



DONDE HAY MITO, HAY TRASIEGO: INFLUENCIA Y RELACIÓN DE PACHACAMAC CON EL ANTISUYO EN LOS ANDES CENTRALES

*WHERE THERE IS MYTH, THERE IS CIRCULATION:
PACHACAMAC'S INFLUENCE AND RELATIONSHIP
WITH THE ANTISUYO IN THE CENTRAL ANDES*

Denise Pozzi-Escot¹, Nuria Sala i Vila², Sarita Fuentes Villalobos³

Resumen

El santuario de Pachacamac, ubicado en la costa central peruana, fue un importante centro religioso con más de mil años de historia. Las ofrendas encontradas evidencian conexiones con sociedades costeñas, principalmente de la costa norte, así como con los pueblos amazónicos de la Selva Central. El artículo destaca la relación simbólica y material entre el dios Pachacamac y los pueblos amazónicos desde el Horizonte Medio al Antisuyo incaico, cuyos mitos le otorgan un papel central en su cosmovisión. Se plantea la existencia de rutas que conectaban la selva con la costa, lo que sugiere un continuo territorial y cultural. La conquista española interrumpió estas redes de peregrinación y vínculos religiosos, sin embargo, en tiempos recientes, comunidades amazónicas han retomado su relación con Pachacamac, a partir de la reactivación de prácticas culturales y el fortalecimiento de identidades en un contexto de reivindicación étnica y cultural.

Palabras claves: Pachacamac, Selva Central, ofrendas, mitos, red de caminos.

1. Directora del Museo Pachacamac, Ministerio de Cultura del Perú, <https://orcid.org/0009-0005-7857-3196>, dpozzi@cultura.gob.pe.

2. Universidad de Girona, Proyecto de Investigación PID2022-139652NB-I00, <https://orcid.org/0000-0003-3125-4014>, nuria.sala@udg.edu.

3. Museo Pachacamac, Ministerio de Cultura del Perú, <https://orcid.org/0000-0002-5630-9934>, sfuentes@cultura.gob.pe.

Abstract

The Sanctuary of Pachacamac, located on Peru's central coast, was an important religious center with more than a thousand years of history. The offerings found at the site provide evidence of connections with coastal societies, particularly those from the northern coast, as well as with Amazonian peoples from the Central Selva region. This article highlights the symbolic and material relationship between the god Pachacamac and Amazonian peoples, from the Middle Horizon through the Inca incorporation of the Antisuyu. Their myths assign Pachacamac a central role in their worldview. The existence of routes connecting the rainforest with the coast is also proposed, suggesting a territorial and cultural continuum. The Spanish conquest disrupted these pilgrimage networks and religious connections. In recent times, however, Amazonian communities have renewed their relationship with Pachacamac, revitalizing cultural practices and strengthening their identities within a broader context of ethnic and cultural affirmation.

Keywords: Pachacamac, Central Jungle, offerings, myths, road.

El santuario de Pachacamac se ubica en una franja desértica de la costa central, delimitada por el fértil valle de Lurín, los humedales litorales y el océano Pacífico, frente al cual se sitúan las islas de Pachacamac. Este espacio sacralizado fue ocupado durante más de mil años, a lo largo de los cuales las distintas sociedades que lo habitaron mantuvieron y respetaron las construcciones y templos preexistentes, lo que evidencia la continuidad de su carácter religioso y ceremonial. El sitio era conocido por la deidad que albergaba, Pachacamac, el creador del mundo, a quién acudían peregrinos de diferentes regiones a dejar sus ofrendas para pedir favores (Figura 1).

Los trabajos que el equipo de investigación del santuario de Pachacamac venimos llevando a cabo desde 2010 nos han permitido recuperar una serie de evidencias sobre las diferentes ocupaciones en él a lo largo de más de 1000 años. Hasta el día de hoy, por lo demás. Este ha seguido funcionando, de alguna manera, como santuario. Luego de la llegada de los españoles en 1533 dejó de ser un lugar de culto público, pero continuó siendo un referente para los viajeros o investigadores, hasta la república. (Pozzi Escot et al. 2022, 2023, 2024, 2026).

En el marco de esta convocatoria, nuestra contribución no se centra en la evidencia arqueológica correspondiente a un periodo específico, sino en el análisis de las tradiciones, mitos y relatos históricos que dan cuenta de las relaciones establecidas entre diversos grupos de la región amazónica y Pachacamac desde el siglo xix hasta la actualidad. El trabajo explora cómo estos vínculos han sido preservados, reinterpretados y transmitidos a lo largo de los siglos xix, xx y xxi.

En el santuario de Pachacamac, diversas excavaciones arqueológicas han documentado ofrendas y materiales asociados a la Amazonía, entre los que destacan



Figura 1. Vista aérea del santuario, el valle y el mar. Archivo Museo Pachacamac.

semillas de *Nectandra* sp. y artefactos elaborados con plumas de aves amazónicas. Estas semillas han sido registradas en contextos funerarios, posiblemente como adornos y ofrendas, mientras que los objetos plumarios se documentan sobre todo desde la ocupación Ychma. A estos materiales se suman restos de fauna como monos y representaciones de animales de origen tropical en textiles y cerámica. En conjunto, estas evidencias muestran la importancia simbólica y ritual de la Amazonía en Pachacamac, así como el papel del santuario como un espacio de articulación para poblaciones o redes vinculadas a estas zonas, probablemente en busca del poder oracular de la divinidad ante riesgos tectónicos, climáticos o situaciones de incertidumbre (Roca 2017).

Las evidencias arqueológicas indican que existió una relación simbólica y material entre el dios Pachacamac y los pueblos de la Amazonía, especialmente aquellos que formaron parte del Antisuyo. Julio C. Tello ya había llamado la atención sobre la existencia de vestigios de lenguas arawak en la Costa Central del Perú y en un probable origen amazónico de las culturas andinas (Tello y Miranda, 1923).

El vínculo de Pachacamac y la Amazonía nos permitirá ahondar en la estrecha y compleja relación entre los distintos complejos ecológicos andinos. Se trata de comprender el papel del Antisuyo incaico respecto de la cosmovisión articulada en tono a una divinidad costeña. Los mitos de diversos grupos amazónicos evidencian que su cosmovisión no estaba aislada, sino que se conectaba con creencias andinas más amplias, donde Pachacamac ocupaba un rol central. Es por ello que presentamos ahora un avance de investigación orientado a reconstruir la relación

de los grupos étnicos arawak de la Selva Central y Pachacamac sobre un modelo metodológico multidisciplinario, que conjuga arqueología, etnohistoria y antropología. Analizaremos materiales de origen amazónico hallados en distintos contextos arqueológicos en el santuario de Pachacamac, que intentaremos contextualizar a la luz de las evidencias o interpretaciones tentativas que aportan diversas fuentes textuales –crónicas tempranas, documentación proveniente de la etapa de extirpación de idolatrías, misionales, viajeros o exploradores– y orales (míticas) que aluden a dicha divinidad, recopiladas por antropólogos entre poblaciones del grupo etnolingüístico arawak, habitantes de la Selva Central.

Antis fue un término genérico para referirse a los indios de esa zona del antiguo Antisuyo incaico, que, avanzado el siglo xix, sería substituido por campas, términos ambos en desuso hoy día, bien por ser considerados peyorativos o porque amagan la diversidad de grupos e identidades étnicas dentro de los arawak-hablantes que habitan la Selva Central del Perú (Matshiguengas, asháninkas, yáneshas...)⁴.

El Santuario de Pachacamac: características y área de influencias

Las evidencias sugieren que Pachacamac fue venerado como una divinidad tutelar regional durante el Horizonte Medio (600-1200 d.C.), aunque también fue integrado al panteón imperial. Posteriormente, tras la caída de la hegemonía Wari, alcanzó un papel central entre las huacas costeñas durante el Intermedio Tardío (1100-1450 d.C.) (Pozzi-Escot 2017a).

Bajo la ocupación Ychma, sociedad que dominó los valles de Lurín y Rímac, el santuario de Pachacamac se convirtió en el centro religioso, político y económico de una red de almacenaje e intercambios de bienes rituales o suntuarios en forma de materias primas y piezas artesanales de valor simbólico, provenientes de pueblos que veneraban o tributaban a dicha divinidad⁵. En tal sentido, y según Cristóbal de Albornoz en su “Instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haciendas”, Pachacamac era la “guaca prencipal de los indios de la dicha provincia de Ychmay, la más principal que ovo en este reino, era una zorra de oro que estaba en un cerro, hecha a mano, junto al pueblo de Pachacamac” (Albornoz 1989 [ca.1581-85]: 191).

Más tarde, con la ocupación inca, durante los siglos xv y xvi, el santuario alcanzó una dimensión panandina. Según Francisco de Ávila en *Ritos y tradiciones de Huarochirí*, las huacas más poderosas del Tawantinsuyo eran el Templo del Sol en el Ti-

4. Véase un balance sobre los arawak del Perú en Santos y Barclay (2004 y 2005).

5. Watson et al. (2022), analizan los fardos provenientes del Sector 3 del santuario de Pachacamac y reportan que hay una diversidad en aspectos del envoltorio exterior, ofrendas, material del relleno y posición del cuerpo. Esta variabilidad podría estar relacionada con el carácter excepcional de Pachacamac como santuario oracular y centro de peregrinación y con el peregrinaje que se habría realizado hacia el santuario (Watson et al. 2022:85)

ticaca y la de Pachacamac en la costa (Ávila cit. en Taylor 1987). A poco de llegar, los conquistadores hispanos percibieron el papel relevante del santuario y oráculo de Pachacamac, al punto de dirigirse hacia allí directamente desde Cajamarca, antes de la toma del Cusco. En la temprana comunicación de Hernando Pizarro a la Real Audiencia de Santo Domingo del 23 de noviembre de 1533, entre otros acontecimientos y datos, escribió que “toda la tierra de los llanos y muchas más adelante no tributa al Cusco sino a la Mezquita” (Pizarro 1855 [1533]: t. iv, xv, 211). Estete, que lo acompañó, cita a la gran mezquita del ídolo Pachacamac, a la que “iban de toda la tierra en romería y era el principal santuario y adoratorio de ella” (Estete 1924 [1535]: 36)⁶ y señala que para llegar al sitio desde Cajamarca siguieron el camino real del Cusco, para luego descender por un ramal hacia la costa (Estete, 1924 [1535]).

En consecuencia, hay evidencias de procesiones rituales hacia el santuario de Pachacamac para obtener su protección, consultarle en su calidad de oráculo o cumplir votos de acudir a él tras haber logrado su protección en crisis tectónicas o climáticas (Rostworowski 2004: 42-46; Curatola y Ziolkowski 2008; *Pachacamac el Oráculo* 2017). Al llegar, en época de luna llena, se ejecutaban sacrificios de muchachas o niños (*capacochas*) de “todas las provincias” y se le entregaba oro, plata, múltiples alimentos, bebidas y objetos (Ávila cit. en Taylor 1987: cap. xxii).

La peregrinación implica un proceso de desplazamiento tanto físico como simbólico, en el cual se abandona el ámbito cotidiano y profano para ingresar a un espacio sagrado. Si bien la mayoría de los lugares de culto ejercen influencia principalmente en espacios locales o regionales, algunos santuarios alcanzan un reconocimiento más amplio, que los convirtió en centros de peregrinación de alcance suprarregional e incluso universal (De la Vega y Stanish 2002:266)

La peregrinación constituyó una práctica ampliamente extendida en los Andes prehispánicos donde se orientaba hacia espacios considerados sagrados, tanto naturales –montañas, cuevas, rocas o lagunas–, como contruidos, entre ellos los grandes centros ceremoniales. Estas movilizaciones estuvieron estrechamente vinculadas a las estructuras de poder, ya que las élites políticas promovieron y regularon las actividades rituales asociadas a estos lugares. Sus antecedentes se remontan al Arcaico Tardío y Terminal (ca. 3000-1500 a.C.), período en el que se consolidaron importantes complejos político-ceremoniales, como Caral, Kotosh, Las Aldas y El Paraíso. La presencia en estos sitios de plazas, templos, pirámides y plataformas sugiere que fueron concebidos para congregar a numerosos participantes durante ceremonias o rituales periódicos y que inicialmente ejercían una influencia de carácter local o regional.

Con el desarrollo de las sociedades andinas, estas prácticas persistieron y algunos santuarios adquirieron un reconocimiento que trascendió sus regiones de origen, convertidos en centros de peregrinación de alcance panandino, entre ellos

6. “A este tienen en toda aquella tierra por su dios, e le hacen muy grandes sacrificios, e van en romería a aquella casa, con oro y plata e ropa, desde trescientas leguas e más”, testimonio de Hernando Pizarro (1855 [1535]: t. iv, 192)

destacaron Pachacamac, Coricancha y la Isla del Sol (De la Vega y Stanish 2002: 266; Pozzi-Escot 2017; Curatola 2017; *Pachacamac el Oráculo* 2017). Las peregrinaciones podían ser de delegaciones, más o menos numerosas, de distintos grupos étnicos o de huacas lejanas. A lo largo de los caminos procesionales la sacralidad se extendía a pacarinas, *apus*, cuevas y otras divinidades tutelares ubicadas en lugares lejanos, “tierras de nadie”, que devenían espacios de encuentro e intercambio de ofrendas, lo que se evidencia en el rescate en lugares singulares sacralizados de cerámica u otros artefactos de orígenes distantes (Rostworowski 2003). Aún en el siglo xvii, en la etapa dominada por la extirpación de las idolatrías, seguía rememorándose su papel protagónico y la importancia de las romerías y rituales dirigidos a obtener los favores o aplacar la furia de Pachacamac, el que “hace temblar la tierra” (Avila cit. en Taylor 1987: 295)⁷.

Gracias a las fuentes coloniales y a la evidencia arqueológica recuperada en el santuario, sabemos que la actividad oracular y las peregrinaciones a Pachacamac adquirieron las características descritas por los cronistas a partir de su incorporación al Tahuantinsuyo (Pozzi-Escot 2017). Durante el Horizonte Tardío⁸, una extensa red vial articuló Pachacamac con diversos centros administrativos y santuarios oraculares del Tawantinsuyo. Entre estas rutas destaca el tramo del Qhapaq Ñan que unía Xauxa con Pachacamac, y que conectaba el santuario ubicado frente al océano Pacífico con el Apu Pariacaca, en las alturas de Huarochirí, a través del actual camino de la sierra.

Asimismo, existían rutas que vinculaban Pachacamac con importantes asentamientos de la costa norte. Estas conexiones se evidencian en el material cultural recuperado en el sitio, el cual presenta claras influencias septentrionales. En este destacan no solo determinados estilos textiles, sino también la presencia de figurinas de madera comparables a las halladas en Chan Chan y de miniaturas incas de plata similares a las registradas en Túcume y Pachacamac (Narváez 2017: 128-129, 134).

Ofrendas amazónicas en Pachacamac

Las excavaciones arqueológicas realizadas en el santuario de Pachacamac han permitido identificar diversos materiales vinculados con la Amazonía –como lo señalamos líneas arriba–, materiales con representaciones o significados de origen tropi-

7. “Hace estremecer el mundo” en la traducción de Arguedas (2009: 105).

8. “La fama del oráculo trascendió el tiempo y el espacio costeños, extendiendo su influencia sobre un amplio territorio andino, más allá de las diferencias étnicas, y congregando a peregrinos venidos de distintos lugares unificados bajo el imperio incaico; pero, sobre todo, constituyó un eje fundamental en el dominio religioso y político de la costa y del Chinchaysuyo. [...] La recepción de peregrinos y los pasajes rituales por los que estos debían pasar, para ser escuchados por los sacerdotes y depositar sus ofrendas, implicó planificar muros perimetrales en las grandes plazas. Al parecer, se debían cruzar al menos tres plazas consecutivas para acceder al Templo de Pachacamac (Templo Pintado), la última de las cuales es conocida hoy como la Plaza de los Peregrinos. [...] El ingreso de peregrinos al santuario implicaba una serie de normas de comportamiento y purificación”,... “...dicen que ha de ayunar muchos días y no se ha de allegar a mujer. Todos ellos en plazos de un mes a un año” (Pozzi-Escot 2017: 24-29)



Figura 2a (izq). Ofrenda constructiva en el muro oeste de l Antesala del de la Calle Norte-Sur.

Figura 2b (der). Ofrenda de un espécimen de *Spondylus Princeps* conteniendo semillas de *Nectandra sp.*

cal, que procedían tanto de los centros ceremoniales del denominado Norte Fértil como de los grupos arawak de la Selva Central. Los centros ceremoniales de origen septentrional incorporaban tradiciones cosmológicas y artesanales de sociedades Lambayeque o Chimú (1100 a 1450 d.C.), que, en parte, provenían de las riberas tropicales de los ríos Marañón, Huallaga y Alto Amazonas, tal como lo evidencian las piezas conservadas actualmente en el Museo Etnológico de Berlín (*Pachacamac el Oráculo* 2017: 136-145, 146-147).

Entre las semillas más comunes en las ofrendas a Pachacamac destacan el “amala” o ishpingo, determinada como especie del género *Nectandra*, un árbol de la familia Lauraceae (que incluye a la palta o aguacate) (Eeckhout 2005, 2006), aunque, ¿de cuáles y cuántas especies se trata?. Esta es una pregunta aun sin respuesta. Las especies del género *Nectandra* están ampliamente distribuidas en los bosques húmedos del Perú, en particular en regiones como San Martín, Cajamarca y Amazonas (Chachapoyas), donde ocupan ambientes montañosos y tropicales entre los 500 y 2500 m de altitud. Estas semillas, a las que se les atribuye propiedades medicinales, aromáticas y psicoactivas, fueron parte de las redes de intercambio que conectaban la selva y los Andes con la costa desde tiempos prehispánicos. Aun en la actualidad se pueden encontrar en los mercados de la costa norte peruana, comercializadas como una planta mágica para prácticas de los “curanderos” o chamanes locales⁹

Por su parte, en el Museo Pachacamac se exhibe, entre otras ofrendas, una de semillas de *Nectandra sp.*, depositadas en un par de valvas de *Spondylus sp.* (Figura 2a y 2b) recuperadas en el muro oeste de la Antesala del santuario (Bernuy y Pozzi-Escot 2018), lo cual da cuenta de la importancia de la costa y la zona tropical dentro de la cosmovisión andina. En este sentido, el santuario de Pachacamac puede ser interpretado como un verdadero *axis mundi*, al articular simbólica y ritualmente la costa y la selva tropical, integrando en su esfera de acción elementos naturales con

9. Karen Santisteban, Letty Salinas y César Arana - Museo de Historia Natural de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Informe y comunicación personal.



Figura 3. Uncu de algodón y plumas con diseño de aves y olas. Procedente de Pachacamac. Estilo Lambayeque (1000 a 1476 d.C.)

funciones climáticas, simbólicas y, en algunos casos, psicotrópicas, asociados a las prácticas rituales del oráculo.

Otros vestigios arqueológicos de origen tropical provenían de la Selva Central. Se trata de ofrendas entregadas a Pachacamac, divinidad tutelar, como culminación de peregrinajes rituales o con el propósito de obtener bienes valiosos y esenciales para el devenir y la reproducción social, tanto materiales como simbólicos.

Las aves de origen tropical, por ejemplo, se hacen presentes en el sitio de Pachacamac adornando textiles (Figura 3), miniaturas (corona) asociadas a rituales de Capacochas, (Figura 4), adornos en forma de flores y otros (Figura 5 y 6), un abanico (Figura 7) y brazaletes. Los pájaros de vistosas plumas eran considerados por las gentes de la selva aves parlantes y, por ello, oráculos (Gisbert 1999; Maneiro 2025; Olah *et al.* 2026) y porque viven en las copas de los árboles, se alimentan de las mejores frutas, sobrevuelan y observan vigilantes los territorios y sus gentes. Ofrecer telas decoradas con plumas multicolores pudo ser una forma de establecer simbóli-



Figura 4. Corona de cuero, madera y plumas. La base de cuero se utiliza como soporte para la aplicación de plumas y también recubre la madera, que se emplea para dar volumen a los personajes (tocado, cara y torso). El cuero está calado para definir los personajes. Estilo Costa Norte. Procedencia: Proyecto Arqueológico Ychsma



Figura 5. Adorno representación de flores de cantuta (*Cantuta buxifolia*) Estilo Inca (1450-1533 d.C.)

camente un diálogo entre los oráculos tropicales y la gran divinidad costeña. Valdez (2025) ha identificado varias ceremonias incaicas en las cuales la plumería tenía un papel singular, como se demuestra en las de Capacochas existentes en Pachacamac.

Los monos, por su parte, se asociaban con ofrendas rituales relacionadas con el chacchado de coca; sus restos aparecen en los centros ceremoniales de Caral, Chavín, Nazca, Moche, Wari y en distintas épocas en Pachacamac. Están representados en el santuario en diversos soportes y en distintas especies, a través de iconografías presentes en textiles, piezas de alfarería y esculturas de madera, tanto de cuerpo completo o en representaciones parciales. De la colección de cucharitas rituales que conserva el Museo Pachacamac destaca una miniatura en plata con un monito que sostiene en sus manos un choclo recuperada cerca del Ushnu de la Plaza de los Peregrinos.



Figura 6. Adorno de forma cónica, elaborada con plumas largas de color marrón sostenidas por finos hilos de algodón. Posee un mango de madera finamente pulido.



Figura 7. Abanico de Plumas, elaborado con caña de junco y plumas tornasoladas de color marrón oscuro. Procedencia: Proyecto Arqueológico Ychsma.

Pachacamac en la Amazonía según fuentes etnohistóricas: crónicas, misioneros, exploradores y viajeros

Desde los siglos XVI y XVII, misioneros, viajeros y, en los últimos años, antropólogos han documentado la advocación a Pachacamac entre grupos étnicos arawak, como los yáneshas, amueshas, asháninkas y matsiguengas. Así, en 1655, durante el proceso de extirpación de idolatrías, se registró que, en la doctrina de Santiago de Comas, en Conchanganará, se adoraba un ave que habría sido enviada por el dios Pachacamac, a quien rendían culto los llamados “indios Andes”, en referencia a los habitantes del Antisuyo, hoy identificados con los asháninkas de la Selva Central (Roca 2017: 140). Y poco después, en 1682, el misionero fray Manuel Biedma relató cómo un indígena de la Selva Central encontró similitudes entre la custodia llevada en procesión durante el Corpus Christi y una “diadema de rayos de oro”, asociada a quien gobernaba numerosas naciones. El franciscano dejó constancia de estas interpretaciones como parte del proceso de encuentro y reinterpretación simbólica entre las creencias indígenas y el cristianismo.

“Llamaban al gran señor: unos Gabeinca, que quiere decir el poderoso inca; otros le llamaban Pachacama, que dice el dueño y señor de la tierra; otros le llamaban el rey Enim, atribuyéndole el dominio de las aguas, de donde toma su denominación el gran río Ene” (Biedma 1988 [1682]:96).

En otros casos, la importancia de Pachacamac en la cosmovisión amazónica se reflejó en mapas salidos de la experiencia viajera misional. Prueba de ello es el lugar destacado de Pachacamac dentro del mapa del Gran Río Marañón o Amazonas



Figura 8. Mapa del Gran Río Marañón o Amazonas obra del jesuita Samuel Fritz (1707).

(1707) obra del jesuita Samuel Fritz, junto al puerto del Callao y Lima, donde es situado entre los topónimos más relevantes del Perú¹⁰ (Figura 8).

Al promediar el siglo XIX, el viajero Paul Marcoy, integrante de la expedición dirigida por el naturalista francés Francis de Castelnau, que descendió desde el Cusco por el Urubamba y el Ucayali hasta el Amazonas, dejó constancia de que “el dogma de los antis” era una “extraña mezcolanza del sol y del fuego, de Cristo y Pachacamac, de la Virgen y de la luna, de los astros y de los santos” (Marcoy 2001 [1869]: t.II, 132).

Mitos relativos a Pachacamac recopilados entre grupos arawak

En la década de 1970 y 1980 varios antropólogos recopilaron diversas narraciones o mitos en los que se mencionaba a Pachacamac, en ocasiones con otras denominaciones, como Pachacamui, Pachakamite o Pachakamakapen, lo que demuestra su pervivencia e influjo en la cosmovisión de ashaninkas, yaneshas y matchiguengas. Dos siglos después de los testimonios coloniales iniciales, Pachacamac seguía ejerciendo su poder divino entre la gente cuyo hábitat se situaba a lo largo de las riberas

10. Biblioteca Digital Hispánica: <https://www.bne.es/ca/catalogs/biblioteca-digital-hispanica>

del Urubamba, el Tambo y el Alto Ucayali, junto a sus afluentes los ríos Ene, Perené y Pachitea, en las regiones del antiguo Antisuyo, que secularmente mantenían una estrecha relación simbólica con las zonas altoandinas y la costa del Pacífico.

Entre los matshiguengas, Pareni y Pachakamui son dos hermanos. Pareni es un ser femenino, relacionado con el origen de los peces (alimento básico), que surgen de su vientre y que para vengarse del trato desconsiderado que sufre de sucesivos maridos, los convierte en colibrí, abeja y mosca. Ella invitó a Pachakamui, quien acudió cargando a sus espaldas a su hijo Igiane, un hablador y transformó sucesivamente a sus hijos en mono, tapir y ciervo. En venganza, Pareni incitó a su marido Kinteroni, a precipitar al abismo a Pachakamui y transformó a Igiane en un armadillo. A Pachakamui lo clavaron al tronco de una palmera en la desembocadura del Amazonas y al niño lo "ataron a la altura del Amazonas". Ambos controlan, desde entonces, los terremotos para que no afecten a los matshiguengas en el sentido norte-sur/sur-norte. Mientras Pachakamui esté quieto, la tierra no temblará, si se moviera o su hijo lo visitara, los temblores asolarían la selva. Ante un primer temblor, tras la venganza, Kinteroni se cubrió con un tocado de plumas, para que la tierra se aquietara. Por último, hay que mencionar, que Pareni y una de sus hijas terminarían convertidas en sal, metáfora del Cerro de la Sal, en una travesía por el Tambo (Baer 1976; Weiss, G. 1972; Renard-Casevitz y Dollfus 1988, Renard-Casevitz, Saignes y Taylor, pp. 33-34, n.10, Ferrero 1967, Barriales 1979).

El mito matsiguenga evoca los desplazamientos estacionales de éstos hacia la cuenca del Alto Ucayali para proveerse de sal. El Cerro de la Sal era la principal salinera de la gente desde el Urubamba al Alto Ucayali y sus afluentes y se convirtió en un lugar de encuentro anual de distintos grupos étnicos arawak y en el probable espacio de difusión del culto a Pachacamac.

Según Varese (1973: 309-11), Pachakamáite residía río abajo, donde elaboraba "machetes, ollas pólvora, cartuchos, sal, escopetas, municiones, hachas...". Los asháninkas, que eran pobres, acudían a él para proveerse. El trayecto era largo y quienes lo recorrían debían pasar una serie de pruebas y enfrentar lo más diversos peligros –protegerse con mates en la cabeza ante el piri/murciélago, con achiote ante el oshero/el gran cangrejo, o esparcir plumas tras ellos para evitar el Pokimántzi/sarampión. Por último, al llegar a su destino, no podían sentarse ante Pachakamáite. Su residencia era "lejos, lejos, más lejos de Iquitos", una senda que había caído en el olvido al fallecer quienes la conocían y la transitaban periódicamente, además de haber sido obstruida por los colonizadores Wirakocha y choris –blancos y andinos migrantes–. Por esta razón, se veían obligados a comprarles las herramientas y otros objetos preciados, imponiéndose un intercambio desigual, contrario al tradicional y equilibrado (*uycmpuri*) entre Pachakama y los asháninkas.

Rojas Zolezzi (1993) recopiló testimonios asháninkaa, que hacían referencia a la existencia de dos espíritus-fuerza, Pachakama y Yompiri, cuyo hábitat eran los extremos de su territorio étnico, el primero río abajo en la tierra sin mal y el segundo río arriba en Oxapampa. Ambos sostenían la tierra y si se movían también lo hacia

ella. En consecuencia, ambas divinidades se asociaban a los temblores, al punto de interpretar que el terremoto de 1947 había sido provocado por un movimiento de Yompiri, si bien su territorio se salvó de la destrucción cuando Pachakama, enraizado al suelo a la manera de un árbol, sostuvo el mundo. Pachakama además poseía los bienes divinos identificados con las herramientas de metal y cuentas de vidrio para elaborar collares, bienes que río arriba solo poseían los colonos andinos y blancos, quienes únicamente los transferían por venta.

Además, entre los asháninka se recordaba que tres *sheripiari*-chamanes, elegidos para tal fin, emprendieron un viaje río abajo lleno de obstáculos, que duró veinte años, para visitar a Pachákama. Durante el trayecto debieron superar múltiples obstáculos y pruebas, siendo acosados por el *piri*/murciélago, el *oshero*/cangrejo gigante y el sarampión. Una vez ante la divinidad, debieron esperar para acceder al ídolo, sin poder sentarse para no contravenir al dios y evitar que desencadenara terremotos. Ante Pachakama trocaron sus flautas de pan por cuanto carecían –machetes, cuentas de vidrio...–, lo que evidencia una relación ancestral de intercambio de bienes equilibrado o reciprocidad positiva (Rojas Zolezzi, 1993: 116-146, 1994: 65-82). Dicho mito guarda relación con lo narrado por Hernando Pizarro, sobre los peregrinos que debían ayunar veinte días para acceder al patio bajo del templo y un año para ser recibidos por el gran sacerdote en el patio más cercano al ídolo (Pizarro 1533 cit. en Curatola 2017: 176), tras lo cual podían dirigirle sus plegarias, consultas e intercambiar ofrendas por productos esenciales para su devenir próspero.

Entre los yáneshas, el principal ancestro, Yos –“nuestro abuelo”–, residía en la isla de San Pedro, en la desembocadura del río Lurín, frente al santuario de Pachacamac. La figura de “Nuestro Padre Flor el Poderoso” retornó a la tierra para proteger a su pueblo, pero antes de regresar a su morada se dirigió hacia la costa y el Ucayali, “transformando en el camino las amenazas”. Estos elementos sugieren una posible identificación entre el panteón yáneshas y Pachacamac, aunque bajo denominaciones distintas (Smith 2021: 306 y comunicación personal).

El hecho que el gran creador-animador residiera en la isla de San Pedro y en la cumbre más elevada de la cordillera de El Sira, podría ser uno de los indicadores, según Smith (2011 y 2021), de una probable ocupación ancestral de un paisaje transversal costa-sierra-selva, aunque hoy día su hábitat se circunscribe a los valles en torno a las ciudades de Villa Rica, Oxapampa y Pozuzo. En la costa central se asentaron en las cuencas bajas del Rímac, Chillón y en Pachacamac, en el valle bajo del río Lurín. En fechas recientes, Smith (2021) y Vargas (2015, 2016, 2023) han explorado la persistencia de topónimos arawak en el valle de Lurín y los han relacionado con la presencia de yáneshas y asháninkas de forma estable o estacional en sus recorridos de las rutas de peregrinaje a Pachacamac.

En el conjunto de los testimonios etnohistóricos y míticos, Pachacamac es una divinidad fuerza asociada con el sostén de la tierra, situada río abajo. Ocupaba un lugar destacado entre las fuerzas de la naturaleza y actuaba en oposición a otros personajes, algunos femeninos, dotados de atributos o asociados con materias,

valores o carencias esenciales en el devenir de los grupos arawak. Bien fuera para sortear las adversidades del camino o para entregar ofrendas a la divinidad costera, se recurría al tabaco, la ayahuasca, plumas polícromas, el achiote, el mate, ... De ello se puede concluir que el periplo se afrontaba en una suerte de viaje chamánico y/o iniciático, cuya esencia eran las visiones y la música, desplazamiento que devino un medio para proveerse de bienes básicos destinados a su subsistencia y reproducción.

Caminos ceremoniales y de peregrinaje

En sus peregrinajes desde sus asentamientos en la Selva, cerca de los ríos Ené y Perené o del Gran Pajonal y desde los territorios cercanos al Cerro de la Sal, en el entorno de las actuales ciudades de La Merced y San Ramón, peregrinos arawak enrumbaban hacia el nevado Huaytapallana, a través del valle de Vitoc, la ceja de la selva de Moyobamba y las riberas de los ríos Tulumayo y Curimarca. Dichas rutas hoy día, en cierta forma, recorren las carreteras 104 y 24A, que van desde San Ramón hacia Jauja o al convento de Santa Rosa de Ocopa a través del actual pueblo de Comas (Figura 9).

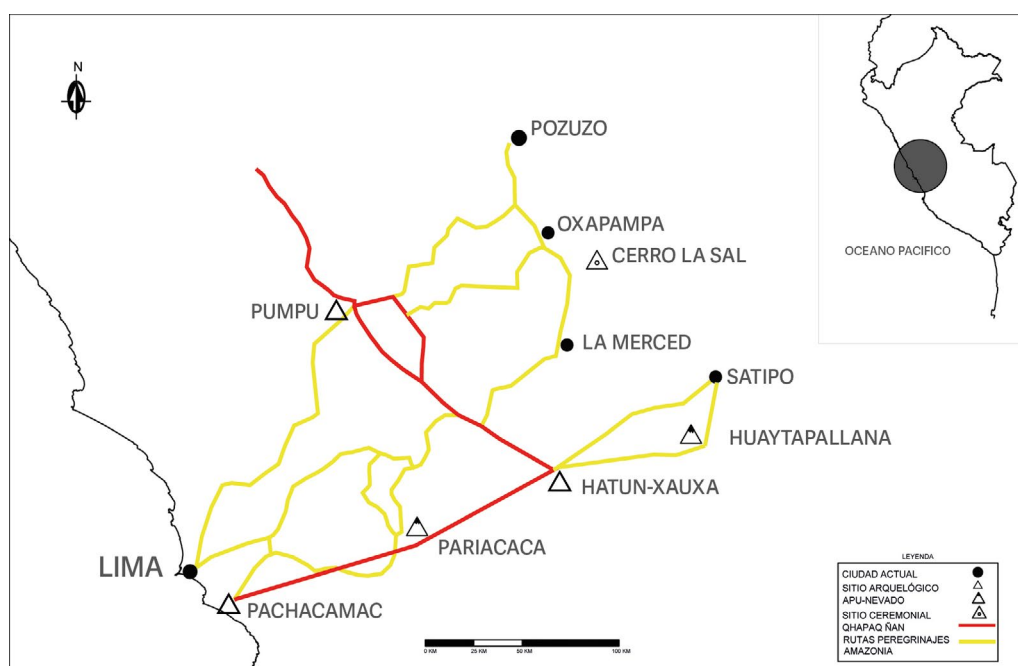


Figura 9. Mapa de los caminos ceremoniales y peregrinaje.

Bajo el dominio incaico, la ruta convergió en el centro administrativo de Hatun-Xauxa, al que se accedía por varios caminos, que transcurrían por la sierra de Ricrán y el sitio inca Otorongo, situado al inicio de la selva, y por los actuales distritos de Curimarca y Molinos, o el valle de Masma. No conocemos evidencias de que los incas construyeran almacenes-colcas en las vertientes orientales andinas, por lo que se presupone que la gente se dirigía con productos tropicales directamente a los centros administrativos incas. (Perales 2004; Mallaupoma y Perales 2005; Ministerio de Cultura 2008, Hastings y Perales 2024).

Desde la cumbre del Huaytapallana se divisaba: a) el valle del Mantaro, por el que transcurría transversalmente el camino incaico al Cusco, en el tramo entre los centros administrativos de Pumpu y Hatun-Xauxa y, a lo lejos, b) el nevado Pariacaca, divinidad del agua entre los yauyos (Astuhamán 2008, Farfán 2019), y desde donde, al amanecer del solsticio de invierno, se ilumina de forma incandescente la Selva Central (Matayoshi 2015).

El nevado del Huaytapallana era la residencia de Huallallo Carhuincho, dios del rayo, el fuego y de los yungas, antropófago, venerado por los huancas y los yauyos, (Cerrón-Palomino 2021; Matayoshi 2015). Derrotado por Pariacaca, Huallallo Carhuincho huyó hacia el territorio de los antis, tras lo cual Pariacarco, hermano de Pariacaca, se apostó en la frontera tropical para impedir su regreso maléfico (Avila, cit. en Taylor 1987: 263).

Los yáneshas ascendían a las zonas altoandinas desde sus territorios ancestrales en las riberas de los ríos Pachitea, Pozuzo, Oxapampa, Paucartambo y Chanchamayo, para dirigirse a la sierra de Tarma o a través del valle de Huancabamba hacia la puna de Junín y, en época incaica, al centro administrativo imperial de Pumpu, cerca del lago de Junín. Desde allí continuaban hacia la zona actual de la Oroya y Ticlio, para proseguir por Huarochirí y los valles de los ríos Rímac o Chillón (Smith 2011 y 2021).

Los asháninkas son mencionados en la visita de Sisicaya en su calidad de *chopptsena*/flecheros, cuya ubicación a lo largo de la cuenca del Lurín, según la percepción yanesha, era la de proteger el camino sacralizado a Pachacamac (Smith 2021). La presencia de ambos grupos ha dejado huella hasta hoy en diversos topónimos del valle de Lurín (Vargas 2003, 2015, 2016, 2023).

Los trayectos coinciden con varias de las rutas socioeconómicas que desde la antigüedad transitaban los habitantes de la Selva y los Andes Centrales. Las idas y venidas estacionales en época seca en busca de coca o especies tropicales, y la trashumancia de ganado hacia la costa en invierno para aprovechar las lomas florecientes o para proveerse de coca yunga, algas o pescado y marisco seco completaban la dieta diaria. Esta ruta transcurre por lugares sacralizados o míticos –nevados, cerros, apachetas, lagunas, puquios–, descritos en relatos míticos, a los que se acudía para obtener su favor, apaciguar su poder maléfico, interpelarlos por su calidad de oráculos u obtener su intercesión ante posibles crisis climáticas, tectónicas o que atentaran contra los usos y costumbres sociopolíticos.

En los mitos transmitidos por la tradición oral arawak, se menciona el poder de Pachacamac y se entrevé el trasiego de gentes e intercambios de materiales y objetos, que se dio entre los grupos étnicos del Antisuyo y el santuario costeño. Así mismo, se constata que, desde las tierras tropicales, tras superar la serranía andina y no pocos obstáculos, se acudía físicamente a presentar su veneración y ofrendas a la divinidad tutelar para obtener su mediación como oráculo.

La referencia a la residencia de Pachacamac *río abajo* ha sido interpretada desde una perspectiva amazónica y, en algún caso se la ha situado en Iquitos, identificando el mito como una explicación arawak a la opresión y la dislocación territorial a raíz de la explotación depredadora durante el ciclo del caucho (Varese 1973, Rojas Zolezzi 1993). Si retomamos el dato de que su habitat se hallaba en uno de los extremos del territorio étnico, se podría presuponer, de manera alternativa, que se evocaba el sentido del peregrinaje cuando se desciende de las zonas altoandinas, camino al santuario costeño, ubicado río abajo en la desembocadura del río Lurín. En tal sentido, interpretamos el mito como una narración que no necesariamente hay que leer en su sentido literal y menos en el tiempo en que fue redactado, sino dentro del conjunto de hechos y procesos que se describe. El sentido dual río arriba y río abajo, es posicional y por ello su interpretación puede variar en función de si el narrador se orienta a los Andes o a la llanura tropical, si se orienta desde las cumbreras altoandinas y sus apus o por la corriente fluvial en estricto sentido. Y no hay que obviar que estamos ante grupos étnicos que viven en regiones del piedemonte andino o yungas. En cualquier caso, es clara la percepción de quienes conservaron la memoria de un tiempo en que se impuso el intercambio desigual y se quebró la relación constante con la divinidad tutelar y el oráculo de Pachacamac.

Si nos remitimos a los restos de la cultura material provenientes de la selva que se han hallado en el santuario arqueológico de Pachacamac, vemos cómo varios de ellos son mencionados en los mitos recopilados. Para calmar a la divinidad o lograr su favor debía recurrirse a determinados rituales, –sentarse ante la divinidad–, o cubrirse de elementos simbólicos del tipo tocados de plumas polícromas. A su vez, la transfiguración de humanos en animales nos remite a la iconografía y ofrendas de fauna, que se ha documentado en distintos templos –monos, aves...–.

La complementariedad entre las divinidades Pariacaca y Pachacamac, una de la sierra y la otra de los yungas costeros y de todo cuanto guarda relación con el océano, debe ser ampliada a lo que posiblemente fue una visión cuatripartita, en cuyos vértices se sitúan el Cerro de la Sal, los *apus* Pariacaca y Huaytapallana, y Pachacamac. El Cerro de la Sal era un hito y un espacio de encuentro de los grupos arawak donde, al proveerse de la preciada sal, se difundían creencias y objetos materiales, o se organizaban las romerías con destino a la huaca costeña. Pachacamac era el oráculo y el centro de peregrinaje donde convergían representantes de habitantes de diferentes ecosistemas andinos. El camino procesional era orográficamente un reto, al igual que los obstáculos que todo caminante-chaman debía soportar. Al final del camino costeño, se obtenía la protección de la divinidad ante las incertidumbres

tectónicas y se intercambiaban bienes suntuarios propios por otros de los que se carecía. Y al regreso, el peregrino recibía el reconocimiento de su comunidad de origen yánesha o asháninka por haber culminado heroicamente el viaje iniciático y por haber cumplido el voto colectivo ante Pachacamac.

Smith (2021) plantea la hipótesis de que el espacio histórico cultural yánesha sería un territorio transversal a los Andes centrales, que se extendería desde el océano Pacífico (valles de los ríos Chillón, Rímac, Lurín y Chilca) hasta la vertiente oriental en los yungas y llanura amazónica (cuencas de los ríos Pachitea-alto Ucayali) y en un proyecto por recuperar la memoria del territorio ancestral de los yánesha, Smith reconstruyó con ancianos y expertos de dicho grupo los topónimos y espacios que consideraban propios y en los que se reproducía su identidad. La mayor parte de los datos recopilados hacían referencia a las zonas tropicales donde hoy se asientan; sin embargo, insistieron en visitar y delimitar un territorio altoandino donde identificaron hitos en el valle del Mantaro, en la zona de La Oroya y en las cabeceras de los cursos fluviales que descienden hacia las cuencas del Rímac y el Lurín.

Pachacamac, como otros centros ceremoniales, se configuró como el eje de un paisaje cultural sacralizado que se extendía desde la costa central hacia el centro y el norte del antiguo Perú (Ruiz-Gálvez 2024). Esto corrobora lo señalado por Francisco Pizarro y Miguel de Estete, quienes lo identificaron como uno de los principales centros ceremoniales incaicos al momento de la conquista española (Pinedo 2022).

Conclusiones

Es complejo contrastar los hallazgos en el santuario de Pachacamac, debido a que es casi imposible contextualizarlos con las tradiciones artesanales que se desarrollaron en la Selva Central. A pesar de los estudios de Lathrap (1962) sobre el Ucayali medio, carecemos de investigaciones arqueológicas sistemáticas sobre las secuencias cerámicas de la Selva Central. Hallazgos recientes de quemados de chontas o iconografías tropicales en Ayacucho, junto a restos funerarios en Vilcabamba son importantes indicadores de la estrecha relación de la Amazonía con los Andes y la costa desde al menos la fase expansiva Wari (Ochatoma y Cabrera 2023; Bauer *et al.* 2015).

A diferencia de Chavín o Tiahuanaco, la cosmovisión irradiada desde el santuario de Pachacamac no se plasmó en estilos o iconografías reproducidos a larga distancia. No obstante, su poder de atracción se evidencia en los materiales y artefactos recuperados tanto en el sitio como en sus huacas.

Pachacamac ejerció su influencia sobre la selva colindante del que sería el Chinchaysuyo incaico que, salvando las distancias venía a coincidir grosso modo, con el ámbito de influencia tropical del imperio Wari. Ofrendas con objetos y materiales o iconografías de origen tropical llegaron al sitio provenientes de los centros ceremoniales de la costa norte –Lambayeque, Chimú– relacionados por amplias redes de

intercambio con las regiones de las cuencas fluviales del Marañón, el Huallaga y el Amazonas.

No existe evidencia de la presencia de ofrendas procedentes de las yungas aledañas al Collasuyo, las cuales probablemente reproducían, en parte, la articulación ecológica entre Tiwanaku y las yungas y, en la época incaica, mantuvieron vínculos con el Templo del Sol del Titicaca.

En consecuencia, el paisaje cultural que irradiaba Pachacamac se extendía hacia las cumbres altoandinas y el piedemonte central y norte, configurándose como un espacio en el que, a través de las ofrendas, confluían diversas tradiciones andinas.

Desde la antropología histórica, se puede concluir con Santos Granero (2006) que,

“hoy en día, los Arahucos pueden leer su historia en el paisaje bajo la forma de “topogramas” -hitos individuales del paisaje inspirados de significado mítico o histórico a través del recuento de mitos telúricos- y “topografos” secuencias de topogramas tal como se pueden ver desde una altura, o cuando uno se está desplazando a través del espacio, ya sea a lo largo de un río, una trocha o una carretera” (105).

Por esta razón se ha reconstruido el peregrinaje y las rutas sacralizadas desde la Selva Central hasta el santuario de Pachacamac desde la interpretación de la tradición oral mítica que prevalece entre los grupos étnicos de la familia lingüística arawak –yanéshas, asháninkas, matshiguengas–, las crónicas coloniales y evidencias antropológicas, lingüísticas y arqueológicas.

En trabajos previos hemos sostenido que Pachacamac fue un hito en la navegación marítima y un centro ceremonial inscrito en un paisaje lacustre, en contraste con la imagen desértica difundida por viajeros del siglo XIX (Pozzi-Escot et al. 2024). En este estudio avanzamos en la comprensión de su naturaleza y de su área de influencia, aunque en ningún caso fue una divinidad monoteísta, menos en la selva, donde formó parte de un panteón politeísta.

Si bien el presente trabajo no se sustenta en el análisis directo de materiales arqueológicos ni incorpora, por el momento, dataciones absolutas o estudios especializados, como análisis isotópicos, su interpretación se enmarca en un programa de investigación interdisciplinario desarrollado actualmente desde el Museo Pachacamac. En los últimos años se han impulsado diversas investigaciones, muchas de ellas en el contexto de tesis de pregrado y posgrado, orientadas al estudio de distintos tipos de evidencia, entre ellos restos botánicos como la *Nectandra* sp., plumas, fauna, textiles, fardos funerarios y restos humanos. Estas investigaciones buscan profundizar en aspectos relacionados con la procedencia de los materiales, las redes de interacción, las prácticas rituales y las dinámicas de movilidad que caracterizaron al santuario. A medida que estos proyectos incorporen nuevas metodologías, como dataciones radiocarbónicas y análisis isotópicos, será posible contrastar y

enriquecer las hipótesis planteadas en este trabajo, ofreciendo una comprensión más integral de las conexiones de larga duración entre Pachacamac y otras regiones de los Andes y la Amazonía.

Este trabajo busca aportar, desde la perspectiva etnohistórica, elementos que contribuyan a la discusión sobre las conexiones entre Pachacamac y la Amazonía, un tema que continúa en construcción desde la evidencia arqueológica. En particular, los análisis arqueobotánicos en curso han identificado la presencia de especies amazónicas, como *Nectandra* sp., cuya procedencia y vías de circulación constituyen aún una pregunta abierta. Actualmente se plantean diversas hipótesis sobre las rutas mediante las cuales estos materiales pudieron llegar al santuario, sin que exista todavía un consenso que privilegie un único corredor de interacción¹¹ (). En este contexto, las fuentes históricas y las tradiciones aquí analizadas no pretenden demostrar dichas rutas, sino aportar un marco interpretativo que complemente las investigaciones arqueobotánicas y contribuya a comprender la complejidad de las redes de intercambio y movilidad que convergieron en Pachacamac.

Referencias bibliográficas citadas

- Albornoz, C. 1989 [ca. 1581-1585]. Instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haciendas. En *Relación de las fábulas y ritos de los Incas* editado por H. Urbano y P. Duviols. Historia 16, Madrid.
- Arguedas, José M^a 2009. *Dioses y hombres de Huarochirí*. Universidad Antonio Ruiz de Montoya, Lima.
- Astuhuamán, C. 2008. Los otros Pariacaca: oráculos, montañas y parentelas sagradas. En *Adivinación y oráculos en el mundo andino antiguo* editado por M. Curatola y M. S. Ziolkowski, 97-119. Instituto Frances de Estudios Andinos, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- Baer, G. 1976. Was Mythen aussagen: Das Beispiel der Matsigenka, Ost-Peru. *Paideuma*, 22: 189–198. <http://www.jstor.org/stable/40341572>
- Barrales, J. 2006 [1979]. Mitos de la cultura Matsigenka *La vida del pueblo matsigenka: aporte etnográfico de los Misioneros Dominicos al estudio de la cultura matsigenka (1923-1978)*, editado por R. Álvarez Lobo, 632-762. Centro Cultural Pío Aza, Lima.
- Bauer, B. S., M. Halac-Higashimori, y G. E. Cantarutti. 2015. *Voices from Vilcabamba: accounts chronicling the fall of the Inca Empire*. University Press of Colorado, Denver.
- Bernuy, K. y D. Pozzi-Escot 2018. *Santuario Arqueológico Pachacamac: Investigaciones en la Ruta de los Peregrinos*. Ministerio de Cultura; Lima.
- Biedma, M. 1988 [1682]. *La conquista franciscana del Alto Ucayali*. Editorial Milla Batres, Lima.

11. G. Comeca, comunicación personal 2026.

- Curatola, M. 2017. Los oráculos de los confines del mundo. Pachacamac, Titicaca y el Inca Yupanqui. *Pachacamac el Oráculo en el horizonte marino del sol poniente*, 167-197. Banco de Crédito del Perú, Lima.
- Curatola, Marco y Ziolkowski, Mariusz S. 2008. *Adivinación y oráculos en el mundo andino antiguo*. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- Cerrón-Palomino, R. 2021. Dioses y héroes de Huarochirí. *Boletín de la Academia Peruana de la Lengua* 69: 127-147.
- Eeckhout, P. 2005. Uso ritual de las semillas amazónicas en Pachacamac durante los periodos tardíos. *Xama* 15-18: 110-126.
- Eeckhout, P. 2006. Semillas sagradas: El Ishpingo (*Nectandra* sp.) en Pachacamac, Costa central del Perú. En *Change in the Andes: Origins of Social Complexity, Pastoralism and Agriculture*, 201-210. Hadrian Books Ltd.
- Estete, M. 1535. Noticia del Perú. En *Boletín de la Sociedad Ecuatoriana de Estudios Históricos Americanos*, 1 (3): 312-335.
- Farfán, C. 2019. Pachacamac y Pariacaca: interacción de sacralidad y poder político. *Los centros políticos ceremoniales o las ciudades conceptualizando las dinámicas del poder, la jerarquía y el manejo del espacio en la América Prehispánica* editado por O. Llanos, 143-172. Maruquipus Editores, Lima.
- Ferrero, A. 1967. *Los Machiguengas: tribu selvática del sur-oriental peruano*. Instituto de Estudios Tropicales Pio Aza, Puerto Maldonado.
- Fonseca, J., y B. Bauer. 2023. *El Señor de Vilcabamba y el enclave wari de Espíritu Pampa*. Grandifer, Centro Bartolomé de las Casas, Cusco.
- Gisbert, T. 1999. *El paraíso de los pájaros parlantes: la imagen del otro en la cultura andina*. Plural editores, La Paz.
- Hastings, C. y M. Perales. 2024. Las rutas hacia el oriente del altiplano de Chinchaycocha: el caso del Camino de Suárez. *Chinchaycocha: Periodificación arqueológica y viabilidad en la altiplanicie de Junín y Pasco*, 197-230. Ministerio de Cultura, Lima.
- Lathrap, D. W. 1962, *Yarinacocha: Stratigraphic Excavations in the Peruvian Montaña*. Ph.D. dissertation, Harvard University, Cambridge, Massachusetts.
- Lescano, S. 2013. *Acilas y personajes emplumados en la iconografía alfarera Inca: Una aproximación a la ritualidad prehispánica andina*. Fondo Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- Mallaupoma, R. y M. Perales 2005. Vinjullo. Un asentamiento prehispánico en la ceja de selva de Curimarca, Jauja. *Unay Runa*, 7, 209-218.
- Maneiro, I. 2025. *Saber escuchar el canto: relaciones entre aves y humanos en el pueblo awajún*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.

- Marcoy, P. 2001[1869]. *Viaje a través de América del Sur. Del océano Pacífico al océano Atlántico*, t. 2. Instituto Francés de Estudios Andinos, Banco Central de Reserva del Perú, Pontificia Universidad Católica del Perú, Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, Lima.
- Matayoshi, N. 2015. Huaytapallana y Pariacaca, los dioses vivientes. *Perspectivas latinoamericanas*, 12: 1-26.
- Ministerio de Cultura. 2008. *Rutas, Caminos y Sitios registrados en el Qhapaq Ñan, Informe de campaña*. Lima
- Ministerio de Cultura. 2012. *Obras maestras en la colección del Museo de Sitio de Pachacamac*. Lima.
- Narváez, A. 2017. Túcume y Pachacamac, entre el mito y la arqueología. *Pachacamac el Oráculo en el horizonte marino del sol poniente*, 126-135. Banco de Crédito del Perú, Lima.
- Ochatoma, J. y M. Cabrera. 2023. *Wari: Precursores de los imperios andinos*. Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga, Ayacucho.
- Olah, G., P. Bover, B. Llamas, H. Heiniger, R. Segura Llanos e I. Shimada. 2026. Ancient DNA and spatial modeling reveal a pre-Inca trans-Andean parrot trade. *Nature communications*, 17(1): 2117.
- Pachacamac el Oráculo en el horizonte marino del sol poniente* 2017. Banco de Crédito del Perú, Lima.
- Perales, M. 2004. El control Inka de las fronteras étnicas: reflexiones desde el valle de Ricrán en la sierra central del Perú. *Chungara, Revista de Antropología chilena*, 36(2): 515-523.
- Perales, M. 2016. *El Qhapaq Ñan y los orígenes de la tunantada: notas sobre la relación entre los caminos y el patrimonio cultural inmaterial de Jauja*. Ministerio de Cultura, Informes Qhapaq Ñan, Lima.
- Pinedo, O. (ed.) 2022. *Incas en Lima*. Avqi Ediciones, Lima.
- Pizarro, H. 1855 [1533]. Carta relación de Hernando Pizarro a los oidores de la Audiencia de Santo Domingo sobre la conquista del Perú. En *Historia General y Natural de las Indias*, editado por G. Fernández de Oviedo t. iv, cap. xvi: 205-213. Real Academia de la Historia, Lima,
- Pozzi-Escot, D. 2017. Un espacio sagrado milenario, en *Pachacamac el Oráculo en el horizonte marino del sol poniente*, 1-31. Banco de Crédito del Perú, Lima.
- Pozzi-Escot, D., N. Sala i Vila, R. Villar y S. Fuentes. 2022. El periodo colonial temprano en Pachacamac, una aproximación a partir de las excavaciones de la Pirámide con rampa 13 y el Templo Pintado. *Teoría y Práctica de la Arqueología Histórica Latinoamericana*, 16 (1): 39-54.
- Pozzi-Escot, D., N. Sala i Vila, R. Villar y S. Fuentes. 2023. Testimonios y evidencias: cartografía del S. XVIII para la comprensión de la arquitectura del Templo Pintado de Pachacamac. *Teoría y Práctica de la Arqueología Histórica Latinoamericana*, 18 (1).

- Pozzi-Escot, D., N. Sala i Vila, R. Villar y S. Fuentes. 2024. Pachacamac: hito de navegación a fines del siglo XVIII y principios del siglo XIX. *Teoría y Práctica de la Arqueología Histórica Latinoamericana*, 20 (1): 9-26.
- Pozzi-Escot, D., N. Sala i Vila, R. Villar y S. Fuentes. 2026. Desierto y océano: construcción histórica del paisaje cultural del santuario de Pachacamac (Perú). En *Procesos históricos en la conformación de paisajes protegidos en el ámbito hispano y americano* editado por F.J. Torres y J.R. Navarro, 225-246. Universidad de Cádiz, Cádiz.
- Renard-Casevitz, F., y O. Dollfus. 1988a. Geografía de algunos mitos y creencias. Espacios simbólicos y realidades geográficas de los Machiguenga del Alto Urubamba. *Amazonía peruana*, 16: pp. 7-40.
- Renard-Casevitz, F., T. Saignes y A. Taylor. 1988. *Al Este de los Andes*. T. I. Instituto Francés de Estudios Andinos y Centro Cultural Abya-Yala, Lima.
- Roca, F. 2017. Pachacamac y la Amazonía, en *Pachacamac el Oráculo en el horizonte marino del sol poniente*, 136-145. Banco de Crédito del Perú, Lima.
- Rojas Zolezzi, E. C. 1993. Los ciclos de Pachakama, Inka y Sacramento en la mitología campa, ashaninka como interpretaciones de los procesos de reemplazo tecnológico y subordinación económica surgidos de la colonización. *Anthropologica*, N° 11.
- Rojas Zolezzi, E. C. 1993. Los ciclos de Pachakama, Inka y Sacramento en la mitología campa, asháninka como interpretaciones de los procesos de reemplazo tecnológico y subordinación económica surgidos de la colonización. *Anthropologica* 11:110-154.
- Rojas Zolezzi, E.C. 1994. *Los Ashaninka, un pueblo tras el bosque*. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- Rostworowski, M. 2003. Peregrinaciones y procesiones rituales en los Andes. *Journal de la Société des Américanistes*, 89(2): 97-123.
- Rostworowski, M. 2004. *Pachacamac y el Señor de los Milagros. Una trayectoria milenaria. Obras completas*, vol. II. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- Ruiz-Gálvez, M. 2024. *Pensar el paisaje, imaginar el mundo. Fundamentos para la Arqueología del Paisaje*. Ediciones de La Ergástula, Madrid.
- Santos-Granero, F. 2006. Paisajes sagrados arahuacos: Nociones indígenas del territorio en tiempos de cambio y modernidad. *Revista Andina*, (42): pp. 99-124.
- Santos, F. y F. Barclay. 2004. *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía*. Smithsonian Tropical Research Institute y Instituto Francés de Estudios Andinos. Lima
- Smith, R. 2011. ¿Un sustrato arawak en los Andes centrales?: la historia oral y el espacio histórico cultural yánesha. En *Por donde hay sopro*:

- estudios amazónicos en los países andinos* editado por J.P. Chaumeil, O. Espinosa, y M. Cornejo, 219-254. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- Smith, R. 2021. La otra cara de la reserva de biosfera Oxapampa–Asháninka–Yánesha: la cuna de la civilización arawak en el Perú. En *Diez años de la reserva de biosfera Oxapampa–Aháninka–Yánesha* editado por G. Albarracín-Llúncor y C. Reinhard, pp. 285-312. University of Natural Resources and Life Science, Viena.
- Smith, R. 2024. *Canciones de nuestros ancestros. Música yánesha y la antigua religión del Perú central*. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- Taylor, G., 1987. *Ritos y tradiciones de Huarochirí. Manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII*. Instituto Francés de Estudios Andinos, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- Tello, J. C., y P. Miranda, 1923. Wallallo: Ceremonias gentilicias realizadas en la región cisandina del Perú central. *Revista Inca*, 1(2): 475-549.
- Valdez, L., K. Bettcher, R. Serván y F. Zárate. 2025. Las plumas en los rituales inkas de Tambo Viejo. *Boletín de Arqueología PUCP*, (37): 13-34.
- Varese, S. 1973. *La Sal de los Cerros (Una aproximación al mundo campá)*. Retablo de Papel, Lima.
- Vargas, P. 2015. La importancia del mar en la religión de la cultura Lima. Una propuesta interdisciplinaria. *Boletín de Arqueología PUCP*, (19): 77–95.
- Vargas, P. 2016. Huacas Limeñas: Ancestros Amazónicos. Acerca de la presencia de pueblos del grupo etnolingüístico arawak en la costa central prehispánica a través de la toponimia. *Arqueología y Sociedad*, 31: 327-340.
- Vargas, P. 2023. Presencia de pueblos Arawak en el valle de Lurín-Lima a través de la evidencia lingüística, etnográfica y etnohistórica. *Ñawpa Marca*, 3(9): 125-144.
- Vega, E. de la y C. Stanish 2002. Los centros de peregrinaje como mecanismos de integración política en sociedades complejas del altiplano del Titicaca. *Boletín de Arqueología PUCP* (6): 265–275.
- Watson, L.; Fuentes, S.; Nelson, A.; Williams, J.; Gauld, S.; Motley, J.; Poeta, L.; Gómez, E.; Baldeos, J.; Pozzi-Escot, D. 2022. Envolviendo al muerto a orillas del mar: análisis de escaneos tomográficos computarizados de fardos de Ancón y Pachacamac (1100 d. C.-1532 d. C.). *Boletín de Arqueología PUCP*, 31: 81–101.
- Weiss, G. 1974. Campa Organization. *American Ethnologist*, 1(2): 379–403. <http://www.jstor.org/stable/643556>