

La Capacocha o Qhapaq Ucha de los incas

The Capacocha or Qhapaq Hucha of the Incas

Luis Millones Santa Gadea¹

Resumen: La construcción del estado incaico es uno de los pocos imperios que se elaboró y mantuvo su poder sin la escritura. Los kipus son un formidable sistema de contabilidad, pero no equivale a la forma de signos desarrollados para la comunicación escrita. Una manera de hacer visible su mandato fue el despliegue organizado de su religión oficial: ritos, plegarias, canciones y danzas se hicieron siguiendo un calendario muy visible, para que el total de la población siguiera de cerca las acciones de quienes conocían el culto que los había llevado al poder. Parte importante de esta religión obligatoria fueron los sacrificios humanos. De todos ellos sobresale la matanza de los niños que se celebraba para conjurar las catástrofes naturales (inundaciones, terremotos, sequías, etc.) O bien para que los dioses cuidasen al Inca de la vejez y de enfermedades. A estos sacrificios humanos, que usaban infantes de manera multitudinaria se les llamó *qhapaq ucha* o *capacocha*.

Palabras claves: Incas, religión, sacrificios humanos, ceremonia Capacocha.

Abstract: The Inca state is one of the few empires that developed and maintained its power without writing. While kipus were a formidable accounting system, they did not equate the sophistication of written communication. One way to make the Inca's mandate visible was the organized deployment of their official religion: rites, prayers, songs and dances. These were performed following a very visible calendar, so that the entire subjugated population would abide the tenets of their conquerors' worship. An important part of this mandatory religion was human sacrifice, including the massive slaughter of children (*qhapaq ucha* or *capacocha*). These gruesome but common sacrifices were mandated and performed as powerful pleas to the gods to avert natural catastrophes (floods, earthquakes, droughts, etc.) and to ensure the Inca ruler's protection from age and illness.

Keywords: Incas, religion, human sacrifices, Capacocha ceremony.

¹ Doctor en Letras, especialidad de Historia, por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Miembros de Número de la Academia de Historia del Perú. Profesor emérito de Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 18 de agosto de 2010. Email: atoqmillones@gmail.com

Introducción

La construcción mental de lo sobrenatural exige representaciones de lo divino que transmitan las sensaciones de respeto, temor y reverencia. Así como la inmensidad del océano y la fragilidad de las embarcaciones dieron fuerza a la sacralidad de los mares, la cadena montañosa de los Andes fue una poderosa fuente de poder que empequeñeció a quienes habitaban sus laderas y valles, o bien se atrevían a caminar por las cumbres.

Como en otras partes del mundo, determinados cerros cargan consigo diferentes grados de poder sobrenatural. No todos los cerros de Grecia son la morada de los dioses olímpicos. Los especialistas de cada región han designado que solo algunas de todas las elevaciones sean las que tienen carácter divino. No tiene que ser la de mayor altura ni la de laderas más extensas; los sabios del lugar en quienes reposa la historia cultural de la localidad son los que designan y mantienen la validez de tal sacralidad. Hemos podido recoger un ejemplo concreto en la localidad de Sarhua (provincia de Víctor Fajardo, departamento de Ayacucho) cuyo *apu* (señor) es el cerro Mariano Borao, que es relativamente pequeño si se compara con los que lo rodean, lo que no amengua el respeto que le tienen los sarhuinos, comunidad que alterna cultivos de altura con una corta producción de ganado ovino. Lo que hace peculiar a este distrito es la existencia de pintores que usan materiales nativos para la confección de tintes y pinturas que se plasman tradicionalmente en planchas de madera, las cuales luego se convierten en las vigas de la techumbre interna de las casas. Nos interesa esta información porque el cerro Mariano Borao suele aparecer en las escenas, generalmente familiares, que son el motivo más frecuente. En una pintura que nos fue obsequiada, el cerro-patrono del pueblo se muestra en el centro de un banquete, en el que todos los asistentes lucen ropas lujosas y coronas (como las que se atribuyen a la corte española). Los participantes, seis nobles señores, son la representación de las montañas vecinas que rodean a Mariano Borao.

Pero esta reverencia en las montañas tiene una multitud de testimonios a lo largo de la historia cultural de los Andes. Para mantenernos en la misma región, podemos retroceder al periodo que los arqueólogos llaman Intermedio Temprano (200 a.C. – d.C.). Nos ubicaremos en el sitio de Ñawinpukyo, a unos seis kilómetros al sudoeste de la moderna ciudad de Ayacucho. Desde la cumbre de la montaña rocosa donde se realizaron los estudios, a unos 3 700 metros sobre el nivel del mar, se pueden observar los espacios largamente trabajados por sucesivas exploraciones arqueológicas en el valle Pampa de Quinua. Nos interesa el sitio porque se ha podido determinar la existencia de un centro

ceremonial en lo que se denominó Plaza Este, y que corresponde a la sociedad Huarpa, que antecedió a los waris. Se trata de un edificio de tres paredes concéntricas ubicadas en la cumbre, que tienen una sola “puerta” o abertura que coincide con la vista del Rasuwillka, la montaña *apu* o patrono de la región.²

La configuración arquitectónica, los huesos de camélidos hallados y los instrumentos que pudieron ser recuperados sugieren que Ñawinpukyo fue un lugar de adoración dedicado a Rasuwillka (4,954 metros sobre el nivel del mar), considerado en la actualidad como el *apu* o señor del norte de Ayacucho. “Porque Azángaro, Huanta y todo el valle dependen de las aguas que bajan del conjunto montañoso de Rasuwillka y de sus lagunas (Pampaqocha, Yanaqocha, San Antonio, Qarqarqocha y otras de Culluchaca)”.³

La sacralidad de las montañas es una constante en la región andina y su relación con el agua (lluvias o manantiales) les asegura una larga duración en el respeto de los pueblos andinos.

En términos generales, los cerros son percibidos como los repositorios de agua y productos naturales, lo que incluye la fauna y la flora conocidas. Pero también almacenan a las personas muertas y a las que finalmente llegarán a este mundo. La voz *mallki*, con que se designa a las momias, significa también “retoño o renuevo de un árbol”, y no es extraño que en la cerámica precolombina se muestren cabezas trofeos, o cráneos, de los que brota una planta o flores, sugiriendo la continuidad renovada de los muertos.

Justamente la tradición más difundida en territorio serrano con respecto a la muerte nos dice que una de las almas (en la concepción andina las personas tienen dos o tres ánimas o sombras, que son parte de su cuerpo), la más importante, es decir; la que permanece con los restos, si es que el muerto ha sido enterrado o momificado ritualmente, debe dirigirse al cerro-patrono del pueblo. En el viaje al más allá, perfectamente representado en una pequeña escultura de barro nazquense,⁴ se ha dejado un claro testimonio: el muerto, que en este caso es una persona de importancia, camina hacia el otro mundo acompañado por servidores y mujeres, que se han interpretado como esposas; lo acompañan también perros de pelaje blanco y negro, como los que conviven con los andinos desde épocas remotas. El relato etnográfico de nuestros días no muestra el boato que se atribuye al destino final

² Leoni, “Ritual and Society in Early Intermediate Period Ayacucho: A view from the Site of Nawinpukyo”, p. 287.

³ Arroyo, Culto a los hermanos Cristo, p. 42.

⁴ Millones, El rostro de la fe, pp. 21-24.

de lo que pudo ser un curaca de Nazca. Nos cuentan los sabios de las comunidades que el fallecido (o su alma) debe ser guiado por su perro y atravesar un puente de cabellos para acceder a la montaña de su comunidad y reunirse con sus ancestros. De acuerdo con esta tradición, en el valle del Colca se recogió la versión, cristianizada pero igualmente válida, que recomienda que “en esta vida al perro nunca hay que darle mal trato. Porque el perro, en la otra vida, nos ayuda a pasar el río Jordán. Y para el pastor, en las lomas, es su compañero”.⁵

Pero las montañas están lejos de ser acumuladoras pasivas de gérmenes del futuro o remanentes del pasado; son los padres de la fauna y flora silvestre, y más que eso, constituyen en sí mismas entes con vida y sentimientos propios. El documento de Huarochirí, por ejemplo, es un testimonio de la lucha entre dos montañas que encarnan desde regiones físicas hasta grupos humanos determinados. Pariacaca y Huallallo Carhuincho son en realidad dos picos de la misma elevación que al enfrentarse lo hacen mostrando sus mejores armas. Pariacaca acude convertido en lluvia amarilla y roja como producto de una tormenta que también se muestra con relámpagos. Huallallo responde con llamas enormes de un fuego que surge de la tierra y aparece alcanzar el cielo. Detrás de esta batalla está en juego el predominio de los pueblos de la cordillera frente a los de tierras bajas. El relato concluye con el sofocamiento del fuego, sepultado por las aguas que formaron la laguna de Mullococha, al pie de la montaña.⁶

El documento muestra de manera explícita que no sigue la línea de la historia oficial del Estado incaico. Ni el Sol ni los gobernantes del Cuzco son protagonistas de sus muchos relatos míticos. En el concilio convocado por Tupac Yupanqui, quienes asisten son “huacas”, es decir, hierofanías que se muestran casi siempre como montañas.

Cada una de ellas ejerce patronazgo sobre una comunidad o conjunto de comunidades que le deben respeto y los rituales correspondientes. En nuestro documento, el Inca les reclama que, habiendo cumplido con entregarles las ofrendas y sacrificios correspondientes, las huacas no lo han ayudado a vencer a sus enemigos, lo que significa que los dioses presentes en la reunión, además de contar con la reverencia de sus propios pueblos, habían logrado el reconocimiento de los gobernantes del Cuzco.⁷

⁵ Escalante y Valderrama, *La doncella sacrificada*, p. 193.

⁶ Millones y Mayer, *Dioses y animales sagrados de los Andes peruanos*, pp. 41-42.

⁷ Millones y Mayer, *Dioses y animales sagrados de los Andes peruanos*, p.60.

Hay que hacer la salvedad necesaria de que dicho texto fue redactado luego de la caída del Tahuantinsuyu, en una etapa en que los incas ya no infundían el temor de medio siglo atrás. Desaparecido el Estado imperial y perseguida la religión oficial, por un corto tiempo pudieron revitalizarse los cultos locales y regionales, lo que significa que las montañas volvieron a ganar el control del pensamiento indígena. Conviene agregar que la relación que las divinidades establecen con sus seguidores implica que compartan sentimientos y pasiones que viven en los humanos. Es por eso que también pueden ser pensadas como varones o mujeres, padres o hijos, etcétera, aunque en general se supone que los cerros son masculinos y su contraparte femenina son los *puquios* o manantiales. El cerro es percibido como las islas del mar, con una parte de su volumen sumergido bajo tierra y con la cúspide en un espacio superior a aquel en que circulan los humanos. Los fenómenos celestes, como la lluvia y las tempestades, son parte de su dominio y pueden ser convocados si el cerro tuviera la necesidad de hacerlo.



Figura 1. Cordillera del Vilcanota. Foto: Raúl Gallegos.

La relación de los *apus* con los humanos se establece desde muy temprano. En el valle del Colca se recogió la versión de que los cerros están al tanto de los embarazos de las mujeres de la comunidad, y se espera que, al nacer, el infante tenga como padrino a una

de las montañas vecinas. De la misma forma, la tradición local recuerda los sacrificios humanos a las elevaciones de la región:

Allá en el cerro Wallca Wallca hay una ventana como puerta grande. De aquí, del pueblo, solían llevar a una criatura recién nacida, sin ninguna falta, culpa o pecado, sin lunares en la cara. Le ponían una bonita corona, la corona la hacían de flores, la vestían con bonita ropa de puro color blanco. Así la entregaban a ese cerro, dejándola en esa ventana.⁸

Sin abandonar Arequipa, conviene mencionar a su volcán cuya presencia ya es un símbolo nacional peruano. Nos referimos naturalmente al Misti, que a las capacidades de su condición de montaña por la que emerge el magma del interior de las Tierra, los temblores o terremotos causados por las erupciones, le han dado el prestigio que, desde tiempos precolombinos, se hizo notar a lo largo del territorio y constituirse en un espacio de uso necesario para rendir pleitesía a los dioses, y el sacrificio humano fue una de las ofrendas con las que el estado incaico intentó aplacar sus iras.⁹

El surgimiento del Tawantinsuyu, como estado imperial, tiene una fecha imprecisa (¿1400-1450?). Si nos apegamos a la lista tradicional que nos entregan los documentos escritos, tendríamos que relacionar esta fecha el nombre de Pachacuti Inca Yupanqui, de ser históricamente cierta, quienes lo siguieron en el gobierno incaico, debieron superar los retos de una expansión que los llevó a los límites conocidos.

La construcción de un estado implica el control de etnias y regiones cuyo dominio asegura: tierras de cultivo, control de ganado, servicio de súbditos y el respeto a su condición de líderes. Esto último puede tener varias formas de expresión, una de ellas es la obligación de adorar a los dioses del vencedor.

Los Incas manejaron este problema con eficacia. Los dioses principales tenían un espacio privilegiado en el Cusco. Su santuario, el Coricancha, hacía visible la preponderancia de Wirakocha, Inti e Illapa (traducidos en las crónicas españolas como dios Hacedor, el Sol y el Rayo, Trueno y Relámpago). Pero a los Incas les era claro que las montañas eran muy importantes para todo el espacio andino, fueron y son la expresión visible de dos grandes diosas generales de la tierra y las aguas: Mama Pacha y Mama Cocha.

⁸ Escalante y Valderrama, *La doncella sacrificada*, p.43.

⁹ Dagmar Socha S, Johan, Reinhard y Rudy Chávez Perea, "Inca Sacrifices on Misti Volcano (Perú), *Latin American Antiquity* 32 (1), 2021, pp.138-153.

La relación de las elevaciones con el Océano Pacífico, se expresa en la etnografía contemporánea a través de la convicción de que el agua es un don de las montañas, “los wamani (cerros) brota la vena de sangre, el agua”.¹⁰ Eso explica su desprendimiento a la humanidad en lluvias, nieve o granizo. Los bienes o desastres causados por los fenómenos atmosféricos tienen su contraparte en la conducta de los seres humanos, que debe seguir cuidadosamente los rituales que aseguren a los dioses que no se apartan de la tradición de respeto debido, a lo que se suma el mandato del Cusco, una vez establecido el Tawantinsuyu.

Todavía hoy están vigentes fórmulas de relación y mutua dependencia que unen a montañas y el mar. Una sequía hace imperioso solicitar ayuda divina, hay comunidades de altura que, en nuestros días, no vacilan en enviar a sus especialistas religiosos a las orillas del Pacífico para recoger agua de mar y luego, en una complicada ceremonia, se obligan a los mensajeros a trepar las cumbres, culminando su encargo al arrojar esa agua sobre el cerro, para que la divinidad recuerde que se necesita la lluvia. A veces el pico o quebrada elegida para recibir la solicitud resulta fuera del alcance del solicitante, lo que obliga a que haga uso de una vasija cerrada suficientemente pequeña para ser lanzada por una honda, y se cumpla el homenaje o súplica.

Un estado imperial no puede permitir muestras de devoción que se ofrezcan a un mundo sobrenatural ajeno al suyo. La cadena de montañas que se erigía a lo largo de su territorio concentraba la fe de cada uno de los pobladores que rodeaban a los cerros. No lejos de Cusco sobresale el Ausangate cuyas dimensiones y el complejo de elevaciones que lo rodeaba había creado ya festivales y peregrinaciones que hoy día se han vuelto a activar combinando su atracción con celebraciones cristianas.

Los incas asumieron la sacralidad de los cerros adoptando a uno de ellos, el Huanacaure que está ubicado en el distrito de Chinchero provincia de Urubamba, Cusco. Su altura es de 4,089 msnm. Se le hizo parte de la leyenda de los hermanos Ayar, que explicaba el origen del estado incaico a partir de la migración del origen o salida de las profundidades de la tierra (uku pacha) a las cuatro parejas de hermanos – esposos que surgieron en Pacaritambo- y de allí caminaron al Cusco. Fue un viaje con peligros de opositores humanos y sobrenaturales, provocando combates o encantamientos, a lo largo de los cuales tres de los Ayar sucumbieron. Además, la competencia entre los Ayar también

¹⁰ Arguedas, op. cit., p. 239.

produjo víctimas, uno de ellos Ayar Cachi, engañado por sus hermanos, fue convencido que “volviese a entrar por la boca de una cueva donde ellos tenían sus tesoros y traer cierto vaso de oro que se les había olvidado y suplicase al Sol, su padre, que les diese ventura próspera para que pudiesen señorear la tierra”.¹¹ Ese mismo hermano, tiempo más tarde, convertido en ser alado, volvió al encuentro de sus hermanos, anunciado que se quedaría en el cerro Huanacaure, pero lejos de todo rencor, lo haría para protegerlos.¹² Poco más tarde, Ayar Manco, el sobreviviente de los cuatro hermanos, seguido de las cuatro hermanas, cambiaría su nombre por Manco Cápac, e iniciaría la relación de gobernantes que construiría el imperio.

Huanacaure se convirtió en el cerro-patrón de la ciudad del Cusco, y como tal fue el escenario de la festividad que inauguraba el paso de la adultez de los jóvenes nobles cusqueños: el warachikuy. Las pruebas que exigía el ritual eran duras y comprendían desde recibir azotes, subir y bajar el cerro (algo más de 4,000 msnm), mantener las reglas de ayuno y respeto a los mayores y no sufrir heridas que luego avergonzaran al candidato. Se dice que el último Inca, Atahualpa, escondía con sus ropas el haberse desgarrado una oreja, años atrás, en el warachikuy, que tenía siempre fuera de la vista de los visitantes.



Figura 2. Cerro Huanacaure. Foto: Gabriel Ugarte

¹¹ Pedro Cieza de León, *Crónica del Perú. Segunda Parte*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú y Academia de Historia, 1985, p. 14.

¹² Cieza, *op.cit.*, pp. 16-17.

La incorporación de este cerro a la divinidad imperial, no excluía a los demás, dejaba que tuviesen el reconocimiento de los pueblos vecinos, o que por razones que se basaban en tradiciones pre-incaicas, recibieran su respeto, tal sería el caso de Coropuna o Ausangate. En todo caso, los cronistas han conservado la distinción concedida al cerro cusqueño, por el imperio, que puede verse en una de las oraciones recitadas por los tarpuntaes, palabra quechua que designa los especialistas en tales ceremonias:

“Guanacaure, padre nuestro, [que] siempre el Hacedor, Sol, Trueno y Luna sean mozos que no envejecan, y el Inca, tu hijo, sea siempre mozo y en todas las cosas siempre haga bien, y nosotros descendientes que ahora te hacemos fiesta, que el Hacedor, Sol, Trueno y Luna y tú nos tengan siempre en vuestras manos y nos den los necesarios para [seguir viviendo]”.¹³

La exclusión o relegación en la importancia de aquellas montañas olvidadas por el culto oficial incaico, no significó la pérdida de importancia en el respeto de las poblaciones vecinas o su rol en el contexto general de los Andes. Pero, a los Incas no les interesaba atentar contra las creencias de los pueblos bajo su mando. Por el contrario, la captura de la imagen o estatua perteneciente a un rival, era la ocasión para llevarlo al espacio sagrado cusqueño en condición de rehén, sin necesidad de dañar o burlarse de la representación. De la misma forma los hijos del gobernante vencido también eran transportados al Cusco, con la intención de ganar su voluntad, mostrando los beneficios adquiridos como vencedores, buscando alianzas futuras que empezaba con enseñarles quechua. Esto no significaba que la religión como ejercicio cotidiano careciese de importancia, ni que las estrategias de control y aprovechamiento de los aportes de su expansión fuesen descuidadas. En caso de rebeldía o resistencia sus mandatos, el Imperio Incaico no vacilaba en movilizar sus tropas y destruir a sus enemigos. El estudio de *la qhapaq ucha o capacocha* nos acercará a una combinación de ambos procesos a través de una práctica ceremonial que desarrollaban previendo o solucionando una crisis general.

¹³ Cristóbal de Molina, Relación de las Fábulas y ritos incas, Madrid, Vervuert – Iberoamericana, 2010, p. 71.



Figura 3. Cusco y su plaza de armas. Foto: Jorge Esqiroz.

Las comunidades sujetas al Tawantinsuyu, no bien conocida su derrota por los españoles, reconstruyeron su historia (memoria, recreación o ficción) mostrando que la dominación incaica se alejaba de la perfección descrita por Garcilaso de la Vega. El ejemplo que viene a mi memoria es el que forma parte del “Documento de Huarochirí”, nombre con que ahora se conoce entre sus estudiosos.

Como se sabe el texto que conocemos fue descubierto por Herman Trimborn en la Biblioteca Nacional de Madrid en 1939. Formaba parte de la voluminosa documentación del Padre Francisco de Ávila, quien probablemente lo redactó en 1608. Cabe anotar que el texto original fue escrito en quechua, es anónimo, aunque en el interior del documento figura, sin mayor explicación, el nombre de “Tomás”. Nos interesa porque la información que nos ofrece proviene de una zona alejada de Cusco y de los acontecimientos y relatos de los principales cronistas. Su relato es no solo ajeno a los intereses de los soberanos del Tawantinsuyu o los conquistadores, relata sin ambages situaciones en las que el imperio incaico y sus dioses oficiales son mostrados inferiores a un grupo de divinidades que escapan de la preferencia oficial, asumiendo funciones y victorias impensables en otros documentos.

Para ejemplificar lo dicho tomaremos lo que ha sido calificado como el “Capítulo 23” por tres de las traducciones más difundidas. En esas páginas, se narra la cólera del Inca Túpac

Yupanqui al comprobar que tres de sus comunidades (alancomarcas, calancumarcas y choquemarcas) llevan sublevados doce años, derrotando a las tropas imperiales enviadas a someterlas. El inca razona con respecto al tributo que paga a los dioses oficiales del Tawantinsuyu: “¿Para qué sirvo a estas huacas con mi oro, mi plata, mi ropa, mi comida y todo lo que poseo?”.¹⁴ Decide, entonces, convocar a todos ellos en la plaza de Aucaypata para hacerles saber su motivo de su enojo. El documento nos adelanta que el dios Pariya Qaqa (Pariacaca en otras traducciones), montaña (5,750 msnm que se ubica entre los departamentos de Lima y Junín), decide no acudir a la reunión, pero envía a su hijo Maka Wisa (Macahuisa en otras traducciones) para enterarse de lo ocurrido. El reclamo del Inca es recibido en silencio, a pesar de que anunciaba represalias contra las huacas por no haber acudido en su ayuda. La respuesta es una amenaza de Pachacamac: “Oh inka, yo no propongo nada puesto que suelo hacer temblar la tierra entera con todos ustedes juntos. En efecto, no solo aniquilaría al enemigo, sino que acabaría con todos ustedes y también con el mundo entero. Por eso me he quedado callado”.¹⁵ La respuesta conmociona al Inca, que visiblemente aterrado queda sin respuesta, pero Maka Wisa, tranquiliza la situación, asegurando que él castigará a los sublevados.

Así lo hace, acepta que el Inca le proporcione andas lujosas y porteadores, pero le basta ejercer su poder sobrenatural: una lluvia que luego se transforma en una tormenta de aguas torrenciales arrastra sin remedio a los sublevados, especialmente a sus curacas y guerreros. Macahuisa rechaza los regalos ofrecidos por el Inca como recompensa y regresa a narrar lo sucedido a su padre. En cambio, el Inca, debió aceptar convertirse en waksa (huacsa o huacasa en otras traducciones), es decir en uno de los servidores del culto a Pariya Qaqa. “Y así dicen que los Incas desde ese entonces y mucho después, ejercieron el cargo de waqsa en Jauja y bailaron allí ceremonialmente con gran veneración”.¹⁶

El mismo documento contiene noticias sobre la religión incaica bastante contradictorias con lo que nos ofrecen las crónicas españolas. En lo que se ha denominado el “Capítulo 22”, en las traducciones, encontramos referencias al culto dedicado al santuario de Pachacamac. El sitio arqueológico se encuentra en la margen derecha del río Lurín (distrito del mismo nombre, provincia de Lima), los restos muestran una ocupación que

¹⁴ Jorge Urioste L. Hijos de Pariya Qaqa, La tradición oral de Waru Chiri (Mitología ritual y costumbres) Tomo II, Syracuse, New York, 1983, pp. 179-184.

¹⁵ Urioste, op.cit., pp. 179-184.

¹⁶ Urioste, op.cit., pp. 179-184.

pudo empezar en el período Intermedio tardío (200 a. C- 600 d. C.) y se prolonga hasta el dominio incaico.

El documento de Huarochirí establece las diferencias de los cultos rendidos bajo el gobierno cusqueño: los pueblos de las alturas deberían adorar al Sol y los de las llanuras costeñas al dios Pachacamac. Así lo habría ordenado el Inca en función de su importancia. Ninguna de estas afirmaciones es corroborada en los documentos coloniales, salvo Garcilaso que llega a afirmar que Pachacamac es la palabra que mejor traduce el nombre de Dios.¹⁷ Los cronistas españoles suelen decir, sin mayores detalles, que el culto a Pachacamac ingresó tardíamente a imperio, adjudicándolo a una decisión de Túpac Yupanqui o Huayna Cápac. Pero, la distancia entre este oráculo costeño y el imperio se puede percibir en el desprecio de Atahualpa cuando lo menciona. Aún más, estando ya prisionero, el Inca urgió a Pizarro que enviase “un capitán con gente a Pachacamac, porque ese ídolo tenía más tesoro de lo que él había mandado”. Más adelante, Atahualpa afirmó concluyentemente que “Pachacamac no es dios” y explica que es un mentiroso: se le había consultado sobre la enfermedad de Huayna Cápac y el oráculo recomendó que sacaran al monarca enfermo al tomar el sol, y al hacerlo, el anciano Inca murió. Además, continúa Atahualpa, Pachacamac pronosticó el triunfo de Huáscar “y vencí yo”. La crónica que cito es la de Pedro Pizarro, escrita en 1571, mucho más temprano que el documento de Huarochirí.¹⁸

En su viaje de Quito al Cusco, interrumpido por la captura de Cajamarca, Atahualpa se detuvo poco antes en los santuarios locales que iba encontrando a su paso. Fue así como exigió explicaciones al “ídolo” Catequil que se encontraba al pie del cerro Icchal a 20 km de Huamachuco (distrito de la provincia de Sánchez Carrión, departamento de La Libertad). Las respuestas del dios no le satisficieron, por lo que destruyó el santuario e hizo ejecutar a sacerdotes y servidores. Lo mismo le habría sucedido a Pachacamac, si a Atahualpa no hubiese sido capturado.

¹⁷ Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios Reales de los Incas I*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1985, p. 63.

¹⁸ Pedro Pizarro, *Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1978, pp. 57-58.

Sacrificios ceremoniales Precolombinos

La decapitación parece haber sido la forma de sacrificio más común en los Andes, desde épocas tan tempranas como 5,000 a.C., tenemos artefactos relacionados con este tipo de ofrenda, y restos arquitectónicos de un templo de 3,000 a. C. Se trata del cuerpo de un infante, con alrededor de quinientas cuentas alrededor de su cráneo, que sugieren haber sido parte de un gorro que cubría su cabeza.¹⁹ Mucho más evidente es la decapitación en una pequeña tumba en la cordillera del Alto Huallaga, probablemente del 700 – 800 a.C. que pudo hacerse exclusivamente para la cabeza. El cráneo, de sexo masculino adulto fue colocado exactamente al revés. Hay material orgánico muy suave como ramillas deterioradas alrededor del cráneo, consecuencia de haberse transportado en algún recipiente o canasta.²⁰

A lo largo de los Horizontes y Períodos Intermedios que siguieron a las fechas pre-cerámicas mencionadas, la preferencia por este tipo de sacrificio se mantuvo, a lo que conviene sumar los animales que sufrieron muerte en reemplazo o complementando los que se hicieron con seres humanos. Son notables las piezas de cerámica de las culturas Moche y Nazca, así como los frisos y otras decoraciones mostrando prisioneros al borde de ser ejecutados en la Huaca de la Luna que también pertenecen a Moche.

El desarrollo de las sociedades andinas a la fase de desarrollo que consideramos estatal, alrededor de los años ¿1400-1450? d.C. hizo más evidente la necesidad de sacrificios humanos, especialmente los capturados en acciones bélicas y de los considerados como esclavos, que podrían ofrecerse como intercambio a los rivales o como parte de las ceremonias a favor de sus gobernantes o de las divinidades.

Es notorio también el uso de llamas para tales actividades, que desde épocas pasadas eran percibidas como alter ego de los hombres. Algo semejante sucede con los venados, en el documento de Huarochirí aparecen como los seres que en la antigüedad devoraban a los humanos. Sucedió, sin embargo, que uno de sus jóvenes venados se equivocó y dijo: “¿Cómo nos han de comer los hombres?” Y el ciclo quedó anulado.²¹ El error del animal al anunciar su alimento, provocó mágicamente la transformación de cazadores a presas.

¹⁹ Elizabeth Benson y Anita G. Cook, *Ritual Sacrifice and Ancient Peru*, Austin University of Texas Press, 2001, p. 2.

²⁰ Yoshio Onuki, “Actividades ceremoniales tempranas en la Cuenca del Alto Huallaga y algunos problemas generales”. *El mundo ceremonial andino*. Osaka, Museo Nacional de Etnología, 1993, p. 84.

²¹ Urioste L, *Hijos de ...*, Tomo I, op. cit., p. 37.

Las llamas alternaron con la especie humana desde el inicio de su domesticación, entre 3,000 y 4,000 años a.C., hasta nuestros días.²² Dicho animal integra un largo rubro en el folklore popular peruano en el que es notable el intercambio de relaciones incluso sexuales con los seres humanos. Su participación en el universo sobrenatural es igualmente intensa. La llama figura como el ser que avisó a hombres y animales acerca del inmediato fin del mundo por un nuevo diluvio, decretado por la divinidad, lo que hizo que todos los avisados se refugiasen en una montaña que fue creciendo para evitar ser cubierta por las aguas, fue así como se salvaron todos los que acudieron a ella. Son muchas las formas en que este animal ha compartido su vida con el hombre, pero vale la pena recordar que incluso, una vez sacrificada, sus restos pueden leerse como agüeros o augurios.



Figura 4. Sacrificio de llamas. Foto: Hiroyasu Tomoeda.

Perros y cuyes también figuran en la relación de sacrificados por razones ceremoniales. Aún hoy, los perros que acompañan a sus amos, y en determinadas regiones andinas se

²² Duccio Bonavía, Los camélidos sudamericanos. Una introducción a su estudio. Lima, IFEA-UPCH, 1996, pp. 227-245.

les ejecuta para que guíen a sus dueños en el largo camino al más allá. También, desde siglos atrás, fueron parte de la ofrenda que se rendía en algunos santuarios.

Asimismo, tabletas de cerámica como la de Nazca (de 1.43 cm. por 10.8 cm y de unos 8 mm de espesor), descubierta por Julio C. Tello en la colección Benavides en 1921, nos confirman este carácter de psicopompo de los canes. La tableta escultórica en mención está compuesta por figuras que rodean a un noble señor, que aparece acompañado de los que presumimos sean sus esposas (que llevan tres loros o guacamayos en sus hombros) y dos servidores que, en conjunto, conforman un cortejo en su viaje al más allá. Cinco perros van con él: uno pequeño que lleva en sus brazos y cuatro mayores que flanquean la procesión. La tableta pertenece a la sociedad Nazca, departamento de Ica.²³



Figura 5. Tableta funeraria, cultura Nazca. Foto: Marco Millones.

El perro como compañero del hombre, también en el más allá, es una tradición que se mantiene viva en boca de las comunidades, notablemente en Ayacucho. El colega Víctor Cárdenas me recordó una de las menos conocidas: son animales tan fieles que siguen a sus amos una vez muertos, incluso al Purgatorio. Para aliviarlos del fuego que los atormenta van y vienen de este mundo llevándole agua en sus orejas. No me sorprendió entonces, recoger de migrantes de otra región (Ancash), parientes de mi abuela, la recomendación de tratar a los canes con cariño, porque ellos, pueden ver las almas de los

²³ Luis Millones, *El rostro de la fe. Doce ensayos sobre religiosidad andina*. Sevilla, Universidad Pablo de Olavide y Fundación El Monte, 1997, pp. 21-28.

mueritos (también pueden hacerlo los humanos si se frotan los párpados con las legañas del perro), por esa razón, el fiel animal nos avisará si algún ser de ultratumba visita nuestros hogares. También recogí de Ancash, la recomendación de hacerlo con mucho cuidado, porque podría ver a la legión de personas fallecidas que caminan invisibles, alrededor de nosotros. No es extraño, entonces, que en el distrito de Callalli (provincia de Caylloma, Arequipa), en la cuenca del Colca, se recomienda no castigar al perro doméstico porque “en la otra vida nos ayudará a cruzar el río Jordán.”²⁴ Afirmación que me suena nacida al calor de la tradición local y de la religión cristiana.

También el cuy ha permanecido en el universo sobrenatural andino. La “limpia” (diagnóstico de la enfermedad) de un paciente consiste en frotar su cuerpo con un cuy vivo, como paso previo e indispensable para su curación. El maestro curandero abrirá el cuerpo del animal con sus uñas o con un objeto cortante, bajo el presupuesto que, al haber estado en contacto con el enfermo, se reproducirán en su pequeño cuerpo los signos de sus males y hará posible una curación adecuada. Su sacrificio como ofrenda a la divinidad o como obsequio modesto a una fiesta comunal es todavía frecuente.

Sacrificios humanos

Como hemos visto los sacrificios humanos en sociedades anteriores a los Incas fueron constantes, agudizados cuando la expansión de las culturas del Intermedio Temprano, en su fase final, entró en conflictos territoriales. Degollar a las víctimas, hombres o llamas, fueron los recursos más visibles antes o después del incanato. Pero también sobresale el recurso de estrangular a quienes estaban destinados a morir. Así se explica, por ejemplo, los entierros de mujeres sacrificadas en Pachacamac, en lo que más tarde conocimos como templo del Sol, remarcando que el lugar ya había sido ocupado por los incas.²⁵

Como es de esperar, la imposición española se preocupó especialmente en organizar el sistema calendárico para descubrir el material festivo, considerado como de homenaje al demonio. No ha sido fácil, tenemos varias propuestas de equivalencia fallida entre los meses del año occidental y consecuentemente sistema de celebraciones que a ojo de los

²⁴ Carmen Escalante y Ricardo Valderrama, *La doncella sacrificada. Mitos del valle del Colca*. Arequipa, Universidad Nacional de San Agustín e IFEA, 1997, p. 193.

²⁵ Benson y Cook, *op.cit.*, p. 15.

conquistadores podrían ser eliminados y reemplazados por festivales cristianos, arrebatándolas su adoración pagana.

El cronista Cristóbal de Molina realizó uno de estos intentos de reemplazo con el presupuesto de que los Incas usaban el ciclo lunar como base de su calendario. Si esto hubiese sido así, el mes andino que iniciaría el año, nos dice el cronista, debió ser mayo, que a su juicio correspondería a la ceremonia del Intip Raymi, que quiere decir Fiesta del Sol y daba motivo a una gran cantidad de sacrificios de llamas adultas y sus crías, reclamando a los dioses: “Oh Hacedor, Sol, Trueno, sed siempre mozos y multipliquen las gentes y estén siempre en paz”.²⁶

A lo largo de sus páginas, Molina sigue la lista de los meses que nos es conocida, y nos informa los que cree correspondientes nombres en quechua, y las ceremonias que tenían lugar en sus días de fiesta, incluyendo aquellos períodos, como el mes de junio, en los que los pueblos andinos “sólo se ocupaban en regar las chacras, aderezar las acequias y llevar las aguas para sembrar”.²⁷

Nosotros nos vamos a ocupar solamente de la Qhapaq Ucha (o capacocha, como figura escrita en las crónicas españolas), ceremonia, sin fecha determinada en términos calendáricos, pero que la dilatada extensión de su celebración en tiempo y en espacio (todo el Tawantinsuyu), lo estricto de su cumplimiento al ser organizada por mandato del Inca, el volumen de sacrificios humanos y las implicaciones con el control de los pueblos sometidos al imperio, se nos ofrece como la más importante de las celebraciones incaicas. Los motivos de llevarla a cabo son concluyentes: el Qhapaq Ucha se hacía indispensable al inicio o fin del gobierno de un Inca. Las crónicas señalan ambos extremos, probablemente su realidad se acomode mejor a la enfermedad o vejez de un soberano, y también tenían lugar al surgimiento de una catástrofe que afectaba a gran parte del imperio (inundaciones, terremotos, peste incontrolable, etc.).

Cualquiera de estas dos complejas situaciones obligaba al Inca gobernante a ordenar el inicio de las penitencias a que se sometía todo el Tawantinsuyu, siguiendo un esquema conocido de ofrendas aceleradas a los dioses, que tenían como eje de contención a la desgracia, el sacrificio de niños y niñas.

²⁶ Cristóbal de Molina, *Relación de las fabulas y ritos incas*. Madrid, Vervuert-Iberoamericana, 2010, p. 48.

²⁷ Molina, *op.cit.*, p. 50.

Aunque Cieza de León posiblemente equivoca al proponer que se celebraba cada año, situación imposible por la magnitud de autoridades, personas y dioses invocados, nos ofrece una síntesis que más adelante desarrollaremos. Durante la capacocha [qhapaq ucha]

“hazían venir a aquella ciudad todas las estatuas y bultos de los ídolos que estaban en las guacas que eran los templos donde ellos adoraban, las cuales eran traídos con mucha veneración por sacerdotes y camayos [guardianes]: y como entrasen en la ciudad eran recibidos con grandes fiestas y procesión y aposentos en los lugares que para aquello estaba señalado y establecido; y habiendo venido de las comarcas de la ciudad y aun de la mayor parte de las provincias número grande de gente, así hombres como mujeres, el que reinaba [el Inca en el poder] acompañado de todos los yngas [la nobleza cusqueña] y orejones [así los llamaron los españoles, por alargar el lóbulos de la oreja en señal de distinción], cortesanos y principales de la ciudad, entendían en hacer grandes fiestas y borracheras y taquis [takiy = cantar, cantar bailando en las traducciones del siglo XVI] poniendo en la plaza del Cusco una gran maroma de oro que la cercaba toda y tanta riquezas y pedrería cuanto se puede pensar por lo que se ha escrito de los tesoros que estos reyes poseyeron”.²⁸

La versión de Cristóbal de Molina centra su información en el desarrollo de las ceremonias, empezando por explicar que la Qhapaq Ucha es una creación puesta en funcionamiento por el noveno Inca Yupanqui [Pachacuti], y que hasta ese gobierno la magnitud del futuro imperio sugeriría hoy día la idea de una confederación tribal, que no habían cruzado los límites del Cusco. Pachacuti se atreve a dar ese paso, asumiendo como dios superior a Wirakocha y colocando al Sol (dios de los Hermanos Ayar) en segundo lugar.

El motor de la ceremonia es la obligación de cada pueblo de contribuir con uno o dos niños (de diez años aproximadamente) que deberían llegar de su lugar de origen a la plaza de Aucaypata para rodear ceremonialmente a las estatuas de los dioses mayores, colocadas allí para recibir su homenaje. Una vez cumplida la ceremonia, a los niños cusqueños se les llevaba a Sacalpiña, comunidad de los indios de Ansa, para sacrificar a

²⁸ Cieza, op.cit., p. 879.

unos cuantos de ellos y pasar al resto, siempre rodeados del cortejo ceremonial, a una comunidad vecina, que sacrificaba a parte de los restantes y trasladaba a los sobrevivientes a otra comunidad, hasta exterminarlos a todos. Los niños sacrificados a los dioses principales y sus atuendos se enterraban en Chuquicancha, cerro pequeño ubicado encima de San Sebastián, a media legua del Cusco. Aparte de Wirakocha, Inti e Illapa, también se sacrificaban en honor al cerro Huanacaure.

Culminadas las ceremonias en honor a los dioses y distribuidos los niños rendidos a las huacas de Cusco, no todos estos santuarios o ídolos eran merecedores de un sacrificio, pero estaban obligados a entregar ofrendas a los que llevaban (wakacamayos que vigilaban y sacrificaban) a los niños. Además, cada conjunto de grupos de celebrante era contabilizado por los quipucamayos. Así se llevaba la cuenta de los regalos recibidos y de los niños sacrificados (recuérdese la función de los cordones de colores con nudos que servían de sistema de contabilidad para la nobleza incaica). Cada grupo tenía voceros que anunciaban su paso. Eran necesarios dado que el grupo que llevaba qhapaq uchas, (niños para ser sacrificados) debería caminar hacia los lugares de sacrificio (huacas cusqueñas de mayor o menor importancia) en estricta línea recta, dejando sin uso a los caminos que saliendo del Cusco habían sido contruidos con todo cuidado. Una vez muerto el niño, se le enterraba con sus ornamentos. La ceremonia estaba cuidadosamente vigilada hasta que el ceremonial quedase completo, quienes lo hacían recibían el nombre de kachaque [que se ha traducido como mensajero].²⁹

Como era de esperar, las investigaciones sobre los sacrificios en las montañas y en especial en el caso de los volcanes, han rendido resultados espectaculares. No solamente por el volumen y calidad de las ofrendas, sino a ello hay que agregar la arquitectura de los entierros. En el Misti, los arqueólogos encontraron una plataforma artificial que fue probablemente usada para los ritos, además de dos tumbas colectivas que fueron denominadas C2 y C3.³⁰

Durante las excavaciones en el interior del borde del volcán (unos cien metros debajo de la cumbre del volcán) se encontró lo que fue calificado como capacocha o qhapaq ucha: ocho o nueve esqueletos humanos, 47 figurinas hechas de oro, cobre, plata y concha de

²⁹ Molina, op.cit., pp. 88-90.

³⁰ Johan Reinhard, "The Ice Maiden, Inca Mummies, Mountain Gods, and Sacred Sites in the Andes". National Geographic Books, Washington D.C., 2006, pp. 237-256.

Spondylus, vasos de cerámica y madera, artefactos de hueso y piedra, además de conchas de Spondylus.³¹

No nos toca enumerar las muchas montañas en Perú, Chile o Argentina que han rendido materiales que se han calificado como capacochas o qhapaq uchas, en todo caso, resulta interesante especular acerca de la lejanía de tales dolorosos sacrificios, pensando en sus padres y familiares, y la utilidad que para el Inca reportaba el esfuerzo de quienes tenían la tarea de llevar a los niños o jóvenes al lugar del sacrificio.

En todo caso queda muy clara la función de este tipo de sacrificio y su calidad de ofrenda en busca de la respuesta de los dioses, calmando las fuerzas de la naturaleza o bien aliviando o dando noticia ¿augurios? de los cambios de poder en la cima del Imperio.



Figura 6. Volcán Misti en Arequipa. Foto: Alejandro Málaga NZ

Sacrificios de infantes y el poder de los curacas: El caso de Tanta Carhua

El curaca Caque Poma convocó a los curanderos para abrir en una laja de piedra una acequia, premió a los que lo lograron y mandó a degollar a los que no colaboraron. Su

³¹ Dagmara Socha S., Johan Reinhard, and Ruddy Chávez Perea, "Inca Human Sacrifices on Misti Volcano" (Perú). *Latin American Antiquity* 32 (1), 2021, p. 144.

preocupación por llevar a cabo esta difícil faena, probablemente, tuvo lugar bajo el gobierno de los últimos Incas. En este caso, el compromiso tenía la especial urgencia de ser el propio curaca quien esta vez enviaría al Cusco a su hija Tanta Carhua, para ser sacrificada como qhapaq ucha. Los viajes hechos a pie desde Ocros [uno de los distritos de la provincia del mismo nombre, departamento de Lima] a Cusco y viceversa, siguiendo las instrucciones de hacerlos en línea recta, aunque los caminos ya existentes lo hicieran infinitamente más fácil si se les usaba siguiendo su trayectoria, han debido extenuar a los jóvenes qhapaq uchas y al cortejo que los vigilaba, además de los rituales que hubo que cumplir a lo largo de esos dos viajes. Tanto fue así “que decía la muchacha: acaben ya conmigo que para fiestas bastan las que en el Cusco me hicieron” fue entonces que “lleváronla deste asiento de Aixa, que quedaba a dos leguas y media de Ocros, hasta un cerro cercano, remate de las tierras del Inca”. Fue allí donde hicieron un silo no muy profundo, con un espacio lateral en una de sus paredes para usarla como habitación o depósito, donde la emparedaron viva. Fue así como Hernández Príncipe descubrió las ventajas de esta dolorosa situación para el flamante curaca Caque Poma, quien, a cambio de los sufrimientos y deceso de su hija, recibió el dúo [asiento ceremonial] que desde entonces podría usar con todo derecho, ya que asumiría el cargo de curaca de mayor jerarquía. Más de un siglo más tarde, el cuerpo momificado de un buen grupo de participantes de ese suceso, y no pocos de sus descendientes, encerrados y protegidos por lo que parecía ser “una fortaleza antigua, en bóvedas y soterrados; tan argamasados y abrojos, que sobre los entierros habían sembrado [los indígenas de 1621] que parecía imposible topar con ellos. El cacique [Caque] Poma, tan mentado como respetado, estaba en medio de éstos [contemporáneos y descendientes], sentado en su dúo, camiseta de cumbi finísima [tela de uso ceremonial] con chapería de plata. Bóvedas habían vacías hechas para sus descendientes, que, como ya eran cristianos, y no había oportunidad de ocuparlas, estaban cerradas”.³²

El mismo investigador también halló a Tanta Carhua, en un lugar muy descuidado, diferente a los otros adoratorios, excavando todo un día en tres estados de fondo [un estado equivale a 1.67 metros], caba [sic] hecha a modo de pozo muy bien nivelado y en el remate hecho un depósito a modo de alacena, estaba la capacocha sentada a uso gentílico con alhajas de olletas, cantarillos y los topos y dijes de plata muy vistosos que

³² Rodrigo Hernández Príncipe, “Mitología andina. Idolatrías en Recuay”. Revista Inca (1). Lima, 1923, p. 62.

el Inga [sic] le había dado en dones. Ella ya deshecha, y por consiguiente la ropa finísima con que vino vestida a este lugar, el cual estaba tan engamosado [sic] que parece imposible hacer cosa”.³³

La capacocha se celebraba cada cuatro años, nos dice el largamente citado Licenciado Rodrigo Hernández Príncipe, que escribe en 1621, como parte de su correspondencia con el virrey Francisco de Borja y Aragón, Príncipe de Esquilache y con el arzobispo Bartolomé Lobo Guerrero, sobre su labor pastoral en las visitas de idolatría. Describiendo la festividad incaica, nos informa que se hacía escogiendo a muchachos o muchachas de 10-12 años, sin mancha ni arruga, hijos de gente principal. Se celebraba la fiesta y privilegiando a estos cuatro elegidos y se les llevaban al Cusco en representación de las cuatro regiones del imperio: Collasuyo, Antisuyo, Cuntisuyu y Chinchaysuyu. Todos salían con tiempo por todos los caminos, era de ver como asomaban a recibir la procesión con sus huacas, más la capacocha llegaba al Cusco acompañada con la huaca principal de su tierra y con sus caciques e indios. Entraban a la plaza Cusco, casi inmediato a las fiestas de Inti Raymi.

“Entraban por la plaza estando el Inga en él sentado en su dúo de oro: por su orden las estatuas del Sol, Rayo, Trueno y los ingas embalsamados con los sacerdotes que les manifestaban; daban dos vueltas por la plaza principal haciendo venias a las estatuas y al Inga, el cual, con semblante alegre, les saludaba; y llegando junto a sí, hablaba al Sol con términos oscuros diciendo, según daba a entender, recibiese a estos electos para su servicio. Brindaba el Inca al Sol de una chicha de muchos años, hecha para esta ocasión, que la coya, con acompañamiento de las pallas, había traído en dos aquillas de oro; y la chicha que brindaba al Sol, volvía vacía, por orden del demonio para atraer a la creencia del Sol a todo un reino que estaba allí. El Inga se refregaba todo el cuerpo con estos muchachos por participar su deidad; el sacerdote mayor del Sol degollaba un cordero blanco, con cuya sangre asperjaba la masa de harina de maíz blanco, que llaman sancu, y comulgaba al Inga y a los de su consejo, diciendo primero: “ninguno que estuviere en pecado, sea osado de comer deste yáhuar-sancu porque será para su daño y condenación. Repartía por reliquias de carne de aquel carnero que había sacrificad al Sol;

³³ Hernández, op.cit., p. 62.

convidaba el Inga a los electos; duraba días esta fiesta, en que se degollaban cien mil llamas.

Concluido con la fiesta, llevaban la capacocha que cabía al Cuzco a la huanca de Huanacauri o a la casa del Sol, y adormeciéndola, la bajaban a una cisterna sin agua, y abajo en un lado hecho en depósito, la empedraban viva, adormecida para descuidarla. Las demás mandaba el Inga se llevase a sus tierras y hiciesen los mismo éstas, privilegiando a sus padres y haciéndoles gobernadores; y que hubiesen sacerdotes que la ministrasen para la adoración que le hacían cada año. Sirviendo esta capacocha de guarda y custodia de toda la provincia.

Este Caque Poma tuvo la hija que hemos ya numerado, de edad 10 años, hermosísima, sobre todo encarecimiento, y desde que demostró lo que vino a ser, la dedicó al sacrificio del Sol, como lo significó al Inga, yendo allá al Cuzco, de donde trajo orden para conseguir dentro de pocos días el dúo y señorío de cacique por la dicha su hija. Envióla por la orden que es dicha, y a tiempo desta celebración y vuelta a esta tierra, la festejaron como es costumbre.

Cuentan los viejos por su tradición que decía la muchacha- acaben ya conmigo que para fiestas bastan las que en el Cuzco me hicieron- lleváronla desde asiento de Aixa, una legua de aquí, a un alto cerro, remate de las tierras del Inca, y hecho su depósito la bajaron a él y emparedaron viva. A esta noticia fui con mil recelos por las novedades de los indios y harto me desanimaba la fragosidad del camino, y puesto sobre el lugar y reconociéndole por los sacrificios de carneros y aras donde le invocaban y los viejos que decían - de aquí y de allí se hablaban los sacerdotes difuntos - el lugar estaba bien descuidado e incubierto, bien diferente de los demás adoratorios. Trabajóse casi un día, que fue el del Triunfo de la Cruz, y en tres estados de fondo, acaba hecha a modo de un pozo, muy bien anivelado y en remate hecho en depósito a modo de alacena, estaba la capacocha sentada a uso gentílico con alhajas de olletas, cantarillos y los topes y dijes de plata muy vistosos que el Inga le había dado en dones. Ella ya deshecha, y por lo consiguiente la ropa finísima conque vino vestida a este lugar, el cual estaba tan esgamosado que parece era imposible hacer cosa”.³⁴

³⁴ Hernández, op.cit., pp. 61-62.

Es una pena que el documento de Hernández Príncipe sea único con la calidad de documentar detalladamente la estrategia de control del Estado incaico, con respecto a quienes asumían de ejecución de tan elaborado ritual. Las ventajas materiales y sobrenaturales que ofrece el Inca a quienes lo ejecutan, supone la figura de un gobierno que juega con su carácter de ser considerado divino y capaz de compensar al curaca, negociando con los parientes y rivales, para incrementar los bienes de su comunidad y el beneficio personal de quien le entregó a su propia hija.

Quedaremos sin entender la manera de este masivo ritual de qué manera resultaba beneficioso para el Estado, cuando se llevaba a cabo en las montañas alejadas del Cusco, incluso en lugares donde la presencia de las tropas o mitimaes andinos difícilmente podrían iniciar un asentamiento permanente, pensando en los recursos para mantenerlo. ¿Eran las montañas situadas en los extremos del Imperio, un lugar presagiaba el próximo avance de las fronteras del Tawantinsuyu? ¿O simplemente cumplían con una función ceremonial, bajo la presión de una religión que estamos lejos de comprender?.

Referencias

- Anónimo, Francisco de Ávila, compilador [¿1598], *Dioses y Hombres de Huarochirí*, traducción José María Arguedas, estudio introductorio de Luis Millones y Hiroyasu Tomoeda. Lima, Universidad Antonio Ruiz de Montoya, 2007.
- Arguedas, José María, “Puquio, una cultura en proceso de cambio, en Estudios sobre la cultura actual del Perú”, *Estudios sobre la cultura actual del Perú*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1964.
- Arroyo, Sabino, *Culto a los hermanos Cristo*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 2008.
- Benson, Elizabeth y Anita G. Cook, *Ritual Sacrifice in Ancient Peru*, Austin, University of Texas Press, 2001.
- Bonavia, Duccio, *Los camélidos sudamericanos. Una introducción a su estudio*. Lima, IFEA- UPCH, 1996.
- Cieza de León, Pedro, *Crónica del Perú. Segunda Parte*, Lima, Pontificia Universidad Católica y Academia Nacional de Historia, 1985.

- Escalante, Carmen y Ricardo Valderrama, *La doncella sacrificada. Mitos del valle del Colca*. Arequipa, Universidad Nacional de San Agustín e IFEA, 1997.
- Garcilaso de la Vega, Inca, *Comentarios Reales de los Incas*. Tomo I, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1985.
- Hernández Príncipe, Rodrigo, [1623], “Mitología Andina. Idolatrías en Recuay”. *Revista Inca* 1 (1). pp. 25-78. Lima, 1923.
- Leoni, Juan B., “Ritual and Society in Early Intermediate Period Ayacucho: A view from the Site of Nawinpukyo”, en William H. Isbell y Helaine Silverman (comps.), *Andean Archaeology*, vol. III: *North and South*, Springer, Nueva York, 2008.
- Millones, Luis y Renata, Mayer, *Dioses y animales sagrados de los Andes peruanos*, Universidad Pablo de Olavide-Doce Calles, Sevilla, 2013
- Millones, Luis, *El rostro de la fe. Doce ensayos sobre religiosidad andina*, Sevilla, Universidad Pablo de Olavide y Fundación el Monte, 1997.
- Molina, Cristóbal de, *Relación de las fábulas y ritos incas*. Edición de Paloma Jiménez del Campo, transcripción de Paloma Cuenca Muñoz, coordinación de Esperanza López Parada, Madrid, Vervuert- Iberoamericana, 2010.
- Onuki, Yoshio, “Actividades ceremoniales tempranas en la Cuenca del Alto Huallaga y algunos problemas generales”, *El mundo ceremonial andino*, editado por Luis Millones y Yoshío Onuki, Osaka Museo Nacional de Etnología. pp. 69-96, 1993.
- Pizarro, Pedro, *Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú*. Edición Guillermo Lohman Villena, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1978.
- Reinhard, Johan, “The Ice Maiden, Inca Mummies, Mountain Gods, and Sacred Sites in the Andes”, *National Geographic Books*, Washington, D.C., 2006.
- Socha, Dagmara S., Johan Reinhard, and Ruddy Chávez Perea, “Inca Human Sacrifices on Misti Volcano (Perú)”, *Latin American Antiquity* 32(1), 2021, pp. 138-135.
- Urioste, George L, *Hijos de Pariya Qaqa. La tradición Oral de Waru Chiri (Mitología, Ritual y Costumbres)* Tomo I- II, Syracuse, New York, Foreign and Comparative Studies Program, Maxwell School of Citizenship and Public Affairs, 1983.