

ENTRE LA “OFRENDA” Y EL “SACRIFICIO”: LOS CUERPOS INFANTILES Y JUVENILES DE LA “CAPACOCHA” EN LA SURAMÉRICA INCAICA

BETWEEN “OFFERING” AND “SACRIFICE”: THE BODIES OF CHILDREN AND YOUNG PEOPLE FROM THE “CAPACOCHA” IN INCA SOUTH AMERICA

Meliza HERNÁNDEZ MONDRAGÓN *

Resumen

El estudio de las prácticas rituales andinas ha sido ampliamente abordado por la arqueología y la historia, especialmente en torno a su función en la cohesión social, la legitimación del poder y la articulación del sistema religioso. Sin embargo, la frecuente confusión conceptual entre “ofrenda” y “sacrificio” limita la comprensión de las lógicas simbólicas y políticas que sustentaron estos rituales. Esta investigación propone esclarecer dicha distinción mediante un enfoque interdisciplinario que integra la arqueología, la historia y la antropología, al tomar como eje el análisis del ritual de la “capacocha”, práctica central en el sistema religioso e ideológico del “Tawantinsuyu”.

Palabras clave

Suramérica, “Tawantinsuyu” – Imperio incaico, ritual de la “capacocha”, momias infantiles y juveniles, “ofrenda” y “sacrificio”.

Abstract

The study of Andean ritual practices has been extensively addressed by archaeology and history, especially in relation to their role in social cohesion, the legitimization of power, and the articulation of the religious system. However, the frequent conceptual confusion between “offering” and “sacrifice” limits our understanding of the symbolic and political logic that underpinned these rituals. This research aims to clarify this distinction through an interdisciplinary approach that integrates archaeology, history, and anthropology, focusing on the analysis of the “capacocha” ritual, a central practice in the religious and ideological system of the “Tawantinsuyu”.

Keywords

South America, “Tawantinsuyu” – Inca Empire, “capacocha” ritual, infant and juvenile mummies, offerings and sacrifices.

INTRODUCCIÓN

En las sociedades prehispánicas andinas, las prácticas rituales constituyeron un eje fundamental en la configuración de la cosmovisión religiosa, el vínculo con la naturaleza y la legitimación del poder político, económico y territorial. En este marco, los conceptos de “ofrenda” y “sacrificio” han sido empleados de manera indistinta, pese a que poseen significados y funciones diferentes dentro del ámbito ritual. Esta investigación propone establecer una distinción analítica entre ambos términos, particularmente en el contexto de la “capacocha”, un ritual estatal realizado en el “Tawantinsuyu” que desempeñó un papel esencial en la cohesión y el orden social.

Desde un enfoque antropológico-arqueológico, esta diferenciación permite una comprensión más precisa al revelar dinámicas socioculturales y simbólicas, vinculadas al poder y a la reciprocidad. La “capacocha” como ceremonia compleja que implicaba la entrega de bienes materiales y humanos —principalmente niñas, niños y jóvenes—, es considerada una de las prácticas rituales más significativas del Imperio incaico. La investigación se sustenta en la comparación entre el registro arqueológico (cuerpos momificados, ajuares y contextos de

* Universidad de Granada, mehemo@correo.ugr.es, ORCID: 0009-0000-5817-1302.

alta montaña) y las fuentes etnohistóricas, con el fin de profundizar en la naturaleza y el significado simbólico de esta práctica.

Este estudio integra herramientas conceptuales de la antropología estructuralista-simbólica y de los estudios arqueológicos contemporáneos sobre religiosidad andina y administración estatal del culto. Metodológicamente, la investigación se abordó desde un enfoque cualitativo-comparativo, acompañado de una revisión crítica de fuentes etnohistóricas que evidencian el trato diferencial hacia niñas, niños y jóvenes dentro de las estructuras sociales y rituales incaicas.

En este sentido, el marco teórico retoma aportes clásicos de la antropología del ritual (DURKHEIM 1968; MAUSS 2009), junto con aproximaciones más recientes desde la arqueología contextual y simbólica (RENFREW 2006; HODDER 2012). Asimismo, se enfoca en estudios de alta montaña (CERUTI 2001, 2003, 2013, 2021; REINHARD y CERUTI 2010) para explorar las dimensiones materiales y simbólicas de la “ofrenda” y el “sacrificio”, interpretadas desde una lógica andina, basada en la reciprocidad, la eficacia simbólica y el equilibrio cósmico.

JUSTIFICACIÓN

El planteamiento principal del presente estudio se basa en que la noción occidentalizada de “sacrificio” no siempre se ajusta a los marcos cosmológicos andinos, en los que las dádivas donde incluían infantes y jóvenes constituían actos de reciprocidad y equilibrio con lo sagrado. Desde esta perspectiva, se combinan el análisis de evidencias arqueológicas –particularmente los contextos de alta montaña con cuerpos momificados y ajuares simbólicamente significativos (REINHARD y CERUTI 2010)– con la interpretación de fuentes etnohistóricas que documentan la organización social y la religiosidad incaica.

El marco teórico se apoya en los debates clásicos sobre el don y la reciprocidad (MAUSS 2009; SAHLINS 1983; LÉVI-STRAUSS 1969) y en perspectivas contemporáneas que reflexionan sobre la violencia ritual y la encarnación (GIRARD 2012; RENFREW 2006; HODDER 2012). Esta integración antropológico-arqueológica permite discutir críticamente el uso de los conceptos “ofrenda” y “sacrificio”, situándolos en su contexto cultural y epistemológico.

A nivel regional, la “capacocha” constituye un referente privilegiado para comprender la dimensión territorial, política y cosmológica del ritual estatal andino. Más allá de su carácter religioso, estas prácticas funcionaban como mecanismos de reafirmación territorial y diplomacia ritual, fundamentales para la reproducción del poder.

En consecuencia, este trabajo busca aportar a los estudios andinos contemporáneos una herramienta conceptual que, desde la comparación y el análisis crítico, contribuya a distinguir las diversas formas y funciones del ritual, aplicable no solo al Imperio incaico, sino también a otras sociedades complejas donde lo simbólico, lo político y lo religioso se integran como pilares estructurales.

La problemática conceptual

En el estudio de las prácticas rituales andinas prehispánicas, la utilización indistinta de los términos “ofrenda” y “sacrificio” ha generado una ambigüedad conceptual que afecta la comprensión de la diversidad y complejidad de los rituales. Esta confusión, presente tanto en la literatura académica como en la divulgativa, tiende a homogeneizar fenómenos culturalmente específicos hasta reducir la interpretación misma de las lógicas simbólicas, sociales y cosmológicas propias del mundo andino.

El ritual de la “capacocha” constituye un caso paradigmático para abordar esta problemática, al tratarse de una ceremonia estatal altamente estructurada del “Tawantinsuyu”, en la que se ofrecían niñas, niños y jóvenes junto con ajuares y objetos sagrados a los dioses, en adoratorios de alta montaña. Tradicionalmente interpretada bajo la categoría de “sacrificio” humano, esta práctica ha sido analizada desde perspectivas occidentales, sin considerar adecuadamente los principios andinos de reciprocidad, trabajo colectivo y renovación del orden cósmico.

Las evidencias arqueológicas —cuerpos momificados sin signos de violencia, ajuares de alta calidad y contextos rituales cuidadosamente preparados— sugieren que estas ceremonias podrían corresponder más a “ofrendas” prestigiosas que a “sacrificios” en el sentido violento del término. Este contraste entre la materialidad arqueológica y las interpretaciones etnohistóricas invita a replantear las categorías analíticas utilizadas.

Abordar esta cuestión implica revisar críticamente las nociones tradicionales de “sacrificio” y “ofrenda”, articulando la evidencia material con los marcos teóricos de la antropología simbólica y la arqueología del ritual. El propósito es alcanzar una mayor precisión conceptual y una comprensión más profunda de los mecanismos ideológicos y religiosos mediante los cuales el Imperio incaico legitimaba su poder y mantenía el equilibrio entre lo humano y lo divino.

METODOLOGÍA

La presente investigación se fundamentó en una metodología cualitativa-comparativa basada en la revisión exhaustiva de fuentes documentales, tanto primarias como secundarias. En primera instancia, se recurrió a las crónicas coloniales y a las investigaciones etnohistóricas especializadas sobre el Imperio inca, con el fin de identificar referencias precisas sobre la niñez, la maternidad y las prácticas rituales vinculadas al desarrollo de los individuos en distintas etapas de crecimiento. Este análisis permitió contextualizar la posición social y simbólica de niñas, niños y jóvenes dentro del sistema de creencias incaico, así como su participación en rituales, especialmente en la “capacocha”.

A partir de estas fuentes se rastreó el término “capacocha” y su relación con las prácticas religiosas del “Tawantinsuyu”, hasta estructurar el análisis en tres dimensiones: la semántica, la territorial y la socioeconómica. Se realizó una descripción detallada de los hallazgos arqueológicos asociados a este ritual, considerando los cuerpos, los ajuares y los contextos materiales registrados en la literatura científica de los siglos XX y XXI. Asimismo, se revisaron los conceptos antropológicos de ofrenda, sacrificio, sacralidad, reciprocidad, eficacia simbólica y encarnación, con el propósito de discernir las interpretaciones teóricas sobre estas prácticas dentro del marco de la antropología y la arqueología.

Para el tratamiento de la información, se elaboró una base de datos que permitió sistematizar los hallazgos y, posteriormente, compararlos por regiones, específicamente, “Contysuyu” (Fig. 1) y “Collasuyu” (Fig. 2)¹. El análisis se centró en siete adoratorios de altura que reúnen 22 fardos infantiles y juveniles, seleccionados según criterios de conservación, descripción y riqueza contextual. Finalmente, se diseñó un glosario de términos en quechua, apoyado en los diccionarios de Holguín (1608) y Calvo (2022), con el objetivo de garantizar coherencia terminológica y precisión cultural en el uso del vocabulario indígena.

¹ En las dos figuras los triángulos verdes indican la ubicación de las “ofrendas” humanas seleccionadas para el presente estudio y los triángulos morados corresponden a las “ofrendas” humanas que no se han considerado en este trabajo.



Fig. 1. Ubicación de ofrendas humanas en alta montaña, provincia “Contisuyu”.



Fig. 2. Ubicación de ofrendas humanas en alta montaña, provincia “Collasuyu”.

MARCO TEÓRICO Y CONCEPTUAL

Las prácticas rituales amalgaman dimensiones materiales y simbólicas que estructuran los sistemas de creencias de las sociedades. Desde la antropología y la arqueología, la “capacocha”, entendida como un ritual incaico que involucró la entrega de niñas, niños y jóvenes en adoratorios de alta montaña— puede analizarse en términos de “ofrenda” y “sacrificio”. Para ello, su comprensión requiere considerar conceptos como sagrado y profano, encarnación, reciprocidad y eficacia simbólica, que explican la relación entre humanos, objetos y deidades.

De acuerdo con lo anterior, la “capacocha” se interpreta no solo como evidencia arqueológica, sino como un acto social y simbólico que refleja la complejidad cultural, religiosa y política del Imperio inca, razón por la cual es necesario realizar algunas precisiones sobre los conceptos anteriormente mencionados y que posibilitaron el estudio de los contextos de alta montaña con mayor sustento analítico.

Lo sagrado y lo profano

Los conceptos de sagrado y profano permiten comprender cómo las sociedades estructuran su vida y relaciones con lo divino. Eliade (1981) define lo sagrado como una dimensión trascendente, poderosa y distinta de lo cotidiano, mientras que lo profano constituye el espacio común sin conexión directa con lo divino. El ser humano, inmerso en un sistema de creencias, busca establecer contacto con lo sagrado a través de objetos, lugares, personas, mitos y rituales, los cuales estructuran el espacio y el tiempo, y dan sentido a la existencia.

Por otro lado, Durkheim (1968) concibe lo sagrado y lo profano como categorías sociales que reflejan la cohesión de la comunidad, mientras que Bourdieu (2009) los interpreta como mecanismos de eficacia simbólica, normalizados por la autoridad. Douglas (1973), por su parte, enfatiza en la dimensión de pureza y orden simbólico, al considerar profano lo que amenaza la estabilidad cultural. Geertz (2003) plantea que lo sagrado es contextual y discursivo, definido culturalmente a través de sistemas de símbolos.

Con relación a lo anterior, Eliade (1992) agrega que los mitos son vehículos mediante los cuales lo sagrado se incorpora al tiempo y a la vida cotidiana, mecanismo que permite a la sociedad rememorar actos divinos, y estructurar su historia y existencia en función de lo trascendente. En conjunto, estos enfoques muestran que la distinción entre lo sagrado y lo profano no solo orienta la religiosidad, sino también la organización social y cultural de las comunidades.

La “ofrenda” y el “sacrificio”

La distinción entre “ofrenda” y “sacrificio” ha sido abordada de manera diversa en la antropología, con el propósito de evidenciar cómo las prácticas rituales reflejan una relación estrecha de las comunidades con lo divino y su función en la cohesión social. Desde el funcionalismo, Durkheim (1968) plantea que la religión se funda en la distinción entre estos dos conceptos, en donde el primero posee una carga de poder simbólico y adquiere el estatus de prohibido, y el segundo representa lo cotidiano y común.

En este sentido, la “ofrenda” se interpreta como un acto devocional o de reciprocidad simbólica que mantiene y reafirma la relación entre lo humano y lo divino, de manera periódica y estable, mientras que el “sacrificio” implica una transformación profunda, una ruptura del orden social y su posterior renovación mediante la expiación, situándose en momentos críticos o límiales que marcan transiciones importantes dentro de la comunidad.

Mauss y Hubert (2019) diferencian claramente ambos conceptos, para estos autores la “ofrenda” es un acto directo, sencillo, que no requiere intermediación ni violencia, orientado a expresar gratitud o realizar peticiones; en cambio, el “sacrificio” es complejo, normado y transformador que involucra tanto al oferente como a lo ofrecido y busca modificar la relación entre lo humano y lo divino. Frazer (1981) por su parte, desde una perspectiva evolucionista, entiende la “ofrenda” como la entrega de objetos inanimados a las deidades, mientras que el “sacrificio” implica la entrega de seres vivos —generalmente animales— con fines expiatorios y purificadores, constituyéndose como un acto de intervención directa en el orden natural y sobrenatural.

Lévi-Strauss (1997), Douglas (1973) y Turner (1988), desde el estructuralismo y la antropología simbólica, consideran la “ofrenda” y el “sacrificio” como componentes de un sistema de opuestos que organiza la cultura. La “ofrenda” funciona como gesto simbólico de comunicación directa y pacífica entre lo humano y lo divino, que mantiene la continuidad social y la reciprocidad; por el contrario, el “sacrificio” integra violencia y muerte simbólica, con el propósito de transformar a quienes participan y renovar el orden social mediante un proceso catártico y estructurador. Turner (1988) enfatiza además la dimensión emocional y liminal del “sacrificio”, que permite la transición de un estado social o individual a otro dentro del drama ritual.

Geertz (2003) aporta la perspectiva hermenéutica, al interpretar estos actos no por su función práctica, sino por el mensaje simbólico que comunican: la “ofrenda” es cotidiana, reiterada y estéticamente significativa, mientras que el “sacrificio” es dramático, intenso y con carga cosmológica, comunicando tensiones humanas como la violencia o el destino. Girard (2012) centra su análisis en el “sacrificio” como mecanismo social para canalizar la violencia colectiva a través del chivo expiatorio, mientras que la “ofrenda” aparece como una versión simbólica o residual del “sacrificio”, recordando y transformando la violencia de manera cultural. Bourdieu (2007), desde la teoría de la práctica social, concibe la “ofrenda” y el “sacrificio” como estrategias simbólicas inscritas en estructuras de poder: la primera como táctica de legitimación y creación de obligaciones, y el segundo como inversión simbólica que legitima desigualdades y reproduce capital social o simbólico.

En síntesis, aunque ambos conceptos pueden emplearse indistintamente en el lenguaje cotidiano, desde disciplinas como la antropología y la sociología se han propuesto distinciones fundamentales: la “ofrenda” es un acto ritual que mantiene el orden, reafirma la relación con lo divino y expresa gratitud o reconocimiento, mientras que el “sacrificio” es un acto transformador, liminal y dramático, que reconfigura el orden social y simboliza la mediación entre opuestos, integrando violencia, purificación y renovación. A lo largo del tiempo, estas prácticas han pasado de ser consideradas simples acciones religiosas aisladas a elementos simbólicos dentro de estructuras culturales y sociales complejas, que reflejan deseos, tensiones y mecanismos de poder, sin perder su vínculo con lo sagrado y su función en la cohesión de la comunidad.

La reciprocidad

El concepto de reciprocidad se refiere al intercambio de bienes, servicios o favores entre personas y comunidades, acompañado de la obligación social de devolver lo recibido, lo que contribuye a la construcción y mantenimiento de vínculos de solidaridad y confianza. Mauss (2009) analiza estos intercambios en diversas sociedades y sostiene que los regalos no son meros actos voluntarios, sino que implican tres obligaciones fundamentales: dar, recibir y devolver; mismas que establecen lazos sociales, prestigio y poder.

Por su parte, Sahlins (1983) distingue tres tipos de reciprocidad según la cercanía social y la expectativa de devolución: la generalizada, que se da entre personas con vínculos fuertes sin esperar un retorno inmediato; la equilibrada, en relaciones más distantes, donde se espera una devolución equivalente en el mediano plazo; y la negativa, donde se busca obtener algo al mínimo costo o mediante engaños, característico de relaciones con poca confianza.

La reciprocidad no solo explica la cohesión social y la solidaridad, sino también la circulación de bienes en sociedades sin moneda formal. Lévi-Strauss (1969) la incorpora en su enfoque estructuralista del parentesco, observándola como parte de un sistema normativo que regula intercambios simbólicos y fortalece alianzas. Malinowski (1986), a través del estudio del Kula en las islas Trobriand, muestra cómo los intercambios de collares y brazaletes mantenían relaciones políticas, económicas y sociales, a pesar de carecer de valor utilitario. Bourdieu (2007), desde una perspectiva crítica, enfatiza que incluso los actos aparentemente desinteresados de reciprocidad pueden implicar cálculos de poder y prestigio.

En síntesis, la reciprocidad no es solo un intercambio material, sino un principio organizador de las relaciones comunitarias, transversal a lo simbólico, económico y político. Todos los autores coinciden en que toda sociedad practica algún tipo de reciprocidad, aunque sus formas y significados varían según el contexto histórico, social y cultural. Este mecanismo supera el ámbito económico-comercial, pues crea y transforma relaciones de acuerdo con la distancia social, el tiempo y la historia entre los participantes, al punto de funcionar tanto como integrador social, según Mauss (2009), como generador de dependencias y desigualdades, según Bourdieu (2007).

La eficacia simbólica

La eficacia simbólica, desarrollada principalmente por Lévi-Strauss (1995) desde la antropología, se refiere a la capacidad de los sistemas simbólicos, los rituales y las prácticas culturales para producir efectos reales en las personas, no por mecanismos físicos directos, sino a través de su carga simbólica y el contexto cultural en el que se insertan.

Según Lévi-Strauss (1995), el pensamiento humano se organiza en pares de opuestos (como bueno/malo o arriba/abajo), y los mitos y ritos median entre estos opuestos para resolver conflictos internos y restablecer el equilibrio social. De este modo, los símbolos no son meras representaciones, sino agentes activos que pueden afectar la mente, el cuerpo y las relaciones sociales, siempre que estén profundamente incorporados en la estructura cultural de una comunidad.

Lévy-Bruhl (2002) complementa esta idea al señalar que los pueblos primitivos operan con un pensamiento de participación mística, en el que los símbolos y actos rituales no solo representan algo, sino que participan de su esencia, produciendo efectos concretos cuando se cree en la conexión entre signo y realidad. Turner (1988) enfatiza la dimensión performativa de los símbolos en los rituales de paso y los dramas sociales, destacando que su eficacia se manifiesta en transformaciones de identidad, emociones, cuerpo y relaciones sociales, especialmente en momentos de transición o crisis.

Bourdieu (2009), por su parte, propone una perspectiva crítica vinculada con el poder simbólico, al sostener que los actos simbólicos son eficaces cuando son reconocidos y legitimados socialmente, reproduciendo relaciones de dominación al presentarse como naturales. Douglas (1973) muestra cómo los símbolos normativos, relacionados con lo puro e impuro, estructuran la sociedad y regulan conductas, reforzando identidades colectivas y jerarquías.

Asimismo, Mauss (2009) anticipa esta noción al señalar que los actos mágicos, religiosos o de intercambio de dones producen efectos reales porque son socialmente reconocidos y compartidos; la reciprocidad, por ejemplo, se convierte en un acto simbólico eficaz, en el que la obligación de devolver un regalo tiene consecuencias tangibles para la persona y la comunidad, al regular las relaciones sociales y, por lo tanto, su cohesión.

En síntesis, la eficacia simbólica describe cómo los símbolos y rituales, al ser creídos y socialmente validados, pueden producir cambios concretos en la mente, el cuerpo y la estructura social, al funcionar como mecanismo de integración, regulación y transformación de la experiencia humana dentro de un marco cultural compartido.

La encarnación

El concepto de encarnación en contextos arqueológicos y filosóficos se refiere a la manera en que el cuerpo y la materialidad actúan como mediadores de la experiencia, la percepción y la cultura. Desde la arqueología, se entiende que la representación física de lo divino, de las fuerzas sobrenaturales o de identidades sociales —como ocurre en figurillas, artefactos y monumentos— refleja cómo las comunidades construían significados, relaciones de poder y espiritualidad. El cuerpo humano, en este marco, no es solo un ente biológico, sino un vehículo activo que produce, percibe y transforma el mundo, al incorporar valores sociales, simbólicos y culturales.

Maurice Merleau-Ponty (1993) desarrolla la noción filosófica de encarnación al sostener que el cuerpo es el centro de la percepción y de la experiencia del mundo, indivisible de la conciencia y la subjetividad. No se trata de un objeto pasivo, sino de un agente activo que organiza la experiencia, establece relaciones con otros y configura la identidad. La encarnación implica una interacción dialéctica entre el cuerpo y el mundo, donde ambos se moldean mutuamente, y esta relación se extiende también al tiempo, ya que el cuerpo retiene la memoria de experiencias pasadas y proyecta la acción hacia el futuro.

Desde la arqueología, Thomas (1996) retoma estos postulados y propone una visión del conocimiento encarnado, en la que los cuerpos experimentan, interpretan y producen cultura mediante la acción, la percepción sensorial y la memoria corporal. Así, los paisajes y los objetos no son simples contextos o cosas, sino espacios y materiales vividos y sentidos, donde los cuerpos históricos interactúan, perciben y producen significado. Tilley (1994) enfatiza que el paisaje, por ejemplo, se experimenta a través del movimiento, la memoria y la percepción sensorial, mientras que Renfrew (2006) y Hodder (2012) subrayan que los objetos y las materialidades poseen agencia, influyendo en los hábitos, gestos y prácticas corporales de las personas.

En síntesis, la encarnación constituye un proceso dinámico y situado en el que el cuerpo es simultáneamente mediador, productor y receptor de experiencias, conocimiento y cultura. Se manifiesta en la interacción con el mundo, con los otros, con objetos y con paisajes, integrando lo físico, lo simbólico y lo temporal, de manera que la identidad, la percepción y la acción se encuentran inseparablemente enraizadas en la corporalidad.

RESULTADOS

Tras aplicar los criterios de análisis establecidos y cruzar la información obtenida, se presentan los resultados correspondientes a los contextos del “Contysuyu” y el “Collasuyu”.

En el “Contysuyu”, los 16 cuerpos momificados, entre infantiles y juveniles, fueron depositados en tres santuarios de altura localizados en los volcanes Pichu Pichu, Ampato y Misti, entre 5.600 y 6.300 msnm, con un rango altitudinal aproximado de 700 m, dentro de la cordillera de los Andes, muy cerca de la ciudad de Arequipa (Perú). La muestra se compone de ocho individuos femeninos (seis infantiles y dos juveniles) y ocho masculinos (siete infantiles y un juvenil), conjunto en el que predominan los niños de 6 a 7 años (12 cuerpos). Solo un individuo tenía 3,5 años.

La postura corporal, reconstruida principalmente a partir de imágenes debido a la desarticulación de algunos cuerpos, indica una tendencia a posiciones sedentes, con brazos y piernas cruzados y flexionados hacia el pecho, a veces con la cabeza apoyada sobre el torso. El estado de conservación de estos cuerpos varía; la joven del volcán Ampato presenta un grado de conservación excepcional, suficiente incluso para reconstrucción facial. La momificación fue natural, favorecida por la baja temperatura, la falta de oxígeno y las estructuras

de contención (pozos, lajas de piedra, suelos volcánicos y cenizas), que protegieron a los cuerpos de agentes externos. Algunos individuos presentan carbonización parcial, atribuida a impactos de rayos probablemente conducidos por elementos metálicos asociados a los fardos.

Se registran deformaciones craneales intencionales, especialmente en los niños de 6 a 7 años, así como fracturas craneales en dos jóvenes mujeres; no se han determinado otras lesiones *antemortem* o *perimortem*. Entre las patologías identificadas se incluyen caries, hipoplasia dental, curvaturas en los huesos largos de las extremidades inferiores y lesiones vertebrales, posiblemente asociadas al destete prematuro y a una dieta basada en maíz. El desgaste dental y las marcas musculares en algunos individuos sugieren un esfuerzo físico significativo, probablemente vinculado con el traslado hasta los adoratorios de altura.

Los cuerpos se encontraron envueltos en múltiples mantas, algunas con diseños geométricos, y vestidos según sexo/género, en los que se incluyen tocados finalmente elaborados con plumas e hilos a base de lana de auquénidos. Los ajuares femeninos presentan collares, brazaletes, alfileres, fajas y elementos relacionados con el tejido; los masculinos incluyen prendas decoradas con discos metálicos, huesos de camélidos y orfebrería.

Entre los elementos comunes, asociados a niñas, niños y jóvenes, se tienen bolsas tejidas que contenían semillas, hojas de coca y elementos personales, además de las figurillas antropomorfas con rasgos sexuales diferenciados (femeninas y masculinas) y zoomorfas (auquénidos), elaboradas en aleaciones metálicas o conchas marinas (*Spondylus*); de manera excepcional, en el contexto del volcán Ampato, una figurilla combinaba rasgos de reptil y felino, vinculada a prácticas ceremoniales específicas, probablemente en la que necesitaban invocar las habilidades de ambos animales.

En el “Collasuyu”, los seis cuerpos momificados, en su mayoría infantiles, fueron depositados en cuatro santuarios de altura en El Plomo, Chuscha, Aconcagua y Llullaillaco, entre 5.200 y 6.750 msnm, con un rango altitudinal de 1.550 m, dispersos entre la parte central de Chile y el noroeste de Argentina. La muestra incluye tres cuerpos femeninos (dos infantiles y un juvenil) y tres masculinos (todos infantiles), con edades principalmente entre 7 y 10 años, un infantil de 6 años y un juvenil de 15 años.

A diferencia del “Contysuyu”, estos cuerpos presentan una mejor conservación, ya que permanecen articulados, especialmente los tres individuos del volcán Llullaillaco, al punto que conservan sus órganos internos. La postura final es mayormente sedente con las piernas cruzadas en flor de loto y los brazos apoyados en el vientre o recogidos sobre pecho, con variaciones en la orientación de la cabeza; algunos individuos presentan hiperflexión de las extremidades inferiores y ligaduras que aseguraban posturas compactas. La momificación fue también natural, favorecida por las bajas temperaturas, la falta de oxígeno, los suelos volcánicos, las cenizas, la nieve y las estructuras de contención, condiciones ambientales y arquitectónicas similares a las del “Contysuyu”.

De acuerdo con lo anterior, los hallazgos arqueológicos relacionados con el ritual de la “capacocha” muestran un panorama detallado sobre el tratamiento de los cuerpos infantiles y juveniles en la sociedad incaica. Entre los individuos encontrados, con un amplio rango de edad entre los 3,5 y 15 años, predominan los cuerpos infantiles entre los 6 y 8 años de edad al momento de sus muertes.

Algunos de los individuos estudiados, presentan deformaciones craneanas intencionales, una práctica común en diversas comunidades prehispánicas de Sudamérica, mientras que, en general, su estado de salud era bueno, con una alimentación adecuada y un desarrollo físico acorde a la edad, conclusiones extraídas por los restos de alimentos encontraron en los estómagos de algunos de ellos, lo que refleja el cuidado en su nutrición antes del ritual. En cuanto a otras afecciones menores, se documentó: desgaste dental, parásitos, lesiones cutáneas, edema y congelamiento; estas dos últimas atribuibles a las condiciones extremas de altura y exposición a bajas temperaturas.

Como excepción, cabe mencionar a la niña encontrada en el cerro de Chuscha o Cajón, dado que presentaba una lesión torácica grave, probablemente causada por un arma corto-punzante, una evidente herida que pudo causar su muerte; sin embargo, también es importante mencionar que no hay confirmación de que la herida en mención haya sido *antemortem* y, por lo tanto, la causante del deceso. El resto de los cuerpos descritos y analizados no presentan traumatismos evidentes.

Las posibles causas de muerte de estos individuos, tanto infantiles como juveniles, no parecen estar relacionadas con la violencia directa. Factores como el frío extremo, la altitud de los lugares de adoración (más de 5000 msnm), el agotamiento por largas caminatas hacia los adoratorios, y la ingesta de hojas de coca y bebidas fermentadas como la chicha, podrían haber provocado el deceso. La violencia física, en la mayoría de los casos, se considera un factor menor o incluso ausente. Los hallazgos de vómito en algunos niños sugieren que la altura pudo haber contribuido a edema pulmonar o malestares gastrointestinales, mientras que la ingestión intensiva de pigmentos como el achiote, en otros casos, refleja aspectos culturales y rituales relacionados con la ceremonia.

Los cuerpos fueron cuidadosamente envueltos en textiles, a menudo de tres capas o más, con diseños geométricos y colores vivos, con diferencias en los patrones según el sexo o género del individuo. Algunos cuerpos femeninos tenían prendas masculinas, probablemente heredadas de familiares que gozaban de un reconocido estatus en la comunidad, mientras que todos los individuos estaban adornados con tocados, collares, fajas finamente tejidas, alfileres y otros objetos relacionados con la belleza, el estatus o la vida cotidiana, como agujas, ovillos de lana y utensilios de madera o cerámica. Los ajuares incluían también bolsas tejidas que contenían alimentos, hojas de coca y elementos personales, así como figurillas antropomorfas y zoomorfas de oro, plata o concha, alineadas intencionalmente hacia el naciente, probablemente recreando la peregrinación hacia los adoratorios.

El cuidado y la calidad de los ajuares, así como la disposición intencional de los cuerpos, reflejan la importancia del ritual dentro de la sociedad incaica. La “capacocha” no solo era un acto religioso sino también una manifestación de organización social y de jerarquía, dirigida por la élite incaica y vinculada al emperador. Las niñas, niños y jóvenes eran considerados bienespreciados, representaciones vivientes de prosperidad, salud y abundancia, y su entrega a las deidades reflejaba un propósito consciente: ofrecer lo mejor de la comunidad a los dioses para beneficio de la sociedad. La preparación de los cuerpos y los ajuares evidencia un alto grado de planificación y simbolismo, donde cada elemento cumplía un papel dentro del ritual.

La interpretación de estos hallazgos sugiere un enfoque diferente sobre los conceptos de “ofrenda” y “sacrificio”. Mientras la “ofrenda” implica la entrega ritual de algo valioso sin violencia directa, el “sacrificio” se asocia con la eliminación coaccionada de un bien valioso. En el caso de la “capacocha”, aunque hubo muerte de niñas, niños y jóvenes, la evidencia sugiere que predominó el carácter ritual de la “ofrenda” sobre el uso de violencia física directa ejercida sobre estos individuos.

Por el contrario, los cuerpos fueron depositados en sitios sagrados de alta montaña, seleccionados cuidadosamente y asociados a adoratorios construidos para recibirlas, lo que indica un acto deliberado, respetuoso y profundamente integrado a la cosmología incaica. La muerte de estos individuos, por tanto, formaba parte de un sistema de creencias que vinculaba lo humano con lo divino, en aras de asegurar la armonía entre la sociedad y las deidades, evidencias materiales que reflejan el cuidado y la dedicación de la comunidad no solo en el proceso de organización y desarrollo tanto de las ceremonias como de los rituales más importantes, sino de todo aquel bien (humano, animal u objeto) seleccionado y destinado a ser entregado a los dioses.

CONCLUSIONES

Las dádivas humanas en el Imperio inca, incluyendo niñas, niños y jóvenes, eran consideradas de suma importancia y solo podían realizarse bajo autorización del emperador, quien ordenaba qué bienes se entregarían y a qué lugares sagrados serían destinados. Este ritual conocido como “capacocha”, no solo exaltaba a las deidades como Inti o Illapa, sino que marcaba momentos importantes vinculados al emperador, eventos cíclicos, festividades estatales y desastres naturales.

Los individuos seleccionados siempre pertenecían a grupos etarios específicos y eran acompañados por ajuares cuidadosamente elaborados y diferenciados según el sexo y el rol social. Este ritual se realizaba de manera estratégica en sitios ubicados en las cumbres de altas montañas y en él se incluían estatuillas antropomorfas, tanto femeninas como masculinas, y auquénidos, además de objetos de valor simbólico y estético que reforzaban la condición de “ofrenda” ideal e incorrupta.

Los métodos de muerte documentados por cronistas incluían estrangulamiento, golpes, asfixia o embriaguez, aunque el registro arqueológico muestra que la mayoría de los cuerpos no presentan evidencia de violencia física significativa que pudieran ocasionar el deceso de estas niñas, niños y jóvenes. De hecho, como ya se mencionó, la muerte pudo deberse a factores ambientales como: la altitud extrema, el frío, el cansancio por largas caminatas, la ingesta de hojas de coca o bebidas fermentadas. Así, los cuerpos eran depositados en condiciones óptimas para mantener su integridad y cumplir con el propósito ritual.

En conjunto, los hallazgos indican que la “capacocha” debía interpretarse como un sistema de “ofrenda” altamente ritualizado: los cuerpos y sus ajuares no eran simples víctimas ni presentes impersonales, sino participantes activos en un complejo sistema de creencias donde la muerte ritual no violenta constituía un acto de reciprocidad con lo divino, consolidado por el poder imperial y el orden cosmológico.

BIBLIOGRAFÍA

- BOURDIEU, P. (2007): *El sentido práctico*. Siglo Veintiuno Editores.
- BOURDIEU, P. (2009): *La eficacia simbólica. Religión y política*. Biblos Pensamiento Social.
- CALVO, J. (2022): *Nuevo diccionario español – quechua, quechua – español*. (Volumen 1 y 2). Universidad San Martín de Porres – Fondo Editorial.
- CERUTI, C. (2001): La “capacocha” del nevado de Chañi: una aproximación preliminar desde la arqueología. *Chungara* 33 (2): 279 – 282.
- CERUTI, C. (2003): Elegidos de los dioses: identidad y estatus en las víctimas sacrificiales del volcán Llullaillaco. *Boletín de arqueología PUCP* 7: 263 – 275. <https://doi.org/10.18800/boletinearqueologiapucp.200301.010>
- CERUTI, C. (2013): Chachani, Misti y Pichu Pichu: pasado y presente de los volcanes sagrados de Arequipa. *Anuario de arqueología* 5 (1): 359 – 372.
- CERUTI, C. (2021): El monte Aconcagua en la historia de la arqueología de alta montaña. *Histopía* 2 (12): 57-70.
- DOUGLAS (1973): *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Siglo Veintiuno Editores S.A.
- DURKHEIM, E. (1968): *Las formas elementales de la vida religiosa*. Schapire S.R.L.
- ELIADE, M. (1981): *Lo sagrado y lo profano*. Guadarrama / Punto Omega.
- ELIADE, M. (1992): *Mito y realidad*. Labor S.A.

- FRAZER, J. (1981): *La rama dorada*. Fondo de Cultura Económica.
- GEERTZ, C. (2003): *La interpretación de las culturas*. Gedisa Editorial.
- GIRARD, R. (2012): *El “sacrificio”*. Ediciones Encuentro S.A.
- HODDER, I. (2012): *Entangled: An Archaeology of the Relationships between Humans and Things*. Wiley – Blackwell.
- HOLGUÍN, D. (1608) [2007]: *Vocabulario de la lengua general de todo en Perú llamada lengua Quichua o del Inca: corregido y renovado conforme a la propiedad cortesana del Cuzco*. Universidad Nacional de San Marcos.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1969): *Las estructuras elementales del parentesco*. Paidós Básica.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1995): *Antropología estructural*. Ediciones Paidós.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1997): *El pensamiento salvaje*. Fondo de Cultura Económica.
- LEVY-BRUALD, L. (2002): *La mentalidad primitiva*. Bergeron, M. y Brunet, D. (Eds.).
- MAUSS, M. (2009): *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Katz Editores.
- MAUSS, M., HUBERT, H. (2019): *Ensayo sobre la naturaleza y la función del “sacrificio”*. Waldhuter Editores.
- MERLEAU-PONTY, M. (1993): *Fenomenología de la percepción*. Planeta – Agostini.
- REINHARD, J. Y CERUTI, M. C. (2010): *Inca rituals and sacred mountains. A study of the world's highest archaeology sites*. Cotzen Institute of Archaeology – University of California.
- RENFREW, C. (2006): *Figuring it Out: What are we? Where do we come from: the Parallel Visions of Artists and Archaeologists*. Thames & Thomson.
- SAHLINS, M. (1983). *Economía de la edad de piedra*. Akal Editor.
- THOMAS, J. (1996). *Time, Culture and Identity: An Interpretative Archaeology*. Routledge.
- TILLEY, C. (1994). *A Phenomenology of Landscape: Places, Paths and Monuments*. Berg Publishers.
- TURNER, V. (1988). *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Taurus.