

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL
PERÚ**

Escuela de Posgrado



**El paisaje simbólico y la arquitectura religiosa en la
evangelización de Pueblo Viejo de Recuay durante el
Período Colonial Temprano, Callejón de Huaylas**

Tesis para obtener el grado académico de Maestro en Arqueología
con mención en Estudios Andinos que presenta:

Jefrin Anthony Ascencio Falla

Asesor:

Dr. Luis Jaime Castillo Butters

Lima, 2023

INFORME DE SIMILITUD

Yo, Luis Jaime Castillo, docente de la Escuela de Posgrado de la Pontificia Universidad Católica del Perú, asesor de la tesis titulada *El paisaje simbólico y la arquitectura religiosa en la evangelización de Pueblo Viejo de Recuay durante el Período Colonial Temprano, Callejón de Huaylas*, del autor Jefrin Ascencio Falla dejo constancia de lo siguiente:

- El mencionado documento tiene un índice de puntuación de similitud de 3 %. Así lo consigna el reporte de similitud emitido por el software *Turnitin* el 30/06/2023.
- He revisado con detalle dicho reporte y la Tesis o Trabajo de Suficiencia Profesional, y no se advierte indicios de plagio.
- Las citas a otros autores y sus respectivas referencias cumplen con las pautas académicas.

Lugar y fecha:

Lima, 30 de junio de 2023

| | |
|---|--|
| Apellidos y nombres del asesor: Castillo Butters Luis Jaime | |
| DNI: 07194720 | Firma  |
| ORCID: https://orcid.org/0000-0003-3599-7536 | |



A mis abuelos:
Edgardo Falla Marchena,
Julia del Carmen Ojeda Escurra,
Juan Ascencio Gutiérrez y
María Leonor Ordinola Sandoval



A mis padres y hermanos:
Juan Ascencio Ordinola,
Marietta Falla Ojeda,
Sarita Ascencio Falla y
Juan Ascencio Falla

A mis leales compañeros
Kaiser y Luna

Agradecimientos

Durante el inicio, desarrollo y culminación de la presente tesis he recibido distintos tipos de apoyo de diversas instituciones y personas, por lo que considero necesario y pertinente mencionarlas en este apartado. En primer lugar, agradecer a la comisión de la Beca KAAD-PUCP y a sus miembros: Dr. Thomas Krüggeler, Dr. Renate Flügel y al Dr. Álvaro Ezcurra, y es que gracias a su apoyo institucional y económico pude cursar la maestría y desarrollar la presente investigación sin mayores inconvenientes. Estaré eternamente agradecido con ellos.

De igual manera, agradecer a mi asesor el Dr. Luis Jaime Castillo Butters por marcar la senda correcta de esta tesis mediante sus adecuadas observaciones, correcciones y orientación hasta el resultado final. También quisiera agradecer a mis jurados de tesis Dra. Francesca Fernandini y Dr. Marco Curatola, así como a los profesores del Programa de Estudios Andinos: Dr. Krzysztof Makowski, Dr. Vega Centeno, Mg. Carmen Cazorla, Dr. Marco Curatola, Dra. Ari Caramanica, Dra. María Burneo, Dr. Julián Santillana, Dra. Scarlet O'Phelan y Dra. Ana Cecilia Mauricio, quienes supieron romper el muro virtual y brindar clases magistrales que enriquecieron mis conocimientos sobre los seminarios abordados durante el transcurso del posgrado.

Siempre estaré agradecido por el apoyo brindado por parte del Dr. (c) Miguel Aguilar y Dra. (c) Catalina Soto (directores del Proyecto Arqueológico Recuay), quienes me permitieron ser parte de su equipo de investigación, y, a la vez, me guiaron durante gran parte del proceso de la realización de este estudio. Precisamente, fue en las jornadas de campo y gabinete en las que pude compartir vivencias y experiencias profesionales con Lic. Diana Malpica, Lic. Miguel Macedo, Lic. Ayrk Henostroza Bach. Cecilia Cruz, Bach. Diandra Quiroz, Bach. Yoni Huaraca, Bach. Jemina Méndez, Bach. Jhon Jerónimo, Bach. Neyser Quispe, Bach. Katheryn Villacorta y Bach. Mari Rengifo, su trabajo y apoyo fue de vital importancia para el desarrollo de esta tesis.

Así mismo, quisiera agradecer las múltiples conversaciones y debates que tuve con mis amigos y colegas, Dra. Alicia Espinosa, Dr. Juan Guillermo-Martin, Dr. Javier Sandoval, Mg. Nils Sulca, Mg. Fernando Padilla, Lic. Alejandro Rey de Castro, Lic. Erika Caballero, Bach. Tomas Solorzano, Bach. Diego Villalobos, Bach. Kevin Posadas, Bach. Kivin Castillo, Bach. Evelyn Mendoza y Bach. Romina Mogollón, todos ellos me

brindaron nuevas perspectivas y recomendaciones que dieron un mayor soporte a la presente investigación.

Además, quiero agradecer a los profesores Benjamín Cáceres y Gloria Maza (pobladores de Recuay), quienes amablemente me brindaron su tiempo y me relataron sus conocimientos que han sido mencionados en la presente tesis.

Agradecer también a mis compañeros y amigos de las clases virtuales de: Federico Mosna, Mirella Ganoza, Iván Vivanco, Ernesto Zavaleta, Miguel Valqui, Tiepolo Fierro, Daniel Mayta, Carlos Carrasco, Isabel Aguirre, George Chauca, Micaela Mercado, Luis Vargas, Hubert Zuayer, quienes, a través su compañía, conversaciones y debates hicieron que la virtualidad no sea más que solo un frágil impedimento que pudimos superar. Auguro muchos éxitos para todos ustedes.

Fuera del lado académico, por siempre estaré agradecido con mi familia: mis padres Juan Ascencio Ordinola y Marietta Falla Ojeda; mis hermanos Sarita Ascencio y Juan Ascencio; a Frank Lussman, a Milagros Chun y a Milagros Mar, ellos fueron mi soporte que me motivó a seguir por este difícil pero gratificante camino. Sin su ayuda no lo hubiera logrado.

Finalmente quiero agradecer a Adriana Victoria, quien, a pesar de la distancia por el tiempo difícil de pandemia, siempre estuvo muy cerca de mí. Gracias por todo.

Todos los mencionados han sido pilares importantes para el desarrollo y culminación de esta investigación. Toda mi gratitud para ellos.

Resumen

La evangelización y extirpación de idolatrías configuraron unas de las principales estrategias impulsadas por la corona española para la dominación religiosa del poblador andino y su paisaje sagrado. En este contexto, el presente trabajo define los procesos de la cristianización del paisaje simbólico del Sector 1 de Pueblo Viejo de Recuay durante el Periodo Colonial Temprano.

Como parte de la investigación, se determinó el carácter de la ocupación colonial en la Plataforma Ceremonial Inca tipo Ushnu de Pueblo Viejo de Recuay y la Iglesia Colonial, a través de las excavaciones arqueológicas y el estudio de los objetos registrados Posteriormente, los datos arqueológicos fueron complementados con las referencias obtenidas mediante los estudios de fuentes históricas coloniales concernientes sobre Pueblo Viejo de Recuay y el Callejón de Huaylas.

Los resultados sugieren que el proceso de evangelización del paisaje sagrado de Pueblo Viejo de Recuay comenzó con la clausura del Ushnu y la nivelación de la plataforma superior. Después de esto, los evangelizadores construyeron un recinto rectangular en la cima de la plataforma nivelada y una Iglesia Colonial en una plaza ubicada al Suroeste del Ushnu. Finalmente, la extirpación de idolatrías de Recuay realizada por el Licenciado Rodrigo Hernández Príncipe en 1620 culminó con el proceso de evangelización de este escenario andino. En síntesis, los datos mencionados demuestran la imposición religiosa católica a través de un conjunto de estrategias orientadas a la destrucción y evangelización del paisaje simbólico del Sector 1 de Pueblo Viejo de Recuay.

Palabras claves: Pueblo Viejo de Recuay, evangelización, extirpación de idolatría, paisaje simbólico, Periodo Colonial Temprano.

Abstract

The evangelization and extirpation of idolatry configured one of the main strategies promoted by the Spanish crown for the religious domination of the Andean settler and its sacred landscape. In this context, this thesis defines the processes of the Christianization of the symbolic landscape of Sector 1 of Pueblo Viejo de Recuay during the Early Colonial Period.

As part of the investigation, the character of the colonial occupation in the Ushnu type Inca Ceremonial Platform of Pueblo Viejo de Recuay and the Colonial Church was determined through archaeological excavations and the study of reported objects. Subsequently, the archaeological data were complemented with the references obtained through the studies of colonial historical sources about Pueblo Viejo de Recuay and the Callejón de Huaylas.

The results suggest that the process of evangelization of the sacred landscape of Pueblo Viejo de Recuay began with the closing of the Ushnu and the leveling of the upper platform. After that, the evangelizers built a rectangular enclosure on top of the platform already leveled and a Colonial Church in a square located in the southwest of the Ushnu. Finally, the extirpation of idolatry in Recuay carried out by Rodrigo Hernández Príncipe in 1620 ended the process of evangelization of this Andean space. In summary, the mentioned data demonstrate the Catholic religious imposition through strategies developed for the destruction and evangelization of the symbolic landscape of Sector 1 of Pueblo Viejo de Recuay.

Keywords: Pueblo Viejo de Recuay, evangelization, extirpation of idolatry, symbolic landscape, Early Colonial Period

Índice

| | |
|---|-----------|
| Agradecimientos | iii |
| Resumen | v |
| Abstract | vi |
| Índice | vii |
| Introducción..... | 1 |
| Capítulo 1: La Arqueología Colonial y sus implicancias en los estudios sobre la evangelización y extirpación de idolatrías del paisaje sagrado de los Andes Peruanos | 4 |
| 1.1. Los alcances de la Arqueología Colonial en los estudios de la evangelización y la extirpación de idolatrías en los Andes Peruanos. | 6 |
| 1.2. El Ushnu y su vínculo con la construcción del paisaje sagrado Inca | 17 |
| Capítulo 2: Diseño de la investigación: Contextualización del problema, hipótesis y metodología de investigación | 26 |
| 2.1. Contextualización problemática..... | 26 |
| 2.2. Hipótesis..... | 27 |
| 2.3. Metodología de investigación | 27 |
| 2.3.1. Recopilación y análisis bibliográfico..... | 27 |
| 2.3.2. Métodos y técnicas de excavación arqueológica..... | 28 |
| 2.3.3. Análisis de gabinete..... | 29 |
| Capítulo 3: Descripción geográfica y sectorización arqueológica del sitio Pueblo Viejo de Recuay | 32 |
| 3.1 Ubicación política y geográfica de Pueblo Viejo de Recuay..... | 32 |
| 3.2. Sectorización arqueológica de Pueblo Viejo de Recuay..... | 33 |
| 3.2.1. Sector 1..... | 33 |
| 3.2.2. Sector 2..... | 34 |
| 3.2.3. Sector 3..... | 34 |
| 3.2.4. Sector 4..... | 34 |
| 3.2.5. Sector 5..... | 34 |
| Capítulo 4: Resultados de las investigaciones realizadas en el sitio arqueológico Pueblo Viejo de Recuay..... | 36 |
| 4.1. Antecedentes de investigaciones arqueológicas e históricas en Pueblo Viejo de Recuay | 36 |
| 4.2. Resultados de las investigaciones arqueológicas realizadas en el sitio arqueológico Pueblo Viejo de Recuay en la temporada 2018 | 40 |
| 4.2.1. Síntesis de las excavaciones en la Plataforma Ceremonial Inca (Ushnu) del Sector 1 de Pueblo Viejo de Recuay..... | 40 |
| 4.2.2. La iglesia colonial de Pueblo Viejo de Recuay..... | 48 |

| | |
|---|-----------|
| 4.3. Análisis de Gabinete..... | 51 |
| 4.4. Proceso de evangelización en el paisaje simbólico de Pueblo Viejo de Recuay durante el Periodo Colonial Temprano (1532 d. C. – 1600 d. C.) | 52 |
| 4.5. Resultados del análisis de la Extirpación de Idolatría de Recuay (Hernández Príncipe 1923 [1620]) | 55 |
| 4.6. Resultados de la ubicación y el análisis espacial de los escenarios naturales sacralizados y vinculados al sitio arqueológico Pueblo Viejo de Recuay | 63 |
| Capítulo 5: Discusión | 70 |
| 5.1. Estrategias y proceso de evangelización y extirpación de idolatrías de los paisajes andinos en Pueblo Viejo de Recuay durante el Periodo Colonial..... | 72 |
| Conclusiones | 81 |
| Fuentes Primarias Publicadas..... | 84 |
| Referencias Bibliográficas | 85 |
| Anexos..... | 95 |



Introducción

Desde los trabajos pioneros de José de la Riva Agüero y Osma, aproximadamente en 1937, en las inmediaciones del antiguo hospital Real de San Andrés (Aguado, 2019, p. 15), pasando por el Seminario de Arqueología realizados bajo la dirección de Josefina Ramos de Cox en la década de 1960 (Torres, 2011, p. 7), se ha desarrollado un mayor interés de las investigaciones arqueológicas enfocados en el periodo posterior a la llegada de los españoles en las tierras de los andes peruanos.

Es así que, en los últimos 30 años, se ha incrementado el número de investigaciones y publicaciones científicas realizadas bajo los parámetros de la Arqueología Histórica en los Andes Peruanos, prueba de ello son los dos Boletines de Arqueología PUCP 2016, correspondiente a los números 20 y 21 (Primera y Segunda Parte consecutivamente), donde es posible identificar una gran diversidad de temas con diferentes enfoques teóricos y metodológicos desde la Arqueología Colonial. Sin embargo, es necesario mencionar que, si bien es cierto que el número de investigaciones sobre estos temas ha ido en aumento, estos no se comparan con la cantidad de trabajos enfocados en el Periodo Prehispánico.

Además, conscientes de los silencios en los primeros registros coloniales de diferentes aspectos considerados intrascendentes desde la pluma de los españoles, y del gran potencial académico y social que nos puede brindar los estudios realizados desde perspectiva de la Arqueología Colonial, decidimos realizar esta investigación en el marco del Proyecto de Investigación Arqueológica Recuay¹, dirigido por Dr. (c). Miguel Aguilar. Por este motivo, la presente tesis se focaliza en profundizar sobre las estrategias y el proceso de evangelización del espacio sagrado del Sector 1 de Pueblo Viejo de Recuay durante el Periodo Colonial Temprano.

Desde nuestra especialidad de arqueología, decidimos partir la investigación analizando los resultados obtenidos durante las excavaciones exploratorias realizadas en el Ushnu de Pueblo Viejo de Recuay (Aguilar, 2019, 2023; Zavaleta y Aguilar, 2018). Posteriormente, y apoyados con información de diversos estudios históricos de archivos y crónicas, hemos podido complementar y enriquecer los resultados preliminares que nos brindó la

¹ En algunas partes del texto el proyecto también será denominado con las siglas PIAR

excavación Arqueológica. Todo ello nos ha permitido tener una base sólida para presentar y sustentar la presente tesis, la cual se encuentra dividida en los siguientes capítulos:

El Capítulo 1 introduce al lector a una revisión general de la Arqueología Histórica, así como las implicancias y efectos que esta disciplina ha desarrollado dentro de las constantes y diversas investigaciones llevadas a cabo en sitios del Periodo Colonial de los Andes Peruanos. Dentro de este pequeño repaso, nos enfocamos principalmente en definir la Arqueología Colonial Andina y la Arqueología del Paisaje, así como el alcance que nos puede brindar la aplicación de esta línea de investigación en los estudios focalizados en la evangelización y la extirpación de idolatrías de los paisajes sagrados durante la ocupación colonial en el Perú. Asimismo, al final del capítulo abordamos la importancia que desempeñó el Ushnu en la construcción del paisaje sagrado Inca, para ello se empleó de manera sintetizada la información histórica y arqueológica en torno a este centro ceremonial Inca.

En el Capítulo 2 se describe y explica la metodología de investigación empleada en la presente tesis, la cual puede dividirse en 4 aspectos: Información detallada de las técnicas empleadas en el proceso de la excavación en la plataforma ceremonial o Ushnu de Pueblo Viejo de Recuay; el análisis de laboratorio y gabinete del material cultural registrado durante la excavación; el análisis histórico de crónicas y el uso de la información bibliográfica presente en trabajos históricos publicados, y, finalmente, un estudio espacial de los elementos naturales sacralizados que se encuentran vinculados con este sitio arqueológico.

El Capítulo 3 tiene por objetivo contextualizar y describir las generalidades de los aspectos geográficos donde se encuentra ubicado el sitio arqueológico Pueblo Viejo de Recuay. Además, se presenta la división del sitio en cinco sectores de acuerdo a los componentes arquitectónicos observables en la superficie.

El Capítulo 4 alberga las investigaciones arqueológicas desarrolladas en Pueblo Viejo de Recuay previo a nuestras intervenciones, así como los resultados de nuestra excavación realizada en el 2018, donde se muestran el informe detallado de cada una de las unidades de excavación (Pozos) y los resultados del análisis de gabinete. Posteriormente, se presentan cuadros de los análisis realizados sobre diversas informaciones históricas relacionadas a la extirpación de Idolatrías de Recuay realizada por el Licenciado Rodrigo

Hernández Príncipe en 1620. Por último, se describen los espacios naturales sacralizados que se encuentran relacionados directamente con Pueblo Viejo de Recuay

Finalmente, en el Capítulo 5 se evalúa y discute la importancia simbólica de Pueblo Viejo de Recuay para ser escogido como un futuro asentamiento español. También, nos enfocamos en discernir sobre la estrategia y el proceso de evangelización que llevaron a cabo los evangelizadores y extirpadores de idolatrías en el paisaje simbólico prehispánico construido en este sitio arqueológico. En este sentido, la información mostrada nos lleva a debatir y consensuar la información arqueológica e histórica sobre el tema de la presente tesis.



Capítulo 1: La Arqueología Colonial y sus implicancias en los estudios sobre la evangelización y extirpación de idolatrías del paisaje sagrado de los Andes Peruanos

Para poder definir y discernir sobre los alcances que ha obtenido la Arqueología Colonial en los Andes Peruanos, hemos decidido previamente realizar un breve repaso sobre la línea de investigación donde se enmarca, es decir la Arqueología Histórica.

La Arqueología Histórica probablemente es tan longeva como la Arqueología Prehistórica. Para hablar de ella tenemos que sumergirnos a la dicotomía que existe entre ambas disciplinas desde las bases de la escuela norteamericana, donde la primera tiende a estudiar la conducta humana presente en las ocupaciones que se dieron posterior a la llegada de los colonizadores, teniendo un mayor apego a la disciplina de la Historia y el análisis de la documentación escrita; mientras que la segunda aborda a las sociedades desarrolladas previas al contacto con los europeos, poseyendo una íntima relación con la Antropología (Deagan, 2008, p. 66; Funari, 2008). Sin embargo, la Arqueología Histórica, en comparación con la Arqueología Prehistórica, no tuvo el mismo impacto académico desde sus inicios (aproximadamente 1930), generando así una cierta confusión sobre sus objetivos como disciplina.

No fue sino hasta 1960 que se le otorgó el reconocimiento formal como disciplina a la Arqueología Histórica, y es que, a partir de esta fecha se generaron una gran diversidad de proyectos en torno a esta línea de investigación, siendo, además, el tiempo en que surgen las definiciones respecto a esta disciplina. Entre las conceptualizaciones más llamativas encontramos la propuesta por Schuyler (1970, p. 19) definiéndola como “*el estudio de los restos materiales de cualquier periodo histórico*”; por su parte Deetz (1977, p. 5) la denomina como “*la arqueología de la dispersión de las culturas europeas a lo largo del mundo desde el siglo XV, así como su impacto sobre los grupos indígenas*”; asimismo, esta disciplina también es entendida como “*los estudios que usan información arqueológica e histórica*” (South, 1977, p. 1).

Como se ha podido observar, existen diferentes definiciones sobre la Arqueología Histórica, no obstante, y como menciona Deagan (2008, p. 64), la mayoría de estos investigadores “*coinciden en señalar que la Arqueología Histórica incluye el estudio de los comportamientos humanos mediante restos materiales, para los que la historia escrita afecta su interpretación*”. Bajo este enfoque arqueológico, la cultura material toma el

papel protagónico dentro de la investigación, mientras que la información escrita se emplea de una manera complementaria de acuerdo al contexto histórico en el que se desarrolla el estudio (Senatore y Zarankin, 1996-97, p. 114).

Ahora bien, con respecto al alcance que ha tenido la Arqueología Histórica en América del Sur podemos decir que su apogeo como disciplina en esta área geográfica inició en 1980, momento en el que se realizaron investigaciones dirigidas y orientadas con bases arqueológicas, ya que previamente a esta fecha los proyectos eran dirigidos por profesionales que comúnmente no eran arqueólogos (Zarankin y Salerno, 2007, p. 19). El creciente interés de la aplicación y el desarrollo de esta disciplina generaron impactos y resultados heterogéneos en los distintos países suramericanos, cuyas interpretaciones estuvieron orientadas de acuerdo con las posturas teóricas de los investigadores. Entre los primeros países de América del Sur donde se ejecutaron investigaciones bajo esta línea científica se puede mencionar a Brasil, Argentina y Uruguay (Zarankin y Salerno, 2007, p. 20).

En este contexto, los estudios bajo el enfoque de la Arqueología Histórica desarrollados en Suramérica se diversifican en distintos temas, los cuales pueden agruparse en el margen temporal que inicia con la llegada de los conquistadores europeos hasta los comportamientos culturales presentes en nuestros días (Zarankin y Salerno, 2007, p. 23). Entonces, y como parte del interés de la presente tesis, pasaremos a definir únicamente la denominada Arqueología Colonial Suramericana, para así evitar confusiones conceptuales, los cuales comúnmente son generados por investigadores ajenos a esta disciplina (Tantalean, 2020, p. 220).

De esta manera, la Arqueología Colonial ha sido la línea de investigación que más se ha abordado en América del Sur y *“teniendo en cuenta la cultura material, ha contribuido a comprender problemáticas sociales, económicas, ideológicas y ecológicas asociadas con los procesos de colonización y conquista. Generalmente, sus esferas de análisis han incorporado temas relativos a urbanización hispánica y portuguesa, funcionamiento y vida cotidiana en las misiones religiosas, y diversos aspectos de las relaciones con las poblaciones nativas, entre otros”* (Zarankin y Salerno, 2007, p. 23).

En este punto es necesario decir que, debemos tener cuidado al proponer una definición de la Arqueología Histórica, y del mismo modo para la Arqueología Colonial, que nos permita englobar los diversos escenarios temáticos en los distintos continentes. Solo por

mencionar un ejemplo, para el caso americano no podríamos sugerir que esta disciplina divide necesariamente un antes y un después de la llegada de los conquistadores europeos aludiendo a la inclusión de la escritura como elemento divisorio, ya que ha sido concretamente demostrado que los Maya desarrollaron un tipo de escritura jeroglífica antes de la llegada e imposición de la cultura española (Kettunen y Helmke, 2011).

Por este motivo, desde nuestra perspectiva andinista, no creemos que la Arqueología se deba priorizar sobre la Historia para entender los escenarios históricos, ni tampoco en viceversa, sino que entendemos que esta disciplina parte de los resultados de las investigaciones arqueológicas de la cultura material en sitios y sociedades “*históricas*” en el área andina, la que además es y debe ser complementada con otras disciplinas (Escudero, 1999; Van Valkenburgh et al., 2016), como es el caso de la Historia, la Lingüística, la Antropología, la Bioarqueología, entre otras. Es así que el desarrollo de esta perspectiva nos permite tener un mejor y mayor alcance sobre las interpretaciones con respecto al comportamiento social de los grupos humanos, sobre todo con los hechos que comúnmente fueron obviados, por diversos motivos, en los relatos y/o documentación escrita (Alzate, 2011). De hecho, desarrollar esta perspectiva nos permitirá explicar, definir y entender los procesos sociales, políticos, económicos y culturales que se desarrollaron desde la llegada, conquista y la implantación del gobierno hispano (Alzate, 2015), y como estos acontecimientos influyeron en la historia de la formación de nuestro mundo moderno (Montón y Abejes, 2015).

Finalmente, en los siguientes párrafos podremos observar los alcances que nos ha permitido obtener las investigaciones desarrolladas desde la perspectiva de la Arqueología Colonial en esta parte del área geográfica andina, teniendo un mayor énfasis en discernir sobre los estudios entorno a la evangelización y la extirpación de idolatrías de los paisajes simbólicos andinos durante el Periodo Colonial.

1.1. Los alcances de la Arqueología Colonial en los estudios de la evangelización y la extirpación de idolatrías en los Andes Peruanos.

Anteriormente hemos realizado un breve repaso sobre la Arqueología Histórica, su definición y el alcance que ha tenido esta perspectiva teórica y metodológica en América del Sur. Dicho esto, ahora abordaremos los estudios ubicados en el marco de la Arqueología Colonial, más específicamente nos centraremos en los casos relacionados a la evangelización y la extirpación de idolatrías en los Andes Peruanos.

Con respecto al margen temporal del Periodo Colonial Peruano podemos alegar que este inicia con la llegada y las primeras interacciones entre europeos y las poblaciones andinas aproximadamente en 1532 d.C., finalizando con la proclamación de independencia del Perú en 1821 d.C. Este periodo se encuentra dividido en tres grandes momentos (Van Valkenburgh, 2012): Periodo Colonial Temprano (1532 d.C. – 1600 d. C.), Periodo Colonial Medio (1600 d. C. – 1720 d.C.) y Periodo Colonial Tardío (1720 d.C. – 1821 d.C.). Además, este escenario coincide con la implementación y el uso de la escritura traída por los españoles, generando nuevas formas de registros. De esta manera, la Arqueología Colonial en el Perú se focaliza en estudiar los diversos comportamientos sociales, económicos, políticos y culturales de las sociedades asentadas en el Perú durante este marco cronológico.

Sin lugar a dudas, la disciplina de la Historia fue la que por mucho tiempo nos permitió tener un importante acercamiento a la construcción de los paisajes simbólicos andinos y su posterior proceso de evangelización y la extirpación de idolatrías que se llevó a cabo durante el Periodo Colonial (Ávila, 1966; Castañeda, 1996; Castro, 1993; Curatola, 2013; Duviols, 1971, 2003; Estenssoro, 1998; Marzal, 1985; Ramírez, 1997, 2002; Ramos, 2005, 2010; Rostworowski, 2021; Taylor, 1987; entre otros). Sin embargo, estas aproximaciones académicas comúnmente se dieron a través del análisis de los documentos escritos desde la pluma de los españoles (Fossa, 2006), donde se resaltaron distintas características sociales, culturales y económicas del mundo que encontraron y el nuevo mundo que estaba surgiendo mediante el sistema de gobierno español.

Por su parte, la Arqueología Peruana desde sus inicios ha mostrado un mayor interés en estudiar los sitios arqueológicos pertenecientes a los periodos cronológicos ubicados previo a la llegada de los españoles. Aunque, si bien es cierto que se han realizado excavaciones en sitios históricos dirigidos por arqueólogos y otros especialistas, estos resultados generalmente no han sido publicados, quedando archivados en los informes técnicos del antiguo Instituto Nacional de Cultura y en el actual Ministerio de Cultura.

Los primeros acercamientos arqueológicos sobre estos escenarios coloniales se dieron a través de las investigaciones dirigidas por Riva Agüero y Osma en el Hospital de San Andrés, aproximadamente en 1937, cuyo interés recaía en hallar las tumbas de los gobernantes Inca (Torres, 2011, p. 7; Mogrovejo, 1996). También es importante traer a colación los trabajos realizados en el marco del Seminario de Arqueología de la Pontificia Universidad Católica del Perú, dirigido por Josefina Ramos Cox a partir de 1960. Dentro

de los proyectos arqueológicos de este seminario se pueden mencionar las excavaciones realizadas en Huaca Tres Palos (Cárdenas, 1970), Huaca Casa Rosada (Arrieta et al., 1974) y Huaca Palomino (Cárdenas, 1971, 1973).

Desde 1990 la arqueología peruana ha experimentado un incremento en las investigaciones bajo la disciplina de la Arqueología Histórica, cuyos resultados son heterogéneos relacionándose a la perspectiva teórica del investigador, no obstante, todos ellos comparten la esencia de realizar estudios inter y multidisciplinarios, teniendo como base los datos arqueológicos y las fuentes históricas (Alcalde, 2005; Mogrovejo, 1996; Saucedo y Chirinos, 2020). Un gran número de los recientes estudios en base a esta perspectiva han sido publicados en los números 20 y 21 del Boletín de Arqueología PUCP, en los cuales se plasma una amplia diversidad de investigaciones desarrolladas por investigadores nacionales y extranjeros.

En este punto, considero importante hacer las siguientes interrogantes ¿Qué beneficios nos ofrece la aplicación de la perspectiva de la Arqueología Colonial en el estudio sobre la evangelización y la Extirpación de Idolatrías en los Andes Peruanos? Asimismo ¿Cómo se debe abordar esta línea de investigación en el estudio de la evangelización del paisaje sagrado andino?

A manera de respuesta podemos decir que, los estudios ejecutados bajo la perspectiva de la Arqueología Colonial nos permiten tener un panorama más claro con respecto al proceso de evangelización y extirpación de idolatrías de los diversos paisajes simbólicos andinos realizados durante el Periodo Colonial. Por ejemplo, son muy bien conocidos los estudios históricos basados en los manuales y dictámenes de la evangelización y la extirpación de idolatrías en los andes, así como los resultados de estos movimientos católicos en distintas poblaciones andinas y sus lugares y objetos de veneración (Ávila, 1966; Castañeda, 1996; Castro, 1993; Duviols, 1971, 2003; Estenssoro, 1998; Gareis, 1989; López, 2011; Marzal, 1985; Masferrer, 1984; Ramos, 2010; Ramírez, 2002; Taylor, 1987; entre otros). Estas actividades religiosas algunas veces fueron representadas en los dibujos realizados por Guamán Poma de Ayala (1980b), donde se aprecian las misas y los castigos físicos que recibían la población como una forma de adoctrinamiento religioso (Figuras 1 y 2). Sin embargo, tenemos que considerar que la documentación escrita comúnmente fue realizada desde el interés y la perspectiva española, llegando a omitirse algunos aspectos considerados irrelevantes o que simplemente se ignoraron porque desfavorecían sus intereses.



Fig. 1: Padre / Sermón del padre cura, evangelista sagrada escritura uillascayque chiricona. Uacavilcataca manam sermoy quicho chay taca ñaupá macho quechi yacharca camca bautisaccam canque churi [os avisaré el evangelio, la sagrada escritura, hijos míos. No os hablo de las Uacavilcas (idolos del sol), eso sabían vuestros viejos de antaño, vosotros ya sois bautizados hijos] / doctrina (Guamán Poma, 1980b, p. 51).

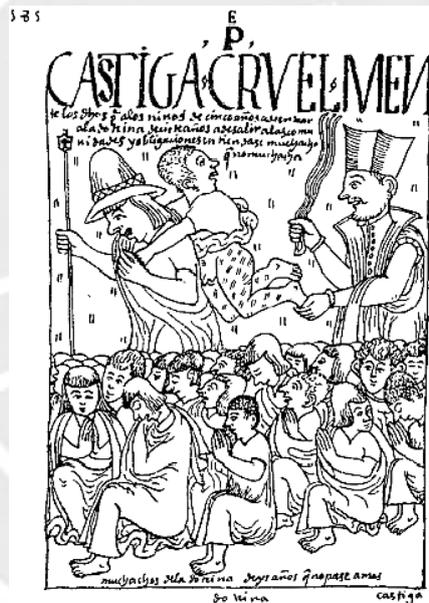


Fig. 2: Padre / Castigan cruelmente los dichos padres a los niños de cinco años, han de entrar a la doctrina de siete años, han de salir a las comunidades y obligaciones, entiéndase muchacho que no muchacha / muchachos de la doctrina de diez años, que no pase a más / doctrina (Guamán Poma, 1980b, p. 30).

Si bien es cierto que, conocemos las leyes implantadas por la religión católicas (Arriaga, 1621; Vargas, 1951; Villagómez, 1649) y los resultados que obtuvieron los evangelizadores al aplicar estas normas eclesiásticas durante el gobierno español (Duviols, 200), no obstante, aún desconocemos en gran medida cuales fueron las estrategias y los procedimientos que verdaderamente se ejecutaron como parte de las actividades de desacralización de los distintos paisajes andinos. Por este motivo, el desarrollo de la Arqueología Colonial nos brinda la oportunidad de poder acercarnos e

inmiscuirnos a estos comportamientos socioculturales que no fueron registrados por los españoles, es decir, esta perspectiva nos permite obtener “*las afirmaciones escritas sobre lo que la gente dijo que hizo, lo que los observadores señalaron que efectuó, y lo que el registro arqueológico finalmente indicó*” (Deagan, 2008, p. 83). Es así que, para llegar a tener un mejor panorama y alcance interpretativo sobre estos temas, es necesario complementar las evidencias arqueológicas con información de fuentes históricas, etnográficas, lingüísticas, bioarqueológicas y demás disciplinas afines, todo ello desde una perspectiva andina local o una arqueología colonial peruana (VanValkengurgh et al., 2016). Esto quiere decir que, debemos partir con estudios desde una escala local, para después comparar los resultados en nivel regional, nacional e internacional (Weaver et al., 2016).

Ahora bien, antes de discutir sobre los resultados de las investigaciones realizadas en torno a la evangelización y la extirpación de idolatrías del paisaje sagrado andino durante el Periodo Colonial, considero pertinente definir y responder la siguiente interrogante ¿A qué nos referimos cuando hablamos de “*paisaje*”?

La conceptualización del paisaje en la arqueología ha sido elaborada de diferentes formas de acuerdo a las distintas perspectivas teóricas, sin embargo, únicamente nos enfocaremos en definir el “*paisaje*” desde el lineamiento Postprocesualista (Hooder y Orton, 1990), considerando que esta es la perspectiva que más se adecua al interés de la presente tesis.

Bajo esta perspectiva, la Arqueología del Paisaje fue influenciada en gran medida por la Geografía Humanista (Villafañez, 2011), quienes tuvieron un gran interés por estudiar los aspectos simbólicos de la cultura material (Arano, 2017; Hooder y Orton, 1990). En ese sentido, el paisaje ha sido definido de la siguiente manera (Anschutz et al., 2001):

- El paisaje no es sinónimo de medio ambiente. Son los sistemas culturales quienes organizan y estructuran las interacciones entre la gente y el medio ambiente.
- El paisaje es una construcción social. Son las comunidades quienes transforman los lugares físicos en espacios llenos de contenido.
- El paisaje, al formar una comunidad, no solo es un escenario construido por ellos, sino un lugar donde viven y se sustentan.
- Los paisajes son construcciones dinámicas en las cuales cada comunidad y generación imponen su propio mapa cognitivo y establecen principios organizativos para la forma y estructura de cada sociedad.

A estas características mencionadas podemos agregar que la construcción del paisaje también puede surgir en los ámbitos domésticos (Hooder y Cessford, 2004), dentro de sociedades comunitarias o no estatales (Flores, 2018). Por otro lado, en sociedades estatales jerarquizadas los paisajes son comúnmente establecidos por el grupo del poder, es decir, por las elites dominantes de una sociedad, quienes a través de diversos mecanismos establecen significados sociales y simbólicos (Acuto, 1999)

Estos significados tienen la principal característica de ser de fácil decodificación por parte de toda la población, teniendo como objetivo que el mensaje sea claro y masivo. Por este motivo, las elites, por lo general, establecen actividades dinámicas y repetitivas en los escenarios ceremoniales y domésticos, en los cuales también se aprecian símbolos de diferenciación jerárquica. Finalmente, todo este discurso simbólico permite que los significados repercutan dentro de la memoria social de la población, buscando, además, que los mensajes se mantengan inmerso en las próximas generaciones (Ashmore, 2004; Van Dyke, 2018).

Como hemos visto, el espacio construido constituye un aspecto importante para la comprensión del paisaje, ya que ambos representan *“materializaciones de la estructura social y espacial de una sociedad y están cargados de significados sociales y culturales”* (Acuto, 1999, p. 36), los cuales se pueden desarrollar de una manera constante y dinámica (Fernandini, 2015), a través de la convivencia y coexistencia de diferentes elementos dentro de espacios restringidos como las unidades domésticas (Hooder y Cessford, 2004; Flores, 2018). Estos espacios configuraron el escenario en los que los habitantes construyeron hábitos y vínculos con los elementos que lo rodean, mediante las prácticas cotidianas, rutinas y experiencias que le permitirán a los individuos desenvolverse de la manera socialmente esperada (Bourdieu, 1977). Asimismo, también existen casos en los que las comunidades construyeron nuevos paisajes sobre espacios anteriormente habitados, sin que exista necesariamente un vínculo directo entre los nuevos y los antiguos habitantes (Moore, 2018).

En este enfoque paisajista no podemos dejar de lado los elementos y escenarios naturales, ya que estos se encuentran comúnmente relacionados con la población en diferentes aspectos, siendo el aspecto simbólico el que nos brinda las posibilidades para entender y comprender la geografía sagrada de los pueblos (Van Dyke, 2017), cuyos significados pueden permanecer en la memoria social de la comunidad (Flores 2018; Van Dyke 2018),

como también puede ser transformada, destruida y olvidada por las nuevas generaciones que habitan en este espacio (Astuhuaman y González, 2018)

En el particular caso geográfico de los Andes Peruanos, la construcción de los distintos paisajes empezaron desde tiempos muy tempranos en diversas áreas de este territorio, quizás esta conversión inicia desde el denominado Periodo Precerámico (12000 a. C. – 1600 a. C.), surgiendo de distintas formas durante su emergencia social y simbólica (Flores, 2013, 2014; Makowski, 2012, 2016), desarrollándose ininterrumpidamente hasta el Periodo Horizonte Tardío (1450 d. C. – 1532 d. C.), este último asociado directamente con el imperio Inca (Pino, 2017). Cada uno de estos escenarios culturales manifestaron un abanico de significados en el paisaje construido en los diferentes asentamientos.

A través de la disciplina de la Historia se logró definir una cosmovisión andina íntimamente vinculada a elementos naturales considerados sagrados, los cuales se encontraron distribuidos dentro de una jerarquía cosmológica que varía de acuerdo a la cultura y al espacio geográfico (Rostworowski, 2021). En efecto, esta construcción paisajista andina ha sido representada en los dibujos realizados por los cronistas Guamán Poma de Ayala (1980a, 1980b, 1980c) y por Fray Martín de Murua (Cummins y Ossio, 2019). En ellos podemos observar escenas de sacrificios humanos, de animales y la adoración e interacción directa y recíproca entre los Inca con seres humanos y “*no humanos*” en diferentes áreas geográficas andinas (Figuras 3 y 4).

El paisaje andino y sus profundos significados perduró en la memoria del poblador indígena muchas décadas después de la conquista española. Precisamente, las campañas de extirpaciones de idolatría realizadas durante la ocupación colonial confirman esta construcción, relación e interacción social entre la población indígena y su paisaje simbólico. Entre los casos más emblemáticos podemos mencionar los relatos mitológicos de Huarochirí recogidos por Francisco de Ávila (Ávila, 1966; Taylor, 1987), la extirpación de idolatría en Huamachuco llevadas a cabo por el orden religioso de los Agustinos (Castro, 1992), así como también la evangelización y destrucción del paisaje sagrado de la provincia de Cajatambo (Duviols, 2003), y del Callejón de Huaylas por el Licenciado Rodrigo Hernández Príncipe (1923 [1621]).



Fig. 3: Capítulo de los Ídolos / Uacabilca Incap / uanacampí / uaca / Tupaynga / uacabilcacona pimcamcuna manta amaparachun cazachun cuntuchun ninqurimarichaylla manam ñocacunaca ynga (Dioses uacas, que por ustedes no llueva, no hiele, no granice, han dicho ahora, no, ninguno de nosotros inca) / con todas las huacas habla el Inga (Guaman Poma, 1980a, p. 182)



Fig. 4: Folio 64v. Inca Pachacuti, quien mandó a adorar las Huacas (Murua [1590], tomada de Cummins y Ossio, 2019, p. 77)

A manera de síntesis podemos expresar que, la construcción del paisaje andino ha variado por diversos aspectos sociales, establecidos, generalmente, por los intereses de los grupos de elites de turno (Acuto, 1999). En estos paisajes simbólicos, además se observa una coexistencia, relación, interacción e intracción vertical y horizontal entre diferentes actores humanos y “no humanos”. Estas constantes acciones sociales y simbólicas dieron lugar a la creación de una agencia en los elementos naturales y culturales andinos,

permitiendo a estas entidades culturales participar en la vida y la muerte de los individuos y, esto, a la vez, condescendió la construcción de distintos significados simbólicos.

De hecho, en las sociedades ágrafas como las andinas, los grupos de poder tuvieron como uno de sus objetivos principales la transmisión masiva de sus significados con la población a través de los distintos rituales desarrollados, por lo general, en espacios sagrados con la presencia arquitectura ceremonial, para que posteriormente estos tengan una fuerte repercusión en la cotidianidad de la población. Por este motivo, estos mensajes debieron ser de fácil decodificación y representados en diferentes soportes, como por ejemplo los canticos de la población indígena a través de los cuales se recordaban las hazañas de personajes y escenarios históricos de gran relevancia (Rostworowski, 1988), así como también en los relatos registrados mediante los nudos de los quipus (Sánchez, 2008).

Este fue el mundo, o los mundos, que encontraron los españoles al momento de llegar a los andes peruanos. Los posteriores hechos que se llevaron a cabo tras la conquista europea generaron un profundo impacto en la concepción de la vida y la muerte de los pobladores nativos, siendo esto materializado de diversas formas a través de los comportamientos socioculturales y, como veremos a continuación, han sido estudiados en diferentes proyectos de investigaciones arqueológicas.

Uno de los primeros cambios que se suscitaron fue la construcción de nuevos asentamientos bajo los lineamientos e intereses de los conquistadores, sin embargo, las técnicas constructivas presentan, en gran medida, las tecnologías locales (Ascencio y Martínez, 2017), y, en algunos casos, se han registrado ofrendas depositadas intencionalmente durante la construcción de estos escenarios, como es el caso de los restos óseos y el spondylus hallados en la iglesia colonial de Magdalena de Cao (Quilter y Franco, 2020). Además, muchos de estos asentamientos fueron construidos sobre y en los alrededores de sitios indígenas prehispánicos (Ascencio y Martínez 2017; Astuhuaman, 2016a; Castañeda, 2019; Quilter, 2016; Quilter y Franco, 2020; Van Valkenburgh, 2021), quizás como una forma de desacralizar y evangelizar el paisaje considerado pagano (Ascencio et al., 2021).

La evidencia material registrada en las excavaciones arqueológicas nos indican que ciertas estructuras prehispánicas, que aún se utilizaban durante la llegada de los españoles, fueron reutilizados por los invasores para los mismos y otros fines del uso original, así

tenemos los ejemplos de Kallankas Inca reconstruidas para ser usadas como iglesias católicas (Sulca, 2022; Traslaviña, 2016).

En este sentido, los españoles tuvieron la necesidad de evangelizar y/o extirpar la idolatría de los paisajes sagrados locales (Duviols, 1971, 2003; Marzal, 1985), ya que el mundo andino poseía una complementariedad simbólica y social entre el ambiente geográfico, las estructuras ceremoniales-religiosas, los habitantes y el tiempo, generando de esta manera un paisaje simbólico andino (Chase, 2016). Bajo esta perspectiva, las distintas investigaciones arqueológicas realizados en un espacio geográfico trascendental como Huarochiri explican muy bien las “*presentaciones formales*” cuyo fin era la conversión del espacio y tiempo andino, es decir, su paisaje sagrado local (Chase, 2016; Hernández, 2021).

Poco a poco la nueva elite española comenzó a instaurar y desarrollar su modelo de vida mediante diversas estrategias sociales y culturales en este nuevo mundo andino aún desconocido. Es así que, muchos pueblos que fueron fundados en el inicio del Periodo Colonial comenzaron a ser deshabitados y trasladados por distintos motivos, entre los que se puede mencionar diferentes desastres naturales como los Fenómenos El Niño (Castañeda, 2010; Quilter y Franco, 2020) y movimientos sísmicos (Ascencio et al., 2021). Efectivamente, estos acontecimientos naturales cambiaron rotundamente el paisaje y la concepción del mismo por parte de los españoles.

No fue sino hasta la implantación de las reformas establecidas por el Virrey Toledo con las que se dio inicio al tiempo conocido como “*las reducciones*” (VanValkenburgh, 2017, 2021; Wernke, 2017). En ellas se establecieron dictámenes sociales, económicos y culturales que, a diferencia de las anteriores, estas debían ser ejecutadas por toda la población que residía en el Virreinato Peruano. Uno de los dictámenes estuvo ligado a la conversión católica del poblador andino a través de diversas pautas obligatorias que debían seguir las entidades religiosas (Castañeda et al., 2015). Con respecto a los pueblos, estos estuvieron forzados a ser perennes y mantenerse en estos espacios en los que fueron construidos, siendo esta norma únicamente obviada por situaciones extremas (Van Valkenburgh, 2017; Wernke, 2017). De esta manera, la antigua práctica de movilización andina sufrió un fuerte impedimento, llegando a incentivar actividades económicas estáticas y permanentes de acuerdo al espacio geográfico en los que se establecieron las reducciones.

Las iglesias también tomaron un rol importante en la reestructuración social y simbólica en el proceso de evangelización de los andes peruanos. Estos espacios católicos sagrados comúnmente se establecieron en el centro de la traza urbana española conocida como damero (Castañeda, 2019). Precisamente, fue el centro el espacio donde se ubicaron las instituciones más importantes desde el punto de vista español. En algunos casos, estas estructuras religiosas fueron construidas sobre y alrededor de huacas (Ascencio et al., 2021; Quilter, 2016; Quilter y Franco, 2020; Van Valkenburgh, 2012, 2021), así como también en escenarios con una fuerte carga simbólica Inca que aún se mantenían en uso previa a su reinención simbólica (Dean, 2020), siendo, probablemente, los Ushnu los espacios con mayor sacralidad de los que fueron evangelizados (Astuhuaman, 2016a)

Por otro lado, las iglesias no solo fueron los espacios religiosos donde se celebraron las santas misas y se predicaron el camino correcto de la religión católica, sino que, además, este escenario y sus alrededores correspondieron a la última morada de las personas conversas al catolicismo (Astuhuaman, 2016b). Igualmente, se ha establecido que los contextos funerarios hallados en el interior de las iglesias poseían más privilegios sociales y religiosos frente a los demás, obteniendo así una mayor bendición o gracia divina los que se encontraban cerca al altar mayor (Rivera, 2006).

El estudio biorqueológico de los individuos depositados en estos escenarios fúnebres nos revelan los patrones de consumo de alimentos de esta población, generado por el impacto social y cultural producto de la convergencia de diversos grupos sociales (Klaus, 2016). Además, las prácticas funerarias registradas en estos ambientes coloniales nos han brindado la posibilidad de definir que ciertos grupos de las poblaciones indígenas aceptaron la religión católica, probablemente como una estrategia de alianza política entre los líderes locales y las nuevas autoridades españolas (Ascencio, 2019; Rodríguez, 2018; Sulca, 2022). Sin embargo, también existieron un cierto grupo que se mantuvo reacio en aceptar totalmente esta nueva imposición religiosa, materializando su resistencia ideológica a través del tratamiento mortuario y las ofrendas del ajuar funerario (Ascencio, 2019; Ascencio y Caballero, 2022; Klaus, 2016). Definitivamente, estas evidencias abren un abanico de posibilidades para interpretar los comportamientos mortuarios locales y como estos se reinventaron frente a la llegada de la nueva religión católica (Murphy y Boza, 2016), los cuales se encontraron íntimamente relacionados al discurso y la imposición de la religión católica en la vida del poblador y en la destrucción y evangelización de los espacios sagrados considerados paganos.

Como mencionamos líneas arriba, los centros ceremoniales se definen como uno de los escenarios con mayor carga simbólica de las sociedades prehispánicas, en las cuales se realizaban diversas actividades rituales en estos escenarios simbólicos (Vega-Centeno 2006). El Ushnu corresponde a uno de estos espacios sagrados construidos en diferentes partes del territorio conquistado y dominados por los Inca durante el Periodo Horizonte Tardío (1450 d. C. – 1532 d. C.). Por este motivo, en el siguiente subcapítulo profundizaremos en los aportes que nos ha brindado las investigaciones sobre este escenario ritual.

1.2. El Ushnu y su vínculo con la construcción del paisaje sagrado Inca

El estado Inca comenzó su gran esplendor aproximadamente desde los últimos años del siglo XIV o comienzos del XV hasta 1532 d. C. (Bauer, 2018), esta última fecha está relacionada con la llegada de los españoles en tierras de los Andes Centrales. En el inicio de este margen temporal, la cuenca del Cusco sufrió un proceso paulatino de transformación y posterior consolidación del estado Inca, para luego iniciar con el proyecto de conquista de las otras culturas establecidas en el área geográfica andina.

Los Inca anexaron espacios geográficos con fines comerciales durante el proceso de expansión y conquista, como fue el caso Chíncha en la Costa del Sur Peruano, quienes son comúnmente conocidos por su amplio sistema de intercambio de bienes a través de una sofisticada red comercio (Rostworowski, 1970). De igual manera, se fueron adhiriendo las sociedades ubicadas en el altiplano andino, donde resalta la figura del señor Lupaca, quien poseía una gran cantidad de camélidos usados en el ámbito doméstico y ceremonial, en la producción textil, en los sacrificios rituales y en la comercialización a través de la movilización de grandes caravanas (Murra, 1975).

Asimismo, la conquista ideológica fue un aspecto importante dentro la expansión imperial cusqueña, por este motivo no solo se formaron alianzas estratégicas con la población conquistada, sino también con el paisaje sagrado que los rodeaba, respetando y consolidando los elementos sagrados locales, las cuales coexistirían con las divinidades foráneas dentro del corpus religioso Inca, como lo podemos observar en los relatos escritos en el Manuscrito de Huarochiri y las evidencias culturales y naturales que se encuentran en estos asentamientos arqueológicos (Hernández, 2021)

Por otro lado, los Inca también impusieron de manera drástica y violenta sus perspectivas ideológicas o cosmovisión, como por ejemplo el caso de la cultura conocida actualmente

como Huamachuco o “*Chucos*”, cuyo oráculo Catequil vaticinó la derrota del Inca Atahualpa frente a su hermano Huáscar. Posteriormente, y una vez ganada la guerra interna por parte de Atahualpa, este mandó a destruir y reconvertir este oráculo como una forma de castigo (Topic et al., 2002).

Como parte de la conversión religiosa Inca se construyeron escenarios que sustentaban el dominio y una presencia contundente de los cusqueños en los sitios anexados. Estas construcciones varían de acuerdo a la importancia, jerarquía social e ideológica de los asentamientos conquistados. Esta jerarquía espacial estuvo determinada por la presencia y/o ausencia de edificaciones Inca como son: las kanchas, Kallankas, plazas, andenes, colcas, templo del Sol, Acllahuasi y Ushnu. Algunos de estos nuevos escenarios Inca fueron definidos como “*Nuevos Cuscos*” por presencia de cierto grado de semejanza estructural y simbólica con la capital imperial (Acuto 1999). Además, muchos de los asentamientos Inca estuvieron conectados a través de la Red Vial Inca, en cuyo recorrido se integraron elementos sagrados en lugares estratégicos (Vitry, 2018).

Probablemente, uno de espacios arquitectónicos con mayor carga simbólica Inca fue el Ushnu. Este escenario sagrado es entendido como el “*centro*”, del cual parte la división y distribución arquitectónica de las demás estructuras en diversos asentamientos planificados de estilo Inca (Aguilar, 2019; Hyslop, 2016, p. 111), siendo Huánuco Pampa uno de los sitios Inca Provincial que cumple con estas características (Morris y Covey, 2003). Sin embargo, algunos Ushnu no se encuentran necesariamente ubicados en la parte central del sitio (Meddens, 2017), sino que su característica principal se define por la cercanía y relación que tiene esta edificación con elementos naturales y culturales que podríamos considerar sagrados, por este motivo, sugiero que la definición de “*centro*” debería entenderse como el escenario principal desde un punto de vista simbólico.

Esta definición se adhiere perfectamente con las actividades ceremoniales relacionadas a esta área, ya que este espacio sagrado contactaba el mundo o mundos simbólicos de la cosmovisión Inca a través de diversos rituales. Por ejemplo, uno de los comunes consistía en ofrendar bienes suntuarios entre los que resaltan los sacrificios y el depositar chicha en un vertedero ubicado dentro de este espacio religioso (Zuidema, 2014). El cronista Cieza de León (1995 [1553]) nos relata parte de los sacrificios de animales y niños que se realizaron en estos escenarios.

“Y en otra piedra no pequeña que está en este tiempo en mitad desta placa a manera de pila: donde sacrificauan y matauan los animales y niños tiernos (a lo que dizen) cuya sangre ofrescían a sus dioses” (Cieza de León, 1995, p. 252 [1553: fol. 115v.]).

En este punto podemos aseverar que, la chicha fue uno de los elementos principales de consumo dentro de las festividades y los grandes banquetes políticos de las sociedades andinas (Dillehay, 2003; Morris, 1979). Específicamente, un caso de este tipo de actividad ceremonial fue registrado por Pablo José de Arriaga (1621).

“La principal ofrenda y la mejor, y la mayor parte de sus sacrificios, es la chicha por ella, y con ella comienzan todas las fiestas de las huacas, en ella median, y en ella acaban sus fiestas, y ella es el todo. Y así tienen para este efecto muchos vasos, y vasijas de diferentes formas, y materias, y es común modo de hablar, que dan de beber a las Huacas, quando les van a mochar” (Arriaga, 1621, p. 24 Capítulo IV)

Además, el Ushnu también es definido como un trono donde el Inca se situaba para realizar actividades religiosas, así como un punto de observación solar (Gasparini y Margolles, 1977), por ende, las actividades llevadas a cabo en este espacio estarían dedicadas a la divinidad solar, pero, en otros casos también estarían destinadas a las divinidades locales como el rayo o Illapa para las zonas ubicadas en la Puna Sureña (Ramón, 2015). Frente a esto podemos mencionar los siguientes relatos de los cronistas Cristóbal de Albornoz (1967 [1582]) y el Licenciado Rodrigo Hernández Príncipe (2003 [1621]):

“Hay otra guaca general en los caminos reales en las plazas de los pueblos, que llaman uznos. Eran de figura de un bolo hecho de muchas diferencias de piedras o de oro y de plata. A todos les tenían hechos edificios en donde tengo dicho en muchas partes como en Bilcas y en Pucara y en Guanuco Viejo y en Tiaguanaco, a hechura de torres de muy hermosa cantería. Sentávanse los señores a beber a el sol en el dicho uzno y hazian muchos sacrificios a el sol” (Albornoz, 1967, p. 24 [1582])

“Entraban por la plaza estando el Inga en él sentado en dúo de oro: por su orden las estatuas del Sol, Rayo, Trueno y los ingas embalsamados con los sacerdotes que les manifestaban” (Hernández Príncipe, 2003, p. 743 [1621]).

Por otro lado, las crónicas también mencionan que estos monumentos sagrados sirvieron como espacios para conmemorar ceremonias relacionadas a rituales realizados previo a

los conflictos bélicos, como puede verse en el documento de Cieza de León (1986 [1553]):

“Y los reyes, para que en la guerra, siendo muchos no se embarcasen tenían esta orden: que en la gran plaza de la çibdad del Cuzco estava la piedra de la guerra que era grande, de la forma y hechura de un pan de açucar, bien engastonada y llema de oro” (Cieza de León, 1986, p. 69 [1553: fol. 30v.]).

Con respecto a la forma de la estructura de esta arquitectura ritual Inca se ha sugerido una división morfológica de acuerdo al territorio en los que fueron construidos. En este sentido, los Ushnu pueden agruparse en dos tipos: Los que se encuentran dentro de la capital Cusqueña y, los que se ubican en las tierras conquistadas y anexadas al imperio Inca (Monteverde, 2011). El primer tipo se relacionan a banquetas y rocas asociados a canales, siendo el más representativo el Ushnu de Huacaypata ubicado debajo de la actual plaza de armas de Cusco, cuyo canal probablemente se conectaba directamente con el Qoriqancha donde se encontraban diversos elementos sagrados andinos. La ubicación y características anteriormente mencionadas del Ushnu de la plaza de Cusco han sido referenciadas por algunos cronistas son los siguientes casos:

“La Luna del mes de setiembre llamauan Cituaquilla. Este mes se juntauan en el Cuzco todos los indios de toda la comarca, y juntos todos en la plaza principal, llamada Haocaypata, y allí hazían sus sacrificios al sol con muchas ceremonias, en vn pilar de piedra que tenían en medio de la plaza, con un teatro llamado Osno, y los hazían de corderos y rropas de precio y otras muchas cosas, y al pie del teatro vertían mucha chicha: dezían que la ofrescían al Sol” (Anónimo, 1906, p. 158 [Ca. 1565]).

“Dauan aquel día gracias al haçedor por los auer dejado llegar aquella fiesta y que los llegase a otro año sin enfermedades y lo mesmo al sol y trueno beuia el ynca con ellos tenía el sol delante de si vn uaso de oro grande en que echaua el ynca chicha de allí el sacerdote se le tomaua y la hechaua en el usño que como dicho es a manera de pila de piedra enforrada en oro la qual tenia vn abujero hecho de tal manera que llegaua a vn albañar el caño que yba por debajo de tierra hasta las casas del Sol y el trueno y el Hacedor los sacerdotres dellos ueuian vnos con otros y los cuerpos embalsamados” (Cristóbal de Molina 2008, p. 160 [2575: fol. 14r.]).

Guamán Poma de Ayala (1980a, p. 290) dibujó un Ushnu de Cusco en forma de plataformas superpuestas al cual lo define como un asiento o trono, en cuya cima fue

dibujado Manco Inca (Figura 5), no obstante, este aún no ha sido registrado arqueológicamente, esto debido, probablemente, a las destrucciones que sufrieron estos escenarios en el Periodo Colonial. Por otro lado, es importante mencionar que través de las excavaciones arqueológicas realizadas en la plaza mayor de Cusco, lugar donde posiblemente estuvo el Ushnu, se pudo registrar diversos tipos de ofrendas como spondylus y metales con forma de camélidos (Monteverde, 2011). Estas evidencias estarían sustentando los hechos descritos por Juan de Betanzos (1987 [1551]).

“Y al poner que la piedra se puso en medio de la plaza del Cuzco hizose en ella un gran hoyo primero donde todos los de la ciudad chicos y grandes ofrescieron al sol piezas de oro que les pareció y esto ofrecido cerraron el hoyo encima del cual hicieron y edificaron una pila de cantería del altor de medio estado y en la redondez de la pila enterraron unos bultos de oro de largor de un dedo y del mismo gordor cada uno y estos bulticos que ansi enterraron en torno a la pila (Juan de Betanzos, 1987, p. 53 [1551]).

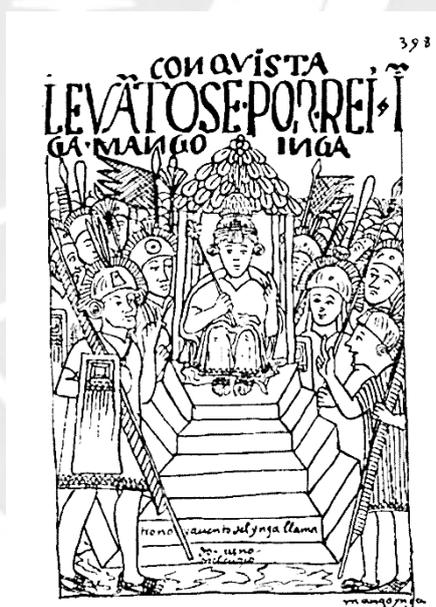


Fig. 5: Conquista/levantóse por rey Inga Mango Inga/trono y asiento del Inga llamado Usno, en el Cuzco (Guamán Poma, 1980a, p. 290).

El segundo grupo está definido por plataformas superpuestas que se distribuyen en el amplio territorio conquistado por los Incas (Monteverde, 2011; Hyslop, 2016). Estos Ushnus ubicados en los sitios Provinciales Inca han sido categorizados en tres tipos de acuerdo a las características y ubicaciones espaciales: Plataformas Capac Ushnu, Ushnus de sitios de peregrinación, Plataformas Ushnus aisladas (Meddens, 2021). Estas estructuras sagradas posiblemente se encuentren asociadas a vertederos, como en los

casos del primer grupo. Además, podemos distinguir estas características formales en la siguiente cita colonial referida a los Ushnus de los pueblos conquistados fuera de Cusco:

“Y en cada pueblo, plaza grande real y en medio de ella un cuadro alto de terraplen, con una escalera muy alta: se subían el Inca y tres señores a hablar al pueblo y ver la gente de guerra cuando hacían sus reseñas y juntas” (Molina ,1968, p. 316 [1553]).

Quizás, este tipo de Ushnu fue representado en el dibujo realizado por el cronista Fray Martín de Murúa (2001 [1615]), donde se puede apreciar al Inca Atahualpa ubicado sobre este espacio ceremonial mientras conversa con Pizarro (Figura 6). El mismo cronista hace referencia de esta plataforma a modo de edificio:

“...en torno de Tomebamba, ... y demás de esto puso la Huaca principal que ellos tenían en mayor veneración y respeto acá en el Cuzco, llamada Huanca Cauri, y demás de esto todas las demás Huacas que tenían alrededor del Cuzco, todas por su orden y traza como están em el Cuzco. Hizo el edificio en la plaza para el usmo que llaman los indios Chuqui pillaca, para sacrificar la chicha al sol cuando bebían con él” (Fray Martin de Murua, 2001, p. 103 [1615: Libro I, Capitulo 31]).

Entre los casos más conocidos tenemos a los Ushnu de: Vilcashuaman en Ayacucho (González y Pozzi-Escot, 2002), Huánuco Pampa en Huánuco (Morris y Covey, 2003; Pino, 2004), Pumpu en Pasco (Matos, 1986), Inkawasi en el valle de Cañete (Chu, 2015), Aypate en Piura (Campos, 2017), Pueblo Viejo de Recuay o Choquerecuay en Recuay (Aguilar, 2019), Nevados del Aconquija en Tucuman (Moyano y Diaz, 2015), entre otros.



Fig. 6: Inka Atahualpa en un Ushnu según Fray Martin de Murúa (2004 [1590])

Por otro lado, también es importante mencionar que el Proyecto Qhapaq Ñan ha propuesto un estilo de Ushnu que posee una forma circular, construido de piedras rectangulares unidas con argamasa de barro. Este Ushnu se ubica en el sitio Arqueológico de Huaritambo del distrito de Cajay, provincia de Huari, región de Ancash. Otro caso similar corresponde a la Estructura 3 del sitio arqueológico de Cerro Azul ubicado en el valle de Cañete, este Ushnu circular fue elaborado a través de sillar y, por su cercanía al mar, este centro ceremonial estaría vinculado a la realización de eventos rituales de ofrendas para Mamaqocha (Marcus, 2017).

En la parte media del mismo valle de Cañete se ubica el sitio arqueológico de Incahuasi, en cuyo perímetro se ha podido identificar la presencia de un Ushnu que presenta tres fases constructivas: la primera fase está relacionada con los primeros años de la ocupación Inca en este sitio, donde se construyó una plataforma con una escalinata de 5 peldaños ubicados al Oeste de esta estructura; además, esta fase es denominada como “*Ushnu blanco*” por la utilización de pintura blanca colocada en toda la plataforma (Chu, 2015, p. 105). Para la segunda fase se construyeron dos plataformas que se adosaron a la anteriormente construida, haciendo que la estructura obtenga un mayor volumen, y, además, el acceso fue modificado producto de estas remodelaciones; asimismo, esta fase es denominada como “*Ushnu rojo*” por el uso decorativo de un pigmento rojo claro distribuido en gran parte de la estructura (Chu, 2017, p. 48). Finalmente, la tercera fase corresponde a la clausura del Ushnu y su integración al camino elevado que la plaza (Chu, 2015, p. 106). Frente a estas evidencias, es muy probable que las dos primeras fases corresponden a la ocupación Inca en este sitio, mientras que la clausura registrada en la tercera fase posiblemente se deba a algún tipo de práctica de destrucción religiosa de este centro ceremonial realizada durante el Periodo Colonial.

Por mucho tiempo se desconocía la presencia de Ushnu construidos en la costa norte peruana, no fue sino hasta las investigaciones de Carol Mackey en el Complejo Arqueológico Farfán del valle de Jequetepeque, donde se pudo dilucidar la construcción de este elemento arquitectónico Inca en un sitio previamente ocupado por los Lambayeque y los Chimú, cuyo fin estaría relacionado en la conversión del paisaje local, así como brindar el mensaje de dominación por parte del Imperio Inca (Mackey, 2003).

En el mismo valle de Jequetepeque es mencionado un Usnu en el sitio de Talambo como parte de un testamento que nos indica ser la propiedad de Don Francisco de Chepén, Hatun Curaca de Moro-Chepén (Cock, 1984), lamentablemente este espacio se encuentra

actualmente destruido por el avance agrícola y urbano de la zona, sobreviviendo únicamente la iglesia colonial de Talambo.

La información hasta aquí presentada nos indica que, los españoles tuvieron conocimiento sobre la importancia de este centro ceremonial Inca, es por ello que se realizaron diferentes acciones como parte de las prácticas y del discurso de dominación religiosa. Con respecto a este tipo de dominación ideológica española sobre este tipo de arquitectura ritual Inca, Guamán Poma de Ayala nos menciona que el Virrey Francisco de Toledo se subió al Ushnu de Vilcashuaman como una forma de legitimar y sobreponer su poder, siendo este hecho relatado de la siguiente manera:

“Don Francisco de Toledo mayordomo de Su Majestad, el cuarto visorrey de este reino, trajo su título y recaudo mayordomo de Su Majestad y visitador general, y reducidor y poblador de estos reinos de este Perú, y entro a la ciudad de Los Reyes de Lima a donde fue muy bien recibido, de allí salió hacia la ciudad de Guamanga, al Cuzco, adonde hizo reducir y poblar a los indios, algunos en buena parte, algunos en mala parte, como la suerte cayó, y por ello se desbarataron los indios de su querencia por tener las sementeras muy lejos y tienen los indios.

Como le recibieron en la ciudad de Guamanga y de allí se fue hacia la ciudad de Cuzco, y llegó a Vilcasguamán, y subió al asiento y gradas, usno, del Inga y así fue recibido como el mismo Inga todos los señores principales y mandó a subir al mas viejo y principal al usno a don Alonso Nacchauarcaya del pueblo de San Pedro de Queca de la provincia de los Lucana, Andamarcas, Soras, y así fue a la ciudad del Cuzco, y en el Cuzco se ensayó e hizo soldados para la ciudad de Vilcapampa, se armaron contra Topa Amaro Inga y de sus capitanes, Curipaucar, Manacutana, para ensayarse subió en su jaca rijosa en la plaza del hospital del Cuzco con los soldados y capitanes y lo puso muy hordenado, y muchas armas y arcabuces, y estaba hecha una montaña con muchos micos y monos, uacamayos y papagayos y otros pájaros, y leones y zorras y venados, y dentro de la montaña muchos indios con sus hondas y lanzas y Guayllaquipa Antara, un Inga postizo en sus andas, tirando contra don Francisco de Toledo; le dieron batalla con el Inga y lo prende al dicho Inga desbaratando a los indios; y fue ordenación y semejanza que fue hecha para la batalla, y no fue nada ni se defendió antes se huyó el dicho Inga por ser muchacho y no saber nada y le prendió junto al rio solo sin indios” (Guamán Poma, 1980a, p. 329 [1615: fol. 445 [447]]).

Otro acontecimiento de destrucción y evangelización de este tipo de arquitectura ceremonial Inca ha sido registrado en el sitio arqueológico denominado como Piura la Vieja o San Miguel de Piura, en el que se construyó una iglesia sobre un Ushnu (Astuhuaman, 2016a, 2016b), lo que nos indica una superposición y modificación del significado ceremonial de este espacio en dos periodos ocupacionales.

Todo lo expuesto nos lleva a sugerir que, más que una característica y/o definición formal generalizada de la arquitectura ceremonial, el Ushnu representa la manifestación física del poder ideológico Inca en los lugares conquistados y anexados durante su expansión Imperial (Hyslop, 2016), convirtiendo a estos en escenarios sagrados bajo los diversos paradigmas de la ideología Inca. Además, es oportuno recalcar la importancia de continuar con las investigaciones arqueológicas con excavaciones en los Ushnu, cuyos resultados brindarán nuevas luces para la discusión sobre estos escenarios rituales.

A manera de síntesis, en este capítulo hemos discutido sobre la definición de la Arqueología Histórica y en los lineamientos teóricos y metodológicos en los que se basa, haciendo hincapié específicamente en la Arqueología Colonial. Además, se ha expuesto los resultados favorables que nos puede brindar la aplicación de la perspectiva de la Arqueología del Paisaje en el marco de la Arqueología Colonial Andina, especialmente en los estudios relacionados a la evangelización y la extirpación de idolatrías del paisaje simbólico local. De esta manera, se puede argumentar que esta línea de investigación nos permite tener un mayor alcance en los estudios arqueológicos de los periodos prehispánicos tardíos y coloniales, ya que es en estos donde podemos tener una mejor aproximación mediante el uso de la información arqueológica complementada con fuentes documentales escritas durante el Periodo Colonial.

En esta línea, en los siguientes capítulos podrán apreciar los resultados de la aplicación de esta perspectiva en el Sitio Arqueológico de Pueblo Viejo de Recuay, donde se ha logrado definir las estrategias y el proceso de destrucción, desacralización y evangelización que se desarrolló en el paisaje sagrado del Sector 1 de este sitio durante el Periodo Colonial Temprano.

Capítulo 2: Diseño de la investigación: Contextualización del problema, hipótesis y metodología de investigación

2.1. Contextualización problemática

En los capítulos anteriores hemos introducido la orientación teórica y metodológica de la Arqueología Histórica, focalizando nuestro interés en la denominada Arqueología Colonial. Como hemos observado, son escasos los estudios que siguen esta línea de investigación en el caso concreto de la arqueología en el Perú, siendo, por lo general, estudios Históricos los que se interesan por investigar el proceso de evangelización y extirpación de idolatrías de los andes peruanos.

El Callejón de Huaylas del Departamento de Ancash no es ajeno a esta realidad del poco interés arqueológico hacia los sitios coloniales. Por este motivo decidimos abordar este estudio en particular partiendo desde las siguientes preguntas de investigación:

- ¿Qué factores motivaron la evangelización católica en Pueblo Viejo de Recuay?
- ¿De qué manera se manifiestan los aspectos y cambios simbólicos del paisaje en la arquitectura religiosa del Sector 1 de Pueblo Viejo de Recuay durante el Período Colonial?

A partir de este problema de investigación, se ha considerado desarrollar los siguientes objetivos de investigación para más adelante poder discernir sobre el tema de tesis:

- Determinar las prácticas constructivas empleadas para la edificación de los espacios arquitectónicos coloniales identificados sobre el Ushnu y en la Iglesia Colonial
- Definir el carácter de la ocupación del Periodo Colonial en la Plataforma Ceremonial Inca (Ushnu) del Sector 1 en relación al paisaje simbólico de este sitio arqueológico.
- Detallar las manifestaciones socioculturales de la evangelización católica en la arquitectura religiosa del Sector 1 de Pueblo Viejo de Recuay, mediante estudios arqueológicos y de fuentes documentales históricas.

2.2. Hipótesis

Considerando que nuestras investigaciones fueron las primeras que contemplaron y desarrollaron excavaciones arqueológicas en el sitio denominado Pueblo Viejo de Recuay, específicamente en el Sector 1 (Aguilar, 2019; Zavaleta y Aguilar, 2018), hemos propuesto la presente hipótesis, la cual será corroborada en los siguientes capítulos de esta tesis de Maestría.

Bajo esta línea consideramos que: El paisaje simbólico desempeñó un rol importante en la planificación urbana Inca del Sector 1 de Pueblo Viejo de Recuay, donde se emplearon prácticas arquitectónicas locales para la construcción de los espacios ceremoniales y domésticos, conjugando así aspectos sociales y simbólicos propios de la conversión religiosa del paisaje local bajo la concepción Inca.

Con la llegada de los españoles el paisaje cultural se reinventó simbólicamente mostrando cambios en el aspecto ideológico, bajo los lineamientos de la evangelización y la extirpación de idolatrías. Este proceso de evangelización inició con la clausura de la plataforma ceremonial Inca (Ushnu) y, posteriormente se construyó la iglesia católica y el torreón colonial, convirtiendo a este en el espacio simbólicamente más importante donde se congregó y evangelizó a la población local durante el Período Colonial Temprano.

2.3. Metodología de investigación

Con el objetivo de desarrollar una investigación adecuada y corroborar nuestra hipótesis anteriormente mencionada, se decidió realizar y aplicar la siguiente metodología de investigación dividido en 3 partes:

2.3.1. Recopilación y análisis bibliográfico

Esta fase no solo fue la primera, sino que también nos acompañó durante todo el proceso de investigación de la presente tesis. En un inicio nos centramos específicamente en los antecedentes de investigaciones arqueológicas e históricas relacionadas directamente con el sitio de Pueblo Viejo de Recuay, con el objetivo de tener un panorama claro sobre los tipos de análisis que se desarrollaron y el alcance que tuvieron estos estudios. Posteriormente, revisamos publicaciones en torno a la postura de la Arqueología Colonial con fines de ser aplicada en nuestra investigación.

Finalmente, nuestra búsqueda de información se centró en información arqueológica escrita sobre Ushnus Inca establecidos en diversas partes del territorio peruano, así como iglesias coloniales construidas dentro de establecimientos prehispánicos. La información arqueológica fue complementada con datos provenientes de fuentes etnohistóricas, teniendo una mayor preferencia en los documentos históricos concernientes a la evangelización y extirpación de idolatrías de los andes peruanos, sobre todo en la documentación relacionada al Callejón de Huaylas y el sitio arqueológico Pueblo Viejo de Recuay.

Pese a la escasa información arqueológica e histórica disponible del Callejón de Huaylas, esta ha sido de mucha ayuda para esclarecer y guiar nuestro estudio alrededor de la evangelización del paisaje andino construido en Pueblo Viejo de Recuay durante las primeras décadas del Periodo Colonial.

2.3.2. Métodos y técnicas de excavación arqueológica

Las excavaciones arqueológicas desarrolladas en el sitio arqueológico Pueblo Viejo de Recuay forman parte de las investigaciones realizadas en el marco del proyecto de investigación arqueológica dirigidos por Aguilar (2017, 2019) y Zavaleta y Aguilar (2018), cuyos objetivos estuvieron orientados en definir y determinar la secuencia ocupacional y arquitectónica, así como las actividades culturales relacionadas a los diferentes periodos de las áreas ceremoniales denominadas como Kancha y Ushnu, ambas ubicadas en el Sector 1 del sitio arqueológico.

Por este motivo, se realizaron excavaciones arqueológicas restringidas en base de cateos arqueológicos (denominados como Pozos según el proyecto), con una preferencia de extensión de 2 x 2 m. Para el registro de los niveles estratigráficos se empleó los principios establecidos por Harris (1991), denominando como Unidad Estratigráfica a cada acontecimiento cultural resaltante durante el registro de excavación. Asimismo, todos los materiales arqueológicos fueron registrados de acuerdo a esta perspectiva metodológica de excavación arqueológica.

En este contexto, se establecieron 6 Pozos de excavación ubicados en diferentes puntos estratégicos de la Plataforma Ceremonial Inca tipo Ushnu (Pozo 1, 2, 7, 8, 13 y 14). Los resultados de esta intervención arqueológica forman la base de la información estratigráfica de la presente investigación y serán descritos a mayor detalle en Capítulo 4 de esta tesis (Figura 7).

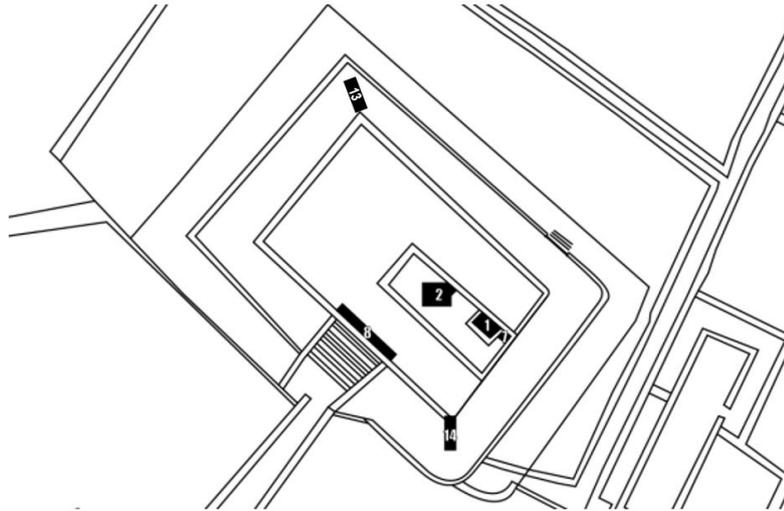


Fig. 7: Plano de las ubicaciones de las Unidades de Excavación o Pozos en la Plataforma Ceremonial Inca tipo Ushnu. (Tomado de Henostroza 2023, basado en Aguilar, 2023; Zavaleta y Aguilar, 2018)

2.3.3. Análisis de gabinete

Durante esta etapa de la investigación profundizó a mayor detalle la información obtenida del trabajo de excavación arqueológica. Esta fase se realizó en el marco del Proyecto de Investigación Arqueológica Recuay y se puede dividir en los siguientes tres momentos de investigación:

2.3.3.1. Análisis del material cultural registrado durante la excavación

Este momento se caracterizó por la limpieza, inventariado y análisis del material registrado durante la excavación sistemática de los pozos ubicados en la Plataforma Ceremonial Inca de tipo Ushnu de Pueblo Viejo de Recuay.

De los materiales procedentes de estas unidades de excavación resaltan la presencia de fragmentos de vasijas de estilo prehispánico y colonial. Estos artefactos fueron analizados desde una perspectiva tipológica, resaltando la forma, estilo y tecnología de cada fragmento de cerámica (Manrique, 2001), así como su asociación con cada Unidad Estratigráfica a la que pertenecían (Aguilar, 2023; Zavaleta y Aguilar, 2018)

De igual manera, fue importante la planimetría que se realizó en esta fase, donde se georreferenciaron las unidades de excavación en un plano general, así como la digitalización de todo el proceso de excavación de las diferentes Unidades Estratigráficas de los distintos pozos de excavación desde una perspectiva horizontal (vista de planta) como vertical (plano estratigráfico). En primer lugar, gran parte del registro fue dibujado a mano, apoyándonos en el uso fotogrametría obtenidas de un Drone. Posteriormente,

para la etapa de la digitalización de los planos, usamos los programas AutoCAD y CorelDRAW.

2.3.3.2. Análisis estratigráfico

Una vez definidas las Unidades Estratigráficas, los estilos de los artefactos culturales y los comportamientos sociales asociadas a estas, se pudo reconocer la ocupación colonial presente en el Ushnu, con el objetivo de obtener un panorama más claro de las estrategias y el proceso de evangelización y extirpación de idolatrías desarrollados en este centro ceremonial, así como la relación y vínculo que tuvieron estas estrategias católicas con la construcción de la iglesia colonial en una de las plazas Inca ubicada al Suroeste de este espacio sacro. Los resultados específicos de este análisis serán presentados en los siguientes capítulos de la presente tesis de investigación.

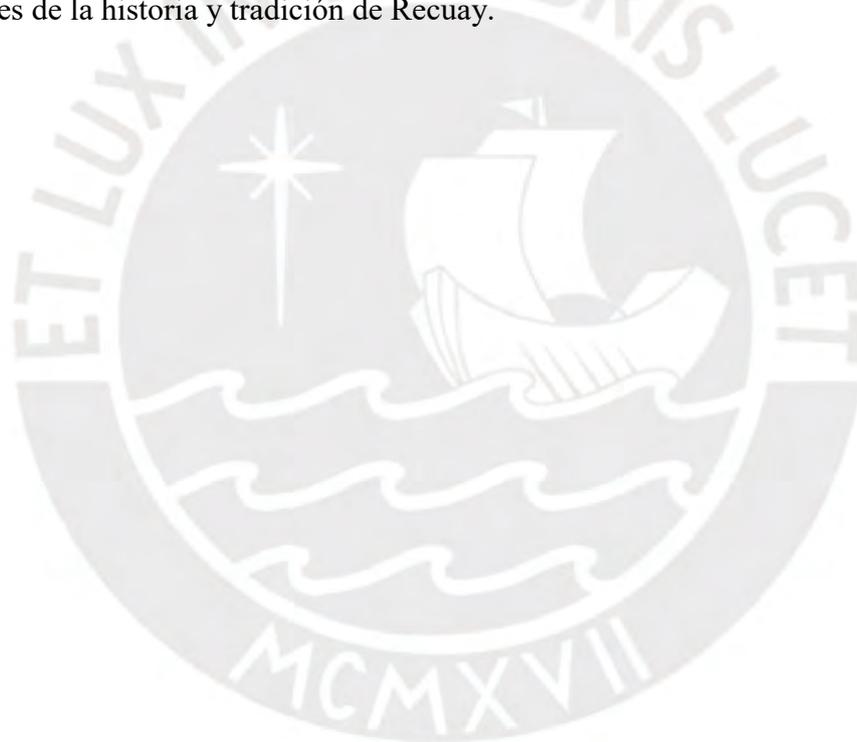
2.3.3.3 Análisis de los documentos históricos coloniales

Realizamos un análisis de las fuentes documentales coloniales escritas como parte del estudio complementario de la información arqueológica obtenida durante las excavaciones y el trabajo de gabinete. El interés de este estudio se centró básicamente en el registro de las Idolatrías de Recuay, escrita por el Licenciado Rodrigo Hernández Príncipe (1923 [1620]) como parte de la campaña de extirpación de idolatrías en el Callejón de Huaylas. Para una mejor comprensión, la información fue organizada en cuadros que serán presentados en el Capítulo 4 correspondiente a los resultados

Además, hemos tomado en consideración la información del Libro de visitas de Santo Toribio Mogrovejo (2006 [1593 – 1605]), así como las pautas establecidas para la evangelización y extirpación de idolatrías (Arriaga, 1621; Villagómez, 1649) y las normas eclesásticas de los Concilios Limenses (Vargas 1951). Finalmente, también hemos incluido diversas publicaciones de investigaciones históricas sobre el Periodo Colonial de esta área de la sierra norcentral del Perú. En esta línea, podemos mencionar las investigaciones de Masferrer (1984), Varón (1980, 1883) Waldemar Espinoza (1978, 2013) y el gran aporte realizado por Marina Zuloaga (2011, 2012, 2017). Toda esta información será descrita, presentada en el Capítulo 5 concerniente al capítulo de discusión de la presente investigación.

2.3.3.4. Análisis espacial de los escenarios naturales sacralizados que se encuentran vinculados al sitio arqueológico Pueblo Viejo de Recuay

El desarrollo del presente análisis ha iniciado con la identificación de los espacios naturales sacralizados que fueron registrados durante las labores de prospección y excavación arqueológica llevadas a cabo en el sitio arqueológico de Pueblo Viejo de Recuay. Posteriormente, también se han reconocidos espacios sagrados que fueron mencionados en el documento de las Idolatrías de Recuay (Hernández Príncipe (1923 [1620])), enfocándonos principalmente en los que tienen una conexión directa con el sitio arqueológico investigado. Finalmente, hemos recurrido a la tradición oral de la actual población de Recuay sobre los espacios considerados sagrados. Para ello hemos entrevistado a los profesores Benjamín Cáceres y Gloria Maza, quienes son grandes conocedores de la historia y tradición de Recuay.



Capítulo 3: Descripción geográfica y sectorización arqueológica del sitio Pueblo Viejo de Recuay

3.1 Ubicación política y geográfica de Pueblo Viejo de Recuay

El sitio arqueológico denominado como Pueblo Viejo de Recuay, o también conocido como Choquerecuay (Aguilar, 2017, 2019), se encuentra ubicado al Este del Rio Santa, aproximadamente a 5 kilómetros al Noreste del actual Distrito de Recuay y capital de la Provincia de Recuay, el cual pertenece al Departamento de Ancash, con una altitud que bordea los 3 400 m.s.n.m. (Figura 8).

Con respecto a las características geográficas y medio ambientales podemos mencionar que, los sectores 1 y 3 del sitio se encuentra en el piso ecológico Quechua, aproximadamente a 3 400 m.s.n.m., mientras que los sectores 2, 4 y 5 se ubican dentro del piso ecológico Suni o Jalca, alrededor de los 3 600 m.s.n.m. (Aguilar, 2019; Pulgar, 1987, 2014). Esta división estratégica se realizó para aprovechar los recursos naturales de los diferentes pisos ecológicos (Figura 9). Precisamente, la altitud relacionada al sitio brinda un clima frío con una temperatura de 12°, donde se dan regularmente precipitaciones de 700 milímetros anuales. Entre los fenómenos naturales más comunes podemos mencionar: veranos lluviosos e inviernos secos, estos últimos relacionados a fuertes heladas (Pulgar, 1987, 2014)

Una de las características naturales más importantes relacionada con el sitio arqueológico es la presencia del Rio Santa, ubicado a la margen derecha del sitio arqueológico, el cual se origina gracias a las precipitaciones que se desarrollan en la meseta de Conococha (ubicado a 4027 m.s.n.m.), y además es beneficiado por el deshielo gradual de la Cordillera Blanca. De esta manera, el rio recorre un área aproximada de 14, 954 m².

El sitio arqueológico Pueblo Viejo de Recuay se encuentra favorecido por diferentes escenarios medioambientales, que propiciaron espacios adecuados para el desarrollo agrícola, la crianza de camélidos, un importante punto de interacción comercial, y, finalmente, un paisaje simbólico y sagrado construido durante los diferentes periodos ocupacionales prehispánicos, llegando, incluso, a reinventarse y permanecer dentro de la memoria del poblador local durante el Periodo Colonial (Aguilar, 2019; Varón, 1993).

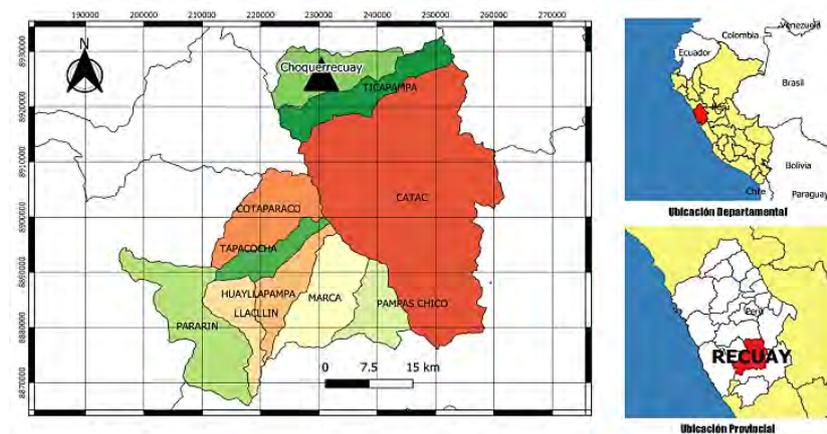


Fig. 8: Plano de la ubicación geográfica y política de Pueblo Viejo de Recuay o Choquechaca (Malpica, 2022)

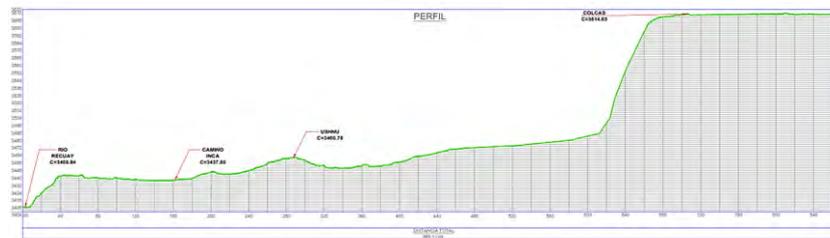


Fig. 9: Diversas altitudes de los sectores del sitio Pueblo Viejo de Recuay (Elaboración: PIAR. Fuente: Aguilar, 2023)

3.2. Sectorización arqueológica de Pueblo Viejo de Recuay

En el marco del Proyecto de Investigación Arqueológica Recuay se decidió dividir el sitio de Pueblo Viejo de Recuay en 5 sectores (Figura 10), cada uno con características arquitectónicas y funcionales que los diferencian unos de otros (Aguilar, 2019; Aguilar y Domínguez, 2018). A continuación, pasaremos a describir cada uno de los sectores establecidos por el proyecto:

3.2.1. Sector 1

El Sector 1 o Sector Ceremonial se ubica en la parte Noroeste del sitio y este está compuesto por diversas estructuras ceremoniales: *La plataforma Ceremonial Inca o Ushnu* agrupa a tres plataformas superpuestas de forma rectangulares y dos recintos en la parte superior, con una sola escalinata que se conecta directamente con el Qhapaq Ñan o Red Vial Inca. *La Iglesia Colonial*, ubicada al Suroeste del Ushnu, se compone de un *Templo* en forma de T orientado de Oeste a Este, y a un *torreón colonial o campanario* construido al Suroeste del Templo. *La Kancha* ubicada al Sureste del Ushnu, presenta estructuras arquitectónicas residenciales como Kallankas y patios, alguno de ellos con elementos arquitectónicos Incas como nichos u hornacinas trapezoidales. *Las Terrezas, Puquios, y diversos canales* ubicados al Suroeste dirigen el agua a la estructura tipo

Kancha. Este sector será abordado más adelante de una manera analítica desde la perspectiva teórica y metodológica de la Arqueología Histórica (Figuras 11 y 12).

3.2.2. Sector 2

El Sector 2 o Sector de Almacenamiento Agrícola se ubica en la parte central del sitio arqueológico, al Oeste del Sector 4. Este sector agrupa un total de 84 estructuras de planta rectangular de tipo colcas, 3 conjuntos arquitectónicos y un conjunto de terrazas agrícolas ubicadas hacia el Oeste. La técnica constructiva parte del uso de piedras canteadas de doble paramento, usando pachillas y mortero de barro para la consolidación de las estructuras.

3.2.3. Sector 3

El Sector 3 o Sector Habitacional se ubica al Sur del Sector 1. Este sector se compone de un conjunto de estructuras de planta rectangular, posiblemente construidos durante el Periodo del Horizonte Tardío y reocupados durante el Periodo Colonial. La disposición de las estructuras nos hace suponer que cumplieron una función habitacional, donde posiblemente también se realizaron actividades ceremoniales en menor escala o familiares. Lamentablemente, la densa vegetación fue un factor crítico que nos impidió realizar un adecuado registro de este Sector.

3.2.4. Sector 4

El Sector 4 o Sector de Producción Agrícola se ubica al Oeste del Sector 2. Este sector agrupa una extensa área agrícola en la parte superior de la meseta Shecllapata, con una extensión de aproximadamente 60 hectáreas, cuyo uso comenzaría desde el Periodo del Horizonte Tardío con la ocupación Inca hasta la actualidad. Entre los restos culturales se pueden observar la presencia de fragmentos de cerámica, en su mayoría domésticas, así como restos de artefactos líticos como batanes.

3.2.5. Sector 5

El Sector 5 se ubica al Sur del Sector 4. Este sector agrupa diversos tipos de estructuras y elementos culturales, entre los cuales se pueden mencionar los siguientes: Canales de irrigación, caminos, estructuras arquitectónicas actualmente usados como corrales, lagunas estacionales bordeadas con muros perimetrales, siendo estos últimos reparados hasta la actualidad.

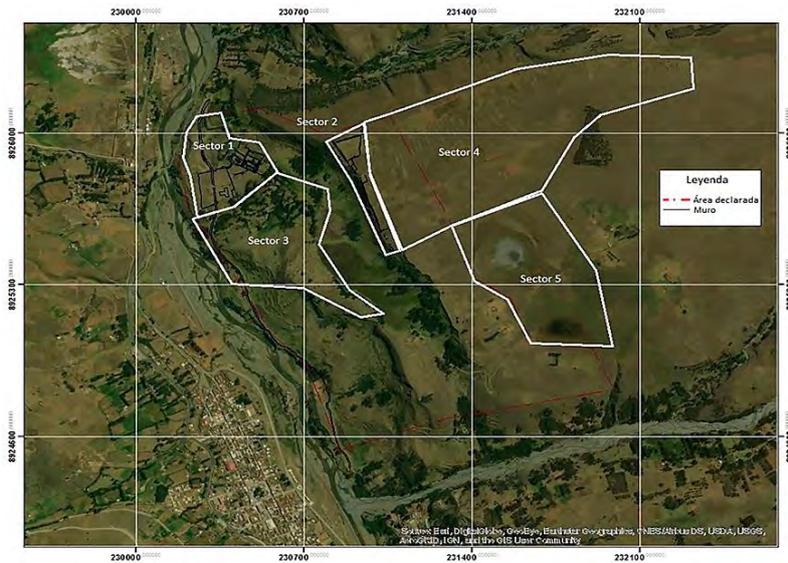


Fig. 10: Sectorización del sitio Pueblo Viejo de Recuay (Tomado de Aguilar, 2019, p. 7)

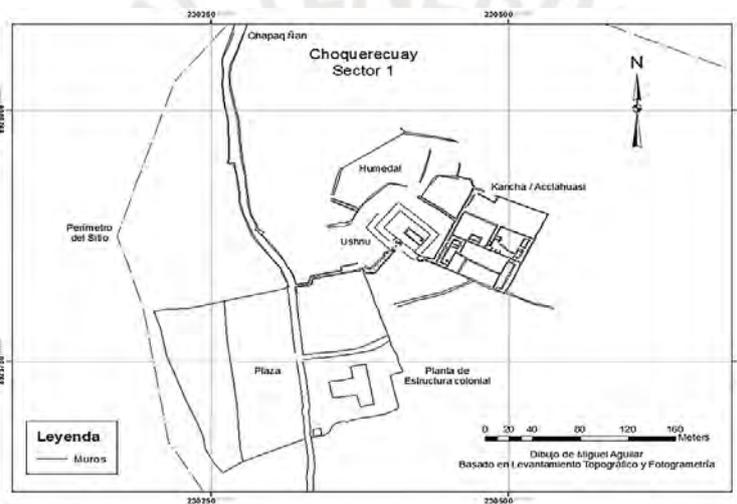


Fig. 11: Plano del Sector 1 del sitio Pueblo Viejo de Recuay (Tomado de Aguilar, 2019, p. 8)



Fig. 12: Fotogrametría donde se aprecian las estructuras Kancha, Ushnu y parte de la escalinata que conecta al Ushnu con la red vial Inca del sitio Pueblo Viejo de Recuay (Tomado de Aguilar, 2019, p. 16).

Capítulo 4: Resultados de las investigaciones realizadas en el sitio arqueológico Pueblo Viejo de Recuay

4.1. Antecedentes de investigaciones arqueológicas e históricas en Pueblo Viejo de Recuay

Las primeras intervenciones arqueológicas en el sitio se iniciaron con la identificación y el registro parcial del sitio arqueológico por parte de Steven Wegner en 1979, sin embargo, este investigador no llegó a publicar sus resultados (Aguilar, 2019, p. 18). Posteriormente, Tantalean y Pérez (2003) realizaron una prospección arqueológica, cuyo resultado condujo a un levantamiento del sitio a manera de croquis, en el cual se propuso erróneamente una estructura denominada como un Ushnu Inca, así como una función administrativa del sitio Inca de Pueblo Viejo de Recuay (Figura 13), no obstante, años más tarde se corroboró que esta estructura corresponde a una Iglesia Colonial (Aguilar, 2019).

Por otro lado, el catastro y el registro sistemático ejecutado en el marco del Proyecto Qhapaq Ñan brindó evidencias para la clasificación de la red vial Inca en esta región del Perú. En esta línea, el camino que cruza el sitio Pueblo Viejo de Recuay corresponde a un Camino Secundario del Qhapaq Ñan, o también denominado como Subtramo Lampas-Choquerecuay (Figura 14), el cual inicia su recorrido desde el sitio administrativo Inca de Pumpu (Departamento de Pasco), pasando y conectando a los sitios arqueológicos Yanamarca, Huarriaga, Cerro Yeso (posiblemente asociado a una Capacocha), Pachocoto, hasta finalmente llegar al sitio arqueológico Choquerecuay o Pueblo Viejo de Recuay (Figura 15), del cual se desprenden dos caminos transversales hacia la vertiente occidental, conectándose con el camino costero de los valles de Huarmey y Casma (Bernabé, 2017). La arquitectura visible en la superficie en el recorrido de este subtramo indicaría que estos caminos fueron usados desde tiempos prehispánicos (Inca) y durante la ocupación hispana (Casaverde, 2013).

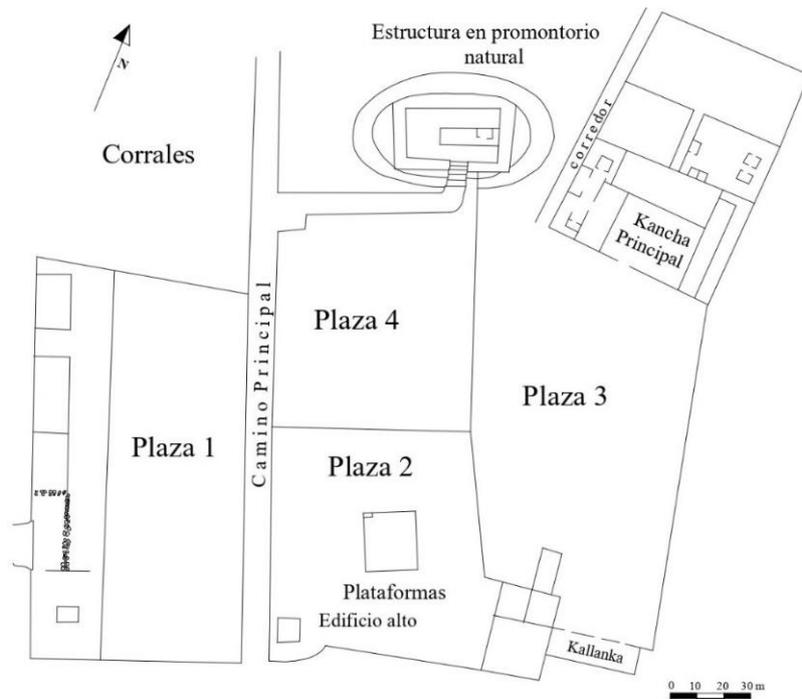


Fig. 13: Croquis de Pueblo Viejo de Recua (Tantalean y Pérez, 2003).

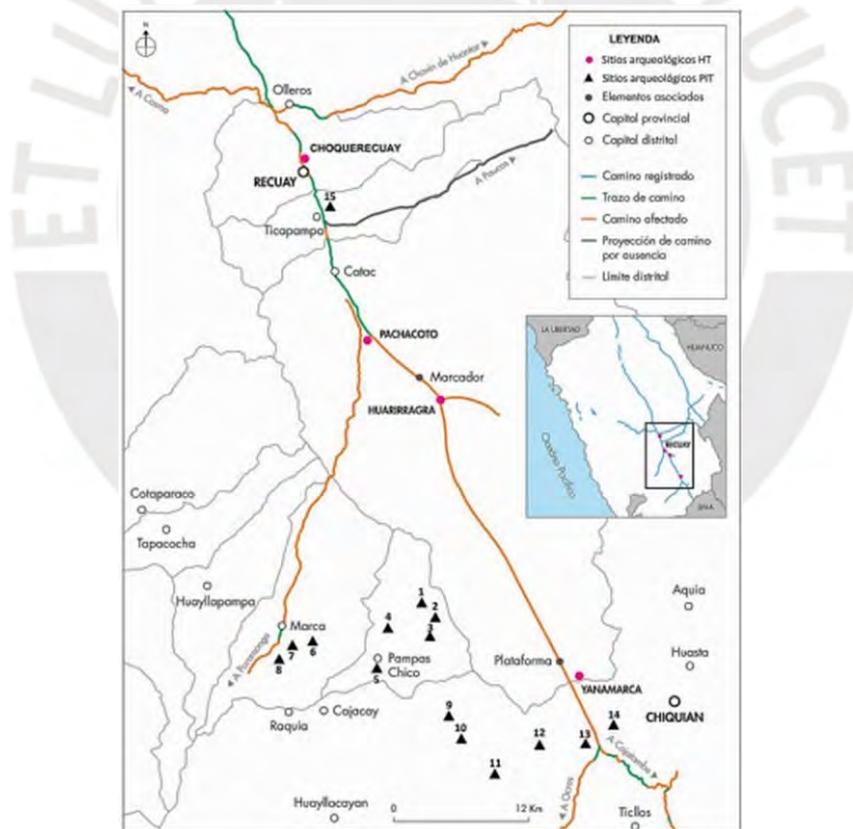


Fig. 14: Ubicación de Pueblo Viejo de Recua y sitios del Periodo Intermedio Tardío en el extremo sur del Callejón de Huaylas: 1 Chonta Punta, 2 Hatun Machay, 3 Marka Punto, 4 Infiernillo, 5 Allauca-Pampas Chico, 6 Ichoca Sector A, 7 Ichoca Sector B, 8 Ichoca Sector C, 9 Sequepampa Sector A, 10 Sequepampa Sector B, 11 Santa Rosa, 12 Colquimarca, 13 Alalac Machay, 14 Shacsha Machay, Jecosh (Tomado de Aguilar, 2019, p. 3).



Fig. 15: Fotografía de parte de la red vial Inca cerca de Pueblo Viejo de Recuay (Cortesía: Catalina Soto 2022, Zavaleta y Aguilar, 2018).

Actualmente, como parte del Proyecto de Investigación Arqueológica Recuay se están desarrollando continuos trabajos de investigación. Estas investigaciones iniciaron con el registro de los sitios arqueológicos ubicados en el Callejón de Huaylas, donde se logró identificar una amplia diversidad de pinturas rupestres, sitios habitacionales y ceremoniales de diversos periodos ocupacionales (Aguilar, 2017; Aguilar y Domínguez, 2018). De igual manera, se realizaron intervenciones y excavaciones arqueológicas en el sitio Pueblo Viejo de Recuay, donde se pudo definir la dimensión y extensión que abarcó el sitio, el cual fue dividido en 5 sectores de acuerdo a la ubicación y las características arquitectónicas (Aguilar, 2019). Además, también se constató que el sitio corresponde a una Capital Provincial Inca, siendo ocupado posteriormente durante el Periodo Colonial (Aguilar, 2019; Zavaleta y Aguilar, 2018)

En esta línea, los análisis de restos de textiles y de fragmentos de cerámica registradas durante las prospecciones y excavaciones han podido determinar una secuencia estilística Recuay, Inca, Colonial y posiblemente Republicana en el Sector 1 de Pueblo Viejo de Recuay (Aguilar y Domínguez, 2018; Malpica, 2022). Estos resultados fueron complementados con un análisis de la arquitectura (sintáctico y proxémico) y estadístico de la cerámica Inca (normalización de datos), cuyos resultados identificaron siete grupos arquitectónicos: *espacios restringidos*, relacionados a las actividades ceremoniales de acceso limitado, *espacios de control*, que corresponden a las actividades de protección; *zonas de tránsito*; *patios ceremoniales*, donde se realizaron actividades ceremoniales con menor restricción; *ambientes domésticos*, los cuales sirvieron para fines de

almacenamiento, preparación y consumo de alimentos; *un corredor de integración* y un *grupo patio doméstico* (Henoztroza, 2023).

Por otro lado, es importante mencionar el estudio realizado por Soto y Aguilar (2019), mediante el cual comparan las estrategias y mecanismos imperialistas desarrollados por los Inca durante el Periodo Horizonte Tardío y por los españoles durante el Periodo Colonial, entendiendo así las diferencias y similitudes sobre el control de la producción de los artesanos durante ambos periodos culturales.

Ahora bien, con respecto a la información de datos e investigaciones históricas, los primeros reportes relacionados al sitio Pueblo Viejo de Recuay se muestran en los documentos históricos escritos durante el Período Colonial, dentro de los cuales se encuentra la mención de la llegada y la efímera estadía de Hernando Pizarro en la zona (Miguel de Estete, 2003 [1534], p. 43). De igual manera, el Licenciado Rodrigo Hernández Príncipe, en su trabajo de evangelización y extirpación de idolatrías de Recuay, ubica y describe una gran cantidad de sitios donde aún se desarrollaban actividades religiosas andinas consideradas paganas (Hernández Príncipe, 1923 [1620], p. 25). Así mismo, existen documentos donde se describen las declaraciones tributarias del lugar durante el Periodo Colonial (Aibar, 1969 [1558], p. 20) y las visitas hechas por Santo Toribio Mogrovejo (2006 [1593 – 1605]).

De hecho, la gran mayoría de estudios corresponden a diversos análisis históricos de fuentes documentales enfocados en el Callejón de Huaylas. En este contexto resaltan los estudios de las etnias locales de Huaylas (Espinoza, 2013), las estructuras políticas, sociales y económicas que se desarrollaron en este territorio durante las ocupaciones Inca y las primeras décadas de la colonia (Varón, 1980), así como las relaciones y estrategias políticas entre los indígenas locales con los conquistadores de ambos periodos (Masferrer, 1984; Varón, 1993).

No podemos terminar este apartado sin mencionar los relativamente recientes trabajos históricos de Marina Zuloaga sobre las Guarangas de Huaylas, donde nos brinda una investigación trascendental con respecto a las negociaciones estratégicas y funciones que desempeñaron las autoridades locales del Callejón de Huaylas durante la ocupación Inca y la ocupación colonial en el Callejón de Huaylas (Zuloaga, 2011, 2012, 2017). Además, también es importante traer a colación el estudio hecho por Soto, Quiroz y González sobre el documento sobre las idolatrías de Recuay (Hernández Príncipe, 1923 [1620]), el cual

les permitió discernir sobre la especialización de las mujeres andinas de Recuay y la persecución que sufrieron durante las campañas de extirpación de idolatrías en este espacio geográfico (Soto et al., 2022).

De esta manera, los datos provenientes de los estudios históricos mencionados complementan y enriquecen nuestros trabajos arqueológicos de excavaciones y de análisis de los materiales registrados en el Ushnu del Sector 1 del sitio Arqueológico Pueblo Viejo de Recuay durante la temporada de investigación 2018 (Zavaleta y Aguilar, 2018). Como mencionamos anteriormente, esto será presentado a mayor detalle en el Capítulo 5 de la presente tesis.

4.2. Resultados de las investigaciones arqueológicas realizadas en el sitio arqueológico Pueblo Viejo de Recuay en la temporada 2018

4.2.1. Síntesis de las excavaciones en la Plataforma Ceremonial Inca (Ushnu) del Sector 1 de Pueblo Viejo de Recuay

En el marco del Proyecto de Investigación Arqueológica Recuay: excavaciones en Pueblo Viejo de Recuay, Hatun Machay y Chonta Punta (Aguilar, 2023; Zavaleta y Aguilar, 2018), se excavaron 6 Pozos ubicados dentro del Plataforma Ceremonial Inca tipo Ushnu, cuya información será descrita de manera sintetizada en los siguientes párrafos:

4.2.1.1. Pozo 1

Esta unidad de excavación se ubica dentro del recinto superior del Ushnu, y consta de una dimensión de aproximadamente 2 m x 2 m. A través de las excavaciones se registraron un total de 5 Unidades Estratigráficas (Aguilar, 2023), de las cuales 3 corresponden a capas (UE 1.00, UE 1.01, UE, 1.03), 1 al muro perimetral (UE 1.08) y 1 al colapso del muro (UE 1.02). En líneas generales, se identificaron suelos arcillosos semicompactos cuyo grosor varía entre 0.09 m a 0.12 m. Finalmente, es importante mencionar que algunas capas estuvieron asociadas a fragmentos de cerámica (UE 1.01, UE 1.01, UE 1.03).



Fig. 16: Fotografía de la UE 1.02 del Pozo 1 (Fuente: PIAR; Aguilar, 2023)



Fig. 17: Fotografía de la UE 1.07 del Pozo 1 (Fuente: PIAR; Aguilar, 2023)

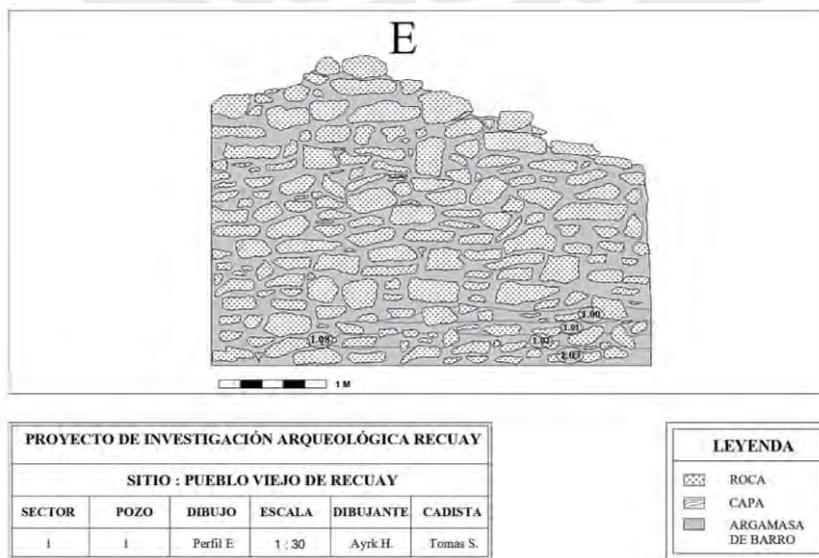


Fig. 18: Plano estratigráfico del Perfil Este del Pozo 1 (Fuente: PIAR; Aguilar, 2023; Tomado de Henostroza, 2023)

4.2.1.2. Pozo 2

Esta unidad de excavación se ubica al Norte y fuera del recinto anteriormente mencionado, donde se ubicó el Pozo 1. Asimismo, el Pozo 2 presenta una dimensión aproximada de 3 m x 3 m. A través de las excavaciones se registraron un total de 7 Unidades Estratigráficas (Aguilar, 2023), de las cuales 4 corresponden a capas (UE 2.00, UE 2.01, UE 2.03, UE 2.04), 1 al muro perimetral (UE 2.05), 1 al colapso de muro (UE 2.02) y 1 al pozo de huaquero (UE 2.06). En líneas generales, se identificaron suelos arcillosos semicompactos cuyo grosor varía entre 0.05 m a 0.14 m. Finalmente, es importante mencionar que algunas capas estuvieron asociadas a fragmentos de cerámica (UE 2.00, UE 2.01, UE 2.03, UE 2.04) y a restos óseos humanos (UE 2.04).



Fig. 19: Fotografía de la UE 2.03 del Pozo 2 (Fuente: PIAR; Aguilar, 2023)

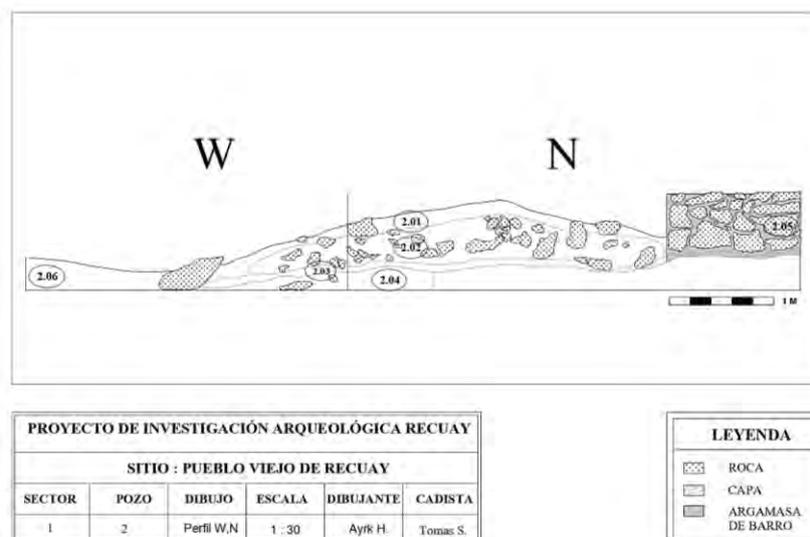


Fig. 20: Plano estratigráfico de los Perfiles Oeste y Norte del Pozo 2 (Fuente: PIAR; Aguilar, 2023; Tomado de Henostroza, 2023)

4.2.1.3. Pozo 7

Esta unidad de excavación se ubicó al Sureste del Pozo 1 y fuera del recinto anteriormente mencionado. Asimismo, presenta una dimensión de aproximadamente 1 m x 1 m. A través de las excavaciones se registraron un total de 11 Unidades Estratigráficas (Aguilar, 2023), de las cuales 7 corresponden a capas (UE 7.00, UE 7.01, UE 7.03, UE 7.04, UE 7.05, UE 7.06, UE 7.07), 2 a muros perimetrales (UE 7.08, UE 7.10), 1 al colapso de muro (UE 7.02) y 1 al muro de plataforma (UE 7.09). En líneas generales, se identificaron suelos arcillosos semicompactos cuyo grosor varía entre 0.03 m a 0.24 m. Finalmente, la UE 7.06 estuvo asociada a restos de cenizas y carbón.



Fig. 21: Fotografía de la UE 7.05 del Pozo 7 (Fuente: PIAR; Aguilar, 2023)



Fig. 22: Fotografía de la UE 7.07 del Pozo 7 (Fuente: PIAR; Aguilar, 2023)

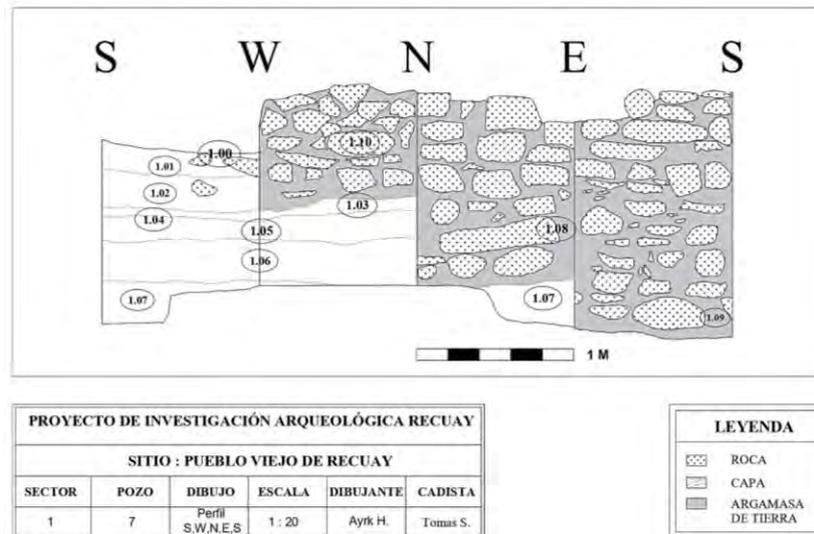


Fig. 23: Plano estratigráfico de los perfiles Sur, Oeste, Norte y Este del Pozo 7 (Fuente: PIAR; Aguilar, 2023; Tomado de Henostroza, 2023)

4.2.1.4 Pozo 8

Esta Unidad de Excavación se ubicó en lo que corresponde el vano de acceso o entrada del Ushnu. y presenta una dimensión de 6 m x 1 m. A través de las excavaciones se registraron un total de 5 Unidades Estratigráficas (Aguilar, 2023), de las cuales 4 corresponden a capas (UE 8.00, UE 8.01, UE 8.02, UE 8.03) y 1 al muro y acceso de la plataforma (UE 8.04). En líneas generales, se identificaron suelos arcillosos semicompactos cuyo grosor varía entre 0.10 m a 0.42 m. Finalmente, es importante mencionar que algunas capas estuvieron asociadas a fragmentos de cerámica (UE 8.01, UE 8.02, UE 8.03).



Fig. 24: Fotografía del Pozo 8 donde se aprecia la clausura de la entrada al Ushnu (Fuente: PIAR; Aguilar, 2023)



Fig. 25: Fotografía de la UE 8.04 del Pozo 8 (Fuente: PIAR; Aguilar, 2023)

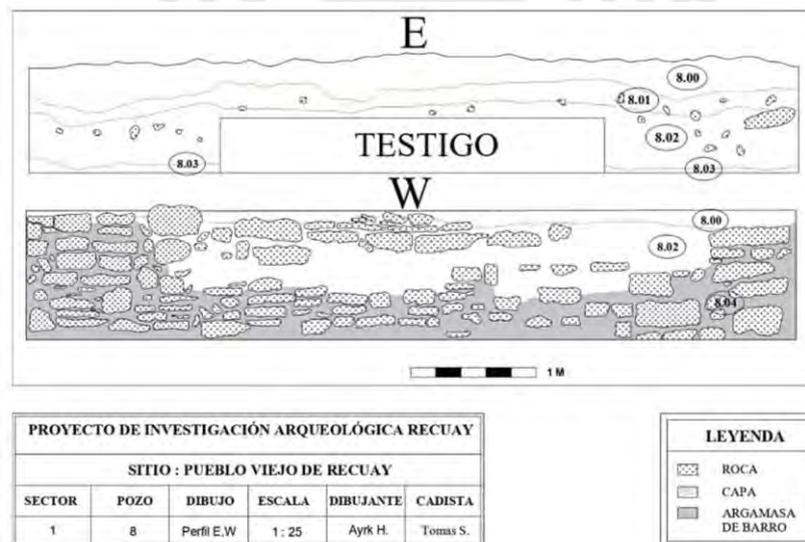


Fig. 26: Planos estratigráficos de los Perfil Este y Oeste del Pozo 8 (Fuente: PIAR; Aguilar, 2023; Tomado de Henostroza, 2023)

4.2.1.5. Pozo 13

Esta Unidad de Excavación se ubicó en la esquina Norte del Ushnu, y presenta una dimensión de 1 m x 4 m. A través de las excavaciones se registraron un total de 5 Unidades Estratigráficas (Aguilar, 2023), de las cuales 3 corresponden a capas (UE 13.00, UE 13.01, UE 13.03), 1 zapata de arcilla (UE 13.02) y 1 al muro de la plataforma (UE 13.04). En líneas generales, se identificaron suelos arcillosos semicompactos cuyo grosor varía entre 0.10 m a 0.30 m.



Fig. 27: Fotografía general del Pozo 13 (Fuente: PIAR; Aguilar, 2023)



Fig. 28: Fotografía de la UE 13.03 del Pozo 13 (Fuente: PIAR; Aguilar, 2023)

4.2.1.6. Pozo 14

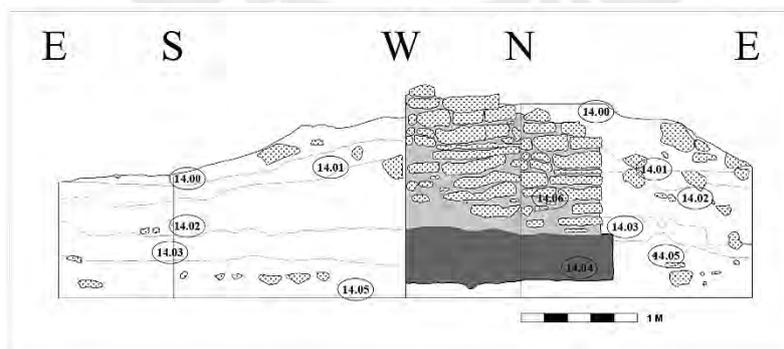
Esta Unidad de Excavación se ubicó en la esquina Sur del Ushnu. Esta unidad presenta una dimensión de 2 m x 1 m. A través de las excavaciones se registraron un total de 7 Unidades Estratigráficas (Aguilar, 2023), de las cuales 5 corresponden a capas (UE 14.00, UE 14.01, UE 14.02, UE 14.03, UE 14.05), 1 zapata de arcilla (UE 14.04) y 1 al muro de la plataforma (UE 14.06). En líneas generales, se identificaron suelos arcillosos semicompactos cuyo grosor varía entre 0.20 m a 0.47 m.



Fig. 29: Fotografía general del Pozo 14 (Fuente: PIAR; Aguilar, 2023)



Fig. 30: Fotografía de la UE 14.05 del Pozo 15 (Fuente: PIAR; Aguilar, 2023)



| PROYECTO DE INVESTIGACIÓN ARQUEOLÓGICA RECUAY | | | | | |
|---|------|------------------|--------|-----------|----------|
| SITIO : PUEBLO VIEJO DE RECUAY | | | | | |
| SECTOR | POZO | DIBUJO | ESCALA | DIBUJANTE | CADISTA |
| 1 | 14 | Perfil E,S,W,N,E | 1:25 | Aytk H. | Tomas S. |

| LEYENDA | |
|---------|-------------------|
| | ROCA |
| | CAPA |
| | ZAPATA |
| | ARGAMASA DE BARRO |

Fig. 31: Plano estratigráfico de los Perfiles Este, Sur, Oeste y Norte del Pozo 14 (Fuente: PIAR; Aguilar, 2023; Tomado de Henostroza, 2023)

4.2.2. La iglesia colonial de Pueblo Viejo de Recuay

La Iglesia Colonial de Pueblo Viejo de Recuay está compuesta por dos estructuras separadas espacialmente, pero unidas simbólicamente y funcionalmente: El templo y el torreón colonial o campanario. Ambas estructuras fueron construidas sobre una plaza Inca y, aparentemente, después de la clausura de la plataforma ceremonial Inca tipo Ushnu.

4.2.2.1. El Templo Colonial de Pueblo Viejo de Recuay

El templo corresponde a una estructura en forma de “T” con una extensión de aproximadamente 44 m x 35 m, y presenta una orientación hacia el Oeste. Precisamente, esta estructura fue confundida anteriormente como un Ushnu (Tantalean y Pérez, 2003), no obstante, estos datos fueron corregidos en investigaciones posteriores (Aguilar, 2019). Con respecto a las técnicas constructivas, se aprecia el uso de cantos rodados y piedras canteadas unidos con argamasa de barro dispuestos en forma de base de la estructura (técnica constructiva local, siendo esta similar a la empleada para la construcción de las estructuras Inca y Colonial registrados en los diferentes Unidades de Excavación), sin embargo, es probable que también hayan utilizado el adobe para la construcción de las paredes del Templo.

Por otro lado, siguiendo el estudio de caso de la investigación realizada por Casaverde (2013), donde se establece la distribución arquitectónica de una estructura religiosa colonial en el sitio arqueológico de Tranca-Pasco (Figura 32), podemos sugerir una división espacial del Templo de Pueblo Viejo de Recuay en los siguientes ambientes: el Acceso Principal ubicado en la extremo Oeste, la Nave corresponde a la parte central de la estructura, el Altar Mayor emplazado en el extremo Este, la Sacristía y el Vestíbulo localizados al Norte y Sur del Altar Mayor consecuentemente (Figuras 33 y 34). Sin embargo, es importante mencionar que, esta propuesta hipotética deberá ser corroborada con futuras investigaciones arqueológicas en esta estructura arquitectónica.

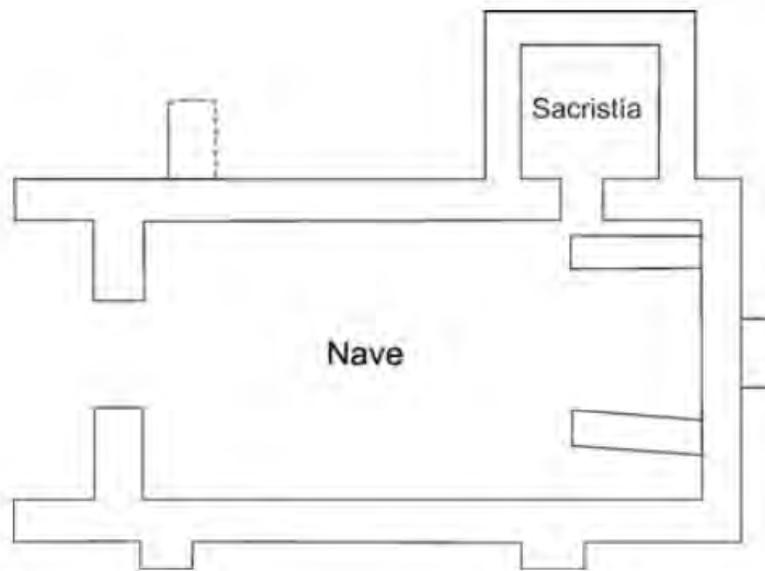
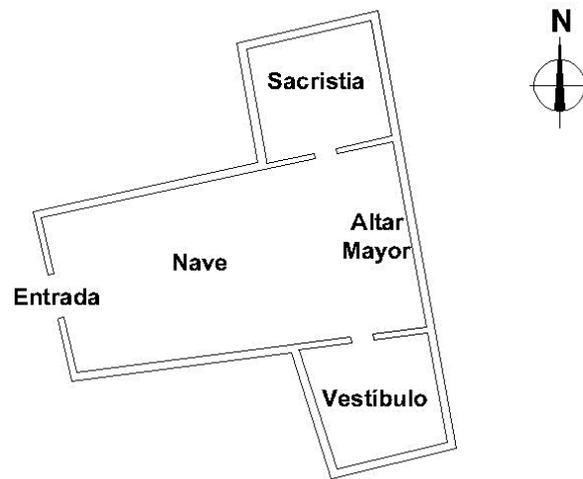


Fig. 32: Croquis de una estructura religiosa colonial en el sitio arqueológico de Tranca-Pasco, asociado al camino Inca de Callejón de Huaylas hacia Pumpo. Proyecto Qhapaq Ñan 2004. INC. Arqueólogo José Quinto Palacios (Casaverde, 2013, p. 54)



Fig. 33: Fotografía área del Sector 1 de Pueblo Viejo de Recuay (Tomado de Aguilar, 2019).



Campanario



Fig. 34: Plano y distribución espacial hipotética de la Iglesia Colonial de Pueblo Viejo de Recuay. Elaborado por Tomas Solorzano (Tomado de Aguilar, 2019, p. 8)

4.2.2.2. El Torreón Colonial o Campanario

La estructura denominada Torreón Colonial o Campanario presenta una planta de forma cuadrangular con una extensión aproximada de 8 m x 8 m aproximadamente, y se ubica hacia el Suroeste del Templo, a escasos metros del Camino Inca lo que permite su rápida visibilidad al recorrer esta red vial. Con respecto a las técnicas constructivas, estas son similares a las empleadas para la construcción del Templo, es decir, se emplearon cantos rodados y piedras canteadas unidas con argamasa de barro (Figura 35).

Según la tradición oral, en tiempos antiguos en esta estructura funcionaba una campana de oro, la cual era comúnmente tocada para llamar a misa y para eventos ceremoniales religiosos católicos. Sin embargo, esta campana posteriormente se desplazó hacia el río Santa, donde finalmente se sumergió para desaparecer (Benjamín Cáceres, comunicación personal, junio del 2022). Al igual que en el caso del Templo, esta estructura religiosa necesita de una mayor cantidad de investigaciones arqueológicas para poder profundizar en el uso y función de la misma.



Fig. 35: Fotografía del Torreón Colonial o Campanario de Pueblo Viejo de Recuay (Fuente: PIAR; fotografía de Chester Clarke; Aguilar, 2023)

4.3. Análisis de Gabinete

Durante las excavaciones realizadas en el sitio arqueológico Pueblo Viejo de Recuay, se registraron un total de 816 fragmentos de cerámica, el mismo que ha sido analizado por el PIAR (Malpica, 2022; Soto y Aguilar, 2019; Zavaleta y Aguilar, 2018). Cabe precisar que para la presente investigación únicamente tomaremos en cuenta los fragmentos identificados en la Plataforma Ceremonial Inca tipo Ushnu, donde se registró un total de 37 fragmentos de cerámica (100 % de toda la muestra). Asimismo, hemos dividido los fragmentos de cerámica de acuerdo a los siguientes criterios morfológicos y tecnológicos establecidos por Manrique (2001):

- **Vasijas cerradas:** Se registró un total de 7 fragmentos de cerámica (18.9%), de las cuales: 3 son de tipo cántaros (8.1%), 1 fragmento alisado (2.7%) y 2 fragmentos pulidos (5.4); y 4 son de tipo ollas (10.8%), 1 fragmento alisado (2.7%), 1 fragmentos pulidos (2.7%) y 2 fragmentos raspados (5.4%).
- **Vasijas abiertas:** Se identificó un total de 3 fragmentos de cerámica de tipo plato (8.1%), donde 2 fragmentos son alisados (5.4%) y 1 fragmento es vidriado (2.7%).
- **Otros:** Se agrupó un total de 27 fragmentos (73%), de los cuales se registró 1 asa alisada (2.7%) y un total 26 fragmentos de cuerpo (70.4 %), de los cuales 13 fragmentos son alisados (35.1%), 4 fragmentos son pulidos (10.8%), 8 fragmentos son raspados (21.6%) y 1 fragmento es vidriado (2.7%).

| PROYECTO DE INVESTIGACION ARQUEOLOGICA RECUAY | | | | |
|---|---------|---------------------------|-----------|------------|
| FORMA | | TRATAMIENTO DE SUPERFICIE | Nº | % |
| VASIJA CERRADA | CANTARO | ALISADO | 1 | 2.7 |
| | | PULIDO | 2 | 5.4 |
| | OLLA | ALISADO | 1 | 2.7 |
| | | PULIDO | 1 | 2.7 |
| | | RASPADO | 2 | 5.4 |
| VASIJA ABIERTA | PLATO | ALISADO | 2 | 5.4 |
| | | VIDRIADO | 1 | 2.7 |
| OTROS | ASA | ALISADO | 1 | 2.7 |
| | CUERPO | ALISADO | 13 | 35.1 |
| | | PULIDO | 4 | 10.8 |
| | | RASPADO | 8 | 21.6 |
| | | VIDRIADO | 1 | 2.7 |
| TOTAL | | | 37 | 100 |

Cuadro 1: Caracterización morfológica de los fragmentos de vasijas registradas en las excavaciones del Ushnu de Pueblo Viejo de Recuay (Elaborado por Malpica, 2022. Fuente: Zavaleta y Aguilar, 2018)

4.4. Proceso de evangelización en el paisaje simbólico de Pueblo Viejo de Recuay durante el Periodo Colonial Temprano (1532 d. C. – 1600 d. C.)

Los resultados de las excavaciones arqueológicas realizadas por el Proyecto de Investigación Arqueológica Pueblo Viejo de Recuay sugieren que los conquistadores Inca construyeron una serie de espacios con clara factura cusqueña en Pueblo Viejo de Recuay, de los cuales se pueden apreciar la Plataforma Ceremonial Inca tipo Ushnu, así como la Kancha, las colcas, la red vial Inca o Qhapaq Ñan y diversos espacios habitacionales (Aguilar, 2019). Todas estas edificaciones fueron construidas empleando técnicas constructivas locales, como el uso de piedras canteadas trabajadas, cantos rodados, unidos con argamasa de barro y, en algunos casos, con pachilla (Aguilar, 2019; Henostroza, 2023). No obstante, la distribución arquitectónica de los espacios construidos corresponde a un lineamiento establecido por los conquistadores cusqueños, los cuales son compartidos por sitios de diferentes partes del territorio conquistado.

Con respecto al Ushnu, este fue probablemente construido sobre un promontorio natural, brindándole una mayor altura frente a las otras estructuras (la cual varía entre los 14 a 16 metros), y, por ende, una mayor visibilidad en el paisaje construido en Pueblo Viejo de Recuay durante la ocupación Inca. Además, esta estructura agrupó un total de 3 plataformas superpuestas orientadas hacia el Oeste (Aguilar, 2019). Estas plataformas estuvieron conectadas entre ellas a través de un corredor ceremonial o escalinata, la cual también conecta este centro ceremonial con el subtramo del Qhapaq Ñan (Bernabé, 2017),

en cuyo recorrido es posible observar hornacinas adosadas en los muros laterales de esta escalinata (Henostroza, 2023).

Ahora bien, la llegada de los españoles y la posterior conquista de los Andes Peruanos dio inicio a una reestructuración política, social e ideológica en los asentamientos indígenas, siendo este también el caso de Pueblo Viejo de Recuay o Choquerrecuay ubicado en la provincia Inca de Huaylas. Si bien es cierto que, algunas estructuras siguieron funcionando con la misma intensidad durante este periodo (Malpica, 2022; Soto y Aguilar, 2019; Zavaleta y Aguilar, 2018), otras fueron clausuradas y/o destruidas (Zavaleta y Aguilar, 2018). Este segundo escenario es precisamente el caso del Ushnu de Pueblo Viejo de Recuay. De hecho, a través de las investigaciones se puede determinar que, durante la ocupación colonial, los nuevos habitantes y conquistadores decidieron clausurar el acceso principal del Ushnu. Para esta acción desmontaron parte de las esquinas de la entrada y nivelaron la plataforma usando la tierra de la zona. Inmediatamente, construyeron una estructura de forma rectangular en la cima de la tercera plataforma, aprovechando y adosando la construcción en el muro Sureste de la tercera plataforma. Esta nueva estructura presento un acceso hacia el lado Este del recinto (Figuras 36 y 37).

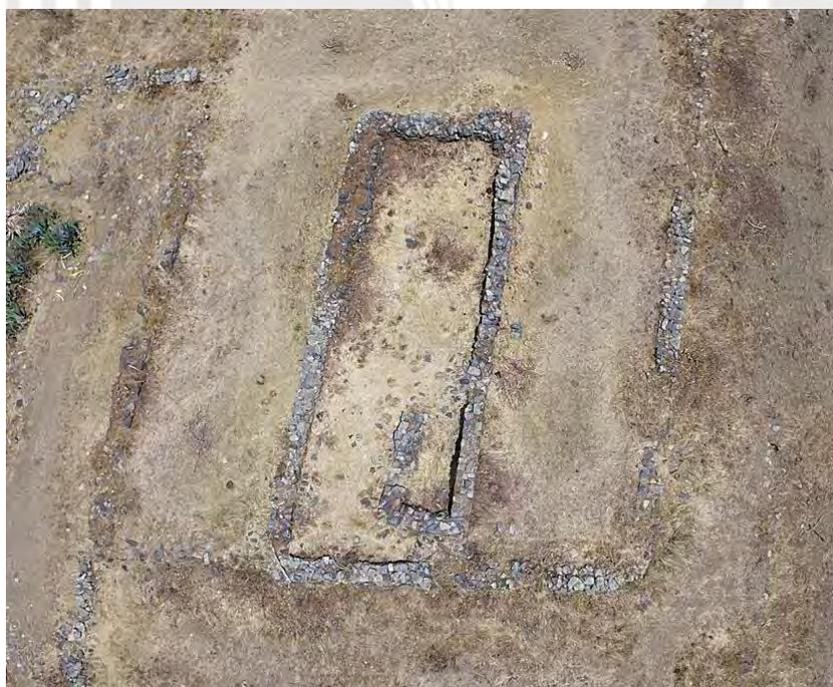


Fig. 36: Fotografía aérea del recinto rectangular construido sobre el Ushnu durante el Periodo Colonial Temprano
(Fuente: PIAR; Aguilar, 2019; Zavaleta y Aguilar 2018)



Fig. 37: Reconstrucción isométrica del Ushnu y la Kancha de Pueblo Viejo de Recuay durante el Periodo Colonial Temprano. Elaborado por Tomas Solorzano, basado en el levantamiento topográfico y planimétrico del PIAR (Zavaleta y Aguilar, 2018)

Posteriormente, y como parte de la evangelización y la extirpación de idolatrías en el lugar, se construyó una Iglesia compuesta por dos elementos: Un templo y un torreón o campanario ubicados sobre en una plaza Inca, muy cerca del subtramo del Qhapap Ñan. Como hemos detallado en un capítulo anterior, el templo presenta una forma de “T” con una orientación hacia el Este con un posible techo a dos aguas; el ingreso se ubica en la parte Oeste de la Estructura, la parte central correspondería a la Nave, mientras que en el sector Este se ubicaría el Altar Mayor, así mismo, al Norte del altar posiblemente se ubicaría la sacristía y al sur se encontraría el vestíbulo. Por su parte, el torreón colonial o campanario se ubica al Suroeste del Templo y presenta una forma cuadrada. Así mismo, por su dimensión y forma, esta construcción posiblemente pudo haber tenido un techo a cuatro aguas (Figura 38).

Con respecto a las técnicas constructivas, estas son muy similares a las observadas durante la ocupación Inca en el lugar, lo que hace suponer que utilizaron a los especialistas del sitio para la construcción de este nuevo escenario religioso. Es así que en las bases de la estructura aún se pueden observar la presencia de piedras canteadas trabajadas y cantos rodados unidos con argamasa de barro, además, en algunos casos también se usó la técnica de pachilla, así como el posible empleo de adobes para la construcción de paredes. No obstante, es necesario recalcar que la distribución arquitectónica de estas estructuras es propia del pensamiento español.

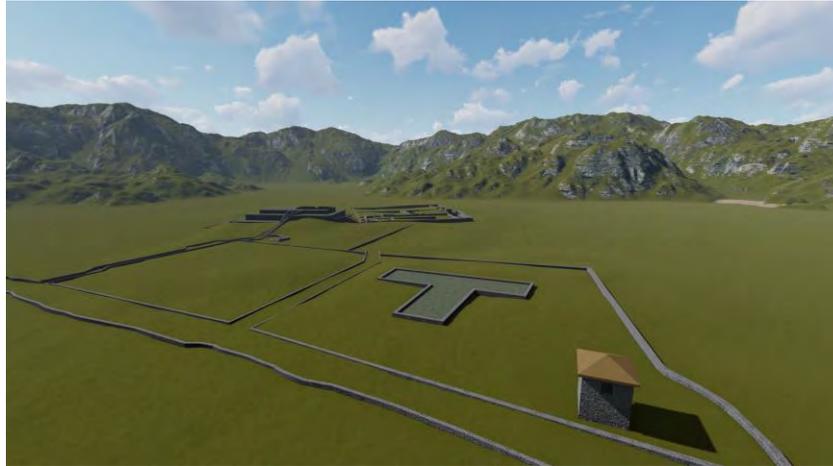


Fig. 38: Reconstrucción isométrica de la Iglesia Colonial de Pueblo Viejo de Recuay durante el Periodo Colonial Temprano. Elaborado por Tomás Solorzano *basado en el levantamiento topográfico y planimétrico del PIAR (Zavaleta y Aguilar, 2018)*

4.5. Resultados del análisis de la Extirpación de Idolatría de Recuay (Hernández Príncipe 1923 [1620])

En el presente apartado se ha agrupado y sintetizado la información publicada de la extirpación de Idolatría de Recuay, realizada por el Licenciado Rodrigo Hernández Príncipe (1923 [1620]). De esta manera, los datos fueron organizados en cuatro cuadros complementarios. En cada uno de ellos se muestran distintos elementos sagrados andinos que perduraron en la memoria social, en la vida cotidiana y en las actividades ceremoniales de los pobladores de Recuay en la primera mitad del siglo XVII. En este sentido, describiré de manera general cada cuadro para una mejor comprensión.

El primer cuadro ha partido desde la división de cada Ayllu, siendo identificados un total de 10 ayllus: Ayllu Hecos, Chaupis, Ayllu Hichoc, Ayllu Caquimarca, Olleros Mitimaes, Pachaca Allauca – Ayllu Allauca, Pachaca Allauca – Picos Ayllu, Pachaca Allauca – Chauca Churi, Pachaca Allauca – Xullca Churi y, finalmente, Chaupis Churi. Además, el cuadro presenta la agrupación de los escenarios y elementos sagrados de cada uno de estos ayllus, los cuales han sido divididos en: huacas y malquis, el lugar de origen sagrado de la población, huaris (primeros pobladores locales), casa de piedras (adoratorios), chacpas (nacidos de pies) y chuchus (gemelos) y el origen sagrado de las llamas.

Es importante resaltar que la gran mayoría del lugar de origen sagrado de los pobladores corresponde a lagos y lagunas, siendo esto distinto para el caso de una parte de los habitantes del ayllu Chaupis, cuyos orígenes están relacionados Huacas y Malquis llamadas como Huaman Cusma y Rao Cusma emparetada al Cerro Caxacayan.

Probablemente, este también sea el caso de las Huacas y Malquis pertenecientes al ayllu Obreros Mitimaes, las cuales fueron denominadas como Chuqui Huacan (con Pararin como su lugar de origen) y Carhuaccha (con Piri como su lugar de origen). De una manera similar, todas las llamas tienen a diferentes lagunas como su lugar de origen sagrado como son los casos de las llamas de: Chaupis con origen de la laguna Querococha, Pachaca Allauca- Ayllu Allauca con origen de la laguna Vicvicocha, Pachaca Allauca – Picos Ayllu con origen de la laguna de Conoc y, Pachaca Allauca – Xullca Churi con origen del Yaro.

Por último, esta división de elementos y lugares sagrados nos ha permitido congregarnos a los ayllus en dos grupos: el primero lo hemos denominado como Ayllu de origen sagrado Mixto, es decir tienen pobladores de origen sagrado local (huaris o llactas) y de origen sagrado foráneos (llacuaces), entre los que se puede mencionar: Ayllu Hecos, Ayllu Hichoc, Ayllu Caquimarca y Pachaca Allauca – Picos Ayllu. Por su parte, el segundo grupo ha sido nombrado como Ayllu de origen sagrado foráneo o llacuaces, los cuales son los siguientes: Chaupis, Olleros Mitimaes, Pachaca Allauca – Ayllu Allauca, Pachaca Allauca – Chauca Churi, Pachaca Allauca – Xullca Churi y, finalmente, Chaupis Churi.

El segundo cuadro se focaliza en dividir las divinidades principales, los hijos gentiles, descendientes gentiles y los descendientes cristianos de cada una de las Huacas y Malquis pertenecientes a los habitantes de los ayllus anteriormente mencionados. Con respecto a las divinidades principales de los Ayllus, se ha constatado que: Hecos adoraban al rayo y al sol, Chaupis adoraban a la laguna Querococha y al rayo, Ayllu Hichoc y Ayllu Caquimarca adoraban al rayo, Olleros Mitimaes adoraban al Apu Huanchan, los huaris y a los pozos soterrados, Pachaca Allauca – Ayllu Allauca adoraban al rayo representado en su huaca Carachuco, Pachaca Allauca – Picos Ayllu y Chaupis Churi adoraban a Huacas y Malquis en general, Pachaca Allauca – Chauca Churi adoraron al rayo, sol y las siete cabrillas y, Pachaca Allauca – Xullca Churi adoraron al rayo, lucero (sol), estrellas y a yaro.

Además, también se evidencia que hay una mayor presencia masculina en los hijos y descendientes gentiles que fueron mencionados en este documento. Por su parte, los descendientes cristianizados fueron registrados en su totalidad como hombres, a excepción de los ayllus Chaupis, Ayllu Hichoc y Ayllu Caquimarca, quienes no presentaron registros de descendientes cristianizados.

El tercer cuadro agrupa un total de 32 capacochas entre niños y niñas que fueron sacrificadas. Las cantidades de las capacochas variaron de acuerdo al ayllu de

procedencia. Así tenemos que: 12 fueron de Chaupis Churi, 7 de Chaupis, 5 de Ayllu Caquimarca, 4 de Ayllu Hichoc, 2 de Hecos y 2 de Olleros Mitimaes.

Además, gracias a este análisis se ha podido identificar el número de capacochas y el escenario al que fueron ofrecidas, teniendo la certeza que: 8 fueron ofrecidas a Cuzco, 6 a Quito, 5 a Titicaca, 2 la laguna Yahuarcocha, 2 a Saño mama (pozos soterrados), 2 entre el ayllu de Hecos y 1 al termino de Lampas y Recuay. Asimismo, es importante mencionar que las 5 Capacochas del Ayllu Caquimarca fueron enviadas a Quito, Cuzco y Huánuco Viejo (Huánuco Pampa), sin ser mencionada la cantidad exacta relacionada con cada uno de estos sitios.

El cuarto cuadro organiza los ministros y ministras identificados en los ayllus, cuya totalidad es de 195 personas, de los cuales se ha determinado que la mayor cantidad corresponde a las 123 ministras, mientras que los ministros fueron un con un total de 72. Estos personajes fueron registrados con relación a su ayllu de la siguiente manera: Hecos tuvo 10 ministros y 12 ministras, Chaupis tuvo 10 ministros y 11 ministras, Ayllu Hichoc tuvo 12 ministros y 24 ministras, Ayllu Caquimarca tuvo 9 ministros y 14 ministras, Olleros Mitimaes tuvo 5 ministros y 11 ministras, Pachaca Allauca - Ayllu Allauca tuvo 8 ministros y 12 ministras, Pachaca Allauca – Picos Ayllu tuvo 8 ministros y 16 ministras, Pachaca Allauca – Chauca Churi tuvo 4 ministros y 6 ministras, Pachaca Allauca – Xullca Churi tuvo 4 ministros y 8 ministras y, Chaupis Churi tuvo 2 ministros y 9 ministras.

Asimismo, se pudo definir las actividades religiosas a las que estuvieron relacionados los ministros y ministras, las cuales fueron las siguientes: Adivina de sueños, consultor, consultor mayor, chichera, hechicera, ministra mayor, rapiaie, relapsa, sacerdote, sacerdote mayor, sacristán, hacia el sancu, señor de la huaca, soñadora, sortílega.

| AYLLU | HUACAS Y MALLQUIS | LUGAR DE ORIGEN | HUARIS | CASA DE PIEDRAS | CHACPAS; CHUCHUS | ORIGEN DE LLAMAS |
|---------------------------|------------------------------------|--------------------|---|---------------------------|--|-------------------|
| Ayllu Hecos (Jecosh) | Marca Litan | Laguna Llacjacocho | -Ahuaráyoc - Pampavillca -Mulluvillca | Illahuasi | Nacidos de pies y dos de un vientre, ofrecidos al Rayo, o sol o lucero | - |
| | Yarovillca Llahuas (hijo del Rayo) | Titicaca | | | | |
| Chaupis (vecino de Hecos) | Uchuc Huarac | Yaru | - | - | - | Laguna Querococha |
| | Chapa Cachin | | | | | |
| | Carhua Mancha | | | | | |
| | Huayna Huaman | | | | | |
| | Tumay Chami | | | | | |
| | Huaman Cusma* | Cerro Caxacayan | | | | |
| Rao Cusma* | | | | | | |
| Ayllu Hichoc (Ichoca) | Apuyuric | | | Tenían sus ídolos menores | Tenían una gran cantidad de chuchos y | |
| | Huayna Yuric | | | | | |
| | Huama Illa | | | | | |

| | | | | | | |
|--|--------------------|------------------------------|-------------|--|---|------------------|
| | Pariachin | Yaro | - | junto al simulacro donde adoraban al rayo | chacpas y otros abortos ofrecidos al rayo | - |
| | Llaja Chucu | | | | | |
| Aylo Caquimarca (Colquimarca) | Caqui Villca | Yaro Xullca | - | Las huacas referidas estaban en sus simulacros y adoratorios | Tenían Chuchos, Chacpas que comunicaban | - |
| | Capcha Villca | | | | | |
| | Llaja Villca | | | | | |
| | Huacchos Chauca | | | | | |
| | Xullca Allauca | | | | | |
| | Curaca | | | | | |
| Churi | | | | | | |
| Olleros Mitimaes* | Chuqui Huacan | Pararin | Caxa Purhua | - | - | - |
| | Carhuaccha | Pira | | | | |
| | Apu Huanchan | - | | | | |
| | Hiras Yánac | - | | | | |
| | Hacas Yanac | - | | | | |
| | Cuyus Villca | - | | | | |
| Pachaca Allauca – Aylo Allauca (Pampas Chico – Pallauta) | Choque Cochachin | Yaro Titicaca | - | - | - | Laguna Vicicocha |
| | Carachuco | - | | | | |
| | Choque Huasca | Yaro | | | | |
| | Vinac | Yaro | | | | |
| | Murpa | -Cocha-Piti -Cocha-Paraco | | | | |
| | Huántuc Pari-Ayllu | - | | | | |
| | Masuan | - | | | | |
| | Chaucas | Yaro | | | | |
| | Huarhuas Chucchu | Yaro | | | | |
| | Carachoco | - | | | | |
| Pachaca Allauca – Picos Aylo | Apu Ingacha | Yaro | - | Huari Carhua Pampa | - | Laguna de Conoc |
| | Caxa Orco | | | | | |
| | Casiachin | | | | | |
| | Huarac Yacallva | | | | | |
| Pachaca Allauca – Chauca Churi | Huaman Huaturo | Yaro | - | - | Tenian chuchus y Chacpas | - |
| Pachaca Allauca – Xullca Churi | Llacay Huachuri | Yaro | - | Con un simulacro con muchos sacrificios | - | Yaro |
| | Caura Churi | Yaro | | | | |
| | Anco Yauri | Yaro | | | | |
| | Sapán Churi | Yaro | | | | |
| | Huaslla | Yaro | | | | |
| Chaupis Churi | Caci Achin | Yaro | - | - | - | - |
| | Hacallarc Huarac | Yaro | | | | |

Cuadro 2: Corresponde al Cuadro 1 elaborado en base a la información de la Extirpación de Recuay realizado por el Licenciado Rodrigo Hernández Príncipe (1923 [1620]).

*Movilizados e impuestos por el Inca

| AYLLU | DIVINIDADES PRINCIPALES | HUACAS Y MALLQUIS | HIJOS GENTILES | DESCENDIENTES GENTILES | DESCENDIENTES CRISTIANOS |
|-------|--------------------------------|-------------------|---|---|---|
| Hecos | Adoraban al Rayo, Sol o lucero | Marca Llitan | -Chachu Pasca -Áncos Pariac -Machachuay | -Carhua Mancha -Punchau Lliviác -Huaman Tocas -Navinca Lláuvar -Naupaico -Mupa Lliviác | -Don Alonso Alvarado -Gonzalo Huchu Huaman -Alonso Raho Machacuay |
| | | Yarovilla Llahuas | -Nina Callu -Paria Cauques -Hácuc | -Condor Poma -Cuyurichin Poma -Cúyoc -Yaro Lliviác | -Martin Runa Hananpa -Domingo Sura -Martin Yaro Poma |

| | | | | | |
|---------------------------------|---|----------------------------------|--|--|---|
| | | | | -Carhua Lloclla -Huacho Poma -Tamta Rique -Llivia Rique | -Alonso Tamta Rique |
| Chaupis | Adoraban a la laguna Querococha y al Rayo por decir que provenían dél | Uchu Huarac | -Poma Lliviác -Huarac Cochachin | - | - |
| | | Chapa Cachin | | | |
| | | Carhua Mancha | | | |
| | | Huayna Huaman Tumay Chami | | | |
| Ayllo Híchoc | Adoraban al Rayo sobre tincurpas de plata y mahuas de oro bajo y piedras besares para el aumento de los carneros de la tierra | Apuyuric | Hayna Yuric | - | - |
| | | -Huaman Illa -Parianchi | -Caxarimi -Yarpon -Runacallan -Macónmac -Caharímac -Huacarachin -Yllarachin -Choqueyánac -Carhuayánac -Caxahampa -Chuquesruntuy -Pomaxari -Raholliviác -Yanalliviác | | |
| Ayllo Caquimarca | fingiendo ser hijos del Rayo | Huacchos Chauca | -Pica Ríchuc | - | - |
| | | Xullca Ayauca | -Huamay Cachan | | |
| | | Curaca | -Cúnyac Masco | | |
| | | Churi | -Nina Quiro | | |
| Olleros Mitimaes | Apu Huanchan, a los Huaris y a pozos soterrados | Chuqui Huacan | Toto Lliviác | Nuna Lliviác | -Pedro Cochachin -Martin Toto Lliviác |
| | | Carhuaccha | Paria Cochachin | - | -Andrés Yaro Huaman -Diego Chauca -Don Pedro Quispe |
| Pachaca Allauca - Ayllo Allauca | Tuvieron como Huaca principal a Carachuco, un ídolo de piedra bermeja con pies y manos y faiciones, representación del rayo | Choque Cochachin | -Chuchu Lliviác -Hanampa Lliviác -Machacuay | - | -Juan Yampe -Padre de Don Francisco Machacuay -Juan Bautista -Juan Chuquis |
| | | Choque Huasca | -Huancarique -Secha Lliviác -Llachua Poma | - | Domingo Cucho |
| | | Huantuc Pari-Ayllu | -Paria Mallqui -Sancara Orac -Mallqui Riqui | - | Juan Riqui |
| | | Chaucas | -Huaman Mallqui -Muna Paucar -Huancay | - | Pedro Poma Mallqui |
| Pachaca Allauca - Picos Ayllo | Huacas y Mallquis en general | -Apu Ingacha -Huari Carhua | -Choque Cao -Huacho Poma -Anca Caqui -Poma Callan | - | Alonso Capitán Juan Capcha Alonso Huárac |
| Pachaca Allauca - Chauca Churi | La huaca que adoraban era el Rayo, el Sol y las siete cabrillas | Huaman Huaturo | Mántur Huyca Colla Rásac Macuy Cachin Masco Lliviác Llachua Hinche Villca Lliviác | - | -Guillermo Xullca Lliviác -Guillermo Poma Chaqui -Martin Mallqui Riqui Diego Quispe Machucan |
| Pachaca Allauca - Xullca Churi | Adoraron al Rayo, lucero, | -Llacay Huachuri -Caura Churi | -Acraca -Huaopina -Isca Cauro -Huaman | - | -Martín Racuay -Martin Chauca |
| | | Anco Yauri | -Huaman Yauri -Llachua Yauri | -Isca Lliviác -Tanta Poma | -Martin Mallqui Cochachin |

| | | | | | |
|---------------|---------------------|----------------------------------|--|--|--|
| | estrellas y a Yaro | | | | -Domingo Machapata |
| | | Sapán Churi | Llíviac Cori | -Rao Punchao -Poma Llásac -Quivaman -Martin Ancos | Juan Yaro Huayna |
| Chaupis Churi | Huacas y en general | -Caci Achin -Hacallarc Huarac | -Carhua Cari -Poma Charic -Villca Chauca | -Súntur Iche -Poma Llívíac | -Martin Villcacha -Juan Recuan -Domingo Toto |

Cuadro 3: Corresponde al Cuadro 2 elaborado en base a la información de la Extirpación de Recuay realizado por el Licenciado Rodrigo Hernández Príncipe (1923 [1620]).

| AYLLU | CAPACOCHAS | OFRECIDAS A |
|------------------|--------------------------|------------------------------------|
| Hecos | Runa Curi Anco Ripay | Entre si (Hecos) |
| Chaupis | Apu Cayan | Titicaca |
| | Rima Hanampa | |
| | Villca Carhua | |
| | Hancanay Uay | Termino de Lampas y Recuay |
| | Raho Colque | Quito |
| | Poma Cuchuy | Cuzco |
| | Una capacocha sin nombre | |
| Aylo Hichoc | Carhuica | Cuzco |
| | Lliviactmasco | |
| | Rimac Hanampa | |
| | Raho Collqui | |
| Aylo Caquimarca | Carhua Collqui | -Quito -Cuzco -Huánuco Viejo |
| | Livi Tocas | |
| | Yaro Yacja | |
| | Xullca Carhua | |
| Yayacu Collqui | | |
| Olleros mitimaes | 2 capacochas sin nombre | Saño mama (Pozos soterrados) |
| Chaupis Churi | Nina Cuyuc | Quito |
| | Una Chumbi | |
| | Allama Carhua | |
| | Poma Chumbi | |
| | Poma Chullpuy | Cuzco |
| | Mallao Tunjo | |
| | Caqui Chumbi | |
| | Cauri Pacsa | Chile |
| | Munay Carhua | Titicaca |
| | Hermana de Munay Carhua | |
| | Primogénito destos | Laguna Yahuarcocha |
| Otro hermano | | |

Cuadro 4: Corresponde al Cuadro 3 elaborado en base a la información de la Extirpación de Recuay realizado por el Licenciado Rodrigo Hernández Príncipe (1923 [1620]).

| AYLLU | MINISTROS | MINISTRAS |
|----------------|---|---|
| Hecos (Jecosh) | -Domingo Huaira Pacaran (c) -Alonso Hanampa (c) -Alonso Chauca Tamparique (c) -Alonso Cura - Francisco Cura - Jerónimo Cura -Martin Xullca - Miguel Xullca -Domingo Cura (c) -Hernando Huaman Yayi | -Inés Huaylla Jamoc -Inés Missa (sa) - Juana Urmay -Inés Tacta (sor) -Ines Cacija (he) -Maria Munay (he, sor, ad) -Catalina Cacija (sor, rap) -Inés Llanu (sor, so) -Francisca Urya (sor) -María Urmay -María Yacollqui (so) -Inés Hunay (chi) |
| Chaupis | -Juan Huari Hanampa (c, sa-m) -Alonso Nina Yanac -Juan Chaucaqui Huaman - Juan Hinchí Lliviác -Juan Chauca -Juan Chapsa Llasac -Juan Poma Hanampa (sa, c) | -María Poma Llacja (mm) -Catalina Collqui Llacja (sor) -María Yaco Collqui -Inés Quichpa -María Jánoc (chi, re) -Inés Ruray Cacija (so, sor) -Catalina Yaro Carhua (so, sor) |

| | | |
|--------------------------------|---|--|
| | <ul style="list-style-type: none"> -Juan Caton Jullca -Juan Huaranca -Juan Quispi Huanca | <ul style="list-style-type: none"> -Inés Paucar Cacja (sor, sa) -María Huillca Carhua -Doña Ana Cahua Churay -Francisca Huaylla |
| Aylo Hichoc | <ul style="list-style-type: none"> -Pedro Chauca (c, sa) -Juan Chauca Caqui (c, sa) -Pedro Nimas (c, sa) -Domingo Cura -Diego Lliviac Huayna -Francisco Chauca -Francisco Parya Poma -García Huaman Chauca -Juan Mallqui Capacocho -Martin Xullca Páucar -Pablo Capra -Alonso Paucar Yupa | <ul style="list-style-type: none"> -Francisca Asto Llacja (mm) -María Urmay (c) -Inés Chaupi (c) -Luisa Tupi Cacja (c) -Inés Chaca Llanu (so, ad) -Catalina Tanta Ruray -Catalina Paca -Catalina Chaca -Juana Cacja -María Cacja Huácac -Catalina Tonjo -María Ruray -Inés Cúnyar -Inés Tuto -Inés Mallas -Catalina Urya -Francisca Hutuy -Francisca Masca -Luisa Quichpa -María Chacja -Catalina Mayuay (so, sor, ad, he) -Ines Chappa Choqui (so, sor, ad, he) -Catalina Raho Collqui (so, sor, ad, he) -Catalina Yaro Tacta (so, sor, ad, he) |
| Aylo Caquimarca | <ul style="list-style-type: none"> -Hernando Yaro Huaman -Francisco Titu Huarac (c) -Francisco Churas (c) -Juan Xullca (c) -Francisco Xullca (c) -Pablo Marco -Juan Chauca (c) -Alonso Mallqui (c, chi) -Diego Uchuc Lliviac | <ul style="list-style-type: none"> -Doña Ana Collque (mm) -Francisca Carhua (c) -María Pacta -Francisca Llacja (chi) -María Chumbi (c) -Francisca Yaro -Catalina Huaylla (c) -María Xullca Carhua (c, so) -Inés Carhua Cuyuc -Inés Caxa (he) -Juana Paucar Caexa -Francisca Chaucas -Catalina Xullca Carhua (c) -Quichpa |
| Olleros mitimaes | <ul style="list-style-type: none"> -Don Pedro Quispe -Martin Tuto Lliviac -Luis Caque Huata -Juan Culla -Pedro Puric | <ul style="list-style-type: none"> -Ana Collqui Hutuy -Francisca Hutuy -Isabel Llacja -Juana Quichpa -Inés Collqui Hutuy -Inés Huaylla Ticlla -Biatriz Mocto -Inés Yaro Carhua (c) -María Tutos -Francisca Mocto Cajca -Ana Collqui |
| Pachaca Allauca – Aylo Allauca | <ul style="list-style-type: none"> -Juan Bautista (cm) -Juan Choquis (c) -Don Francisco Machucuay (sh) -Juan Cochachin -Pedro Mallqui Huárac -Diego Quispe Machacuay -Domingo Xullca Mallqui -Juan Machacuay | <ul style="list-style-type: none"> -Catalina Huari Carhua (c) -Inés Sacja -Inés Racho Chicchi Chumbi -María Munay -Ana Cacja (sor) -Inés Tonjo -Inés Lliviac Chumbi -Ana Asto Carhua -María Urmay (he) -María Ruray -Ana Cacja -María Maylacay Cacja (he) |
| | <ul style="list-style-type: none"> -Melchor Nuna Hananpa (cm) -Juan Yaro Huaman (c) | <ul style="list-style-type: none"> -María Cúnyac Chumbi (c) -María Hecha -Inés Chumbi (chi) -María Manyan Carhua (ad) -Inés Huarmi Carhua (sor) - Inés Tuto Cacja |

| | | |
|--------------------------------|---|---|
| Pachaca Allauca – Picos Aylo | -Juan Nina Llívíac (c) -García Hinche Mallqui (sac) -Juan Poma Huáchic -Juan Capcha -Juan Capcha Llásac -Alonso Cancha Mároc | -María Huayna Chumbi (sor) -Inés Yancar Carhua -María Chacsá -María Ranti -María Chaucas -Inés Chaupi Cacja -Francisca Malao (sor) -María Yaro -María Carhua Cúyuc -Francisca Quispe Cacja |
| Pachaca Allauca – Chauca Churi | -Guillermo Xullca Llívíac (c) -Martín Mallqui Riqui -Domingo Quispe Machacuay -Martín Asto Hinche | -Inés Carhua Cúyuc -Inés Yamayuay -María Collqui Cacja (chi) -María Asto Carhua -Catalina Carhua Llacja -Inés Yaro Carhua |
| Pachaca Allauca – Xullca Churi | -Martín Canra (c) -Martín Huaman Ráprac -Domingo Manchapa -Juan Yaro Huayna | -Inés Carhua Munay -Inés Cacja -María Hínchic Carhua -Ana Raho Carhua -Inés Chaucas (sor) -Francisca Yaro Cúyoc -Ines Mayvai Caxa (chi) -Francisca Cacja (san) |
| Chaupis Churi | -Domingo Toto (c) -Juan Recuan (c) | -Ines Collque Chámoc -Francisca Llanu (chi) -Ines Llacja -Francisca Chauca Yáuric (sor) -Francisca Toto -Ines Cacja (sor) -María Yaro (sor) -Ines Chaupi Cacja (ad) -Ana Racho Cacja |

Cuadro 5: Corresponde al Cuadro 4 elaborado en base a la información de la Extirpación de Recuay realizado por el Licenciado Rodrigo Hernández Príncipe (1923 [1620]).

Ad: adivina de sueños
C: consultor
Cm: consultor mayor
Chi: chichera
He: hechicera
Mm: Ministra mayor
Rap: rapíae
Re: relapsa
Sa: Sacerdote
Sa-m: Sacerdote mayor
Sac: Sacristán
San: hacia el sancu
Sh: señor de la huaca
So: soñadora
Sor: sortilega

4.6. Resultados de la ubicación y el análisis espacial de los escenarios naturales sacralizados y vinculados al sitio arqueológico Pueblo Viejo de Recuay

En este apartado se presentan las descripciones de los escenarios naturales que fueron sacralizados durante la ocupación prehispánica y que mantuvieron un vínculo simbólico con el sitio Pueblo Viejo de Recuay, cuyo significado ha llegado incluso hasta nuestros días. Para ello hemos empleado la información obtenida a través de la investigación arqueológica, etnohistórica y etnográfica en este escenario. De esta manera, hemos podido registrar los siguientes seis espacios sagrados:

4.6.1. Promontorio rocoso donde fue construido el Ushnu

El primer espacio natural sacralizado registrado fue el promontorio natural ubicado en la coordenada 230415 E- 8925884N, dentro del Sector 1 de Pueblo Viejo de Recuay (Aguilar y Domínguez, 2018). Este elemento corresponde a una elevación natural con una altura aproximada de 16 m desde la superficie, sobre el cual fue construido el Ushnu con una función ceremonial durante la ocupación Inca en la zona. De esta manera, este espacio tuvo la mayor carga simbólica del Sector 1 de Pueblo Viejo de Recuay (Aguilar, 2019).



Fig. 39: Fotografía aérea donde se aprecia el Ushnu construido sobre un promontorio rocoso natural (Fuente: PIAR; Aguilar, 2019)

4.6.2. La laguna Shecllapata

Este escenario se ubica en la meseta Shecllapata del Sector 4 de Pueblo Viejo de Recuay (Aguilar, 2019), exactamente en la coordenada 231614 E- 8925327N. Además, este elemento corresponde a una laguna natural, cuyas aguas surgen del subsuelo de la meseta. Asimismo, es importante mencionar que esta laguna es de color oscuro y se encuentra

asociada a las áreas de cultivo y de almacenamiento del sitio arqueológico de Pueblo Viejo de Recuay.

4.6.3. Ushnu Punta

Ushnu Punta corresponde a un cerro que presenta arquitectura prehispánica, el cual se encuentra ubicado en el Sector 5 de Pueblo Viejo de Recuay, exactamente en la coordenada 230807 E – 8925544 N. Precisamente, en los alrededores de este espacio se registró una cruz de carnaval ubicada sobre una plataforma elaborada de rocas medianas superpuestas, que son denominadas como mojones o sayhuas. Esta disposición estratégica funcionaba para vigilancia y protección de la familia, ayllu o aldea a la cual pertenecía o estaba vinculada a esta cruz. Además, la cruz está hecha de madera y esta adornaba con plantas provenientes de la laguna Querococha (Benjamín Cáceres Torre, comunicación personal, junio del 2022).



Fig. 40: Fotografía de la cruz de carnaval ubicada al frente del cerro Usnu Punta o Huacoto Punta (Fuente: PIAR)



Fig. 41: Fotografía donde se observa a mayor detalle la Cruz de Carnaval (Fuente: PIAR)

4.6.4. La gruta de San Patricio

Este lugar se ubica al Oeste de la carretera Catac-Huaraz, exactamente en la coordenada 230383 E – 8924157 N. La cueva consta de un ambiente de aproximadamente 300 metros, el cual, producto de las precipitaciones y la filtración hidrológica, presenta diversos espacios empozados que han provocado el colapso y derrumbe de las rocas en el interior del ambiente, generando la reducción del mismo. Según la tradición oral, este escenario es frecuentado por entidades malignas relacionados con el diablo, por este motivo, han sido colocadas imágenes de divinidades católicas muy cerca de esta cueva. Adicionalmente, los pobladores también suelen mencionar que la cueva conecta directamente a Recuay con Huarney, y que esta vía fue utilizada por los antiguos pobladores para ahorrar el tiempo de viaje (Gloria Maza, comunicación personal, junio del 2022).



Fig. 42: Vista general del exterior de la Gruta de San Patricio

Durante nuestro recorrido en el lugar pudimos apreciar la presencia de elementos religiosos dispuestos a manera de ofrenda en el lugar. Estos elementos tienen un profundo significado dentro de la concepción local, tanto desde un punto de vista religioso andino, así como el católico. Entre los elementos andinos podemos mencionar la presencia de apachetas, velas colocadas sobre rocas ubicadas dentro del interior de la cueva, las cuales en algunas oportunidades están acompañadas de arreglos florales. Adicionalmente, también se ha podido identificar la hoja de coca e imágenes de otros santos.



Fig. 43: Vista general del interior de la Gruta de San Patricio



Fig. 44: Vista a detalle de algunas ofrendas que se depositan dentro de la Gruta de San Patricio

4.6.5. El Cerro Jerusalén

Este cerro se ubica en la Cordillera Negra en la coordenada 229700 E – 8923696 N, en cuyo perímetro de ha logrado identificar arquitectura prehispánica y la presencia de una iglesia construida sobre una plataforma con una orientación hacia el Este. Esta ubicación estratégica de la iglesia permite tener una vista privilegiada de gran parte del Callejón de Huaylas y el paisaje sagrado circunscrito, desde la cual se aprecian los sitios arqueológicos, así como las entidades naturales como el recorrido del río Santa, la laguna de Shecllapata, los cerros y nevados de la Cordillera Blanca.



Fig. 45: Fotografía donde se aprecia parte del paisaje del Callejón de Huaylas tomada desde el Cerro Jerusalén (Fuente: PIAR, fotografía tomada por Chester Clarke)

Con respecto a la distribución arquitectónica de la iglesia, esta estructura religiosa está asociada a una gran cruz hecha de madera, y, además agrupa un solo ambiente de forma rectangular con un techo a dos aguas. Dentro de este ambiente se puede apreciar banquetas en los extremos, un altar mayor desde donde se oficia la misa y probablemente el aspecto más resaltante fue la presencia de un pequeño puquial o vertedero hecho de piedras ubicado muy cerca del altar mayor. Los pobladores argumentan que, “*este puquial está conectado con la laguna Querococha y puede ocurrir una tragedia e inundación si es que los pobladores actúan de una mal manera. Además, durante la misa realizada en esta iglesia, el sacerdote derrama agua dentro de este canal a manera de ofrenda*” (Benjamín Cáceres Torre, comunicación personal, junio del 2022).



Fig. 46: Fotografía de la plataforma sobre la que fue construida la iglesia (Fuente: PIAR, fotografía tomada por Chester Clarke)



Fig. 47: Fotografía donde se aprecia el puquio y/o vertedero ubicado en el centro de la Iglesia del Cerro Jerusalén
(Fuente: PIAR, fotografía tomada por Chester Clarke)

4.6.6. Laguna Conococha

Se encuentra ubicada en la meseta Conococha en la región Ancash de la provincia de Bolognesi, exactamente en la coordenada 249986 E- 8879465N, con una altitud de 4050 m.s.n.m. Esta laguna es abastecida por arroyos provenientes de la Cordillera Blanca, de la Cordillera Negra, y del Rio Tuco. Además, es importante mencionar que el Rio Santa tiene su origen de esta laguna, el cual pasa cerca del sitio arqueológico Pueblo Viejo de Recuay. Asimismo, en el documento sobre las Idolatrías de Recuay se menciona a la laguna Conoc como lugar de origen de las llamas del Ayllu Pachaca Allauca-Picos Ayllu (Hernández Príncipe 1923 [1620]), quizás esta se refiere a la Laguna Conococha.



Fig. 48: Vista general de la Laguna Conococha (Tomada de ANA, 2020, p. 18)



Fig. 49: Imagen tomada desde Google Earth 2023 donde se aprecia la distribución espacial y ubicación de los espacios naturales sacralizados vinculados directamente a Pueblo Viejo de Recuay

* La laguna Conococha se conecta con Pueblo Viejo de Recuay a través del río Santa



Capítulo 5: Discusión

Para la presente investigación enfocada sobre la evangelización del paisaje del sitio arqueológico de Pueblo Viejo de Recuay durante el Periodo Colonial Temprano (1532 d.C. – 1600 d.C.), hemos creído conveniente iniciar este apartado definiendo el paisaje sagrado local que hallaron los españoles tras su llegada y paso por este sitio, es decir, responder nuestra primera pregunta de investigación *¿Qué factores motivaron la evangelización católica en Pueblo Viejo de Recuay?* Para responder esta y nuestra segunda pregunta se ha utilizado en primer lugar la información obtenida de nuestras investigaciones arqueológicas, la cual fue complementada con los datos etnohistóricos.

Los resultados han demostrado que esta área del paisaje del Callejón de Huaylas fue convertido y habitado desde el Periodo Intermedio Temprano, correspondiente a la cultura Recuay (Aguilar, 2019; Aguilar y Domínguez, 2018), hasta la conquista Inca en 1450 – 1470 d.C. (Aguilar, 2019; Bernabé 2015; Gamboa, 2021), siendo este precisamente el escenario que hallaron los españoles cuando llegaron a este espacio. Como parte de la concepción Inca, el área geográfica de Huaylas fue dividido en dos sectores: Hanan Huaylas y Hurin Huaylas (Zuloaga, 2012; Varón, 1980). En este contexto, el sector Hurin Huaylas fue el que albergo a las guarangas de Marca (Collana), Allaucapomas, Ichocpomas, Allauca Guaraz, Ichoc Huaraz e Ichochonta (Zuloaga, 2012, p. 29). Es precisamente en la guaranga de Ichochonta donde se ubicó y construyó el asentamiento Inca de Pueblo Viejo de Recuay (Figura 50), también conocido como Sucoarocay o Chuquirrecuay (Aguilar, 2019; Zuloaga, 2012).

Nuestra investigación arqueológica se centró en el Sector 1 de este sitio, donde se puede observar la presencia prominente y dominante del Ushnu construido sobre un afloramiento natural, cuya superficie fue nivelada con una zapata de arcilla para, posteriormente, construir las tres plataformas rectangulares. De acuerdo a los resultados de las investigaciones del PIAR (Aguilar 2019; Zavaleta y Aguilar, 2018), podemos aseverar que existió una relación espacial desde el Ushnu hacia las plazas, Kanchas, Kallankas, y obviamente, una conexión directa con el Qhapaq Ñan que atraviesa y divide este sector por la mitad (Aguilar, 2019). Asimismo, si seguimos una línea imaginaria de los puntos cardinales, este escenario ceremonial se conecta espacialmente con diversos sitios arqueológicos ubicados en el Callejón de Huaylas (Aguilar y Domínguez, 2018).

El Ushnu de Pueblo de Viejo de Recuay no se ubica específicamente en el espacio central del sitio, como si sucede en otros sitios Inca como Huánuco Pampa (Morris y Covey, 2003), sin embargo, y por lo anteriormente expuesto, soporta la hipótesis de que este Ushnu fue el “*centro simbólico, político y social*” del paisaje sagrado Inca de este sitio y de la mitad Hurin de Huaylas (Aguilar, 2019), es decir, fue el espacio donde se reunieron las autoridades locales y representantes de la nobleza imperial con el objetivo de realizar diversas actividades religiosas y sociopolíticas. De hecho, por las características formales establecidas por Meddens (2021), el Ushnu de este sitio corresponde al tipo denominado como “*Plataformas Capac Ushnu*” (Aguilar, 2019), los cuales se encuentran generalmente asociados a los principales sitios de carácter administrativo Inca como son el caso de Huanuco Pampa (Morris y Covey, 2003; Pino 2004), Vilcashuaman (González y Pozzi-Escot, 2002), Pumpu (Matos, 1986), Aypate (Campos, 2017), entre otros, donde la mayoría de la población participante probablemente correspondería a una etnia distinta a la Inca (Pino, 2004).

Una de las principales características del Ushnu de Pueblo Viejo de Recuay es su ubicación estratégica y su amplia extensión y altura (aproximadamente 16 m desde la superficie), los cuales determinarían a este como uno de los Ushnu más grandes hasta ahora registrados. Estas características espaciales probablemente sirvieron para apreciar las actividades religiosas desde una larga distancia de diferentes puntos ubicados en las plazas, con el fin de incluir a una gran cantidad de participantes en las actividades de integración Inca. Desde este punto, los actores principales podían interactuar directamente con la población a través del “*performance ritual*”, pregonando el significado y el poder simbólico de sus actividades (Chase, 2016). Luego de haber realizado estas actividades ceremoniales, es posible que otras actividades de integración (como banquetes) se hayan realizado de manera complementaria en las Kanchas, pero para un grupo más reducido y selecto de la elite local e Inca. Esta idea es apoyada por la distribución arquitectónica y, además, por la gran cantidad de restos de vasijas halladas en estos espacios adyacentes (Aguilar, 2019; Henostroza, 2023; Malpica, 2022; Soto y Aguilar, 2019; Zavaleta y Aguilar, 2018).

La evidencia aquí mostrada sustenta que, uno de los intereses fundamentales de la conquista Inca fue la conversión simbólica del paisaje local bajo las narrativas y significados del grupo dominante (Chase, 2018a, 2018b), en algunos casos existió una convivencia de las creencias locales e Incas, mientras que en otros se castigaron con la

destrucción de los símbolos religiosos locales. Esto es respaldado por los resultados de los análisis realizados en el documento de las Idolatrías de Recuay (Hernández Príncipe 1923) [1621]), donde hemos registrado la conversión del paisaje sagrado de esta área del Callejón de Huaylas a través de diversas estrategias simbólicas, como fue el traslado de poblaciones foráneas hacia este sector geográfico, quienes llegaron con sus divinidades locales relacionados a elementos naturales y culturales, no obstante, es importante mencionar que estas poblaciones mantuvieron los recuerdos de sus lugares sagrados de origen, y, en algunos casos, el lugar origen de los camélidos. Dentro de este proceso de transformación simbólica del paisaje local de Recuay, el ritual de la Capacocha fue una de las actividades con una fuerte carga social, política y simbólica, y es que fue mediante este ritual de sacrificio con el que se establecieron lazos sociopolíticos entre las autoridades locales e imperiales (Aguilar, 2019), además de generar nuevos espacios sagrados (Duviols, 2003).

5.1. Estrategias y proceso de evangelización y extirpación de idolatrías de los paisajes andinos en Pueblo Viejo de Recuay durante el Periodo Colonial

La llegada de los españoles y la posterior conquista de los Andes centrales en 1532 d. C., produjo un impacto en la vida de los pobladores andinos. Este evento tuvo una fuerte repercusión en los espacios y ceremonias sagradas andinas, así como en el ámbito doméstico de la vida diaria de las poblaciones locales, y es que ambos aspectos se encontraban íntimamente vinculados. Por este motivo, consideramos pertinente responder nuestra segunda en este espacio *¿De qué manera se manifiestan los aspectos y cambios simbólicos del paisaje en la arquitectura religiosa del Sector 1 de Pueblo Viejo de Recuay durante el Período Colonial?*

Como parte de la conquista española existieron intereses sociales, económicos, políticos y religiosos en el territorio andino. Es así que, este escenario significó un nuevo espacio de convergencia de identidades simbólicas locales y extranjeras. En este sentido, la conquista española incentivó una dominación de la religión católica sobre las creencias religiosas locales como parte de la evangelización y la extirpación de idolatrías (Duviols, 1971, 2003; Gareis, 1989), sin embargo, también se produjeron espacios de resistencia simbólica de las etnias locales (Quilter, 2016; Quilter y Franco, 2020), y en otros contextos también se dio la coexistencia ideológica de la religión local y extranjera a través de un sincretismo religioso (Marzal, 1985).

Una vez conquistado y sometido el Imperio Incaico, los españoles comenzaron a desplazarse por gran parte del territorio andino con fines de un reconocimiento territorial, para posteriormente fundar y construir sus asentamientos. En este contexto, la primera mención del Callejón de Huaylas fue realizada por Miguel de Estete durante el recorrido que realizó junto a Hernando Pizarro hacia Pachacamac en 1533, quienes fueron dirigidos por el hermano de Atahualpa, recorriendo diversos asentamientos como Huayllamarca (17 de enero), Caras, Imigay (Yungay), Guarax (24 de enero), Sucoarocay o actualmente Pueblo Viejo de Recuay (el 25 de enero) y Marcara (Miguel de Estete, 2003 [1534]). Si bien es cierto que, este documento es una descripción superficial y general, no obstante, constituye el primer acercamiento de la organización sociopolítica y territorial del Callejón de Huaylas, donde se menciona al señor natural Pumacaxianay, Sucoarocay posiblemente de la guaranga Ichochonta con los señores naturales Moarcocua y Collax (Zuloaga, 2012, p. 31; Espinoza, 1978)

El segundo recorrido fue realizado por el conquistador Francisco Pizarro junto con Diego de Almagro en su viaje al Cusco en agosto de 1533. Su paso y estadía en Huaylas fue de aproximadamente tres semanas, doce días en Tocas y en Recuay (Del Busto, 1964). Es posible que, durante esta travesía Pizarro haya tenido contacto con las autoridades locales del Callejón de Huaylas, con quienes entablaría buenas relaciones, y, como veremos más adelante, esto serviría para legitimar el poder de estos caciques dentro del nuevo sistema de gobierno español (Zuloaga, 2012).

Ahora bien, las fuentes etnohistóricas sugieren que para las primeras décadas del Periodo Colonial las comunidades locales mantuvieron su sistema sociopolítico de guarangas y, además, se modificó el sistema territorial dual de Hanan y Hurin Huaylas establecido por los Inca. De esta manera, restituyeron la división territorial que se tenía previa a la conquista de los Incas, dividiendo el Reino de Huaylas en las guarangas Tocas, Huaylas, Mato, Guambo, Ecash y Rupa; el Reino de Huaraz en las guarangas Allaucahuaraz e Ichochuhuaraz y, el Reino de Recuay en las guarangas de Ichopomas, Allaucapomas, Ichochonta y posiblemente Marca (Zuloaga, 2012). Es importante mencionar que, si bien es cierto que las divisiones territoriales cambiaron constantemente durante este periodo del gobierno español, las guarangas del Callejón de Huaylas sirvieron como base fundamental para el funcionamiento de estas divisiones (Figuras 51, 52, 53 y 54), manteniendo así una autonomía e importancia dentro el desarrollo sociopolítico durante

el tiempo de las encomiendas, los corregimientos y las reducciones (Mogrovejo 2006 [1593 – 1605]; Zuloaga 2011, 2012).

Por otro lado, la orden religiosa de los Dominicos tuvo una gran repercusión y presencia en el Callejón de Huaylas, especialmente en los asentamientos coloniales ubicados en el sector norte de esta área geográfica. A diferencia de ellos, los asentamientos del Sector Sur, entre ellos la encomienda de Recuay, no gozaron de la misma fuerza evangelizadora, es por ello que los encomenderos tuvieron que contratar a sacerdotes de manera particular para que realicen las diferentes actividades religiosas para la evangelización de la población local y las enseñanzas de las sagradas escrituras (Zuloaga, 2012). Este desinterés religioso fue uno de los motivos por los cuales el Licenciado Rodrigo Hernández Príncipe, en la segunda década del siglo XVII, registró y extirpó una gran y diversa cantidad de elementos, espacios y actividades religiosas andinas consideradas paganas (Hernández Príncipe, 1923 [1621]).

Como se puede observar, la información etnohistórica nos muestra de manera general el escenario social, político y territorial de Recuay durante las primeras décadas de ocupación colonial (Cuadros 6, 7 y 8), sin embargo, estas no profundizan sobre el proceso de evangelización que se realizó en el sitio de Pueblo Viejo de Recuay. En este sentido, nuestras investigaciones arqueológicas en este sitio, ubicado dentro del territorio de la guaranga Ichochonta, nos han brindado evidencias contundentes que respalda la idea de una continuidad ocupacional de diversos sitios durante los primeros años del Periodo Colonial, siendo esto corroborado a través de los restos de botijas coloniales y de cerámica vidriada registradas en la Kancha de este sitio (Malpica, 2022; Soto y Aguilar, 2019). Además de estos elementos, también han sido identificados restos de animales traídos por los europeos, cuyas carnes probablemente fueron consumidas en tiempos festivos y en la vida diaria de la población que habitó en estos espacios arquitectónicos (Aguilar, 2023; Zavaleta y Aguilar, 2018).

Durante las excavaciones del PIAR se pudo definir que, la clausura de la plataforma ceremonial Inca tipo Ushnu de Pueblo Viejo de Recuay fue el primer paso del proceso evangelizador realizado en el sitio, el cual consistió en la nivelación del piso y el bloqueo de la entrada principal ubicada al Este de este monumento. Como segundo paso se procedió a la construcción de una estructura rectangular en la cima del Ushnu ya nivelada (sobre la tercera plataforma). Para la construcción de este ambiente se emplearon las mismas técnicas de construcción usadas en el momento de construcción del Ushnu, es

decir, se usaron piedras canteadas y cantos rodados unidos con argamasa de barro, cuya orientación y acceso se ubicó al Este de esta estructura. No obstante, aún no hemos podido definir el uso que se le dio a este espacio arquitectónico ya que las excavaciones ejecutadas fueron exploratorias.

Posteriormente a este hecho, aunque hasta el momento no hemos realizado excavaciones en este lugar, consideramos que el siguiente paso correspondió a la construcción de la Iglesia Colonial de Pueblo Viejo de Recuay. Este monumento religioso católico agrupa dos conjuntos arquitectónicos: El primero corresponde al templo que fue construido en base a cantos rodados y piedras canteadas unidas con argamasa de barro, con una forma en “T” y una orientación hacia el Oeste. Es asequible pensar que las paredes de este monumento fueron construidas a base de adobes, asimismo, la forma del edificio nos induce a pensar que es muy probable que haya tenido una cubierta a dos aguas. Además, también es posible distinguir algunos escenarios dentro de este espacio como es la nave, el altar mayor, una probable sacristía y vestíbulo (Figura 34).

El segundo espacio arquitectónico es complementario al primero, y corresponde a la estructura denominada como torreón colonial o campanario. Este conjunto arquitectónico presenta una forma cuadrangular y fue construido con la misma técnica constructiva usada para la construcción del templo religioso. Además, según las fuentes orales de los actuales pobladores que viven cerca al sitio, mencionan que, en el torreón colonial existió una gran campana de oro, cuyo sonido sirvió para llamar a las misas y otras ceremonias religiosas católicas. Posteriormente, por disputas entre los pueblos de Recuay y Aija por la posesión de la campana, este elemento religioso dejó el campanario para después volar hacia el río Santa, donde se sumergió y, supuestamente, permanece hasta el día de hoy (Benjamín Cáceres, comunicación personal, junio del 2022). En este sentido, podemos observar como la religión católica poco a poco comenzó a introducirse dentro de las leyendas de la memoria de la población local, brindando respuestas frente algunos hechos sobrenaturales, siendo esto además una estrategia recurrente que ha sido registrada en diversos lugares, como es el caso de la localidad de Huanchaco en la costa norte del Perú y su leyenda relacionada con el origen del Cerro Campana (Prieto Y Rodrich, 2015)

Bajo esta perspectiva religiosa, las iglesias coloniales fueron espacios de congregación de los nuevos feligreses y creyentes locales de la religión católica, donde se impartieron las enseñanzas y leyes establecidas por la creencia cristiana, las cuales repercutieron durante toda la vida y la muerte del poblador de Pueblo Viejo de Recuay. Asimismo, es

muy probable que esta iglesia se convirtió en el nuevo escenario donde se realizaron las actividades religiosas más importantes del nuevo orden español, entre los que resaltan el bautismo, las misas, las celebraciones religiosas en conmemoración a los santos y divinidades, así como las actividades en torno al último adiós de los creyentes, convirtiéndose este espacio en su última morada (Astuhuaman, 2016a, 2016b).

De acuerdo con nuestras investigaciones se sugiere que el proceso de evangelización del paisaje sagrado de Pueblo Viejo de Recuay registrado durante nuestras excavaciones se encuentra vinculadas a las normativas eclesiásticas plasmadas en los diversos Concilios Limenses, donde se pueden distinguir los deberes religiosos tuvieron que realizar los españoles e indígenas. Por motivos de temporalidad únicamente relacionaremos nuestras evidencias con los dos primeros *Concilios Provinciales Limenses* (1551- 1552, 1567-1568). En ellos se estipula diversas constituciones orientadas a la evangelización y la desacralización de los espacios considerados paganos. Por ejemplo, con relación a la evangelización del paisaje sagrado andino, algunos dictaminaron el espacio donde se deben de construir las iglesias² y la manera en que se tiene que realizar³, así como la destrucción de estos escenarios simbólicos andinos⁴.

De acuerdo a esto, la iglesia se convirtió en el espacio simbólico más importante de acuerdo a la concepción católica, en donde, principalmente, se educaba y promulgaba las enseñanzas y los santos evangelios hacia la población indígena. Estos actos fueron descritos en los documentos de los *Consilios Limenses* aquí mencionados⁵. En ellas también se hizo mención de las actividades religiosas vinculadas a los rituales funerarios,

² **Constitución 2:** Que se hagan iglesias en los pueblos de indios, y el modo en que se han de tener en las hacer (Vargas, 1951, p. 8)

³ **Constitución 39:** Que ninguno edifique Iglesia, ni monasterio, ni ermita sin licencia (Vargas, 1951, p. 59)
Constitución 84: que se edifiquen templos en lugar conveniente y capaces, según el número de los parroquianos, para lo cual se tome el parecer del perlado y del encomendero y del cacique, y la costa sea por partes iguales de la caja real y de los mismos yndios y de su encomendero, como lo tiene el rey proveído y en los lugares pequeñuelos también se hagan sus yglesias pequeñas, donde se baptizen y se junten a la doctrina (Vargas, 1951, p. 251)

⁴ **Constitución 3:** que las huacas sean derribadas, y en el mismo lugar, si fuese decente, se hagan iglesias (Vargas, 1951, p. 8)

Constitución 99: que los adoratorios de los caminos que los yndios llaman apachetas, procuren los sacerdotes cada uno en su distrito quitarlos y deshacerlos del todo, y en esto se les pone precepto y si les pareciere cosa decente, pongan una cruz en su lugar (Vargas, 1951, p. 253)

⁵ **Constitución 22:** Como y en qué tiempo sean los indios obligados a confesarse (Vargas, 1951, p. 19)

Constitución 38: contiene la Instrucción acerca de la doctrina que se ha de enseñar a los indios (Vargas, 1951, p. 29)

Constitución 29: Que ninguno se baptize, por más que diga que desea al bautismo, antes de ser bien instruído y examinado especialmente en la intención con que viene si es según derecho, o si viene fingido (Vargas, 1951, p. 244)

donde se evoca la forma correcta de realizar el rito⁶, la ubicación de los contextos funerarios⁷ y la eliminación de las supersticiones andinas o sus prácticas funerarias que se realizaban durante y después del entierro⁸.

Algunas décadas después de haberse llevado a cabo los *Consilios Limenses*, las autoridades eclesiásticas se dieron cuenta que los resultados del proceso de evangelización de la población andina no fueron los esperados, sobre todo en los pueblos más alejados de los asentamientos principales. Frente a este escenario surgieron los movimientos de extirpación de idolatrías en distintos puntos del virreinato peruano. Muchos de ellos siguieron las pautas y recomendaciones establecidas por el Padre Pablo José de Arriaga (1621) y por Don Pedro de Villagómez (1649).

Con respecto a nuestro interés de investigación podemos mencionar que, en estos documentos se presentan una lista y descripción de las cosas que adoran los indígenas⁹, los ministros de idolatrías y sus oficios¹⁰, ceremonias de rituales y supersticiones¹¹, las

⁶ **Constitución 25:** de la manera en que se han de enterrar los indios (Vargas, 1951, p. 20)

⁷ **Constitución 70:** que no se entierren fuera de la Iglesia a esclavos ni a indios, y del entierro de los pobres (Vargas, 1951, p. 81)

⁸ **Constitución 102:** que se quite la superstición que usan con los cuerpos que entierran, sepultando juntamente bestidos e comidas e bebidas, y también los que procuran sepultarse en las sepulturas de sus antepasados que están fuera de las iglesias y desto se haga especial pesquisa; y si hallare el cura quel difunto lo dexó así ordenado privarle ha de la sepultura eclesiástica, entregándole al brazo secular; y si hallaren que tovieren otros la culpa, también sean castigados reciamente conforme a lo dispuesto por los sacros cánones. (Vargas, 1951, p. 253)

Constitución 105: que las demás supersticiones y zerimonias y ritos diabólicos que tienen innumerables los yndios, mayormente para tomar agüero de negocios que comienzan, y en hazer mili zerimonias en los entierros de sus difuntos se procure estirpar del todo, guardando el orden dicho de amonestarles con solemnidad tres vezes e, pasado el plazo, los que se hallaren permanecer en los mismos rritos de su infidelidad, tomada información, se embíen al diocesano o se denuncien para que los castigue (Vargas, 1951, p. 254)

Constitución 106: que en las ofrendas por los difuntos, especialmente el día de las ánimas, después de todos santos, no se permitan a los indios ofrecer cosas cocidas o asadas ni se dé ocasión para su error, que piensan que las ánimas comen de aquello, mas si ellos quisieren ofrecer traigan sus ofrendas al modo que usan los católicos xpianos (Vargas, 1951, p. 254)

Constitución 113: con precepto, que ninguno se atreva a desenterrar los cuerpos de los indios difuntos, aunque sean infieles, ni a desbaratar sus sepulturas renovando los obispos en sus diócesis por precepto deste sígnodo el decreto de Clemente tercio que pone pena de ex- comunión a los perturbadores de sepulturas si alguno con atrevimiento indevido desenterrare los dichos cuerpos y así desenterrados los dexare a que perros y aves los coman incurran en excomunión latae sententiae y en pena de cient peso (Vargas, 1951, p. 255)

⁹ **Capítulo 2:** que cosas adoran oy en dia los Indios y en que que consiste la Idolatria (Pablo José de Arriaga, 1621, p. 10-16)

¹⁰ **Capítulo 3:** de los ministros de la Idolatria (Pablo José de Arriaga, 1621, p. 17-23)

¹¹ **Capítulo 4:** Que ofrecen en sus sacrificios (Pablo José de Arriaga, 1621, p. 24-26)

Capítulo 5: Que fiestas hazen a las huacas (Pablo José de Arriaga, 1621, p. 27-31)

Capítulo 6: De los abusos y supersticiones, que tienen los Indios (Pablo José de Arriaga, 1621, p. 32-36)

principales causas de las idolatrías ¹² y el procedimiento correcto de cómo realizar la destrucción de idolatrías¹³. Estas actividades de evangelización fueron realizadas por los extirpadores de idolatrías, quienes eran visitantes escogidos para la extirpación de idolatrías. Los extirpadores debían de poseer una licencia para realizar estos actos, además de tener experiencia sobre la concepción y cosmovisión de los indígenas, conocer la lengua natural y dominar el talento para la enseñanza de la religión católica (Pablo José de Arriaga, 1621; Don Pedro de Villagómez, 1649)

Ahora bien, después de haber realizado esta breve síntesis de los dictámenes eclesiásticos católicos, retornaremos al escenario geográfico de la presente investigación. Anteriormente hemos analizado el documento colonial del extirpador de idolatrías el Licenciado Rodrigo Hernández Príncipe para entender la conversión del paisaje simbólico local del Callejón de Huaylas durante la ocupación Inca. Básicamente, este documento nos relata los acontecimientos y una lista detallada de los elementos andinos sagrados que fueron destruidos producto de las acciones empleadas por el extirpador.

Hay que considerar que este trabajo se realizó casi 90 años después de la conquista española, por este motivo es que algunas prácticas simbólicas locales cambiaron por la interacción entre ambos grupos sociales, no obstante, estas conductas aun fueron consideradas como actividades paganas. En este sentido, el extirpador se encargó de destruir y evangelizar las huacas locales (algunos de ellos con orígenes foráneos), los malquis, las capacochas y los diversos espacios y elementos que poseían una fuerte carga simbólica indígena (Hernández Príncipe, 1923 [1621]).

En este documento también se puede apreciar que, a pesar de haber transcurrido muchos años, el significado simbólico de estos elementos andinos aun quedó arraigado en la

¹² **Capítulo 7:** De las rayzes y causas de la Idolatria, que oy en dia se halla entre los Indios (Pablo José de Arriaga, 1621, p. 37-46)

Capítulo 14: De como generalmente el ser los Indios hijos de Idolatras, inclina a la idolatria (Don Pedro de Villagómez, 1649, fol. 12)

Capítulo 15: Prvebase la dotrina del capitulo antecedentes en los Indios, por el amor que tienen a las memorias de sus mayores (Don Pedro de Villagómez, 1649, Fol. 13)

Capítulo 19: De como la disposicion natural desta tierra, es causa de las idolatrias. (Don Pedro de Villagómez, 1649, Fol. 16)

¹³ **Capítulo 11:** Los medios para desarraigar la Idolatria (Pablo José de Arriaga, 1621, p. 67-76)

Capítulo 13: Lo que an de hazer en llegando al pueblo el Visitador, y los Padres, y la distribución del tiempo, y sermones (Pablo José de Arriaga, 1621, p. 80-84)

Capítulo 14: Como se a de comenzar la visita (Pablo José de Arriaga, 1621, p. 85-87)

Capítulo 15: Como se a de examinar el Hechizero, o otro Indio que se manifestare, y diere noticia de las Huacas (Pablo José de Arriaga, 1621, p. 88-90)

Capítulo 16: Como se a de proseguir la visita (Pablo José de Arriaga, 1621, p. 91-100)

memoria del poblador de Recuay, quienes todavía se adjudicaban relaciones directas con sus antepasados. Estas relaciones garantizaron y legitimaron el poder sociopolítico e ideológico de sus descendientes. Prueba de ello es la larga lista de ministros y ministras registrados en este documento, quienes comúnmente realizaban conductas paganas en espacios ceremoniales y domésticos (ver Cuadro 5). Estos personajes y sus comportamientos culturales ya habían sido identificados mucho antes del inicio de las campañas de extirpación de idolatrías, por ejemplo, en el *Segundo Consilio Limense* se menciona lo siguiente:

“Constitución 107: que los hechiseros confesores e adivinos y los demás ministros del demonio que tienen de oficio pervertir a los demás indios y apartarlos de la religión xpiana, se pongan y encierren en un lugar apartado de los demás cerca de la yglesia, ora sean infieles, ora bautizados, y a los que destos tales averiguaren por su ynformación, el obispo o su visitador que han delinquido ligeramente, podránlo soltar, aviéndoles amonestado tres veces que se en- mienden, y a los que hallaren que an sido perjudiciales para los demás, sin remedio los manden tener encerrados, pero no se les dexen enseñar la doctrina xpiana y proveer lo necesario con particular cuidado, para que sean salvos, mas si qualquiera de los dichos hallare el cura que es rrelapso y como tal exercita ydolatrías y domatiza contra la fee; luego sin dilación le haga encarcelar y preso le imbie al diocesano para que le castigue por el rigor del derecho” (Vargas, 1951, p. 272).

Este comportamiento fue similar en diferentes partes del mundo andino hallado por los españoles, un claro ejemplo es el caso de Don Antonio Chayhuac, cacique principal de Mansiche (Trujillo), quien en un primer momento estuvo en contra de las campañas de huaquería, sustentando que esos escenarios estaban vivos porque ahí se encontraban sus antepasados, con quienes interactuaban a través de distintas ceremonias religiosas, en donde era muy común la entrega de ofrendas y el consumo de alimentos en los banquetes comunitarios (Ramírez, 1997, 2002).

Otro aspecto importante para tomar en cuenta en la relación del Licenciado Rodrigo Hernández Príncipe es la lista de los descendientes cristianizados, quienes apoyaron en gran medida en la obtención de los elementos y los espacios sagrados de los ayllus de Recuay, posiblemente como parte de una negociación estratégica para obtener ciertos privilegios sociales, políticos y religiosos (ver Cuadro 3).

Como hemos visto hasta aquí, aunque fue leve la presencia de una orden religiosa durante las primeras décadas de la ocupación colonial en esta área geográfica, las estrategias y los procesos evangelizadores en el sitio arqueológico Pueblo Viejo de Recuay y en la Provincia de Recuay del Callejón de Huaylas se ejecutaron teniendo en cuenta las características sociales propias de este paisaje al paisaje sagrado. En efecto, y como señala José de Acosta (1590, Lib. I, Cap. II. [1954]) los evangelizadores y extirpadores tuvieron que tener en cuenta diferentes factores para la realización de su trabajo, como el idioma de las comunidades locales, el nivel de acceso a estas comunidades, las divinidades locales y los comportamientos culturales entorno a estos entes sagrados. Esto además fue una sugerencia hecha por el Padre Pablo José de Arriaga quien menciona lo siguiente:

“Porque no todos los Visitadores tendrán la forma y practica del Edicto, que se publica en la visita, ny de las Constituciones, que dexan en los pueblos, me pareció poner la que aquí se vsa, y en cada Provincia, y pueblo añadirán, quitaran, y mudaran lo que el tiempo y la necesidad preferente pidiere, assi en lo vno como en el otro. Añadirasse despues la formula de la absolucion solemne, que haze el Visitador, sacada del Directorio Inquisitorum, aunque podrá si quisiere, usar de la del Manual Roman, pero vsase desta por ser mas a propósito para que los Indios cobren mas concepto, de las censuras Ecclesiasticas” (Pablo José de Arriaga, 1621, p. 128).

Finalmente, los resultados de nuestro análisis espacial sugieren la relación que existió y que aún existe entre Pueblo Viejo de Recuay y los elementos naturales que fueron sacralizados como parte de la conquista Inca: entre los que resalta el promontorio rocoso sobre el cual fue construido el Ushnu del Sector 1 de este sitio, la laguna Conococha y la laguna Shecllepata. Asimismo, gracias a las tradiciones orales hemos identificado que el actual poblador de Recuay aún habita e interactúa con elementos naturales dentro de su paisaje católico, como es el caso de Ushnu Punta, el cerro Jerusalén y la gruta de San Patricio.

Conclusiones

La investigación de la presente tesis se ha focalizado en definir y determinar el proceso de evangelización y extirpación de idolatrías del paisaje simbólico del Sector 1 de Pueblo Viejo de Recuay durante el Periodo Colonial Temprano. En este sentido, decidimos desarrollar nuestro estudio a partir de la perspectiva de la Arqueología Colonial, la cual se encuentra en el marco de la Arqueología Histórica. Para ello se realizó el análisis de la información arqueológica y las fuentes documentales escritas durante el Periodo Colonial.

En esta línea, hemos podido determinar los hechos concretos que se llevaron a cabo como parte de la destrucción y evangelización del paisaje local de este sitio arqueológico, centrándonos especialmente en dos centros ceremoniales religiosos: El Ushnu y los restos de la Iglesia Colonial. Todo esto nos ha permitido llegar y proponer las conclusiones:

1. La construcción del sitio arqueológico Inca de Pueblo Viejo de Recuay representó una transformación trascendental de la percepción territorial y paisajista de las poblaciones locales, convirtiéndose en el espacio con mayor jerarquía del Sector Hurin Huaylas. Como parte de este discurso de dominación, interacción y negociación entre las elites imperiales y locales y sus entidades sagradas, los Inca construyeron diversos escenarios con una fuerte carga simbólica, donde se puede observar una clara distribución espacial de la arquitectura sacra bajo los paradigmas de la planificación urbana Inca, quienes, además, emplearon las técnicas constructivas locales para la edificación de estos espacios ceremoniales.

En este contexto, resalta la figura de la Plataforma Ceremonial Inca tipo Ushnu, cuyo significado simbólico sirvió como una forma de legitimar y materializar el poder del conquistador sobre las autoridades y la población local. Esto también se ve sustentado en los relatos históricos coloniales de Recuay, donde se aprecia las estrategias de la conversión y dominación paisajista Inca a través del traslado y establecimiento de poblaciones foráneas en este sector del Callejón de Huaylas, quienes estuvieron acompañados de sus elementos sagrados y, además, fueron incluidos dentro de las prácticas ceremoniales Inca, siendo, quizás, el ritual de las Capacochas la actividad religiosa más importante.

2. La subsecuente llegada, conquista y establecimiento del nuevo sistema de gobierno español en Suramérica generó un impacto dentro de la vida ceremonial

y doméstica de las poblaciones indígenas de los andes peruanos. Como parte de este proceso, y al igual que los anteriores conquistadores, los nuevos colonizadores europeos comenzaron ejecutar diversas estrategias de dominación y negociación con las sociedades andinas. Mediante estos tratados se establecieron los nuevos lineamientos políticos, económicos, territoriales, sociales y, por supuesto, religiosos que debieron marcar las pautas para la consolidación del nuevo sistema de gobierno español.

La conquista religiosa fue uno de los aspectos más importantes para concretar estas coaliciones sociales y simbólicas, es por ello que las autoridades religiosas católicas, amparadas en los dictámenes eclesiásticos de ese momento, desarrollaron el siguiente procedimiento para la evangelización y extirpación de idolatrías del paisaje simbólico local de Pueblo Viejo de Recuay. En primer lugar, los españoles clausuraron la entrada principal de la Plataforma Ceremonial Inca tipo Ushnu, para después nivelar la última plataforma de este centro ceremonial. En este momento es muy probable que se haya destruido, si es que existió, el vertedero ceremonial ubicado cerca de la parte central de esta plataforma.

Como segundo paso se construyó un espacio rectangular en la cima de esta plataforma con el objetivo de desacralizar este escenario Inca, para lo cual se usaron técnicas constructivas locales. En paralelo a este momento se edificó la iglesia colonial en una plaza ubicada muy cerca al Ushnu Inca de Pueblo Viejo de Recuay. Para esta ocasión se empleó una distribución arquitectónica española con técnicas constructivas locales. De esta manera, este espacio arquitectónico se convirtió en el centro religioso de mayor importancia para la población que se asentó en este nuevo paisaje católico construido, hecho que duró hasta su posterior abandono inducido por las reducciones toledanas.

3. Años posteriores, las autoridades eclesiásticas desarrollaron campañas de extirpación de idolatrías como parte de la destrucción de las prácticas religiosas locales consideradas paganas, siendo una de ellas el caso de la extirpación de idolatrías de Recuay llevado a cabo por el Licenciado Rodrigo Hernández Príncipe (1621). Para desarrollar una adecuada extirpación de idolatrías, el extirpador siguió una serie de protocolos eclesiásticos, cuyo acto final fue la destrucción de los elementos sagrados en espacios públicos con la presencia de toda la población indígena. Finalmente, través de este acto religioso-católico,

lograron extirpar una gran cantidad de elementos y espacios sagrados andinos que fueron construidos previo y durante la ocupación Inca en esta zona.

4. Por último, y aunque no lo abordamos como parte de esta tesis, consideramos importante recalcar sobre la necesidad de investigar escenarios domésticos del Periodo Colonial Temprano bajo la perspectiva de la Arqueología Colonial, con el fin de obtener un panorama más claro del impacto y las respuestas que generó este nuevo orden social, político, económico y religioso español implantado en la vida diaria de las poblaciones locales.



Fuentes Primarias Publicadas

Acosta, José de. (1954) [1557]. Predicación del evangelio de las indias... [1557]. Estudio Preliminar y Edición del P. Francisco Mateos, Atlas, 1954.

Aibar, E. (1969) [1558]. La Visita de Guaraz en 1558. *Cuadernos del Instituto Riva Agüero* VII (9): 5-21.

Albornoz, Cristóbal de. (1967) [1582]. La instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haciendas. Pierre Duviols (ed.). *Journal de la Société des Américanistes* 56: 7-39. París: Musée de l'Homme.

Anónimo. (1906) [1565]. Discurso de la sucesión y gobierno de los Yngas. Sección de Manuscritos Vol. J133, Núm. 2.010, de la Biblioteca Nacional de Madrid. En: El juicio de límites entre El Perú y Bolivia. Tomo Octavo Chunchos. Victor M. Maurtua editor. Madrid.

Arriaga, Pablo José de. (1621). La extirpación de la idolatría en el Perú: Dirigido al Rey N. S. en su Real Consejo de Indias. Por el padre Pablo Joseph de Arriaga de la Compañía de Jesús. Publicado en Lima por: Geronymo de Contreras impresor de libros (1621). John Carter Brown Library.

Ávila, Francisco de. (1966) [¿1598?]. Dioses y hombres de Huarochirí (¿1598?). Museo Nacional de Historia/Instituto de Estudios Primarios. Traducido por José María Arguedas. Lima, Perú.

Betanzos, Juan de. (1987) [1551]. Suma y Narración de los Incas. Transcripción, notas y prólogos por María del Carmen Martín Rubio. Atlas, Madrid.

Cieza de León, Pedro de. (1995) [1553]. Crónica del Perú. Primera Parte. Fondo Editorial de la PUCP, Academia Nacional de Historia. Lima.

(1986) [1553]. Crónica del Perú. Segunda Parte. Fondo Editorial de la PUCP, Academia Nacional de Historia. Lima.

Estete, Miguel de. (2003) [1534]. La Relación del viaje que hizo el Señor Capitán Hernando Pizarro por mandado del Gobernador, su hermano, desde el pueblo de Caxamalca a Parcoma y de allí a Jauja. Verdadera relación de la conquista del Perú, de Francisco de Jeréz. Biblioteca virtual.

Guamán Poma de Ayala, F. (1980a). Nueva corónica y buen gobierno. Tomo I. Editado por Franklin Pease. Fundación Biblioteca Ayacucho.

(1980b). Nueva corónica y buen gobierno. Tomo II. Editado por Franklin Pease. Fundación Biblioteca Ayacucho.

(1980c). Nueva corónica y buen gobierno. Tomo II. Editado por Franklin Pease. Fundación Biblioteca Ayacucho.

Hernández Príncipe, Rodrigo. (1923) [1621]. Mitología andina. Idolatrías en Recuay. Inca, Revista del Centro de Estudiantes de Arqueología 1(1): 25-78.

(2003) [1621]. Visita de Rodrigo Hernández Príncipe a Ocros (1621). En: Pierre Duviols (Ed.), Procesos y Visitas de Idolatrías, Cajatambo, Siglo XVII (pp. 731-746). Fondo Editorial de la PUCP, Instituto Francés de Estudios Andinos.

Mogrovejo, Santo Toribio. (2006) [1593-1605]. Libro de visitas de Santo Toribio Mogrovejo (1593-1605). Introducción, transcripción y notas de José Antonio Benito. Colección Clásicos Peruanos. IV Centenario de Santo Toribio Mogrovejo. Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.

Molina, Cristóbal de (el Cuzqueño). (2008) [1575]. Relación de las Fabulas y Ritos de los Incas. Edición, estudios y notas por Julio Calvo Pérez y Henrique Urbano. Fondo Editorial de la USMP, Lima.

Molina, Cristóbal de (el Chileno). (1968) [1553]. Conquista y población del Perú o destrucción del Perú. En: Biblioteca Peruana. El Perú a través de los siglos. Primera Parte. Tomo III. Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la UNMSM. Editores Técnicos Asociados S.A. Lima

Murua, Fray Martín de. (2001) [1615]. Historia General del Perú. Edición de Manuel Ballesteros Gaibros. Crónicas de América, Dastin, S. L. Madrid.

(2004) [1590]. Historia del Origen y Genealogía Real de los Reyes Ingas del Piru y de sus Hechos, Costumbres, Trajes y Manera de Gobierno. En Códice Murúa. Manuscrito Galvin. Estudio de Juan Ossio. Testimonio Compañía Editorial, S. A. y SEACEX Asociación Cultural Exterior. Madrid.

Vargas, R. (1951). Concilios Limenses (1551-1772). Tomo 1. Lima, Perú.

Villagómez, Doctor Don Pedro de. (1649). Carta pastoral de exortacion e instrucción contra las idolatrías de los indios del arzobispado de Lima. Por el illustrissimo señor doctor don Pedro de Villagómez, arzobispo de Lima. A sus visitadores de las idolatrias, y a sus vicarios, y curas de las doctrinas de indios. Publicado en Lima por: Jorge Lopez Herrera, impresor de libros, en la calle de la cárcel de Corte. John Carter Brown Library.

Referencias Bibliográficas

Acuto, F. (1999). Paisaje y dominación: la constitución del espacio social en el imperio Inka. En: Andrés Zarankin y Félix Acuto (Ed.), *Sed Non Satiata. Teoría Social en la Arqueología Latinoamericana Contemporánea* (pp. 33-75). Ediciones del Tridente.

Aguado, S. (2019). Cerámica colonial en la ciudad de Trujillo, sitios: Iglesia Colonial de Huanchaco y Casona Colonial actual Teatro Municipal, ss. XVI-XVIII. Una aproximación a partir de la Arqueología Histórica y el análisis Arqueométrico [Tesis de Maestría, Escuela de Posgrado, Universidad Nacional de Trujillo].

Aguilar, M. (2017). Proyecto de Investigación Arqueológica Arte Rupestre del Alto Fortaleza (PIAARAF). Informe Final presentado al Ministerio de Cultura, Perú.

(2019). Paisajes Políticos y Ushnu en el Orden Social y Espacial de Choquerecuay, S. XV-XVI. *Ñawpa Pacha, Journal of Andean Archaeology*, 1-30.

(2023). Incas, ancestros, Ichoj y Allauca en el orden social y la arqueología de la Doctrina de San Idefonso de Recuay, S. XV – XVII [Tesis de Doctorado, Escuela de Posgrado, Programa de Estudios Andinos, Pontificia Universidad Católica del Perú]. Manuscrito en posesión del autor.

Aguilar, M. y Domínguez, C. (2018). Paisajes Culturales en el Alto Fortaleza y el Callejón de Huaylas: Arte Rupestre, Ancestros y la Llaqta Inca de Choquerecuay. Congreso de la Republica del Perú.

- Alcalde, J. (2005). Arqueología histórica. *Boletín del MMA de la UNMSM*. Año 7 N.º 2, 14-18.
- Alzate, A. (2011). La Arqueología Colonial como herramienta para contrastar la historia escrita. *Arqueoweb*, 13: 4-14.
- (2015). Arqueología Histórica y Arqueometría para el estudio de la cerámica colonial en fundaciones de Terra Firme- siglos XVI [Tesis Doctoral, Universidad de Barcelona-España].
- Anschuetz, K., Wilhusen, R. y Scheick, C. (2001). An archaeology of landscapes: perspectives and directions. *Journal of archaeological research*, vol. 9, 152-197.
- Arano, S. (2017). Repensando una ontología de la arqueología del paisaje en los Andes. *Surandino monográfico*, núm. 2: 21-36.
- Arrieta, A., Arellano, C., Castañeda, A. y Polo, J. (1974). Primeros hallazgos en Huaca Casa Rosada (Loza, vidrio, cerámica vidriada), asociados al trabajo en el Archivo Histórico Nacional. *Boletín del Seminario de Arqueología* (15-16), 159-167. Instituto Riva Agüero de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Ascencio, J. (2019). Prácticas Funerarias durante el Periodo Colonial Temprano en la Iglesia de Huanchaco – Valle de Moche. [Tesis de Licenciatura, Universidad Nacional de Trujillo].
- Ascencio, J. y Caballero, E. (2022). El ritual funerario colonial (siglos XVI-XVII): Los casos del Santuario de la Virgen de la Candelaria del Socorro (Huanchaco) y La Iglesia de la Merced (Trujillo), valle de Moche. *Quingnam, Volumen 8*, 29-50.
- Ascencio, J. y Martínez, A. (2017). Definiendo la Secuencia Ocupacional del Sitio Arqueológico la Iglesia de Huanchaco. *Nos-Otros, Siglo XXI, N.º 7*, 131-150.
- Ascencio, J., Sánchez, J. y Rojas, H. (2021). Anlape: Una iglesia colonial en el distrito de Guadalupe, costa norte del Perú. *Quingnam, Volumen 7*, 69-90.
- Ashmore, W. 2004. Social Archaeologies of Landscape. In: L. Meskell & R.W. Preucel (Eds.), *Companion to Social Archaeology*, Oxford: Blackwell.
- Astuhuaman, C. (2016a). La Iglesia San Miguel de Piura (1534-1578), primer templo del Perú Virreinal. En: C. Vargas (coord.), *Primeros Asentamientos Urbanos en Iberoamérica (SS. XVI y XVII). Investigación y Gestión. Actas del III Seminario Internacional RII_UC* (pp. 13-31). Universidad de Piura, Facultad de Humanidades.
- (2016b). Fundación, Esplendor y Colapso de San Miguel de Piura (1534-1578), Primer Templo del Perú. *Boletín de Arqueología PUCP* (21), 39-56.
- Astuhuaman, C. y González, A. (2018). De Dioses a Demonios: Los (o)casos de Pariacaca y Paratón durante los siglos XVI – XVII. En: Luis A. Flores Blanco (Ed.), *Lugares, monumentos y ancestros. Arqueologías de paisajes andinos y lejanos* (pp. 199- 2020). Avqi Ediciones. Lima, Perú.
- Autoridad Nacional del Agua. (2020). Lagunas. Reservas de agua dulce en Áncash. Resultados de estudios de batimetría en 38 lagunas glaciares. Ministerio de Agricultura y Riego.
- Bauer, B. (2018). Cuzco antiguo. Tierra natal de los Incas (2 edición). Centro Bartolomé de las Casas.

- Bernabé, J. (2015). Establecimientos Incas en el subtramo Lampas-Pueblo Viejo en la Región Ancash. *Qhapaq Ñan*, Ministerio de Cultura del Perú.
- (2017). La ruta Inca a los Huaylas. Estudio de la viabilidad Inca en la Pampa de Lampas-Choquerecuay, en el Departamento de Ancash, Perú. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, Vol. 22, N.º 2, 47-63.
- Bourdieu, P. (1977). *Outline of a theory of practice*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Campos, C. (2017). Dominando el paisaje sagrado: Los incas y la construcción del Ushnu de Aypate. *Cuadernos del Qhapaq Ñan*, N.º 5, 68-98.
- Cárdenas, M. (1970). Ocupación española de una Huaca del valle de Lima: Huaca Tres Palos. *Boletín del Seminario de Arqueología* (5), 40-49. Instituto Riva Agüero de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- (1971). Huaca Palomino (valle del Rimac): Fragmentería vidriada fina con decoración en colores. *Boletín del Seminario de Arqueología* (10), 61-67. Instituto Riva Agüero de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- (1973). Cerámica de transición: Huaca Palomino (valle del Rímac). *Boletín del Seminario de Arqueología* (14), 30-34. Instituto Riva Agüero de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Casaverde, G. (2013). Periodo de transición Colonial vs. Inca: el caso de la sierra de Lima. *Cuadernos del Qhapaq Ñan*, N.º 1, 52-57.
- Castañeda, J. (1996). Notas para una historia de la ciudad de Trujillo del Perú en el siglo XVII. En: Hiroyasu Tomoeda y Luis Millones (Eds.), *La tradición andina en tiempos modernos* (pp.159- 189). National Museum of Ethnology. Kyoto, Japan.
- (2010) Permanecer tras el desastre: la ciudad de Saña después de los Niños de 1578 y 1720. En *Revista de ARCHAEOBIOS*, N.º 4, Vol. 1, 85-95.
- (2019). La ocupación indígena de la traza urbana de la ciudad de Trujillo, 1534-1619. [Tesis de Maestría, Escuela de Posgrado, Pontificia Universidad Católica del Perú].
- Castañeda, J., Espinoza, M. y Pimentel, E. (2015). *Templos Virreinales de los valles de Lambayeque*. Universidad San Martín de Porres.
- Castro, L. (1993). *Relación de los Agustinos de Huamachuco*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Chase, Z. (2016). Pacha y presentación: La conversión colonial de Huarochirí Prehistórica. *Boletín de Arqueología PUCP*, (21), 13-37.
- (2018a). The Inca state and local ritual landscapes. In: Sonia Alconini and R. Alan Covey (Ed.), *The Oxford Handbook of the Incas* (pp. 219-240). Oxford University Press.
- (2018b). Past forward past making: Late prehispanic and early colonial andean archaeology and history. In: Edward Swenson and Andrew Roddick (Ed.), *Constructions of time and history in the Pre-Columbian Andes* (pp. 133-173).
- Chu, A. (2015). La plaza y el ushnu mayor de Incahuasi, Cañete. *Cuadernos del Qhapaq Ñan*, N.º 3, 92-110.

(2017). Investigaciones en el ushnu mayor de Incahuasi, Cañete: contribuciones al estudio de los ushnus incas. *RIRA Vol. 2, N. ° 1*, 11-56.

Cock, G. (1984). Poder y riqueza de un hatun curaca del valle de Jequetepeque en el siglo XVI. *Historia y Cultura, N. ° 17*, 133-155.

Cummins, T. y Ossio, J. (2019). Vida y obra fray Martín de Murua. Editado por Ernest & Young Asesores S. Civil de R. L.

Curatola, M. (2013). ¿Fueron Pachacamac y los otros grandes santuarios del mundo andino antiguo verdaderos oráculos? Una aproximación comparativa. En: José Sánchez Paredes y Marco Curatola Petrocchi (Ed.), *Los rostros de la tierra encantada. Religión, evangelización y sincretismo en el Nuevo Mundo. Homenaje a Manuel Marzal, S. J.* (pp.725-748). Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú

Deagan, K. (2008). Líneas de investigación en arqueología histórica. *Vestigios: Revista Latino-Americana de Arqueología Histórica, Volumen 2, N. ° 1*, 63-93.

Dean, C. (2020). La arquitectura sagrada y la albañilería de los incas después de la conquista. En: Dionisio Romero Seminario y Álvaro Carulla Marchena (Ed.), *Arte imperial Inca: Sus orígenes y transformaciones desde la conquista a la independencia*, Colección arte y tesoros del Perú (pp. 17-37). Banco de Credito del Perú.

Deetz, J. (1977). In Small Things Forgotten. Anchor Books, Garden City.

Del Busto, J. (1964). La marcha de Francisco Pizarro de Cajamarca al Cuzco. *Revista Histórica, Tomo XXVI*, 146 – 174.

Dillehay, T. (2003). El colonialismo inka, el consumo de chicha y los festines desde una perspectiva de banquetes políticos. *Boletín de Arqueología PUCP N. 7: Identidad y transformación en el Tawantinsuyu y en los Andes coloniales. Perspectivas arqueológicas y etnohistóricas (Segunda Parte)*, 355-363.

Duviols, P. (1971). La Destrucción de las Religiones Andinas (Durante la Conquista y la Colonia), Traducción de Albor Maruenda, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1977, 479 pp., Bibliografía, Glosario e Índices [Instituto de Investigaciones Históricas, Serie de Historia General, 9].

(2003). Procesos y visitas de idolatría, Cajatambo siglo XVII. Instituto Francés de Estudios Andinos, Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.

Escudero, C. (1999). Registro arqueológico y discurso histórico: reflexiones teórico-metodológicas sobre su uso conjunto. Comunicación presentada en: *II Jornadas Regionales de Historia y Arqueología del siglo XIX*, Guaminí.

Espinoza, W. (1978). Huaraz: poder, sociedad y economía en los siglos XV y XVI. Reflexiones en torno a las visitas de 1558, 1594 y 1712. UNMSM.

(2013). Etnia Guaylla (ahora Huaylas). *Investigaciones Sociales, vol. 17, N. ° 30*, 179-190.

Estenssoro, J. (1998). Del Paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo 1532 – 1750. Traducido del francés por Gabriela Ramos. IFEA, Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva Agüero.

- Fernandini, F. (2015). Beyond the empire: Living in Cerro de Oro. [Tesis de Doctorado, Universidad de Stanford]
- Flores, L. (2013). Pensando sobre el surgimiento del Paisaje Monumentalizado en la cuenca del Titicaca, Andes Centro-Sur. [Tesis de Maestría, Universidad Complutense de Madrid].
- (2014). El surgimiento del paisaje monumentalizado en la cuenca del lago Titicaca, Andes Centro-Sur. *Complutum*, Vol. 25 (1), 47-71.
- (2018). En la casa de los abuelos: Producción de lugares monumentales en la cuenca del Titicaca. En: Luis A. Flores Blanco (Ed.), *Lugares, monumentos y ancestros. Arqueologías de paisajes andinos y lejanos* (pp. 93- 118). Avqi Ediciones. Lima, Perú.
- Fossa, L. (2006). Narrativas problemáticas. Los inkas bajo la pluma española. IEP, 2006 – (Lengua y Sociedad, 23).
- Funari, P. (2008). La arqueología histórica mundial y latinoamericana en las últimas dos décadas. *Revista de Arqueología Histórica Argentina y Latinoamericana*, 2, 11-15.
- Gamboa, J. (2004). La encomienda y las sociedades indígenas del nuevo reino de Granada: El caso de la Provincia de Pamplona (1549-1650). *Revista de Indias*, Vol. LXIV, N. ° 232, 749-770.
- Gamboa, J. (2021). Transformaciones territoriales en el Callejón de Huaylas y áreas vecinas (Ancash, Perú) entre los siglos XV y XVII d. n. e. Reflexiones a partir de la arqueología y la etnohistoria. En: Luisa Diaz Arriola, Oscar Arias Espinoza y Atsushi Yamamoto (Eds.), *Paisaje y territorio en los Andes centrales. Practicas sociales y dinámicas regionales* (pp. 249- 268). Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Gasparini, G. y Margollies, L. (1977). Arquitectura Inka. Centro de Investigaciones Históricas y Estéticas. Universidad Central de Venezuela.
- Gareis, I. (1989). Extirpación de idolatrías e inquisición en el Virreinato del Perú. *Bira* 16, 55-74.
- González, E. y Pozzi-Escot, D. (2002). Arqueología y etnohistoria en Vilcashuamán. *Boletín de Arqueología PUCP*, N. ° 6, 70-105.
- Harris, E. (1991). Principios de estratigrafía arqueológica (Traducido por Isabel García Trócoli). Editorial Crítica Barcelona.
- Henostroza, A. (2023). Distribución arquitectónica y organización socioeconómica inca con relación a la cerámica desde la estadística inferencial en Choquerrecuay, Callejón de Huaylas. [Tesis de Licenciatura, Universidad Nacional de Trujillo].
- Hernández, C. (2021). Negociaciones inscritas en roca: Montañas, afloramientos rocosos e identidad en Huarochirí. En: Luisa Diaz Arriola, Oscar Arias Espinoza y Atsushi Yamamoto (Eds.), *Paisaje y territorio en los Andes centrales. Practicas sociales y dinámicas regionales* (pp. 195-223). Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Hyslop, J. (2016). Asentamientos planificados Inka. Ediciones Copé, Petro Perú.
- Hooder, I. y Cessford, D. (2004). Daily practice and social memory at Catalhöyük. *American Antiquity*, 69 (1), 17-40.
- Hooder, I. y Orton, C. (1990). Análisis espacial en arqueología. Barcelona: Crítica.

- Kettunen, H. y Helmke, C. (2011). Introducción a los jeroglíficos Maya. XVI Conferencia Maya Europea Copenhague 2011 (Traducido por Verónica Vásquez López y Juan Cases Martin). Departamento de Lenguas y Culturas Indígenas, Instituto para Estudios Transculturales y Regionales, Universidad de Copenhague.
- Klaus, H. (2016). Vida y Muerte en el Perú Colonial: Inicios de la Bioarqueología en Lambayeque Histórico (1536-1750 d.C.). *Boletín de Arqueología PUCP* (20), 103-128.
- López, M. (2011). Chuchos o cutis y chacpas. El culto a los cadáveres de infantes y adultos dentro de las ollas según los extirpadores de idolatrías andinas. *Andes*, Vol. 22.
- Mackey, C. (2003). La transformación socioeconómica de Farfán bajo el gobierno Inka. *Boletín de Arqueología PUCP*, N. ° 7, 321-353.
- Makowski, K. (2012). Ciudad y centro ceremonial. El reto conceptual del urbanismo andino. *Annual Papers of the Archaeological Institute*, vol. 2.
- (2016). Urbanismo andino. Centro ceremonial y ciudad en el Perú prehispánico. Apus Graph Ediciones SAC.
- Malpica, D. (2022). Tipología de cerámica y el rol de los espacios como indicador de actividades sociales en el Sector I de Choquerrecuay, Callejón de Huaylas [Tesis de Licenciatura, Universidad Nacional de Trujillo].
- Manrique, E. (2001). Guía para el estudio y tratamiento de la cerámica precolombina. CONCYTEC.
- Marcus, J. (2017). The Inca conquest of Cerro Azul. *Ñawpa Pacha, Journal of Andean Archaeology*, 1-22.
- Marzal, M. (1985). El Sincretismo Iberoamericano: Un Estudio Comparativo Sobre los Quechuas (Cusco), los Mayas (Chiapas) y los Africanos (Bahía). Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima-Perú.
- Masferrer, E. (1984). Criterios de organización andina - Recuay siglo XVII. *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, XIII, N.° 1-2, 47-61.
- Matos, R. (1986). El Ushnu de Pumpu. *Cuicuilco* 18, 45-61.
- Meddens, F. (2017). Hermanos, montañas y plataformas: Control incaico del paisaje andino. En: Alden Yépez, Viviana Muscovich y César Astuhamán (Eds.), *Concepto de lo sagrado en el mundo andino antiguo: Espacios y elementos pan-regionales* (pp. 258-286). Pontificia Universidad Católica de Ecuador.
- (2021). La importancia de ser Inka. Plataformas Ushnu y su lugar en el paisaje andino. En: Tamara L. Bray (Ed.), traducido por Francisco Fuentes R., *La Arqueología de las Wak'as. Exploraciones de lo sagrado en los Andes Precolombinos* (pp. 283-310). Ediciones el Lector.
- Mogrovejo, J. (1996). Cuadernos de investigación 2. Arqueología urbana de evidencias coloniales en la ciudad de Lima. *Publicación del Instituto Riva Agüero N.° 173*. Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Monteverde, R. (2011). ¿Cómo era el ushnu de la plaza Haucaypata del Cuzco? *Revista Huacaypata. Investigaciones Arqueológicas del Tahuantinsuyo, Año 1 – Número 1*, 6-21.

- Montón, S. y Abejez, L. (2015). ¿Qué es esa cosa llamada Arqueología Histórica? *Complutum*, Vol. 26 (1), 11-35.
- Moore, J. (2018). Haciendo una huaca: memoria y praxis en el extremo norte del Perú prehispánico. En: Luis A. Flores Blanco (Ed.), *Lugares, monumentos y ancestros. Arqueologías de paisajes andinos y lejanos* (pp. 137- 158). Avqi Ediciones. Lima, Perú.
- Morris, C. (1979). Maize beer in the economics, politics and religion of the Inca Empire. En: Clifford F. Gastineau, William J. Darby & Thomas B. Turner (eds.), *Fermented Food Beverages in Nutrition* (pp. 21-34) New York: Academic Press.
- Morris, C. y Covey, A. (2003). La plaza central de Huánuco Pampa: Espacio y transformación. *Boletín de Arqueología PUCP*, N. ° 7, 133-149.
- Moyano, R. y Díaz, M. (2015). Los nevados del Aconquija como sitio de frontera y espacio de observación lunar, Tucumán, noroeste de Argentina. *Estudios Atacameños*, N. ° 50, 151-175.
- Murphy, M. y Boza, M. (2016). Convirtiendo a los Vivos, Disputando a los Muertos: Evangelización, Identidad y los Ancestros. *Boletín de Arqueología PUCP* (21), 57-68.
- Murra, J. (1975). Formaciones económicas y políticas del mundo andino. Editorial Instituto de Estudios Peruanos, Historia Andina / 3.
- Pino, J. (2004). El Ushnu Inka y la organización del espacio en los principales Tampus de los Wamani de la sierra central del Chinchaysuyu. *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, Volumen 36, N.° 2, 303-311.
- (2017). Wamani: territorialidad, autoridades ancestrales y redes de parentesco sagrado en el Tawantinsuyo. Revisión y propuestas sobre la supuesta organización espacial Inka. En: Rafael Vega Centeno-Sara Lafosse (Ed.), *Repensando el Antiguo Perú. Aportes desde la Arqueología* (pp. 437-547). Instituto de Estudios Peruanos, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Prieto, G. y Rodrich, E. (2015). Huanchaco y la fiesta de Huanchaquito. Fondo Editorial Universidad Privada Antenor Orrego.
- Pulgar, V. (1987). Geografía del Perú. Las ocho regiones naturales (Novena edición). PEISA.
- (2014). Las ocho regiones naturales del Perú. Terra Brasilis (Nova Série)
- Quilter, J. (2016). Magdalena de Cao y la Arqueología Colonial en el Perú. *Boletín de Arqueología PUCP* (21), 69-83
- Quilter, J. y Franco, R. (2020). Overview of the research project. In: Magdalena de Cao. En: Jeffrey Quilter (Ed.), *An early colonial town on the north coast of Peru* (pp.23-76). Papers of the Peabody Museum of Archaeology & Ethnology, Harvard University, Cambridge, Massachusetts, U.S.A.
- Ramírez, S. (1997). La legitimidad de los curacas en los andes durante los siglos XVI y XII. *Boletín del Instituto Riva Agüero*, N.° 24, 467-492.
- (2002). El Mundo al Revés: Contactos y Conflictos Transculturales en el Perú del Siglo XVI. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima, Perú.

Ramón, G. (2015). Mas allá y más arriba del Cuzco: En torno a los ushnu de puna durante el Horizonte Tardío. *Revista Huacaypata. Investigaciones Arqueológicas del Tahuantinsuyo, Año 4 – Número 9*, 6-20.

Ramos, G. (2005). Funerales de autoridades indígenas en el Virreinato Peruano. *Revista de Indias, vol. LXV, núm. 234*, 455-470.

(2010). Muerte y conversión en los Andes, Lima y Cusco, 1532-1670. IEP - IFEA; Cooperación Regional para los Países Andinos, Perú.

Rivera, J. (2006). Sepulturas abiertas en la Nueva Granada. Reflexiones sobre una Arqueología Histórica de la Muerte. En: Pedro Funari y Fernando Brittez (Eds.), *Arqueología Histórica en América Latina: Temas y discusiones recientes* (pp. 139-162).

Rodríguez, Y. (2018). Continuidad y cambio en el uso de cuentas o abalorios entre el horizonte tardío y colonial temprano en la iglesia de Huanchaco, valle de Moche, costa norte del Perú. [Tesis de Licenciatura, Universidad Nacional de Trujillo].

Rostworowski, M. (1970). Mercaderes del valle de Chíncha en la época prehispánica: Un documento y unos comentarios. *Revista Española de Antropología Americana, vol. 5*, 97-140.

(1988). Historia del Tawantinsuyo. Editorial Instituto de Estudios Peruanos (IEP).

(2021). Estructuras andinas del poder. Ideología religiosa y política. Obras completas VII. Editorial Instituto de Estudios Peruanos (IEP).

Sánchez, W. (2008). Inkas, “flecheros” y mitmaquna. Cambio social y paisajes culturales en los valles y en los yungas de Inkachaca/Paracti y Tablas Monte (Cochabamba-Bolivia, siglos XV-XVI). [Tesis Doctoral, Department of Archaeology and Ancient History, Uppsala University (Suecia), Instituto de Investigaciones Arqueológicas-Museo Arqueológico, Universidad Mayor de San Simón (Bolivia)].

Saucedo, D. y Chirinos, P. (2020). Historical Archaeology in Peru. In: C. Smith (Ed.), *Encyclopedia of Global Archaeology*, 1-10.

Schuyler, R. (1970). Historical and Historic Sites Archaeology as Anthropology. Basic Definitions and Relationships. *Historical Archaeology, Vol. 4*, 83-89.

Senatore, M. y Zarankin, A. (1996-97). Perspectivas metodológicas en Arqueología Histórica. Reflexiones sobre la utilización de la evidencia documental. *Páginas sobre Hispanoamérica Colonial 3*, 113-122.

South, S. (1977). Method and Theory in Historical Archaeology. Academic Press, New York.

Soto, C. y Aguilar, M. (2019). El rol de la producción especializada en contextos imperiales. *Revista Chilena de Antropología 40*: 305-332.

Soto, C., Quiroz, D. y González, A. (2022). Especializaciones femeninas y persecución política en los procesos de extirpación de idolatrías del siglo XVII: el caso del Callejón de Huaylas. En: C. Cuminao, V. Millahual, X. Inostroza, C. Odone, C. Soto, P. de la Fuente, A. Parga, T. Catepillán, S. Abarca, R. Galdames, V. González, D. Núñez, D. Quiróz, A. González (Eds.), *Mujeres indígenas en contextos de colonialidad. Taller interdisciplinario de historia y memoria* (pp. 211-240).

Sulca, N. (2022). Hegemonía y poder en la sierra centro: Ranrapata, una visión desde el Intermedio Tardío a la época Colonial Temprana. *Arqueología y Sociedad*, N. ° 36, 143 – 173.

Tantalean, H. (2020). Un panorama de la teoría arqueológica en el Perú de comienzos del siglo XXI. *Discurso Del Sur*, n. ° 5, 201-243.

Tantalean, H. y Pérez, C. (2003). Pueblo Viejo: un centro administrativo Inca en el Callejón de Huaylas. En: Bebel Ibarra (Ed.), *Arqueología de la Sierra de Ancash: propuestas y perspectivas* (pp. 445-456.). Instituto Cultural Runa.

Taylor, G. (1987). Ritos y tradiciones de Huarochirí. Manuscrito Quechua de comienzos del siglo XVII. Editado por el Instituto Frances de Estudios Andinos.

Topic, J., Topic, T. y Melly, A. (2002). Catequil: The Archaeology, Ethnohistory and Ethnography of a Major Provincial Huaca. In: William H. Isbell and Helaine Silverman (Eds.), *Andean Archaeology I: Variations in Sociopolitical Organization* (pp. 303–336). New York: Kluwer Academic/Plenum Press.

Torres, R. (2011). Cerámica Colonial en el Valle Bajo y Medio de Zaña: Tecnología, Formas y Comercio. [Tesis de Licenciatura, Pontificia Universidad Católica del Perú].

Traslaviña, A. (2016). Nuevas perspectivas sobre el diseño del espacio colonial rural: El caso de Nieve Nieve y Avillay en el valle de Lurín. En: C. Vargas (coord.), *Primeros Asentamientos Urbanos en Iberoamérica (SS. XVI y XVII). Investigación y Gestión. Actas del III Seminario Internacional RII_UC* (pp. 265-284). Universidad de Piura, Facultad de Humanidades.

Van Dyke, R. (2017). Chapter 38. Sacred Geographies. In: Barbara Mills and Severín Fowles (Eds.), *Oxford Handbook of the Archaeology of the American Southwest* (pp. 729-745).

(2018). Materialidades del lugar: fenomenología e ideología en el paisaje Chaco. En: Luis A. Flores Blanco (Ed.), *Lugares, monumentos y ancestros. Arqueologías de paisajes andinos y lejanos* (pp. 331 – 350), Avqi Ediciones.

Van Valkenburgh, P. (2012). Building Subjects. Landscapes of Forced Resettlement in the Zaña and Chaman Valleys, Peru, 16th - 17th Centuries C.E. [Tesis Doctoral (Ph. D.)]. Harvard University.

(2017). Historias galonadas: La genealogía de reducción, paisaje y población en los valles de Zaña y Chamán, Perú. En: Akira Saito y Claudia Rosas Lauro (Eds.), *Reducciones: La concentración forzada de las poblaciones indígenas en el Virreinato del Perú* (pp. 223- 260). National Museum of Ethnology, Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú (Estudios andinos/Dir. Marco Curatola Petrocchi; 21).

(2021). Alluvium and empire. The archaeology of colonial resettlement and indigenous persistence on Peru's North Coast. The University of Arizona Press, Tucson.

Van Valkenburgh, P., Chase, Z., Traslaviña, A. y Weaver, B. (2016). Arqueología histórica en el Perú: Posibilidades y perspectivas. *Boletín de Arqueología PUCP* (20), 5-24.

Varón, R. (1980). Curacas y encomenderos. Acomodamiento nativo en Huaraz siglos XVI y XVII. P. L. V. Editor. Lima, Perú.

(1993). Estrategias políticas y relaciones conyugales. El comportamiento de incas y españoles en Huaylas en la primera mitad del siglo XVI. *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, 22 (3), 721-737.

Vega-Centeno, R. (2006). El estudio arqueológico del ritual. *Investigaciones Sociales*, 16, 171-192.

Villafañez, A. (2011). Entre la Geografía y la Arqueología: el espacio como objeto de estudio y representación. *Revista de Geografía Norte Grande*, 50, 135-150.

Vitry, C. (2018). El paisaje ritual en el camino Inca. En: Luis A. Flores Blanco (Ed.), *Lugares, monumentos y ancestros. Arqueologías de paisajes andinos y lejanos* (pp. 179 – 198), Avqi Ediciones.

Weaver, B., Traslaviña, A., Van Valkenburgh, P. y Chase, Z. (2016). Arqueología Histórica en el Perú: La sociedad andina en la transición económica, política y social. *Boletín de Arqueología PUCP*, (21), 5-12.

Wernke, S. (2017). La producción y desestabilización del dominio colonial en el proceso reduccional en el Valle de Colca, Perú. En: Akira Saito y Claudia Rosas Lauro (Eds.), *Reducciones: La concentración forzada de las poblaciones indígenas en el Virreinato del Perú*. (pp. 387 – 438). National Museum of Ethnology, Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú (Estudios andinos/Dir. Marco Curatola Petrocchi; 21)

Zavaleta, R. y Aguilar, M. (2018). Proyecto de investigación arqueológica Recuay: excavaciones en Pueblo Viejo de Recuay, Hatun Machay y Chonta Punta. Proyecto de Investigación Arqueológica presentado al Ministerio de Cultura, Perú.

Zarankin, A. y Salerno, M. (2007). El Sur por el Sur: Una revisión sobre la historia de la Arqueología Histórica en América Meridional. *Revista Latino-Americana de Arqueología Histórica*, Vol. 1, N. ° 1, 17-47.

Zuidema, T. (2014). The Ushnus of Cusco and sacred centres in Andean ethnography, ethnohistory and archaeology. En: Frank Meddens, Katie Willis, Colin McEwan, Nicholas Branch (Eds.), *Inca sacred space. Landscape, site and symbol in the Andes* (pp. 5-28). Archetype Publications, Londres.

Zuloaga, M. (2011). Las encomiendas y el poder local en Huaylas: Las guarangas en la construcción del sistema colonial. *Dialogo Andino*, N.° 37, 67-86.

(2012). La conquista negociada: Guarangas, autoridades locales e imperio en Huaylas, Perú (1532-1610). Instituto Frances de Estudios Andinos.

(2017). Las reducciones: El proyecto, su aplicación y su evolución en Huaylas, Perú (siglos XVI y XVII). En: Akira Saito y Claudia Rosas Lauro (Eds.) *Reducciones: la concentración forzada de las poblaciones indígenas en el Virreinato del Perú* (pp. 307-346). National Museum of Ethnology, Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú (Colección de Estudios Andinos 21, Dir. Marco Curatola Petrocchi).

Anexos



Fig. 50: La Provincia Inca de Huaylas. Fuente: AGI, Justicia 405A, AGN, Derecho Indígena, c. 19, leg. 3. Redibujado por Adriana Ramos (Tomado de Maza, 2021; Zuloaga, 2012, p. 30)

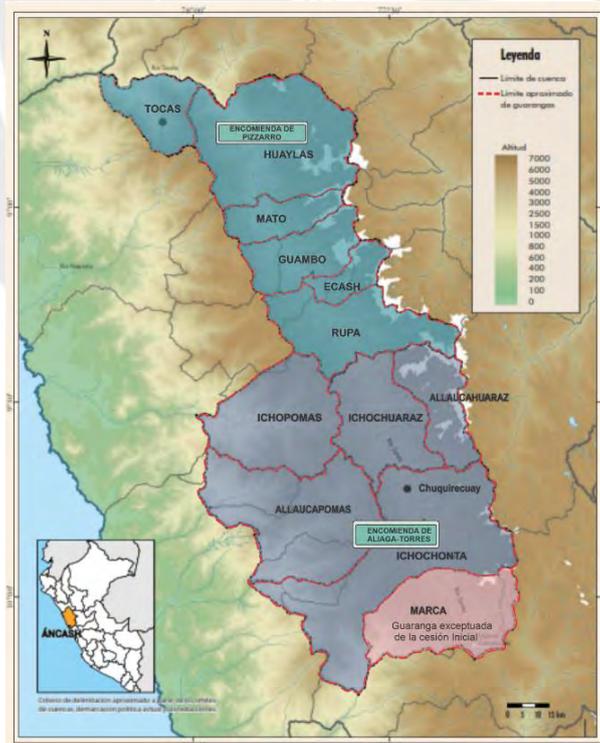


Fig. 51: Primera cesión de encomiendas en Huaylas (1534). Fuente: AGI, Justicia 405A; “Cédula de encomienda dada por Pizarro en 7 de agosto de 1534”, Archivo de la Casa de Aliaga”. Redibujado por Adriana Ramos (Tomado de Maza, 2021; Zuloaga 2012: 37)



Fig. 52: División privada de la encomienda entre Aliaga y Torres, 3 de agosto de 1538. Archivo de la Casa de Aliaga. Redibujado por Adriana Ramos (Tomado de Maza, 2021; Zuloaga 2012: 39)



Fig. 53: Secesión de la encomienda de Recuay. Fuente: AGI, Justicia 405A. Redibujado por Adriana Ramos (Tomado de Maza, 2021; Zuloaga 2012, p. 41)



Fig. 54: El corregimiento de Huaylas. Fuente AGN, Juicio de Residencia, 19, e. 50. Redibujado por Adriana Ramos (Tomado de Maza, 2021; Zuloaga, 2012, p. 147)

| RECUAY EN LAS DIFERENTES ETAPAS HISTÓRICAS | | | | |
|---|--------------------------------|---|---------------------------------|--------------------------------|
| CHUQUIRRECUAY (RECUAY) | PREINCA | PERIODO HORIZONTE TARDÍO (INCA) | PERIODO COLONIAL | |
| | Reino independiente | Mitad Hurin de la Provincia de Huaylas | Encomienda de Recuay | Reducción de Recuay |
| Guaranga | Ichocpomas | Ichocpomas | Ichocpomas | Ichocpomas |
| | Allaucapomas | Allaucapomas | Allaucapomas | Allaucapomas |
| | Ichochonta | Ichochonta | Ichochonta | Ichochonta |
| | Marca | Ichoguaraz | | |
| Allauca Guaraz | | | | |
| Marca | | | | |

Cuadro 6: Las guarangas de Recuay en las diferentes etapas históricas (Tomado de Zuloaga, 2012, p. 43)

| EVOLUCIÓN DE LAS ENCOMIENDAS DE RECUAY | | | | |
|---|---|--|--|--|
| PERIODO | INCA | 1534 CESIÓN DE LA ENCOMIENDA DE HUAYLAS | 1538 PARTICIÓN DE LA ENCOMIENDA | 1542 DIVISIÓN DE VACA DE CASTRO |
| División territorial | Mitad Hurin, Provincia de Huaylas | Encomienda mancomunada entre Aliaga y Torres | Encomienda de Recuay (Aliaga) | Encomienda de Recuay (Aliaga) |
| Guaranga | Ichocpomas | Ichocpomas | Ichocpomas | Ichocpomas |
| | Allaucapomas | Allaucapomas | Allaucapomas | Allaucapomas |
| | Ichochonta | Ichochonta | Ichochonta | Ichochonta |
| | Ichoc Guaraz | Ichoc Guaraz | | |
| | Allauca Guaraz | Allauca Guaraz | | |
| | Marca | Exceptuada | | |

Cuadro 7: Fuente: AGI, Justicia 405^a; AGN, Derecho Indígena, c. 19, leg. 3. (Tomado de Zuloaga, 2012, p. 80)

| CACIQUES DE LAS GUARANGAS DE RECUAY EN DIFERENTES PERIODOS | | | |
|---|---------------------------------|------------------------|-------------------------|
| GUARANGAS | 1532 | 1550 | 1557-1558 |
| Recuay (tres guarangas) | Carwalimanga (Carguarimanga) | Lorenzo Malqui Yana | Gonzalo Mallqueliuia |
| Ichocpomas | Marcaoma | Alonso | |
| Allaucapomas | Apocollas Jerónimo Collas | Felipe | Felipe Yaroparia |
| Ichoc Guaraz | Vilcacochoche | - | - |
| Allauca Guaraz | Vinacollas | - | - |
| Marca | Pariona o Paribina | - | - |

Cuadro 8: Caciques principales de las guarangas de Recuay en diferentes periodos (Tomado de Zuloaga, 2012, p.