

# DISCUSIONES ACERCA DE UNA CAPACOCHA A PARTIR DE LA REVISIÓN DE CRÓNICAS DEL SIGLO XVI Y XVII. UN RITO SACRIFICIAL INCA CON ¿HETEROGENEIDADES O SINGULARIDADES?

DISCUSSIONS ABOUT A CAPACOCHA FROM THE REVIEW OF CHRONICLES FROM THE 16TH AND 17TH CENTURY. AN INCA SACRIFICIAL RITE WITH HETEROGENEITIES OR SINGULARITIES?

Dagmar Bachraty\* <https://orcid.org/0000-0002-6020-0579>

## Resumen

Este artículo presenta una discusión basada en ámbitos etnohistóricos acerca del significado de la palabra "Capacocha". Dicha revisión permite comprender la existencia de un aspecto agencial derivado de espacios de poder contenidos en la realización de un sacrificio humano, estudiado por la arqueología de alta montaña como un rito incaico. Sin embargo, dicha concepción "ritual" resulta insuficiente si ampliamos nuestra mirada hacia las heterogeneidades presentes en la descripción de diversas crónicas hispanas del siglo XVI y XVII, bajo la mención de un "requerimiento", "ley" o "tributo" nombrado como "Capacocha", "Capacocha" y "Cepacocha", realizado en diversas fiestas relacionadas con el poder cusqueño. Relevándose que dicho "proveimiento" guardaría estricta relación con el sacrificio humano, animal y de estatuillas antropomorfas y zoomorfas, llevadas al Cusco y luego repartidas hacia las provincias del *Tawantinsuyu*, confundiendo muchas veces con otro tipo de sacrificios realizados dentro de una misma celebración.

**Palabras claves:** Capacocha, sacrificio, poder cusqueño, mensaje

## Abstract

*This article presents a discussion based on ethnohistorical fields about the meaning of the word "Capacocha." This review allows us to understand the existence of an agency aspect derived from spaces of power contained in the performance of a human sacrifice studied by high mountain archeology as an Inca rite. However, such "ritual" conceptualization is insufficient considering the heterogeneities present in the description of several Hispanic chronicles of the XVI and XVII centuries under the description of a "requirement," "law" or "tribute" appointed as "Capacocha," "Capacocha" and "Cepacocha," performed in several festivities related to the Cusco ruling power. It was revealed that this "provisioning" would be strictly related to the sacrifice of humans, animals, and anthropomorphic and zoomorphic statuettes, taken to Cusco and later distributed to the provinces of the Tawantinsuyu, frequently being confused with other types of sacrifices performed as part of the same celebration.*

**Keywords:** *Capacocha, sacrifice, power of Cusco, message*

Fecha de recepción: 06-06-2022 Fecha de aceptación: 17-07-2023

El mundo andino prehispánico fue un mundo oral, sin embargo, nos hemos aproximado mayormente a su conocimiento a través del registro escrito que nos dejaron diversos cronistas. Esta dicotomía epistémica de dos formas de transmisión del conocimiento nos ha dejado una problemática derivada de diversas construcciones fonológicas gramaticales de palabras como *Capacocha*. Y con ello, de todo el ámbito ideológico que la rodea.

Nuestro planteamiento inicial se centra en una aproximación a la etimología de la palabra *Capacocha*, con el objetivo de deconstruirla, a través de la comparación de diversos fonemas, valores léxicos, definiciones y palabras encontradas

en diccionarios coloniales tempranos, y crónicas del siglo XVI y XVII, para luego dar paso a la revisión de rituales relacionados con el sacrificio, dentro del relato de los cronistas. Este ejercicio ayuda a comprender el sustrato ideológico de la posible composición de la palabra y de las funciones que pueden desprenderse, tanto de su descripción, como de su acercamiento epistémico. Planteándose en torno a ello, la existencia de una problemática relacionada con la lejanía cultural de los relatores y la posible manipulación doctrinera de la información, no solo de las celebraciones y fiestas, sino de las de las primeras transcripciones castellanizadas de lenguajes no escritos de forma alfabética, tales como el quechua, aymara y puquina. Aspecto que nos hace notar la

\* Centro de Estudios Históricos, Universidad Bernardo O'Higgins. Santiago, Chile. Centro de Estudios Culturales Latinoamericanos, Universidad de Chile, Santiago, Chile. Correo electrónico [djbachraty@uc.cl](mailto:djbachraty@uc.cl)

posible existencia de distintos fonemas y léxicos que construyen la palabra *Capacocha*, que nos ayudan a comprender las complejas estructuras de pensamiento andinas insertas en celebraciones llevadas a cabo dentro de un vasto territorio y, por qué tendrían un acervo en común. Concerniente a este tema, es preciso señalar que los estudios de onomástica andina han ido desarrollando planteamientos en torno al "léxico institucional inca", que indican que su etimología se aproxima más al quechua y aymara. Manifestando un importante rol de esta lengua en los procesos de formación del *Tawantinsuyu* y su conexión cultural con el área del lago Titicaca (Cerrón-Palomino 2011:119). Y, por ende, con los significados en torno al sacrificio humano y animal.

Asimismo, los estudios semánticos del quechua efectuados por Pierre Duviols (2016), César Itier (Duviols e Itier 1993), y Gerald Taylor (1999), nos han entregado valiosas herramientas de aproximación a los sistemas de pensamiento andinos, plasmados en diversas crónicas hispanas y mestizas, culturalmente hablando, que indican la difícil tarea que radica la elección de criterios analíticos para dichas obras. Preguntándonos si es posible realizar una traducción correcta de ellos, debido a la problemática que se cierne en torno a las fuentes orales desde donde se obtuvo la información, y a la motivación política y religiosa que dichos escritos tuvieron. En torno a ello, nuestro enfoque se centra más bien, en una metodología expositiva y comparativa de aproximación a los vocablos dentro de algunos diccionarios y de relatos, que nos ayudan a comprender las variables discursivas y heterogéneas que componen la celebración de una *Capacocha*. Sin embargo, a pesar del silencio respecto de la palabra *Capacocha* como tal, dentro de los diccionarios coloniales revisados, la narrativa de algunos cronistas se presenta necesaria dentro de nuestro trabajo, debido a la exposición de variantes dentro de su celebración y a la gran materialidad ofrendaria que la compone. Por lo mismo, este artículo no se basa en una búsqueda de correspondencias entre las lenguas nativas americanas y el español, sino en la problemática que presenta definir de manera absoluta o singular qué es o significa una *Capacocha*.

Dentro de la problemática que presenta revisar material concerniente a la realización de una *Capacocha* o de su significado, nos preguntamos si es posible distinguir dentro de ellas, rasgos diferenciales relacionados con rituales que en variados contextos enunciativos coloniales son descritos de manera confusa, o si desde las diferencias lingüístico-temporales implicadas en el desarrollo cultural del *Tawantinsuyu*, existieron cambios o diferentes acepciones para mencionar un mismo evento. Estos cuestionamientos nos llevan a reflexionar si todos los ritos con sacrificios humanos, animales y con ofrenda de objetos, pueden ser denominados como *Capacocha*, y si todos ellos están insertos dentro

de un mismo marco político e ideológico de funcionalidad. Complejizando con ello la discusión acerca del significado de una *Capacocha*, puesto que desde la arqueología de alta montaña se ha puesto énfasis, precisamente, en el estudio de los sitios ubicados sobre los 5.000 msm y el escenario de planificación, y no en la dispersión espacial de una *Capacocha* (Ceruti 2015:324). Considerando dentro de ello, que este sacrificio se llevó a cabo en sitios tan disímiles como Cerro Esmeralda en Chile, Pachacamac en Perú, Isla de la Plata en Ecuador o Túcume en Perú. Todos ubicados en la costa del Pacífico.

Frente a estas elecciones espaciales, nos preguntamos si desde el relato etnohistórico es posible observar la existencia de diferencias funcionales en torno a la realización de las *Capacochas*, que nos ayuden a reevaluar a futuro los diversos hallazgos arqueológicos existentes, ampliando la mirada hacia esferas que contemplan que una *Capacocha* no es sólo una ceremonia donde se llevó a cabo un sacrificio humano (Ceruti 2015:330), sino el nombre de un sacrificio humano con diversas ritualidades y objetivos.

### **La palabra *Capacocha* en diccionarios. En búsqueda de una etimología**

Respecto del significado etimológico de la palabra *Capacocha*, no existe consenso dentro de las diversas fuentes coloniales, pues existen diversas interpretaciones, fonemas y castellanizaciones como: *Capac hucha*, *Capac'ucha*, *Capac-cocha*, *Capacocche*, *Cacha guaco* (Rostworowski 2003:103) y *Çapa ccocha* (González Holguín 2007[1608]:44). No existiendo la palabra como tal, dentro de los vocabularios coloniales de fray Domingo de Santo Tomás (1560), Anónimo (1586), fray Diego González Holguín (1608), el sacerdote Ludovico Bertonio (1612) y el padre Diego de Torres Rubio (1619). Dicha consideración nos lleva a plantearnos por qué el nombre *Capacocha*, mencionado como un sacrificio solemne y de gran importancia en diversas crónicas del siglo XVI y XVII, no está definido dentro de estos diccionarios. Tal vez este silencio gramatical guarde relación con la función evangelizadora de dichos vocabularios, puesto que como han planteado diversos autores, los lexicógrafos habrían elaborado estos textos con un fin misional, y no como preservación de las lenguas. Este alcance permite plantear que, probablemente, no se ha logrado comprender a cabalidad qué es una *Capacocha*, y que las transcripciones hispanas que la mencionan utilizaron fonéticamente los sonidos que les resultaron más similares dentro de su lengua, o que tal vez hayan existido cambios fonéticos en el traspaso y uso de un mismo vocablo de una lengua originaria a otra. Sin embargo, en la descomposición de la palabra *Capac-ocha*, es posible establecer diversas consideraciones de carácter ideológico y agencial presentes en ellas, que nos ayudan a aproximarnos al significado y uso de esta palabra.

### La palabra *Capac* / *Capa* / *Capay*

En el diccionario quechua *Léxico o vocabulario de la lengua general del Perú* de Domingo Santo Tomás (1560:91-93), quien se dedicó a la evangelización en valles costeros y serranos, aparece la palabra *Capac* como “rey y rico”, notándose en ella dos acepciones diferentes ordenadas por la conjunción “y”; mientras en el diccionario Anónimo (2014[1586]:60) se define a *Capac* o *qhapaq* como “rey, rico, poderoso, ilustre”. Referente a la palabra *qhapaq* y su fonema qh, Rodolfo Cerrón-Palominos (2011:123), sostiene que este vendría originalmente del puquina y las diferencias existentes en las grafías en quechua y aymara, se deberían a la representación del fonema postvelar c, k, cc y qh.

Asimismo, en el *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú* de González Holguín (2007 [1608]:399), encontramos la voz quechua *Kapac* como “real cosa grande como rey” y *Kapak* o *Kapac* como “rico” (336;393); mientras como otra acepción, encontramos la voz *Capay Apu* como “único señor, juez o rey” (78). Haciéndose mención que *Capay* significa “único”, pero también “reino” (González Holguín 2007[1608]:77). Igualmente, encontramos diversas palabras compuestas por la voz quechua *Ccapac* y su concepción de reino, tales como *Ccapac cay*, bajo la definición de “reino de poder” (González Holguín (2007[1608]:403) y *Ccapac-Cuzco* (30). Concerniente a la acepción *Ccapac-Cuzco*, en el texto de Santa Cruz Pachacuti (1993[1613]:243), se menciona un lugar donde los Incas fundaron el Cusco, una “peña” llamada anteriormente *Kuzco runi* y que los incas llamaron “Kuzco-capac o cuzcoynca”. Utilizándose en esta crónica la palabra “capac” como sinónimo de “ynca”.

En el *Vocabulario de la lengua aymara* de Bertonio, se menciona la voz *Ccapaca* como “rey o Señor” (1612; II:42). Respecto de esta palabra, Cerrón-Palomino (2011:122) indica que la vocal “a” sería una muestra de su condición de préstamo lingüístico desde el puquina, donde el mismo Bertonio señalaría que sería “un vocablo antiguo que ya no se usa en esa significación” (1612; II:42), y que estaría relacionado no solo con atribuciones particulares del Inca, sino de otros señores étnicos. Asimismo, utiliza la palabra *ccapaca* como “rico” (1612; II:42), señalándose que en el diccionario *Arte de la lengua Quichua* de Torres Rubio (1619:134) la palabra *Capac*, aparece bajo el significado de “rey”.

Nuestras consideraciones acerca de la palabra *Capac*, *Capa* y *Capay* se enmarcan, primero, en la existencia de un acervo en común con diferencias gramaticales o fonéticas, que pueden tener relación con las transcripciones de los cronistas y los espacios donde recabaron la información, pero también con una apropiación cultural de transferencias lingüísticas, considerándose que estas lenguas convivieron en un espacio histórico. Tal cual lo señala Cerrón Palomino (2006:40-41), al distinguir dentro del sonido “kh” y qh” un

préstamo cultural derivado del Chipaya, pueblo que habitó el lago Titicaca y que luego fue desplazado por grupos aymaras, así como el sonido o terminación “a” en “ccapaca” del aymara (Cerrón Palomino 2011:122). Junto con ello, se observa que estas tres acepciones, se refieren a un ámbito de poder “real” con características de grandeza y riqueza, que no necesariamente se relacionan con una personificación del poder en la figura del Inca, sino con la abstracción misma del poder o una concepción derivada de un ancestro, un lugar o una deidad, transmisible por linaje al grupo de poder vinculado a la familia del Inca. Es decir, una condición de poder emanada de una entidad superior y visible, a través de lo que Taylor describió como “Capac” o poder visible en la riqueza material vinculada al *camac* (Taylor 1987[1598]:27). Sosteniendo respecto de ello, que la palabra *Cama* o *camay*, está relacionada con la fuerza vital de una fuente animante (*camac*), un Dios o un antepasado, la cual era traspasada a un objeto, animándolo (*camasca*).

### La palabra *Cocha* / *qocha* / *qucha*

En Santo Tomás (1560:74) encontramos la palabra *Cocha* definida como “mar generalmente”, “lago de agua” (1560:69), “estanque de agua” (1560:123), mientras *cochap*, como “ribera de mar” (1560:92). Sin embargo, para “ribera de río”, utiliza la palabra *mayop* (1560:92) y *mayo* para “río” (1560:93). Diferenciando con ello el ámbito lacustre.

En el diccionario Anónimo (2014[1586]:68) se menciona *Cocha* o *qucha*, como “Mar, laguna, alberca, aljibe y cisterna” y “lago, laguna” (2014[1586]:287). Sin embargo, la siguiente acepción en la lista que posee el prefijo *Cocha*, es *Cocha chani* o *q’ucha cha y*, y significa “poner a pasar al Sol” (2014[1586]:68). Encontrándose también la palabra *Mama cocha* o *qucha* como “la mar” (2014[1586]:125), *cocha pata* como “costa de mar” (2014[1586]:241) y “marina o ribera de mar” (2014[1586]:296). Asimismo, al igual que Santo Tomás, este diccionario diferencia la palabra “mar o lago” de “río”, donde este último es mencionado como *mayu* (2014[1586]:335).

En González Holguín (2007[1608]:70) “cocha” o “ccochoa” está relacionado con la mar, lagunillas, charcos llenos de agua y *mama cocha*. A su vez encontramos el término *Mama cocha* como “lago por mar” (2007[1608]:346) y *Ccocha* como “laguna” (2007[1608]:346). Hallándose también la voz *Ccocha rayac puyuncu* como “remanso muy hondo” (2007[1608]:165). Por su parte, también existe una distinción en la palabra “río”, como *mayu*, la cual también es utilizada como “madre de río” (2007[1608]:404).

Dentro de este aspecto, Bertonio (1612; I:308) menciona “mar grande” como *Mama cota*, *Koccha* como “cordero de los venados” (1612; II:56) y “lago, laguna” como *Kota* (1612 I:289), mientras en Torres Rubio (1619:126) aparece “mar” como *Mama cocha* y “río” como *mayu* (1619:134).

Respecto del vocablo *Cocha*, queda claro a través de todos los diccionarios, que existe una descripción de un espacio acuífero profundo relacionado por la mayoría con “la mar, lago, lagunillas o estanque”. Es decir, con un espacio contenedor de agua, caudal o corriente distinta a un río. Ya que este, en ningún diccionario es transcrito como *cocha*, sino como *mayu*. Encontrándose tres elementos distintivos en la palabra *cocha*: el agua, su profundidad y la identificación de ese recurso con su forma natural.

#### La palabra Hucha

En el diccionario de Santo Tomás (1560:83) aparece *hochan* como “peccado” y “pelea” como *puclla* (1560:84). Aceptaciones que como veremos, poseen diversos significados. En este sentido, en el diccionario Anónimo (2014[1586]:111) encontramos también *hucha* como “pecado” y como “negocio o pleito” (2014[1586]:111), mientras la palabra *hahua hucha* o *hawá hucha* significa “pecado venial” (2014[1586]:93).

Respecto de “hucha” en González Holguín (2007[1608:145]), esta aparece igualmente como “pecado, negocio, consulta o pleyto” o *runaphuchan* como “el pecado”. Donde *runa* significa “persona, hombre, mujer, gente (2007[1608]:212) y *huchan*, “consentir” (2007[1608:146]). Encontrándose en “hucha”, múltiples significados no relacionados con sinónimos castellanos, al igual que en el diccionario Anónimo. Debiéndose considerar, en este sentido, que frente a la acepción de negocio/pleito/consulta/pecado, es utilizado el conector excluyente “o” y la “coma” como ordenación de varios términos.

En torno a la acepción de “pecado” en González Holguín, encontramos la frase *Atitapiya hucha* como “pecado mortal grauissimo, o escandaloso” (2007[1608: 55]); la frase *Aruinacun ccarí huarmi huchanhuan*, que quiere decir “los amancebados estan trauados, y enredados del pecado” (2007[1608:53]); *çappi yaccuscca hucha o çapirayak* como “el pecado que se rayga y fija en el corazón” (2007[1608:78]); *capiyoc hucha* como “el pecado antiguo y de costumbre arraygada” (2007[1608:78]) y *huachoc hucha* como “pecado deshonesto” (2007[1608:137]). Respecto de este significado se aprecia una acción relacionada con sentimientos negativos, acciones graves relacionados con “amancebados”, es decir a una connotación cristiana del pecado, el libertinaje, la pelea y el engaño.

Asimismo, para *hucha* encontramos el sinónimo *Cama*, pues este es transcrito como “el pecado, o culpa” (2007[1608:60]).

Referente a la acepción “negocio”, encontramos en González Holguín la palabra *cayhucha* como “negocio” (2007[1608:232]) y *Cama o hucha* como “negocio” (2007[1608:369]), donde estas mismas palabras ya fueron relacionadas también con la acepción “pecado”. Igualmente,

encontramos la frase *Hatun hucha yavan hucha naupaquen, o yalliquen hucha o cama* traducida como “el mayor y más graue negocio y más importante” (2007[1608]:120). Mientras por otra parte, encontramos otra acepción para la palabra *Cama*, como “según o conforme a”, “todos” y “hasta” (2007[1608]:60). Referente a estos significados, creemos que, en estas acepciones, la palabra *hucha* posee una connotación relacionada con la acción de hacer algo importante, procurar, consentir una decisión que involucra a más de una persona, un consenso.

Respecto de la acepción “consulta” encontramos *Camachinacuy* (2007[1608]:289) y “acuerdo o resolución de la consulta” como *Camachinacuscça*, o *camachinacuyipi ruraypacñiscça* (2007[1608]:247). Encontrándose nuevamente el prefijo *Cama*.

Por último, la acepción de “pleyto” en González Holguín (2007[1608]:387), es traducida como *hucha* o *cama*, pero también como *chinacuni* o “pleitear o traerse a mal, traer aflicción” (2007[1608]:126). Es decir, lo opuesto a un consenso propuesto en la acepción de “negocio”. Preguntándonos frente a ello, cómo “pleitear” puede ser sinónimo de “consenso”.

En cuanto a Bertonio (1612; I:354), *hochá* y *cama* también figuran como “pecado”, “pleyto” (1612 I:370) y “negocio” (1612; I:329); mientras en el libro aymara-español, solo figura *cama* como “pecado” (1612; II:34).

Por último, en el diccionario de Torres Rubio (1619:130), *hochá* también aparece como “peccado”, mientras “pelear” como sinónimo de pleitear en español, figura como *macanacuni* (1619:130).

Nuestras consideraciones acerca de la palabra *hochá* no se enfriarían dentro de la discusión cristiano-evangelizadora de “pecado”, sino más bien en la acción, resolución o consenso importante, los cuales pueden o no tener connotaciones negativas, pero ninguna de ellas relacionada con la “culpa” que alude el pecado cristiano, que revelan el ámbito doctrinero de las traducciones. Sin embargo, al igual que en la voz *Capac*, notamos la presencia agencial dentro de las interpretaciones de la palabra *camac*. Aspecto que posibilita pensar en cómo a través de la negatividad de un término relacionado con la fuerza de un ancestro, se introdujeron campos semánticos de adoctrinación.

#### La palabra Coche

Encontramos el vocablo *cuchi*, como “cerdo” en el diccionario Anónimo (2014[1586]:75); mientras, *Coche* figura como “puerco cebado, gordo y carne” (González Holguín 2007[1608]:76-197) y *kuchi*, como “puerco” (González Holguín 2007[1608]:350); y *ccuchi* como “cerdo” en Bertonio

(1612; I:388) y *cachi*, como “corral de carneros” (1612; II:32). Posiblemente las acepciones *coche/cuchi*, se deban a una onomatopeya derivada del sonido que emite el cerdo. Por lo mismo, esta acepción sería de carácter post hispánico, o una mala interpretación de la palabra *cocha*.

#### La palabra *Cacha*

En Santo Tomás (1560:75) aparece la palabra *cachay*, la cual es traducida como “mensaje”; mientras en el diccionario Anónimo (2014[1586]:298) figura *Cacha* o *kacha*, y *cachay/Cacha* como “mensajero”, y *cachacuni* como “enviar mensaje o don” (2014[1586]:56). Por su parte, González Holguín (2007[1608]:361) señala la voz *cachani/cachacuni* como “enviar mensaje” y *cacha* como mensajero (2007[1608]:361), mientras “mensajes” como *chacha simi* (2007[1608]:361) y *chazqui* como “correo de apie” (2007[1608]:88). En tanto Bertonio (1612; I:313), define “mensajero, el que lleva recado a otro de palabra” como *Qhita*, *iuirá* y *cacha*. Además, en el segundo libro aymara-español, corrobora la traducción de *cacha* como “mensaje”, agregando *cacha matha* como “ir por el mensajero” (1612; II:32).

Al respecto, observamos que la palabra *cacha* está referenciada dentro de una familia de palabras que consignan el envío de un mensaje o don, o “al que lleva algo”. Pudiéndose hipotetizar la implicancia de llevar un mensaje de palabra o un objeto. Concerniente a esta acepción, encontramos una discusión efectuada por Duviols (2016:313), la cual alude a que el “mensajero que lleva las ofrendas” o *cacha*, estaría relacionado con la persona encargada de llevar, entre otras ofrendas, la sangre sacrificial de animales a los adoratorios, a través de los *cachau* o ceques. Palabra que es dada como sinónimo en la crónica de Cristóbal de Albornoz al camino sagrado inca (1967[1583]:38), trazado que se encuentra estrechamente vinculado a espacios sagrados como las minas y adoratorios (Lynch 1995-1996:191). Concerniente a la sangre sacrificial como ofrenda implicada en el significado de *cacha* como “el que lleva algo”, Duviols (2016:314) señala que la sangre de las llamas sacrificadas en el *Coricancha* era llevada por los *cachas* en vasijas a los adoratorios, la cual cumplía una función sacralizante al ser utilizada para embadurnar la cara de los sacerdotes e ídolos. Información que, contrastada en la crónica de Juan de Betanzos (2015[1551]:163), puede ser reafirmada en la realización de un proveimiento *Capacocha* cusqueño mandado a “traer” por Inca Yupanqui, donde el mismo *Sapa Inca* inmolaba a los animales, embadurnándose la cara y tocando con la sangre a los objetos dispuestos para el rito. Aspecto también presente en los estudios de Rostworowski (2015:52) y el caso de la *Capacocha* de Canta, donde se observa claramente el aspecto territorial de una *Capacocha* que llevaba sangre desde las montañas a la costa.

Por otra parte, respecto de la movilidad del “mensaje/cacha” y un posible receptor de este, encontramos en Cristóbal de Molina (2010[1575]:48-49) la mención de unas guacas a las cuales en el mes de mayo se le realizaban ofrendas sacrificiales de animales, hojas de coca, maíz seco y mullu a un cerro de nombre *Cacha*. Aspecto que incluye a la voz *cacha* como un nombre relacionado a un espacio sagrado, un espacio de poder y de memoria al que “le llevan algo”. Estos elementos son componentes, dentro de la imagen-memoria de un cerro o ancestro, de expresiones culturales que buscan significados de pertenencia con su entorno, y con ello, una dominación efectiva del espacio (Gil 2012:39-40).

En relación con estos espacios u objetos contenedores de poder, la crónica de Betanzos (2015[1551]:180) menciona “un ídolo de las batallas” hecho por el *Ynga*, el cual es denominado *cacha* y fue utilizado para ir a la guerra como símbolo de su presencia (Hernández Astete 2012:249). Este bulto del Inca habría contenido uñas y cabellos, siendo considerado como menciona Francisco Hernández Astete (2012:249) una “suerte de hermano ritual del Inca”, o como una huaca-ídolo dentro de las acepciones relacionadas con la palabra guaca. Conjeturándose frente a ello la posible existencia de una relación ideológica entre la palabra “cacha” y “guaco”.

Frente a lo expuesto, creemos que la palabra *cacha* tendría relación con quien porta el mensaje, las ofrendas y el camino que sigue la procesión ritual hacia los adoratorios o “guacas o guaquillas” donde se hacía sacrificio y ofrenda, arrojando el “sacrificio” cuando el cerro presentaba alguna “aspereza” (Molina 2010[1575]:89). Tema relacionado con la sangre como marcador ritual y proveimiento de una *Capacocha*, el cual es mencionado en la Probanza de Canta (Rostworowski 2015:52).

#### La palabra *guae*s y *guaco/a*

Dentro del diccionario de Santo Tomás (1560:138) se encuentra la definición de guaca como “templo de ídolos o el mismo ídolo” y guacallama como “cierta ovejas del Perú”; mientras en el diccionario Anónimo (2014[1586]:100) figura huaca o *wak'a* como “ídolo, adoratorio o cualquier cosa señalada notoria por naturaleza. Igualmente, en González Holguín (2007[1608]:126) encontramos *huacca* como “ydoles, figuritas de hombres y animales que trayan consigo”, mientras Bertonio (1612; II:141) define *huaaca* como “talega, cuyos nombres son Suyhua grande, huaynacha, taleguilla” y *huaka* como “cualquier figura o cosa que adoran los gentiles” (1612; I:277).

Además de los diccionarios, encontramos la palabra *guaca* o huaca mencionada en los relatos de cronistas, donde “guaca” es definida como “adoratorio o ídolo” (Betanzos

2015[1551]:126); un “lugar que se avía de sacrificar” y guaca como “templo” en Cieza de León (2005[1553]:288); “adoratorios, árboles, fuentes, cerros y lagunas” (Molina 2010[1575:89]) y como piedras, nubes y fuentes con el poder de “hablar” (Molina 2010[1575:96]); “huacas, ídolos y adoratorios de diferentes nombres en los cerros, encrucijadas, peñascos y fuentes” (Murua 2018[1590]:242) y como “vacas o uacas” relacionadas con templos, cerros e ídolos en Guam Poma (1615:264). Asimismo, Arriaga (1968[1621]:24) la menciona haciendo alusión a un lugar de adoración, sin especificar qué es; mientras Cobo ([1653]:247) realiza una distinción señalando “que las tierras dedicadas a los dioses estaban repartidas en templos, ídolos y guacas” y el “lugar de proveniencia del linaje de los Incas” ([1653]:320).

Respecto de la palabra “guae”, ésta es mencionada por Molina (2010[1575]:92) aludiendo a la procesión de sacrificios o la gente que llevaba la “Capacocha, que por otro nombre se llama cachaguaes” y en la cual “tenían tanta veneración por este sacrificio Capacocha o Cachaguaco” (2010[1575]:92), que cuando iban caminando no alzaban los ojos. Estas versiones de la palabra *Capacocha*, son transcritas por Rostrowski como “guaco o mensajero” (2003:103), en tanto que Duviols (2016:313) sostiene que la palabra “cachaguaco” es una mala transcripción de “cachaguaes”, acepción que sería la correcta por ser similar a la fonética de *cahauí*. Ello implicaría en su interpretación, la existencia de un vínculo entre un mensaje y el camino procesional, reafirmado por Molina al mencionar que en una “Capacocha” seguía un determinado camino procesional (2010[1575:92]).

Nuestras consideraciones acerca de la acepción *guaco/guaca* o *guae*, guarda relación con el aspecto solemne de una *Capacocha*, en la cual se ofrendaban como revisaremos en el detalle de los cronistas, diversos e importantes objetos provenientes de todos los rincones del *Tawantinsuyu*. Todos ellos impregnados de lo que Molina (2010[1575:96]) deja entrever cuando menciona el poder que hace “hablar” a las huacas, es decir a lo que los anima. Estos objetos como lo ha propuesto Duviols (2016:309) también tuvieron un periplo relacionado con las provincias (desde y hacia ellas) y las áreas de producción, además del cortejo ritual de las procesiones hacia las provincias y las *guacas* o adoratorios. En este sentido, una *guaca* o *guaco*, es comprendido como un espacio de memoria, un objeto o lugar de veneración relacionado con ancestros y *pacarinas* distinguidas no solo por su ubicación, forma o alguna característica natural como señala el diccionario Anónimo, sino por el recorrido hacia ellos, el espacio circundante relacionado con una identidad étnica y con ello, con un territorio particular. Por lo mismo estas acepciones, estarían relacionadas con el mensaje/ro o *cacha* de una *Capacocha*, el lugar de celebración, mitos de origen y apropiación territorial a través de la localización/ubicación de un ancestro.

### La palabra “Çapa ccocha” /Sapa/Sapaq

El vocablo *Çapa ccocha* aparece en el diccionario de González Holguín (2007[1608]:44) y es definido como “el mar de muchos”. Debiéndose notar que esta composición fonológica gramatical es la que más se acerca a la palabra *Capacocha*, la cual como hemos revisado, posee varias posibilidades fonéticas. Aspecto que, por lo mismo, no significa que esta acepción sea la única o la indicada. Sin embargo, es viable notar que la palabra *Sapac* o *Sapa* es el “título” con el cual se designa el poder o investidura del Inca, se parece mucho a la palabra *Capac*. Esta última, como hemos revisado, estaría inmersa en una concepción de “señorío” o “reino”, así como *ccocho* en un ámbito de fertilidad relacionada con espacios acuíferos como “mar, laguna, lagunillas, charcos y estanques”.

Referente al ámbito de poder o señorío, encontramos que *Çapa* o *sapa* significa “cada uno”, mientras *çapay*, “único, singular” (Anónimo 2014[1586]:447); entre tanto, “cada uno” en el diccionario de González Holguín (2007[1608]:238) es definido como *huc inca*. Aproximándonos nuevamente al ámbito de poder emanado de señoríos vinculados al poder cusqueño.

### Consideraciones de la palabra *Capacocha*

Como hemos revisado, la construcción o deconstrucción de la palabra *Capacocha* posee diversas posibilidades, dentro de ellas *Capac/hucha/cocha/coche/cacha*, diferenciándose el término “guae”, pero que, sin embargo, podría estar relacionada con la fonética de *guaco* o *cahauí*. Frente a ello, pensamos que la composición de la palabra *Capacocha* está compuesta ideológicamente por las voces *Capac*, *Sapac* o *Sapaq*, las cuales aluden a un ámbito de poder “real” y “único” con características territoriales, y por ello jurisdiccionales. No siempre relacionadas con la figura del *Sapac Inca*, como veremos en las crónicas, sino con posiciones de poder cusqueñas.

Por otra parte, creemos que la voz *cacha* está asociada a particulares ideológicas como las huacas o *guacas*, una concepción de mensaje o mensajero, el tema sacrificial, así como la relación con el camino procesional que sigue una *Capacocha*. Las cuales se acercan más a lo que conocemos a través del material arqueológico y el contraste con la información etnohistórica del relato de una *Capacocha*. Ampliando con ello la concepción de lugares acuíferos o generadores de agua donde se llevó a una *Capacocha*, puesto que no todos los cerros andinos donde se han encontrado *Capacochas* son productores de agua. Sin embargo, creemos que sí existe una relación fundante o mítica con los espacios contenedores de agua relacionados con ámbitos propiciatorios, debido a la existencia de ofrendas como el *mullu* y con grandes espejos de agua como el Océano Pacífico y el lago Titicaca. Espacios donde se han encontrado *Capacochas*.

### La palabra *Capacocha* y sus contextos dentro de crónicas hispanas del siglo XVI y XVII

Dentro de las diversas crónicas que mencionan el tema de una *Capacocha*, se encuentra la descripción del sacrificio de infantes, hombres, mujeres y animales, junto con diversas ofrendas de tipo alimenticio, hojas de coca, cestos de fibra vegetal, cerámica, textiles, *spondylus princeps* o *mullu* y figuras antropomorfas y zoomorfas hechas de oro, plata y *mullu*. Sin embargo, a través de las crónicas es posible distinguir diferencias provinciales en torno a las ofrendas, edad de los niños sacrificados y respecto del sacrificio mismo, puesto que mientras algunos cronistas utilizan la palabra *Capacocha* y sus diferentes fonemas, otros solo mencionan un "sacrificio", sin informar a qué tipo de sacrificio se refieren. Existiendo como revisaremos, otras palabras para referirse al sacrificio animal y de hombres.

Referente a la palabra "sacrificio", encontramos diversas expresiones en quechua y aymara, las cuales señalan específicamente lo que ha de ser sacrificado. En este sentido, en el diccionario de González Holguín (2007[1607]:193) la palabra *Pirani*, es descrita como la ceremonia de sacrificio del carnero, cuya sangre era utilizada para embadurnarse la cara y el cuerpo. Misma descripción señalada por Juan de Betanzos en una fiesta relacionada con una *Capacocha* (2015[1551]:163), donde el "Ynga Yupanqui hizo ciertas rayas en la cara" del mayordomo, señores cusqueños y *mamaconas* con sangre de "corderos y ovejas".

Adicionalmente a ello, se menciona en los diccionarios las palabras *Arpani* para "sacrificar o hacer sacrificios" en González Holguín (2007[1608]:53); *aspacacuni* para "hacer sacrificio con conbite" (González Holguín 2007[1608]:54); *churasita* para "sacrificar a Dios a los ídolos", *Calluna Arphatha* como "sacrificar matando corderos" (Bertonio 1612; l:421) y *harpacuni* para "sacrificio de hombres" (Santo Tomás 1560:94). Señalándose respecto de ello que Santa Cruz Pachacuti (1993[1613]:249), menciona que *Manco Capac* convirtió en *arpay* o *aspacoy* a su hijo, cortándole la cabeza y luego quemándolo para que el dios Hacedor lo escuchara. Referente a estos nombres alusivos a ciertos sacrificios animales y humanos, creemos que la palabra *Capacocha* posee también un significado propio y ritualidades propias, las cuales probablemente fueron confundidas por los cronistas, ya que en una misma fiesta pudieron haber sucedido diversos tipos sacrificios, como por ejemplo, el planteado en el caso de Betanzos.

En la crónica *Suma y Narración de los incas*, Juan de Betanzos menciona en tres oportunidades la celebración de una *Capacocha*, pero solo en dos de forma explícita. En la primera, relata cómo Inca Yupanqui mandó a construir la casa del Sol, señalando que cuando estuvo acabada, el *Ynga* mandó a ofrecer quinientas doncellas para que sirvieran al sol

y estuviesen allí encerradas. Junto con ello, mandó a "los señores del Cuzco que para allí en diez días tuvieran aparejado mucho proveimiento, maíz, ovejas, corderos y ansimismo mucha ropa fina y cierta suma de niños y niñas que ellos llaman *Capacocha*" (2015[1551]:163). Frente a este relato, es preciso considerar que esta *Capacocha* se hizo para la inauguración de la casa del sol, por lo que fue una *Capacocha* cusqueña mandada a hacer por el Inca, pero a cargo de los señores étnicos cusqueños, y que el aprovisionamiento mencionado para tal efecto y los niños, pudieron haber sido traídos de los alrededores del Cuzco, debido a que el plazo fue de 10 días. Además de ello, es necesario preguntarnos si la mención *Capacocha* se refiere al aprovisionamiento completo y los niños, o solo los niños, puesto que alude a "cierta suma de niños y niñas que ellos llaman *Capacocha*". Aspecto que iremos desarrollando a lo largo de esta discusión.

En segundo lugar, Betanzos (2015[1551]:196) señala una fiesta en honor de la toma del poder de *Inca Yupanqui* y su casamiento, donde él y su mujer debían ayunar por diez días, mientras los señores del Cuzco daban "orden en el proveimiento necesario para las fiestas, sacrificios y ayunos que el Ynga avía de hazer". Y siendo proveído se guardó para el ayuno, mientras los señores cusqueños hacían sacrificio en torno a los ídolos y *guacas* alrededor del Cuzco y en la casa del sol, donde sacrificaron animales y "muchos niños y niñas muy bien bestidos y aderezados, los cuales enterraban dos en dos, macho y henbra" junto a "servicio de oro y plata, escudillas y cantaros, ollas y basos para beber con todos los demás menesteres que un yndio casado suele tener". Siendo estos niños hijos de "caciques y principales".

Frente a esta cita, es posible inferir que el motivo que procuró los sacrificios humanos y de animales fue el matrimonio y ascensión del Inca, en la cual no se menciona explícitamente la palabra *Capacocha*. Sin embargo, al igual que en la primera celebración mencionada por Betanzos, tenemos sacrificios humanos y animales, ajuar de los infantes y objetos enterrados junto a estos niños. Pero esta vez, relacionados con lo que "un casado suele tener". Asimismo, este cronista agrega la realización de una *Capacocha* para la muerte del Inca, donde en todo el *Tawantinsuyu* son sacrificados niños y "todos los caciques señores que uviesen venido a dar obediencia al nuevo señor" (2015[1551]:260). Evidenciando con ello un aspecto político vinculado directamente con la vida y muerte del Inca.

Continuando con la revisión etnohistórica, en la *Crónica del Perú. El señorío de los Incas* de Pedro Cieza de León (2005[1553]:21), se relata un puerto con una buena bahía, cercana al cabo de San Lorenzo, donde está una isla que "ellos llaman de La Plata". Un lugar en el que antiguamente se hacían sacrificios "matando muchos corderos y ovejas, y algunos niños, y ofrecían su sangre a sus ídolos", el cual

era una piedra. Asimismo, se señala que en la provincia muy principal de Xauxa, donde los señores principales, en algunas ocasiones al año sacan a sus hijos para celebraciones y “ofreciéndoles sacrificios de ovejas y corderos, y aun de niños y mujeres” (2005 [1553]:180). Respecto de la primera cita, la cual alude a un sacrificio de niños llevado a cabo en la isla de la Plata, localizada en la parcialidad del *Chinchasuyu*, actual costa ecuatoriana, se sabe gracias al hallazgo arqueológico dirigido por Gabriel Prieto (et al. 2022:21) en Huanchaco, Perú, que pueblos contemporáneos a los Incas, como los Chimú, llevaron a cabo sacrificios rituales con niños y llamas, a los cuales se les sacó el corazón. Ello posibilita comprender el ofrecimiento de sangre humana en huacas localizadas al norte del *Tawantinsuyu*, a diferencia de los sacrificios arqueológicos encontrados en la zona del *Collasuyu* y *Contisuyu*, donde los cuerpos están intactos. Aspecto que nos hace notar diferencias regionales, culturales y funcionales en torno al sacrificio humano y las formas de morir. No todas ellas insertas en la organización de una *Capacocha*.

Concerniente al sacrificio de Xauxa, es importante la descripción que alude a que el sacrificio humano de niños, mujeres y animales, fue hecho en honor a los hijos de los señores provinciales. Creyéndose que esta sería una fiesta efectuada por varios señores étnicos en conjunto, y que la celebración realizada “ciertas veces en el año”, pueda tener relación con alguna fiesta de incorporación social o rito de paso de los hijos de los jefes principales y no con una *Capacocha*.

Muy prolífico en el tema sacrificial, Cieza de León (2005[1553]:234) también relata el sacrificio hecho por Inca Yupanqui a la casa del sol, cuando esta fue terminada. En él, el Inca habría mandado a hacer su aposento de piedra en el templo, donde en la plaza central se habría de “matar a los animales y niños tiernos, cuya sangre ofrecían a sus dioses”. Este relato es diferente al de Betanzos, en cuanto Cieza de León da los detalles de la casa del sol, pero no del rito llevado a cabo en la plaza central, como sí lo hace Betanzos referenciando el uso de la sangre de los animales para marcar los templos, los objetos y los asistentes. Sin embargo, queda la duda si la sangre ofrecida a los dioses en la narración de Cieza de León es de los animales, de los niños o de ambos. Aspecto que es dilucidado más adelante en la mención del uso de una “*Capacocha*”, la cual no incluiría el derramamiento de sangre humana, sino animal.

Igualmente señala que en el Collao (Cieza de León 2005[1553]:256-257), cuando morían los “naturales”, enterraban en sus aposentos “ovejas, corderos y maíz”, matando las “ovejas y ponían las asaduras que tenían en las plazas que tienen sus aposentos”, y si “era señor”, “quemaban diez ovejas o veinte” y “mataban las mujeres, niños y criados que habían de enviar con él, para que le sirviesen conforme a su vanidad”. Enterrándolos todos junto al difunto. Como se

aprecia en esta cita, el sacrificio de niños, mujeres y animales, habría sido privativo de los señores étnicos, sin embargo, el cronista no utiliza para mencionar el sacrificio, la palabra *Capacocha*. Existiendo la posibilidad de que el rito sacrificial de una *Capacocha* pueda estar envuelto en ámbitos emanados del poder cusqueño, y que los sacrificios provinciales enmarcados en la muerte de un jefe hayan recibido otro nombre y otro trato, como por ejemplo el “sacrificio de hombres” o *harpacuni*, que menciona Santo Tomás (1560:94). Igualmente posibilita pensar que el sacrificio y los objetos no fueron pedidos desde otras provincias o lugares, como sí lo haría una *Capacocha*, puesto que, en el relato de Cieza de León, el deudo sería enterrado con sus pertenencias, incluyendo sus mujeres, niños y sirvientes. Ámbito de proveimiento cusqueño que queda plasmado en el relato de Betanzos, bajo el ámbito de “mandar traer” (2015[1551]:163).

Por su parte, Cieza de León (2005[1553]:357) narra en el capítulo concerniente a los pecados de los *Ingas* y su falta de ellos, un interesante relato que señala la exaltación del sacrificio humano por parte de otros cronistas, con el fin de justificar los malos tratos dados a los indios, y la exageración por parte de ellos de atribuirle a los incas la matanza de más de mil niños e indios para sus fiestas. Señalando,

no digo yo que no sacrificaban y que no mataban hombres y niños en los tales sacrificios, pero no era lo que se dice ni con mucho. Animales y de sus ganados muchos sacrificaban, pero criaturas humanas menos de lo que yo pensé, y harto, según contaré en su lugar (Cieza de León 2005[1553]:357).

Frente a ello, relata la fiesta del sol que se hacía en la *Curicancha* del Cusco, donde las *mamaconas* al servicio del templo, se ocupaban de los tejidos y brebajes para la ofrenda, mientras los indios al servicio de él, cuidaban “moradas pequeñas alrededor del templo donde metían los corderos blancos y niños y hombres que sacrificaban”, acompañados de “corderos de oro, pastores con sus hondas hechos de metal, tinajas de oro y plata, esmeraldas, vasos, ollas y todo género de vasijas, todos de oro” (Cieza de León 2005[1553]:361). Estando el Inca y sus sacerdotes para las fiestas y dichos sacrificios. Esta narración se asemeja a los hallazgos de *Capacochas* arqueológicas conocidas, como por ejemplo la de Choquepujio (Gibaya et al. 2014) y de las variadas *Capacochas* encontradas al sur de los Andes, debido no sólo a la existencia de cuerpos de hombres, mujeres y niños, sino a sus “moradas pequeñas” y a los objetos que los acompañaban. Los cuales, como señala Cieza de León (2005[1553]:361), habrían sido un tributo al servicio de los templos.

Asimismo, narra cuando Guaynacapa, luego de terminado el templo del sol en Vilcas, dejó gran cantidad de oro y pastas de plata para vasos y joyas, proveimiento para las

*mamaconas* y sacerdotes, y sacrificios de animales y aves y de “algunos niños y hombres para aplacar a sus dioses” (Cieza de León 2005[1553]:439). Obteniéndose además de la inauguración de la casa del sol, matrimonio y ascenso del Inca, la motivación de aplacar a los dioses, para pedir el proveimiento de una *Capacocha*. Sin embargo, en el relato siguiente da otra razón sacrificial distinta a la inauguración de la casa del sol y el aplacamiento de los dioses, y es la disputa territorial de los señores del valle de Xauxa, donde Guaynacapa mandó a hacer “sacrificios como en Vilcas” (Cieza de León 2005[1553]:439).

No obstante, a dichos relatos posibles de contrastar con lo que conocemos de una *Capacocha*, ya sea desde la arqueología y la etnohistoria, este cronista utiliza específicamente la palabra *Capacocha*, para referirse a los sacrificios de los *ingas* realizados en las *guacas* del templo y oráculo de Guanacauré, Vilcanota, Ancocagua, Coronpa y Aporima, donde otorgaban “dones” y sacrificios de “hombres, mujeres y ganado” (Cieza de León 2005[1553]:362-365). Señalando, además, que los sacrificios humanos solo se hacían en las *guacas* más importantes, pues en las “menos, que eran como ermitas, ofrecían chaquiras, plumas y cosas menudas sin valor” (Cieza de León 2005[1553]:365). Frente a esta cita ha de señalarse la importancia de este relato, pues es el primero que diferencia la realización de sacrificios humanos en lugares de importancia, como las *guacas* principales, otorgándoles la función de templo y oráculo. Igualmente, relata el sacrificio de hombres y mujeres en estos lugares, además de los que hemos revisado con niños hechos en el Cusco y el templo del sol en provincias, la muerte de un señor étnico provincial y el sacrificio provincial de niños en honor a hijos de jefes principales. Sin embargo, una *Capacocha* solo sería llevada a un lugar importante y tendría relación con el poder cusqueño. Descartándose los últimos dos ritos como participantes de una *Capacocha*.

Respecto del capítulo “Cómo se hacía una *Capacocha* y cuánto se usó entre los *Ingas*” (Cieza de León 2005[1553]:365), el cronista escribe que, para la celebración anual de los oráculos, los bultos e ídolos eran llevados al Cusco desde todas las *guacas* “que eran los templos donde ellos adoraban”, acompañados de gente de todas las provincias. En la fiesta presenciada por el *Inga* reinante, los orejones, cortesanos y principales de la ciudad, estos bultos eran dispuestos en la plaza central junto a la gran “maroma de oro”, haciendo sacrificio de “cientos de animales”, ovejas, corderos y aves, para agrandar a los dioses y que estos les dieran buenas nuevas” (Cieza de León 2005[1553]:366). Luego, los limosneros salían con las ofrendas “que ellos llaman *Capacocha*”, “una ofrenda que se pagaba en lugar de diezmos a los templos” consistente en piezas de oro, plata, mantas y ganado para ir de vuelta a las provincias (Cieza de León 2005[1553]:367).

Como hemos revisado, Cieza de León le asigna el nombre de *Capacocha* a los objetos y sacrificios ofrendados a las *guacas* durante una fiesta anual de carácter oracular, donde el Inca preguntaba a los ídolos de todas las provincias por la buenaventura de su reinado. Sin embargo, solo menciona el tema sacrificial de animales y no el humano. Referente a ello, recordamos que Betanzos (2015[1551]:163) al mencionar el proveimiento de objetos, niños y niñas para una fiesta cusqueña, también le otorga el nombre de “*Capacocha*” al requerimiento solicitado para la celebración de la casa del sol. Aspecto que nos hace pensar en la posibilidad de que una *Capacocha* pueda no ser una fiesta o rito en sí mismo, sino el proveimiento de objetos y sacrificios humanos y animales, necesarios para una ocasión o fiesta particular relacionada con el poder cusqueño, como por ejemplo el sacrificio a las *guacas* principales, fiestas relacionadas con el templo del sol, fiestas vinculadas a la vida del Inca o conflictos territoriales dirimidos por el Inca. Siendo el tema del sacrificio el aspecto primordial de una *Capacocha*. Asunto que iremos profundizando a lo largo de este artículo, pero que sin embargo, nos hace recordar el significado de la palabra *cacha* y su relación con el mensaje o guaco, o al que “lleva algo”, y a la descripción que revisamos de Cristóbal de Molina (2010[1575:92]), la cual alude a la gente que llevaba la “*Capacocha*, que por otro nombre se llama *cachaguaes*” a la cual “tenían tanta veneración por este sacrificio *Capacocha* o *Cachaguaco*” (Molina 2010[1575:92]). Refiriéndose nuevamente al acto de “llevar lo que iba ser sacrificado”. Posibilitando pensar que una *Capacocha* sea lo “sacrificado”.

En este sentido, creemos que Molina detalla en su crónica los ritos celebrados a lo largo del año, para luego hablarnos en el capítulo siguiente de una *Capacocha*, porque esta no sería una fiesta o rito, sino el aprovisionamiento para una de ellas.

Respecto del tema sacrificial, encontramos también a Juan Polo de Ondegardo y sus *Informaciones acerca de la Religión de antigüedades deste reyno del Perú*. En ellas, en el capítulo de los “sacrificios y ofrendas” señala que, en el tiempo de arar, barbechar y sembrar la tierra, sacrificaban animales y quemaban coca, sebo y “otras cosas”, “haciendo ceremonias diversas” para protegerse del trueno, la mar, ríos y otros peligros, sacrificando “lo dicho”, maíz, plumas y chaquiras (1906[1571]:195) y sangre humana y animal, en honor al trueno (1906[1571]:197).

Frente a ambas citas, se observa que para distintos eventos o ceremonias se necesitaban ofrendar y sacrificar cosas y animales específicos, como, por ejemplo, el *mullu* para las deidades, animales pintados a *Chuquilla*, blanco para el sol, lanudo para que haya crianza y guanacos para *Viracocha* (1906[1571]:213).

Dentro de ello, el cronista cuenta que “especialmente en los Andes, en las huacas o cerros o al trueno y rayo” sacrificaban algunos hombres y niños, “matándole y derramando la sangre o haciendo otras ceremonias” (1906[1571]:195). El objetivo era aplacar a los dioses con sangre humana, ya sea la propia o de otros, pero también comenta que se hacía para “cosas de grande importancia, pestilencia grande, mortandad y otros trabajos grandes” (1906[1571]:195). Sin embargo, creemos que a pesar de que se ha dicho que los “sacrificios humanos” se hacían en ocasiones solemnes e importantes, tal como también alude Polo de Ondegardo, este derramamiento de sangre humana correspondería a “otras ceremonias” y no al proveimiento llamado *Capacocha*, pues si bien una *Capacocha* se ofrecía en ocasiones de importancia, el sacrificio humano no fue privativo de los Incas (Bouysson-Beyssac 1987:250). Aspecto que desde la lógica inca ha sido estudiada a partir del culto a los cerros y la celebración de sacrificios en alturas (Gil 2012:42), pero tal como sugiere la etnohistoria y hallazgos arqueológicos en otros espacios sagrados, como el lago Titicaca o templos costeros como el de Pachacamac y Túcume, una *Capacocha* también constituye una apropiación territorial diferenciada por quienes eran los sacrificados, ya que estos, como veremos podían ser hijos de principales, doncellas de los *acllawasi* o tributo en general.

Continuando con el ya mencionado Cristóbal de Molina 2010[1575:88] y la *Relación de las fabulas y ritos de los incas*, este cronista indica que la “cepacocha”, “Capacocha” o “Capacocha”, inventada por Pachacuti Inca Yupanqui, correspondía a “dos niños, y niñas pequeñas de edad de diez años, trayan ropa y ganado y ovejas de oro, plata y mullo”, los cuales eran llevados desde todas las provincias hacia el Cusco. De su primera descripción, “Cepacocha” -tal vez una mala transcripción-, es posible inferir que el proveimiento o el “mandar a traer hacia el Cusco” una serie de objetos, personas y animales, correspondería a un evento Inca, pues como señala, habría sido inventado por un dignatario Inca. Aspecto que refuerza la idea de que otros sacrificios anteriores a los incas o culturalmente distintos, no hayan sido una *Capacocha*.

Molina continúa con el relato señalando que luego de llegada la “Cepacocha”, la “tenían en el Cuzco para el efecto que se dirá” (2010[1575:89]). Es decir, que una *Capacocha* se llevaba a la ciudad para un determinado evento. Luego prosigue e indica que al “estar todo junto” comenzaba un rito de purificación presenciado por el Inca, para luego destinar a las huacas principales de cada provincia las “ofrendas y sacrificios” “y allí las sacrificaba” (2010[1575:89]):

Y así, concluyo con lo que en el Cuzco se avía de sacrificar, sacavan los sacerdotes con los sacrificios que se avían de llevar, como ya esta dicho. La horden del camino con los sacrificios era que toda la jente que

con la *capacocha*, que por otro nombre se llama *cachaguaes*, yban hechos un ala, algua cosa apartada los unos de los otros, sin ir por camino real derecho, sino sin torcer a ninguna parte atravesando las quebradas y cerros que por delante hallavan hasta llegar cada uno a la parte y lugar que [...] estavan esperando para recibir los dichos sacrificios. Yban caminando a trechos (Molina 2010[1575:92]).

Frente a esta cita, se observa que lo que es “llevado” por la “gente” se le asigna como ya hemos consignado, el nombre de *Capacocha* o *cachaguaes*, al igual que registra Betanzos y Cieza de León. Por lo mismo, dicha información permite hipotetizar que existe un lazo de “reciprocidad” entre el peticionario emanado desde el Cusco y los “requerimientos” para determinadas celebraciones, y la entrega de ellas por parte de las provincias, así como la devolución de ellas a las huacas principales. Estableciéndose vínculos y deudas con el Inca a través de los objetos, personas y animales llamados *Capacocha* y por el mensaje desplegado a través de ella.

Además de ello, Molina menciona en función del sacrificio de Cusco, otro sacrificio hecho a la “guaca de Yanacauri”, que era la más principal, por ser este el lugar donde Ayarcho quedó convertido en piedra, en la cual eran enterrados “criaturas y cosas que dedicadas estavan” (2010[1575:91-92]). Posibilitando inferir, en torno a ello, que podían existir para un llamado al Cusco, muchas *Capacochas* específicas para un rito en particular, pues como señala Molina en la cita, los niños y cosas estaban “dedicados”.

Dejando a Molina, proseguimos con la crónica *De las costumbres y conversión de los indios del Perú*, de Bartolomé Álvarez (1998[1588]:94). En ella, en el capítulo destinado a las “Adoraciones que hacían a los muertos”, se menciona el sacrificio de mujeres de curacas principales cuando estos morían. Dentro del relato se informa que las “mancebas” del Señor étnico eran ahogadas, previa ingesta de hojas de coca y chicha otorgada por otras mujeres, y cuya función sacrificial era servir al malco “allí donde va”. Por otra parte, señala otro tipo de sacrificios hechos a la *uacas* al referirse que los españoles por codicia a la plata enterrada allí, comenzaron a “vaciar todos los enterramientos” donde hacían sacrificios y “podían alcanzar” (1998[1588]:95).

Respecto a la primera cita, María del Carmen Martín Rubio (2009:198) lo señala como una posible *Capacocha*, debido a que en algunas ocasiones relacionadas con la muerte del Inca y de los señores étnicos, se realizaba un sacrificio de “concubinas y niños”. Como, por ejemplo, el relato que revisamos de la muerte de señores del Collao por Cieza de León, pero sin nombrar una *Capacocha*. Temática que nos hace creer que, si no está relacionada con el poder cusqueño, no sería una *Capacocha*, sino otro tipo de sacrificio.

Entregándonos la clave para el análisis de lo “mandado a traer” desde otras provincias. Confirmando la información entregada por Betanzos acerca del “proveimiento” cusqueño (2015[1551]:163).

Por otra parte, con la escueta información entregada por el doctrinero Álvarez, no es posible aseverarlo, y aunque el ahogamiento y la ingesta de hojas de coca se relaciona con uno de los tipos de muertes rituales de una *Capacocha*, no es posible asegurarlo sin la descripción completa del evento y el de los objetos. Conjeturándose la posibilidad de que los objetos del enterratorio de este señor, de haberlos, serían de carácter personal y no provenientes de todos los rincones del *Tawantinsuyu*, como el caso que señala Betanzos y Cieza de León. Además, este sacrificio sería realizado en honor de un señor principal altiplánico. Aspecto que nos hace redundar en el tema del poder cusqueño y la petición de una *Capacocha*.

Por otra parte, en el segundo relato de Álvarez se visibilizan cuatro aspectos relacionados con lo que conocemos de una *Capacocha*: la realización en una “uaca”, objetos de plata, enterramientos con sacrificios humanos y la localización en alturas andinas de algunas *Capacochas* encontradas a más de 5.000 msm. Aspecto que podría estar relacionado con “los lugares que podían alcanzar donde hacían estos sacrificios” (Álvarez 1998[1588]:95).

Prosiguiendo con *Historia General del Perú*, de Martín de Murua (2018[1590]:238-239), este clérigo al relatar “las cosas que sacrificaban los indios”, señala que los sacrificios se hacían para la fiesta del *Capac raymi, vitucuy, utquilla, mayocati, atoarco* y eran dedicados a el trueno y el relámpago, mientras otros, se hacían en el templo del sol en el Cusco y donde el Inca estuviese para esas fiestas. Esta información posibilita inferir que, para dichas fiestas del calendario, se hacían sacrificios a lo largo y ancho del *Tawantinsuyu*, siendo el epicentro de la fiesta, el Inca, quien

hacía para este efecto, junta de curacas, y gobernadores y señores principales, y de mucho número de indios, en el Cuzco, y se venían a juntar a la casa del Sol donde, habiendo precedido ayunos a su usanza, y teniendo recogimiento algunos días (Murua 2018[1590]:238)

Esta cita nos recuerda a la de Betanzos y Cieza de León, referente a la fiesta de la casa del sol, donde el Inca y los señores cusqueños mandaban a pedir una *Capacocha*. Otorgándonos otro detalle al igual que Polo de Ondegardo (1906[1571]:195), y es que para el sacrificio “se hacían infinitas ceremonias, y según la calidad del negocio así las diferenciaban en los ritos y modos” (Murua 2018[1590]:239). Ello puede explicar de alguna manera las confusiones etnohistóricas respecto de la *Capacocha*, pues los cronistas mencionan que existen muchas ceremonias y ocasiones

para el sacrificio, posibilitándose que en una o más de ellas se hayan efectuado con una *Capacocha*, es decir, con un proveimiento mandado a traer por el Inca o algún señor principal para una fiesta y propósito en particular, diferenciándose a través de “la calidad del negocio”, y con ello la funcionalidad de lo ofrendado y sacrificado.

Respecto del sacrificio y no mencionando la palabra *Capacocha*, Murúa describe uno llevado a cabo en todo el *Tawantinsuyu*, señalando

y, cuando había grandísima necesidad, en que se había de hacer sacrificio general por todas las cuatro partes, en que estaba dividido este reino, precedía un ayuno general, en el cual no comían sal ni ají, que eran las principales cosas y de mayor apetito y gusto que tenían. Concluido este ayuno, llevaban los sacrificios, sacándolos de la casa del Sol con mucha veneración y reverencia (2018[1590]:242).

Siguiendo con Murua, este nos informa que además de la huaca de Viracocha y el Sol, existía la de *chuyilla, cactuilla e Yntillapa*, el dios tronador, al cual también se le sacrificaban niños “al igual que al Sol” y, si nacía cuando tronaba, “era hijo del trueno, y así se había de dedicar a su servicio” (2018[1590]:241). Posibilitándose otro ámbito de elección de los niños destinados al sacrificio, puesto que ya vimos que algunos de ellos eran hijos de caciques y principales (Betanzos 2015[1551]:196), mientras otros eran elegidos por su belleza, sin marcas en la piel (Hernández Príncipe 1923[1622]:61) y *acllas* (Hernández Príncipe 1923[1623]:60). Por otra parte, la cita de Murua corrobora la información de Cieza de León y Molina, en la que se narra el sacrificio humano a las huacas principales.

Asimismo, Murua menciona lo que parece ser una *Capacocha*, sin utilizar esta palabra, pues relata algo similar a Cieza de León (2005[1553]:367) y Molina (2010[1575:92]), al señalar que desde la casa del sol “llevaban los sacrificios con mucha veneración” hasta los lugares del sacrificio (Murua 2018[1590]:242). Tampoco señala el nombre de una fiesta o rito llamado *Capacocha*, cuando señala en el capítulo “del orden que tuvieron los indios en el año”, en el cual detalla el nombre de las fiestas y los sacrificios (Murua 2018[1590]:256-258). Aspecto que nos hace insistir en la posibilidad de que en muchas fiestas importantes se hayan celebrado con una *Capacocha*.

Respecto al Inca Garcilaso de la Vega y *Comentarios reales*, no es posible extraer mucha información de su relato, pues al describir “las cosas que se sacrificaban al sol”, señala que “el sacrificio principal y el más estimado” era el de los corderos, luego carneros y ovejas. Sacrificando además conejos, aves, sebo, hojas de coca, legumbre, fina ropa de vestir y brebajes (2016[1609]: II:77). Sin embargo, niega el

sacrificio humano por parte de los incas, argumentando que, si tal cosa era contada por otros historiadores, era referido a zonas provinciales consideradas salvajes y a la falta de cronología y confusión de los informantes (2016[1609]: II:77). A pesar de ello, es posible observar dejando de lado la negación del sacrificio humano, que Garcilaso al igual que los otros cronistas, señala la temática del sacrificio de animales, alimentos, brebajes, hojas de coca y textiles, necesarios para las ceremonias efectuadas en la casa del sol. Pero que, por el hecho de ser el templo principal y el más importante, necesitaría además del sacrificio animal, del sacrificio humano, a diferencia de una huaca menor.

Continuando con nuestra revisión, encontramos a Felipe Guaman Poma de Ayala y *Coronica del buen Gobierno*, en la cual también encontramos la palabra *Capacocha* en el capítulo de los “ídolos y uacas del Inga” (1615:264). En él, se indica “que los Ingas tenían tierras señaladas en este reino para sacrificios llamado usno, que es para sacrificar siempre capacocha al sol y a las uacas caray, al caminar apachita, es la ley y sacrificios de los Ingas” (1615:264), para luego mencionar en extenso lo que se sacrificaba en cada uno de los *suyus*. Respecto de la palabra “usno” mencionada por Guaman Poma, esta significa según el diccionario de González Holguín (2007[1608]:257) “altar antiguo, para los sacrificios, montón de piedras”.

Concerniente a la cita de este cronista, primero se indica nuevamente que los sacrificios se hacían en todas las tierras del *Inga* y en “tierras señaladas”, otorgándonos un orden ya existente para el sacrificio y lo que ha de sacrificarse. Segundo, que la “Capacocha es para” sacrificio al sol y a las huacas, es decir, implícitamente señala que una *Capacocha* son los “sacrificados” que aparecen en sus dibujos, no una fiesta (fol. 104:268; 105:270; 106:272; 107:274). Y tercero, le asigna el nombre de “usno” a la “tierra” designada para el sacrificio, el cual sería el lugar del sacrificio y entierro de una *Capacocha*, además de mencionar a las “apachitas” como un adoratorio (1615:265). Esta palabra es definida como un “montón de piedras que adoraban los indios” (Anónimo 2014[1586]:51) y el “altar de piedras en los caminos de alta montaña” (González Holguín 2007[1608]:13) y “montón de piedras en los altos y cumbres de los cerros y collados y encrucijadas” (Cobo (2016[1653]:344). Asimismo, Polo de Ondegardo (1906[1571]:192), señala que estos serían un montón de piedras que hacen en las llanadas, encrucijadas y cumbres de cerros, “que en el Cuzco y en los Collas se llaman apachitas”. En donde los indios piden para que los dejen “pasar” (1906[1571]:193).

Por lo mismo, creemos que una *apacheta* está relacionada con lo que arqueológicamente conocemos como “pircas” de piedras, las cuales corresponderían a los adoratorios localizados en las cumbres de los cerros o en su parte llana,

y el “usno” como el lugar donde han sido encontrados los cuerpos de niños, hombres y mujeres vinculados a una *Capacocha*, y que arqueológicamente se ha denominado como “enterratorio”.

Siguiendo con Guaman Poma, si revisamos las láminas de “ídolos y huacas” (fol. 104:268; 105:270; 106:272; 107:274), queda aún más clara la posibilidad de que una *Capacocha* sean los objetos y niños que allí aparecen, y que las “apachetas y usnos” estén vinculados a las huacas de piedra o a los cerros. Apreciándose además, la diversidad cultural relacionada con la *Capacocha* y los diversos “modos” de sacrificio a las huacas. Junto con ello, se observa la diversidad de animales allí presentes, los cuales pueden ser representativos de sus respectivos *suyus* y estar relacionados con ámbitos propiciatorios, protectores y oraculares, como, por ejemplo, el otorongo, la llama negra y el cuy, visibles en las láminas. En este sentido, recordamos a Murua (2018[1590]:256-258), quien nos informa acerca de los animales sacrificados en las fiestas agrícolas, como el carnero “moro, moro” y el pardo, “carneros negros” para protección, llamados *urcu*, aves para disminuir la fuerza del rival en la guerra, perros negros y cuyes (Murua 2018[1590]:239). Por otra parte, como hemos observado en las crónicas de Betanzos, Cieza de León y Molina, Guaman Poma también le otorga a la *Capacocha* un aspecto relacionado con la centralidad cusqueña, al referirse a “las tierras o huacas del Inga”. Punto necesario, como hemos ido estableciendo, para que un sacrificio y ofrenda sea una *Capacocha* y que está directamente vinculada a la relación centrípeta y centrífuga que ha establecido Pierre Duviols (2016).

Avanzando con la revisión, encontramos a Rodrigo Hernández Príncipe en *Idolatrías en Recuay*, quien es el único que menciona a una *Capacocha* como una “fiesta” realizada cada cuatro años (1923[1622]:60). En ella narra que los privilegiados para el sacrificio, hijos de gente principal eran los *acllas* o “elegidos”, llevados de todas las partidas del *Pirú* hacia Cusco (1923[1622]:61). Sin embargo, al relatar el cortejo que llevaba las huacas al Cusco, señala “más la Capacocha llegaba al Cuzco acompañada con la huaca principal de su tierras, caciques y indios” para la fiesta del *Inti Raymi*, recibiendo el Inca a “estos electos para su servicio” en la plaza (1923[1622]:61). Frente a ello, nos preguntamos si la “fiesta Capacocha” era solo la procesión de las huacas o si, como hemos planteado, eran los “sacrificados” y los objetos del cortejo los que eran la *Capacocha*, y si la mención que señala este cronista acerca de una fiesta celebrada cada cuatro años, corresponde a un *Inti Raymi* o a una petición tributaria de infantes, puesto que esta una fiesta es de carácter anual. En torno a ello, es posible pensar que a esa parcialidad o pueblo le tocaba enviar una *Capacocha* cada cuatro años y que el cortejo hacia el Cusco llevaba todo lo atingente a una *Capacocha*, incluyendo la huaca del pueblo.

El relato prosigue señalando que luego de concluida la fiesta “llevaban a las Capacochas” a Huanacauri y la casa del sol, y a las restantes provincias, donde sus padres se convertirían en gobernadores y los sacerdotes habrían de “servir a la Capacocha” (1923[1622]:61). Es decir, “llevaban a los elegidos” a las provincias, donde los sacerdotes encargados debían hacer el sacrificio y cuidar la adoración del lugar donde era enterrada la *Capacocha*. Asimismo, el extirpador de idolatrías cuenta la historia del caso de *Ocros*, donde una niña de 10 años de nombre *Tanta Carhua*, hija de *Caque Poma*, había sido escogida “desde que demostró lo que vino a ser” (1923[1622]:61), es decir, desde que nació o menstruó. Ello podría sugerir que su designación se habría llevado a cabo cuando “lo significó el Inga” y llevada a un “cerro, remate de las tierras del Inga”, para luego ser emparedada viva en un “depósito a modo de alacena” (1923[1622]:62). Agregando que, allí estaba la *Capacocha* “sentada a uso gentilicio” con “alhajas de olletas, cantarillos, topes y dijes de plata que el Inga le había dado por dones” (1923[1622]:62).

La última cita concerniente al caso de *Tanta Carhua* posee varios detalles importantes dentro del análisis y diferencias de un requerimiento del tipo *Capacocha*. Primero, el hecho que ella haya sido elegida para tal efecto desde el momento de nacer o convertirse en mujer. Aspecto que posibilita pensar debido a su edad, que el requerimiento de niños se podría haber efectuado efectivamente, como argumenta Cieza de León, como pago a los templos y que a todos los pueblos donde se encontraba una huaca importante les era solicitado cada cierto tiempo dicho pago. Además de ello, Hernández Príncipe señala que estos niños, o por lo menos los de la *Capacocha* de “la tierra de Singas” (1923[1622]:60), eran hijos de principales, los cuales habrían refrendado su poder político gracias al sacrificio de sus hijos. Por último, y como ya ha sido mencionado, la “capacocha estaba sentada” (1923[1622]:62) y que “él estaba en busca de la Capacocha, hija del mentado Caque Poma” (1923[1622]:60), aludiendo evidentemente a que la *Capacocha* es la niña y los objetos enterrados con ella. Sin embargo, revela un aspecto importante acerca de los objetos, señalando que estos objetos serían “dones” del Inca. Posibilitando incluir en el requerimiento de una *Capacocha* a los regalos que hacía el mismo dignatario, y con ello, la entrega de dones y contra dones, que denotarían una acción asimétrica de poder político vinculada con la sujeción al Inca.

Por último, encontramos al padre Bernabé Cobo en *Historia del Nuevo Mundo*, el cual hace mención del sistema tributario de los indios hacia el Inca, señalando “la derrama del tributo infantil que mandaba a hacer el rey cada año” donde niños de “nueve o diez años para abajo” eran dicho pago (2016[1653]:275). Junto con ello, relata que la cantidad de niñas era mayor que la de niños, debido al “ministerio á que las destinaban” (2016[1653]:275). Aspecto que ha sido

corroborado por la arqueología, y el hallazgo de más niñas que niños. Por lo mismo, creemos que la existencia de un varón en una *Capacocha* tendría un valor distinto en el requerimiento de niños, y el rol que ellos jugaron en las huacas donde se les enterró.

Según Cobo (2016[1653]:276), las doncellas destinadas para el tributo eran llevadas a Cusco “conforme al número que á cada provincia cabía enviar aquel año”, siendo separadas para que sirvieran al templo del sol y el trueno, y

Otro buen número apartaba y mandaba guardar para matar en los sacrificios que se hacían en el discurso del año, que eran muchos y por diferentes respetos, como por la salud del Inca, cuando enfermaba o cuando iba en persona á la guerra; y para, si muriese, matar las que habían de enviar á la otra vida en su compañía, o para muchas otras ocasiones (Cobo 2016[1653]:276).

Concerniente a la información entregada por Cobo, es posible distinguir una diferencia en cuanto al tributo, y es que no todas las niñas llegadas de las provincias eran sujeto de una *Capacocha*, sino que eran también destinadas al servicio de templos y como “premio” a capitanes y parientes, por el servicio que le rendían al Inca (Cobo 2016[1653]:276). Por lo mismo, creemos que cuando los cronistas hablan de “cientos o miles” de niñas destinadas al sacrificio, se refieren a que sólo una parte de ellas, y para ocasiones o fiestas importantes relacionadas con el Inca y el poder cusqueño, eran una *Capacocha*.

### El otro sacrificio. Las estatuillas antropomorfas y zoomorfas

Las estatuillas antropomorfas de oro, plata y *mullu*, ídolos o bultos, son otra ofrenda mencionada por diversos cronistas, así como las zoomorfas, *illas* o *qonopas*. La palabra *illa* es definida por González Holguín (2007[1608]:360) como “el mellizo varón”, *chuqui illa* o *choque ylla*, como el rayo (Anónimo 2014[1586]:68), donde *chuqui* es definido como “lanza” (González Holguín 2007[1608]:346) e *illa* como “cualquier cosa que uno guarda para provisión de su casa como chuño, maíz, plata, ropas y joyas” (Bertonio 1612; II:173). Deteniéndonos en estos términos, es posible establecer dos acepciones respecto de la palabra *illa*. La primera relacionada con una dualidad exacta, una réplica del varón, un otro idéntico. Por lo mismo, es razonable pensar que la palabra *chuquilla* que alude a la deidad del rayo, esté asociada a la forma de lanza en zigzag del rayo o en sus características duales de luz y sonido. Por otra parte, la dualidad o réplica de un varón, nos hace recordar cuando Inca Yupanqui mandó a hacer un bulto varón como ídolo del sol, con forma y tamaño de un “niño de un año”, vestido con una camiseta tejida con oro y en la cabeza “una borla a la usanza de los Señores” con una patena o placa de oro en la frente, y en los pies unas “uxutas” (Betanzos 2015[1551]:164). Asimismo, como fue mencionado, Betanzos

(2015[1551]:202) le otorga la palabra *cacha* a un “ídolo de batallas” hecho por *Inca Yupanqui*, el cual era llevado al campo de batalla vestido con la misma diadema del soberano y al cual le ofrecían sacrificios y reverenciado como *huauqui* y servido como si fuese el Señor en persona (Hernández Astete 2012:249). Respecto de esta última palabra, encontramos en González Holguín, el significado de *huauque* como “los hermanos varones y todos varones” (2007[1608]:140) y *huauque*, como “hermano varón” (Anónimo 2014[1586]:109) y como “amigo” (Bertonio 1612; II:154). Al respecto, ya revisamos la acepción *cacha*, la cual según proponemos, podría estar inserta en el significado ideológico de la palabra “*Capacocha*”, a través del “mensaje o el que lleva algo”. En este sentido creemos que el sacrificio de una *Capacocha* consta de seres humanos, animales y estatuillas antropomorfas, que, en el caso de las figuras masculinas, corresponderían al “hermano” “mellizo” o “amigo”, según las diferentes acepciones de una persona de carne y hueso. Sin embargo, creemos que la definición de *illa* también es aplicable a las estatuillas femeninas. Temática que no abordaremos en este artículo, pero que guarda relación con las *acllas*, debido a que estas figuras presentan el mismo tocado de plumas que la *Doncella del Lullailaco* y vestimentas semejantes en algunos casos, a la *lliclla* de la *Doncella de Ampato*.

Dentro de los casos arqueológicos atribuidos a *Capacochas* existen hallazgos con o sin seres humanos, pero todos ellos con figuras antropomorfas y zoomorfas. Hecho que nos hace creer, que, en ausencia de personas, son ellos quienes llevan el mensaje a los dioses, y cuando hay seres humanos, el mensaje para los dioses es compartido y de mayor importancia debido a la “calidad del negocio”. Por su parte, la segunda acepción entregada por Bertonio respecto de *illa*, permite ampliar su significado hacia la concepción de provisión o proveimiento, el cual como hemos visto, tendría un contexto público vinculado a los bultos de personajes públicos como el Inca, ancestros, dioses y personajes de importancia social, y uno de carácter privado relacionado con altares de casas y el significado propiciatorio de las *illas*.

Dentro del contexto público relacionado con fiestas celebradas a la casa del sol, Murúa señala que “solían otras veces ofrecer desto géneros de carneros y corderillos, hechos de oro y plata maciza y también chaquiras”. Es decir, existieron más instancias y lugares donde se ofrendaron estas estatuillas, y que por lo mismo, permite relacionarlas no sólo en el ámbito público, sino también con un ámbito particular y cultural de ellas.

En el mundo andino altiplánico estas estatuillas de animales son conocidas como *Conopas* o *qonopas*. Al respecto Arriaga (1968[1621]:14-15) señala que las *conopas* o como las llaman en el Cusco, *chancas*, son sus dioses, lares (hogar familiar) y penates (dioses del hogar), las cuales poseen

diferentes figuras y formas, unas de piedras pequeñas de formas particulares y colores; de piedra de cristal llamadas *lacas*, con forma de maíz llamadas *zarap conopas*, otras de papa llamadas *papap conopas* y otras de ganado llamadas *caullama*. Y según menciona Arriaga, a todas ellas se les daba la misma adoración que a las huacas, sin embargo, la adoración a las huacas era pública, y el de las *conopas* era “secreta” y correspondía a un culto de las “casas” efectuado en ciertas épocas del año, cuando estaban enfermos y para sus sementeras (Arriaga 1968[1621]:15-16). Mismo aspecto privado que referencia Bertonio en su definición de *illa*.

Por otra parte, Arriaga (1968[1621]:12) también señala que existen “huacas móviles” representativas de cada pueblo, las cuales no tenían forma específica pues eran de piedras, figuras de hombres, mujeres y animales. Todas ellas con nombres particulares con los que los invocan, donde cada *ayllo* recibía a veces el nombre de la huaca principal, y la huaca menor derivaba de ellas, a través de la anteposición de *marca aparac* o *marcacharac*. Respecto de su significado, encontramos la definición de *marca* como “protector” (González Holguín 2007[1608]:163) y *apayarac* “cargado” (Anónimo 2014[1586]:111). Es decir, que las estatuillas antropomorfas como “huaca móvil”, podrían tener una función protectora y “cargar” un mensaje o un poder manifestado a través de su materialidad (oro, plata o *mullu*).

Respecto de la riqueza en oro y plata de los templos, Cobo (2016[1653]:290) informa que no había templos más ricos en estos metales, que los ubicados en el Cusco, donde se ofrecían los principales “votos y sacrificios” y los Señores principales tenían la exclusividad en el uso de joyas de oro y plata. Existiendo prohibición de sacar el oro y plata que le ofrecían al Inca y a los templos, los cuales consistían en ídolos, figuras, láminas y vasos (Cobo 2016[1653]:291). Esta cita explica de alguna manera, que los objetos encontrados en contextos provinciales de *Capacochas* arqueológicas, no presenten artículos como vasos, ollas o escudillas en oro y plata, pues serían de exclusividad cusqueña, encontrando aquí una clara diferencia entre los objetos enterrados en el Cusco y en las huacas provinciales. No obstante, a pesar de que este relato habla de figuras, en los contextos provinciales si se encontraron estatuillas antropomorfas y zoomorfas de oro y plata. Además de ello, en este relato encontramos una diferenciación respecto de “ídolo y figura”, posiblemente relacionada con los ídolos del sol, el trueno, el hacedor y la luna, y a las figuras con formas humanas y de animales. Efectuando, además una valoración de las ofrendas que disponían en la *Coricancha*, pues “acudían de todas partes con lo más precioso que tenían á ofrecer sus votos y sacrificios” (2016[1653]:290). Es decir, que desde las provincias llegaban al Cusco una variedad de valiosos objetos, cuya valía representaba lo mejor y más hermoso, o el *camac* de la huaca de cada pueblo participante en una *Capacocha*.

En el capítulo destinado a “las cosas que adoraban estos indios”, Cobo (2016[1653]:345) igualmente distingue dos grupos de cosas, uno atribuido a la naturaleza y segundo, a las cosas hechas por manos humanas como los “ídolos y figuras”, una “infinidad de imágenes y estatuas, todas muy veneradas como ídolos”, “pintadas y entalladas de diferentes formas y grandeza; unas eran de plata, palo, piedra y barro y otras cosas”; “unas tenían forma humana, y otras de diversos animales, peces, aves y legumbres, como carneros, culebras, sapos, guacamayos, semillas, con forma de maíz, legumbres”. Frente a este detallado listado de figuras, sabemos que, en los contextos arqueológicos atribuidos a una *Capacocha*, se han encontrado figuras con formas humanas y de auquénidos. Estas últimas, mencionadas por Santo Tomás (1560:138) como *guaccallama*. Sin embargo, no se han descubierto con forma de otros animales, por lo que se presume que sólo la *illa* con forma de llama guarda relación con el propósito y función final de una *Capacocha*, y que las otras figuras forman parte de otro tipo de rito propiciatorio, u otro contexto cultural privado, como, por ejemplo, el que informa Cieza de León (2005[1553]:48), al señalar que la gente de villa de Ancerma adoraba en sus casas a ídolos y figuras con forma de gato.

### Consideraciones Finales

La revisión de las fuentes presentadas revela la complejidad del significado de la palabra *Capacocha*, misma que, a pesar de su inexistencia en diccionarios coloniales, nos habla de construcciones o sistemas de pensamiento muy diferentes a los occidentales, ya que se vincula estrechamente a aspectos de poder y espacios con agencia, es decir, a relaciones espaciales y materiales derivadas de actos de memoria con características heterogéneas. Como hemos expuesto, siguiendo a Rostworowski (2003), la construcción de

la palabra *Capacocha* posee un juego de fonemas posibles relacionadas a una institución, ley, tributo o proveimiento, e interpretada por nosotros como un “mensaje o mensajero único o real”, relacionado con el poder cusqueño, aspecto que, sin embargo, no la articula solo dentro de intereses cusqueños, sino bajo una multiplicidad de intereses creados a través de una red de relaciones asimétricas, concretadas por medio del sacrificio y celebrada en ocasiones relacionadas con fiestas cusqueñas, tributos, la vida del Inca, la inauguración de un templo, catástrofes, ocasiones oraculares y conflictos territoriales.

En dichas ocasiones se desplegarían estrategias de subordinación y control, por medio del mismo agasajo implicado en la llegada del gran contingente provincial hacia el Cusco y en la sacralización de los objetos, animales y personas destinadas al sacrificio. Creyéndose que el sacrificio animal, de seres humanos y de estatuillas concretadas en las ocasiones mencionadas, corresponde al nombre de *Capacocha*. En ella, los niños, mujeres y hombres, al igual que las figurillas, serían los portadores del mensaje a los dioses y los encargados de sellar aspectos de reciprocidad con las huacas o dioses, mientras los objetos serían dones cargados de simbolismos basados en el poder de su materialidad, y los animales y sus estatuillas participantes, un rol propiciatorio basado en la creencia del *camac*. Aspectos que les otorgarían particularidades a cada uno de los sacrificios bajo lógicas enunciativas y organizativas comprendidas por todos los participantes.

### Agradecimientos

Mis sinceros agradecimientos a ANID por su apoyo en esta investigación, y en todos los estudios relacionados con mi tesis doctoral. Junto con ellas, a mi profesor de Tesis, Dr. José Luis Martínez Cereceda.

### Referencias Citadas

- Albornoz de, C.  
1967[1583]. La instrucción para descubrir todas las Guacas del Piru y sus camayos y haciendas. *Un Inedit de Cristobal de Albornoz de Pierre Duviols* 56:7-39, París.
- Álvarez, B.  
1998[1558]. *De las costumbres y conversión de los indios del Perú. Memorial a Felipe II*. Madrid. Edición María del Carmen Martín Rubio, Juan J.R. Villarías y Fermín del Pino Díaz. Ediciones Polifemo, Madrid.
- Anónimo.  
2014 [1586]. *Arte y vocabulario en la lengua general del Perú*. Edición interpretada y modernizada de Rodolfo Cerrón-Palomino. Lima. Instituto Riva-Agüero Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Arriaga de, J.  
1968 [1621]. *Extirpación de la Idolatría del Perú*. Ed. Gerónimo de Contreras Impresor de Libros.
- Bertonio, L.  
1612. *Vocabulario dela lengua Aymara: Primera y segunda partes*. En Biblioteca Digital Mundial, Lima.
- Betanzos, J.  
2015 [1551]. *Suma y Narración de los Incas*. Editores Hernández Astete, Francisco y Rodolfo Cerrón-Palomino. Juan de Betanzos y el Tahuantinsuyo. Nueva edición de la Suma y narración de los Incas. Lima. Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Bouysson-Cassagne, T.  
1987. *La Identidad Aymara. Aproximación Histórica (siglo XV, siglo XVI)*. Hisbol, La Paz.

- Cerrón-Palomino, R.  
2006. *El Chipaya o la lengua de los hombres del agua*. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- Cerrón-Palomino, R.  
2011. El legado onomástico puquina: A propósito de "Capac" y "Yupanqui". *Estudios Atacameños* 41:119-130.
- Ceruti, M.  
2015. *Llullaillaco. Sacrificios y Ofrendas en una Santuario Inca de Alta Montaña*. Mundo Editorial, Salta.
- Cieza de León, P.  
2005 [1553]. *Crónica del Perú. El Señorío de los Incas*. Eds. Franklin Pease G.Y. Biblioteca Ayacucho.
- Cobo, B.  
2016 [1653]. *Historia del Nuevo Mundo*. Imp. E. Rasco, Madrid.
- Duviols, P.  
2016. *Escritos de Historia Andina*. Biblioteca Nacional del Perú. Instituto Francés de Estudios, Lima.
- Duviols, P. e Itier, C.  
1993. *Relación de Antigüedades deste reyno del Pirú. Estudio Etnohistórico y Lingüístico*. Institut Français d'Études Andines. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, Lima.
- Garcilaso de la Vega, I.  
2016[1609]. *Comentarios reales de los incas*. Tomo I y II. Edición Ricardo González Vigil. Penguin Clásicos, Barcelona.
- Gibaya, A., Macewan, G., Chatfield, M. y Andrushko, V.  
2014. Informe de las posibles Capacochas del asentamiento arqueológico de Choquepujio, Cusco. *Nawpa Pacha* 34:147-175.
- Gil, F.  
2012. La comunión de los cerros. Ritualidad y ordenamiento simbólico del paisaje en una comunidad del Altiplano Sur Andino. *Diálogo Andino* 39: 39-55.
- González Holguín, D.  
2007 [1608]. *Gramática y arte nueva de la lengua General de todo el Peru: Llamada lengua qquichua o lengua del inca*. Digitalizado por Runasimipi Qespisqa Software.
- Guaman Poma, F.  
1993 [1615]. *Nueva Corónica y buen gobierno I y II*. Editado por Franklin Pease. Fondo de Cultura Económica, México.
- Hernández Astete, F.  
2012. *Los Incas y el poder de sus Ancestros*. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- Hernández Príncipe, R.  
1923[1622]. Mitología andina. Idolatría en Recuay. *Revista Inca* 1:25-78.
- Lynch, T.  
1995-1996. Inka roads in the Atacama: Effects of later use by mounted travellers. *Diálogo Andino* 14/15:187-203.
- Martín Rubio, M.  
2009. La cosmovisión religiosa andina y el rito de la Capacocha. *Investigaciones Sociales* 13:187-201.
- Molina de, C.  
2010 [1575]. *Relación de las Fábulas y ritos de los Incas*. Ed. de Paloma Jimenez del Campo. Vervuert, Iberoamericana, Madrid.
- Murua, de M.  
2018 [1590]. *Historia General del Perú*. Biblioteca Antropológica.
- Pachacuti, J. de Santa Cruz  
1993[1613]. *Relación de Antigüedades deste reyno del Perú. Estudio Etnohistórico y Lingüístico*. Institut français d'études andines, Lima.
- Polo de Ondegardo, J.  
1916 [1571]. Informaciones acerca de la Religión de antigüedades deste reyno del Perú. Editado por H. Urteaga Sanmartí, Lima, Perú.
- Prieto, G., Druc, I., Arre Lucea, L., Chavarria, H., Asencio, J., Flores de la Oliva, L., Castillo, F., Tokanai, F., y Aldama, C.  
2022. La ocupación del Periodo Inicial Tardío (1100/1000-800 A.C.) y el Horizonte Tardío (800-500/400 A.C.) en Huanchaco, costa Norte del Perú. *Arqueología y Sociedad* 36:9-66.
- Rostworowski de Díez Canseco, M.  
2003. Peregrinaciones y procesiones rituales en los Andes. *Journal de la société des américanistes* 89:97-123.
- Rostworowski de Díez Canseco, M.  
2015. *Los Incas*. Obras Completas IX. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- Santo Tomás, de D.  
1560. *Léxico o Vocabulario de la lengua General del Peru*. Por Francisco Fernández de Cordoua. Impresor de la MR, Valladolid.
- Taylor, G.  
1999. *Ritos y tradiciones de Huarochirí*. Segunda edición revisada. Institut Français d'Études Andines. Banco Central de Reserva del Perú-Universidad Particular Ricardo Palma, Lima.
- Taylor, G.  
1987 [1598]. *Ritos y Tradiciones de Huarochirí. Manuscrito quechua de Comienzos del siglo XVII*. Estudio biográfico sobre Francisco de Ávila por A. Acosta. Coedición IFEA-IEP, Lima.
- Torres Rubio, D.  
1619. *Diccionario Arte de la Lengua Quichua*. Por Francisco Laffo, Lima.