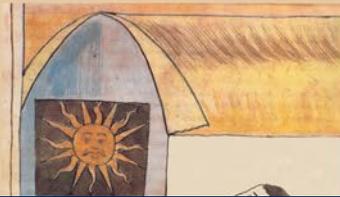


COLECCIÓN ESTUDIOS ANDINOS

# Adivinación y oráculos en el mundo andino antiguo

Marco Curatola Petrocchi / Mariusz S. Ziólkowski  
Editores



## Capítulo 6



INSTITUTO FRANCÉS DE ESTUDIOS ANDINOS  
UMIFRE 17, CNRS / MAEE



FONDO  
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

*Adivinación y oráculos en el mundo andino antiguo*

Primera edición: marzo de 2008

© Marco Curatola Petrocchi y Mariusz S. Ziółkowski, 2008

De esta edición:

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2008

Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú

Teléfono: (51 1) 626-2000

feditor@pucp.edu.pe

www.pucp.edu.pe/publicaciones

© Instituto Francés de Estudios Andinos, UMIFRE 17, CNRS-MAEE, 2008

Av. Arequipa 4595, Lima 18, Perú

Teléfono: (51 1) 447-6070

Fax: (51 1) 445-7650

postmaster@ifea.org.pe

<http://www.ifeanet.org>

Este volumen corresponde al tomo 18 de la Colección «Actes & Mémoires de l'Institut Français d'Études Andines» (ISSN 1816-1278)

Imagen de cubierta: Martín de Murúa, *Historia y Genealogía de los Reyes Incas del Perú*, Manuscrito Galvin (1590)

Diseño de cubierta: Juan Carlos García Miguel

Cuidado de edición: Vanessa Ponce de León

*Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.*

ISBN: 978-9972-42-846-3

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2008-03334

Impreso en el Perú – Printed in Peru

# Peregrinaciones y procesiones rituales en los Andes

María Rostworowski  
*Instituto de Estudios Peruanos*

## **Romerías antiguas**

Al abordar la investigación sobre peregrinaciones y procesiones en los Andes, pretendemos discutir su existencia más que ofrecer definiciones. Interesa señalar la práctica de romerías, ver su desarrollo y su sincretismo religioso, temas que ameritan una profundización y cuyo estudio está lejos de estar agotado.

En primer lugar veremos la práctica de peregrinaciones a divinidades andinas y su supervivencia hasta la fecha, bajo la advocación de vírgenes o de Cristo, única medida que permitía a los naturales conservar sus creencias ancestrales durante el Virreinato, y quedar protegidos de las campañas de extirpación de la idolatría llevadas a cabo en el siglo XVII. La segunda parte la dedicaremos a las procesiones<sup>1</sup> llamadas «capacocha», o *capac hucha*; primero veremos cuál de las voces —según nuestro parecer— es la correcta para los indígenas, para luego investigar el sacrificio humano en las dos modalidades para las cuales tenemos documentación: la ofrenda de niños pequeños y hermosos o de tiernas doncellas como ritos propiciatorios

---

<sup>1</sup> Definición según el *Diccionario de la Lengua Española de la Real Academia* (1992): «procesión: acto de ir ordenadamente de un lugar a otro con algún fin público y solemne, por lo común religioso».

para pedir el beneplácito de los dioses hacia el Inca; y la ejecutada en la costa, bajo el aspecto de sangre ofrecida a las divinidades para lograr su protección.

Una visión sobre lo que fueron las peregrinaciones en los Andes la obtuvimos a través del único gran documento escrito íntegramente en quechua que haya llegado hasta nosotros: el *Manuscrito de Huarochirí*. En él se relatan los mitos, leyendas y costumbres de los pueblos de la serranía de Lima antes de la invasión española. El texto es sumamente valioso por la información que aporta con relación a un bien determinado contexto indígena. En el documento (Taylor 1987, cap. 9) se describe una de las romerías realizadas en honor al dios Pariacaca, un nevado de las serranías de la costa central. A él acudían los habitantes de tres valles, es decir, de las cuencas de los ríos Chillón, Rímac y Lurín. Según el *Manuscrito de Huarochirí*, en tiempos antiguos todos los grupos étnicos de la región se dirigían al santuario del *Apu*, y ellos eran: los colli (Collique) y los carahuayllo (Carabayllo), ambos habitantes del valle del Chillón; les seguían los ruricancho (Lurigancho), lati (Ate), huanchohuaylla, pariachi, yanac (Ñaña), chichima (Santa Inés), chaclacayo, cama (actual Ricardo Palma), todos ubicados en el valle del Rímac. De la vecina cuenca del río Lurín acudían los sacicaya (Sisicaya), pachamac, caringa y chilca. Al retornar los peregrinos, las personas que no habían participado en la romería se juntaban a esperar a los viajeros con el fin de saber cómo se hallaba su padre Pariacaca, si no estaba enojado, y al ser favorables las noticias, con gran regocijo bailaban durante cinco días.

Ahora bien, en la lista de los peregrinos al nevado de Pariacaca solo figuran participantes locales, habitantes de los tres valles de la costa central, o sea, una afluencia restringida de adoradores. En cambio Cieza de León (1984) menciona las grandes romerías con ocasión de las fiestas del dios Pachamac y la llegada de gente de distantes y lejanos pueblos a su santuario. Esta información es confirmada por Hernando Pizarro (1968) en su carta del 3 de noviembre de 1533, dirigida a la Real Audiencia de Santo Domingo durante su viaje a España llevando el rescate de Atahualpa.

Otra información sobre peregrinaciones prehispánicas se encuentra en un documento sobre la visita toledana realizada en 1572 por Juan de Hocés (Ramírez 1978) al valle de Chérrepe, distrito de Lambayeque, situado en el litoral, al norte del país. El visitador halló tres pueblos: el de Chérrepe, habitado por pescadores; un segundo perteneciente a los labradores, vale decir a los agricultores; y un tercero, una aldea llamada Ñoquip, habitualmente desierta, situada cerca de unas ciénagas rodeadas, según los naturales, por «cerros guacas». El expediente de la visita señala que en dicho paraje de Ñoquip habitaban muy pocas personas, solo unos cuantos pescadores y labradores, pero en cierta época del año acudía un gran gentío compuesto tanto por señores y principales, como por hombres del común. El objetivo de la reunión era la celebración de las *huacas* con *taquis* y bailes según sus antiguos ritos. Pasadas las fiestas, Ñoquip volvía a su soledad (Ramírez 1978).

Según esta información, nos encontramos ante una población eventual que se reunía en cierta época para celebrar sus ceremonias ancestrales. Los participantes llegaban de cercanos y lejanos parajes para cumplir sus devociones religiosas y festivas. Esta romería fue notada por los españoles y no tardó en ser prohibida. Los acontecimientos y el hecho que el lugar sea abandonado luego de la peregrinación tienen semejanzas con varias romerías actuales. Se trata de una costumbre que en realidad no ha variado con el paso del tiempo, solo que las manifestaciones antiguas eran consideradas por el clero como objeto del demonio y las actuales son eminentemente un sincretismo católico.<sup>2</sup>

Más noticias sobre el tema las proporciona Antonio Vázquez de Espinosa (1948: 365) al decir que la «Guaca del Sol» de Trujillo era, en tiempo de la gentilidad, uno de los mayores santuarios que había y al cual acudían los romeros. El cronista andino Felipe Guaman Poma (1980, I: 259, n. 285) habla de varias procesiones pero las confunde con los rituales de la fiesta de la Citua al decir que su fin era echar las enfermedades y las pestilencias de la ciudad. Otra ceremonia se realizaba siempre, según él, para protegerse del granizo, el hielo y los rayos. Por otro lado, José de Arriaga (1968: 271), en su edicto contra la idolatría, alerta al clero al decir que, durante las fiestas a las *huacas*, los devotos no dormían toda la noche, pues pasaban cantando, bebiendo y bailando; a estas ceremonias las llamaban «pacaricuc». Cabe señalar lo aficionados que eran los indígenas a danzar, actos que formaban parte de todas las actividades de sus vidas, ya fuesen tristes, alegres, solemnes o religiosas. Estas noticias muestran que también en los Andes, como en otros lugares del mundo, se realizaban peregrinaciones que, por el aislamiento del ámbito indígena de toda influencia del Viejo Mundo, no pudieron originarse por algún tipo de difusión o contacto.

Analicemos las romerías que se ejecutan en la actualidad a fin de buscar posibles nexos con el pasado. Sin embargo, hay que señalar que no todas las peregrinaciones contienen rezagos prehispánicos. Al parecer las que se realizan en los centros urbanos no reflejan dicha influencia. Así, hay dos tipos de romerías, las puramente citadinas y otras que tienen por meta parajes escasamente habitados o distantes con la curiosa característica de colmarse de gente en un momento dado, con el objeto de celebrar en común ceremonias religiosas. Estas peregrinaciones actuales se asemejan a las descritas para Ñoquip, situación que nos llevó, como hipótesis, a llamarlas «tierra de nadie» por conservar los esquemas prehispánicos.

Surge entonces la pregunta de por qué los naturales escogían tales lugares. Una posibilidad podría ser para evitar conflictos entre grupos étnicos rivales y así disminuir las querellas y eventuales guerras y luchas. Nuestra hipótesis se basa

---

<sup>2</sup> AGI, Patronato 97, Ramo, 4 [1564]. Tasa de los indios de Chérrepe, encomienda de Francisco López Lezcano; AGI, Justicia 457 [1572], fol. 881. Chacallec, pueblo viejo cerca del de Chérrepe.

en la *Relación* de Cristóbal Castro y de Diego Ortega Morejón (1974: 93). Esta se refiere a la situación del curacazgo de Chíncha y describe la situación política reinante entre los valles costeros en época preinca, señalando que:

Los curacas y los ayllus tenían siempre guerra con los indios sus comarcas sin pasar a otra parte, ni saber sino de oídas que había más gente, porque si pasaban e no era tiempo que había paz y treguas, se mataban unos a otros [...]. No adoraban al sol y tenían los mismos ritos, sacrificios y ayunos que agora

Esta información supone la existencia de un acuerdo general entre los *curacas* y los sacerdotes de los diversos señoríos para lograr un momento de paz y de no agresión, con el objeto de cumplir con sus peregrinaciones y ritos, motivo por el cual escogían una «tierra de nadie». Es posible que la inestabilidad política entre los curacazgos no ofreciera seguridad a los romeros, razón por la cual eligieron un lugar neutral. Otro motivo podía ser la distancia del objeto de culto, como sucede con los ritos de Qollurit'i de la región del Cuzco, donde los peregrinos se dirigían a nevados sacralizados, *Apus* que inspiraban una profunda devoción de gran arraigo popular. Solo el gobierno inca logró la posibilidad de desplazarse libremente por todo el país, pero los desplazamientos y rutas no eran para los individuos sino para facilitar el traslado de administradores, ejércitos, *quipucamayos* y otros funcionarios estatales; en otras palabras, los caminos respondían a los intereses del Estado y no a los de los individuos.

Otro fin de las peregrinaciones y las reuniones prehispánicas podía ser la necesidad de realizar intercambios de productos. Cada romero se veía en la obligación de llevar a parajes lejanos y apartados alimentos y bebidas. Ahora bien, la estancia en esos lugares era prolongada por las múltiples ceremonias que allí se llevaban a cabo. Los que se trasladaban y emprendían una peregrinación más o menos distante se veían en la necesidad de llevar consigo sus mantenimientos y lo sobrante lo podían intercambiar por productos escasos en el medio ambiente en el que vivían. Así la romería religiosa adquiría también una importancia económica.

A continuación presentaremos algunos ejemplos de peregrinaciones actuales, similares a las de Ñoquip y Pariacaca.

## **Romerías modernas**

### **La Virgen del Rosario de Topará**

Topará se sitúa en el *chaupi yunga* o costa media del valle de Chíncha. En años pasados visitamos Topará y nuestro informante nos señaló la existencia de una antigua capilla que atraía a un número de gente para la fiesta de la Virgen del Rosario, el 3 de octubre. La afluencia de peregrinos hizo necesaria una ampliación

del templo; se edificó así una iglesia de grandes proporciones para albergar la presencia de devotos que llegaban de numerosas partes, inclusive de Lima. Sin embargo, terminadas las celebraciones, el silencio y el abandono recuperan el espacio; solo queda el guardián que nos abrió las puertas del santuario. En el templo se halla una estatua grande de la Virgen del Rosario y también otra idéntica —solo que pequeña— llamada la «peoncita», cuya tarea consistía en recorrer la comarca en pos de limosnas para la próxima fiesta. Sin embargo en años pasados el obispo de Ica le prohibió las salidas de la iglesia.

El recorrido de la «peoncita» se iniciaba, en primer lugar, desde Topará a Kon-Kon, en el valle de Lunahuaná, paraje situado sobre la mano izquierda del río Cañete, por la ruta intervale que une ambas cuencas. El nombre de Kon-Kon despertó nuestro interés porque en otros trabajos rastreamos a una muy antigua divinidad con el nombre de Kon, anterior a Pachacamac, que sería hipotéticamente el dios volador de los paracas y nazcas (ver Rostworowski 1978-1980; 1983; 1989). Quizá en relación con este dios volador existen varios hitos marcando la ruta emprendida por la divinidad y que llevan el nombre de Kon-Kon.

En un trabajo de campo realizado tiempo atrás llegamos al Kon-Kon en el valle de Lunahuaná y constatamos una serie de amplios andenes con muros de contención hechos con grandes bloques de piedra que se extienden desde los cerros hasta el río y otorgan cierta majestad a la estructura. El arquitecto Williams (1985), en el catastro arqueológico de la cuenca del valle, ha señalado Kon-Kon con el n. 3H05. ¿Tendría algo que ver la virgen «peoncita» y caminante con la ruta del dios Kon? ¿Por qué el obispo de Ica la confinó a permanecer en su iglesia? ¿Consideraría poco católico su deambular por las campiñas y pueblos? Todas estas informaciones son las piezas dispersas de un rompecabezas sobre un confuso y desconocido pasado que se pierde en la noche de los tiempos. Las preguntas sin respuestas motivan la investigación.

### **La Virgen del Rosario de Yauca**

El origen de la Virgen de Yauca es milagroso, similar al de otros lugares de veneración y de adoración a vírgenes, santos o cristos. En las crónicas conventuales de los siglos XVI, XVII y XVIII, se comprueban los episodios extraordinarios que rodean el santoral cristiano, cuyo fin era realzar y estimular las creencias de los fieles, y sobre todo de los indígenas.

Yauca se sitúa en pleno desierto, al sur de la ciudad de Ica. Numerosos peregrinos cubren el largo camino desde dicha ciudad hasta Yauca a pie, como expiación de sus pecados o como sacrificio para implorar que se cumpla algún milagro muy deseado. Adultos, viejos y niños acortan el camino por el arenal que, a medio día, arde bajo los rayos del sol iqueño. Van por diversos senderos para disminuir las distancias en la inmensidad del desierto; a la mano tienen botellas de plástico con

agua o bebidas para aplacar la sed y aliviarse del polvo levantado por los numerosos vehículos.

La Virgen de Yauca es pequeña y muy morena y no por culpa de los cirios, como afirman algunos devotos, pues se conserva en una urna permanentemente cerrada y en alto sobre el altar. También son morenos el Señor de Luren, la Virgen de Copacabana, el Señor de los Milagros y el Taytacha de los Temblores del Cuzco. Es posible que en el pasado Yauca fuese alguna *huaca* prehispánica venerada por el pueblo y que para conservar su culto se haya producido un sincretismo consciente o inconsciente con el catolicismo. Al respecto, es interesante la opinión de Helaine Silverman (1993), arqueóloga que ha realizado excavaciones en Nazca: como hipótesis, la investigadora sugiere que Cahuachi pudo haber estado relacionado con los geoglifos de la pampa de San José, con los cuales formaba un único complejo sagrado. Ahora bien, bajo el apelativo de Cahuachi se conocen extensas construcciones prehispánicas situadas en la región de Nazca, cuya superficie cubre aproximadamente unas ciento cincuenta hectáreas, de las cuales veinticinco comprenden montículos de gran variedad de tamaño, con estructuras muy complejas.

Silverman (1993: 301) plantea que Cahuachi fue un gran centro ceremonial, pero con pocos residentes permanentes, puesto que la mayoría de los montículos no tenía un uso habitacional, sino más bien servía para actos religiosos y civiles. El análisis de la cerámica ha evidenciado un índice elevado de artefactos finos, que al terminar los rituales eran quebrados. Por dicha razón, Silverman supone que Cahuachi comprendía santuarios a los que acudían numerosos peregrinos. Sorprendentemente, la gran extensión de las construcciones no corresponde a una gran ciudad, sino más bien a un conjunto de pirámides, templos, plazas y otras estructuras, relacionados con ritos y celebraciones, y debió más bien ser un lugar sagrado que desarrolló una actividad religiosa de romerías (*Ibid.*: 314). En apoyo de su hipótesis, Silverman acudió varias veces a Yauca antes, durante y después de la fiesta de la Virgen del Rosario y comparó los sucesos que se desarrollaban en Yauca con lo que podía haber sucedido en Cahuachi. En Yauca —según un patrón que se repite en numerosas peregrinaciones actuales en los Andes, en parajes solitarios donde celebran ritos a alguna virgen— en determinadas fechas se agolpan los romeros, que luego abandonan el lugar, para dejarlo nuevamente desierto.

### **La Virgen de Copacabana**

No todas las manifestaciones religiosas prehispánicas eran similares a las narradas en páginas anteriores, posiblemente estas dependían del origen del culto en sus inicios y de diversas influencias. Un ejemplo es la historia de la Virgen de Copacabana, originariamente dedicada a la advocación de la Candelaria. La iglesia se sitúa en una península que avanza desde Yunguyo hasta el estrecho de Tiquina, en la cuenca del lago Titicaca. Según la crónica agustina de Bernardo de Torres (1974: 962) «tomó nuestra religión la posesión del Santuario el 7 de julio de

1586». Pero dejemos la palabra a fray Ramos Gavilán (1988), quien escribió un libro sobre los milagros de la Virgen y sus antecedentes prehispánicos. Entre los ídolos hallados en este asiento, el principal y más representativo de los Yunguyu fue la *huaca* de Copacabana (Ramos Gavilán 1988: 191). El ídolo estaba en el mismo pueblo: era una piedra azul muy vistosa y consistía en un rostro humano «destroncado de pies y manos». A esta noticia Ramos Gavilán y Torres (1974: 139) añaden que tenía cuerpo en forma de pez y era adorado y considerado como el criador de los peces y de sus «sensualidades». Una segunda *huaca* de los Yunguyu era la de Copacati, una piedra con «figura feísima» y un ensortijado de serpientes en la cabeza. Copacati fue descubierta en un cerro alto del mismo nombre y era implorada para obtener las lluvias necesarias para los cultivos (Ramos Gavilán 1988: 196).

Es posible que existiera una dualidad entre ambas *huacas* en un sentido de oposición y de complementariedad pues ambas estaban relacionadas con el agua. La de Copacabana, situada a orillas del lago, representaba las aguas de «abajo» mientras que la de Copacati simbolizaba la lluvia, o sea la deidad del agua de «arriba» (Rostworowski 1983). El color de ambas debió ser el mismo porque la voz *copa* tiene en quechua y aymara el significado de turquesa de tono verde azulado. En un trabajo anterior hemos establecido una relación entre el color verde y los ídolos de los pescadores (Rostworowski 1981). Además de estas dos *huacas*, unos españoles buscadores de tesoros dieron en Copacabana con dos grandes lajas o losas llamadas Ticonipa y Guacocho, veneradas por los yunguyu (Ramos Gavilán 1988: 191).

Para Teresa Gisbert (1980: 52-53), lo de Copacabana representa un mito en proceso de transformación, en el cual tuvieron participación no solamente los más representativos religiosos, sino los mismos indígenas. Una serie de mitos se entretuje en torno al ídolo de piedra verde de Copacabana, dios de los peces y de sus «sensualidades». María triunfa sobre aquella *huaca* pero pierde su advocación de Virgen de la Candelaria para asumir el nombre pagano. Así, el sincretismo religioso se apoderó de los dioses y *huacas* andinas y los involucró en las creencias católicas como medio para catequizar a los naturales. Gisbert (1980: 20) señala la invención de parte de los frailes de la aparición de María en la cima del cerro de Potosí, para sustituir con su culto al de la Pachamama, la Madre Tierra. Con razón Thérèse Bouysse-Cassagne (1988) ha planteado que el ídolo de Copacabana pudo ser el más antiguo del sur andino. Así, en el caso de Copacabana, la persistencia y arraigo de la fe prehispánica opacó el nombre católico de la Virgen.

### **La peregrinación al Qoyllurit'i**

Los rituales y celebraciones de Qoyllurit'i, en la región del Cuzco, son los que mejor han conservado las antiguas costumbres andinas. Posiblemente la distancia, el aislamiento, la gran altura de las montañas, el frío y la nieve han facilitado

la perpetuación de las creencias indígenas. Sin embargo, las festividades de Qoyllurit'i, el Cristo de las Nieves o La Estrella de la Nieve están amenazadas actualmente por el turismo que desvirtúa las antiguas prácticas, inundando los lugares sagrados con gente ajena al ámbito andino.

El santuario se halla al pie de los nevados Sinakara, Qolque Punku y Ausangate de la cordillera de Vilcanota. La meta de los romeros es la veneración de los *Apus* cubiertos de nieve, transformados en Cristo. Las festividades se inician en el mes de mayo, antes del Corpus Cristi, y al lugar llega una impresionante multitud. El orden lo cuidan los *ukukos*, osos danzantes y los *pauluchas* con la cara tapada con pasamontañas blancos tejidos, con un fute a la mano. Los tradicionales acompañantes del Señor son los antiguos *ayllus* o cofradías de la región del Cuzco, llamados actualmente naciones. Entre sus múltiples actividades, realizan batallas rituales que ocasionan heridas y a veces la muerte de algún participante. Un rasgo constante son los bailes ejecutados, por turnos, por todos los *ayllus* y las comparsas de peregrinos, manifestaciones de la religiosidad andina que están acompañadas con el son de tambores, queñas y flautas. Estas no cesan ni de día ni de noche, sin que los peregrinos muestren cansancio alguno. Las vestimentas llamativas y vistosas, las máscaras y los tocados de los danzantes dan color a la austeridad del paisaje de puna y nieve. Una ceremonia final es el ascenso al *Apu* Ausangate a más de 5.000 metros de altura. Cumplidos sus ritos y pagos a las cumbres, los *ukukos* y *pauluchas* descienden cargados de grandes bloques de hielo llevados a la espalda. El agua de su deshielo es cuidadosamente conservada para prevenir múltiples males.

No seguiremos citando peregrinaciones, pero sí insistimos en el arraigo de los naturales a su religiosidad tradicional a pesar de los esfuerzos de los evangelizadores por borrar toda huella de sus creencias autóctonas. En los primeros tiempos del Virreinato, los doctrineros no se dieron cuenta de las tretas inventadas por los indígenas para disimular sus *huacas* y sus ritos. Es gracias al *Manuscrito de Huarochiri*, acopiado por el extirpador Francisco de Ávila (Taylor 1987) que a inicios del siglo XVII se descubrió que la idolatría seguía latente. Como ejemplo citaremos una noticia contenida en la obra mencionada que relata el modo que usaron los naturales para festejar a su ídolo llamado Huayhuay, organizando rezos al «Ecce Homo», y para adorar a sus *huacas* Chupixama y Mamayoc, celebrando la imagen de Nuestra Señora de la Asunción.

¿Qué conclusiones podemos sacar de lo dicho hasta aquí? Ante todo constatamos la permanencia de ciertos conceptos y criterios indígenas disimulados bajo un sincretismo religioso un tanto peculiar. Además, la afición y la modalidad andina por las peregrinaciones deberían tomarse en cuenta para una mejor comprensión de la mentalidad de los naturales. A continuación nos ocuparemos de la Capacocha, es decir, los ritos de sacrificios humanos establecidos entre los incas; lo hacemos para poder comprender mejor el pensamiento indígena en sus varias facetas.

## La Capacocha

Los andinos llamaban «Capacocha» a la práctica de procesiones rituales con sacrificios humanos; sin embargo, con el mismo término se designaba también a otras ceremonias usadas en la costa central. De ahí la existencia de dos formas de Capacocha sobre las que tenemos noticias. La primera, según información transmitida por las crónicas y practicada por los incas, consistía en sacrificar niños pequeños y hermosos o tiernas doncellas; la segunda se realizaba con sangre líquida transportada en una vasija conducida en un determinado trayecto ritual, y es narrada en un importante y temprano documento del Archivo General de Indias (1558).

Los ritos de la Capacocha presentan un ir y venir desde la provincia donde se procedía a escoger a los candidatos al sacrificio, para luego llevarlos al Cuzco y presentarlos al Inca. Solo después de prolongadas ceremonias partían las *capacochas* a sus destinos finales. En su interesante artículo sobre la Capacocha, Pierre Duviols (1976: 6-58) sugiere que en este rito se proyectaban y seguían las rutas de los *ceques*, es decir, de aquellas líneas imaginarias que como un gigantesco *quipu* rodeaban la ciudad del Cuzco. En ellas se situaban las principales *huacas* y adoratorios de la capital y correspondían a la denominación tripartita de *collana*, *payan* y *cayao*; ello facilitaba la distribución y circulación de los sacrificios humanos. Además, se establecía una reciprocidad entre las *huacas* y el Inca. Duviols señala otras ceremonias centralizadoras y redistributivas, que sin embargo tenían ritos diferentes y otras finalidades, como la purificación del Cuzco de las pestes y enfermedades. El objetivo de la Capacocha parece haber sido más bien asegurar al soberano una protección contra toda adversidad. Así, ante cada acto importante del Inca se realizaba una Capacocha, por ejemplo cuando partía a la guerra, cuando iniciaba una obra importante y cuando la concluía. La crónica de Sarmiento de Gamboa (2001) contiene numerosa información de este tipo.

Existen discrepancias, más bien modernas que antiguas, sobre los términos *capacocha* y *capac huacha* no solo en su significado, sino en lo que representaba la palabra en tiempos gentílicos. De ahí que, antes de entrar en el tema, es preciso analizar las voces de acuerdo con las referencias contenidas en las crónicas, los documentos de archivo y los tempranos diccionarios quechuas.<sup>3</sup> La palabra *capacocha* no figura en los diccionarios de fray Domingo de Santo Tomás y de Diego González Holguín. En cuanto a la voz *capac*, es bastante usual y es igual a «rey» o «señor encumbrado»; *cocha* se refiere al «mar» o «laguna» debido a que algunas *capacochas* se lavaban en un río, en una laguna o en el mar; retornaremos más adelante sobre el hecho al mencionar el rito. El cronista Cristóbal de Molina,

---

<sup>3</sup> Albornoz, en *La instrucción para descubrir todas las guacas del Perú y sus camayos y haciendas* (Duviols 1967: 7-39), advierte a los extirpadores de la idolatría que todas las *huacas*, además de sus diversas haciendas, poseían vestidos de *cumbi* llamados *capacocha* con los cuales revestían sus ídolos durante los ritos y ceremonias.

«el cuzqueño» (1943: 77), menciona como sinónimo de *capacocha* la palabra *cacha guaco*; *cacha* o *cachay* tiene el significado de «mensajero» y *guaco* lo de «muela» o «mandíbula», o sea que parece que se trata más bien de la voz *guaca* (objeto sagrado) porque el mensajero era el portador de las ofrendas a las divinidades o *huacas*, y podría tratarse de un error del escribano o del paleógrafo.

Queda por ver y analizar la palabra *hucha*, a la cual los diccionarios mencionados más arriba le atribuyen el significado de «pecado», y que algunos estudiosos interpretan como «el gran pecado» o «pecado importante», representado por los sacrificios humanos. Sin embargo, Gerald Taylor (2001: 443) analiza una plática o sermón de fray Domingo de Santo Tomás (1560) en el cual el religioso se dirige a todos los indígenas y les predica sobre los malos ángeles que cometieron un gran pecado —llamado precisamente *hucha*— y como castigo fueron expulsados del cielo y cayeron en los infiernos. Taylor explica el texto en el sentido que le daban los doctrineros, es decir, de haber cometido los ángeles un grave yerro, idea que se conserva por lo demás en los dialectos modernos, en los cuales *hucha* significa «culpa». Para el experto lingüista que es Taylor, la traducción básica de *hucha* sería la de una «obligación ritual omitida» que genera una falta grande. Así, *capac hucha* sería un error ritual cometido, que implicaría un pecado, suceso que podía darse durante una ceremonia. En la religiosidad andina, en efecto, los sacrificios humanos no podían nunca considerarse como un crimen o una maldad, puesto que los indígenas veían en los sacrificios un futuro de gloria para sus hijos, colmados de todos los bienes posibles. En su mentalidad no cabía la idea o sentimiento de un error de conducta, de culpa o de pecado. Es forzoso juzgar los hechos en su propio contexto para no calificar una acción bajo un prisma que no corresponde y llegar a conclusiones equivocadas.

Revisemos la información proporcionada por las crónicas y otros documentos de los siglos XVI y XVII. Pedro de Cieza de León (1985: 87-89, cap. XXIX) otorga el nombre de *capacocha* a dos ceremonias diferentes. Una de ellas corresponde a una reunión en el Cuzco de todas las *huacas* del Tahuantinsuyu para consultas oraculares. Cada ídolo emitía sus pronósticos y sus oráculos en respuesta a una serie de preguntas sobre la salud de la población, los éxitos y aciertos del soberano, las guerras, las cosechas, etcétera. Así, cada ídolo en su turno se pronunciaba sobre el porvenir y en el caso de fallar en su enunciado, la *huaca* veía menguado su prestigio, disminuida su fama y reducidas las ofrendas recibidas; en la circunstancia de un error grave el oráculo perdía completamente su reputación. En segundo lugar, Cieza de León denomina «Capacocha» (1985: 85, cap. XXVIII) a los ritos y sacrificios humanos ofrecidos al nevado Coropuna. En el *Manuscrito de Huarochiri* se relata que todos los años se realizaba una Capacocha en la cual participaban las diversas regiones del Tahuantinsuyu. Todo indica que el sacrificio y las ceremonias eran itinerantes porque al llegar al santuario de Pachacamac,

enterraban vivas a las víctimas diciendo: «Helos aquí: te los ofrezco, padre» (Taylor 1987: 331, cap. 22). Además de este sacrificio humano se le entregaba a la divinidad llamas, bebidas y comidas en tiempo de luna llena.

Guaman Poma (1980, I: 203, n. 228), al referirse a la séptima «visita», dice que esta estaba compuesta por niñas de 9 a 12 años cuya tarea era coger flores medicinales y servir al sol y a la *capac ocha*. En el mes de junio o Cuzqui Quilla, durante las celebraciones, se cumplía con la *capacocha* que consistía en enterrar quinientas niñas con oro, plata y *mullu* (conchas de *Spondylus*).

Por su parte, el cronista Juan de Betanzos describe con lujo de detalles la importante Capacocha cumplida con ocasión del fallecimiento de Pachacuti Inca Yupanqui (Betanzos 1987: 131-132, cap. XXX). Una vez nombrado el sucesor del soberano, todos los miembros de su linaje fueron a una fuente a lavarse, tanto hombres como mujeres, y estando reunidos se procedió a preguntar quiénes, entre ellos, deseaban seguir acompañando al Inca. Las personas que manifestaron su voluntad de ir al más allá con el soberano realizaron una gran fiesta, bailando y cantando, y cuando se encontraron completamente embriagados, los ahogaron. Mientras, en la ciudad del Cuzco la muerte del Inca era llorada por todos. Más aún, se ordenó reunir en las regiones del Tahuantinsuyu unos mil niños de cinco a seis años de edad, entre los hijos de *curacas*, todos hermosos y sin tacha alguna. Una vez en el Cuzco, los aparejaron de dos en dos, varón y hembra, y lujosamente ataviados los condujeron por todo el país acompañados por sus parientes y un noble inca: unos terminaron enterrados vivos en determinados lugares y otros arrojados en el mar, cumpliéndose así una suntuosa Capacocha. Es interesante la noticia de que los niños fueran emparejados por sexos y que el mar mereciera una parte de los sacrificios.

Más información sobre la Capacocha presenta Hernández Príncipe, quien fuera un extirpador de la idolatría entre los indígenas en el siglo XVII. Hernández Príncipe (1923) narra los ritos de la Capacocha y cómo se desarrollaban las fiestas en el Cuzco cada cuatro años. Para ello, se procedía a elegir en todo el país a los niños para los sacrificios, y luego estos eran enviados al Cuzco; por lo general, se trataba de hijos o hijas de *curacas* o de principales y debían ser hermosos y sin ninguna tacha física. Las criaturas procedían de las cuatro regiones del Tahuantinsuyu —de Chinchaysuyu, Antisuyu, Contisuyu y Collasuyu— y partían en procesión por los caminos acompañados de sus *curacas*, sacerdotes, parientes y *huacas* principales. Al llegar a la capital, se dirigían a la plaza de Aucaypata, donde los aguardaba el Inca, sentado en su *duo* o asiento de oro, con su séquito, en presencia de las imágenes del Rayo, el Trueno y el Sol, y de las momias de los pasados soberanos. Después de saludar al Inca, daban dos vueltas a la plaza y se iniciaban las libaciones: primero se sacrificaba una joven llama blanca, con la sangre de la cual, mezclada con maíz, se preparaba el *yahuar sancu*, que era compartido entre

los asistentes. Además, los incas degollaban miles de llamas y continuaban las ceremonias, para luego enviar a los niños con sus acompañantes a sus diferentes destinos, donde serían sacrificados. Los dedicados al Cuzco eran enterrados vivos, previo adormecimiento, en el Templo del Sol y en Huanacauri.

Además de describir la fiesta de la Capacocha, Hernández Príncipe cuenta el caso particular de uno de estos sacrificios ofrecido por Caque Poma, principal del pueblo de Ocros, quien tenía una hija de gran belleza de diez años de edad. El padre decidió consagrar a la niña al Inca y al Sol. Junto con todos los destinados al sacrificio, Caque Poma y su hija Tanta Carhua se dirigieron al Cuzco, y después de cumplidos los festejos y ritos, emprendieron el retorno a Ocros. Las celebraciones continuaron en su pueblo natal y, según los ancianos del lugar, Tanta Carhua dijo que para fiestas bastaban las del Cuzco y que procedieran al sacrificio de una vez. Así, fue llevada a un alto cerro llamado Aixa, paraje agreste e inhóspito en cuyo flanco se hallaba un nicho. Allí, los indios adormecieron a la niña, la colocaron en la cavidad y tapiaron su entrada. No contento con contar los sucesos, Hernández Príncipe quiso subir al cerro de Aixa para destruir el adoratorio que se había formado en torno a la niña, convertida en *huaca*. Después de un penoso ascenso, llegó al paraje de la alacena donde estaba Tanta Carhua, rodeada de sus alhajas, cantarillos y *tupus* de plata donados por el Inca. El cuerpo deshecho conservaba aún algo de su finísima ropa. Con el tiempo, la *capacocha* se había convertido en un adoratorio al cual acudían los fieles a depositar sus ofrendas y a consultar su oráculo. Los numerosos hermanos de Tanta Carhua se convirtieron, uno por uno, en sus sacerdotes, y parece que con voz de niña emitían respuestas a las preguntas de sus devotos. Caque Poma obtuvo numerosas prebendas y ventajas del sacrificio de su hija, pues recibió el título de «curaca» de Ocros y se instituyó toda una dinastía familiar.

En el relato de su recorrido y de su trabajo volcado a destruir *huacas* y *malquis* —los cuerpos momificados de los antepasados de la población indígena—, el extirpador Hernández Príncipe brinda detalles importantes para la investigación. Entre otras noticias, en efecto, proporciona unos cuantos datos sobre las *capacochas*, cuando narra cómo en un villorrio los pobladores *llacta*, adoradores de *huacas* y habitantes originarios de la región, y los *llacuas*, adoradores del Rayo y forasteros, sacaron de sus entierros dos antiguas *capacochas* cuyos oráculos consultaban y veneraban juntos. A través de sus visitas a diferentes *ayllus*, uno de ellos había entregado siete criaturas, enviadas a distintas regiones para ser sacrificadas y remitidas a Quito, Cuzco, Huanuco Pampa; inclusive algunas llegaron a Chile. De la información se desprende que las *capacochas* se convertían en oráculos y, a pesar del tiempo transcurrido, seguían recibiendo culto. Las noticias de estas *capacochas* vienen acompañadas de las genealogías de los *malquis*, los antepasados momificados, de *curacas* y *huacas*. A estas noticias Hernández Príncipe añade

largas listas de toda clase de curanderos y hechiceros de ambos sexos, especializados en sus oficios y a quienes el extirpador llama «ministros».

Al resumir lo que Hernández Príncipe cuenta sobre las *capacochas* se advierte que los niños seleccionados provenían de todo el Tahuantinsuyu y, por lo general, de la clase social alta; además, debían ser hermosos y sin la menor tacha física. Todos debían dirigirse primero en procesión al Cuzco para ser simbólicamente ofrecidos al soberano, y posteriormente eran enviados a sus destinos finales. Las criaturas sacrificadas se convertían en oráculos y seguían recibiendo ofrendas y adoración de la población lugareña. Una particularidad que conviene señalar son las ventajas de los parientes de los sacrificados, cuya situación mejoraba enormemente después de la *Capacocha*. Todo indica, por ahora, que esta costumbre, tal como la conocemos, fue una tradición inca.

Siguiendo con los cronistas, mencionaremos a Cristóbal de Molina (1943: 76), quien tiene palabras significativas sobre las *capacochas* pues relaciona el rito con las conquistas incaicas, al decir que los individuos destinados al sacrificio se dirigían caminando por los cuatro *suyus* hasta llegar y topar con el límite de las últimas conquistas cuzqueñas. ¿Se ejecutaría una *capacocha* para afianzar el dominio inca, marcando y delimitando de este modo las tierras anexadas al Estado? ¿Era una forma de tomar posesión de ellas? El concepto de deslinde de una propiedad lo hallamos en un documento del Archivo General de Indias de Sevilla (Justicia 413) que describe una situación parecida que analizaremos más adelante. El mismo Molina señala la gran veneración y el gran temor que despertaba en la población el paso de uno de aquellos sacrificios. La gente que se topaba con uno de ellos no se atrevía a mirarlo y se postraba al suelo hasta que pasara, y los habitantes del pueblo no salían de sus casas. Otras noticias de Molina confirman la información de otros cronistas con referencia a la práctica de sacrificios humanos a los altos cerros y al hecho que las *capacochas* eran reservadas solo para las *huacas* principales; los niños destinados para el sacrificio se escogían de los cuatro *suyus*, eran de corta edad, hermosos, sin ningún defecto.

Las ceremonias en el Cuzco se iniciaban con la llegada de las criaturas a la plaza de Aucaypata, y seguían numerosos festejos. Al término de las ceremonias en la capital, las *capacochas* emprendían la marcha en un lento caminar hacia su destino final. Antes de sacrificarlos, les daban abundante comida y bebida para que no llegaran con hambre al más allá. A los más pequeños los alimentaban sus propias madres.

No se debe confundir los ritos de la *Capacocha* con los de la *Citua*, también descritos por Molina. La *Citua* se cumplía durante el mes de Coya Raymi y tenía por objeto limpiar la ciudad de todos los males y enfermedades. Era ejecutada solo por y para los habitantes nativos del Cuzco, los forasteros debían abandonar

la ciudad en esta oportunidad. Un ejército aguardaba apostado en cada uno de los cuatro *suyus* y en el momento indicado los guerreros partían a la carrera llevando consigo los males y pestilencias; así, en relevos arribaban a un amplio río donde lavaban sus armas y personas. Las aguas se encargarían de llevar las enfermedades hasta el mar. En cuanto a los habitantes del Cuzco, se bañaban en las fuentes para limpiarse de todos los males.

### Un documento sobre la Capacocha costeña (AGI, Justicia 413)

El documento al que nos referimos pertenece al Archivo General de Indias de Sevilla y se publicó gracias al apoyo de Joyce Marcus en la Universidad de Michigan. El testimonio es valioso por las diversas informaciones que contiene sobre el Perú antiguo, entre ellas, unas muy interesantes sobre la problemática de la Capacocha (Rostworowski 1988). Su temprana fecha, 1558-1570, nos permite tener acceso a noticias anteriores a las reformas impuestas por el virrey Toledo, cuando los poblados indígenas aún permanecían en sus lugares de origen y no se había dictado las «Ordenanzas» que acelerarían la desestructuración de la sociedad andina.

El juicio involucraba a tres jefes étnicos, sin intervención de los españoles, que no comprendían la pasión y el encono despertados entre los naturales por unas tierras pobres, pedregosas y poco atractivas. En realidad, la razón de este empeño era el ser estas chacras especiales para el cultivo de la variedad de coca llamada *tupa*, propia del medio ambiente del *chaupi yunga* o costa media. Se trataba de una planta de hoja pequeña, aromática y de menor contenido de alcaloides que la variedad selvática. Los habitantes de la costa, de no conseguir en su medio ambiente las sagradas hojas, tenían que obtenerla de la lejana región de la selva, de difícil y peligroso acceso. Por esos motivos, tanto las poblaciones de la costa (*yungas*) como las de las serranías inmediatas a la costa luchaban por la posesión de las tierras adecuadas para su cultivo.<sup>4</sup>

Para una mayor comprensión de la situación creada en aquel entonces, se impone un poco de historia sobre la cuenca del Chillón. Durante el Periodo Intermedio Tardío, es decir, antes de las conquistas incaicas, los territorios andinos se dividían en macro-etnias más o menos poderosas y con frecuencia en conflicto entre sí. La costa central se componía de dos señoríos mayores, el primero se situaba en el valle del Chillón y formaba la macroetnia de Collec (Collique), que se extendía desde el mar hasta la zona de Quivi. El segundo señorío se situaba en las zonas bajas de las dos cuencas del Rímac y de Lurín: se trataba de un curacazgo teocrático,

---

<sup>4</sup> Sobre la coca costeña, véase Rostworowski 1977; 1989 y 1992; para noticias botánicas Timothy Plowman 1979 a y b. Nombre botánico de la coca costeña: *Erythroxylum novogranatense* var. *truxillensis*.

originalmente llamado Ichsma, el cual solo posteriormente fue denominado Pachacamac por el Inca Tupa Yupanqui. Ambos contenían en sus dominios numerosos pequeños cacicazgos supeditados a los jefes étnicos de mayor categoría. En la sierra de los tres valles costeros mencionados vivía el grupo étnico de los Yauyos, gente agresiva y guerrera que logró la amistad de los incas después de ayudar a los señores del Cuzco a dominar una rebelión de varios valles *yungas* (Taylor 1987: 337-349, cap. 23). Así, los chacllas pertenecientes a los yauyos y habitantes de las serranías de los ríos Chillón y Rímac recibieron tierras en calidad de *mitimaes* en el *chaupi yunga*, o costa media, en la cuenca del Chillón.

Los habitantes de las alturas anhelaban desde siempre poseer tierras en el medio ambiente apropiado para el cultivo de cocales de la variedad costera. Desde antes de la presencia de los chacllas en la zona y de la conquista inca, los cantas estuvieron en lucha contra el Colli Capac, señor del gran curacazgo de Collec (Collique), para tener acceso a unas plantaciones de coca. Desaparecido el Tahuantinsuyu, continuaron los conflictos entre los cantas, los chacllas y los quivis, que representaban un pequeño cacicazgo *yunga* cuyo jefe estaba supeditado al señor de Collec (Rostworowski 1977, 1989). Con la presencia española continuó la violencia, a pesar de los intentos de los encomenderos de terminar con ella. En 1558, se inició un juicio ante la Real Audiencia de Los Reyes, que continuó posteriormente en Madrid en el Real Consejo.

Una noticia en la que todos los testigos y litigantes estuvieron de acuerdo es que, en el pasado, se habían ejecutado en la región varias *capacochas*, una de ellas en honor de Huayna Capac; inclusive un «ovejero de Pumpu» manifestó haber sido testigo de su paso hacia Quito. Durante el gobierno de Huascar se cumplieron dos, una para el Inca y otra para la Coya, su mujer. Sin embargo, el documento que comentamos carece de mayor información sobre varios temas. No sabemos la procedencia de la *capacocha* de la cual se habla en el pleito, ni a quién estaba destinada, y tampoco está claro si el episodio narrado sucedió durante las dos últimas Capacochas imperiales, es decir, aquellas en honor de Huascar y de su mujer. Todo indica que la *capacocha* descrita en Justicia 413 no se dirigía a Quito, puesto que pasaba por el valle del Chillón y su destino final era el mar. Además, la ceremonia misma resulta distinta puesto que se trataba de un tipo de *capacocha* diferente a la del sacrificio de niños enviados en procesión ritual con un séquito de personas a las provincias para ser enterrados vivos. Naturalmente estos sacrificios necesitaban de toda una organización, de hospedaje diario en *tampus* o en toldos para pasar la noche, y de alimentación. En el caso del río Chillón se trataba de sangre de camélidos mezclada con *chaquira* molida, hecha de conchas de *mullu* (*Spondylus*), transportada en una vasija de un hito a otro por cada grupo étnico. Al llegar al límite de sus tierras, personas del siguiente señorío tomaban el relevo. La ruta seguida por la *capacocha* se dividía en múltiples etapas, según el

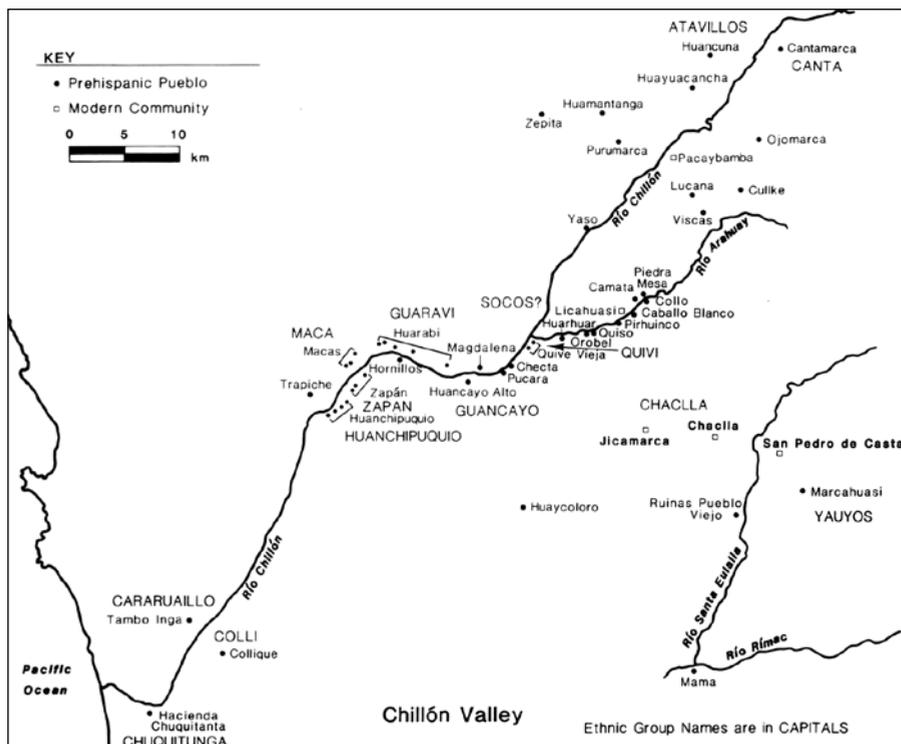


Figura 1 – Mapa del valle del Chillón, con la ubicación, aproximada, de los principales grupos étnicos mencionados en los documentos de los siglos XVI-XVII. Están indicados también los nombres de algunos pueblos modernos y de sitios arqueológicos ocupados en el Periodo Intermedio Tardío y el Horizonte Tardío (Rostworowski 1988: 7).

número de los curacazgos en su camino. Parece que el destino final del sacrificio era lavado en un determinado río o laguna, o en el mar.<sup>5</sup>

Surge la pregunta de si, por temor a la reacción hispana, los indígenas no se atrevieron a decir que llevaban sangre humana y consideraron más prudente manifestar que el rito suponía sangre animal. En la iconografía moche se aprecia varios ceramios representando un sacrificio humano. En un primer plano, vemos a dos hombres vivos atados de manos, mientras un sacerdote con máscara de felino y una sacerdotisa les extraen el corazón; en la segunda escena, una divinidad recibe en una copa la sangre del sacrificio, entregada por una sacerdotisa, una diosa o un ave ornitomorfa, quizá un águila pescadora, ataviada de guerrero (fig. 2).

Al parecer, en la Capacocha, la sangre del sacrificio se mantenía líquida durante todo el trayecto y nos preguntamos cómo la conservaban sin coagular desde la

<sup>5</sup> En ciertos ritos, como en el de la Citua, las prendas eran lavadas en un río o en el mar para echar fuera los males.

partida hasta el final de la ruta. El mismo problema se presenta en la iconografía moche, en las escenas de sacrificios humanos, porque la sangre del ajusticiado era entregada en una copa para ser bebida por la divinidad. Así, en ambas circunstancias —tanto en la costa norte como en la central— el caso parece similar. Siguiendo con la iconografía moche, constatamos la abundante reproducción en diversas escenas de un fruto que ha llamado la atención de los estudiosos. Larco Hoyle (2001, I: 58) lo llama *ulluchu*, sin dar mayor explicación, identificándolo como *Phaseolus* sp., una especie de frijol. Por su parte, Donna McClelland (1977: 435-452), intrigada por el misterioso fruto, consultó a curanderos y diversas personas en Trujillo y Lambayeque, pero sin mayor éxito. Tiempo después, Henry Wassén (1989) propuso que el *ulluchu* era la *Carica Candicans-Grey*, de la familia de la papaya, cuyo nombre vernacular es el de *mito*. Siempre según el mismo autor, el jugo de la *carica* tiene la propiedad de no permitir la coagulación de la sangre y sería por lo tanto esta la sustancia empleada en los sacrificios de la costa norte y de la costa central. La noticia vincula a las dos regiones con una misma costumbre: la de ofrecer a sus *apus*, dioses y *huacas*, o al Mar, la sangre de los sacrificios como homenaje. Esta explicación era necesaria al tratar de los sacrificios costeños. Se puede además plantear como hipótesis que la Capacocha de sangre, ya sea de camélidos o humana, haya correspondido a una costumbre costeña, distinta de la de los niños enterrados o ahogados vivos, de la sierra.

Un dato interesante relativo a la Capacocha costeña es el hecho que esta marcaba límites territoriales. En la cuenca del Chillón, antes de la presencia inca, existían unos hitos demarcatorios de las fronteras entre los cantas y los quivis; ellos eran el de Judcunca y el de Chuquicoto. Ya en aquellos tiempos había conflictos entre las dos etnias y varias veces los mojones cambiaron de lugar según las circunstancias políticas (AGI, Justicia 413, f. 217v; Rostworowski 1988).

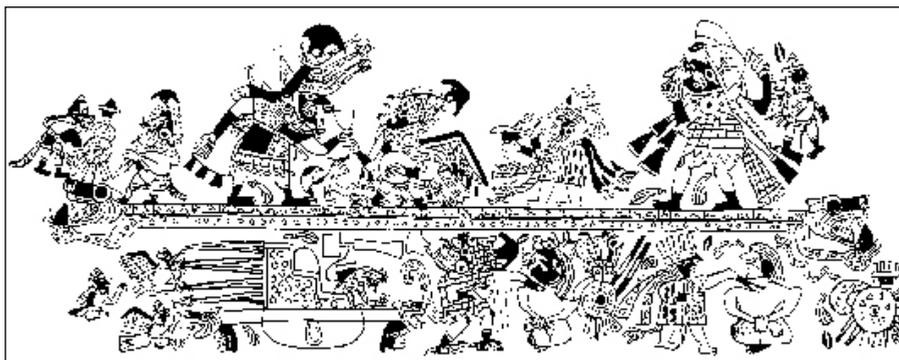


Figura 2 – Escena de sacrificio humano en la cerámica moche (de Donnan y MacClelland 1979: 131).

Más arriba mencionamos que Tupa Yupanqui fue el conquistador de la costa central y el responsable de la instalación de los chacllas en la región, en calidad de *mitimaes*. Ellos pertenecían al grupo de los Yauyos y el Inca los favoreció dándoles acceso a tierras aptas para el cultivo de cicales por ser los «yauyos criados y privados del Inga» (AGI-Justicia 413, f. 243r). Así, los chacllas se convirtieron en los terceros pretendientes de los cicales. Otro testimonio sobre el favoritismo de los soberanos cuzqueños hacia los Yauyos lo brinda la manifestación de un testigo, cuando este afirma que:

Guaynaca (sic) quería mucho los yndios yauyos y heran sus criados y desta manera se entravan en las dichas tierras y que despues de muerto Guascar inga, su hijo y entendiendo que las dichas tierras heran buenas e que su padre Guayna cava se las avia dado y les quería vien, les dio más tierras a los dichos yndios yauyos (*Ibid.*: f. 268v).

Un orejón del Cuzco vino a poner los nuevos hitos demarcatorios de los límites entre los grupos instalados en la zona. Los cantas y los quivis tuvieron que ceder algo de sus heredades y nadie reclamó por el miedo que inspiraba el soberano cuzqueño. Además, Huayna Capac consideró tan sabrosa la coca del lugar que aumentó en cien el número de los *mitimaes* chaclla, con el fin de incrementar la producción de la mágica hoja destinada al Inca.

Con el advenimiento de la dominación española, en el Chillón se desató una tremenda violencia entre los tres grupos étnicos rivales que compartían la región. Estos cometieron destrozos en las plantaciones de coca, arrancando los arbustos de esta planta y quemando los árboles de *pacaes* bajo cuya sombra crecían las tan preciadas hojas, destruyeron los hitos, quebraron los canales de riego y se mataron entre ellos, en el furor de las venganzas.

Noticias sobre la situación en 1559 se encuentran en el informe presentado por fray Gaspar de Carbajal, provincial de la Orden de Santo Domingo (*Ibid.*: f. 326v). Las tierras en juicio comprendían dos mil pasos de largo por trescientos de ancho, y sus linderos eran el río, el camino real que venía de Lima al pueblo de Canta y a las tierras de los Secos, encomendadas a Martín Pizarro. En cuanto a la situación antigua, los *yungas* o costeños fueron los primeros poseedores de las chacras. Antes de la entrada de los incas a la zona, ellos estaban subordinados al señor de Collec (Collique). Fueron los soberanos cuzqueños los que otorgaron las tierras en litigio a los chaclla, grupo perteneciente a los Yauyos.

El encomendero de Canta, Nicolás de Ribera, «el mozo»,<sup>6</sup> y el de los chacllas, Francisco Ampuero, quisieron arreglar la situación obligando a estos últimos a vender sus campos a los cantas por el precio de doscientos camélidos. La iniciativa

---

<sup>6</sup> Nicolás de Ribera, «el mozo» para diferenciarlo de su homónimo Nicolás de Ribera, «el viejo»

no tuvo éxito por no comprender, los naturales, el significado de la palabra «vender» y solo aumentó la confusión y el odio.

El fallo y pronunciamiento de la Real Audiencia en 1567 fue a favor de los chacllas por ser *mitimaes*, a pesar que los cantas los habían tachado de ser advenedizos y forasteros, sin derechos antiguos a las tierras en litigio. Pero la Corona no podía permitir un fallo diferente porque habría dado pie a una infinidad de otros juicios entre los indígenas debido al alto número de *mitimaes* existentes en el Perú. Los cantas, al darse cuenta de la situación y que su alegato —de ser mayor su antigüedad en la región— no había sido considerado por la Corona, cambiaron sus probanzas y buscaron otro motivo para sus reclamos diciendo que los chacllas, en una ceremonia y costumbre andina, se habían apropiado indebidamente de sus tierras. Los cantas apelaron por tanto al Real Consejo con un nuevo juicio, aludiendo a la cualidad de la Capacocha como hito fronterizo, sin darse cuenta de que los ritos gentílicos carecían de valor a los ojos hispanos. La nueva estrategia no fue aceptada y el fallo final les fue igualmente adverso.

Los testigos llamados a declarar en el nuevo caso contaron los sucesos que se dieron durante una Capacocha, cuando los chacllas transportaban la sangre del sacrificio diciendo: «aparte, aparte, capacocha, capacocha / hasta aquí es mi tierra» (*Ibid.*: f. 250r). Los cantas se enfurecieron por la agresiva actitud del portador, cuya acción podía interpretarse como un intento de invasión de sus tierras, y uno de ellos llamado Chuqui Guaranga se abalanzó sobre el sujeto para detener su paso. En la embestida se derramó la sangre y el castigo no se hizo esperar: el culpable fue ahorcado y su cuerpo enterrado en el lugar (*Ibid.*: ff. 252r, 263r y otras). En unas preguntas añadidas, don Pedro, curaca de Guancayo de la encomienda de Gonzalo Cáceres, declaró que los miembros de su cacicazgo tomaron la *capacocha* después de los sucesos y la llevaron hasta el mar (*Ibid.*: f. 99r).<sup>7</sup>

En el relato de esta Capacocha no se da noticia de un lugar de procedencia. No se situaba en la ruta seguida por los sacrificios en honor a los soberanos del Tahuantinsuyu, es decir, del Cuzco a Quito, ni se trataba de sacrificios de niños. La única noticia segura era ser el mar su destino final. Un testigo mencionó que pasó por Jauja pero esta afirmación no fue confirmada por los demás. Ahora bien, el camino usado de Jauja a la costa y al mar era el de las «Escaleras» de Pariacaca y de ahí al santuario de Pachacamac y al océano. Como hipótesis proponemos que, tratándose de un sacrificio y de una costumbre *yunga*, su trayectoria podía ser vertical, es decir, partir de una cumbre importante y descender hasta alcanzar el mar.

---

<sup>7</sup> El Guancayo en cuestión se situaba en el valle medio del Chillón y comprendía el actual pueblo de Yangas y algo de las tierras hacia Canta (véase Rostworowski 1977 y 1989).

La relación costa-sierra en los llanos era sumamente importante y es posible que esta versión de un sacrificio no fuese inusual, sino una tradición y práctica costeña. Conocemos el culto ofrecido a las altas cumbres, a los *apus*, en todo el ámbito andino, de ahí la posibilidad de sacrificios de esta índole en el caso de la Capacocha del Chillón. Para costeños y serranos existía una necesidad de complementariedad entre ambas regiones, relación no siempre amistosa. Los *jungas* no podían vivir sin el agua que bajaba de las serranías y permitía cultivar sus áridas tierras. Por ese motivo, una de las fiestas principales del dios Pachacamac era el de la «Llegada», cuando la temporada de lluvias en las tierras altas hacía que los ríos se hinchasen de abundante agua (véase Rostworowski 1992). Debido a esta situación, los cantas, en el juicio que comentamos, reclamaban sus derechos a las tierras *jungas* alegando que el elemento hídrico —indispensable para la costa— provenía de sus alturas. Los serranos no solo necesitaban y codiciaban las preciadas hojas de coca, sino otras plantas de las zonas bajas, como el ají (*Capsicum* sp.) (Rostworowski 1977; 1989).

Siguiendo con nuestra hipótesis, sugerimos que la Capacocha en cuestión partía del nevado llamado La Viuda, una cumbre de la cordillera cercana. Un mito de la región, reunido y narrado por Villar Córdoba (1935), cuenta que la diosa Pachamama, esposa de Pachacamac, quedó abandonada en la noche oscura con sus dos mellizos, cuando el dios Pachacamac se hundió en el mar. Después de varias peripecias, los niños se salvaron de las maldades de Huacón, un genio maligno, gracias a la ayuda de *añas*, una zorrina, y luego se convirtieron en el Sol y la Luna. Hemos visto que el rito de Qoyllurit'i tenía por objetivo la adoración de los *apus*, las montañas nevadas, y no es de extrañar que la cumbre de La Viuda pudiera representar a la Pachamama, la Madre Tierra.

Para terminar, citaremos el comentario del cronista Pedro de Cieza de León (1985: 87-88, cap. XXIX) sobre ciertos pleitos surgidos en Los Reyes, en torno a una *capacocha*. No cabe duda que se trató de los sucesos del valle del Chillón, tanto por la fecha como por la extrañez del caso y la repercusión que el juicio debió tener en Lima.

## Conclusiones

No cabe duda de la existencia de algún tipo de romerías en los Andes en tiempos prehispánicos. Sin embargo, Michael Sallnow (1974: 101-142) encuentra que la peregrinación indígena es cualitativamente distinta de las peregrinaciones populares de la religiosidad católica y que su práctica se realiza en términos que le son propios. Esta diferencia se debe a que los naturales aún conservan algo de sus antiguas creencias, que dieron lugar a la formación de un sincretismo religioso. Un ejemplo es el de la Virgen de la Candelaria de Yunguyo, cuyo nombre terminó siendo el de Copacabana, conservando así el apelativo del antiguo ídolo.

Debemos hacer hincapié en que no todas las peregrinaciones actuales a santuarios de vírgenes o de cristos tienen rezagos precolombinos; las hay urbanas, perfectamente católicas, y otras que presentan rasgos indígenas. Justamente estas últimas son el objeto de nuestra investigación. Las romerías —como la del Cristo de Qoyllurit'i o las de las vírgenes de Topará, Yauca y Chapi— a lugares lejanos y deshabitados, que por sus características podríamos llamar «tierras de nadie», atrajeron nuestra atención. La práctica y la particularidad de estas romerías nativas nos hacen suponer que fueron más frecuentes y tuvieron una amplia difusión en tiempos antiguos, hecho a tomar en cuenta por los arqueólogos. Dichas peregrinaciones explicarían la presencia de cerámica a gran distancia de su lugar de origen, sin necesidad de tener que buscar una explicación en alguna guerra o conquista. Esta consideración nos lleva a pensar que el gran complejo arqueológico de Huari (Ayacucho, 600-1000 d. C.) haya podido ser un centro y meta de peregrinaciones y culto. La arqueóloga Helaine Silverman (1993) sugiere que Cahuachi, en Nazca, fue un centro religioso al cual acudía en determinadas fechas un gran número de romeros. Si este fue el caso, ¿serían adecuados para Huari los términos de «Imperio» o de «Estado»? ¿Puede una «ciudad» subsistir sin un río u otras fuentes de agua permanentes? ¿No sería acaso Huari, más bien, un lugar sagrado de notable importancia, meta de romerías y teatro de manifestaciones religiosas masivas, que una vez cumplidos los ritos quedaba temporalmente abandonado?

### **La Capacocha**

El nombre correcto de esta ceremonia es el de Capacocha, voz que mayormente figura en los documentos, mientras que la expresión *capac hucha* o «gran pecado» se refiere a una omisión en el rito, a un olvido durante la ceremonia, lo que engendraba un grave pecado. Un significado prehispánico no puede, de ninguna manera, tener el sentido de crimen, pues para un natural se trataba de un privilegio muypreciado, una distinción que honraba a los familiares y que, por ende, estaba reservada para la clase social elevada. Los niños elegidos para el sacrificio provenían de todo el Tahuantinsuyu y eran hijos e hijas de *curacas* y principales. Sus padres tenían la seguridad de que se dirigían a un mundo maravilloso. Con estos criterios, no cabía el concepto de «pecado» o de «culpa»; solo la mentalidad actual se escandaliza y horroriza por considerarlo un acto criminal, pero es preciso calificar los sucesos y analizar los hechos del pasado dentro de su propio contexto y el sentir de su época.

Hallamos un segundo tipo de Capacocha practicada en la cuenca del río Chillón, uno de los tres valles que forman la llamada costa central. Un documento de 1558-1570 relata los acontecimientos que se desarrollaron en el lugar en tiempos prehispánicos. La característica de estos sacrificios fue el usar, para el rito, sangre de camélidos en lugar de sangre de niños. Es factible que fuese una costumbre *yunga*, por figurar en la iconografía moche escenas de sacrificios humanos y el

empleo de su sangre (fig. 2). Es posible que los indígenas hablaran de sacrificio de camélidos en lugar de sacrificio de hombres, para no desafiar los criterios hispanos y así motivar su condena en el juicio.

De todas maneras, vale la pena remarcar cómo ambos tipos de Capacocha tuvieron entre sus principales funciones la de delimitar espacios: la Capacocha inca marcaba los linderos de las conquistas cuzqueñas y confirmaba la posesión de las provincias, y la del Chillón delimitaba las fronteras étnicas. Definitivamente, el tema de las peregrinaciones a oráculos y de las procesiones andinas es muy complejo y merece ulteriores investigaciones.

## Bibliografía

- ARRIAGA, Pablo José de, 1968 [1621] – *Extirpación de la idolatría del Perú*. En: *Crónicas peruanas de interés indígena* (F. Esteve Barba, ed.): 191-277. Biblioteca de Autores Españoles, CCIX; Madrid: Ediciones Atlas.
- BETANZOS, Juan de, 1987 [1551] – *Suma y narración de los Incas* (María del Carmen Martín Rubio, ed.), 320 p.; Cuzco: Editorial de la Universidad Nacional San Antonio Abad del Cuzco.
- BOUYASSE-CASSAGNE, Thérèse, 1988 – *Lluvias y cenizas. Dos Pachacuti de la Historia*, 228 p.; La Paz: HISBOL.
- CASTRO, Cristóbal y ORTEGA MOREJÓN, Diego, 1974 [1558] – *Relación y declaración del modo que en este valle de Chíncha y sus comarcas se gobernaban antes que viese Yngas y después q(ue) los vuo hasta q(ue) los cristianos entraron en la tierra* (Juan Carlos Crespo, ed.). *Historia y Cultura*, 8: 93-104; Lima.
- CIEZA DE LEÓN, Pedro de, 1984 [1553] – *Crónica del Perú. Primera parte* (Franklin Pease G. Y., ed.), 352p.; Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú - Academia Nacional de la Historia.
- CIEZA DE LEÓN, Pedro de, 1985 [1553] – *Crónica del Perú. Segunda parte* (Francesca Cantù, ed.), 238 p.; Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú - Academia Nacional de la Historia.
- DONNAN, Christopher B. y MacCLELLAND, Donna, 1979 – *The Burial Theme in Moche Iconography*, 46 p.; Washington: Dumbarton Oaks, Trustees for Harvard University.
- DUVIOLS, Pierre, 1967 – Un inédit de Cristóbal de Albornoz: la *Instrucción para descubrir todas las guacas del Perú y sus camayos y haciendas*. *Journal de la Société des Américanistes*, LVI (1): 7-39; Paris.
- DUVIOLS, Pierre, 1976 – La Capacocha: mecanismo y función del sacrificio humano su proyección geométrica, su papel en la política integracionista y en la economía redistributiva del Tawantinsuyo. *Allpanchis*, 9: 11-57; Cuzco.
- GISBERT, Teresa, 1980 – *Iconografía y mitos indígenas en el arte*, 250 p.; La Paz: Gisbert y Cía. S.A.

- GONÇÁLEZ HOLGUÍN, Diego, 1952 [1608] – *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua Qquichua o del Inca* (Raúl Porras Barrenechea, ed.), 697 p.; Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe, 1980 [1615] – *El primer nueva corónica y buen gobierno* (John V. Murra y Rolena Adorno, eds.), 3 vols.; México: Siglo Veintiuno.
- HERNÁNDEZ PRÍNCIPE, Rodrigo, 1923 [1641-1642] – Mitología andina. *Revista Inca*, 1: 25-91; Lima.
- LARCO HOYLE, Rafael, 2001 – *Los Mochicas*, 2 vols.; Lima: Museo Arqueológico Rafael Larco Herrera.
- MACCLELLAND, Donna D., 1977 – The Ulluchu: A Moche Symbolic Fruit. En: *Pre-Columbian Art History. Selected Readings* (Alana Cordy-Collins, ed.): 435-453; Palo Alto: Peek Publications.
- MOLINA, Cristóbal de, 1943 [c. 1573] – *Fábulas y ritos de los Incas*. En: *Las crónicas de los Molinas* (Francisco A. Loayza, ed.): 1-101. Los Pequeños Grandes Libros de Historia Americana, serie I, 4; Lima: Editorial Miranda.
- PIZARRO, Hernando, 1968 [1533] – *Carta a los magníficos Señores, los Señores Oidores de la Audiencia Real de Su Majestad, que residen en la Ciudad de Santo Domingo*. En: *Biblioteca Peruana*, I: 119-130; Lima: Editores Técnicos Asociados.
- PLOWMAN, Timothy, 1979a – The Identity of Amazonian and Trujillo Coca. *Botanical Museum Leaflets*, 27 (1-2); Cambridge, Massachusetts.
- PLOWMAN, Timothy, 1979b – Botanical Perspectives on Coca. *Journal of Psychedelic Drugs*, 11(1-2); San Francisco.
- RAMÍREZ, Susan E., 1978 – Chérrepe en 1572: un análisis de la Visita General del virrey Francisco de Toledo. *Historia y Cultura*, 11: 79-121; Lima.
- RAMOS GAVILÁN, Alonso, 1988 [1621] – *Historia del Santuario de Nuestra Señora de Copacabana* (Ignacio Prado Pastor, ed.), 618 p.; Lima.
- ROSTWOROWSKI, María, 1977 – *Etnia y sociedad. Costa peruana prehispánica*, 293 p.; Lima: Instituto Estudios Peruanos.
- ROSTWOROWSKI, María, 1978-1980 – Guarco y Lunahuaná. Dos señoríos prehispánicos de la costa sur-central del Perú. *Revista del Museo Nacional*, XLIV: 153-214; Lima.
- ROSTWOROWSKI, María, 1981 – *Recursos naturales renovables y pesca, siglos XVI y XVII*, 180 p.; Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- ROSTWOROWSKI, María, (ed.) 1988 – *Conflicts over Coca Fields in XVIth Century Peru*, 314 p. *Memoirs of the Museum of Anthropology. Studies in Latin American Ethnohistory & Archaeology*, vol. IV; Ann Arbor: University of Michigan.
- ROSTWOROWSKI, María, 1989 – *Costa peruana prehispánica*, 318 p.; Lima: Instituto de Estudios Peruanos (Segunda edición de *Etnia y sociedad*).
- ROSTWOROWSKI, María, 1992 – *Pachacamac y el Señor de los Milagros: una trayectoria milenaria*, 214 p.; Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- SALLNOW, Michael, 1974 – La peregrinación andina. *Allpanchis*, 7: 101-142; Cuzco.

- SANTO TOMÁS, Domingo de, 1951 [1560] – *Lexicon o vocabulario de la lengua general del Perú*, 374 p.; Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- SARMIENTO DE GAMBOA, P., 2001 [1572] – *Historia de los Incas*, 191 p.; Madrid: Miraguano Ediciones y Ediciones Polifemo.
- SILVERMAN, Helaine 1993 – *Cahuachi in the Ancient Nazca World*, 371 p.; Iowa City: University of Iowa Press.
- TAYLOR, Gerald, (ed.) 1987 [c. 1608] – *Ritos y tradiciones de Huarochiri. Manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII*, 616 p.; Lima: Instituto de Estudios Peruanos - Instituto Francés de Estudios Andinos.
- TAYLOR, Gerald, 2001 – La plática de fray Domingo de Santo Tomás (1560). *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 30 (3): 427-453; Lima.
- TORRES, Bernardo de, 1974 [1657] – *Crónica agustina* (Ignacio Prado Pastor, ed.), 3 vols; Lima.
- VARGAS UGARTE, Rubén S. J., 1947 – *Manuscritos peruanos en las bibliotecas y archivos de Europa y América*, 246 p. Biblioteca Peruana, V; Buenos Aires.
- VÁZQUEZ DE ESPINOSA, Antonio, 1948 [1629] – *Compendium and Description of the West Indies*, 862 p.; Washington: Smithsonian Institution.
- VILLAR CÓRDOVA, Pedro E., 1935 – *Las culturas prehispanicas del departamento de Lima*, 423 p.; Lima.
- WASSÉN, Henry, 1989 – El «Ulluchu» en la iconografía y ceremonias de sangre moche: la búsqueda de su identificación. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, 3: 25-45; Santiago.
- WILLIAMS, Carlos, 1985 – A Scheme for the Early Monumental Architecture of the Central Coast of Peru. En: *Early Ceremonial Architecture in the Andes. A Conference at Dumbarton Oaks. 8th-10th october 1982* (Christopher B. Donnan, ed.): 227-240; Washington, D. C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.