

---

María Rostworowski

## Peregrinaciones y procesiones rituales en los Andes

---

### Avertissement

Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de l'éditeur.

Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites sur un support papier ou numérique sous réserve qu'elles soient strictement réservées à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'éditeur, le nom de la revue, l'auteur et la référence du document.

Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.

**revues.org**

Revues.org est un portail de revues en sciences humaines et sociales développé par le Cléo, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

---

### Référence électronique

María Rostworowski, « Peregrinaciones y procesiones rituales en los Andes », *Journal de la société des américanistes* [En ligne], 89-2 | 2003, mis en ligne le 05 juin 2008, consulté le 16 août 2015. URL : <http://jsa.revues.org/1504>

Éditeur : Société des américanistes  
<http://jsa.revues.org>  
<http://www.revues.org>

Document accessible en ligne sur :  
<http://jsa.revues.org/1504>

Document généré automatiquement le 16 août 2015. La pagination ne correspond pas à la pagination de l'édition papier.

© Société des Américanistes

María Rostworowski

# Peregrinaciones y procesiones rituales en los Andes

Pagination de l'édition papier : p. 97-123

## Parte I

### Romerías prehispánicas

- 1 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 profundizar en la materia y analizar los diversos aspectos de la religiosidad indígena, estudio que está lejos de estar agotado.
- 2 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 llevada a cabo en el siglo XVII.
- 3 La segunda parte la dedicamos 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 para pedir el beneplácito de los dioses hacia el Inca; la segunda modalidad, ejecutada en la costa, bajo el aspecto de sangre ofrecida a las divinidades para lograr su protección.
- 4 Una visión sobre lo que fueron las peregrinaciones en los Andes la obtuvimos a través del único documento escrito en quechua, que haya llegado hasta nosotros, el de Ávila (Taylor 1987): en él se narran los mitos, leyendas y costumbres de los pueblos de la serranía de Lima, antes de la invasión española. El texto es sumamente valioso por el gran aporte informativo que contiene en un contexto indígena.
- 5 Ahora bien, la crónica de Ávila (*ibid.*, cap. IX) relata una de aquellas romerías realizadas en honor del dios Pariacaca, un nevado de las serranías de la costa central. A él acudían los habitantes de los tres valles, es decir de las cuencas de los ríos Chillón, Rímac y Lurín. Los informantes de Ávila manifestaron que en tiempos antiguos toda la gente de la región se dirigía al santuario del *Apu* y ellos eran:
 

los Colli (Collique) y los Carahuayllo (Carabayllo) ambos habitantes del valle del Chillón; le seguían los Ruricancho (Lurigancho), Lati (Ate), Huanchohuaylla, Pariachi, Yanac (Ñaña), Chichima (Sta. Inés), Chaclacayo, Mama (actual Ricardo Palma), todos pobladores del valle del Rímac. De la vecina cuenca del río Lurín acudían los Sacicaya (Sisicaya), Pachacamac, Caringa, y Chilca.
- 6 Al retornar los peregrinos, las personas que no habían participado a 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.
- 7 Ahora bien, en la lista de los peregrinos al nevado de Pariacaca sólo figuran participantes locales, habitantes de los tres valles de la costa central, o sea una afluencia restringida de adoradores.
- 8 En cambio, Cieza de León (1941 [1552]) menciona las grandes romerías con ocasión de las fiestas del dios Pachacamac, y la llegada de gente de distantes y lejanos pueblos a su santuario, información confirmada por Hernando Pizarro 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 (Fernández de Oviedo 1945 [1549], tomo XII, cap. XV, p. 87).
- 9 Otra información sobre peregrinaciones prehispánicas se encuentra en un documento sobre la visita toledana realizada en 1572 por Juan de Hoces (Ramírez 1978) al valle de Chérrepe,

distrito de Lambayeque al norte del país, situado en el litoral. 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, sólo unos cuantos pescadores y labradores, pero en cierta época del año acudía un gran gentío compuesto tanto por señores, principales así como hombres del común<sup>2</sup>.

10 El objetivo de la reunión era la celebración de las huacas con *taqui* y bailes según sus antiguos ritos. Pasadas las fiestas, Ñoquip volvía a su soledad (*ibid.*).

11 Con esta información nos encontramos ante una población eventual que se engrosaba en cierta época para celebrar juntos sus ceremonias ancestrales. Los participantes llegaban de cercanos y de lejanos parajes para cumplir sus devociones religiosas y festivas. Esta romería fue constatada por los hispanos y no tardó en ser prohibida. Los acontecimientos y el hecho de ser luego abandonado el lugar nos remiten a varias romerías actuales. Se trata de una costumbre que no ha variado con el paso del tiempo, sólo que las manifestaciones antiguas eran consideradas por el clero como objeto del demonio y en las actuales es eminentemente un sincretismo católico<sup>3</sup>.

12 Más noticias sobre el tema nos proporciona Vázquez de Espinoza (1948 [1629], párrafo 1158, p. 365) al decir que la « Guaca del Sol » de Trujillo era, en tiempo de su gentilidad, uno de los mayores santuarios que había y al que acudían los romeros.

13 Guaman Poma (1980, p. 259) habla de varias procesiones pero confunde con 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, hielo y rayos. Por otro lado Arriaga (1968 [1621], p. 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 y la pasaban cantando, bebiendo y bailando, a estas ceremonias 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.

14 Estas noticias muestran que también en los Andes, como en otros lugares del mundo, se realizaban peregrinaciones a pesar de constatar el aislamiento del ámbito indígena de toda influencia del viejo mundo y no podían deberse a 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, no todas las peregrinaciones contienen rezagos prehispánicos. Al parecer las que se realizan en los centros urbanos no reflejan dicha influencia.

15 Así, se distinguen dos tipos de romerías, las puramente ciudadinas y otras que tienen por meta parajes escasamente habitados o distantes con una 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.

16 Surge entonces la pregunta del por qué los naturales escogían tales lugares. Una posibilidad podía ser el de evitar conflictos entre grupos étnicos rivales, y así disminuir las querellas y posibles guerras y luchas. Nuestro decir se apoya en la relación de Castro y Ortega Morejón (1974 [1558], p. 93). El texto se refiere a la situación del Curacazgo de Chíncha e indica la situación política reinante entre los valles costeros en época preinca y señala 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...

17 Esta información supone existir un acuerdo colectivo 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 escogieron una « tierra de nadie ». Es posible que la inestabilidad política entre los curacazgos no ofrecía 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 Qolluritti de la región del Cusco, donde los peregrinos se

dirigían a los nevados sacralizados, inspirando esos *Apu* un profundo culto con un antiguo arraigo popular. Sólo el gobierno inca logró la posibilidad de movilizarse por todo el país, pero los desplazamientos y rutas no eran para los individuos, sino para facilitar el traslado de los administradores, de los ejércitos, de los *quipucamayos*, además de las posibles y periódicas visitas a los dominios incas, o sea que la meta de los caminos eran los intereses del Estado y no de los individuos.

- 18 Otro fin de las reuniones prehispánicas podía ser la necesidad de realizar intercambios de productos. Cada romero se veía en la obligación de llevar a los parajes apartados sus alimentos y bebidas. Ahora bien, la estancia en esos lugares era prolongada por las múltiples ceremonias que se llevaban a cabo y, entre otras las de efectuar *taqui*, pues la tradición de bailar era una costumbre sumamente andina. El baile y la música formaban parte de todas las manifestaciones de la vida, tanto las festivas en honor de las divinidades, la muerte, la siembra, la cosecha, etc.
- 19 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. Este aspecto de las romerías revela su importancia económica además de la religiosa.
- 20 A continuación presentamos unos ejemplos de peregrinaciones actuales, comparables a las de Ñoquip y Pariacaca.

## Romerías actuales

### *La Virgen del Rosario de Topará*

- 21 Topará se sitúa en el *chaupiyunga* o costa media del valle de Chíncha. En años pasados visitamos Topará y nuestro informante contó de 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 necesario ampliar el templo y se edificó 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, sólo queda el guardián quien nos abrió el santuario. En el templo se halla una estatua grande de la Virgen del Rosario y también otra idéntica sólo que pequeña, llamada la « peoncita », cuya tarea consistía en recorrer la comarca en pos de limosnas para la próxima fiesta, pero en años pasados el Obispo de Ica le prohibió las salidas de la iglesia.
- 22 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 nuestras suspicacias 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 Nasca (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.
- 23 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 no. 3H05.
- 24 ¿Tendría algo que ver la virgen « peoncita » y caminante en relación 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?
- 25 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 activan la investigación.

### *La Virgen del Rosario de Yauca*

- 26 El origen de la Virgen de Yauca es milagroso, similar a otros lugares de veneración y de adoración a vírgenes, santos o Cristo. En las Crónicas Conventuales de los siglos XVI, XVII y XVIII se comprueban los episodios extraordinarios que rodean el santoral cristiano, época

fértil para la imaginación cuyo fin era realzar y estimular las creencias de los fieles, y sobre todo de los indígenas.

- 27 Yauca se sitúa en pleno desierto bastante lejos al sur de la ciudad de Ica; por el camino numerosos peregrinos cubren la ruta a pie como expiación de sus pecados, además de súplicas para que se cumpla algún esperado milagro. 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 llevan botellas de plástico con agua o bebidas dulzonas para aplacar la sed y el polvo levantado por los numerosos vehículos.
- 28 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 Taytacha Temblores del Cusco.
- 29 Es posible que en el pasado Yauca fuese alguna huaca prehispánica venerada por el pueblo y para conservar su culto se formó un sincretismo consciente o inconsciente con el catolicismo.
- 30 Es interesante la opinión de Helaine Silverman (1993), arqueóloga que ha realizado excavaciones en Nasca y como hipótesis sugiere que Cahuachi estaba relacionado con el fenómeno de los geoglifos de la pampa de San José y formaban un conjunto sagrado. Ahora bien, bajo el apelativo de Cahuachi se conocen extensas construcciones prehispánicas situadas en la región de Nasca, cuya superficie cubre aproximadamente unas 150 hectáreas de las cuales 25 comprenden montículos de gran variedad de tamaño y de complejas construcciones.
- 31 Silverman (*ibid.*, p. 301) sugiere que Cahuachi fue un gran centro ceremonial, pero con pocos residentes permanentes, puesto que la mayoría de los montículos no tenían un uso habitacional, sino más bien servían para actos religiosos y civiles. El análisis de la cerámica tuvo un índice elevado de artefactos finos, que al terminar los rituales eran quebrados. Por dicha razón ella supone que Cahuachi estaba relacionado con 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, entierros y todo lo relacionado con ritos y celebraciones, y debió ser un paraje sagrado que desarrolló una actividad religiosa de romerías (*ibid.*, p. 314).
- 32 En apoyo a su hipótesis 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, es decir el patrón que se repite en numerosas peregrinaciones actuales en los Andes, en parajes solitarios donde celebran ritos a alguna Virgen, ahí se agolpan los romeros y luego abandonan el lugar y todo queda desierto.

### *La Virgen de Copacabana*

- 33 Sin embargo, no todas las manifestaciones religiosas prehispánicas eran similares a las narradas más arriba, posiblemente dependía del origen del culto en sus inicios y de diversas influencias. Un ejemplo es la historia de la Virgen de Copacabana dedicada a la advocación de la Candelaria cuando su fundación. La iglesia se sitúa en una península que avanza desde Yunguyo hasta el estrecho de Tiquina, en la cercanía del lago Titicaca.
- 34 Según la crónica agustina de Bernardo de Torres (1974 [1657], p. 962) « tomó nuestra religión la posesión del Santuario el 7 de julio de 1586 » pero dejemos la palabra a fray Ramos Gavilán (1988 [1621]) que 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 entre los yunguyo fue la huaca de Copacabana (Ramos Gavilán, *ibid.*, p. 191). El ídolo estaba en el mismo pueblo y era una piedra azul muy vistosa y consistía en un rostro humano « destroncado de pies y manos ». A esta noticia Ramos Gavilán y Torres (*ibid.*, p. 139) añadían que tenía cuerpo en forma de pez y era adorado y considerado como el criador de los peces y de sus « sensualidades ».
- 35 Una segunda huaca de los yunguyo 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, *ibid.*, p. 196).

- 36 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 de 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 otro trabajo relacionamos el color verde con los ídolos de los pescadores (*ibid.*).
- 37 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, *ibid.*, p. 191).
- 38 Para Teresa Gisbert (1980, pp. 52-53), Copacabana representa un mito en proceso de transformación en el cual no solamente tomaron parte los más representativos religiosos de aquel entonces sino los mismos indígenas participaron en su creación. Una serie de mitos se entretajan 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 a las creencias católicas como medio de catequizar los naturales. Gisbert (*ibid.*, p. 20) señala la invención de los frailes de la aparición de María en la cima del monte de Potosí para sustituirla al culto andino de Pachamama, la Madre Tierra (para más sobre el tema ver Bouysse-Cassagne 1988). Con razón Thérèse Bouysse-Cassagne consideró que el ídolo de Copacabana era sin duda 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 Qolluritti*

- 39 Los rituales y celebraciones de Qolluritti, en la región del Cusco son los que mejor han conservado las costumbres andinas. Posiblemente la distancia, el aislamiento, la gran altura de las montañas, el frío y la nieve facilitaron mantener las creencias indígenas.
- 40 Las festividades de Qolluritti, 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.
- 41 El santuario se halla al pie de los nevados Sinakara, Qolque Punku, y Ausangate de la Cordillera de Vilcanota, la meta de los romeros era la veneración de los *Apu* 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 pasa-montañas blancos tejidos, con un fuste a la mano. Los tradicionales acompañantes del Señor son los antiguos ayllus de la región del Cusco o cofradías, llamadas actualmente naciones. Entre sus múltiples actividades, realizan batallas rituales que ocasionan heridas y a veces la muerte de algún participante.
- 42 Un rasgo constante son los bailes ejecutados por turnos por todos los ayllus y las comparsas de peregrinos, manifestaciones de la religiosidad andina, junto con la música, el son de los tambores, queñas y flautas. Ellos no cesan ni de día, ni de noche, sin demostrar cansancio alguno. Sus vestimentas llamativas y vistosas, sus máscaras y tocados 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, descienden los *ukukos* y *pauluchas* cargados de grandes bloques de hielo llevados a la espalda. El agua de su deshielo es cuidadosamente conservada para prevenir múltiples males.
- 43 No seguiremos citando peregrinaciones, pero sí insistimos en el arraigo de los naturales a su religiosidad 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 documento reunido por Ávila (Taylor 1987) que 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; para ello

organizaban rezos al « Ecce Homo », y para adorar a sus huacas Chupixama y Mamayoc, celebraban la imagen de Nuestra Señora de la Asunción.

44 ¿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.

45 A continuación nos ocuparemos de la *capacocha*, es decir del sacrificio humano establecido entre los incas, lo hacemos para poder comprender mejor el pensamiento indígena en sus varias facetas.

## Parte II

### La *capacocha*

46 La segunda parte de este artículo se refiere a la práctica de procesiones rituales con sacrificios humanos. Estas expresiones de la religiosidad andina se llamaban en quechua *capacocha* y con el mismo nombre se designaban otras ceremonias usadas en la costa central; de ahí la existencia de dos formas de *capacocha* sobre las que tenemos noticias. La una con la 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 [1570]).

47 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 Cusco y presentarlos al Inca. Sólo después de prolongadas ceremonias partían las *capacocha* a sus destinos finales.

48 En su interesante artículo sobre la *capacocha*, Duviols (1976) sugiere que se proyectaban y seguían las rutas de los *ceques*, es decir de aquellas líneas imaginarias que tal un gigantesco *quipu* rodeaban la ciudad del Cusco. En ellas se situaban las principales huacas y adoratorios de la capital y correspondían a la denominación tripartita de Collana, Payan, Cayao: ello facilitaba la distribución y circulación de los sacrificios humanos; además se establecía una reciprocidad entre las huacas y el Inca.

49 Duviols señala otras ceremonias centralizadoras y redistributivas pero significan distintos ritos como la purificación del Cusco de las pestes y enfermedades. Un objetivo de la *capacocha* parece haber sido más bien asegurar al soberano una protección contra la adversidad. Así, a cada acto importante del Inca se realizaba una *capacocha*, por ejemplo cuando partía a la guerra, al iniciar una obra importante y a su término. El cronista Sarmiento de Gamboa (1942 [1572]) contiene numerosa información de este tipo.

50 Existen discrepancias, más bien modernas que antiguas, sobre los términos *capacocha* y *capac hucha* no sólo en su significado, sino en lo que representaba la palabra en tiempos gentilicios. 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 archivos y los tempranos diccionarios quechua<sup>4</sup>.

51 La palabra *capacocha* no figura en los diccionarios de fray Domingo de Santo Tomás ni en el 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 *capacocha* se lavaban ya sea en un río, una laguna o en el mar; retornaremos más adelante sobre el hecho al mencionar el rito.

52 Ahora bien, el cronista Cristóbal de Molina (1943 [1575], p. 77), el cusqueño, menciona como sinónimo de *capacocha* la palabra *cache guaco*; *cache* o *cachay* tiene el significado de mensajero y *guaco* muela o mandíbula, pero 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 podía tratarse de un error del escribano o del paleógrafo.

53 Queda por ver y analizar la palabra *hucha* que los diccionarios mencionados más arriba traducen como « pecado » y que algunos estudiosos interpretan como « el gran pecado » o « pecado importante » que significaban los sacrificios humanos.

- 54 Sin embargo, Gerald Taylor (2001, p. 443) analiza una plática o sermón de fray Domingo de Santo Tomás en la cual el religioso se dirige a todos los indígenas, y les predica sobre los malos ángeles que cometieron un gran pecado 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 conservada en la actualidad en los dialectos modernos, con una tradición e interpretación de « 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.
- 55 En cuanto a la religiosidad andina los sacrificios humanos no podían *nunca* considerarse como un crimen o una maldad puesto que los indígenas veían en los sacrificios un futuro maravilloso 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.

### *Los cronistas*

- 56 Revisemos la información proporcionada por las crónicas. Cieza de León (1943, cap. XXIX) otorga el nombre de *capacocha* a dos ceremonias diferentes. Una de ellas corresponde a una reunión en el Cusco de todas las huacas del Tahuantinsuyu para consultarles el futuro. Cada ídolo emitía sus pronósticos y sus oráculos que comprendían una serie de preguntas sobre la salud de la población, los éxitos y aciertos del soberano, las guerras, las cosechas, etc. Así, cada ídolo por 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 (*ibid.*, cap. XXVIII) nombra como una *capacocha* los ritos y sacrificios humanos ofrecidos al nevado Coropuna.
- 57 Ávila (en Taylor 1987, cap. XXII) relata que todos los años se realizaba una *capacocha* a 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 ». Además de este sacrificio humano se le entregaba a la divinidad llamas, bebidas y comidas en tiempo de Luna Llena.
- 58 Guaman Poma (1980, foja 228) se refiere a la séptima visita compuesta por niñas de 9 a 12 años cuya tarea era coger flores medicinales y servir al sol y a la *capacocha*. 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*).
- 59 Por su parte Betanzos (1987, cap. XXX) describe con lujo de detalles la importante *capacocha* cumplida con ocasión del fallecimiento de Pachacutec Inca Yupanqui. 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 quienes, de 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 completamente embriagados, los ahogaron. Mientras en la ciudad del Cusco, la muerte del Inca era llorada por todos.
- 60 Más aún, se ordenó reunir en las regiones del Tahuantinsuyu unos mil niños de edad de cinco a seis años entre los hijos de curacas, todos hermosos y sin tacha alguna, una vez en el Cusco los aparejaron de dos en dos, varón y hembra y lujosamente ataviados los conducían por todo el país acompañados por un orejón y sus parientes y los iban enterrando vivos en los lugares indicados, otros eran arrojados al mar, cumpliéndose así, una suntuosa *capacocha*.
- 61 Es interesante la noticia de ser emparejados los niños por sexos y de merecer el mar una parte de los sacrificios. Más información sobre la *capacocha* presenta Hernández Príncipe (1923 [1641-1642]), quien fuera un extirpador de la idolatría entre los indígenas en el siglo XVII. Hernández Príncipe narra los ritos de las *capacocha* y cómo se desarrollaban las fiestas en el Cusco cada cuatro años. Para ello se procedía a elegir en todo el país los niños para los



sacrificios que luego eran enviados al Cusco, por lo general se trataba de hijos o hijas de curacas o de principales y debían ser hermosos y sin ninguna tacha física.

- 62 Las criaturas procedían de las cuatro regiones, de Chinchaysuyu, Antisuyu, Contisuyu y Collasuyu y partían en procesión por los caminos acompañados de sus curacas, sacerdotes, parientes y de sus 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 un séquito además de las representaciones del Rayo, Trueno y del 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 sacrificaban un cordero<sup>5</sup> blanco con la sangre del cual, mezclada con maíz, preparaban el *yaguar sancu*, compartido con los asistentes. Además degollaban cien mil llamas, cifra un tanto exagerada por el buen clérigo, y continuaban las ceremonias para luego enviar a los niños con sus acompañantes a sus diferentes destinos donde serían sacrificados. Los dedicados al Cusco eran enterrados vivos, previo adormecimiento, en el Templo del Sol y en Huanacauri.
- 63 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 Ocos quien tenía una hija de gran belleza de diez años de edad. El padre decidió consagrar la niña al Inca y al Sol. Junto con todos los destinados al sacrificio se dirigió Caque Poma con su hija Tanta Carhua al Cusco, y después de cumplidos los festejos y ritos emprendieron el retorno a Ocos. Las celebraciones continuaron en su pueblo natal y según los ancianos del lugar, Tanta Carhua dijo que para fiestas bastaban las del Cusco y que acabaran con ellas. Así, la llevaron a un alto cerro llamado Aixa, paraje agreste e inhóspito en cuyo flanco se hallaba un nicho y, después de adormecer a la niña, la colocaron en él y tapiaron la entrada.
- 64 No contento Hernández Príncipe de contar los sucesos 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 y ahí estaba Tanta Carhua, rodeada de sus alhajas, cantarillos y topos 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.
- 65 Caque Toma tuvo numerosas prebendas y ventajas del sacrificio de su hija, pues recibió el título de curaca de Ocos y se instituyó toda una dinastía familiar.
- 66 En el recorrido de Hernández Príncipe y en su afán de destruir huacas y *mallqui*, los cuerpos momificados de los antepasados de la población indígena, el extirpador de la idolatría suministra detalles importantes para la investigación; entre otras noticias cuenta datos aislados sobre las *capacocha*, donde 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 a dos antiguas *capacocha*, cuyos oráculos consultaban y veneraban juntos.
- 67 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, Cusco, Huanuco Viejo, inclusive algunas llegaron a Chile. De la información se desprende que las *capacocha* se convertían en oráculos y a pesar del tiempo transcurrido seguían recibiendo culto. Las noticias de estas *capacocha* vienen acompañadas de las genealogías de los *mallqui*, los antepasados momificados, de curacas y huacas; a estas noticias Hernández Príncipe añade largas listas de toda clase de curanderos, hechiceros de ambos sexos, muy especializados en sus oficios y a quienes el extirpador llama ministros.
- 68 Al resumir lo que Hernández Príncipe cuenta sobre las *capacocha* se advierte que los niños seleccionados provenían de todo el Tahuantinsuyu y por lo general de la clase social alta; debían ser hermosos y sin la menor tacha física. Una condición ineludible era dirigirse primero en procesión al Cusco para ser ofrecidos al soberano, 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.

69 Siguiendo con los cronistas, mencionamos a Molina (1943 [1575]), el cusqueño que tiene palabras significativas sobre las *capacocha* por relacionar el rito con las conquistas incas, pues dice que se dirigían caminando por los cuatro suyus, hasta llegar y topar con el límite de las últimas conquistas cusqueñas (*ibid.*, p. 76).

70 ¿Se ejecutaría una *capacocha* para afianzar, marcar y delimitar el dominio inca a 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.

71 El mismo cronista señala la gran veneración y temor que despertaba en la población el paso de uno de aquellos sacrificios. La gente que topaba con uno de ellos, no se atrevía a mirarlo y se postraba al suelo hasta que pasaba y los habitantes del pueblo no salían de sus casas. Otras noticias de Molina confirman la de distintos cronistas al referirse a los sacrificios a los altos cerros, y las *capacocha* se reservaban sólo para las huacas principales, los niños destinados para el sacrificio se escogían de los cuatro *suyus*, eran de corta edad, hermosos, sin ningún defecto.

72 Las ceremonias en el Cusco se iniciaban a la llegada de las criaturas a la plaza de Aucaypata y seguían numerosos festejos. Al término de las ceremonias en la capital emprendían la marcha, en un lento caminar, a su destino final; antes de cumplir con el sacrificio les daban abundante comida y bebida para que no llegaran con hambre al más allá y a los muy pequeñitos sus madres los alimentaban.

73 No se deben confundir las *capacocha* con los ritos de la *citua*, también descritos por Molina. La *citua* se cumplía durante el mes de Coya Raimi y tenía por objeto limpiar la ciudad de todos los males y enfermedades. Era ejecutada sólo por y para los habitantes nativos del Cusco, 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 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 encargaban de llevar las enfermedades hasta el mar. En cuanto a los habitantes del Cusco, ellos se bañaban en las fuentes para limpiarse de todos los males.

#### *Un documento sobre la capacocha costeña (AGI-Justicia 413)*

74 El documento al que nos referimos pertenece al Archivo General de Indias de Sevilla y se publicó gracias al apoyo de la Dra. Joyce Marcus en la universidad de Michigan. El testimonio es valioso por las diversas informaciones que contiene sobre el Perú prehispánico: entre sus diferentes temas, uno de ellos trata del problema de la *capacocha* (Rostworowski 1988).

75 Su temprana fecha de 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 facultarían la desestructuración andina.

76 En segundo lugar, el juicio que comentamos se efectuaba entre tres jefes étnicos indígenas, sin intervención española, pero los hispanos no comprendían el encono y pasión despertada entre los naturales por unas tierras pobres, pedregosas y poco atractivas. La razón de su empeño era el de ser 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 hoja pequeña, aromática y de menor contenido de alcaloides que la variedad selvática.

77 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 los Yungas como los serranos de las alturas inmediatas a la costa luchaban por la posesión de las tierras adecuadas para su cultivo<sup>6</sup>.

78 Para la mayor comprensión de la situación creada en aquel entonces, se impone un poco de historia sobre la cuenca del Chillón. Durante el Intermedio Tardío, es decir antes de las conquistas incas, los territorios andinos se dividían en macroetnias más o menos poderosas y con frecuencia en conflicto entre ellas.

79 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 llamado Ichsma se situaba en las zonas bajas de las dos cuencas del Rímac y de Lurín creando un curacazgo teocrático, llamado posteriormente Pachacamac por el Inca Tupac Yupanqui. Ambos contenían en sus dominios a numerosos pequeños cacicazgos supeditados a los jefes étnicos de mayor categoría.

80 En la sierra de los tres valles costeños 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 Cusco a dominar una rebelión de varios valles yunga (Ávila en Taylor 1987, cap. XXIII).

81 Es así, que los chacallas pertenecientes a los yauyos y habitantes de las serranías de los ríos Chillón y Rímac, recibieron tierras en calidad de *mitmaq* en el *chaupi yunga* o costa media en la cuenca del Chillón.

82 El anhelo de los habitantes de las alturas era siempre el deseo de poseer tierras en el medio ambiente apropiado para el cultivo de cacaos de la variedad costeña. Ya antes de la presencia de los chacallas en la zona y de la conquista inca, los cantas atentaban contra el Colli Capac, señor del gran curacazgo de Collec (Collique), para tener acceso a unas plantaciones de coca.

83 Desaparecido el Tahuantinsuyu, continuaron los conflictos entre los cantas, chacallas y los quivis, pequeño cacicazgo yunga cuyo jefe estaba supeditado al señor de Collec (Rostworowski 1977 y 1989). Con la presencia española continuó la violencia a pesar de tratar los encomenderos de terminar con ella. En 1558 se inició un juicio ante la Real Audiencia de Los Reyes, continuando posteriormente en Madrid en el Real Consejo.



FIG. 1. — Las tierras de cultivo de la coca en su variedad costeña, costa media, valles de los ríos Chillón y Rímac (Rostworowski 1988, p. 9).

84 Una noticia en la que todos los testigos y litigantes estuvieron de acuerdo, es haberse ejecutado en el pasado varias *capacocha*, 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.

85 Sin embargo, el documento que comentamos carece de mayor información sobre varios temas. No sabemos la procedencia de esta *capacocha*, ni a quien estaba destinada; no está claro si los episodios narrados sucedieron durante las dos últimas, es decir de Huascar o de la Coya. Todo indica que no se dirigía a Quito puesto que pasaba por el valle del Chillón y su destino final fue el mar.

86 Además la noticia es distinta puesto que se trataba de un tipo de *capacocha* diferente del sacrificio de niños enviados en procesión ritual con un séquito de personas a distintas regiones

para ser enterrados vivos. Naturalmente estos sacrificios necesitaban de toda una organización, de hospedaje diario en tambos o toldos para pasar la noche, y de alimentación. En el caso del río Chillón se trataba de sangre de camélidos mezclada con chaquira molida, es decir de conchas de *mullu* (*Spondylus*), transportada en una vasija de un hito a otro, conducidos por un 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 número de los curacazgos en su camino. Parece que el destino final del sacrificio era lavado en un determinado río, laguna o el mar<sup>7</sup>.

87 Surge la pregunta de si, por temor a la reacción hispana, los indígenas no se atrevieron a decir que llevaban sangre humana y consideraban más prudente manifestar que el rito suponía sangre animal.

88 En la iconografía moche, se aprecian varias cerámicas 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 ya sea por una sacerdotisa, una diosa o un ave ornitomorfa, quizá un águila pescadora, ataviada de guerrero (Donnan y MacClelland 1979: véase la figura 2 reproducida aquí).

89 Estos episodios indican que la sangre del sacrificio se mantenía líquida durante todo el trayecto y nos preguntamos cómo la conservaban sin coagular desde la partida hasta el final de la ruta. El mismo problema ocurre 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 era similar. Siguiendo con la iconografía moche constatamos la abundante reproducción de diversas escenas de un fruto que ha llamado la atención de los estudiosos. Larco Hoyle (2001 I, p. 58) lo llama *ulluchu*, sin dar mayor explicación y lo señala con el nombre botánico de *Phaseolus* sp., una especie de frijol.

90 Donna McClelland (1977) intrigada por el misterioso fruto consultó a curanderos y diversas personas en Trujillo y Lambayeque para averiguar sobre el *ulluchu*, sin mayor éxito. Tiempo después Henry Wassén (1989) propuso ser el *ulluchu* una *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 empleado en los sacrificios de la costa norte y de la costa central. La noticia vincula las dos regiones con una misma costumbre, la de ofrecer a sus *Apu*, dioses y huacas o al Mar la sangre de los sacrificios como homenaje. Esta explicación era necesaria al tratar de los sacrificios costeros.



FIG. 2. — Sacrificios humanos (abajo), ingestión de sangre por una divinidad (arriba), según Donnan y MacClelland (1979, p. 131).

91 Se puede sugerir como hipótesis, que la *capacocha* de sangre, ya sea de camélidos o humana, correspondía a una costumbre costera, distinta a la de los niños enterrados o ahogados vivos.  
 92 Un dato interesante de la *capacocha* costera es el hecho de determinar un deslinde territorial.  
 93 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 diferencias entre las dos etnias, y varias veces los mojones cambiaron de lugar según las circunstancias políticas (AGI-Justicia 413, f. 217v; Rostworowski 1988).

94 Más arriba mencionamos que Tupac Yupanqui fue el conquistador de la costa central, y el responsable de la instalación de los chacllas en la región en calidad de *mitmaq*. 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 a los cicales.

95 Otro testimonio sobre el favoritismo de los soberanos cusqueños para con los yauyos es la manifestación de un testigo al decir:

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 queria vien, les dio más tierras a los dichos yndios yauyos (f. 268v).

96 Un orejón del Cusco 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 cusqueño. Además Huayna Capac consideró tan sabrosa la coca del lugar que aumentó en cien el número de los *mitmaq* chacllas con el fin de incrementar la producción de la mágica hoja destinada al Inca.

97 Después de los acontecimientos de Cajamarca y de la presencia hispana en el país, se desató en el Chillón una tremenda violencia entre los tres adversarios que compartían la región. Ellos cometían destrozos en las plantaciones, arrancando los arbustos de coca, quemando los árboles de pacaes bajo cuya sombra crecían las estimadas hojas, destruían los hitos, quebraban los canales de riego y se mataban, en el furor de las venganzas.

98 Un parecer sobre la situación en 1559 fue el informe presentado por fray Gaspar de Carbajal, provincial de la Orden de Santo Domingo (f. 326v). Las tierras en juicio comprendían 2 000 pasos de largo por 300 de ancho, y sus linderos eran el río, el camino real que venía de Lima al pueblo de Canta, las tierras de los Secos, encomendadas en 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). Los soberanos cusqueños fueron los que otorgaron las tierras en litigio a los chacllas, grupo perteneciente a los yauyos.

99 El encomendero de Canta, Nicolás de Ribera, el mozo<sup>8</sup>, y Francisco Ampuero de los chacllas, quisieron arreglar la situación obligando a los chacllas a vender sus campos a los cantas por el precio de doscientos camélidos. La iniciativa no tuvo éxito por no comprender los naturales el significado de la palabra « vender », y sólo aumentó la confusión y el odio.

100 El fallo y pronunciamiento de la Real Audiencia en 1567 fue a favor de los chacllas por ser *mitmaq*, a pesar que los cantas los designaban como unos advenedizos y forasteros, sin derechos antiguos a las tierras en litigio, pero la Corona no podía permitir un fallo diferente porque hubiera dado pie a una infinidad de otros juicios entre los indígenas debido al alto número de *mitmaq* existentes en el Perú.

101 Los cantas al darse cuenta de la situación y que su alegato de ser mayor su antigüedad en la región no fue 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. Ellos apelaron al Real Consejo con un nuevo juicio, aludiendo a la cualidad de la *capacocha* de ser un hito fronterizo, sin darse cuenta que los ritos gentilicios carecían de valor a los ojos hispanos. La nueva estrategia no fue aceptada y el fallo final les fue igualmente adverso a los cantas.

102 Los testigos llamados a declarar en el nuevo caso contaron los sucesos que se dieron durante una *capacocha* al momento que los chacllas conducían la sangre del sacrificio diciendo:

aparte, aparte, capacocha, capacocha  
hasta aquí es mi tierra (f. 250r).

103 Enfurecidos los cantas por la agresión del portador que involucraba nuevas tierras para su etnia, uno de ellos llamado Chuqui Guaranga se abalanzó sobre el sujeto para detener su paso

- y en la embestida se derramó la sangre. El castigo no se hizo esperar y el culpable fue ahorcado y el cuerpo enterrado en el lugar (fojas 252r, 263r y otras).
- 104 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 (f. 299r)<sup>9</sup>. En el relato de esta *capacocha* no hay noticias del lugar de su procedencia. No se situaba en la ruta seguida por los sacrificios en honor a los soberanos del Tahuantinsuyu, es decir del Cusco a Quito, ni se trataba de sacrificios de niños. La única noticia segura es que el mar era su destino final.
- 105 Un testigo mencionó que pasó por Jauja, pero su decir no fue confirmado 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 el 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.
- 106 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 *Apu*, 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 Yungas 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 fue el de la « Llegada », cuando la temporada de lluvias en las tierras altas hacía que los ríos se hinchasen de abundante agua (Rostworowski 1992).
- 107 Debido a esta situación, los cantas, en el juicio que comentamos, reclamaban sus derechos a las tierras yungas alegando que el elemento hídrico, indispensable para la costa provenía de sus alturas. Los serranos no sólo necesitaban y codiciaban las preciadas hojas de coca, sino otras plantas de las zonas bajas, como el ají (*Capsicum*, Rostworowski 1977, 1989 y 1998).
- 108 Siguiendo con nuestra hipótesis sugerimos que la *capacocha* que nos ocupa partía del nevado llamado La Viuda, una cumbre de la Cordillera cercana. Un mito de la región reunido y narrado por Villar Córdova (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 ellos se convirtieron en el Sol y la Luna.
- 109 Hemos visto que el rito de Qolluritti tenía por objetivo la adoración de los *Apu*, las montañas nevadas y no es de extrañar que la cumbre de La Viuda suponía ser o representar a Pachamama, la Madre Tierra.
- 110 Para terminar, recordaremos que el cronista Cieza de León (1943, cap. XXIX) evoca 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 extrañeza del caso y la repercusión que el juicio debió haber tenido en Lima.

## Conclusiones

- 111 No cabe duda de la existencia de algún tipo de romerías en los Andes en tiempos prehispánicos. Sin embargo, Sallnow (1974) encuentra que la peregrinación indígena es cualitativamente distinta de las peregrinaciones populares de la religiosidad católica y su práctica se realiza en términos que le son propios.
- 112 Esas diferencias señaladas por Sallnow se deben 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.
- 113 Debemos hacer hincapié que no todas las peregrinaciones actuales a santuarios de vírgenes o de Cristo tienen rezagos precolombinos, las hay urbanas perfectamente católicas y otras que presentan síntomas indígenas, justamente aquellas son el objetivo de nuestra investigación.

- 114 Las romerías a lugares lejanos y deshabitados atrajo nuestra atención y las llamamos « tierras de nadie » por sus características, tal las del Cristo de Qolluritti, de las Vírgenes de Topará, Yauca, Chapi, etc. La práctica y la particularidad de aquellas romerías nativas nos hacen suponer que fueron más frecuentes y tuvieron un amplio uso en tiempos antiguos, hecho a tomar en cuenta por los arqueólogos. Esas peregrinaciones explicarían la presencia de cerámica a gran distancia de su lugar de origen, sin necesidad de ser el motivo de alguna guerra o de una conquista. Dicha situación nos lleva a proponer que en la época arqueológica, Huari fue un centro y meta de peregrinaciones y culto. La arqueóloga Helaine Silverman (1993), por su parte, sugiere que Cahuachi en Nasca fue un centro religioso al cual acudían en ciertas fechas un gran número de romeros.
- 115 En ese caso, ¿son adecuados los términos para Huari de « Imperio » o de « Estado »? ¿Puede una « ciudad » subsistir sin fuentes permanentes o un río? ¿No sería más bien un lugar sagrado principal, meta de romerías y de manifestaciones religiosas? Una vez cumplidos los ritos quedaba el sitio temporalmente abandonado. ¿Podía existir la capital en otro lugar?

### La *capacocha*

- 116 El nombre correcto a esta ceremonia es el de *capacocha*, voz que mayormente figura en los documentos, mientras la de *capac hucha*, o « gran pecado » se refiere a una omisión en el rito, a un olvido durante la ceremonia que engendraba un grave pecado. Un sacrificio 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 por ende, reservada para la clase social elevada.
- 117 Los niños elegidos para los sacrificios provenían de todo el Tahuantinsuyu y eran hijos e hijas de curacas y principales, los padres tenían la seguridad que se dirigen a un mundo maravilloso. Con estos criterios no cabía el concepto de « pecado » o de culpa, sólo las mentes actuales se escandalizan y horrorizan. Es preciso calificar los sucesos y analizar los hechos del pasado dentro de sus propios contextos y el sentir de su época.
- 118 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 de usar para sus ritos sangre de camélidos, en lugar de niños. Es factible que fuese una costumbre yunga, por figurar en la iconografía mochica escenas de sacrificios humanos y el empleo de su sangre. Por otra parte, es posible que los indígenas mencionaron el sacrificio de camélidos en lugar de humanos, para no espantar los criterios hispanos y motivar su condena en el juicio.
- 119 En ambas suertes de *capacocha* existe un indudable sentido de delimitar espacios. La *capacocha* inca marcaba los linderos de las conquistas cusqueñas y confirmaba la posesión de la región; la del Chillón delimitaba las fronteras étnicas.
- 120 El tema de las peregrinaciones y de las procesiones andinas merece mayor investigación y sobre todo trabajo de campo.

---

### **Bibliographie**

**Archivo Departamental de La Libertad-Trujillo**, Protocolos Notariales de Juan de la Mata, años 1561-1562, Registro 13, No. 385

**Archivo General de Indias (AGI)**, Justicia 413

**Archivo General de la Nación (AGN)**, Derecho Indígena y Encomiendas, cuaderno 28, año 1587, foja 49r; Causas Civiles, legajo 1 C-XVI-Ica, expediente 24

**Biblioteca Nacional (BN)**, A-309, foja 4

---

### **ARRIAGA Fray Pablo José**

1968 « Extirpación de la idolatría del Perú », en Barba Francisco Esteve (ed.), *Crónicas peruanas de interés indígena*, Ediciones Atlas, Madrid, col. « Biblioteca de Autores Españoles » CCIX, pp. 191-278 [1621].

**BETANZOS Juan de**

1987 *Suma y narración de los incas*, edición de María del Carmen Martín Rubio, estudios de Horacio Villanueva Urteaga y Demetrio Ramos Pérez, Ediciones Atlas, Madrid.

**BOUYSSÉ-CASSAGNE Thérèse**

1988 *Lluvias y cenizas. Dos Pachacuti de la historia*, Hisbol, La Paz.

**CASTRO Fray Cristóbal y Diego ORTEGA MOREJÓN**

1974 « Relación y declaración del modo que en este valle de Chíncha y sus comarcas se gobernaban antes que oviese Yngas y después q(ue) los vuo hasta q(ue) los cristianos entraron en la tierra », edición de Juan Carlos Crespo, *Historia y Cultura*, 8, pp. 93-104 [1558].

**CIEZA DE LEÓN Pedro**

1941 *La crónica del Perú*, prólogo y notas de Alberto Mario Salas, Espasa Calpe, Madrid [1552].

1943 *Del señorío de los incas*, Ediciones Argentinas Solar, Buenos Aires.

**DONNAN Christopher B. y Donna MACCLELLAND**

1979 *The burial theme in Moche iconography*, Dumbarton Oaks, Trustees for Harvard University, Washington, DC.

**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), pp. 7-39, Paris.

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 Phuturinka*, IX, pp. 11-57, Cusco, Perú.

**DUVIOLS Pierre (ed.)**

1993 *Religions des Andes et langues indigènes*, Actes du III<sup>e</sup> Colloque d'études andines, Publications de l'Université de Provence, Aix-Marseille.

**FERNÁNDEZ DE OVIEDO Gonzalo**

1945 *Historia general y natural de las Indias, islas y tierra-firme del mar Océano*, Editorial Guaranía, Asunción del Paraguay, 14 vols.

**GISBERT Teresa**

1980 *Iconografía y mitos indígenas en el arte*, Gisbert y Cía. S.A., La Paz.

**GONZÁLEZ HOLGUÍN Diego**

1952 *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua qquichua o del Inca*, prólogo de Raúl Porras Barrenechea, edición del Instituto de historia, Universidad Nacional de San Marcos, Lima [1608].

**GUAMAN POMA DE AYALA Felipe**

1980 *El primer nueva corónica y buen gobierno*, edición de John V. Murra, Rolena Adorno y Jorge L. Urioste, Siglo XXI Editores, México, 3 vols.

**HERNÁNDEZ PRÍNCIPE Licenciado Rodrigo**

1923 « Mitología andina », *Revista Inca*, I, pp. 25-78, Lima [1641-1642].

**LARCO HOYLE Rafael**

2001 *Los mochicas*, Museo Arqueológico Rafael Larco Herrera, Lima, 2 t.

**Lizárraga Fray Reginaldo de**

1968 *Descripción breve de toda la tierra del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile*, Ediciones Atlas, Madrid, col. « Biblioteca de Autores Españoles » CCXVI [1605]

**MACCLELLAND Donna D.**

1977 « The Ulluchu: A Moche symbolic fruit », en Alana Cordy-Collins y Jean Stern (eds), *Pre-Columbian art history: selected readings*, Peek Publication, Palo Alto, CA, pp. 435-453.

**MOLINA Cristóbal de (párroco cuzqueño)**

1943 *Fábulas y ritos de los Incas*, edición de Francisco A. Loayza, prólogo de Carlos A. Romero y epílogo de Raúl Porras Barrenechea, *Las crónicas de los Molinas*, Editorial Miranda, Lima [1575].

**OLIVAS WESTON Marcela**

1999 *Peregrinaciones en el Perú: antiguas rutas devocionales*, Universidad de San Martín de Porres, Escuela profesional de turismo y hotelería, Lima.

**PLOWMAN Timothy**

1979a « The identity of Amazonian and Trujillo Coca », *Botanical Museum Leaflets*, 27 (1-2), pp. 45-68.

1979b « Botanical Perspectives on Coca », *Journal of Psychedelic Drugs*, 11 (1-2), pp. 103-117.



**RAMIREZ Susan E.**

1978 « Cherrepe en 1572: un análisis de la Visita General del virrey Francisco de Toledo », *Historia y Cultura*, 11, pp. 79-121.

**RAMOS GAVILÁN Fray Alonso**

1988 *Historia del Santuario de Nuestra Señora de Copacabana (1621)*, transcripción y edición de Ignacio Prado Pastor, [s. n.], Lima.

**ROSTWOROWSKI María**

1977 *Etnia y sociedad. Costa peruana prehispánica*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

1978-1980 « Guarco y Lunahuaná. Dos señoríos prehispánicos de la costa sur-central del Perú », *Revista del Museo Nacional*, XLIV, pp. 153-214, Lima [Recogido en *Costa peruana prehispánica*, pp. 80-127.]

1983 *Estructuras andinas del poder. Ideología religiosa y política*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

1988 *Conflicts over Coca Fields in XVIth-Century Peru*, Museum of anthropology, University of Michigan, Ann Arbor, col. « Studies in Latin American ethnohistory and archaeology » 4.

1989 *Costa peruana prehispánica*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima [segunda edición de *Etnia y sociedad*].

1992 *Pachacamac y el Señor de los Milagros. Una trayectoria milenaria*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

1993 *Ensayos de Historia Andina. Élités, etnias, recursos*, Instituto de Estudios Peruanos, Banco central de reserva del Perú, Lima.

1998 *Ensayos de Historia Andina, II. Pampas de Nasca, género, hechicería*, Instituto de Estudios Peruanos, Banco central de reserva del Perú, Lima.

**SALLNOW Michael**

1974 « La peregrinación andina », *Allpanchis*, VII. *La fiesta en los Andes*, Instituto de Pastoral Andina IPA, Cuzco, pp. 101-142.

**SANTILLÁN Hernando de**

1968 « Relación del origen, descendencia, política y gobierno de los Incas », en Francisco Esteve Barba (ed.), *Crónicas peruanas de interés indígena*, Ediciones Atlas, Madrid, col. « Biblioteca de Autores Españoles » CCIX, pp. 97-149 [1563]

**SANTO TOMÁS Fray Domingo de**

1951 *Lexicón o vocabulario de la lengua general del Perú*, Raúl Porras Barrenechea edición y prólogo, facsimilar, Instituto de historia, Universidad nacional Mayor de San Marcos, Lima [1563].

**SARMIENTO DE GAMBOA Pedro**

1943 *Historia de los incas*, [s. n.], Buenos Aires [1572]

**SILVERMAN Helaine**

1993 *Cahuachi in the Ancient Nasca World*, University of Iowa Press, Iowa City.

**TAYLOR Gérald**

1987 *Ritos y tradiciones de Huarochirí. Manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII*, Instituto de Estudios Peruanos, Instituto francés de estudios andinos, Lima, [versión paleográfica, interpretación fonológica y traducción al castellano por Gérald Taylor; estudio biográfico sobre Francisco de Ávila de Antonio Acosta].

2001 « La plática de fray Domingo de Santo Tomás (1560) », *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, número spécial, « Ideología e identidad: lo andino y sus disfraces », 30 (3), pp. 427-453.

**TORRES Bernardo de**

1974 *Crónica agustina*, Ignacio Prado Pastor edición, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima [1657].

**VARGAS UGARTE Rubén S. J.**

1947 *Manuscritos peruanos en las bibliotecas y archivos de Europa y América*, [s. n.], Buenos Aires, t. V.

**VÁSQUEZ DE ESPINOZA Antonio**

1948 *Compendium and Description of the West Indies*, Smithsonian Miscellaneous Collection, Washington, DC [1629].

**VILLAR CÓRDOVA Pedro E.**

1935 *Las culturas prehispánicas del departamento de Lima*, [s. n.], Lima.

**WASSEN 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, pp. 25-45.

**WILLIAMS Carlos**

1985 « A scheme for the early monumental architecture of the Central Coast of Peru », en Christopher B. Donnan (ed.), *Early ceremonial architecture in the Andes. A conference at Dumbarton Oaks. 8th-10<sup>th</sup> October 1982*, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, DC, pp. 227-240.

**ZEVALLOS QUIÑONES Jorge**

1994 *Huacas y huaqueros en Trujillo durante el virreinato (1535-1835)*, [s. n.], Trujillo.

**Notes**

1 Definición según el *Diccionario de la lengua española* (1984), procesión: acto de ir ordenadamente de un lugar a otro con algún fin público y solemne, por lo común religioso.

2 AGI-Patronato 97-Ramo 4-año 1564. Tasa de los indios de Chérrepe, encomienda de Francisco Lopez Lezcano.

3 AGI-Justicia 457-año 1572, fol. 881-Chacallec pueblo viejo cerca del de Chérrepe.

4 Alborno (ver Duviols 1967) en *La instrucción para descubrir todas las huacas del Perú y sus camayos y haciendas* advierte a los extirpadores de la idolatría que todas las huacas, además de sus diversas haciendas, poseían vestidos de *cumbe* llamados *capacocha* con los cuales revestían sus ídolos durante los ritos y ceremonias.

5 Los españoles decían « cordero » a las crías tiernas de las llamas.

6 Sobre la coca costeña, ver Rostworowski (1977, 1989 y 1992); para noticias botánicas, ver Timothy Plowman (1979a y b). Nombre botánico de la coca costeña: *Erythroxylum novogranatense* var. *truxillensis*.

7 En ciertos ritos como en el de la *citua*, las prendas eran lavadas en un río o en el mar para echar fuera el mal.

8 « Mozo », para diferenciarlo de su homónimo Nicolás de Ribera, el viejo.

9 El Guancayo en cuestión se situaba en el valle medio del Chillón y comprendía el actual pueblo de Yangas y algo de tierras hacia Canta (Rostworowski 1977 o 1989).

**Pour citer cet article**

## Référence électronique

María Rostworowski, « Peregrinaciones y procesiones rituales en los Andes », *Journal de la société des américanistes* [En ligne], 89-2 | 2003, mis en ligne le 05 juin 2008, consulté le 16 août 2015.

URL : <http://jsa.revues.org/1504>

## Référence papier

María Rostworowski, « Peregrinaciones y procesiones rituales en los Andes », *Journal de la société des américanistes*, 89-2 | 2003, 97-123.

**À propos de l'auteur****María Rostworowski**

Instituto de estudios peruanos, Pérou

**Droits d'auteur**

© Société des Américanistes

**Résumés**

**Peregrinaciones y procesiones rituales en los Andes.** En el mundo andino las peregrinaciones presentan una larga trayectoria histórica. Algunas fuentes dan testimonio de que este tipo de ritual existía en tiempos prehispánicos; por otra parte, en peregrinaciones actuales a Virgenes

o a Cristos se puede percibir semejanzas con los antiguos ritos. En otro renglón los sacrificios prehispánicos conocidos bajo el nombre genérico de *capacocha* inducían desplazamientos importantes de sus participantes. Eran de dos tipos diferentes: los de inspiración inca que desembocaban en el sacrificio de niños pequeños y hermosos; aquellos, típicos de costa, que necesitaban sangre animal o humana.

***Pèlerinages et processions rituelles dans les Andes.*** Dans le monde andin, les pèlerinages ont une longue histoire : plusieurs documents ethnohistoriques confirment que ce type de rituel existait bien avant la Conquête ; de leur côté, certains pèlerinages actuels, au-delà de la vénération d'une Vierge ou d'un Christ, présentent de troublants points communs avec les anciens rituels. Dans un autre registre, les rites sacrificiels préhispaniques connus sous le nom de *capacocha* incluaient d'importants déplacements des participants. Il y en avait de deux types : ceux, incas, qui culminaient dans le sacrifice de jeunes et beaux enfants ; ceux qui se faisaient sur la côte et impliquaient le recours à du sang animal ou humain.

***Pilgrimages and ritual processions in the Andes.*** In the Andes, pilgrimages have a long history: several ethnohistorical documents confirm that this kind of ritual existed long before the Conquest. For their part, certain present-day pilgrimages, beyond the veneration of the Virgin or of a Christ, display shared and disturbing coincidences with ancient rituals. In a different context, prehispanic sacrificial rites, known as *capacocha*, involved considerable displacements of the participants. They were of two kinds: the Inca ones, which culminated in the sacrifice of young and handsome children; the coastal ones, which required the use of human or animal blood.

***Entrées d'index***

***Mots-clés*** : pèlerinages, rites préhispaniques, rites modernes, *capacocha*, sacrifice

***Keywords*** : rituals, *capacocha*, pilgrimages, prehispanic rites, modern rites

***Palabras claves*** : *capacocha*, peregrinaciones, ritos prehispánicos, ritos modernos, sacrificios

***Géographique/ethnique*** : Incas, Andes, Pérou, Quechua

***Thématique/disciplinaire*** : Ethnologie, Ethnohistoire