

La Capacocha

MECANISMO Y FUNCION DEL SACRIFICIO HUMANO
SU PROYECCION GEOMETRICA,
SU PAPEL EN LA POLITICA INTEGRACIONISTA
Y EN LA ECONOMIA REDISTRIBUTIVA DEL TAWANTINSUYU

Pierre Duviols

LOS MANUALES O TRATADOS sobre civilización incaica no mencionan generalmente los ritos de *capacocha*¹, quizá porque no existe sobre este tema ninguna monografía que haya recogido los datos dispersos en las fuentes etnohistóricas². Sin embargo vale la pena examinar detenidamente esta cuestión. Uno se da cuenta de que la *capacocha* fue una de las ceremonias más solemnes de la vida incaica y en la que intervenían el mayor número de individuos de todo el "imperio". Todavía 89 años después de la Conquista, poblaciones muy alejadas del Cusco conservaban la memoria de lo que había sido³. Además, la reconstitución de los hechos hasta donde podemos llevarla —y el análisis— de su funcionamiento y fines, convence de que nos encontramos ante una de las instituciones más originales del Tawantinsuyu, especialmente significativa en cuanto a los mecanismos de reciprocidad política, social y económica puestos en juego y que, por lo tanto, nos ayuda a entender mejor aquellos mecanismos.

La mayoría de las fuentes aluden a la *capacocha* como a una ceremonia excepcional dedicada al soberano, que tenía lugar solamente en grandes ocasiones tales como la coronación del Inca, el nacimiento de un hijo suyo, una victoria o varios acontecimien-

tos peligrosos para su salud o su poder. Sin embargo algunos cronistas hablan de la *capacocha* como de una fiesta periódica, anual, bianual, quadri-anual. Lo más plausible es que hubo por una parte grandes *capacochas* excepcionales y *capacochas* cíclicas.

Otra observación previa: el material que encontramos en las fuentes escritas viene atomizado, incompleto y por lo mismo puede parecer contradictorio o inútil a primera vista. A veces un texto trata con toda evidencia de la *capacocha*, aunque no menciona el nombre (Cf.: Murúa); otras veces se describen bajo la etiqueta de *capacocha* ritos que no le corresponden. La palabra, según los documentos, se refiere a contenidos distintos, que se pueden enumerar así: 1) un sacrificio con ofrendas minerales, vegetales, animales y humanas que se realizaban en honor del Inca en el Cusco; 2) el sacrificio equivalente realizado en las huacas de provincias en sintonía con el sacrificio del Cusco; 3) el traslado colectivo al Cusco de las ofrendas enviadas a la capital por todas las células sociales de las provincias; 4) el traslado colectivo de Cusco a los cuatro centros religiosos de las provincias, y hasta los confines del Tawantinsuyu, de las ofrendas por sacrificar; 5) el regreso de la comitiva sacrificadora al Cusco; 6) las cuentas y estadísticas referentes a las ofrendas que debían repartirse a cada una de las huacas del "reino", sin excepción; 7) el balance económico, en el Cusco, de los intercambios de ofrendas entre el Inca y los curacas y sacerdotes de las provincias, así como la ceremonia de redistribución de premios, presidida por el Inca; 8) el vestido de *cumbi* con que vestían a todos los ídolos; 9) la reunión general, en el Cusco, de todos los ídolos de los santuarios del imperio.

Todos estos elementos forman parte de la *capacocha* orgánica que describiré primero según su desarrollo cronológico y espacial, y trataré luego de explicar.

I

DESARROLLO CRONOLÓGICO Y ESPACIAL

A. Primer movimiento territorial centripeto: traslado de las ofrendas regionales al Cusco.

Cuando se había decidido la organización de la *capacocha*, la noticia era propagada por todos los centros administrativos de las

cuatro provincias hasta alcanzar a los más pequeños. Luego los curacas y sacerdotes locales centralizaban las ofrendas de toda clase (los textos mencionan maíz, coca *mullu*, oro, plata —idolillos y joyas—, llamas, cuyes, tejidos de *cumbi*, niños..., pero había seguramente otras muchas cosas) cuya proporción debía calcularse según las posibilidades de cada grupo productor pero también en relación con sus deudas y con su deseo de hacerse notar por su esfuerzo espontáneo de generosidad. Molina escribe que "habían participado cada pueblo o generación de gentes" con "uno o dos niños y niñas pequeños y de edad de diez años... ropa, ganado y ovejas de oro y de plata y de *mullu*". Esto nos convence de que la cantidad de productos naturales o culturales que se recolectaba era enorme y el número de víctimas humanas mucho más elevado de lo que generalmente se cree.

Todas las ofrendas eran transportadas o trasladadas al Cusco y acompañadas por los curacas, sacerdotes y capitanes. Podemos imaginar la salida de los pueblos de las procesiones abigarradas de cargadores, dignatarios y niños; su avance lento y majestuoso por los caminos, y como los riachuelos que van a dar a los ríos, el encuentro y unión de los diversos grupos en los centros distritales, hasta constituir la ingente y disciplinada comitiva que iba a entrar solemnemente en la capital.

En esta oportunidad, hasta los pequeños señores de tierras lejanas iban a poder encontrarse con el Inca y ofrecerle personalmente su participación en la *capacocha*. Tal entrevista constituía un honor especial que daba al beneficiario prestigio y sacralidad. Después de muerto lo adoraban sus súbditos por este motivo. Así lo averiguaron los extirpadores en el pueblo de Otuco (Cajatambo), donde declaró un testigo que "...tiene tradición de sus antepasados que el dicho ydolo Ticllaurao era yndio principal deste pueblo de Hacas y el que yba de parte del pueblo a berse con el Ynga y que dicho Ynga le mando al dicho Ticllaurao quando bolbiese a su pueblo le hisiese el una capacocha quiera poner una olla grande enterrada y en ella pusiese una criatura viva y la ofresiese al Sol que era su padre del Ynga y el dicho Ticllaurao la uso dicha capacocha..."⁴.

Pero esta cita anticipa las etapas del desarrollo de la *capacocha*. Veamos lo que pasaba después de que habían llegado al Cusco los delegados de las provincias.

B. Primera centralización metropolitana

1) Presentación de las ofrendas

Si nos atenemos a Betanzos, las ceremonias de esta etapa duraban diez días. Primero las delegaciones de las provincias iban a llevar las ofrendas a la plaza de Aucaypata a donde habían trasladado ya las estatuas de las divinidades mayores, y quizás también las momias de los Incas pasados, como en todas las fiestas religiosas. Allí se desarrollaba entonces un auto de presentación a aquellas huacas. Los sacerdotes, llevando las ofrendas, y los niños acompañados de sus madres daban la vuelta a los ídolos. Luego pasaban días, seguramente dedicados a varios ritos que no refieren las fuentes, durante los cuales "se preparaban las ofrendas" y se seguía ayunando (sal, ají, abstinencia sexual). Los sacrificios propiamente dichos consistían en inmolación, cremación o entierro de las ofrendas. Atribuyen generalmente la invención de la *capacocha* a Pachacuti.

2) El sacrificio del Centro

Betanzos refiere la tradición de una de las primeras *capacochas* organizadas por este Inca, por la inauguración del Coricancha (antes no era más que la primitiva "casa del Sol" fundada por Manco Capac): el Inca, acompañado por tres lugartenientes, iba descalzo por el templo en señal de veneración. Mandó que se quemasen, en un gran fuego, que se había encendido en esta oportunidad, los auquénidos inmolados (cuya sangre había sido recogida previamente) junto con las demás ofrendas vegetales. Luego hizo enterrar a los niños, vivos, en el mismo templo. Por fin, con la sangre de las llamas, él mismo y sus lugartenientes hicieron "ciertas rayas" en las paredes del templo. El Inca hizo también las mismas rayas de sangre en la cara del sacerdote mayor y de sus lugartenientes. Después fueron autorizados los súbditos a sacrificar a su turno ofrendas menores que echaban en el mismo fuego. Cuando salieron, fue el sacerdote mayor quien les pintó la cara de sangre, según la técnica llamada *piray* (que más precisamente recuerda Molina). En cuanto al fuego sagrado, fue decidido que no se apagaría nunca. Estaría a cargo de las *mamaconas* del templo.

3) *Sacrificio a las divinidades mayores*

Molina refiere una tradición complementaria, quizás más moderna: las ofrendas iban dirigidas conjuntamente a las grandes huacas metropolitanas y no solamente al Sol: Viracocha Pachayachachic (a quien Molina llama abusivamente "el Hacedor"), Viracocha-Punchao ("el verdadero Sol"), al Trueno (Chiqui Illa), a la Luna (Mama Quilla), al "Cielo" (?), a la Tierra (Pacha Mama, y a Huanacauri (huaca tribal de los Incas).

El mismo cronista da también detalles sobre las oraciones públicas que los sacerdotes hacían a la divinidad antes de inmolar las víctimas humanas. A Viracocha, le rogaban que "hubiese por bien de dar larga vida y salud y victoria contra sus enemigos al Inca, no llevándole en la mocedad, ni a sus hijos ni descendientes, que mientras este Inca fuese señor todas las naciones que sujetas tuviese, siempre estuviesen en paz, multiplicasen y tuviesen comidas y que siempre fuese vencedor". Al Viracocha Puncho dirigían la oración siguiente, que llegó hasta nosotros en quechua evidentemente adulterado por los copistas: "Viracochaya punchao cachun tuta cachun nospac nicpa carichun illanchun nispac nir punchao churi iquicta canllata quispi llacta puricho runa ruras-cayque tacancha rin gampac quillarin gampac Huiracochaya, casilla quispilla punchao inga runa yanari chisca iquicta quillari canchari ama oncoc chispa amana nachispa cacista quispicta huacaychaspas" y que de todas maneras, Molina interpreta bastante libremente: "Oh, Hacedor que diste vida a todo pues dijiste haya noche y día, amanezca y esclarezca; di a tu hijo el Sol que cuando amanezca, salga en paz y en salvo, alumbrando a estas personas que apacientas, (que) no estén enfermos; guárdalos sanos y salvos"⁵.

Después de la oración al dios "ahogaban a las criaturas, dándoles primero de comer y de beber a los que eran de edad, y a los chiquitos sus madres, diciendo que no llegasen con hambre ni descontento a donde estaba el Hacedor. Y a otros sacaban los corazones vivos, y así con ellos palpitando, les ofrecían a las huacas a quien se hacía el sacrificio y con la sangre untaban, casi de oreja a oreja, el rostro de la huaca, a lo cual llamaban *pirac* y a otros daban (¿pintaban?) el cuerpo con la dicha sangre; y así enterraban los cuerpos juntamente con los demás sacrificios en un lugar llamado Chuquicancha, que es un cerro pequeño que

está encima de San Sebastián, que será media legua del Cusco...".

C. Movimiento urbano centrífugo: proyecto radial

Recordemos que el ámbito urbano del Cusco —como el de todas las ciudades del país— estaba dividido en 41 *ceque*⁶. Los *ceque*, que es lo que interesa aquí, eran líneas rectas ideales de unas dos leguas de largo, que salían del Coricancha constituyendo así los radios del círculo sagrado urbano de la ciudad metrópoli. Los santuarios, o sea huacas de la ciudad eran 333 y se encontraban en la proyección de aquellos *ceque*. Gracias a la *Relación* transmitida por Cobo⁷ disponemos de la lista y situaciones de todas las huacas del Cusco, por ejemplo, podemos situar las dos huacas, citadas por Molina; Chuquicancha era la tercera huaca del sexto *ceque* (Cayao) de Antisuyu; Huanacauri era la séptima huaca del sexto *ceque* (Collana) de Collasuyu.

Los *ceque* se llamaban también *cachau* y esta palabra tiene por radical *cacha*, es decir "mensajero que llevaba ofrendas"⁸. La función de *cacha* era tan típica de nuestra ceremonia que Molina de *Cachau* (o sea *ceque*) por sinónimo de *capacocha*⁹. Queda confirmada así la íntima relación que existía entre los radios sagrados y el contenido esencial del ritual. Ahora podemos entender mejor las dos grandes fases urbanas de su desarrollo. El sacrificio al Sol realizado en el Coricancha entrañaba evidentemente los valores, bien conocidos en otras culturas, del simbolismo del Centro y obedecía a una proyección periférica participatoria: una parte del producto sacrificial santificado ya en el templo central era transferida a los santuarios secundarios y, terciarios, etc. de la periferia. Este producto era la sangre de las llamas inmoladas en el Coricancha que, repartida en pequeñas vasijas y transportadas a las 333 huacas, debía servir para embadurnar la faz de los ídolos, y quizás también de los sacerdotes, a manera de comunión sacralizante. Asimismo, cada huaca recibía de los *cacha* una parte de las demás ofrendas almacenadas en Aucaypata. La cantidad y calidad de las ofrendas dependía de la categoría y prestigio de las huacas. Solamente las mayores recibían ofrendas humanas. Molina apunta: "...y luego en todos los lugares, fuentes, y cerros que en el Cusco habían por adoratorios echaban los sacrificios que por ellos estaban dedicados, sin matar para esto ninguna criatura...".

Hay que señalar otro elemento estructural: cada santuario, o huaca, situado en la línea de un *ceque* repetía en escala menor el esquema relacional que se acaba de describir. Cada uno de ellos constituía el centro de otro sistema estelar y concéntrico, con sus *ceque* correspondientes en los cuales estaban dispuestos los santuarios menores. No sabemos cuantos sistemas jerarquizados, encajados unos en otros, pudieron existir, pero estoy convencido de que fueron más de dos, ya que también las ofrendas que no eran destruidas se disponían alrededor de las huacas según un esquema estelar y circular.

La repartición de las ofrendas a las huacas de los varios sistemas y subsistemas estelar, concéntricos estaba a cargo de los *cacha*, los cuales tenían obligación de seguir, en su recorrido, la línea recta de los *ceque*, a pesar de los accidentes topográficos. Todo sugiere que estos mensajeros se reclutaban en los *ayllu* que correspondían a los distintos *ceque* y que el cargo de *cacha* dedicado —y limitado— al servicio de tal o tal huaca, correspondía a la distribución parental y decimal de la sociedad del Tawantinsuyu.

1) *Proyección territorial centrífuga*

Después de transmitidos los sacrificios urbanos del Cusco, el Inca "llamaba a los sacerdotes de las provincias y hacía partir los dichos sacrificios en cuatro partes, para los cuatro suyus... y les decía: "—Vosotros tomad cada uno de su parte de esas ofrendas y sacrificios y llevadlos a la principal huaca vuestra y allí la sacrificad" (Molina). Un grupo de la *capacocha* debía salir por cada uno de los cuatro *suyu*, es decir por las cuatro líneas rectas imaginarias, cruzadas en ángulo recto, que dividían el Tawantinsuyu ("Los cuatro surcos juntos"). Cada grupo debía llegar hasta el terminal del *suyu* correspondiente.

Los *cacha*, los niños, los sacerdotes de las huacas destinatarias y los inspectores delegados por el Inca, salían primero. Los cargadores "llevaban por delante en hombros, los sacrificios y bultos de oro y plata, carneros y otras cosas que habían de sacrificar; las criaturas que podían ir a pie, por su pie; las que no, las llevaban sus mades..." (Molina). El Inca, con los dignatarios y los auquénidos por sacrificar, venían atrás por el "camino real". Se mencionan, pues, dos grupos: el primero, el de los *cacha* y sacrifi-

cadores, debía seguir el trayecto de los *suyu*, es decir líneas ideales perfectamente rectas. Los documentos insisten en este punto, precisando que debían caminar "sin ir por el camino real derecho, sin tocar a ninguna parte, atravesando las quebradas y cerros que por delante hallaban" (Molina), sin tener derecho a desviarse para cazar o por otro motivo, sin poder parar durante el día "aunque lloviese o nevase" (Murúa). Avanzaban todos desplegados en línea perpendicular al *suyu* "hechos un ala . . . alguna cosa apartados los unos de los otros" (Molina), "como quien hace chaco casi pegando uno con otros, dando grandes voces..." (Canta). Tenían obligación de detenerse en cuanto caía la noche, en cualquier sitio que estuviesen, y allí mismo sacrificaban auquénidos traídos del Cusco, cuya sangre se recogía en vasijas pequeñas. (Murúa). No sabemos si el segundo grupo, el de la comitiva real, se juntaba o no en algún sitio con el primero, y en caso afirmativo, dónde se juntaba. Quedan varios puntos por esclarecer: ¿Iba el Inca por un solo *suyu*? ¿Caminaba hasta la extremidad del *suyu*? ¿Deteníanse solamente en los grandes centros ceremoniales?, etc.

En cuanto a los *chaca* está claro que se reclutaban entre los hombres de los *ayllu*, *huaranca* o *pachaca*, a cuyo cargo estaban las huacas y su espacio sagrado circular. Este sistema no debía ser privativo de la *capacocha* sino que debía funcionar en todas las manifestaciones del culto colectivo. No creo que haya peligro en extender a la *capacocha* lo que sabemos del reclutamiento de los *cacha*, *mitmac* o *chasqui* de la *situa*. El mismo Molina (p. 31-32) enumera los *ayllu* del Cusco a quienes cabía el honor de transmitir las voces de conjuro de las enfermedades. Refiere cómo salían al mismo tiempo los cuatro "escuadrones", cada uno siguiendo la dirección de un *suyu*. De los que salían por Chinchay-suyu refiere: "Los que salían hacia el poniente que es a Chinchay-suyu, salían dando las mismas voces, y éstos eran de la generación Capac ayllu, Atun ayllu, Vicaquirao ayllu, Chavite Cusco ayllu y Arayraca ayllu, y otros de Uro. Y éstos llevaban las voces hasta Salpina (Sacalpina) que será del Cusco poco más de una legua; y éstos las entregaban a los mitimaes de Tilca, que es encima de Marcahuasi, casi diez leguas del Cusco; estos las llevaban al río Apurímac y allí las echaban, bañándose y lavando las lanas y armas". Vemos, pues, que los *cacha* de la *capacocha* se pueden asimilar a los "mitimaes" que menciona Molina. De hecho, sabemos que tales transmisiones de poder y objetos tenían lugar cada

vez que la *capacocha* llegaba a un nuevo distrito territorial. Según el documento de Canta, el último relevo de la comitiva que había llegado a las tierras de Quiui, se había verificado “en los términos de Jauja” donde los cusqueños entregaron los objetos sacrificiales a los yauyos.

Así es como todos los grupos étnicos, todas las entidades sociales del Tawantinsuyu tomaban parte en la *capacocha*. A cada hombre en condiciones de producir le tocaba llevar un átomo de la ofrenda antes sacrilizada directa o indirectamente en el Centro del territorio; especialmente una pequeña cantidad de la sangre de los auquénidos sacrificados en el Coricancha o traídos del Cusco y sacrificados cada noche en el sitio donde paraba la *capacocha* (Murúa). El documento de Canta revela que esta sangre, contenida en pequeños porongos (Murúa habla de “unos basillos de barro muy tapados”) era entregada a todos los hombres del “repartimiento” por donde pasaba la comitiva y que “la recibían todos los yndios de aquel repartimiento todos los que eran de razon mancebos y hombres no muchachos ni biejos muy biejos y oro y plata para las guacas... y recibido esto todos los dhos yndios como quien haze chaco casi pegando uno a otro por cerros y riscos y por todos sus terminos dando grandes bozes con sus porongos de sangre en sus manos y en la otra un bordon porque no cayessen ynboaban a todas las guacas y al sol y a la tierra diziendo que fuese el ynga siempre moço y aquel sacrificio se le ofrecian en nombre del ynga...” (Canta). Las vasijas de sangre no debían caer al suelo so pena de muerte: “...el que por mano de pecado mientras trayan la dha sangre derramaba alli lo mataban y enterraban...” (Ibid.).

Esta sangre servía para rociar todos los lugares sagrados (“la derramaban por los cerros altos y bajos y peñas...”, Murúa) y sin duda, también el rostro de los ídolos, igual que durante el recorrido de los *ceque* del Cusco. Ya se ha dicho que, cuando no podían alcanzar un adoratorio situado en alguna altura —quizas por no tener tiempo para trepar—, los chaca arrojaban una vasija de sangre con la honda. Así todas las huacas participaban del rito comunal con el Centro. Consta, pues, que el sistema de difusión, de participación colectiva y comunión en los sagrados valores del Centro, eran idénticos en el sistema radio-céntrico urbano y en el sistema territorial rectilíneo de los *suyu*. Este no era más que

la prolongación de aquel. Pero vamos a ver que no se trataba solamente de una prolongación sino también de una proyección repetitiva a nivel nacional del mismo sistema radio-circular.

2) *Proyección radio-concéntrica urbana a partir de la proyección territorial*

Sabemos que todos los núcleos urbanos del Tawantinsuyu estaban divididos en *ceque*, a imitación de Cusco (Cf.: Domingo de Santo Tomás, Polo de Ondegardo). Por lo tanto, cuando la *capacocha* llegaba a un centro ceremonial que se encontraba en la línea del *suyu*, otros *cache* de relevo iban a repartir las ofrendas sacralizadas a todas las huacas del sistema radio-concéntrico después de que se hubiese realizado en el templo del Sol del Centro provincial (había uno, impuesto por los Incas, en cada capital de provincia) y en las huacas de las divinidades mayores de este centro, el sacrificio cruento idéntico al que se había realizado en el Cusco. Un documento del siglo XVI confirma el hecho, ilustrándolo con el caso de Vilcas Huamán que, aparentemente, se encontraba en el *suyu* de Chíncha (Chinchaysuyu): "Los sacrificios que los Incas hacían en esta provincia eran en esta manera: que al hazedor de todas las cosas, que llaman Ticsi Viracocha, el Inga ofrecía dos criaturas muy limpias y escogidas; y éstas se las traían muy compuestas y aderezadas a su usanza, con lindos vestidos y ofrecíanlas, como dicho es, y matábanlas degollándolas; y luego a la tierra que llaman Pachamama, otras dos criaturas por la misma orden; y luego ofrecían al rayo que llaman Catoylla y por otro nombre Illapa, un cordero blanco y gordo y escogido; y ofrecían estas cosas pidiendo salud y buena andanza para el Inga; y para que les fuese acepto aquel sacrificio, ofrecía luego otro cordero así mismo blanco; y luego otro cordero por la Coya, que era su hermana..." (R.G.I., I, 167-168).

3) *Recorrido territorial centripeto: el regreso al Centro*

Tenemos datos sobre la llegada de los sacrificios a los extremos de dos de los *suyu*: El curaca de Guancayo había oído a sus padres que estas *capacochas* "las llevaban hasta un río o al mar" (Rostworowski, 23). De hecho se encontraba en la línea de Chinchaysuyu que desembocaba al Pacífico. Lo confirma Murúa al

escribir que la *capacocha* de Chinchaysuyu llegaba "a los yungas que están en la costa del mar, habiendo sacrificado lo aquellos les trayan y, precediendo muchas ceremonias, las arrojaban dentro la mar y así se uian al Cuzco". Y en cuanto al Antisuyu: "...lo que se llebaba asia los Andes, a lo último que era sujeto al Ynga, lo hazían quemar muy solemnemente con diferentes ceremonias en una barbacoa hecha de palo de palma, que es muy recio, y hecho, se bolbían el orejón y los hechizeros".

No sabemos más sobre las manifestaciones rituales durante la fase de regreso al Cusco, pero por lo que sigue, está claro que las autoridades civiles, religiosas y militares de las cuatro provincias se juntaban, o seguían, a los distintos grupos de *cacha* para presenciar las importantes ceremonias que iban a verificarse en la capital.

4) *La última centralización: redistribución, balance y prospectiva*

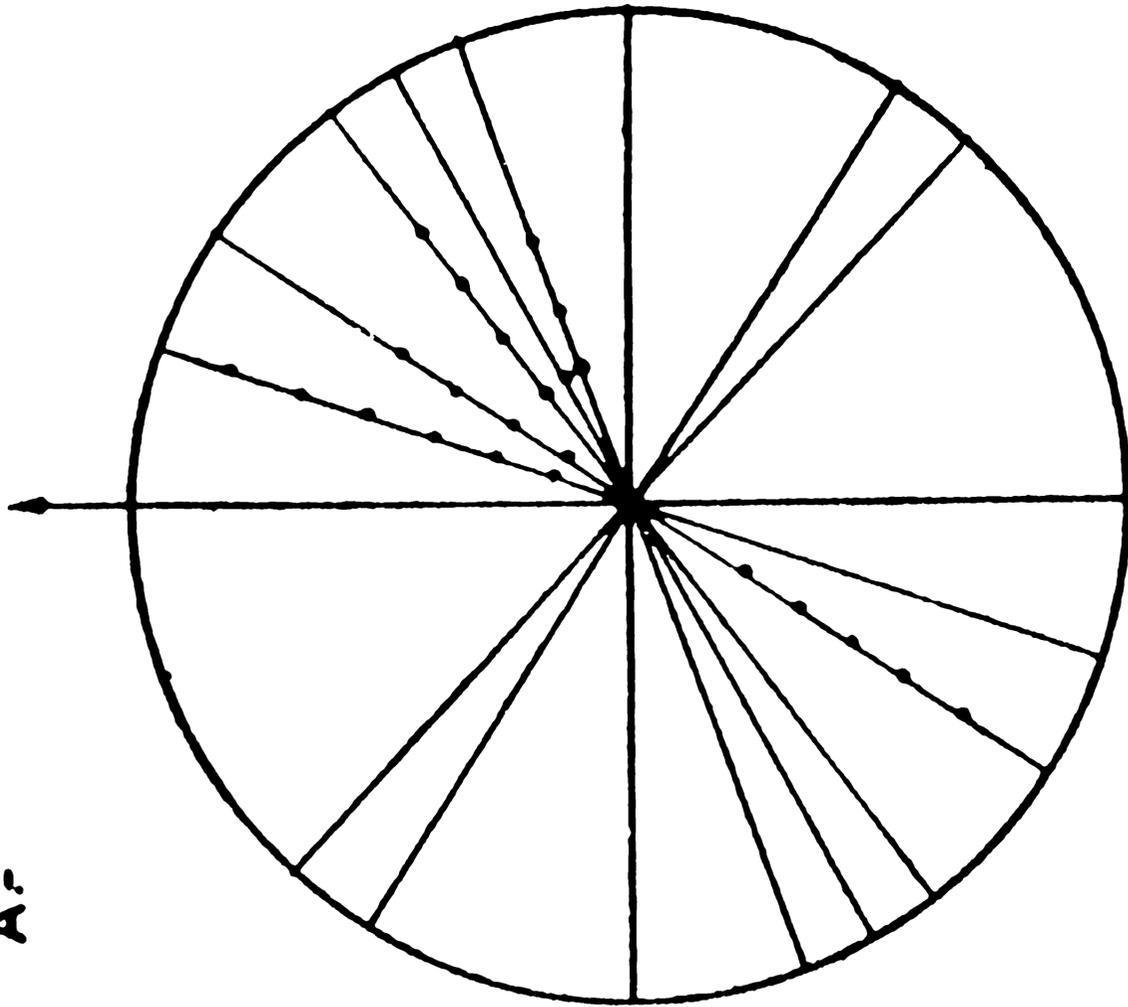
Cuando todos los participantes y representantes de los *suyu* se encontraban en el Cusco, empezaban otras ceremonias. El primer día el Inca "hazía matar mil cabeças de ganado y repartía, (¿repartidos?) por todos los quales lo comían por la salud del ynga..." (Murúa). Las fiestas duraban cinco o seis días durante los cuales se desarrollaban las operaciones, fundamentales, de intercambio redistributivo de bienes: "... (el Inga) en ese tiempo hazía muchas mercedes y daua cosas preciosas y mugeres a los capitanes y gouernadores, como eran bestidos de cumby y plumajes de arjentería, copas de oro y plata en platos de lo mesmo y criados. Abiendo reciuido esto los curacas y gouernadores y capitanes se lebantaban y entraban adonde estaua la ymagen del sol, y otras beses acá fuera, que la sacaban y ponían en la plaza questa delante su casa y la adoraban con profunda humildad y luego al ynga y, saliéndose de aquel lugar, se bestían las ropas y ponían los plumajes que les había dado y tornaban a entrar bestidos y adoraban al sol y al ynga y luego bailaban un rato y se sentaban y beuían y el ynga les tornaua a hazer mercedes de obejas, coca, axí y otras cosas de comer a cada uno según su calidad y lo que le abía serbido" (*Ibid.*). Sin embargo Murúa no menciona la distribución de bienes que hacía el Inca a las huacas del Tawantinsuyu. Para completar tenemos que acudir a otros

DIAGRAMA 1

CINEMATICA DEL RITUAL DE LA CAPACCOCHA:

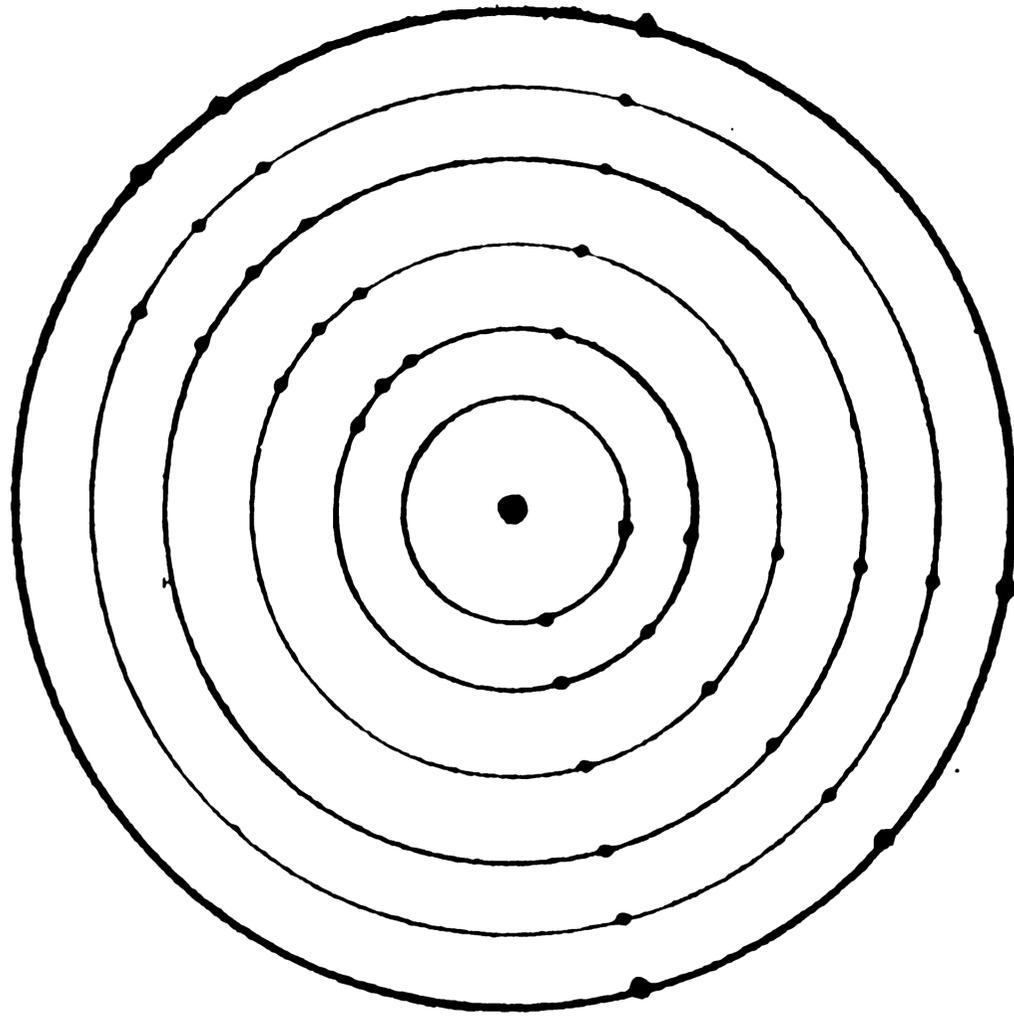
1. PROYECCION RADIAL (URBANA)

A.-



2. PROYECCION CONCENTRICA (URBANA)

B.-



Nota: Los puntos representan los santuarios (en A y B).

textos, primero al que nos proporciona Cieza de León en el capítulo XXIX del *Señorio de los Incas*, intitulado "De cómo se hacía la capacocha y cuanto se usó entre los Incas, lo cual se entiende dones y ofrendas que hacían a sus ídolos", en el cual Cieza se refiere únicamente a la segunda etapa cusqueña de la ceremonia.

Refiere que se juntaban entonces en la capital todos los ídolos de los templos y santuarios del reino, traídos "con mucha veneración por los sacerdotes y camayos". Estos ídolos, o huacas "eran recibidos con grandes fiestas y procesiones y aposentados en lugares que para aquellos estaban señalados y establecidos". Entonces ponían en la plaza del Cusco la gran maroma de oro que la cercaba toda y tantas riquezas y pedrerías cuanto se puede pensar...". La presencia de todos los ídolos de provincias daba lugar al balance periódico de las relaciones entre los centros religiosos regionales y el Centro. Además de los intercambios de bienes y ofrendas, de dones y contra-dones, se tomaba en cuenta la eficacia de tal o tal huaca durante el año transcurrido y se repartían premios y castigos: "...si pasado el año había acaso acertado alguno de aquellos soñadores (los intérpretes de los ídolos-oráculos) alegremente mandaba el Inca que lo fuese de su casa", pero "... las huacas que habían salido inciertas y mentirosas no les daban, el año venidero ninguna ofrenda, antes perdían reputación"¹⁰.

También se establecían nuevas relaciones, se solicitaban servicios, se cerraban nuevos contratos. El manuscrito quechua de Huarochiri nos ha legado una sugestiva relación de una de aquellas asambleas tal como la recordaban e imaginaban los *runa* de la costa central: Tupac Inca Yupanqui había convocado en el Cusco a todos los huacas (ídolos) del país, con motivo de graves circunstancias que ponían su reinado en peligro. Se trataba de la rebelión de las etnias Alancuna, Calanco, Chaqui, que no conseguía someter desde doce años atrás. Cuando todos los huacas estuvieron presentes en Aucaypata, el Inca les pidió ayuda. El único que aceptó fue Marcahuisa, "hijo" de Pariacaca. Marcahuisa, divinidad de las tempestades, venció a los rebeldes. Este episodio, del que volveremos a hablar, ofrece una buena muestra de las reglas de reciprocidad económica y militar que unían a los quechuas dominantes con los señoríos periféricos a través de las instituciones religiosas.

Otras actividades de la última fase metropolitana pueden calificarse de prospectivas. Cada uno de los huacas presentes en Aucaypata tenía que desempeñar ahí su oficio de oráculo. Los cusqueños le interrogaban sobre "el suceso del año" próximo, "si había de ser fértil o si había de haber esterilidad; si el Inca tenía larga vida o si por caso moriría en aquel año, si habían de venir enemigos por algunas partes o si algunos de los pacíficos se habían de rebelar... si habría pestes o si venía alguna morriña para el ganado y si habría mucho multiplico del" (Cieza). Cada ídolo "respondía por boca de los sacerdotes que tenían cargo de su bulto" (*Ibid.*).

Según Murúa, en aquella oportunidad no solamente se trataban asuntos religiosos sino también económicos y militares, de desarrollo técnico, de planificación. El gobierno central contrataba con las provincias. Después del reparto de bienes y mercedes a los gobernadores, curacas y capitanes, el Inca "les proponía lo que pensaba hacer de guerras o de edificios gamosos o puentes o fortalezas, y les señalaba a cada uno lo que abían de contribuir de sus provincias y, aceptado, se partían a ponerlo por obra".

5) *Ultima proyección centrífuga: el regreso de los dignatarios y huacas a las provincias*

Disponemos de muy escasa información sobre este último episodio. Solamente indican las fuentes que, después del reparto hecho por el Inca, los *huacacamayos*, *vilcacamayoc* retornaban a sus centros religiosos llevándose sus respectivos ídolos: "...luego salían los limosneros¹¹ de los reyes con las ofrendas que ellos llaman *capacocha* y, juntandose la limosna general, eran vueltos los ídolos a sus templos" (Cieza). También las autoridades administrativas y militares regresaban a sus puestos.

II

TRES DIMENSIONES DEL RITO

A. Dimensión espacial

1) *La proyección rectilínea*

Las fuentes insisten en la importancia simbólica de la proyección rectilínea y también en el hecho de que los *cache* debían

alcanzar todos los extremos del territorio. Aquella extremidad de los *suyu* debió cambiar con las sucesivas expansiones territoriales. Eran materializadas por mojones: "Iban caminando por toda la tierra que el Inca conquistada tenía, por las cuatro partidas y haciendo los dichos sacrificios hasta llegar cada uno por el camino donde iba a los postreros límites y mojones que el Inca puesto tenía". Estas líneas de Molina son muy claras y no plantean dificultad.

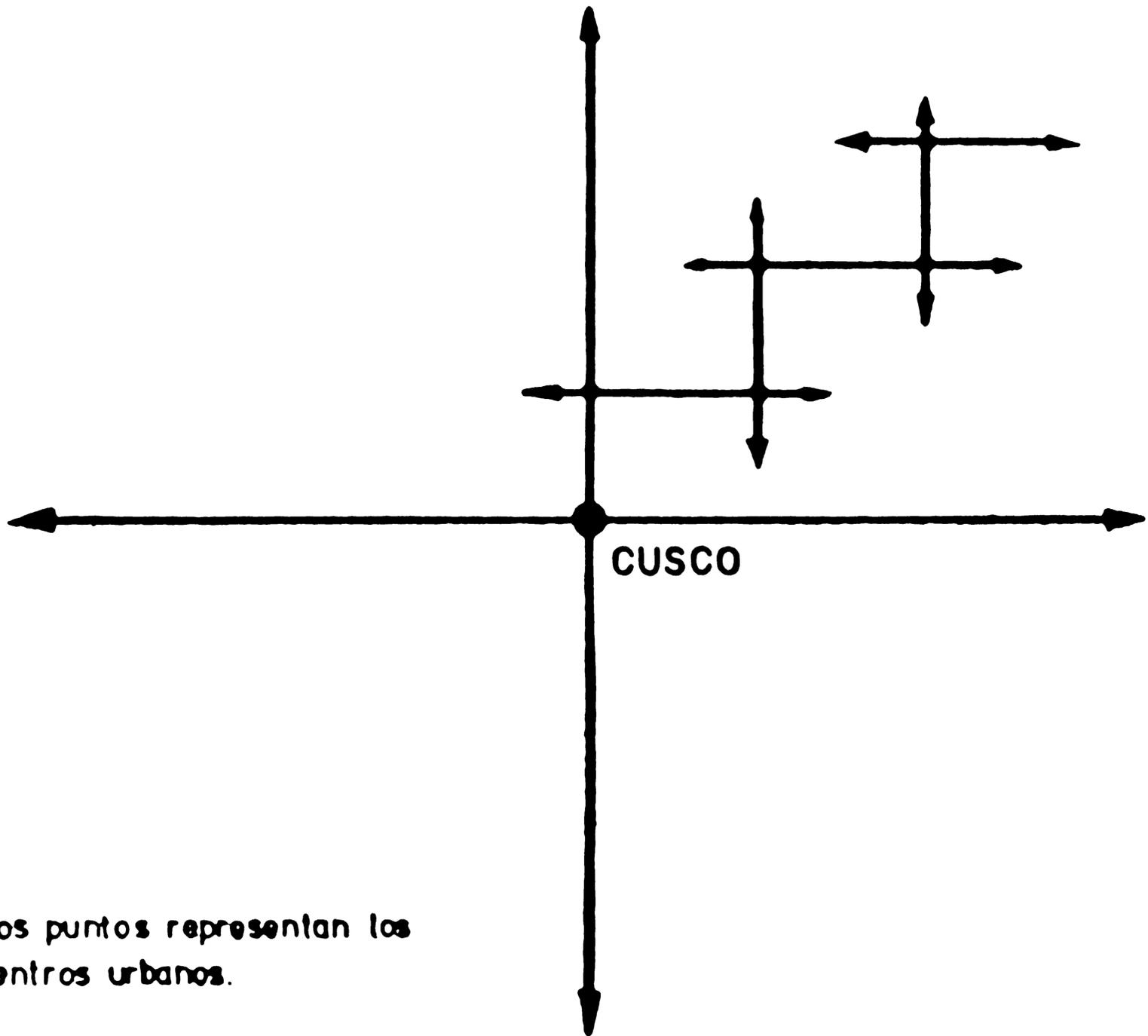
Pero las fuentes relevan otro punto fundamental de la ceremonia: la absoluta necesidad de que los *cacha* transmiten ofrendas a todas las huacas del país (c. *infra*). Entonces estamos obligados a preguntarnos cómo podían compaginarse los dos requisitos contradictorios: 1) seguir solamente las cuatro líneas de los *suyu* sin desviarse; 2) alcanzar cada una de las miles de huacas que se encontraban, por supuesto, fuera de las líneas rectas de los *suyu*?

Claro que siempre hay que tener en mente la posibilidad de un error de las fuentes, como pasa tantas veces. No creo sin embargo que se trate de esto aquí, por lo menos en cuanto a los principios enunciados, sino más bien de una laguna de las mismas fuentes escritas. Una información prueba que, de hecho se desviaban a los *suyu*. El único documento conocido que se refiere a una *capacocha* concreta, es el de Canta. En él un testigo declara que estaba en Bonbon (Punpun-Chinchaycocha) cuando pasó la procesión de Cusco a Quito, es decir la Capacocha del Norte. El mismo documento informa al mismo tiempo que un grupo de *cacha*, reclutados entre los yauyos, cruzaron por la zona de Canta y fueron hasta el mar. Los *cacha* habían sido relevados en Jauja (¿en Huarivilca?) donde los wanka les habrían transmitido las vasijas de sangre. Leemos que también los que llevaban la dicha sangre o *capacocha* hacían término hasta el lugar donde llegaban e así una o dos veces los dhas yndios de Chacalla con malicia hizieron las dichas plegarias o *capacoches* con lo qual fueron hasta las dhas tierras de Quibi antes que los dhas undios de Canta los salieron a recibir y después por miedo de no derramar la sangre de la *capacoches* no los hecharon de las dhas tierras de Quibi aunque eran suyas..." (fol. 63 v).

Es evidente que el trayecto en línea recta de Cusco a Quito, no pasa por la zona de Canta y que para tomarlo, los *cacha* tuvie-

DIAGRAMA 2:

HIPOTESIS DE PROYECCION RECTILINEA (Territorial)



Nota: Los puntos representan los centros urbanos.

ron que desviarse. Igualmente tuvieron que desviarse mil veces de los *suyu* los grupos y subgrupos que fueron a llevar la sangre y ofrendas a las miles de huacas de los sistemas circular-concéntricos urbanos de todo el país. Entonces surge una pregunta, de acuerdo con la lógica interna, apremiante, de un sistema ritual fundado sobre un concepto geométrico exhaustivo de la cinemática territorial, cuyos elementos vamos descubriendo al azar de los documentos: ¿No obedecía también el desvío a una exigencia geométrica, rectilineal?

No hay informe al respecto. Solamente se puede adelantar una hipótesis: Al salir del Cusco por un *suyu* cualquiera, los *cacha* encontraban forzosamente en algún momento una población con su centro religioso. Estas poblaciones estaban también divididas en *suyu* y *ceque* como la capital. Entonces nuevos *cacha* de relevo podían salir por los cuatro *suyu* de la población, hasta encontrar otra vez una nueva población en cada uno de los *suyu*, etc., hasta agotar todas las posibilidades urbanas del país, consiguiéndose así por las trayectorias cruzadas en ángulos rectos una red cuadriculada muy densa con sobre-impresión de esquemas radio-concéntricos. Es posible preguntarse si las "reducciones" que mucho tiempo antes de Toledo, hizo Pachacuti en todo su territorio (Cf.: Polo de Ondegardo) no fueron llevadas a cabo según un plan en ajedrez parecido al que aquí se supone.

2) *La cuestión de las interconexiones entre los centros religiosos*

Otras preguntas surgen al examinar otros elementos documentales. A la red de relaciones sacrificiales entre huacas metropolitanas y huacas regionales, añadáse, por lo menos aparentemente, una red de relaciones sacrificiales entre las mismas huacas regionales; 1) en una misma provincia entre santuario secundario y santuario principal: Las comunidades de *Checa* (Huarochiri) enviaba ofrendas humanas al templo de Pachacamac (también santuario nacional) por las *capacochas* a (Dioses, ch. 22). En otros casos solamente podemos suponer la jerarquía entre los dos santuarios regionales. Así, un ayllu de Recuay había enviado víctimas humanas "al término de Lampas y Recuay" y a la laguna Yahuarcocha. (Hernández Príncipe, p. 28 y 41). 2) entre comunidades o santuarios rurales y grandes centros ceremoniales de

categoría nacional, muy alejados de la provincia. En Recuay, una comunidad de pastores llacuaces había ofrecido "siete hijos a diferentes partes: a Titicaca, un muchacho llamado Apu Cayan y al dicho asiento otro llamado Rima Hanampa...; y a Vilca Carhua enviaron al Titicaca y a Quito Raho Colque; al mismo término a Poma y al Cuzco, y desde aca los comunicaban y ofrecían los consultores de su familia". El mismo memorial indígena de las *capacochas* de Recuay menciona que cuatro niños del *ayllu* Hichoc "se enviaron al Cozco a ofrecer al Inga y al sol y sacrificaron por capacocha". En cuanto al *ayllu* Caquimarca, se dice que "de los gentiles se habían sacrificado cinco capacochas, enviándose a Quito, Cuzco, Huánuco el viejo" y se indican los nombres. (*Ibid.* p. 28). También se citan víctimas enviadas a "Chile" (*Ibid.*, p. 41).

Sin embargo, no creo que los casos referidos revelen la existencia de una red paralela de relaciones sacrificiales, que hubiera funcionado de manera autónoma, sin pasar por el Centro. Creo que, simplemente, las fuentes se olvidaron precisar que aquellas ofrendas proporcionadas por comunidades rurales y sacrificadas en santuarios muy alejados de su lugar de origen, entraban en el plan general de sacrificios de antemano negociado con el poder central cusqueño, es decir con el Inca, a quien eran —aunque indirectamente— dirigidas. En estos acuerdos intervendrían los *capacochacamayoc* mencionados por el Licenciado Falcón, por parte del Cusco, y por parte de las provincias los *vilcacamayoc*. Hay un ejemplo conocido: en Otuco (Cajatambo), en 1656, el pueblo adoraba todavía niños sacrificados con motivo de una *capacocha*; y que el sacrificio había sido concertado en la capital entre el curaca del pueblo, llamado Ticllaurao y el Inca: El curaca "iba de parte del pueblo a berse con el ynga y el dho ynga le mando al dho ticllaurao que quando bolbiese a su pueblo le hisiese el una capacocha..." (Otuco, fol. 26-26v.). Esta entrevista había tenido lugar, evidentemente, durante la ceremonia preliminar en el Cusco, ya descrita. Esto significa también que desde el Cusco se podía decidir la divinidad y la huaca a la que habían de sacrificar "los vasallos", en cualquier lugar, sea en su propio pueblo, sea en otro, por más alejado que estuviera, como en el caso de "Chile", según la fama momentánea de tal o tal santuario.

3) *Geometría y sociedad*

Lo que antecede permite tratar ahora el significado de la creación (o adaptación) por los Incas de una cinemática rectilínea

inscrita en un espacio geometrizado. La proyección rectilínea de los mensajeros de la *capacocha* no podía realizarse sin la colaboración de los astrónomos y la utilización de "los pilares y mojones que señalaban los meses" cuyo número, en el Cusco, era de 17 (Cobo, t. II, XIII, XVI). Estas líneas comparadas a surcos —y estos mojones - monolitos fálicos— deben relacionarse con una percepción agrícola del mundo y con conceptos de fecundidad.

Pero también, y sobre todo, tenía un hondo contenido social. El recorrido sagrado rectilíneo, al negar, al suprimir los desvíos topográficos, es decir naturales, pretendería borrar los particularismos, los accidentes sociales regionales, es decir culturales, fundiéndolos en el crisol de la unidad política del imperio. El trayecto de la sangre sagrada del Corazón (Cusco) por el sistema circulatorio de arterias, venas, capilares entrecruzados —con ida y vuelta— daba vida a la cabeza y al cerebro (el Inca) al mismo tiempo que irrigaba y teñía de un mismo color todo el cuerpo del territorio nacional, confirmando y manteniendo en salud el tejido social y político de las relaciones de poder entre las etnias y sus curacas, entre éstos y el Inca, y también entre el Inca y los dioses, como veremos luego. Gracias a aquel sistema circulatorio se podían entonces poner en juego resortes para asegurar la cohesión y la comunión social en la misma ideología: se ha visto que tenían que participar en el ritual *todas* las huacas y también *todos* los hombres en condiciones de "tributar". Así, por la movilización de las masas y su interdifusión territorial la *capacocha* constituía un extraordinario sistema de control social, cultural y también económico, a nivel del Estado.

4) *Problema social*

Gracias a aquel sistema circulatorio se podían poner en juego otros resortes para asegurar la cohesión y la comunión sociales en una misma ideología. Se ha visto que tenían que participar en el ritual *todos* los hombres en condiciones de tributar. Así, por la movilización de las masas y su difusión territorial, la *capacocha* constituía un sistema de control social y cultural en manos del Estado centralizador, especialmente útil para contener las tendencias independentistas y garantizar la unidad imperial. A las mismas necesidades federativas de la *pax incaica*, a la cohesión social

y política, contribuía otro elemento del ritual, que no se ha examinado todavía. Se trata del objeto inmediato y esencial de la *capacocha*, es decir la garantía confirmación del poder establecido, ya que todas las circunstancias citadas que podían justificar la organización de una *capacocha* entran en esta categoría. Se trataba de mantener al soberano en el poder por el juego de las fuerzas mágicas. Recordemos que las circunstancias aludidas eran: nacimiento del futuro Inca, coronación del Inca, guerra del Inca, enfermedad del Inca, cualquier peligro que amenazase al Inca.

Pero el sacrificio propiciatorio no servía solamente para confirmar el poder máximo, sino también los poderes secundarios, y por lo tanto todo el orden social establecido: Al entregar al Inca una víctima humana, el curaca de tal señorío confirmaba sus lazos de vasallaje en relación con el Inca y también su propio poder, con el de su linaje como lo muestra un caso de Ocros (Cajatambo) citado por Hernández Príncipe: "...porque es cierto se han de hallar (sacrificios humanos de *capacocha*) entre caciques y gobernadores que por ello recibieron el cacicazgo" y añade unas frases más explícitas todavía referentes al curaca Caque Poma "que será fuerza mentarlo algunas veces por haber dedicado al sol y sacrificado a su única hija, que el Inca puso nombre Tata Carhua, por cuyo privilegio ha venido de subsesión en subsesión el cacicazgo hasta éste que al presente gobierna..." (p. 52). Con esto tocamos a los intercambios de bienes y servicios es decir a los aspectos económicos de la *capacocha*.

B. Dimensión económica

1) Los intercambios de bienes

Ya se dijo que una de las reglas de la *capacocha* concernía el servicio en ofrendas de todos los santuarios del país "de tal manera que ninguna huaca ni mochadero, por pequeño que fuese, no quedaba sin recibir sacrificio", escribe Molina, porque se creía que las huacas olvidadas podían enojarse "y con enojo castigar al Inca" (*Ibid.*).

El volumen y calidad de las ofrendas repartidas dependía de la jerarquía del santuario. Los sacrificios humanos se reserva-

ban a "la huacas principales que generaciones tenían" (*Ibid.*). Esta repartición, que suponía un enorme trabajo de contabilidad, estaba en manos de los técnicos (*capacochamayoc*) del Cusco, los cuales establecían un plan preciso de las cantidades por repartir a tal o tal huaca. "Tenía tanta cuenta y razón en esto y salía tan bien repartido del Cuzco lo que en cada parte y lugar que se había de sacrificar que, aunque era en cantidad el dicho sacrificio, y los lugares donde se había de sacrificar sin número, jamás había yerro, ni trocaban en un lugar para otro" (*Ibid.*). Pero estos cálculos debían hacerse después de consultar a los sacerdotes de los centros interesados, ya que no se trataba de una mera distribución sino de una redistribución, en gran parte, de las ofrendas que habían sido enviadas al Cusco por las entidades administrativas de los mismos centros ceremoniales y que además el intercambio se complicaba con las modificaciones impuestas por el poder central, cuando quería éste disminuir o castigar; "Tenía en el Cusco el Inca, para este efecto indios de los cuatro suyus o partidas, que cada uno de ellos tenía cuenta y razón de todas las huacas, por pequeñas que fuesen; que en aquella partida el que era quipucamayoc o contador, que llaman vilcacamayoc, había indio que tenía a cargo casi quinientas leguas de tierra. Tenían éstos la razón y cuenta de las cosas que a cada huaca se había de sacrificar y así la tomaban de éste los que habían de salir del Cuzco entregando los dichos sacrificios de unos en otros, no obstante que en las cabeceras de las provincias, habían también indios diputados para el dicho efecto y que tenían cuenta y razón con los dichos sacrificios que en cada provincia habían de quedar, pero porque algunas veces acrecentaban o cortaban de los dichos sacrificios conforme a la voluntad del Inca, sacaban la razón del Cuzco para lo que, en cada lugar y parte, se había de hacer" (*Ibid.*). Así vemos que no se trataba de un simple sistema de trueque entre el "rey" y sus "vasallos", sino que el ritual tenía por función realizar el arreglo de cuentas por medio de un sistema complejo de dones y contra-dones, de premios y de castigos. De esta enorme *minka* a nivel nacional, el redactor indígena anónimo del manuscrito de Huarochiri nos ofrece una ilustración parcial con el relato de una de las reuniones de las huacas de provincias en el Cusco, episodio al que ya se ha aludido.

2) *La minka del Inca y de los waka*

La situación inicial, según el *capítulo 23* de *Dioses, y Hombres de Huarochiri* es la de un contrato ya existente entre el Inca y los grandes ídolos del reino (los huacas, según traduce Arguedas). El Inca les ha dado ya oro, plata, trajes, alimentos, bebidas para el servicio de su santuario. Pero no sabemos hasta que punto han podido cumplir con la deuda; esto varía mucho según los casos. De todas maneras tenían la obligación, por lo menos moral, de acudir al llamado del Inca y es lo que hacen. Ahora bien, una vez todos juntos en Aucaypata, consideran que se encuentran en una situación nueva, ante un nuevo contrato que se puede aceptar o rechazar. Son libres. Por esto el Inca no puede exigir; tiene que solicitar cortésmente —además ésta es la regla andina—, hasta humildemente, llamando a los huacas "padres" ("*Yayacuna huaca, villcacuna...*"). Y esto es muy importante porque así reconoce deberles a los huacas su fuerza vital (como lo confirma después el empleo de *camay*, aplicado al Inca, pero que Arguedas, en su traducción aplica a "los hombres" en general). Las dos partes aprecian y sopesan las ventajas y desventajas del negocio propuesto por el Inca: los huacas tendrían que destruir a los rebeldes en cambio de los bienes ya entregados por el Inca. Este, por lo menos, presenta la cosa como si fuese el mero cumplimiento de una deuda, (hemos dicho ya que no está tan claro); los huacas callan —también por respeto—, el Inca apela a la honradez y gratitud de los huacas, "llora". Los huacas siguen callados.

Entonces amenaza el Inca quemar a los huacas. ¡Poder sorprendente! Sin embargo, auténtico. Algunos huacas, muy poderosos, como Pachacamac, pueden destruir fácilmente al Inca. A la inversa, el Inca puede destruir al ídolo (entonces viene a ser "*atisca*", vencido, sin poder) y no le queda otra posibilidad al espíritu del ídolo que vagar a buscar quien lo alimente. Sin embargo, es peligroso tratar de quemar a los huacas, porque su poder defensivo depende del poder de sus respectivos pueblos. Y el Inca está escarmentado, sabe que, en doce años, no consiguió vencer a tres pueblos y, por consiguiente, a sus huacas. Hay algo de bluf en esta amenaza y así lo entienden los huacas más poderosos. Hasta Pachacamac puede ofrecerse el lujo de contestar

tranquilamente que él tenía fuerza suficiente para destruir todo el mundo y también al mismo Inca.

El que aceptó fue Macahuisa. El relator, por ser el huaca de su tierra, le atribuye nobles móviles, buena voluntad, valentía, desprendimiento. De hecho se trataba de un nuevo contrato, según el cual los Huarochiri tenían que enviar tropas para ayudar al Inca. La nueva alianza tuvo éxito; el Inca sometió a los rebeldes. El texto dice que la victoria fue conseguida por el huaca Macahuisa (hijo de Pariacaca), dios de las tempestades, al destruir a los rebeldes con lluvias y rayos. Entonces el Inca, tuvo que pagar el servicio con bienes. Dio cincuenta hombres para el servicio del santuario de Pariacaca. A Macahuisa le propuso mujeres, que éste rechazó, le dió de comer *mullo* y, sobre todo aceptó ser *huacasa* del huaca, es decir feligrés de su santuario. "El Inca fue huacasa y, como tal, bailó y cantó dedicando la danza como homenaje y reverencia a quien correspondía" (p. 135). Es decir que él, Inca no sólo tuvo que dar bienes sino también servicio —¡personal!— entrando así en una situación de dependencia.

Este episodio antiguo de la *capacocha* ilustra, pues, el moderno concepto andino de reciprocidad, tal como lo definen muy bien Gregorio Alberti y Enrique Mayer: "Definimos la reciprocidad como el intercambio normativo de bienes y servicios entre personas conocidas entre sí, en el que entre una prestación y su devolución, debe transcurrir un cierto tiempo, y el proceso de negociación de las partes, en lugar de ser un abierto regateo, es más bien encubierto por formas de comportamiento ceremonial. Las partes interactuantes pueden ser tanto individuos como instituciones". (p. 21). Quisiera ahora analizar otro ejemplo: el mecanismo distributivo y redistributivo de la víctima humana en el sacrificio de *capacocha*.

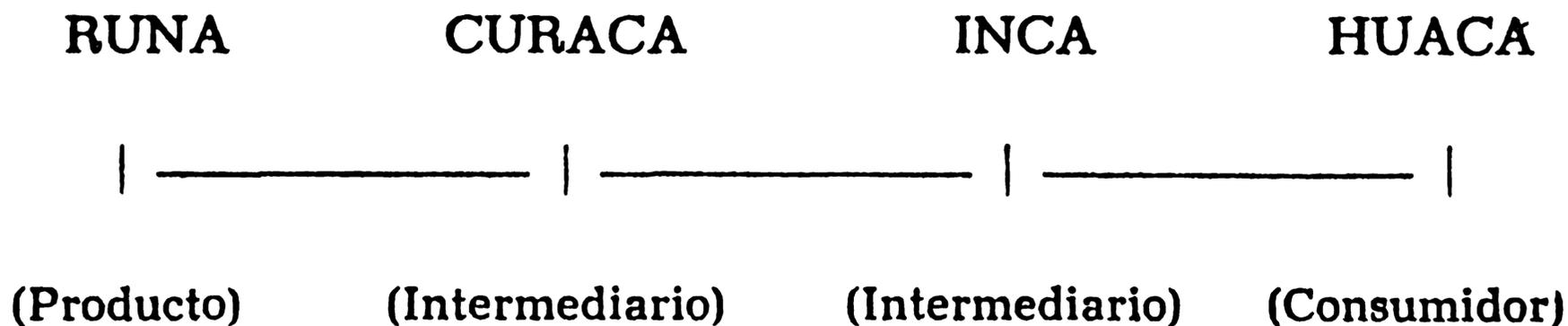
3) *Circulación de la ofrenda humana*

El sacrificio de la víctima humana de *capacocha* pone en juego dos sistemas de reciprocidad, uno directo, otro indirecto. En primer lugar, la *capacocha* es un trueque entre el Inca y la divinidad. El Inca entrega una o varias vidas (fuerza vital) esperando que la divinidad le devuelva en cambio también fuerzas

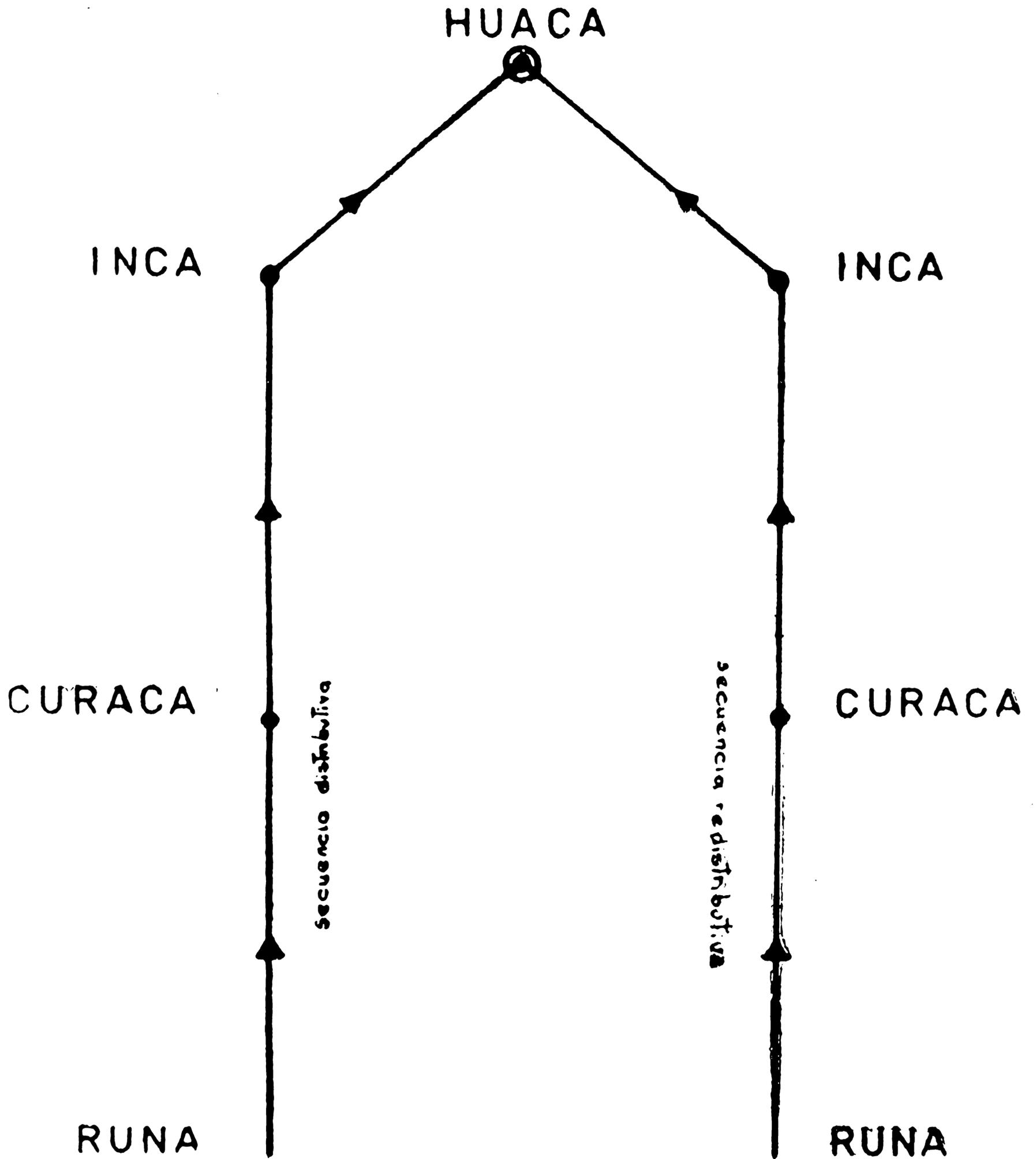
vitales (salud, fecundidad, poder, suerte, prosperidad, etc.) o sea los medios mágicos que puedan asegurar su orden físico, económico y político. El intercambio podía limitarse, teóricamente, a esto. Además, hay tradición de un Inca —Mayta Capac— que sacrificó a propio hijo al “Hazedor” (Santacruz Pachacuti). Desde luego pudo darse este tipo de intercambio a todos los niveles de la jerarquía social.

Pero a la luz de los documentos analizados anteriormente hemos visto que la situación era generalmente distinta: El Inca no entrega a su propio hijo a la divinidad, sino que pide a otros que lo hagan por él. Por lo mismo su situación de dador con relación a la divinidad no cambia y puede esperar recibir de ella el mismo contra-don. Pero contrae al mismo tiempo una deuda para con el (o los) representante(s) de la jerarquía social de las distintas provincias que le entregaron la víctima (o que la entregaron a la divinidad en su nombre, lo que viene a ser igual). El Inca se ve entonces implicado en un contrato (*minka*) de la *capacocha* encontrándose ya en la situación de receptor, deudor e intermediario, al mismo tiempo, dentro de la relación, así creada, de productor a consumidor.

Ahora bien, tomemos por ejemplo el caso que, según los documentos, fue el general, es decir el de un niño (que es el producto) entregado por sus padres (directa o indirectamente) al curaca-transmisor, conseguimos la siguiente cadena de individuos con su respectiva función:



De tal manera que el *eje del sistema no será el Inca sino el dios (huaca)* y, que en el dios termina la secuencia distributiva y comienza la secuencia redistributiva, como lo muestra el siguiente diagrama:



Primero constatamos que la secuencia distributiva —cualquiera que sea el punto de la jerarquía de donde arranque— lleva el mismo producto hasta el consumidor, que es el dios-huaca, pero que la secuencia redistributiva, aparentemente, no presenta esta característica de uniformidad. Hay cambio con el Inca. En efecto el dios redistribuye al Inca virtudes mágicas mientras que éste no devuelve virtudes mágicas sino bienes materiales. En otros términos el Inca vendría a ser la plataforma de los intercambios asimétricos dentro de un esquema general de intercambios simétricos.

Dudo sin embargo que, en la mente de los hombres del Tawantinsuyu, el intercambio haya parecido tan asimétrico. No hay que olvidar que los documentos de que disponemos son incompletos y redactados por gente que no podía entender las ideologías andinas. Además también hay datos que sugieren correcciones. Se ha visto que el curaca de Ocros entregó a su propia hija en cambio de su cargo y poder de gobernador. A través de ese detalle podemos entrever la intervención del mismo principio de fuerza vital, mágica, aplicado en este caso al concepto de poder y estatus social. Lo mismo que, en la secuencia distributiva de la *capacocha*, no se entregaban solamente principios vitales sino también ofrendas minerales, animales, vegetales, tejidos, joyas, etc., en la secuencia redistributiva iban transmitiéndose a partir de la divinidad, virtudes mágicas, salud, poder prosperidad; de que se encontraban poseedores los dirigentes, carismatizados, a los distintos niveles de la escala social, hasta llegar al *runa* productor. Además hay que hacer intervenir también en esto el concepto de parentesco espiritual en relación con la función de poder. No por casualidad el diagrama ilustrando el mecanismo redistributivo se parece a un esquema de descendencia paralela con antepasado común andrógino que es también un dios (Cf.: el célebre dibujo de Santacruz Pachacuti). Hay que recordar que cuando un *sinchi* aseguraba su poder sobre un *ayllu* o un grupo de *ayllu* lo declaraban "padre" de este grupo, porque el llamar "padre" a un señor equivalía a ponerse bajo su poder y amparo (Duviols, 1974-6: 278). Por otra parte, el Sol a quien ofrecían sobre todo las víctimas, era "padre" del Inca. A su vez el Inca era hombre-dios, "padre" del curaca, el mismo curaca, "padre" de sus súbditos, etc. Así tenía que existir una cadena descendiente de poderes carismáticos que intervenían en la redistribución de

la fuerza vital. El *runa* de la base había dado su hijo a un padre espiritual suyo, y éste le devolvía, junto con otros bienes, elementos vitales mágicos...

4) *La víctima como inter-actuante de la minka*

Si se contempla a todos los protagonistas del juego distributivo y redistributivo, parece que el único que no saca provecho es el producto o sea la víctima. Y así es.

Pero existe otro esquema paralelo (es un viejo esquema bien conocido) en que la víctima encuentra su premio en el sacrificio. Primero en su relación directa con el dios: A cambio de su vida, de su sangre, el dios le concede una situación especial en el más allá. Disponemos de buenos documentos y numerosos comentarios acerca de aquella esperanza de las víctimas que aceptan gozosamente la muerte, pero se refieren a otras culturas americanas, especialmente a México, y no se menciona nada parecido en el Tawantinsuyu. Por esto creo necesario recordar un trozo muy explícito de Cieza de León en el que relata cómo las futuras víctimas eran preparadas ideológicamente por los sacerdotes que "les hacían entender que había de ir a servir a aquel dios, que allí adoraban, allá en la gloria que ellos fingían con sus desvaríos que tenían, y así, teniéndolo por cierto los que habían de ser sacrificados, los hombres se ponían muy galanos y ataviados con sus ropas de lana fina...". Después, ellos mismos "solemnizaban con sus cantares el sacrificio, publicando en ellos que, por servir a sus dioses, ofrecían sus vidas de tal suerte, teniendo por alegre recibir en su lugar la muerte. Y habiendo bien endechado estas cosas, eran ahogados por los ministros..." (Señorio, XXVIII, 95-96).

Acerca del premio que podían ganar los sacrificados en el empíreo andino, sabemos muy poca cosa, los informes son vagos. Pero sabemos que sabían que iban a ser *malqui*, cadáveres y sagrados, y por lo tanto dotados, como cualquier *malqui* (y desde luego mucho más que cualquier *malqui*) de poderes vitales y fecundantes que pudiesen prestar o negar a los vivos.

Estas observaciones valen para cualquier clase de sacrificio humano, fuese de *capacocha* o no. Pero en cuanto a la *capacocha*

propriadamente dicha, los documentos indican que a los sacrificados se los adoraba como a huacas importantes, se los consultaba como oráculo *in situ* o a distancia. El Inca mandaba "que hubiesen sacerdotes que ministrasen el santuario de la capacocha para la adoración que le hacían cada año, sirviendo esta capacocha de guarda y custodia de toda la provincia" (Hernández Príncipe, 61). El extirpador de idolatrías citado, reproduce la lista de los "hechiceros consultores" que se sucedieron en la huaca de Tanta Carhua, hija del cacique de Ocros, víctima de *capacocha* (*Ibid.* 62). Y también "hacíanle chacaras para sus fiestas de entre año, degollaban los cuyes y de un usnu, que es un arcadús, que deshicimos en este lugar, le daban de beber, invocándola y diciendo: "Ven aqui con tu padre Caque Poma". (*Ibid.*, 63). Concluye Hernández Príncipe con esta excusa explícita: "Heme alargado en relatar la adoración de la capacocha y su historia porque se vea la estimación que se hacia dellas, más que de huacas y mallquis...". (*Ibid.*).

C. Dimensión semántica

Es aventurado un análisis de las grafías de *capacocha* usadas por los cronistas, ya que nada prueba que sean fieles transcripciones fonéticas y que además se conocen muy pocos manuscritos originales. Por lo tanto los documentos más interesantes son los dos manuscritos escritos por indígenas, aunque son obras relativamente tardías y no exentas de influencia cristiana: 1) El documento de Huarochirí, el más puro y además escrito en quechua, de *capac hucha*, (facsimil en Avila, *De priscorum Huaruchirien-sium origine et institutis*, ed. H. Galante, Madrid 1942, fol. 89 v., línea 2). 2) El manuscrito, que me parece original de Santa Cruz Pachacuti Yamqui, conservado en la Biblioteca Nacional de Madrid. En él la palabra está corregida. Primero se ha escrito, según parece, *capacocha*. Pero el *co* de *cocha* está tachado y encima se ha puesto *hu*. Es decir que el redactor, o se equivocó la primera vez, o dudó de la grafía conveniente. Finalmente ha escogido *capac hucha*, como el redactor del manuscrito de Huarochirí. La frase es la siguiente: "Dizen que en tiempo deste (Loque Yupanqui) los imbentaron el sacrificio de *capac hucha cocuy*, enterrandole a los muchachos sin mancha y con oro y plata...". Los antiguos diccionarios no reseñan la palabra *cucuy*, que encontramos sin em-

bargo en el moderno de Jorge A. Lira, quien lo da por sinónimo de *K'ukuyachiy* (según su grafía personal): "hace que un fruto no llegue a la madurez, manosearlo y hacer que se quede verde y duro". El concepto se aplica perfectamente al sacrificio de niños, y representaría un valor positivo y rebuscado entre los quechuas.

Los cronistas españoles emplean generalmente la forma indecisa *capacocha* que he utilizado, por mayor comodidad, a lo largo del presente trabajo. Sin embargo encontramos *capacocha* (= *capac cocha*) en el *Señorío de los Incas* de Cieza (el manuscrito conocido no es sino una copia) y también, la misma grafía en la *Historia Indica* de Sarmiento de Gamboa (cap. 40) según la transcripción de Pietschoan, revisada por A. Rosemblat. Por consiguiente debemos examinar las grafías *capac hucha* y *capac cocha* desde el punto de vista semántico. Empezaremos por *capac*, común a las dos:

1) *Capac*:

La palabra no presta dificultad; *Capac* es el soberano, el jefe, en cuanto a sustantivo. En cuanto a adjetivo es la grandeza, el poder, la majestad, la riqueza que caracterizan al soberano. Puede aplicarse la palabra al curaca, también soberano a su nivel, pero se aplicaba, por excelencia, al Inca. De esto se colige que en *capac cocha*, *capac hucha* no puede ser adjetivo y mucho menos todavía expresar el tamaño, según lo entienden todos los traductores. Es decir que no puede significar "gran culpa", sino (si se acepta la grafía *capac hucha*) "culpa del soberano".

2) *Capac cocha*:

a) El hecho que esta grafía aparece en el manuscrito de Cieza y en el de Sarmiento no basta, ni mucho menos, para abonarla. En cambio, desde un punto de vista etnológico se pueden captar algunas connotaciones del rito con el mar (*cocha*): El mar era el paradero de los sacrificios al "Viracocha del mar" en la *Situa* y también en la *capacocha*, por lo menos de parte de los *cacha* de la extremidad de Chinchaysuyu. Sarmiento de Gamboa escribe que Tupac Yupanqui "hizo a la mar sacrificio de capaco-

cha" (en este caso escribe así la palabra) pero aquí el mar puede ser solamente la divinidad destinataria. Por otra parte Edmundo Guillén ha dado a conocer un documento del Archivo General de Indias en que dos indígenas, testigos visuales, declararon que cuando los primeros españoles llegaron a la costa del Perú, se extendió por el Cusco y la región de los Yauyos, la noticia de que "gente que llamaban *capacocha*, que se decían hijos de la mar, habían desembarcado y poblado en un pueblo en el valle de Tangarara" (155). ¿Habría en esto alguna confusión con Viracocha —nombre dado a los españoles— que se fue por el mar? No lo creo, sino que más bien se llamó "viracochas" o "capacochas" a los españoles, porque llegaron inmediatamente después de que se hubiera verificado la última gran *capacocha* cuya divinidad destinataria principal fue Viracocha. Me atengo a la explicación de Polo de Ondegardo: "...se entenderá la ocasión que tuvieron de llamar a los xpianos viracochas, en que tantas opiniones ay, y es asi que al tiempo que los capitanes de Tabalipa prendieron en el Cuzco a Guazcar inga por engaños, después que lo llevaron hizieron los ingas un gran sacrificio al Viracocha para que le librase en quematorio a gran suma de niños y carncros y ropa y como inmediatamente cuando se acabó vino nueva que los xpianos avían prendido a Atabalipa entendieron que fuese gente que hubiese enviado el Viracocha por razón del sacrificio y llamáronlos Viracochas" (Informe, 154). Por lo tanto no hay en todo esto motivos claros para que adaptemos la grafía *capac cocha*.

3) *Capac hucha*:

(=pecado del soberano): Si esta versión es la buena, el rito ha tenido que poseer algún carácter purificador, expiatorio. A primera vista se puede dudar. Primero por motivos externos: la gran ceremonia de lustración era la *Situa*. Luego por razones internas: se explica muy bien el mecanismo y la función de la ceremonia sin tener que acudir al concepto de culpa. Sin embargo hay que examinar más detenidamente el ritual; ya se sabe que cualquier detalle puede dar su nombre a un rito complejo. De hecho, el pecado se menciona en el texto de Canta (amenaza de muerte a los que dejaban caer los porongos de sangre "por mano de pecado") pero la alusión es poco convincente. Pero encontramos una frase luminosa en la descripción de la ceremonia cusqueña, por Hernández Príncipe: "El Inga se refregaba todo el

cuerpo con estos machachos (muchachos) por participar su deidad: el sacerdote mayor del Sol degollaba un cordero blanco con cuya sangre asperjaba la masa de harina de maiz blanco, que llaman *sancu* y *comulgaba al Inga* y a los de su consejo, diciendo primero: "*ninguno que estuviera en pecado sea osado de comer deste yahuar-sancu porque será para su daño y condenación*" (p. 61, quien subraya soy yo). Creo que podemos considerar que hemos dado ya con la buena explicación y que, por lo tanto, conviene conservar, de acuerdo con los cronistas indígenas, la grafía *capac hucha*

NOTAS

1. Adopto la grafía ambigua e hispanizada *capacocha* que es la más usada por los cronistas. Trataré del problema semántico planteado al final del presente trabajo
2. Sin embargo María Rostworowski de Diez Canseco y R. T. Zuidema han tocado este tema. Ver Rostworowski, 1970: 23 y 24; Zuidema, 1973: 28-30.
3. Los Indios de Ocros (Cajatambo) conservaban en 1621 un sorprendente memorial de las *capacochas* de su tierra. Ver Hernández Príncipe, *op. cit.*
4. Hacas.
5. Esta es la versión del texto quechua que da la edición citada. Las otras no son mejores. Esta oración no fue una de las que estudió filológicamente John Rowe ("Once oraciones Inca del ritual de la Zithuwa", *Wayka*, 3, Cuzco, 1970).
6. Cada cuartel formado por los *suyu* estaba dividido en 3 grupos de *ceque* llamados respectivamente Collana, Cayao, Payan. Había 9 *ceque* en cada uno de los cuarteles de Chinchaysuyu, Antisuyu y Collasuyu y catorce *ceque* en el cuartel de Cuntisuyu. Estos son los datos que encontramos en Cobo. (ver nota siguiente).
7. Quisiera llamar la atención sobre este punto: la asimetría real de los cuarteles formados por los *suyu* (Chinchaysuyu y Collasuyu eran más amplios que los otros dos por la relación existente entre la superficie del terreno y la jerarquía de los grupos de parentesco que ocupaban este terreno urbano) no se tiene en cuenta en este trabajo, sino que trato de analizar la tendencia incaica simbólica y evolutiva, a un ideal geométrico perfecto.
8. Cobo, *op. cit.*, t. II, L. XIII a XVI. Nueva B.A.E., 169 y ss.
9. Gonzáles Holguín: *Cacha*: mensajero; *cachani*: enviar hasta alla mensaje; *cachapayani*: despachar al que se va o avisarle (es interesante que *payan* sea el nombre de un grupo de ceque) y *cachacuni sachicuni apachicuni*: embiar dones o presentes (*op. cit.*, 43).
10. Cristóbal de Albornoz de *cachau* por sinónimo de *ceque* (p. 38) y Zuidema reparó ya en la semejanza entre este *cachau* (conocido solamente por el texto de Albornoz) y la palabra *cachaguaco* que se lee en la edición citada de Moll-

na (Zuidema, 1973: 29). Sin embargo la transcripción de esa edición es errónea, ya que el manuscrito de Madrid, que consulté, da la lección *cachaguaes* (fonéticamente casi igual a *cahauí*) lo que da más razón todavía a Zuidema.

10. *Señorio*, cap. XXIX. Polo de Ondegardo y Molina mencionan esta reunión de las huacas durante la Situa. No creo que haya contradicción. La *capacocha* y la *Situa* tenían varios puntos comunes, siendo el primero y fundamental el sentido purificador (que no estudiamos aquí) de las dos ceremonias a través de la comunión con el *sancu-yawar* y los consiguientes lava-

torios; también los dos rituales se fundaban sobre una difusión centrífuga de las ofrendas, etc. No es imposible que la *Situa* haya sido una forma anual de la *capacocha*, lo que explicaría muchas vaguedades o confusiones de las crónicas. En este caso solamente la *Situa* hubiera sido anual y un desarrollo cuatrianual y además circunstancial.

N.B. Al releer este trabajo creo haberme equivocado en cuanto al momento de la reunión de las huacas en el Cuzco. Esta debía realizarse al principio del ritual y no al final. Por consiguiente debería describirse en el capítulo: "Primera centralización...".

APENDICE — 1: "Era el camaquen una culebra..."

Al redactar la mayor parte de este trabajo, no tenía a la mano el texto completo de Hernández Príncipe sobre la ceremonia en el Cusco. Por lo tanto varios elementos faltan en mi descripción y creo indispensable reproducir aquí este interesante documento: Era el camaquen una culebra...

El documento es una muestra, pura y espontánea, del pensamiento mágico popular de los Andes prehispánicos, aunque ha sido recogido a mediados del siglo XVI. Es testimonio de continuidad cultural incorrupta en el que se pueden apreciar algunos rasgos de la estructura mental indígena, virgen de toda adulteración europea. Son muy escasos los textos de esta categoría.

Este, a pesar de su brevedad, sugiere abundantes comentarios etnológicos, especialmente en lo que concierne el concepto de *camaquen* (tan importante y tan poco estudiado). Sobre este punto, remito a mi estudio: "*Camaquen, upani: un concept animiste des anciens Péruviens*" actualmente en prensa (*Anthropos XIV, Bonn*) en el que utilizo este documento.

También se menciona aquí a Urau, huaca célebre de la zona Central-Pacífico. Urau aparece como personaje central de un viejo mito del origen de la coca recogido en 1619 por los jesuitas. Lo publiqué en el tomo II, N° 1, p. 34 del *Bulletin de L'Institut Français d'Etudes Andines*, Lima 1973.

Texto:

Y así mismo sabe este testigo que el auelo de Don Alonso llamado Guara Yacolca estaba en el machay de Choquerunto el qual enseñó y lo quemo el dho señor vissitador, tenía una hermana llamada Caxatanta la qual estubo enferma cinco años yendose secando. Para que le hiziesen curas mingo a muchos echizeros y no pudiendo curarla ninguno el dicho Yacolca se conuirtio en guancamayac y fue a la prouincia de Canta y a Yauyos donde abia un gran echizero y dotor y quando iba echo guacamaya a beces y otras de persona y abiendo llegado rrogo al dho echizero que se llamaba Guachac Urau Yanac Urao que binlesse a curar a la dha su hermana el qual le dixo que si pero que la chacara que tenía en Guangri y otra que se llamanx Cocharinri y Chura-

pas Cuyan se las abian de dar para su comer y beber a lo qual si vienesse con el se las daria y abiendo uenido//de alli algunos dias uino a ber a Urao y se sento en Achacoto que en (sic) puca-ra y alli lo reciuieron donde le tubieron preuenida una llama blanca con plumas de Hasto Tuctu echo chicha adonde bajo el dho Yanac Urao que asi se lo mando el dicho Yacolca y que le tubiesse preunida la dha llama al qual adoro todo el alillo del dho Don Alonso y sano a la dha su hermana y le dixo el dho echizero que su mal abia procedido de aberle arrancado la cola del camaquen de su hermano Guara Yacolca y era el camaquen una culebra que llamaban Guayarara la qual tenia plumas del Hasto Tuctu en la cola y uino del alto de la tierra a beber aguas al rio y bolbiendo esta enferma en si y mejorando yendo la susodha a regar su chacara llamada Rabianqui en una cueba que estaba alli uio la cola de la dha culebra y no rreparando que lo podia hacer por parecer plumas de papagayo y ser muy lindas le quito dos para llebarselas al dho su hermano y por este pecado haber quitado las dhas plumas de la dha culebra era la causa de haber padecido los dhos cinco años. Y a oido decir que estos guayarera son unos culebrones grandes que andan por debajo de tierra y suelen hacer caer los zerros y quando se derrumba y cae dho zerro dize que el guayaura lo derrumbo. Y porque el aguelo del dho Don Alonso o su camaquen tenia la cola como la del Hasto Tucto porque era muy semejante a la del camaquen el dho guari Urao no quiso bibir en este dicho pueblo por ue le enfadaban los yndios y por esta causa se fue a la Xalca a Yulcancoto y el guari Yacolca le fue siguiendo y rrogando que no se fuese lejos y no se alejasse solo; y sin embargo se fue rretirando hasta Nauincoco tres leguas desde dho pueblo donde se allo y se quemo.— Deste y los demas suso rreferidos no se los mostraron al dho señor obispo y le supusieron otros y asta ora los an estado adorando mochando y haciendo ofrenda y la causa lo son los brujos porque enseñan a los demás dhos ritos y ceremonias.

(Transcripción de Suzanne Teyssier)

“Causa hecha a los curacas camachicos y mandones de el pueblo de San Francisco de Otuco... (Archivo Arzobispal de Lima), fol. 14, 14v.

P.D. 6 Las visitas de idolatrías del Arzobispado de Lima están en proceso de publicación en el Instituto de Estudios Peruanos de Lima.

APENDICE — 2: La Capacocha en el pueblo de Ocros.

“Era costumbre en la gentilidad celebrar la fiesta de la capacocha cada cuatro años, escogiendo cuatro muchachos de diez a doce años, sin mancha ni arruga, acabados en hermosura, hijos de gente principal, y a falta, de la gente común, por quien cuidaban sus padres. Celebrada la fiesta y privilegiados estos cuatro acllas que son electos, se llevaban al Cuzco de las cuatro partidas del Pirú; Collasuyo, Antisuyo, Contisuyo (y) Chinchalisuyo. Todos salían con tiempo por todos los caminos; era de ver como los salían a recibir en procesión con sus huacas; mas la capacocha llegaba hasta el Cuzco acompañada con la huaca principal de su tierra y con sus caciques y indios. Entraban a la par al Cuzco, casi inmediato a las fiestas del inti raymi. Todos los del Cuzco, que estaban prevenidos, les salían a recibir, habiendo el Inga confesándose y todos los de su consejo, y lavándose en el río de Apurima. Entraban por la plaza estando el Inga en el sentado en su duo 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 la venia a las estatuas y al Inga, el cual, con semblante alegre, les saludaba; y llegados junto a sí, hablaba al Sol con términos oscuros, diciendo, según daba a entender, recibiese a estos electos para su servicio. Brindaba el Inga 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 machachos (¿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 estuviera en pecado, sea osado de comer deste yahuar-sancu porque será para su daño y condenación”. Repartía por reliquias de la carne de aquel carnero que había sacrificado al Sol; convidaba el Inga a los electos; duraba días esta fiesta, en que se degollaban cien mil llamas.

Concluido con la fiesta, llevaban las capacochas que cabía al Cuzco a la huaca de Huanacauri o a la casa del Sol, y adormeciéndola, la bajaban a una cisterna sin agua, y abajo en un lado

hecho un depósito, la emparedaban viva, adormecida, para descuidarla. Las demás mandaba el Inga se llevasen a sus tierras y hiciesen lo mismo destas, privilegiando a sus padres y haciéndoles gobernadores; y que hubiese sacerdotes que la ministrasen para la adoración que le hacían cada año, sirviendo esta capacocha de guarda y custodia de la toda provincia.

"Idolatría del pueblo de Ocros.... 1621".

Inca, I, 1. 1623, p. 60, 61.

APENDICE — 3: Ritos y creencias de la Costa de Chancay (1613)

La primera misión y visita que salió fue al corregimiento de Chancay y para esta y las demás dio su ex. 1500 pesos para el avío necesario a costa de su mag... Salieron pues los P. Joseph de Arriaga, Francisco Conde y Luis Teruel, lo qual se ocupado en este ejercicio todo este año entero. Comenzose la visita por el pueblo de Guachu que está 22 leguas de Lima pero de gente tan ignorante que parece estar más de mil, no avía en el quien supiese persignarse ni tuviese noticia de si avía Dios por que o no sabían el cathecismo (que era lo más ordinario) o si lo sabían era como papagalos por no averse lo explicado.

Halláronse 20 hechizeros ministros de ydolatría 36 guacas y adoratorios públicos y dos mil y quinientas conopas... Tenían muchas supersticiones que ellos y los esp(añoles) no nascieron de un mismo principio y que ni aun el de ellos entre si no fue el mismo; antes unos proceden de piedras y otros de manantiales y los deste pueblo de los guessos (huevos) que cayeron del cielo uno de oro, de que proceden los curacas, casiques y yndios principales y otro blanco de que tienen origen los yndios plebeyos que las almas de los que mueren van a Coaica (¿Loaica?) que es un valle muy ameno en que // tiene nuevas chacras y siembran y coxen como en esta vida aunque con menos trabajo. Dicen ser el camino de ceniza ardiendo en que se queman los pies los pasajeros y después ay un río que se passa por un puente de cavellos muy caudaloso pero es menester ser llevados de perros negros o vermejos que crían para este efecto y mandan matar quando mueren. Otros dicen tener por morada las almas en la otra vida la guaca que en esta adoraron en particular una que está en una ysla que está seis leguas la mar adentro, llamada Vuamancantac adonde son llevados de unos lobos mari-

nos muy negros de que en aquel paraje ay abundancia y creen esto con tantas veras que tienen por grave pecado matar los tales lobos que en su lengua materna llaman Tumi. Ynvocan en sus necesidades a sus progenitores gentiles y muchas vezes al año les ofrecen chicha, mais tostado y otras cosas; y tenían particular hechizero .o sacerdote cuyo officio era llamar las almas de los difuntos y acudia el demonio a su ynvocación haciéndoles creer que las via como atomos revolotear alrededor del sol. Tenían en gran veneracion a sus sacerdotes que suelen serlo por herencia o por algun sueño particular que sueñan y tal era en Guacho el principal hechizero a quien los demas todos reverencian y reconocen, el qual no siendo por herencia soño tres noches arreo que un curaca en traxe de ynga (antiguos reyes del Piru) le llamaban que le siguiese; hizolo la tercera hasta la playa de la mar un quarto de legua de su casa y allí lo dejó como muerto hasta la mañana que se levanto tan molido como si le uvieran dado de palos, consulto a una vieja, famosa hechizera y ella le explico lo sucedido diciéndole le queria la guaca para su sacerdote y antes de usar el officio le mando ayunar diez dias en que no avia de comer sal ni aji ni llegar a su mujer., y al cabo dellas ofrecer chicha. Hizolo assi y desde aquel dia quedo por sacerdote summo de su pueblo. Haciale el demonio respetable con un modo extraño porque en llegando a consultar al oraculo en cossa grave de repente quedaba sin juicio y hablava mucho tiempo sin que los que estaban presentes entendiesen palabra ni aun el mismo suplese lo que decia hasta que otro hechizero proximo a el en dignidad declaraba al pueblo lo que el otro avia dicho, como que la guacha (la qual creían que se le entraba en el alma y le ponía assi) le dijese. Y de este modo se han hallado muchos entre los yungas y son los mas perjudiciales y que mayores daños hacen, porque les da la gente mas crédito y tienen autoridad para engañarlos mas de proposito...

...Tienen gran fe con los sueños y piensan que de ellos pende su vida o su muerte y assi quando sueñan al curaca, corregidor, alcalde o qualquiera que manda, dicen los hechizeros que la guaca los quiere matar y para desenojalle les hazen ayunar on un modo ridiculo, hazenles escupir en unas secas de mais y que aquella saliva la pongan sobre el techo de la cassa a que allí ayune por la persona que avia de ayunar con que juzgan

quedar libres del mal que el sueño amenasaba. Predican los hechizeros que la ley de Jesucristo no es buena para los yndios sino la que guardaron sus mayores y que esotra es para los españoles y assi les mandan quando van a las guacas que no hablen en español y no digan Jhs.

Tenian por principal sanctuario a guaman cantac, la ysla de que se hizo mension y assi para yr alla la primera vez que uno yba se preparaban conlángos aiunos y en saliendo del puerto le ofrecian el primer sacrificio de chicha y otras cossas, el segundo en otra ysleta que llaman la ventilla (porque paran alli para aquel efecto) y el tercero al pie de la misma ysla. Luego el hechizero haze el principal sacrificio y les manda que no hablen sino en su lengua materna ni escupan por reverencia y que también se abstengan decir Jesus. Acabado el sacrificio y cargada la balsa de estiércol de pajaros marinos (que es el fin a que van de que ay alli grande abundancia) buelven a tierra donde les aguardan las viejas con agua caliente en ollas nuevas y con ella y unas pelotillas de algodón laban todo el cuerpo del que de nuevo fue a la ysla porque no le quede nada del polvo divino que de la guaca trajo y todos los que alli se hallan baylan, beben, cantan e ynvocan a la guaca toda la noche, persuadidos a que si duermen (aunque sea muy poco) lo pagaran con la vida y despues este que fue la primera vez ayuna diez dias y este ayuno an moderado de pocos años a esta parte que solia ser de seis y de diez meses.

Para adivinar si moriran o no, los enfermos ahogan (los que professan esta arte) en una poca de agua un cuy o conejo de la tierra advirtiendo que no menee pie ni mano y a medio ahogar le abre con la uña y si queda alguna gota de sangre entre el cuero y la carne dizen morira, y sino que vivira en enfermo y aun se hallo en otro pueblo una yndia // que con mucha asseveración affirmaba que solia abrir los cuyes vivos y mirarles las entrañas y aviéndoles echado en ellas ciertos polvos los cosia y desta suerte volvian a vivir y andar y que sabia por experiencia que quando los cuyes assi cocidos vivian nunca los enfermos peligraban. Tanto coopera el demonio con ellos para engañarles!

Hazen creer a los enfermos los hechizeros que se les huyen las almas y se van al sol y para traérselas hazen mil ynvencio-

nes, y en orden a que se las restituya le hazen adorar al sol, luna y estrellas.

No tenían por pecado la simple formación y assi ussan para cassarse estar un año y más tiempo amancebados, constumbre antiquissima entre los yndios deste reyno. Pa hazer las cunas en que crian sus hijos (que son unos zargos pequeños de carrizo los quales hazian solo los officiales que estaban señalados para ello) precedia ayuno desde la noche de antes hasta el medio dia siguiente, en el qual tiempo combidaban toda la parentela de los padres de la criatura y estabdo juntos comenzaba el official a atar los carrizos rociando cada uno por si con chicha y ofreciendola a la guaca guarda de los niños diciendo: —A señora Siusyupincu (esta era en este pueblo la guaca para este fin) encomiéndote esta criatura, haz que duerma quando la acuesten en esta cuna y no llore quando sus padres vayan fuera etc., y repitiendo esta ynvocación acaba su obra por remate de la qual ponía a los lados ciertas figuras de madera de la misma huaca a las quales todos los circunstantes ofrecian chicha rociandola con el dedo, como quien da papirotes y meslandola en los braços una o dos vezes, haciendo la misma ynvocación. A esto se seguía gran fiesta y borrachera que es el principio, medio y fin de la ydolatria de los yndios. Otra guaca tenían para que les diese buenos cavellos y si a alguno le nasce el cavello crespo o ensortijado llaman un hechicero que se lo corte con asistencia de toda la parentela del muchacho, y prescediendo la ynvocación de la guaca comienza a cortar el hechicero, siguien los demas ofreciendo al muchacho platan ropa, comida y luego se emborrachan y bailan y el hechizero lleva los cabellos cortados a la guacha.

Con estas supersticiones y otras semejantes (que fuera largo contar) los tenía el demonio tan ciegos que totalmente los avia hecho yncapaces de aprender las cossas de nra fe porque les causaba tan grande abersion a ellos que juzgaban venirles las desgracias y males que padescian por faltar (aunque en cossas muy leves) a sus juntas y ceremonias. Començaron los Padres a disuadilles en platicas, cathecismos y exemplos y a ganarlos con algunos cantarcillos en su lengua de los mismos mysterios que ygnoravan, y assi con este saynete, de que gustavan, aprendian la doctrina de que carecian y se fueron cevando de manera que de noche ni de dia les dejaban pidiéndoles les enseñassen.

Y assi después de anochezido no se oya en todo el pueblo sino las oraciones que cantaban en las calles, en los corrillos, en el cementerio de la yglesia, y en todas partes no se trataba de otra cossa...

De aqui fue necesario a los padres dar buelta a Lima y después de una breve interrupción volvieron a proseguir esta mission y acabaron de visitar el corregimiento de Chancay y tres o quatro pueblos del de Caxatambo. Hallaron en todos la mesma necesidad que en los passados y assi con los mesmos medios se procuraron reducir a nro sr.

Entre otros se hallo en algunos pueblos destos un nuevo rito para desechar las enfermedades. Hacian cada año, a la entrada o salida del verano, una fiesta muy celebrada a sus guacas la qual duraba tres o quatro dias; en uno dellos apostaban por certamen en publico a quien mas corria hasta cierto término señalado que a vezes solia ser de una legua o legua y media, apartado del pueblo. Los que corrian yban del todo desnudos y en el término hallaban el juez el qual con cierta tinta colorada señalaba el pecho al que primero llegaba y a los demás por su orden y esta señal guardaban ellos como ynsignia de su ligereza. Seguíalos gran chusma del pueblo y en medio yba uno con un bulto de samea o totora en figura de hombre que llamaban Aupi o pruinat que quiere dezir enfermedades, y este arrojaban en las primeras tierras que topaban del pueblo mas vezino con que dezian avian desterrado de suyo la enfermedad y echadola a sus vezinos. Bolvian después muy contentos assi los de la apuesta como los demás y hallaban en cierto paraje todo el resto de la gente que les salia a recevir con tambores y flautas y aviendo el curara (que era el que ponía el certamen) dado los premios a los que avian corrido, se juntaban en borrachera publica que duraba uno o dos dias. Y porque los curas no reparassen en tanta publicidad hacian estas fiestas en las del Corpus a titulo de celebrar la del S.S. Sacramento.

(Transcripción de Pierre Duviols)

Carta anexa de 1613. Archivo del Instituto Histórico a la Compañía de Jesús, Roma (Perú III).

APENDICE — 4: Ritos funerarios en Cajatambo (1656)

Y así mismo dijo que quando muoren algun yndio o yndia llaman al principal ministro de ydolos de su aylo y combidan todo el pueblo y matan vna llama abriendola por el costado y le sacan los bofes y delante del difunto los sopla el echisero y se ynchan como vn odre y en apareciendo en ellos vnas bolsillas como bejigas que llaman guarcos tienen grande abusión que los parientes sercanos de dicho difunto se an de morir mui brebe y entonces los parientes le dan ofrendas al dicho ministro de ydolos de cuyes coca sebo para que delante el difunto queme las dichas ofrendas y las sachrifique a los ydolos y malquis y que le pregunte al dicho difunto si por bentura esta enojado con ellos si los a de maldesir desde la otra vida para que mueran brebe y el dicho ministro de ydolos abiendo sachrificado las dichas ofrendas y rosiado con sangre de llama el rostro del difunto ase que abla con el y luego se buelbe a los parientes y vnas beses les dise que el difunto se a muerto porque no hasia honrras a sus parientes y porque no supo adorar las guacas no guardando sus ayunos quando estaban ausentes en sus mitas de Chancai y otras beses desia el ministro que no se moririan los parientes del difunto pero que si no le hasian honrras cabo de año los maldesiria para andubiesen pobres y se les perdiesen sus asiendas malas chacras y entonces le hasian // otro nuevo sachrificio doblando las dichas ofrendas y comian de la llama que abian muerto todos los combidados y bebiendo chicha toda la noche delante del difunto y al primer canto del gallo el dicho ministro de ydolos salia con los parientes del dicho difunto con bordones en las manos tapadas las cabezas con ropas del difunto y llebaban vn cantaro de chicha y otro de sangre de la llama que abian muerto y con vnos ysopos de vna paja que llaman guailapa yban por las calles llorando meneando las cabezas y llamando al dicho difunto para que oyese sus clamores y como le sentian y lloraban su muerte y que no se enojase con ellos ni los maldijese de la otra vida quando se fuese a descansar a su pacarina y antes de enterrar al difunto le cortaban vnos pocos de cabellos y las vnas lo qual guardaban los parientes o en los machais o en sus cassas en mates y sinco noches belaban al difunto en su mesma cassa y le guisaban de comer carne de llama y en el fuego echaban arina de mais y pedasos de carne y le ponian chicha porque desian benia el alma del

difunto a comer aquella ofrenda y comida que le guisaban sus parientes y al quinto dia saçaban sus ropas buenas del difunto y las lleban al rio que esta junto al pueblo y las lababan con arina de mais blanco y polbos de la pasca y toda la ropa vieja del difunto pellejos y pajas de su cama la quemaban con coca polbos de la pasca y arina de mais blanco y este rito y seremonia llaman el pacaricu o piscapuncha porque disen que al quinto dia viene el difunto y lleba todo lo que a escupido vñas y cabellos que se a cortado y pasado vn año despues de la muerte del difunto sacan los cabellos y vñas que le cortaron y las ponen sobre sus ropas o camizetas que dejo y combidan todo el pueblo matan vna llama o dos y mucha chicha que tienen preparada beben vna noche entera y bailan y cachuan con tanborillos y a la media noche queman aquellos cabellos y uñas con coca sebo de llama cuyes y sangre de llama y mais negro y blanco y hasen estas honrras y cabo de año al dicho difunto para que se baya a su pacarina upaimarca y pueda pasar la puente de Achacaca que es de cabellos // y tienen tradisión que del vpaimarça ai muchas chacras y q. como an muerto tantos yndios ya no les cabe mas pedasos de chacras que como vna vña de la mano y a bisto este testigo por sus propios ojos que quando murio don Sebastian pomavilca su hermano Pedro sarmiento le hizo honrras con las dichas seremonias referidas y se las hizo Hern.do chaupiscondor y asi mesmo quando murio Juan chaupisvilca sus hijos Miguel de tal y fulano capchayauri cuyo nombre proprio no se acuerda le hisieron honrras y el dicho Hern.do chaupiscondor las yso con los dichos ritos y seremonias referidas y quando murio Pedro quespe su muger Fran.ca vichutanta le hizo honrras y Alonso chaupis el siego ministro de ydolos y hermano deste dicho difunto hizo las honrras con dichas seremonias y asi mesmo quando murio Domingo chaupis bilca yauri su meger fulana quispillano cuyo nombre proprio no se acuerda le hizo honrras al dicho su marido en la forma dicha y las hizo Hern.do chaupis ministro de ydolos y de la mesma suerte este testigo con Hern.do hacaspoma y don Christobal pomalibia quando murio don Sebastian capchabilca prinsipal y curaca que fue de Hacas le hisieron honrras estos mismos con las seremonias referidas y que esto comun y vso entre todos estos yndios de Hacas y de toda la doctrina, Y asi mesmo dijo este testigo que estando mui malo don Sebastian capchabilca el dicho Hern.do hacaspoma abiendole ydo a curar

le corto a dicho enfermo vnos cabellos y los llebo a sus malquis disiendo que no moriria y luego que los llebo murio el dicho don Sebastian y la muger del difunto llorando le dijo a este testigo que por aber Hernando hacaspoma llebado a los malquis los cabellos de su marido se lo abian comido las guacas..

(Transcripción de Pierre Duviols)

Denuncia que hace Don Juan Tocas... contra Hernando Hacas Poma... y muchos indios del pueblo de San Pedro de Hacas, Archivo Arzobispal de Lima.

BIBLIOGRAFIA

IMPRESOS

- Alberti, Giorgio y Mayer, Enrique
1974 *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos*
(Perú Problema, 12) I.E.P. Lima.
- Albornoz, Cristóbal de
Ver: Duviols.
- Cieza de León, Pedro de
1967 *El señorío de los Incas*, I.E.P., Lima.
- Cobo, Bernabé
1956 *Historia del Nuevo Mundo*, Nueva B.A.E., 92, Madrid.
- Dioses y hombres de Huarochirí*, narración quechua recogida por Francisco de Avila (Traducción de José María Arguedas), M.N. I.E.P., Lima 1966, (Reedición, Siglo XXI, México, 1975).
- Duviols, Pierre
1967 "Un inédit de Cristóbal de Albornoz: *La Instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haciendas*", *Journal de la Société des Américanistes*, T. LVI, 1, Paris.
- 1974-1976 "Une petite chronique retrouvée: *Errores, ritos, supersticiones y ceremonias de los yndios de la provincia de Chinchaycocha y otras del Perú*", *Journal de la Société des Américanistes*, t. LXIII, Paris.
- González Holguín, Diego
1952 *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua qquichua o del Inca* (1608), Lima.
- Hernández Príncipe, Rodrigo
1923 "Mitología andina", *Inca*, t. I, N° 1, Lima.
- Lira, Jorge A.
1944 *Diccionario kkechuwa-español*, Tucumán.
- Molina Cristóbal de
1943 *Fábulas y ritos de los Incas in Crónicas de los Molinas*, Lima.

Murra, John (El conjunto de sus trabajos).

Murúa, Fray Martín de

1962 *Historia General del Perú, origen y descendencia de los Incas*, 2 vol., Madrid.

Polo de Ondegardo

1940 "Informe del Licenciado... al Licenciado Briviesca de Muñatones...", *Revista Histórica*, t. XIII.

1881 *Relaciones geográficas de Indias*, 4 tomos, Madrid.

Rostworowski de Diez Canseco, María

1970 "Etnohistoria de un valle costeño durante el Tawantinsuyu", *Revista del Museo Nacional*, t. XXXV, 1967-68, Lima.

Zuidema, R.T.:

1964 *The ceque system of Cuzco*, Leiden.

1973 "Kinship and Ancestercult in three peruvian communities. Hernandez Principe's account of 1622" *Bulletin de l'Institut français l'Etudes Andines*, t. II, vol. I.
(El conjunto de sus trabajos).

MANUSCRITOS

Canta:

El principal, caziques e indios del rrepartimiento de chacalla... intentando terceria de dominio sobre tierras... (1558-1570), A.G.I., Justicia 413. Ver, para más detalles, el estudio citado de María Rostworowski. El documento (456 folios) ha sido transcrito completamente por Héléne Moreno, estudiante de la Universidad de Provence (Aix-Marseille).

Hacas:

Denuncia que hace don Juan Tocas principal y fiscal de la dicha visita contra Hernando Hacas Poma..., 1656-1658 (137 folios). Transcripción de Michéle Coutier, Université de Provence.

Otuco:

Causa hecha a los curacas camachicos de el pueblo de San Francisco de Otuco, anejo a la doctrina de San Pedro de Hacas. 1656, (67 fol.), Archivo del Arzobispado de Lima. Transcripción de Philippe Lafarie, Universidad de Provence.

N.B. El corpus de los expedientes de idolatrías del Arzobispado de Lima está en proceso de publicación en el Instituto de Estudios Peruanos de Lima.