125) invasiones consiguientes a lo largo de las «oleadas» invasivas. Rostworowski se limita a los mitos y descripciones de ritos que existen de forma escrita —los del MH mismo—, lo cual es metodológicamente adecuado para la historia. Además, Rostworowski sugiere la posibilidad que períodos de alternancia «de tiempos de paz y de guerras se debieran a luchas rituales establecidas con miras a cumplir ciertas ceremonias» (2002 [1978]: 216).

¹⁵ Aquí vemos una forma de lo que el arqueólogo Michael Dietler (2010: 28) llama el «colonialismo recursivo», el cual describe cómo el pasado colonial influye en la producción de la historia en el presente, y también cómo los historiadores en el presente (influenciados por prioridades y

preocupaciones de contextos actuales) hacemos apropiaciones creativas de materiales históricos y las imponemos en el pasado (véase también Thurner 2012; Trouillot 1995).

¹⁶ Para mí, es sumamente importante aclarar que esto no constituye ninguna clase de crítica de los historiadores/etnohistoriadores que han contribuido a la historia de Huarochirí. Al contrario, mantengo que, trabajando con las fuentes disponibles, estos investigadores avanzaron el estudio y entendimiento de Huarochirí mediante sus trabajos innovadores. Además, es posible que, después de investigaciones arqueológicas más amplias que las que he conducido hasta ahora, los resultados se acerquen a las reconstrucciones de los etnohistoriadores (véase, por ejemplo, Dillehay 1976).

¹⁷ Como Makowski (2002) ha notado en cuanto al sitio de Pueblo Viejo-Pucará, es posible que las tumbas sirvieran en un primero momento como almacenaje.

¹⁸ El autor fue responsable de procesar las muestras de suelo. La flotación y el análisis macrobotánico fueron hechos y supervisados por la licenciada Gabriela C. Bertone y Paula Espósito en el Museo de la Historia Natural en Lima.

¹⁹ Un total de 10 unidades de sondeo fueron excavadas en cuatro sitios diferentes. Siete de las unidades midieron dos por dos metros, y tres midieron uno por dos metros. Seis de las unidades de dos por dos metros se ubicaron en Llacsatambo, y la otra se ubicó en las colcas inkas cercanas. Las seis unidades en Llacsatambo fueron excavadas en la plaza (dos unidades), dentro de pequeñas estructuras administrativas o domésticas de estilo Inka (dos unidades), y en dos estructuras domésticas, las cuales pensamos al principio de las excavaciones que pertenecieron al Intermedio Tardío (dos unidades). Una de las unidades de uno por dos metros se colocó dentro de las colcas inkas y otra fue colocada en la plaza de San Damián.

²⁰ En una misma unidad, encontramos la mitad de una cuenta de vidrio Nueva Cádiz (Deagan 1987: 159, 162-164, 167, 168) y un fragmento de cerámica hecho con torno. También, excavamos restos de animales de origen europeo en casi todas las unidades de Llacsatambo. El análisis de fauna fue llevado a cabo por Víctor Vásquez Sánchez y Theresa Rosales Tham del laboratorio Arqueobios de Trujillo, Perú.

²¹ El corpus de investigaciones que tratan estos temas es demasiado extenso para citar aquí. Para síntesis, véase Bell (1992, 1997), Hill (1988a), y Schrempp y Hansen (2002). Para los Andes y áreas adyacentes, véase por ejemplo Abercrombie (1998), Bauer (1996), Hill (1988b), Rappaport (1994, 1998), Salomon (1999, 2002), entre muchos otros.

FUENTES MANUSCRITAS

Archivo Arzobispal de Lima, Sección de Hechicerías e Idolatrias (AAL)

- 1662 Leg. IV, exp. 24. Sayán. «Declaración de don Diego Pacha en razón de las ydolatrias del paraje de Cañas en la doctrina de Sallan, y vicita de las guacas.» 5f., 3b. Visitador bachiller Juan Sarmiento de Vivero.
- 1664 Leg. V, exp. 4. Huamantanga. «Autos de la visita del pueblo Viejo del aylo de Sigual en la doctrina de Guamantanga, contra Cristóbal Chumbi Guaman del dicho aylo y por otro nombre Cristóbal Yacquas.» 46 f., 2b. Visitador bachiller Juan Sarmiento de Vivero.
- 1668 Leg. VI, exp. 1. Lima. «Causa criminal contra don Francisco Gamara, yndio de la doctrina de Yguari.» 13 f. Visitador bachiller Juan Sarmiento de Vivero.
- 1677 Leg. VII, exp. 14. Checras. «Causa criminal serca de la ydolatría en que coperaron algunos yndios del pueblo de Santiago de Maray, repartimiento de Checras, corregimiento de Chancay.» Car., 66 f. Documento incompleto. Licenciado don Juan de Esquivel y Águila.

REFERENCIAS

Abercrombie, T. A.

1998 *Pathways of memory and power: Ethnography and history among an Andean people*, University of Wisconsin Press, Madison.

Acosta, J. de.

1954 *De procuranda indorum salute* (edición de F. Mateos), Ediciones Atlas, Madrid.
[1588]

Acosta Rodríguez, A.

1979 El pleito de los indios de San Damián (Huarochirí) contra Francisco de Ávila, 1607, *Historiografía y Bibliografía Americanistas* 23, 3-33.

1987a La extirpación de idolatrías en el Perú: Origen y desarrollo de las campañas. A propósito de cultura andina y represión, *Revista Andina* 5 (1), 171-195.

1987b Francisco de Ávila Cusco 1573 (?)-Lima 1647, en: G. Taylor (ed.), *Ritos y tradiciones de Huarochirí del siglo XVII* [traducción de G. Taylor], 551-616, Instituto de Estudios Peruanos/Instituto Francés de Estudios Andinos, Lima.

Aguirre, M.

2005 *Los andenes de la sub-cuenca del río Ayaviri-Yauyos*, Seminario de Historia Rural Andina, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.

Arguedas, J. M. (trad.) y P. Duviols (ed.)

1966 *Dioses y hombres de Huarochirí: Narración quechua recogida por Francisco de Avila [¿1598?]*, Instituto Francés de Estudios Andinos/Institutos de Estudios Peruanos, Lima.

Arriaga, P. J. de

1968 Extirpación de la idolatría del Piru, en: F. Esteve Barba (ed.), *Biblioteca de autores españoles: Crónicas [1621] peruanas de interés indígena*, 193-277, Ediciones Atlas, Madrid.

Astuhumán Gonzáles, C. W.

1999 El «Santuario de Pariacaca», *Alma Mater* 17, 127-147.

2008 Los otros Pariacaca: Oráculos, montañas, y parentelas sagradas, en: M. Curatola Petrocchi y M. S. Ziolkowski (eds.), *Adivinación y oráculos en el mundo andino antiguo*, 97-119, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

Austin, J. L.

1962 *How to do things with words*, Harvard University Press, Cambridge.

Avendaño, F. de

1648 *Sermones de los misterios de nuestra santa fe católica, en lengua castellana y la general del Inca*, Jorge Lopez de Herrera, Lima.

Bauer, B.

1996 Legitimization of the state in Inca myth and ritual, *American Anthropologist*, N.S. 98 (2), 327-337.

1999 *El espacio sagrado de los incas: El sistema de ceques del Cuzco* [traducción de J. Espinoza], Centro de Estudios Andinos Bartolomé de las Casas, Cusco.

Bell, C.

1992 *Ritual theory, ritual practice*, Oxford University Press, Oxford.

1997 *Ritual: Perspectives and dimensions*, Oxford University Press, Oxford.

Bonavia, D., F. León Velarde, C. Monge C., M. I. Sánchez-Griñan, J. Whittembury

1984 Tras las huellas de Acosta 300 años después. Consideraciones sobre su descripción de «mal de altura», *Histórica* 8 (1), 3-31.

Bueno, A.

1992 *Arqueología de Huarochirí, Huarochirí: Ocho mil años de historia*, tomo I, 13-66, Municipalidad de Santa Eulalia de Acopaya, Lima.

Casana, T.

1976 *Restos arqueológicos de la provincia de Canta*, Colegio Militar Leoncio Prado, Lima.

- Chase, Z. J.**
 2004 Materiality and meaning: Views of the spiritual life of things in the seventeen-century archdiocese of Lima, tesis de maestría, Master of Arts Program in the Humanities and Anthropology, The University of Chicago, Chicago.
 2013 Informe técnico del Proyecto Arqueológico Huarochirí–Lurín Alto, análisis de cerámica, informe presentado al Ministerio de Cultura, Lima.
 2015 What is a wak'a? When is a wak'a?, en: T. L. Bray (ed.), *The archaeology of wak'as: Exploration of the sacred in the pre-Columbian Andes*, 75-126, University Press of Colorado, Boulder. <https://doi.org/10.5876/9781607323181.c004>
 2016 Performing the past in the historical, ritual, and mythological landscapes of Huarochirí, Perú (ca. AD 1400-1700), tesis de doctorado, Departamento de Antropología y Departamento de Historia, The University of Chicago, Chicago.
 e.p. a. Past-forward past-making: Late prehispanic and early colonial Andean archaeology and history, en: E. Swenson y A. Roddick (eds.), *Constructions of time and history in the pre-Columbian Andes*, University Press of Colorado, Boulder.
 e.p. b. Pasados presentes y pasados futuros: Las revelaciones de las huacas de Huarochirí respecto a los Andes prehispánicos tardíos y coloniales, en: C. Zanelli, J. C. Estenssoro y M. Curatola (eds.), *El Manuscrito de Huarochirí, ca. 1608*, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
 e.p. c. Local ritual landscapes: Inca appropriation, reconstruction, and incorporation, en: R. A. Covey y S. Alconini (eds.), *The Oxford handbook of the Inca*, Oxford University Press, Oxford.
- Chase, Z. J., A. M. Imbertis Herrera y L. E. Paredes Sánchez**
 2011 Informe técnico: Proyecto Arqueológico Huarochirí–Lurín Alto, informe presentado al Ministerio de Cultura, Lima.
- Coello, A.**
 2000 El camino inca en el distrito de San Damián (provincia de Huarochirí) Perú, en: L. Herrera y M. Cardale de Schrimppf (eds.), *Caminos precolombinos: Las vías, los ingenieros y los viajeros, 167-193*, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá.
- Coello, A. y E. Díaz Arce**
 1995 Un tampu inka en San Damián (Huarochirí–Perú), *Sequialao: Revista de Historia, Arte y Sociedad* 8, 125-140.
- Covarrubias, S. de**
 1611 Tesoro de la lengua castellana o española, Red Mundial, recuperado de <http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/765/906/tesoro-de-la-lengua-castellana-o-espanola/> <http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/765/906/tesoro-de-la-lengua-castellana-o-espanola/>
- Covey, R. A.**
 2015 Inka Imperial Intentions and Archaeological Realities in the Peruvian Highlands, en: I. Shimada (ed.), *The Inka empire: A multidisciplinary approach*, 83-95, University of Texas Press, Austin.
- Cummins, T.**
 2002 Forms of Andean colonial towns, free will and marriage, en: C. L. Lyons y J. K. Papadopoulos (eds.), *The archaeology of colonialism*, 199-240, Getty Research Institute, Los Angeles.
- Curatola, M.**
 2012 Los cinco sentidos de la etnohistoria, *Memoria Americana* 20 (1), 61-78.
- Dávila, D.**
 1965 Descripción y relación de la provincial de los Yauyos, en: M. Jiménez de la Espada (ed.), *Relaciones geográficas de Indias*, vol. I, 155-165, Ediciones Atlas, Madrid.
- Deagan, K.**
 1987 *Artifacts of the Spanish colonies of Florida and the Caribbean, 1500-1800*, Smithsonian Institution, Washington, D.C.
- Dietler, M.**
 2010 *Archaeologies of colonialism: Consumption, entanglement, and violence in ancient Mediterranean France*, University of California Press, Berkeley. <https://doi.org/10.1525/california/9780520265516.003.0002>

- Dillehay, T. D.**
1976 Competition and cooperation in a prehispanic multi-ethnic system in the Central Andes, tesis de doctorado, Departamento de Antropología, University of Texas, Austin.
- Doyle, M. E.**
1988 Ancestor cult and burial Ritual in seventeenth- and eighteenth-century central Peru, tesis de doctorado, Departamento de Historia, University of California, Los Angeles.
- Durston, A.**
1994 Un régimen urbanístico en la América hispana colonial: El trazado en damero durante los siglos XVI y XVII, *Historia* 28, 59-115.
2007 Notes on authorship of the Huarochirí manuscript, *Colonial Latin American Review* 16 (2), 227-241. <https://doi.org/10.1080/10609160701644516>
- Duviols, P.**
1973 Huari y Llacuaz: Agricultores y pastores, un dualismo prehispánico de oposición y complementariedad, *Revista del Museo Nacional* 39, 153-191.
1977 *La destrucción de las religiones andinas (conquista y colonia)*, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México.
2003 *Procesos y visitas de idolatría, Cajatambo siglo XVII*, Instituto Francés de Estudios Andinos/Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- Edgerton, S.**
2001 *Theaters of conversion: Religious architecture and Indian artisans in colonial Mexico*, University of New Mexico Press, Albuquerque.
- Espinoza Soriano, W.**
1992 *Huarochirí y el Estado inca, Huarochirí, ocho mil años de historia*, tomo I, 117-194, Municipalidad de Santa Eulalia de Acopaya, Lima.
- Estenssoro, J. C.**
2003 *Del paganismo a la santidad: La incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750* [traducción de G. Ramos], Instituto Francés de Estudios Andinos, Lima. <https://doi.org/10.4000/books.ifea.4412>
- Estete, M. de**
1891 La relación del viaje que hizo el señor capitán Hernado Pizarro por mandado del señor gobernador, su hermano, desde el pueblo de caxamalca á pachacamac, y de allí á Jauja, en: F. de Xérex, *Verdadera relación de la conquista del Perú*, 121-149, *Historia* 16, Madrid.
- Farfán, C.**
2001 Investigaciones arqueológicas en la cordillera del Pariacaca, en: I. Pérez, W. Aguilar y M. Purizaga (eds.), *XII Congreso Peruano del Hombre y la Cultura Andina «Luis G. Lumbreras»*, 102-107, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, Lima.
2010 Poder simbólico y poder político del Estado inca en la cordillera del Pariacaca, en: R. Romero Velarde y T. Pavel Svendsen (eds.), *Arqueología en el Perú: Nuevos aportes para el estudio de las sociedades andinas prehispánicas*, 377-413, Universidad Nacional Federico Villarreal, Lima.
- Feltham, J.**
2005 Yungas and Yauyos—The Interface between Archaeology and Ethnohistory as Seen from the Lurín Valley, en: P. Eeckhout y G. Le Fort (eds.), *Wars and Conflicts in Prehispanic Mesoamerica and the Andes*, 128-145, BAR International Series 1385, Oxford.
- Fraser, V.**
2009 *The architecture of conquest: Building the viceroyalty of Peru, 1535-1635*, Cambridge University Press, [1990] Cambridge.
- García, J. C.**
1994 *Ofensas a Dios. Pleitos e injurias. Causas de idolatrías y hechicerías, Cajatambo, siglos XVII-XIX*, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, Cusco.
1996 ¿Por qué mintieron los indios de Cajatambo? La extirpación de idolatrías en Hacas entre 1656-1665, *Revista Andina* 14 (1), 7-39.
- Geertz, C.**
1973 *The interpretation of cultures*, Basic Books, New York.

González Holguín, D.

1989 *Vocabulario de la lengua general de todo el Peru llamada lengua Qquichua o del Inca [1608]*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.

Gose, P.

2008 *Invaders as ancestors: On the intercultural making and unmaking of Spanish colonialism in the Andes*, University of Toronto Press, Toronto.

Gutiérrez, B.

1992 La comunidad campesina de Jicamarca: migración y control territorial, *Revista Peruana de Ciencias Sociales* 3 (1), 99-137.

Gutiérrez, L.

1993 Índice de la sección hechicerías e idolatrías del Archivo Arzobispal de Lima, en: G. Ramos y H. Urbano (comps.), *Catolicismo y extirpación de idolatrías, siglos XVI-XVIII*, 105-136, Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de las Casas», Cusco.

Hill, J. (ed.)

1988a *Rethinking history and myth: Indigenous South American perspectives on the past*, University of Illinois Press, Urbana.

1988b Introduction: Myth and history, en: J. Hill (ed.), *Rethinking history and myth: Indigenous South American perspectives on the past*, 1-17, University of Illinois Press, Urbana.

Huertas, L.

1981 *La religión en una sociedad rural andina*, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, Ayacucho.

Instituto Geográfico Militar de Perú (IGM)

2003 Hojas topográficas serie 1: 100,000. Huarochirí, hoja 25k, IGM, Lima.

Instituto Nacional de Cultura, Perú (INC)

2008 Proyecto de inventario y registro del patrimonio cultural arqueológico de la Nación. Programa Qhapaq Ñan. Macro Región Centro, Instituto Nacional de Cultura, Lima.

Klaus, H.

2008 Out of light came darkness: Bioarchaeology of mortuary ritual, health, and ethnogenesis in the Lambayeque Valley complex, north coast, Peru, AD 900-1750, tesis de doctorado, Departamento de Antropología, The Ohio State University, Columbus.

2013 Hybrid cultures... and hybrid peoples: Bioarchaeology of genetic change, religious architecture, and burial ritual in the colonial Andes, en: J. J. Card (ed.), *The archaeology of hybrid material culture*, 207-238, Center for Archaeological Investigations, Southern Illinois University, Carbondale.

Klaus, H. y M. E. Tam

2015 Requiem aeternam? Archaeoethnology of mortuary ritual in colonial Mórrope, north coast of Peru, en: I. Shimada y J. L. Fitzsimmons (eds.), *Living with the dead in the Andes*, 267-303, University of Arizona Press, Tucson.

Kosiba, S.

2012 Emplacing value, cultivating order: Places of conversion and practices of subordination throughout early Inka state formation (Cusco, Perú), en: G. Urton y J. Papadopoulos (eds.), *Constructions of value in the ancient world*, 97-127, Cotsen Institute of Archaeology/University of California, Los Angeles, Los Angeles.

2015a Of blood and soil: Tombs, wak'as, and the naturalization of social difference in the Inka heartland, en: T. Bray (ed.), *The archaeology of wak'as: Explorations of the sacred in the pre-Columbian Andes*, 167-212, University Press of Colorado, Boulder.

2015b Tracing the Inca past: Ritual movement and social memory in the Inca imperial capital, en: M. Barnes, I. de Castro, J. Flores, D. Kurella, y K. Noack (eds.), *Tribus: Jarbuch des Linden-Museums. Perspectives on the Inca*, 178-205, Linden Museum Stuttgart, Stuttgart.

Lane, K. y M. Luján (eds.)

2012 *Arquitectura prehispánica tardía: Construcción y poder en los Andes centrales*, Universidad Católica Sedes Sapientiae, Lima.

- Lara, J.**
2004 *City, temple, stage: Eschatological architecture and liturgical theatrics in New Spain*, University of Notre Dame Press, Notre Dame.
- Las Casas, B. de**
1942 *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión* (edición y traducción de A. Millares Carlo), Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México.
- López de Gómara, F.**
1922 *Historia general de la Indias*, tomo I, Calpe, Madrid.
[1553]
- Makowski, K.**
2002 Arquitectura, estilo e identidad en el Horizonte Tardío: El sitio de Pueblo-Viejo-Pucará, valle de Lurín, *Boletín de Arqueología PUCP* 6, 137-170.
- Makowski, K. y M. Vega Centeno**
2004 Estilos regionales en la costa central en el Horizonte Tardío. Una aproximación desde el valle del Lurín, *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* 33 (3), 681-714. <https://doi.org/10.4000/bifea.5314>
- Makowski, K., M. F. Córdova, P. Habetler y M. Lizárraga**
2005 La plaza y la fiesta: Reflexiones acerca de la función de los patios en la arquitectura pública prehispánica de los Periodos Tardíos, *Boletín de Arqueología PUCP* 9, 297-333.
- Marzal, M.**
1983 *La transformación religiosa peruana*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- Matienco, J. de**
1967 Gobierno del Perú (edición de G. Lohmann Villena), Instituto Francés de Estudios Andinos, Lima.
[1567]
- Mejía Xesspe, M. T.**
1947 *Historia de la antigua provincial de anan yauyo*, Biblioteca Nacional del Perú, Lima.
- Mills, Kenneth**
1994 The limits of religious coercion in midcolonial Peru, en: J. F. Schwaller (ed.), *The church in colonial Latin America*, SR Books, Wilmington.
1997 *Idolatry and its enemies: Colonial Andean religion and extirpation, 1640-1750*, Princeton University Press, Princeton.
- Mumford, J. R.**
2012 *Vertical empire: The general resettlement of the Indians in the colonial Andes*, Duke University Press, Durham. <https://doi.org/10.1215/9780822395591>
- Patrocinio, P. y L. Tapia**
2002 Proyecto: Determinación de sectores y tipología de arquitectura funeraria en Llaquistampu (San Damián), informe técnico presentado al Ministerio de Cultura, Lima.
- Patterson, T. C.**
1985 Pachacamac—an Andean oracle under Inca rule, en: D. P. Kvietok y D. H. Sandweiss (eds.), *Recent studies in Andean prehistory and protohistory*, 159-176, Latin American Studies Program, Cornell University, Ithaca.
- Pease, G. Y., Franklin**
1995 *Las crónicas y los Andes*, Fondo de Cultura Económica, México D.F.
1997 Los cronistas y la escritura de la historia incaica, en: R. Varón Gabai y J. Flores Espinoza (eds.), *Arqueología, antropología e historia: Homenaje a María Rostworoski*, 115-126, Instituto de Estudios Peruanos/Banco Central de Reserva del Perú, Lima.
2010 *Las crónicas y los Andes*, Fondo de Cultura Económica, Lima.
- Polo de Ondegardo, J.**
1916 Los errores y supersticiones de los indios sacadas del tratado y averiguación que hizo el Licenciado Polo, [1559] en: Horacio H. Urteaga (ed.), *Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú*, tomo III, 3-43, Imprenta y Librería Sanmartí y compañía, Lima.

- Ramirez, S.**
2005 *To feed and be fed: The cosmological bases of authority and identity in the Andes*, Stanford University Press, Stanford
- Ramos, G.**
2010 *Muerte y conversión en los Andes Lima y Cuzco, 1532-1670*, Instituto de Estudios Peruanos/Instituto Francés de Estudios Andinos, Lima. <https://doi.org/10.4000/books.ifea.6263>
- Ramos, G. y H. Urbano (comps.)**
1993 *Catolicismo y extirpación de idolatrías, siglos XVI-XVIII*, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, Cusco.
- Rappaport, J.**
1994 *Cumbe reborn: An Andean ethnography of history*, University of Chicago Press, Chicago.
1998 *The politics of memory: Native historical interpretation in the Colombian Andes*, Duke University Press, Durham. <https://doi.org/10.1215/9780822398615>
- Rappaport, J. y T. Cummins**
2011 *Beyond the lettered city: Indigenous literacies in the Andes*, Duke University Press, Durham. <https://doi.org/10.1215/9780822394754>
- Ravines, R.**
1996 *Pachacamac: Santuario universal*, Editorial Los Pinos, Lima.
- Rostworowski de Diez Canseco, M.**
1988 *Conflicts over coca fields in XVIth-century Peru*, University of Michigan, Museum of Anthropology, Ann Arbor.
2002 Señoríos indígenas de Lima y Canta, en: M. Rostworowski (ed.), *Pachacamac. Obras completas II*, [1978] 193-373, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
2004 Las etnias del valle del Chillón, en: M. Rostworowski (ed.), *Costa peruana prehispánica. Obras completas III*, 27-81, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- Sahlins, M.**
1985 *Islands of history*, University of Chicago Press, Chicago.
- Salomon, F.**
1982 Chronicles of the Impossible: Notes on Three Peruvian Indigenous Historians, en: R. Adorno (ed.), *From Oral to Written Expression: Native Andean Chronicles of the Early Colonial Period*, 9-39. Syracuse University, Syracuse.
1986 *Native Lords of Quito in the Age of the Incas: The Political Economy of North Andean Chiefdoms*, Cambridge University Press, Cambridge.
1987 Ancestor cults and resistance to the state in Arequipa, ca. 1748-1754, en: S. J. Stern (ed.), *Resistance, rebellion, and consciousness in the Andean peasant world, 18th to 20th centuries*, 148-165, University of Wisconsin Press, Madison.
1991 *Introductory essay: The Huarochiri manuscript*, *The Huarochiri manuscript: A testament of ancient and colonial Andean religion* [traducción de F. Salomon y G. Urioste], 1-38, University of Texas Press, Austin.
1995 «The beautiful grandparents»: Andean ancestor shrines and mortuary ritual as seen through colonial records, en: T. Dillehay (ed.), *Tombs for the living: Andean mortuary practices*, 315-353, *Dumbarton Oaks*, Washington, D.C.
1999 Testimonies: The making and reading of native South American historical sources, en: F. Salomon y S. Schwartz (eds.), *The Cambridge history of the native peoples of the Americas, Volume III, South America*, 19-95, Cambridge University Press, Cambridge.
2002 Unethnic ethnohistory: On Peruvian peasant historiography and ideas of autochthony, *Ethnohistory* 49 (3), 475-506. <https://doi.org/10.1215/00141801-49-3-475>
2015 Turbulent tombs, en: I. Shimada y J. L. Fitzsimmons (eds.), *Living with the dead in the Andes*, 329-347, University of Arizona Press, Tucson.
- Salomon, F. y G. L. Urioste (trads.)**
1991 *The Huarochiri manuscript: A testament of ancient and colonial Andean religion*, University of Texas Press, Austin.

Salomon, F. y M. Niño-Murcia

2011 *The lettered mountain: A Peruvian village's way with writing*, Duke University Press, Durham. <https://doi.org/10.1215/9780822394341>

Sánchez, A.

1991 *Amancebados, hechiceros y rebeldes (Chancay, siglo XVII)*, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, Cusco.

Schecner, R.

2013 *Performance studies: An introduction*, Routledge, Londres. <https://doi.org/10.4324/9780203125168>

Schrempp, G. y W. Hansen (eds.)

2002 *Myth: A new symposium*, Indiana University Press, Bloomington.

Silverblatt, I.

1988 Imperial dilemmas, the politics of kinship, and Inca reconstructions of history, *Comparative Studies in Society and History* 30 (1), 83-102. <https://doi.org/10.1017/S001041750001505X>

Spalding, K.

1984 *Huarochirí: An Andean society under Inca and Spanish rule*, Stanford University Press, Stanford.

1999 The crises and transformations of invaded societies: Andean area (1500-1580), en: F. Salomon y S. Schwartz (eds.), *The Cambridge history of the native peoples of the Americas, Volume III, South America*, 904-972, Cambridge University Press, Cambridge. <https://doi.org/10.1017/chol9780521630757.014>

Sykes, K.

1990 Symbolic structure, social strategies, and the built environment of an Ancient Andean Village: A. D. 1250-1460, tesis de doctorado, Departamento de Arqueología, Simon Fraser University, Burnaby.

Taylor, G.

1999 Ritos y tradiciones de Huarochirí, Instituto Francés de Estudios Andinos, Lima.

2000 *Camac, camay y camasca, y otros ensayos sobre Huarochirí y Yáuyos*, Instituto Francés de Estudios Andinos/ Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, Lima.

Turner, M.

2012 *History's Peru: The poetics of colonial and postcolonial historiography*, University Press of Florida, Tallahassee.

Topic, J. R.

1992 Las huacas de Huamachuco: Precisiones en torno a una Imagen indígena de un paisaje andino, en: fray J. de San Pedro (ed.), *La persecución del demonio. Crónica de los primeros agustinos en el norte del Perú (1560)*, 41-99, Centro Andino y Mesoamericano de Estudios Interdisciplinarios, Málaga/México D.F.

1998 Ethnogenesis in Huamachuco, *Andean Past* 5, 109-127.

Trouillot, M.-R.

1995 *Silencing the past: Power and the production of history*, Beacon Press, Boston.

Turner, T.

1988 Etho-ethnohistory: Myth and history in native South American representations and contact with western society, en: J. Hill (ed.), *Rethinking history and myth: Indigenous South American perspectives on the past*, 235-281, University of Illinois Press, Urbana.

Urbano, H.

1993 Ídolos, figuras, imágenes: La representación como discurso ideológico, en: G. Ramos y H. Urbano (comps.), *Catolicismo y extirpación de idolatrías, siglos XVI-XVIII*, 7-30, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, Cusco.

Urton, G.

1990 *The history of a myth: Pacariqtambo and the origin of the Inkas*, University of Texas Press, Austin.

Van Dalen, P. (ed.)

2014 *Arqueología de las cuencas alto y medio andinas del departamento de Lima*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.

Villar Córdova, P. E.

1982 *Arqueología del departamento de Lima*, Ediciones Atusparia, Lima.
[1935]

Wernke, S. A.

2010 Convergences: Producing early colonial hybridity at a doctrina in highland Peru, en: M. Liebmann y M. S. Murphy (eds.), *Enduring conquests: Rethinking the archaeology of resistance to Spanish colonialism in the Americas*, 77-101, School for Advanced Research, Santa Fe.

2013 *Negotiated settlements: Andean communities and landscapes under Inka and Spanish colonialism*, University Press of Florida, Gainesville. <https://doi.org/10.5744/florida/9780813042497.001.0001>

Whitehead, N.

2003 Introduction, en: N. Whitehead (ed.), *Histories and historicities in Amazonia*, vii-xx, University of Nebraska Press, Lincoln.

Yoffee, N.

2007 Peering into the palimpsest: An introduction to the volume, en: N Yoffee (ed.), *Negotiating the past in the past: Identity, memory, and landscape in archaeological research*, 1-9, University of Arizona Press, Tucson.

Zuidema, R. T.

1977-78 Shaft Tombs and the Inca Empire, *Journal of the Steward Anthropological Society* 9 (1-2), 133-178.