

UNIVERSIDAD CATÓLICA SAN PABLO



**“VIOLENCIA EN EL CUSCO INCA, SEGÚN LA CRÓNICA DE
BETANZOS, UNA APROXIMACIÓN DESDE LA TEORÍA DE RENÉ
GIRARD”**

TESIS PRESENTADA POR:

Lic. Ivan Hurtado Frisancho

**Para optar el Grado Académico de
Maestro en Historia**

**ASESOR: Dr. Francisco Hernandez
Astete**

AREQUIPA- PERÚ

2017

ÍNDICE

1. Introducción	01
2. Capítulo Primero: La Violencia Sacrificial	03
2.1. Explicaciones a la Violencia en Sociedades Antiguas	03
2.2. Materialismo Cultural	03
2.3. Estructuralismo	09
2.4. El Mecanismo Sacrificial	13
2.5. ¿Una Teoría Reduccionista?	17
2.6. Hawaii, una Aplicación de la Teoría Mimética	20
3. Capítulo Segundo: Narración de los Incas	24
3.1. La Transmisión de un Relato	24
3.2. La Crónica de Betanzos	24
3.3. El Inca Hanan y el Inca Rurín	25
3.4. Un Sistema Original	27
3.5. La Estructura de Mando	33
4. Capítulo Tercero: Mímesis en el Cusco	46
4.1. La Crisis Mimética entre los Incas	46
4.2. El Cusco según Betanzos	46
4.3. Relaciones Indebidas	52
4.4. Mito y Mímesis	57
4.5. Incesto y Persecución	61
4.6. La Ruta Antigua	67
5. Conclusiones	78
6. Bibliografía	82

Título:

Violencia en el Cusco Inca, según la crónica de Betanzos, una aproximación desde la teoría de René Girard

Autor:

Hurtado Frisancho, Ivan

Asesor:

Hernández Astete, Francisco

Palabras clave: Historia incaica, Cusco, violencia, mimesis, incesto, persecución.

Fecha:

2017

Editorial:

Universidad Católica San Pablo.

Resumen:

La realeza, la violencia, el sacrificio humano, el canibalismo y el incesto son fenómenos que se relacionan como partes de un mecanismo en la teoría de mimesis de René Girard. En las siguientes páginas aplicaremos esta teoría a la sociedad que describe el cronista Juan de Betanzos- un Cusco violento, transgresor, represivo y desigual- donde se relata mitos e historias de persecución, con el objetivo de recuperar diacronismo y dinamicidad en el conocimiento de los incas.

1. Introducción.

A fines del siglo XV los incas eran una entidad política más, entre los múltiples curacazgos, jefaturas, señoríos y reinos que existían en lo que después sería su imperio, el cual se extendía de Quito al norte hasta el Maule en Chile, y en sólo cuatro o cinco generaciones se expandieron violentamente luego de resistir una incursión de los chancas una tribu al norte del Cusco.

Es lógico pensar que la expansión acelerada afectó a la sociedad inca, no sólo por imponerle cambios necesarios de organización para efectuar conquistas y administrarlas, sino que estos cambios también trajeron problemas sociales internos que los incas nunca antes habían enfrentado.

Luego, la expansión pudo causar cambios sociales, conflictos y violencia cuyas expresiones más conocidas serían los sacrificios humanos y la muerte violenta de miembros de la elite en el marco de la sucesión del Inca. Explicar las razones de esta violencia mediante la aplicación de la teoría de la violencia sacrificial de René Girard, es el objetivo de esta investigación.

Nuestro primer capítulo, trata sobre las teorías que explican el conflicto y la violencia en sociedades antiguas, desde aquellas materialistas que la explican cómo relaciones de causa efecto respecto a la apropiación de excedentes, pasando por las que teorizan sobre el surgimiento de sociedades violentas y militaristas basadas en ideologías expansionistas desarrolladas por las ambiciones de la elite; hasta aquellas que conciben el intercambio cómo un elemento tan importante en la estructura de la sociedad antigua que la violencia termina siendo un fenómeno anti-estructura o en todo caso comprensible sólo desde su ritualidad.

A continuación, explicamos la teoría del mecanismo de mimesis, teoría de René Girard, que es la que buscamos aplicar al estudio de la violencia en el Cusco inca, en razón que esta teoría explica la violencia desde su ejercicio por la multitud y su estallido como una experiencia de lo sagrado y origen del rito, la jerarquía y la religión.

Se concibe así el origen de la violencia como evento histórico, esto es la persecución de una primera víctima cuya muerte lleva al alivio de las tensiones sociales y la repetición de este primer evento cómo el origen universal de la ritualidad y la complejidad social. Satisface el propósito de nuestra investigación al explicar diacrónicamente un fenómeno enérgico y mutable como es el conflicto y la violencia.

El segundo capítulo analiza nuestra principal fuente para el conocimiento de la sociedad incaica, el cronista Juan Diez de Betanzos y su obra Suma y Narración de los Incas. Saber si es que esta fuente nos da un relato fidedigno y posiblemente recoge la tradición oral de una facción de la elite inca, nos hace examinar lo que la crónica dice sobre la estructura dual en la organización social, la jerarquía, la religión y la administración, así como el tema de la sucesión, con el objeto de discernir si Betanzos consciente o inconscientemente modifico el relato original para hacerlo comprensible en términos occidentales.

Encontramos que la crónica establece estructuras duales de cinco partes, en todos los temas analizados, guardando sobre una base estructural andina, una organización original corroborada además con otras crónicas.

En el tercer capítulo, buscamos exponer el contexto social y los casos de violencia sacrificial que se evidencian en la crónica de Betanzos, sobre todo al momento de cada interregno, relacionándolos entre sí y comprobando la teoría elegida, buscando además descubrir aquello que provocaba la tensión social en la sociedad incaica al punto que se llegara al sacrificio humano. Se examina el mito incaico de origen, proponiendo un orden diacrónico en su desarrollo, y la aplicación del postulado girardiano de que el mito es la versión de los sacrificadores.

La idea de la que partimos es que la rápida expansión produjo una gran desigualdad social, al reparto desigual de excedentes se sumó restricciones de acceso a las mujeres que acaparaba la elite, estas tensiones llegaban al paroxismo en cada interregno que era el momento en que se producía reordenamientos sociales y por lo general estallaba la violencia.

2. Capítulo Primero: La violencia sacrificial.

2.1. Explicaciones a la violencia en sociedades antiguas.

En este capítulo, intentaremos aproximarnos a las diversas teorías que explican las razones de la violencia y el sacrificio humano en las sociedades antiguas, principalmente el materialismo cultural y el estructuralismo para finalmente explicar la teoría de René Girard y por qué la hallamos pertinente para explicar la violencia en el Cusco incaico; también abordaremos como explica cada teoría el fenómeno del incesto en las sociedades antiguas, pues como veremos se trata de un factor común y significativo.

2.2. Materialismo Cultural.

Empezaremos por explicar la teoría materialista cultural (Harris 1985), que toma como base los sistemas económicos de las sociedades antiguas y expone la violencia como uno de los factores evolutivos, esta teoría plantea que el sistema social es producto de la base material, consecuentemente veremos que su explicación sobre el sacrificio humano varía en relación con el sistema económico imperante.

Esta teoría enfoca todo fenómeno cultural como producto de la estructura, es decir producto de la base material que permite la satisfacción de las necesidades básicas de comida, refugio, vestimenta y reproducción social; luego, el fenómeno de la violencia en las sociedades tempranas vendría como un factor del proceso evolutivo, por el que la sociedad igualitaria practicante de una economía basada en la reciprocidad evoluciona y desarrolla técnicas complejas de producción de excedentes para finalmente entregar el poder a un individuo que toma el control para redistribuir estos excedentes entre una sociedad jerarquizada.

La violencia en su máxima expresión, es decir la guerra, ha coadyuvado a la formación de esta nueva sociedad jerárquica y compleja y finalmente del Estado al ir delimitando el poder en un líder militar (Harris 1993: 45).

Para Harris, la relación de las sociedades antiguas con los dioses imita las relaciones económicas de intercambio y redistribución que se dan entre los hombres, las religiones antiguas conciben que la humanidad ha sido creada específicamente para alimentar a los dioses, y estos les retribuyen mediante su protección y ayuda para producir los alimentos, así que la mejor parte de la producción es destinada al sacrificio

(quemada, pues el humo es el medio por el que el alimento le llega a los dioses) y el resto es consumido en grandes banquetes redistributivos (Harris 1994).

Para una sociedad redistributiva, el sacrificio de personas sería una actividad anti-económica, pues se elimina a los productores, sin embargo es claro que los sacrificios se practicaban en las primeras sociedades igualitarias tanto como en las jefaturas belicosas y los Estados Tempranos, en estos últimos entre los prisioneros de guerra o entre mujeres y niños principalmente en contextos de muerte de jefes militares y reyes.

La explicación que da al surgimiento de estos fenómenos la teoría materialista cultural, es que en sociedades igualitarias, el sacrificio es necesario por la imposibilidad de asimilar un gran número de cautivos, mientras que en sociedades jerárquicas y redistributivas los sacrificios expresaban que el nuevo soberano desistía de usar los servidores del anterior quien los llevaba con él a la otra vida; al tiempo que se marcaba la diferencia de este último con el resto de mortales, es decir que con este acto se reafirmaba ante los demás que sólo los gobernantes tenían el poder para irse al otro mundo con una gran cantidad de bienes incluyendo sus servidores

Creo que el quid de la cuestión reside en la capacidad que poseen las sociedades políticamente evolucionadas para integrar como mano de obra a las poblaciones vencidas (Harris 1994: 411).

Luego, la idea básica de Harris sobre el sacrificio humano es que una sociedad igualitaria eliminará a sus enemigos ya que no puede integrarlos (el sistema social no concibe la esclavitud o el tributo), mientras que una sociedad compleja sacrificará no sólo a sus enemigos prisioneros, sino también a otras personas como mujeres y niños como una muestra de poder y alarde de dispendio. La sociedad azteca, con su entusiasmo por el sacrificio y como Estado Temprano, debió constituir un buen ejemplo de esta teoría, sin embargo al abordar este caso Harris dejó de lado sus propias ideas.

Harris nos propone que los aztecas constituyen una excepción, pues aunque políticamente evolucionados sacrificaban personas en enormes cantidades con la concepción que el sacrificio de hombres era esencial para que el mundo continuara su curso, Harris sugiere que esta idea encubría el hecho que la presión demográfica y el ecosistema (elementos clave de la teoría materialista cultural) no proporcionaban suficientes animales para caza o cría que cubrieran la necesidad de proteínas de los

aztecas, se mataba hombres no como expresión de poder sino por necesidad de comerlos, el sacrificio humano era en este caso un mecanismo adaptativo (Harris 1994: 416).

Entonces, el reino azteca se expandía y cazaba hombres esencialmente para adquirir suficientes proteínas de la carne humana; la idea religiosa surge como un justificante de esta necesidad de alimentarse. Esta necesidad material básica de alimento, es la que explica la ideología, y esta a su vez refleja las necesidades de la sociedad en los dioses, dicho de otro modo, no eran los dioses sino los hombres los que precisaban comerse a sus enemigos.

Como vemos, el razonamiento de Harris es un excelente exponente de como la estructura determina la superestructura, sin embargo parte de la premisa de que el caso azteca es excepcional, considero que antes debió preguntarse si es que no se trataba más bien de un caso de incapacidad de integrar a las poblaciones sometidas,¹ posiblemente consecuencia de estructuras económicas que salían del marco de la redistribución (Conrad y Arthur A. Demarest 1988: 46); en todo caso está claro que al intentar explicar la costumbre del canibalismo azteca Harris altero su propia teoría.

Cómo hemos dicho, el fenómeno del incesto es un factor importante en las teorías que analizamos. A continuación veremos que en la teoría del materialismo cultural, dependiendo de la estructura económica, tanto el incesto como la violencia, pueden constituir factores evolutivos, mecanismos de adaptación en relación al acceso a recursos económicos y cooperación entre grupos humanos.

Para Harris, la razón de la prohibición del incesto es cultural y tiene su origen en la necesidad de los grupos humanos primitivos de intercambiar mujeres para poder acceder a la alianza y cooperación de otros grupos humanos es decir que el tabú del incesto es una regla adoptada por grupos humanos exitosos en su búsqueda de relacionarse con otros grupos similares para acceder a sus recursos o energía, mientras los no exitosos se desgastan en conflictos y guerras (Harris 1994:203).

Asimismo, Harris explica que el incesto entre hermanos es aceptado en tanto al volverse compleja la sociedad deja de necesitar el intercambio, y el parentesco se vuelve entonces un mecanismo destinado a conservar la propiedad en la familia y el poder entre los que gobiernan. La aceptación del incesto, es en todo caso mayor en las relaciones de

¹ Los aztecas no intentaban asimilar las poblaciones vencidas, al respecto ver Religión e Imperio (Conrad y Arthur Demarest 1988: 84)

padre-hija que las de madre-hijo, y esté último es el más temido debido a que implica un doble juego de infidelidad de la esposa al esposo y del hijo al padre (Harris 1994: 204).

El incesto de reyes y gobernantes con sus hermanas, implica la diferenciación social de estos individuos y una manifestación de poder que tiene dos aspectos, por una parte se manifiesta como jactancia de los gobernantes de no necesitar alianzas e intercambios y por tanto ser únicos y no tener iguales, por otra parte estos mismos gobernantes suelen tomar como esposas secundarias a mujeres de otros pueblos y entidades políticas como muestra de poder, pero también para establecer alianzas.

La teoría del materialismo cultural nos es interesante por su enfoque del tabú del incesto como un producto cultural y no biológico (Harris 1994: 196), así como darnos una visión de los sacrificios como un alarde de dispendio y ostentación de poder y por tanto la idea de la necesidad que tenían las sociedades jerárquicas antiguas de diferenciar radicalmente al soberano respecto a sus súbditos.

Antes de analizar el estructuralismo veremos una crítica radical hecha a Harris en la obra de Geoffrey W. Conrad y Arthur A. Demarest, *Religión e Imperio* (Conrad y Arthur A. Demarest 1988), crítica hecha desde la perspectiva del uso del sacrificio humano como herramienta política de las elites.

Estos autores consideran al materialismo cultural como materialismo vulgar por su empirismo y determinismo ecológico, y lo acusan de mecanicista, e insensible ante los datos o bien de interpretar estos de manera sincrónica y no diacrónicamente, por supuesto en el caso azteca consideran que ni la presión demográfica, ni mucho menos la necesidad de consumo de proteínas fueron la causa de la práctica de sacrificios humanos.²

Religión e Imperio, plantea que la ideología es un factor de cambio y que en el caso azteca esta ideología fue desarrollada por la elite y aceptada por el resto de la población ya que a ambos grupos les permitió desarrollarse por un camino de conquistas que les beneficiaba.

Estos autores establecen que la ideología, al plantear una permanente necesidad de los dioses de sacrificios humanos, permitió el surgimiento de un militarismo fanático en la sociedad y una movilidad social que permitía el ascenso de los mejores guerreros,

² El remoquete de <<materialismo vulgar>> puesto a la teoría de Harris es irónicamente bastante popular, ver por ejemplo *Arqueología de la Formación del Estado* de Henry Tantaleán, estudio basado en la teoría marxista (Tantaleán 2008:117), pienso que la razón es que Harris critica la dialéctica marxista por estar basada en el idealismo hegeliano (Harris 1985:177); irónicamente el estructuralismo, bastante menos materialista, sin embargo reclama una base marxista de estructura y super estructura (Clément 2014:29).

lo que se correspondía con las necesidades y ambiciones expansionistas de la elite y que por lo menos en un principio benefició también a la población. (Conrad y Arthur A. Demarest 1988: 221)

La mejor crítica que estos autores hacen del materialismo cultural está en su cuestionamiento de la adaptabilidad de las sociedades a su entorno; Conrad y Demarest plantean que los sistemas sociales no son necesariamente adaptativos y funcionales al entorno, ni a satisfacer necesidades básicas comunes, pues especialmente la elite puede tener agendas egoístas y esto conllevar a la toma de decisiones desastrosas e incluso al derrumbe del sistema (Conrad y Arthur A. Demarest 1988: 234).

Conrad y Demarest, no plantean una explicación precisa del mecanismo del sacrificio, sino un razonamiento sobre la relación causal entre ideología y expansión. La propuesta es que el sacrificio humano es una herramienta social en manos de la elite, considero que esta idea no está muy alejada de la creencia popular que los sacrificios humanos se hacían para establecer una política de terror entre las comunidades sometidas a imperios sangrientos.

Consideremos primero, que sí concebimos que la elite puede tener intereses egoístas, debemos admitir también que no constituye un grupo homogéneo y puede estar a su vez formada por grupos con intereses diversos como bien critica D'Altroy.

Entre los problemas clave [...] está una tendencia a considerar a las elites del estado central como una serie de individuos con valores comunes y una motivación común para la expansión (D'Altroy 2015: 60)

De esto deriva que la gente común tampoco es un grupo homogéneo y no necesariamente comparte las ideas de la elite y los diversos grupos de la población pueden aprovechar la necesidad de apoyo popular que tienen las facciones de elite para imponer sus propias agendas políticas e incluso ideológicas en tanto estas en general no amenacen el dominio de la elite.³

Siendo que la mitología sobre la guerra y el sacrificio es muy antigua en Mesoamérica (Olivier 2015: 28) y que Conrad y Demarest comprueban que con la expansión azteca los sacrificios simplemente aumentaron en el marco de una base ideológica ya existente (Conrad y Arthur Demarest 1988: 73); podemos incluso considerar en su propia lógica la posibilidad de que la expansión fuese una exigencia

³ Un ejemplo extremo son las guerras civiles que sí bien generalmente inician como conflictos por el poder entre facciones de la elite terminan como conflictos generalizados con la participación activa de los sectores populares.

popular y que la escala de sacrificios simplemente iba en proporción directa al éxito logrado lo que era además congruente con una ideología previa.

Sí considerar que los sacrificios humanos eran un medio de aterrorizar a las poblaciones sometidas es una falacia de extrapolación, puesto que generalmente las poblaciones sometidas han desarrollado ideologías y prácticas semejantes a quienes los conquistan, también es falaz el razonamiento que atribuye a los aztecas la manipulación de una idea pre-existente⁴, pues es lógico suponer que otras unidades políticas mesoamericanas también podrían haberlo hecho, luego la ideología no explica el éxito imperial azteca.

El problema de la explicación del sacrificio dada en Religión e Imperio, es que deja de lado que la víctima interpreta un papel en el drama religioso, una idea que debe compartir con su victimario⁵; mediante el ritual se reinterpreta el papel de un primer sacrificado llámese dios o héroe, sea la víctima uno o miles su función es tomar el lugar de la víctima de ese asesinato primordial (Eliade 1992: 26), el victimario también representa un papel sagrado, mata en representación de toda la comunidad, luego, además de ser la ideología justificante del sacrificio muy anterior a la expansión, su mecanismo no es manipulable y por tanto no puede tomarse como una herramienta social de la elite.

Nadie puede dominar el fenómeno, nadie puede manipularlo. Tiene todos los caracteres de una intervención sobrenatural. Todo en él sugiere un poder que trasciende la miserable humanidad. Constituye el prototipo de toda epifanía sagrada. No es difícil concebir que los hombres religiosos sean devotos en cuerpo y alma de este misterio que les salva. (Girard 94:1989)

2.3 Estructuralismo

A continuación veremos una teoría que tiene como base la prohibición del incesto y que plantea que este tabú opera como obstáculo a la violencia. Hablamos del Estructuralismo teoría de Lévi-Strauss, para quién en la prohibición del incesto tenemos el origen universal de lo social en tanto es el único fenómeno cultural universal, en vista que no encontraremos sociedad en que no exista esta prohibición, es decir que en todo grupo humano hallaremos que les está permitido a los varones adultos relacionarse con ciertas mujeres y les está prohibido hacerlo con otras (Clement 2014).

⁴ Al menos, Religión e Imperio no indica una diferencia sustancial de la ideología azteca con las ideologías de otras unidades políticas mesoamericanas, ni tampoco aclara sí la movilidad social azteca era un fenómeno exclusivo.

⁵ Entre los aztecas el cautivo destinado al sacrificio era el <<hijo bien amado>>, en tanto su captor era el <<padre venerado>> (Soustelle 2010: 105)

Para Lévi-Strauss, la explicación no está en la prohibición sino en lo que simboliza; un grupo social encontrará que para evitar el conflicto con otro grupo puede intercambiar regalos y mujeres, lo que vuelve más improbable que el conflicto se desate al convertir a los rivales en parientes y aliados, la otra cara de la prohibición es la posibilidad de tomar mujeres en el otro grupo, la prohibición por tanto simboliza en realidad la alianza hecha con el grupo opuesto. El parentesco es por tanto la regla de este intercambio de mujeres y la clave para la comprensión de la estructura social (Clement 2014: 112).⁶

Lo esencial del intercambio no es el alimento: es el objeto mujer. “Por lo tanto, sería falso decir que uno intercambia o da regalos, cuando lo que un intercambia o da son mujeres. Porque la mujer en sí misma no es otra cosa sino uno de los regalos, el regalo supremo, entre aquellos que pueden obtenerse solamente en forma de dones recíprocos (1949: 76), ver Lévi Strauss en Clement. (Clement 2014: 115)

Luego, todo lo social deriva de la prohibición de tomar mujeres en el propio grupo, para así poder intercambiarlas. En el intercambio reside la superación de la naturaleza, el parentesco, el matrimonio y la prohibición del incesto son productos culturales que simbolizan la alianza entre grupos, la que permite a los hombres superar su ser biológico.

[...] es el proceso por el cual la naturaleza se supera a sí misma; enciende la chispa bajo cuya acción una estructura de un nuevo tipo, y más compleja, se forma y se superpone, integrándolas a las estructuras más simples de la vida psíquica...Opera y constituye por sí misma el advenimiento de un orden nuevo. (Clement 2014: 114)

De ese modo, el conflicto es aberrante e interpretado como la destrucción de lo social, en consecuencia la violencia y la guerra se consideran el resultado de intercambios frustrados. Para el estructuralismo, el intercambio se expresa en el mito, para mostrar tanto las reglas de convivencia (tabúes, es decir los objetos restringidos para lograr el intercambio) como las consecuencias de su rompimiento.

Por tanto, los estructuralistas consideran que aplicando su método para el análisis del mito se comprende la estructura de la sociedad, tanto en los sistemas de parentesco (que siempre implican una dualidad entre un grupo dador y otro receptor de mujeres), como en el desarrollo de los sistemas jerárquicos y religiosos.

Este método nuevo y complejo no tiene ninguna utilidad para deslindar lo que piensan los hombres a través de los mitos, por qué los mitos se piensan a través de los mitos, porque los mitos se piensan a través de los hombres y, sobre todo, los mitos se piensan entre sí. (Clement 2014: 75)

⁶ A diferencia del materialismo cultural que concibe el intercambio como una fase correspondiente a la sociedad igualitaria.

Los mitos no pueden interpretarse en clave universal, pues el mito no refleja un estado temporal, la no historicidad del mito es una de las mayores discrepancias que tiene el estructuralismo con la teoría girardiana, lo que desarrollaremos cuando más adelante exponamos esta teoría.

El estructuralismo también discrepa con la teoría materialista, pues como vimos para esta teoría es la desigualdad social, consecuencia de la apropiación de los excedentes de producción por parte de la elite, lo que origina la violencia y el conflicto, mientras que para el estructuralismo la división de los individuos en grupos de parentesco y el intercambio de mujeres traba o impide el surgimiento del conflicto, esto a pesar del uso por parte de Levi-Strauss de la idea de estructura y superestructura, pero la estructura de Levi Strauss no es de tipo material sino una base ocultada por esa manifestación engañosa que es la superestructura (Clement 2014: 32).

En todos los casos- Leví Strauss lo aclara en varias oportunidades-, se trata de reintegrar lo sensible a lo inteligible: la ambición estructuralista no tiene otro proyecto (Clement 2014: 74)

Las tesis de Levi Strauss han sido revolucionadas desde el propio estructuralismo, por el descubrimiento del llamado incesto de segundo tipo, donde es tabú relacionarse incluso con personas que no rompen la regla exogámica o de intercambio, debido al contacto sexual (intercambio de fluidos) con una persona cercana que convierte a la pareja en una <<sola carne>>, una sola entidad, el parentesco se comprende ahora no como un dato estructural, sino como <<resultado de un proceso social y simbólico>> (Porqueres 2009: 34).

Sin embargo, este proceso social y simbólico tiene como fin ubicar al individuo que nace de un proceso que incluye el contacto sexual de sus padres, en las divisiones y jerarquías de una sociedad compleja y así conservar el poder político y económico dentro de los linajes, es decir que la base oculta finalmente resulta ser una base material.

For the elite consumers of the imagery on these pots, sexual desire and reproductive capacity would be important not only in and of themselves but also as potent forces that could be channeled to serve economic and political ends and, therefore, that, uncontrolled, could unravel existing relations of power. Ginsburg and Rapp say that children are not simply born; rather, they are "born into complex social arrangements through which legacies of property, position, rights, and values are negotiated over time" (1995:2). The wealthy and powerful, especially, do not simply want to make babies; they need to produce heirs, who will continue to hold onto and manage the political and material resources amassed by their kin [...] (Weismantel 2004: 500)

Partiendo también de las ideas estructuralistas otros autores como Clastres han evidenciado la fragilidad de la teoría (Clastres 2009). Este autor ha hecho un estudio de la violencia y la guerra en las sociedades primitivas y encuentra que sí bien Lévi-Strauss tiene razón al considerar el intercambio primigenio como la salida del hombre de la naturaleza, se equivoca totalmente al considerar la violencia y la guerra cómo el fracaso del intercambio.

La visión de Clastres es que la sociedad primitiva se auto define respecto al otro, es por tanto total y única en sí misma, en consecuencia está en un estado de guerra permanente, luego su esencia es ser guerrera, sí entabla alianzas es por qué tiene enemigos.

Nosotros decimos que equivocarse respecto de la guerra es equivocarse respecto de la sociedad. Creyendo que el ser social primitivo es ser-para-el intercambio, Lévi-Strauss llega a decir que la sociedad primitiva es sociedad-contra-la guerra: la guerra es intercambio desafortunado. Su discurso es muy coherente pero falso. La contradicción no es inmanente a ese discurso; lo contrario a la realidad sociológica, etnográficamente legible, de la sociedad primitiva es de por sí tal discurso. Lo primordial no es el intercambio. Es la guerra inscrita en el modo de funcionamiento de la sociedad primitiva. La guerra implica alianza; la alianza conlleva intercambio...A través de la guerra se puede comprender el intercambio; no a la inversa. La guerra no es una falla accidental del intercambio; sí el intercambio un efecto táctico de la guerra...El punto de vista de los Salvajes acerca del intercambio es sencillo: es un mal necesario; ya que precisamos aliados, lo mismo da que sean cuñados nuestros. (Clastres 2009: 65-66)

Con su razonamiento, Clastres evidencia una falla frecuente de los estudios estructurales, su unidimensionalidad simbólica, y es así que la teoría estructural ve en el parentesco el símbolo de una alianza entre dos grupos, mientras que el hecho que en realidad subyace es que esta alianza tienen una dimensión contra-el-otro, es decir que no impide el conflicto sino que forma parte de él y puede incluso crearlo o incentivarlo.

Asimismo, la teoría estructuralista es criticada por su insuficiencia para explicar procesos sociales diacrónicos y dinámicos, su incapacidad predictiva, su falsabilidad e incluso el forzamiento de los datos para poder encajarlos en la teoría.

El retorcido razonamiento estructuralista plantea, sin embargo, problemas, tanto de lógica como de verificación, y sus resultados tienden a ser sumamente polémicos (Conrad y Arthur Demarest 1988: 250)

En la cuestión del sacrificio humano, este no es considerado propiamente violencia en tanto es un rito que participa de la idea de intercambio entre el dador de

víctimas y el victimario⁷, entre el sacrificador y la divinidad, no constituye por tanto violencia o un intercambio fracasado sino un intercambio sagrado, se trata de violencia controlada dentro de un contexto ritual.

[...] el sacrificio tiene una lógica, la cual, atendiendo a la génesis del pensamiento, podemos reconstruir. Sus esquemas no son otros que las estructuras a través de las cuales todo pensamiento transforma la realidad que tiene ante sí en el mundo [...] (Ibarra :342)

[...]La determinación central del sacrificio la constituye la lógica estructural del pensamiento, sin la cual no es posible la construcción del mundo, ni el posicionamiento del hombre en él. Por ello podemos afirmar que la lógica es coactiva; su momento coercitivo se convierte en la forzosa necesidad del ritual (Ibarra :350).

Como en el caso de la guerra (Harris 1985: 225), el estructuralismo crea un opuesto arbitrario alrededor del sacrificio, mientras que el opuesto más evidente de víctima-victimario es descartado en base a la participación de la víctima en el juego del victimario. La persecución real de la víctima y el paroxismo de su ejecución, no son tomados en cuenta, la violencia pues deviene en un producto del fracaso, un fenómeno ajeno e inexplicable para la estructura pero sin embargo presente; místico y marginal a la vez, la guerra ya no es guerra sino rito en puridad y el sacrificio no es persecución que estalla en violencia, sino mero intercambio.

Toma las cosas al revés: parte de un rito para explicar [...] mientras lo que hay que hacer es lo contrario, partir de los fenómenos de multitud [...] para comprender los rituales. (Girard 1989: 107)

El estructuralismo plantea que el sacrificio humano es el producto de la lógica estructural del pensamiento, que a su vez es particular a la cultura en que se desarrolla. Así, una idea que inicio con una constante cultural universal termina en el particularismo. Es una teoría que pretende mostrar el proceso mental que lleva al sacrificio, lo que en el fondo equivale a encontrar las razones que se da a sí misma la sociedad (la versión del victimario diría Girard), pero no una visión objetiva del sacrificio y lo que se oculta tras este hecho; a continuación veremos una teoría que reclama hacerlo.

2.4 El Mecanismo Sacrificial

La teoría del Mecanismo Sacrificial, analiza la relación entre violencia, sacrificio e incesto a nivel universal, en este acápite intentaremos exponerla y explicar

⁷Los niños sacrificados incluso son catalogados como <<dones>>, al respecto ver el artículo de Rivera: ¿Donación versus Autodonación en Mesoamérica? (Rivera 2009)

por qué consideramos que esta teoría resultará una herramienta útil en resolver el problema planteado.

La teoría del mecanismo sacrificial de René Girard (Girard 2006), parte de la realidad histórica del sacrificio, para esta teoría el mito es la versión del sacrificador, la justificación social del sacrificio, sabemos que en verdad ocurrió por cuanto se trata de un relato unilateral y unánime.

La violencia tiene origen en la red de deseos que se produce en una sociedad, en la cual cada sujeto se ubica como poseedor de algo deseado a la vez que desea lo poseído por otro, es decir que cada individuo es a la vez sujeto y modelo, la imitación del modelo va produciendo una indiferenciación colectiva que desintegra lo social, el paroxismo de deseos finalmente lleva al grupo social al borde del estallido de la violencia generalizada.

Para evitar esta crisis, que finalmente llevaría a la destrucción de lo social, el grupo mismo señala a alguien marcado, alguien a quien todos puedan responsabilizar de la tensión y aliviarla descargando sobre esta víctima su ira, alguien a quien darle el papel de chivo expiatorio.

La víctima adquiere un doble papel, pues sí por un lado la sociedad la hace responsable de haber desencadenado la violencia, por otro se le atribuye el alivio de la tensión general, pues la víctima ha logrado la unión de todos en su contra, esto le proporciona un carácter sagrado. El aprendizaje de que identificando y eliminando una víctima se termina con la tensión y se evita la desintegración hace que el grupo busque la repetición del mecanismo.

En las sociedades de lo religioso violento, lo que agrupa a los hombres contra el chivo expiatorio no es una ideología, por tiránica que sea, sino una poderosa experiencia de lo sagrado, consolidada por una tradición inmemorial.(Girard 1989: 159)

El mito viene a ser por tanto, la explicación de este mecanismo, la consagración de la víctima como héroe fundador, rey o dios. Del mecanismo sacrificial nacen todas las instituciones religiosas y culturales, pues la sociedad se volvió simbólica y compleja al repetir lo aprendido convirtiéndolo en rito, mediante este se consolidó la jerarquía y la diferenciación y se definieron los signos de la víctima: el parricidio y el incesto entre otros.

Para Girard la explicación de la violencia parte de la violencia misma, de la violencia colectiva, de su unanimidad que es prueba para todos de que la víctima era culpable, incluso para ella misma, pues su colaboración es esencial para que se satisfaga la necesidad colectiva de pensar que la comunidad obra justamente.

El ansía que se apodera de todos en víspera del sacrificio, es un proceso por el cual el furor incita a todos a participar del linchamiento, este furor se convierte en sagrado, es una epifanía del dios, por tanto el mito es el relato colectivo de ese camino que ha llevado al sacrificio, aunque no nos revele directamente esa estructura, pues para el mito no puede existir el chivo expiatorio, si los perseguidores entendieran esa función de su víctima está ya no podría serlo.

El mito es por ende un relato histórico, en realidad debió ocurrir la persecución que deja entrever aunque en esta versión la víctima esté recibiendo un castigo divino por sus actos. La teoría girardiana nos dice que no podemos tratar el mito sólo como ficción o como un definidor de estructuras pues categorizarlo de esa manera vuelve para nosotros impenetrable su real significado, de la misma manera que para los que creen en él constituye un misterio ininteligible.

Sí creemos en el mensaje explícito del mito o sí cuestionamos ese mensaje en las maneras ahora tradicionales, sí lo consideramos un hecho meramente "supersticioso" como hacen los racionalistas o sí lo consideramos como un producto fantástico en el sentido del inconsciente freudiano o sí lo consideramos como un alegoría del pensamiento humano, como hace Lévi Strauss, terminaremos por ir a parar una vez más al callejón sin salida a que conducen inevitablemente esas metodologías. (Girard 2006:191)

Sí el mito contiene detalles en que la víctima transgrede prohibiciones, estos deben ser añadidos posteriores, marcas de culpabilidad que fueron sumándose al relato. En "La Ruta Antigua de los Hombres Perversos" (Girard: 1989), se plantea la dialéctica de la veneración a la víctima antes de su caída, todos acaban persiguiendo a quien en su momento todos admiraron, la exaltación de la víctima es condición de su desgracia, la exhibición de lo que posee (cantidades o cualidades) es lo que inicia el mecanismo de mimesis, los demás lo imitan, le siguen.

El deseo que despierta el objeto ya no es por las cualidades intrínsecas de este, sino producto de su posesión por la víctima, se desea aquello que los demás tienen por deseable, y puede considerarse aberración desear lo que no desean todos.

Asimismo, el deseo es proporcional a la oferta, mientras menos accesible es el objeto mayor será la necesidad que se siente de él, la mimesis determina la búsqueda constante de un modelo inaccesible, la dificultad del obstáculo es lo que determina la elección del modelo, el sujeto será atraído y seducido por aquello que le huya o rechace.

Luego, el descontrol de la mimesis convierte el deseo por el objeto en deseo por convertirse en el sujeto, conduce a la alienación y la indiferenciación; el descontrol es relativo a la proximidad de lo deseado, mientras más cercano es, mayor la posibilidad de recurrir a la violencia por tenerlo. Exhibirse, despertar la admiración, ser venerado, es para el victimario el camino que su modelo perverso e impío eligió.

Sin embargo, para llegar a una catarsis real el descontrol debe ser colectivo, y ser además conducido hacia aquel que provoca la envidia y la unidad por su posición o por su éxito; esta posición de la víctima como líder le da una dimensión política que impide ver la dimensión religiosa, es decir: <<el papel jugado por la multitud histórica en la religión violenta>>(Girard 1989: 77), para Girard en las sociedades antiguas las crisis sociales y políticas son crisis religiosas.

¿Por qué un líder?, además de sus prerrogativas, la relación entre el líder y la comunidad siempre es de diferenciación, el poder y la sacralidad de su posición lleva al individuo a su aislamiento, la naturaleza de las monarquías es extremar esta oposición del individuo frente al grupo como ídolo y víctima.

Evidentemente, la realeza se distingue por el poder absoluto del Rey. Este poder tiene por modelo la primera fase de los fenómenos de multitud descritos en Job, durante la cual la futura víctima es el ídolo de sus futuros verdugos. (Girard 1989: 112)

Siempre habrá un rito en que real o simbólicamente el rey sea degradado, execrado, incluso asesinado; se le exige un comportamiento arrogante, incluso feroz, se le convierte en un individuo marcado para siempre por el incesto o el homicidio; para el rey lo prohibido se vuelve obligatorio y adquiere un tercer sentido: la prueba iniciática.

Lo que para cualquier hombre es un crimen, en el caso del rey, se convierte en un rito que recrea la ruta antigua: primero se idolatra al pretendiente, luego se le hace culpable de un crimen, se le execra y luego simbólicamente se le asesina, así se le convierte en sagrado y se le separa para siempre del resto de los hombres.

La teoría cuestiona nuestra concepción tradicional de víctima de sacrificio, de chivo expiatorio; pensamos que una víctima que no muere ritualmente, no puede tener

relación con la verdadera víctima de un sacrificio ritual, sin embargo estas últimas generalmente hacen también la ruta antigua: se les escoge entre los grupos desvalidos: huérfanos, niños, mujeres sin maridos, esposas secundarias, de alguna manera diferenciados del resto de la comunidad, se les lleva de un momento a otro a vivir por pocos días u horas una vida de placer y abundancia, se les sacraliza, para luego proceder a su sacrificio.

Estos sustitutos son sin duda víctimas pero en el contexto de un rito, en el que ocupan el lugar de la verdadera víctima sacrificial, del hombre perverso que lleno de poder, idolatrado, se separa de los demás y esto constituye una de las señales de su culpa, y denunciado por sus dobles fue finalmente asesinado por la multitud:

Todos aquellos a quienes la comunidad considera unánimemente culpables son efectivamente dignos de castigo; y todos aquellos que son dignos de castigo, o parecen serlo simplemente por haberse abatido sobre ellos una desgracia accidental, se consideran también culpables, se convierten también en chivos expiatorios. La justicia triunfa forzosamente.

Bien engrasado, el mecanismo victimario promueve un mundo absolutamente <<perfecto >>, puesto que asegura automáticamente la eliminación de todo lo que considera imperfecto y hace aparecer imperfecto, indigno de existir, todo lo que resulta violentamente eliminado.” (Girard 1989: 148)

El elegido del pueblo, es forzosamente el elegido del dios, cuando cae en desgracia se le considera maldito del dios (Girard 1989: 158), la experiencia popular de lo sagrado, agrupa a la comunidad contra el elegido.

Como ya se dijo la acción violenta de la multitud es una epifanía del dios, la religión primitiva es violenta, coactiva, demente; el dios es << la máquina que registra las unanimidades violentas >> (Girard 1989: 165)

Todo el mecanismo por supuesto, permanece desconocido, las buenas víctimas propiciatorias son aquellas que ignoran que lo son, ni son reconocidas como tales, la multitud considera ser herramienta de la voluntad divina, no ser ella misma la divinidad.

Sin embargo dios y víctima son una constante cultural universal, por este motivo la teoría de Girard es opuesta a la singularidad a ultranza de la cultura, pues para él la cultura nace del rito y el rito del sacrificio.

Esta investigación se inspira en sus palabras:

Mi hipótesis también es rechazada por especulativa, por supuesto, pero vendrán otros que la refinen más y tengan más éxito que yo en cuanto a demostrar la eficacia de la hipótesis. Habrá estudios científicos sobre el conflicto mimético en los

animales y en los hombres. Algún día las pruebas serán tan abrumadoras que quedará interrumpido el dormir dogmático de los especialistas. (Girard 2006: 219)

2.5 ¿Una Teoría Reduccionista?

La crítica más severa hecha a Girard es que su teoría sería reduccionista, la seducción de su teoría estaría en su carácter cerrado, en constituir un pensamiento estructurado para tener una respuesta para todo, por tanto no ser falsable y no responder a la crítica sino argumentar sobre los motivos del crítico, no sería por ende ni científica, ni razonable. Esta última crítica hecha por Popper, es interesante ya que este considera que <<la racionalidad implica una apertura a la crítica>>, (Moreno 2014).

Cómo vimos anteriormente, al exponer el mecanismo victimario Girard lo considera promovedor de un mundo perfecto, en el que son culpables todos los castigados por la multitud y reciben castigo todos los culpables; Girard es por tanto plenamente consciente de la trampa del pensamiento cerrado, de las teorías perfectas que reducen todo a un solo origen universal, pero es asimismo radicalmente opuesto al otro reduccionismo, el de la singularidad que reduce la realidad a la diversidad, sin hacer caso de las relaciones, sin buscar constantes.

[...] porque no hay dogmatismo más dogmático, más terrorista y más negador de cualquier pensamiento que el dogmatismo del antidogmatismo. (Girard 1989: 126)

Su método <<Se basa enteramente en inferencias estructurales y se impone gracias al número y variedad de ejemplos que pueden aducirse en su apoyo>> (Girard 2006: 210) , sí la teoría estructuralista encuentra en el incesto el átomo cultural, y en la estructura la clave para desenmarañar el mito, Girard ve en la persecución y el sacrificio un hecho universal, una violencia creadora de la cultura, el mito como el relato justificante de esa violencia y al incesto como la marca que recuerda la persecución de la víctima.

Así interpretado, el relato persecutorio recoge la versión de todo un grupo humano sobre un hecho, y por tanto, este sólo puede ser real, histórico y diacrónico, la realidad del relato es mucho más importante que el subjetivismo de la versión, su simbolismo es una construcción posterior.

Sí el método girardiano consiste en inferencia, ejemplos y analogía, y sí mediante el método se ha de demostrar la historicidad del mito ¿cómo justificar que el propio mito sea el principal ejemplo? El planteamiento de Girard es que la existencia del relato es la prueba máxima del hecho, no existe un relato enteramente ficticio,

comprenderlo así es negarse a entenderlo, toda ficción parte de la realidad, en el caso del mito esa realidad es la mimesis, la persecución y la violencia.

La crítica a Girard, es básicamente epistemológica, su teoría hace cuestionarse sobre la libertad, pues sí el hombre es juguete de sus deseos y estos son determinados por otros, ¿dónde queda el libre albedrío?, la cultura y lo sagrado ¿sólo se explican cómo productos de la violencia?

No es nuestro objetivo contestar estas preguntas filosóficas, buscamos usar una teoría para explicar un problema, luego ¿qué tan verdadera es esta teoría?, el propio Girard rechaza que una teoría científica deba necesariamente ser falsable (Moreno 2014):

La tesis de Karl Popper según la cual toda teoría científica debe ser falsable no se tiene en pie. El hecho de que la tierra gire alrededor del sol, más bien que lo contrario, no será nunca puesto en cuestión. Lo mismo en lo que se refiere a la circulación de la sangre. Se trata, más que de hipótesis científicas, casi del fruto de determinadas experiencias. Hoy, cuando usted ve elevarse el sol, no se le ocurre imaginarse que surge de la tierra. Sabe perfectamente que la tierra gira. (...) Se trata de lo mismo por lo que respecta a la caza de brujas de la Edad Media. ¿Qué ocurriría si, a propósito de una caza de brujas, alguien le dijera: 'Ah, es una intervención divina'? Se reiría usted de él, porque sabe de manera pertinente que es falso. No tiene usted necesidad de hipótesis científica porque los indicios son demasiado numerosos" (Girard 2006: 116).

Considero que el método general de la teoría girardiana de apoyarse en inferencias sustentadas en múltiples indicios (múltiples no sólo en el sentido cuantitativo) le da a la teoría una sencillez y un sentido de efectividad y universalidad, contrapuesto a teorías antropológicas muy complejas que han buscado alcanzar una científicidad metódica propia de las ciencias clásicas sin lograrlo (Conrad y Demarest 1988: 250).

Como el pensamiento religioso de antaño, las modernas ciencias del hombre y de la sociedad siguen siendo, en el fondo, platónicas. Trasforman en entidades independientes fenómenos religiosos y sociales vinculados entre sí. (Girard 1989: 126)

Las inferencias que develan el mecanismo de mimesis, son cómo las deducciones que hacían los primeros antropólogos, que cual juego de rompecabezas ordenaban sus datos vislumbrando desde un inicio cuál sería la figura final sin disminuir por eso el interés por la respuesta ni opacar la originalidad de la misma, en ese sentido coincido con la opinión de Boyer sobre la teoría de Girard, que es citada en Moreno (Moreno 2014):

[...]nos limitamos a subrayar su valoración positiva de elementos de la teoría en general: su audacia y su generalidad, la pretensión de universalidad de sus explicaciones, en un marco en el que la cuestión de la aspiración a la Verdad es más importante que el de la cientificidad y donde esta no es un fin en sí mismo, sino más bien un filtro susceptible de permitirnos ser bastantes severos con nuestras producciones intelectuales, para que cualquier cosa no pueda pretender ser verdadera a toda costa (Boyer 1985: 575).

La idea general en esta investigación es de una propuesta para poder recuperar la visión dinámica, diacrónica e histórica de la sociedad incaica, parafraseando a María Rostorowski: <<proponer es la única manera de avanzar>> (Rostorowski 1999: 67).

2.6 Hawai, una Aplicación de la Teoría Mimética.

La teoría de mimesis y el mecanismo sacrificial permite la comprensión de los hechos por lo que hay detrás de estos, y fructifica en el estudio de sociedades proto-Estatales cuyo contacto con occidente fue en momentos en que el mecanismo sacrificial aún marchaba; así Joan Carando, ha aplicado la teoría girardiana al caso hawaiano, en su artículo: *Hawaiian Incest, a Study in the Sacrificial Origin of Monarchy* (Carando 2006).

Carando analiza la sociedad de las islas inmediatamente antes del contacto con los europeos, donde la inestabilidad, la guerra y la violencia en cada interregno caracterizaban la política de los reinos hawaianos, su análisis nos va a permitir entender la relación entre los sacrificios humanos con las degollinas que se producían en la realeza, y el vínculo de ambos con la costumbre del incesto entre los gobernantes.

La realeza en Hawai se destacaba por dos de sus instituciones el Kapu y el incesto, por el primero el poder o energía que se atribuía a los individuos de élite hacía que la gente común cayera de bruces en su presencia bajo pena de muerte, por el segundo la unión sexual entre hermanos y su descendencia se consideraba perfecta, asimismo la unión con una mujer de elevado linaje elevaba el status del esposo.

En *Hawaiian Incest*, se repasa las explicaciones teóricas que se han dado sobre el rechazo al incesto, desde las biológicas que proponen el rechazo por razones genéticas o evolutivas, pasando por las freudianas que lo explican por los celos del padre, o las estructurales que ven en él intercambio de mujeres el origen de la reciprocidad.

Estas teorías se pueden organizar en razones de primer grado cuando conectan el incesto con temas de herencia y genética, y de segundo grado cuando explican el incesto

de acuerdo a su prohibición, es decir de acuerdo al status extraordinario de quienes lo practicaban.

Carando busca explicar el incesto en la realeza hawaiana, no en base a las razones que damos a nuestro propio rechazo o por la explicación que se daban los propios pueblos que lo practicaban, sino por lo que se oculta detrás del fenómeno y para esto se basa en los estudios de Valerio Valeri, quien encontró una relación directa entre el incesto en la elite hawaiana y el sacrificio de personas. Valeri detalla que en Hawaii, a cada muerte de rey, el nuevo se casaba con sus hermanas y debía eliminar a sus hermanos, los súbditos que desafiaban su kapú también era eliminados.

Valeri sostiene que en ambos casos, sea al quebrantar la diferencia jerárquica o bien pretender el trono, todas estas personas habían desafiado la naturaleza única del rey y se convirtieron así en sus dobles o sustitutos, puede decirse entonces, que todas las muertes en el fondo eran fratricidas, luego la eliminación de los dobles permitía al rey unirse sexualmente a sus hermanas para así establecer su linaje.

El estudio de Valeri, da pie a Carando para identificar el mecanismo de mimesis en la sociedad hawaiana, rescata la razón de la eliminación de los dobles que propone Valeri y la vinculación que este establece entre incesto, sacrificio y realeza, pero aplicando a Girard, infiere que no sólo los dobles sino también el rey es transgresor de las normas sociales.

Los mitos condenan el incesto porque destruye la diferencia del padre y el hijo (en el mismo vientre crecieron el transgresor y sus hijos, que resultan a su vez ser sus hermanos), por tanto el incesto es de las mayores transgresiones que se puede cometer en la sociedades antiguas, así es que las mujeres del grupo familiar por un lado son las de más fácil acceso, pero por otro están prohibidas y constituyen tabú.

Aplicando la teoría mimética, Carando llega a la conclusión que la institución del incesto tiene entre los hawaianos un doble aspecto, por un lado es admitido, pero sólo entre pocos y señalados individuos, lo que nos devela su segundo aspecto y real significado: por más que el incesto sea tratado con normalidad en la sociedad, en realidad se trata de una transgresión, necesaria para impedir la destrucción de lo social.

Sí en ciertas sociedades existe un incesto ritual, ello se debe a que ante todo está la víctima propiciatoria cuyo asesinato colectivo (el castigo por un supuesto incesto) ha liberado a la comunidad de la violencia que la estaba ahogando. Es necesario que las víctimas substitutas del ritual vivan y mueran como la víctima original parezca haber

vivido y muerto en virtud del principio “a causas iguales, efectos iguales”. En el ritual se intenta perpetuar y revitalizar los efectos de un sacrificio primaria y espontáneamente unificador (Girard 2006: 120).

Carando concluye que la realeza hawaiana no practicaba el incesto como un privilegio de su condición social (la explicación que los propios hawaianos le daban a esta costumbre), sino que más bien era una supervivencia del origen sacrificial del rey, un signo, una marca que lo identificaba como víctima, pero su destino final era ahora padecido por los dobles del nuevo rey, sus hermanos y quien buscara igualarse a él desafiando su kapú.

El sacrificio de niños en la sociedad hawaiana tenía la misma función que el incesto, el infanticidio así como la muerte de parientes, marca al rey cómo una víctima sacrificial, al convertirlo en un ser monstruoso, distinto para siempre a los demás (Carando: 2006).

Es de notar que la visión de Carando sobre los gobernantes hawaianos como transgresores sociales marcados para el sacrificio, o la de Valeri de fratricidas en busca de fundar un linaje, tienen en común por supuesto la violencia, pero también el momento en que se produce esta, es decir que siempre estalla en relación directa con el cambio de gobernante, con el momento de inestabilidad y violencia del interregno.

La aplicación de la teoría del mecanismo sacrificial al caso hawaiano nos inicia entonces en la importancia del interregno⁸, como el momento en que se libera la tensión social acumulada, por tanto no constituye un tiempo y espacio puramente político, no es finalmente un simple reacomodo de la elite como plantea Valeri, sino también un momento catártico y sagrado del que participa la comunidad entera.

Considero que no es casual que Girard al desarrollar su teoría resultara abordando un problema que en el siglo XIX en los albores de la antropología ya planteó Frazer en *La Rama Dorada* (Frazer 2011), es decir, el problema de la razón del sacrificio del rey en las sociedades antiguas.

Aunque ambos proponen respuestas distintas, enfocan el problema como un brote de los múltiples que contiene una rama y conciben que la solución está en la rama misma, es decir en su universalidad, un problema no es relevante en tanto su solución no permita conectar y resolver un universo de problemas.

⁸ Este tema lo desarrollaremos más ampliamente en el tercer capítulo.

Sin un dominio de las analogías, ninguna teorización etnológica es concebible. Y las analogías no son superables o eludibles. No se puede vivir durante mucho tiempo con la ilusión de que el progreso en etnología consiste en no plantear ya las cuestiones esenciales, en declararlas no pertinentes, particularmente en el ámbito religioso. (Girard 1989: 124)

La comprensión de la sociedad y cultura inca es precisamente uno de esos problemas que es necesario universalizar, el estudio de lo incaico debe permitir conectar y resolver los problemas de otras culturas y sociedades, de hecho buena parte de las respuestas a los dilemas planteados por los estudios sobre los incas fueron dadas mediante el estudio y conexión con otras culturas y sociedades, considero que es tiempo de volver a visualizar la rama.

3. Capítulo Segundo: Narración de los Incas.

3.1 La transmisión de un relato

En este capítulo trataremos sobre el cronista Betanzos y las críticas y cuestionamientos que se hacen a su crónica, para lo que analizaremos la sucesión del Inca y la estructura social y de mando; también veremos cómo es abordado el tema de la violencia en la historiografía incaica.

3.2 La Crónica de Betanzos

Según Cerrón Palomino, Juan Diez de Betanzos (Betanzos 2015: 29-39), fue << lengua >> del virrey Vaca de Castro, y habría servido como intérprete cuando este recogió sus informaciones sobre la << descendencia y gobierno de los incas >>. Se casó con Cusi Rimay Ocllo (también llamada doña Angelina), pariente de Huayna Cápac y ex concubina de Pizarro. Como intérprete sirvió al pacificador La Gasca, e incluso participó en la embajada que el Virrey Hurtado de Mendoza envió a la corte de Vilcabamba, buscando convencer al Inca Sayri Túpac que abandonara el reducto.

Betanzos escribió su crónica “Suma y Narración de los Incas”, por encargo del virrey. Al parecer tenía testimonios orales producto de su cercanía con los parientes de su mujer, y no dependía de terceros para poder realizar la traducción. Sobre todo tenía la intención de mantener el relato tal cual se lo transmitían << tengo de traduzillas como ello pasava>> (Betanzos 2015:32), todo esto lo hace un cronista singular.

Esta “literalidad” es el aspecto más importante de esta fuente para nuestra investigación; aunque criticado estilísticamente, incluso tildado de informe << soporífero >> y << burocrático >> (Porras 1962:64), muchos de sus críticos reconocen⁹, que en efecto Betanzos nos transmite en gran parte y sin modificar un relato construido en el Cusco antes de la llegada de los españoles y cuya fuente era la parentela del Inca que inicio la expansión imperial cusqueña, es decir el Inca Pachakutek o Inga Yupangue como lo denomina esta crónica.

El relato está destinado a narrar las hazañas del joven Inca desde que épicamente salva al Cusco de la expansión chanca, cuando sólo es uno más de los hijos del rey, y no precisamente el destinado a sucederle, hasta cuando toma el poder e inicia la expansión imperial.

⁹ ver por ejemplo Someda (Someda 2005: 206).

Entre estas hazañas esta la elaboración de las leyes y ordenanzas que regirán en la ciudad y la manera que esta se organiza y administra, estas ordenanzas que se encuentran en el capítulo XXI de Suma y Narración, constituyen nuestra base para la reconstrucción de la vida en el Cusco incaico, el relato es valioso pues constantemente alude a la situación anterior, a los cambios introducidos por el nuevo Inca y a la persecución de las transgresiones que se cometían.

De este modo, en Suma y Narración se hace constante referencia a las situaciones históricas que obligan al cambio de las costumbres y de los << vicios >> y problemas que ocurren en la ciudad, de manera que el relato nos da la perspectiva que sobre esta situación tenían o debían tener (no debemos olvidar que se trata de una construcción desde el poder) los habitantes de la ciudad.

El relato cubre por supuesto las categorías de incesto y sacrificio, así por ejemplo al decirnos que el hijo de Inga Yupangue, llamado Tupac Inga será en adelante el sucesor al trono, nos relata que este se ha unido a su hermana Mama Ocllo, y que la pareja ha tenido un hijo que al crecer será un gran varón y por tanto rey perfecto pues fue << engendrado y nacido en la guerra >> (Betanzos 2015:245) , el relato pues nos remite a la figura del rey sacrificado y sacrificador que vimos en Girard y Carando.

3.3 El Inca Hanan y el Inca Rurín

En las Crónicas y los Andes (Pease 1995), se incide en la autenticidad de la crónica << Juan Diez de Betanzos ofrece, de esta manera, un importante testimonio [...] Aunque se reconoce su versación y se ha afirmado que pertenece al tipo de autor que transcribió una versión oral más auténtica, es visible que existe ya un diseño histórico en su relato, que conserva, sin embargo, una frescura difícil de encontrar en otros textos sobre los incas>>.

Tenemos entonces que, Pease nos dice que Suma y Narración altera y convierte en diacrónico el relato inca y así logra hacerlo inteligible a la cultura occidental, transformando la estructura de mando paralelo inca, con un gobernante Hanan y otro Rurín, en dos dinastías sucesivas de gobernantes a la manera europea, cada uno acompañado de su respectiva biografía a la manera del recuento de los reyes europeos (Pease 1995: 244).

Luego, la crítica se centra en la supuesta alteración que hace la crónica del modo andino de gobierno, reemplazándolo por una relación de dos dinastías sucesivas de monarcas, sin embargo se rescata que a pesar de este intento, se pueda aún identificar al << otro >> Inca, el << Inca urin >>; así por ejemplo el relato resalta la figura de Yamque Yupangue uno de los hijos de Inga Yupangue, este Yamque vendrá a ser el abuelo de Cusi Rimay la esposa de Betanzos.

Este personaje aparece en la interpretación de Pease como co-gobernante y luego como tutor del nuevo Inca Hanan llamado Topa Inga Yupangui.

Así, el “tutor”, el gobernante activo, era el que vengo llamando Inca urin, el encargado de la administración del Cuzco mientras el otro Inca, el hanan, organizaba las conquistas y permanecía fuera del Cuzco. (Pease 1995: 241)

De esta manera se acreditaría la tesis de Duviols (Hernández 2012:167) sobre que los hechos de los Incas Rurin se repiten en los Hanan, por no ser diacrónicos sino más bien contemporáneos, es decir un modelo diárquico.

María Rostorowski (Rostorowski 2000: 119-129) aportó a la investigación sobre este sistema político y demostró que este estaba muy extendido en el área andina, donde cada una de las dos parcialidades en que tradicionalmente se dividían las unidades políticas tendría un jefe, por lo que la tesis parecería demostrada, incluso podría hablarse de cuatro incas reinantes al mismo tiempo (Rostorowski 2000: 169).

Pease, también hace referencia a la incomprensión de Betanzos del funcionamiento de la sociedad inca, como en el caso de la ayuda mutua que sus miembros se prestaban que la crónica lo presenta como fruto de la legislación y no del principio de reciprocidad que rige la sociedad, o el reparto periódico de comida por parte del Inca que era su función de redistribuidor y no producto de su generosidad como plantea Suma y Narración (Pease 1995: 247-248).

Ciertamente, ambos ejemplos remiten a las relaciones de redistribución, explicadas en otros lugares, pero que el cronista, como la generalidad de los relatos de sus tiempos explica únicamente como una generosidad real. Era muy difícil aun para Juan Diez de Betanzos, [...] explicar a sus lectores el sentido de la reciprocidad [...] (Pease 1995: 248).

Sí bien como vemos Suma y Narración, es reconocida como una transcripción fiel en gran parte del relato inca, el cuestionamiento de que el cronista haya incomprendido o peor aún haya buscado hacer comprensible a sus lectores, aquello que sólo era lógico y comprensible desde una lectura andina, hace que nos preguntemos si en efecto como menciona Pease, el relato se alteraba o más enfocados en el tema que

nos interesa, la pregunta es de sí el relato es confiable en tanto descripción fiel de la sociedad inca.

3.4 Un Sistema Original.

Las categorías de reciprocidad y redistribución, pueden ser vistas como sistemas económicos diferenciados, atribuibles a determinados sistemas sociales (la reciprocidad es propia de sistemas sociales tipo horda y tribu, mientras que la redistribución lo es de las jefaturas y los Estados), sí bien no se trata de categorías ni sistemas rígidos (Diamond 2008, 307- 308), tienen cierta incompatibilidad intrínseca.

Siendo la reciprocidad propia de sociedades igualitarias << A los pueblos igualitarios les repugna sugerir siquiera que han sido tratados con generosidad. >> (Harris 1993: 8), sin embargo lo contrario ocurre en las sociedades en que se acumulan excedentes para ser redistribuidos.

Nada caracteriza mejor la diferencia que existe entre reciprocidad y redistribución que la aceptación de la jactancia como atributo de liderazgo. Quebrantando de manera flagrante los preceptos de modestia que rigen en el intercambio recíproco, el intercambio redistributivo va asociado a proclamaciones públicas de la generosidad del redistribuidor y de su calidad como abastecedor. (Harris 1993: 20)

Evidentemente, Pease no usa las categorías de reciprocidad y redistribución al modo de Diamond y Harris, más bien al modo estructuralista, concibe la reciprocidad simplemente como un intercambio que puede o no ser entre iguales y que puede darse incluso en sociedades jerárquicas y estratificadas (o que se puede ignorar dicha circunstancia), sin embargo, es de notar que en efecto a nivel universal la jactancia caracteriza a los jefes y reyes, por lo que la descripción que hace la crónica de un rey generoso puede ser la transmisión auténtica de la visión de un rey andino.

Podemos desarrollar más el tema del uso del término <<reciprocidad>> cómo categoría, en la investigación de María Rostorowski, quién lo define como un sistema socio económico que existió en todo el ámbito andino, para esta autora la reciprocidad es redistribución e intercambio (Rostorowski 2006: 68-79).

El punto central de esta concepción es sin duda el ámbito de aplicación, así cuando interpreta el por qué los incas debieron sostener largas guerras contra las tribus norteñas que ocupaban el actual Ecuador, nos dice que estas << [...] no conocían las

manifestaciones de la reciprocidad [...] los naturales desconocían esa costumbre indígena (sic) [...] >> (Rostorowski 2006: 136).

Por supuesto que reciprocidad y redistribución no tienen por qué ser constructos monopolizados por escuelas antropológicas norteamericanas o europeas, pero tienen aceptación científica y son prácticas consideradas universales, por lo que cabe preguntarse: sí, las tribus que alude Rostorowski desconocían la reciprocidad por ser esta práctica exclusiva del mundo andino, entonces ¿cómo denominaremos y definiremos el sistema socioeconómico de estas tribus?

Hemos visto, que Suma y Narración puede contener un relato coherente con sociedades de sistema económico redistributivo, sin embargo queda la pregunta sobre sí no se construyó una narración entendible para los lectores occidentales y para el propio autor en cuanto a la dualidad en el poder.

Desde que los etno- historiadores encontraron en las más diversas fuentes como visitas, procesos y crónicas numerosas evidencias de que en el mundo andino era común que las diversas etnias se dividieran en dos mitades cada una con uno o incluso dos jefes o gobernantes, la idea de la estructura dual e incluso cuatripartita del mando, es decir la existencia de un Inca Hanan y otro Inca Rurin, es generalmente aceptada, ¿por qué los incas iban a tener un sistema político distinto a los demás pueblos de su misma área?

No es lógico, en consecuencia, pensar que los incas en la organización de sus propias relaciones como grupo, o en la organización del Tahuantinsuyo, fueran ajenos a un principio pan andino de tan arraigada tradición y larga persistencia. Y si esos principios de dualidad se reflejan en una forma específica de organización social, administrativa y política, no hay razón para rechazar, en principio, la existencia de una diarquía como forma de gobierno por parte de los incas en toda la extensión de su Imperio. (Bravo 1992: 14-15)

Sin embargo, hay evidencias que con base en la estructura dual, los incas se organizaban de una forma original. En primer lugar tenemos ejemplos de estructuras duales de cinco partes en el ejército y la administración.

Y luego Chalcochima e Quizquiz aderezaron su gente de guerra y hordenaron sus esquadrones según su costumbre y enviaron otro capitán con otros quinientos hombres, el qual mandaron que los dozientos de aquellos pusiese siempre por zentinelas del canpo una legua; y los demás, que eran trezientos, que ansimismo estuviesen media legua del canpo en zentinelas. (Betanzos 2015: 360)

Y ansimismo acordaron que fuesen a la provinzia de Chinchaysuyu para que la gobernasen hasta el Quito tres hermanos de Topo Inga Yupangue [...]

Y ansimismo acordaron que fuesen otros dos hermanos del Inga a gobernar la provincia de Condesuyo [...] (Betanzos 2015: 273)

También hay evidencias de que la sociedad se organizaba en torno a estructuras duales de cinco partes, los incas estaban distribuidos en diez ayllus o clanes (Molina 1943: 31-32), aplicar la estructura dual a diez partes es sencillo, cinco ayllus eran de la mitad Hanan y cinco de la mitad Rurin, el problema proviene de que los incas dividían cada mitad a su vez en dos fracciones o suyos, es decir el problema se presenta al aplicar la cuatri-partición ¿cómo distribuir los diez ayllus en cuatro fracciones? O ¿cómo distribuir cada grupo de cinco ayllus entre dos fracciones?

La solución de los propios incas, era ubicar tres ayllus en la fracción principal Hanan, es decir el Chinchaysuyo y dos ayllus en la fracción secundaria Hanan, es decir el Antisuyo y hacer lo mismo en la mitad Rurin entre Collasuyo (principal) y Contisuyo (secundaria); de esa manera la distribución era simétrica, con los dos suyos principales de cada mitad conteniendo tres ayllus y con las dos fracciones secundarias conteniendo dos ayllus cada una.

Esta distribución era similar en los linajes de los Incas, es decir los grupos de parentesco real, dos linajes se ubicaban en el Contisuyo, tres en el Collasuyo, dos en el Antisuyo y tres en el Chinchaysuyo (Molina 1943: 31-32), diversas crónicas dan a los linajes una correspondencia con la lista de los Incas gobernantes, y a estos se les considera en una sucesión generacional, generalmente de padre a hijo, dividida en dos “dinastías” sucesivas Rurin y Hanan.

Como ya hemos visto, esto se considera una idea occidental, proveniente de que los españoles no eran capaces de entender que las << dinastías >> se trataban en realidad de recuentos de líneas paralelas de gobernantes o que los linajes no se originaban a la sucesión de cada Inca con la parentela que dejaba, sino que eran pre-existentes.

No obstante, la sucesión de padres a hijos y el orden sucesivo que se da a los linajes (salvo una excepción que veremos luego), coinciden con las << dinastías >> y estas a su vez coinciden con cuentas de cinco generaciones, de esta cuenta generacional de cinco en cinco, Zuidema nos dice que un ayllu se podía expresar como la sucesión de cuatro generaciones y un ancestro (Regalado 1996: 36), es decir un total de cinco

generaciones al cabo de las cuales vemos que exactamente se produce entre los monarcas incas el cambio de cuenta o << dinastía >>.

Se consideraba que los abuelos y los nietos eran personas de una misma generación (Regalado 1996: 41), Harris plantea que el culto al ancestro empezó cómo una esperanza de protección y de reciprocidad del espíritu del padre representado por la conservación de su cabeza al morir, esto se extendía por sólo una generación, es decir que cuando el padre moría el hijo conservaba su cabeza y botaba la cabeza que su padre venero (Harris 1994: 390).

Esta relación de ancestro-descendiente (padre e hijo), se transforma al evolucionar la estructura de parentesco. Al tomarse necesariamente pareja en otro grupo, los hijos se consideran del grupo de parentesco de la madre, pero en la siguiente generación sus descendientes vuelven a pertenecer al grupo del padre o viceversa. Es decir que ahora la relación es de abuelo y nieto que conforman un grupo generacional y de parentesco, mientras que el padre pertenece al grupo opuesto en una relación 2:1.

Esta relación abuelo-nieto puede extenderse al tataranieto y al tatarabuelo, es decir el ancestro de todo el ayllu cómo indica Zuidema, formando así un primer grupo las generaciones de ancestro(tatarabuelo)-abuelo-hijo, donde el abuelo tiene la doble condición de ser el nieto del ancestro a la vez que ancestro de su nieto.¹⁰

El otro grupo está formado por las generaciones de bisabuelo-padre, una relación que ahora es de 3:2; esta relación se invierte a la siguiente cuenta de cinco generaciones, ahora al primer grupo pertenecen los bisabuelos-padres y están excluidos el ancestro, el abuelo y el hijo, en una relación 2:3.

En estas cuentas de cinco en cinco generaciones, los ancestros de cada cuenta pertenecen a grupos distintos y los fundadores de cada grupo son el primero y segundo Incas de la primera cuenta. Por tanto si tenemos una cuenta de diez generaciones de Incas gobernantes, cinco Incas serán de un grupo de linajes y cinco del otro, grupos que generación tras generación y diacrónicamente se intercalan en el poder (Hurtado 2015:17).

¹⁰ Ver por ejemplo en Szemiński (Szemiński 2016:52).

Así, en la distribución diacrónica de las cuentas generacionales entre los cuatro suyos, tenemos que el primer y segundo Incas se ubican en la posición secundaria Rurin, es decir Contisuyo, mientras que el tercero el cuarto y el quinto Incas se ubican en la posición principal Rurin, o Collasuyo, o en otras palabras la cuenta secuencial iniciaba en el suyo secundario y concluía en el principal.

En cada suyo secundario (Antisuyo, Contisuyo) encontraremos dos linajes pertenecientes a grupos de parentesco opuestos. En cada suyo principal (Chinchaysuyo, Collasuyo) encontraremos tres linajes, uno por un grupo y dos por su opuesto, en una distribución simétrica que creaba las relaciones 2:1(en Collasuyo) y 1:2 (en Chinchaysuyo). En estos suyos principales con tres linajes, los dos linajes de un mismo grupo debían considerarse principales y el opuesto secundario, como se puede deducir de estos pasajes de Betanzos y Sarmiento en los que el grupo principal de la relación duplica al grupo secundario:

[...] y que en este tiempo tenía (Inga Yupangui) trescientos hijos e hijas chicos y grandes doscientos machos y cien hembras. (Betanzos 1999: 111)

Tuvo cuatro hijos legítimos de su esposa Mama Anahuarqui, y tuvo 100 hijos y 50 hijas bastardos. (Sarmiento 1999: 139)

Tupac Inca sucedió a su padre a la edad de 18 años. Él tuvo dos hijos legítimos, 60 bastardos y 30 hijas. (Sarmiento 1999: 153)

Considero que de estos dos linajes principales el más importante era el correspondiente al abuelo de la cuenta generacional (como ya indicamos debido a su doble condición de nieto y ancestro), puesto que hace de bisagra entre el tatarabuelo y el tataranieta.

Esperaríamos que en la mitad Hanan se repitiera la cuenta secuencial con los linajes del sexto y el séptimo Incas ocupando la posición secundaria Antisuyo y el octavo, noveno y décimo linajes la posición principal Chinchaysuyo, sin embargo no ocurre así; el linaje del sexto Inca ocupa la posición Chinchaysuyo y sólo el séptimo ocupa la posición que le corresponde en el Antisuyo, no obstante su compañero es el linaje del octavo Inca, vale decir que sí bien la secuencia se rompe, el principio no, pues la posición Antisuyo la ocupan dos linajes opuestos (séptimo y octavo).

Lo que ocurre en la mitad Hanan, es que el linaje de Wiracocha el 8° Inca, llamado Sucso panaca, que le correspondía la posición principal en la fracción

Chinchaysuyo (en esta cuenta generacional la relación era entre el 6º, 8º, y 10º Incas), fue desplazado al Antisuyo.

La razón de esto, es que el triunfante Inga Yupangue intercambia el lugar del linaje de su padre con el linaje Vicaquirao (del 6º Inca) que era el linaje del ancestro de la segunda cuenta generacional y el linaje de uno de sus principales jefes militares, un capitán que lo había apoyado en convertirse en el Inca Pachakutec (Sarmiento 1999: 85).

Podemos verificar la alternancia en el poder de los dos grupos de linajes en la identidad que existía entre los Incas pertenecientes a cada grupo, así por ejemplo Herrera << confunde >> los hechos de Sinchi Roca e Inca Roca (2º y 6º Incas) y los de Lloque Yupangui y Yahuar Huacac (3º y 7º Incas); así como relata en su crónica que algunos decían que Mayta Cápac se llamó Viracocha (4º y 8º Incas), e Inca Roca se llamó Topayupangui (6º y 10º Incas).¹¹

De otro lado Cieza nos hace un relato que relaciona a Inga Yupangur (9º Inca) con Cápac Yupanqui (5º Inca). En este relato los contisuyos atacan el Cusco y << [...] entonces Cápac Yupangui realiza sacrificios a la huaca Guanacauri y tras una defensa desesperada logra derrotarlos en dos batallas, tras lo cual invade el territorio de los contisuyos. >> (Hurtado 2016: 18)

Como vemos el dios que da la victoria ya no es Wiracocha o el Sol, sino Guanacauri; y los invasores ahora provienen del Contisuyo y no del Chinchaysuyo como los chancas pero la secuencia del relato es idéntica, invasión-intervención divina-victoria-contrainvasión.¹²

El propio Lévi-Strauss, nos señala el ejemplo de los bororo, donde una generación de dos jefes pertenecientes a un mismo grupo de parentesco, es reemplazada en el poder a la siguiente generación por otros dos jefes pertenecientes al grupo contrario (Clement 2014: 82); por tanto las estructuras políticas duales son flexibles y

¹¹ Ver Herrera en Valcárcel (Valcárcel 1971: 149-151)

¹² Otra relación de Inga Yupangue con Capac Yupanqui, es que en las informaciones de Vaca de Castro y en Garcilazo, a este Inca, se le atribuye la conquista de soras y lucanas hasta Vilcas, que también se le atribuye al otro Inca (Hurtado 2016: 18), de otro lado la procedencia de los invasores (chinchaysuyo y contisuyo) nos confirma también que la relación Hanan y Rurin era entre un suyo principal y uno secundario.

pueden admitir modos muy diversos, y no necesariamente dos gobernantes paralelos, como veremos a continuación en caso de los incas su sistema original era una sucesión monárquica alterna.

3.5 La Estructura de Mando.

La crónica de Betanzos, contiene escenas en que personajes de la elite interactúan entre sí, estas escenas son muy importantes, pues no debemos olvidar que Betanzos recogía un relato hecho para transmitirse oralmente, dirigido a una audiencia que conoció a los protagonistas, o bien conoció a alguien que los trató, por tanto el curso del relato adquiriría pleno sentido para los oyentes en las escenas con interacción de personajes.

Es de notar que en tres de estas escenas concurren cinco personajes. En la primera escena los personajes son el Inca (Inca Wiracocha), su consejo de guerra compuesto de tres << señores >>, (llamados Apomayta, Vicaquirao, Quilescachi Urcoguaranga) y luego aparece uno de los hijos del Inca, Inga Yupangue, este último tiene la idea de defender el Cusco contra los chancas (Betanzos 2015: 137).

Cómo tiene conocimiento de que su padre y el consejo han decidido ceder ante los Chancas, Inga Yupangue va en busca de tres “amigos”, que son hijos de los tres “señores” anteriores y que llevan los mismos nombres; estos cuatro junto a sus ayudantes se disponen a defender el Cusco.

[...] fuese en busca de tres manzebos hijos de señores y amigos suyos e hijos de aquellos señores con quien su padre avía entrado en consulta para se salir y dar obediencia al changa, los nombres de los quales manzebos hera el uno Vicaquirao y el otro Apomayta y el otro Quilescache Urcoguaranga [...] (Betanzos 2015:137).

En la segunda escena, los personajes son: Inga Yupangue, más los tres “señores amigos” que ya vimos y un quinto personaje denominado “Mayordomo del Sol”; estando reunidos en la plaza Inga Yupangue coge la flamante imagen del Sol y la coloca en unas andas que llevan los otros cuatro mientras él va por delante, de esa manera los cinco ingresan con la imagen al recién consagrado templo del Sol.

[...] mandó Inga Yupangue que se aderezasen unas andas pequeñas enaforradas con zierta tela de oro y ansí aderezadas mandó que los señores más principales de la ciudad, que heran aquellos sus tres amigos, y el mayordomo del sol, tomasen las andas [...] (Betanzos 2015: 165).

En la tercera escena, estamos ahora en tiempos del Inca Huayna Cápac, y lo acompañan, un “Mayordomo del Sol”, un primo del Inca llamado Yamque Yupangui

(hijo del mismo nombre del Yamque de Pease), y otros dos “señores” llamados Apo Gualpaya y Otorongo Achachi; los cinco se han reunido para que el Mayordomo de cuenta de los bienes del Sol; es decir que en la escena se repiten los cinco personajes, pues está el Inca, el Mayordomo del Sol y otros tres señores como en la escena anterior.

[...] y ansimismo entraron con el *Ynga* su primo *Yamque Yupangue* y los dos señores que habían sido gobernadores y otros ninguno no entraron y delante dellos aquel señor mayordomo del sol dio cuenta al *Ynga* [...] (Betanzos 2015: 300).

Notemos que según la escena, los personajes se reúnen para desempeñar tareas militares, religiosas o administrativas, en las dos primeras escenas los “señores” llevan apelativos de linajes, así Apomayta es el linaje del Inca Capac Yupanguí, Vicaquirao de Inca Roca, Quiliscache Urcoguaranga es el apelativo de una etnia conquistada por Sinchi Roca, cuyo linaje era Raura panaca (Hurtado 2016: 33).

Como hemos visto, el mundo inca se dividía en cuatro suyos o espacios y se le atribuía a los linajes una ubicación ideal en estos espacios, así el linaje Vicaquirao se ubicaba en el Chinchaysuyo, Apomayta en el Collasuyo y Raura Panaca en el Contisuyo, cada linaje se encargaba de adoratorios en su espacio correspondiente.

Es posible deducir, que como nos revelan la segunda y tercera escenas, el espacio del Antisuyo lo representaba el Mayordomo del Sol y que por tanto en la primera escena al momento de la invasión Chanca, Inga Yupangue también conocido como Pachakutek era el personaje que faltaba en el consejo de Wiracocha y por tanto era sin duda en ese momento el Mayordomo del Sol (Hurtado 2016: 54)

La primera escena y la posición de Inga Yupangue en el consejo de Wiracocha esta verificada en estos pasajes de Sarmiento:

En este tiempo el hijo mayor, Inca Rocca, había crecido y mostraba signos de ser un hombre con coraje. Por esto Viracocha le hizo capitán general con Apu Mayta y Vicaquirau como sus colegas. Ellos también tomaron consigo a Inca Yupanqui, quien también daba esperanza por el valor que había mostrado en la flor de su juventud [...] (Sarmiento 1999: 84)¹³

[...] pensando que su posición del Cusco era insegura, Viracocha llamo un Concilio de sus hijos y capitanes Apu Mayta y Vicaquirao [...] (Sarmiento 1999: 88)

¹³ Es de notar, que Sarmiento además de dar el nombre de Inca Roca como el apelativo de uno de los capitanes de Wiracocha, usa el apelativo de Vicaquirao (linaje de Inca Roca) para designar a otro capitán en reemplazo de quien Betanzos denomina Quiliscache, aunque a este también se le menciona a continuación; considero que al pertenecer Sinchi Roca e Inca Roca al segundo grupo de panacas, la “confusión” refuerza la teoría. Sobre el Inca que conquista a los Quiliscache ver Guamán Poma (Valcárcel V 1971: 281)

Cómo vemos en estos fragmentos, Sarmiento relata que son cuatro los capitanes del Inca Wiracocha, incluyendo al futuro Pachakutek, estos cuatro jefes militares ahora son << hijos >> y no << amigos >> como en Suma y Narración, pero junto al Inca, son siempre los cinco personajes que vimos en la versión de Betanzos¹⁴.

La versión de Suma y Narración, al reunir en escenas al Inca y a los otros cuatro personajes permite al oyente visualizar el relato en locaciones como la plaza, el templo, el consejo del Inca, lo que condice con un relato estructurado, para poder identificar un entorno familiar.

La estructura de mando incaico que se expone en Suma y Narración, es bastante clara, en las tres escenas el personaje del Inca es central, y el relato es explícito además en señalar que los tres << señores >> del Inca Wiracocha, no son los mismos que los tres << amigos >> de Inga Yupangue, pero a su vez hay una relación entre ellos, unos serían << hijos >> de los otros, el relato pues se preocupa de establecer que va a existir una continuidad de la estructura de mando aunque las personas varíen.

Para el momento de la segunda escena, los chancas ya han sido derrotados y el Cusco está siendo refundado, la escena marca el sentido del profundo cambio que ha ocurrido, Inga Yupangue ha reemplazado a Wiracocha, y su lugar como sacerdote del Sol y representante del Antisuyo, queda ahora cubierto por un nuevo Mayordomo del Sol, el relato general que ha recogido Betanzos es una justificación de este cambio, y una de las justificaciones que se da al oyente es que se ha reemplazado a las personas más no la estructura, la organización de la cúspide del poder sigue manteniéndose.

Lejos de exhibirnos una corte europea del siglo XVI, Betanzos parece darnos la imagen de una estructura de poder en la que existe un gobernante principal acompañado de otros cuatro personajes con funciones religiosas y que también se hacen cargo de funciones militares y de gobierno. De otro lado, no debemos olvidar que, aunque lo disimule, el relato es una justificación del cambio violento de personajes que ha habido debido a la suerte de la guerra.

¹⁴ Analizando a Guamán Poma Szemiński concluye que los capitanes podían ser asimilados a la condición de <<privados>>, <<hijos>> o <<bebés>> (Szemiński 2016: 85), como se aprecia se trata de la misma condición que les dan las crónicas de Sarmiento y Betanzos.

En la tercera escena, ubicada como ya dijimos en el gobierno de Huayna Cápac los personajes ya no llevan apelativos de linajes sino otros nombres, lo que tal vez guarde relación con su proximidad temporal; dos de ellos se han encargado de la regencia durante la juventud del Inca (Otorongo Achachi y Apo Gualpaya), el otro << señor >> es el primo del Inca, denominado Yamque Yupanqui hijo de aquel Yamque Yupanqui que como hemos visto Pease identifica como co- gobernante de Inga Yupangue y de su sucesor Tupac Inga.

El personaje que en la tercera escena se denomina Otorongo Achachi, ganó su nombre al matar a un otorongo y a un capitán de los antis, y comerse sus corazones (Betanzos 2010: 270) luego fue gobernador del Antisuyo y posteriormente del Chinchaysuyo¹⁵, las crónicas de Guamán Poma y Santa Cruz Pachakutek, permiten identificarlo como Apocamác que era uno de los cuatro sacerdotes de las principales deidades incas: Wiracocha, Sol, Rayo-Relámpago-Trueno y Guanacauri (Molina 1943: 34)¹⁶

Otorongo Achachi, por otro nombre Apo Camac Inga, fue hijo de Inga Roca y conquistó el Antisuyo y para hacerlo se transformo en otorongo o tigre. Se dice que este capitán dejo muchos hijos en Antisuyo y murió en esta comarca. Desde entonces los Incas se llamaron Otorongo Achachi Amaro Inga y pusieron su símbolo en el escudo real; ellos trajeron la coca y enseñaron a masticarla. (Valcárcel V 1971: 282)

[...] al fin el mando del señorío cupo a **Ttopa Ynga Yupangui** y el infante **Guayna Capac Inga** estaba en **Curicancha** sin ser sacado a parte ninguna por todo aquel año. Al fin celebra la fiesta del **Capac Raymi** con gran solemnidad y los tres menistros del templo de <Coricancha> **Apo Rupaca**, **Auqui Chalco Yupangui** y **Apo Cama**, se hazen muy graves y al inga lo llamava hijo [...] (Pachacuti 1993:233)

Cómo vemos en esta última cita, los otros dos sacerdotes son Auquichalcoyupangui o “Chalcomaita” para Murúa (Murúa 2001: 188-189), que se puede identificar con el Mayordomo del Sol de la tercera escena y Aporupaca, que sería el sacerdote que llevaba el cargo de Pastor del Ganado del Sol, este cargo implicaba administrar todo el ganado que correspondía al Sol, y controlar por ende los sacrificios

¹⁵ Nótese que es el mismo desplazamiento que realiza el linaje de Inca Roca (Vicaquirao), que de corresponderle ocupar una posición en el Antisuyo, terminó ocupando una en el Chinchaysuyo.

¹⁶ Mediante inferencias distintas, Ziolkowski también llega a la conclusión que los sacerdotes eran asimismo comandantes del ejército (Ziolkowski 1996: 36).

de animales y la redistribución de carne; de otro lado se trata de un personaje y cargo distintos al de Mayordomo del Sol (Hurtado 2016: 34-35)¹⁷.

Entonces tomaron a Apu Chalco Yupanqui y Rupaca, Sacerdotes del Sol, porque habían dado la mascaypacha a Huáscar (Sarmiento 1999: 181)

Además del Mayordomo del sol y el Pastor del Ganado del Sol, otros personajes y cargos que menciona la crónica de Betanzos son el de Pastor del Ganado de la Ciudad y el Portador del Ídolo de las Batallas; en las crónicas de Sarmiento y Murúa aparecen otros dos cargos: Capitán General o Colla Topa y Señor Pastor Degollador o Michoc Ñacac Mayta, personajes y cargos que se pueden identificar con los que figuran en Suma y Narración (Hurtado 2015: 37).

En suma, tomando como base al Inca y los cuatro sacerdotes de las principales Guacas incaicas, deducimos que la identidad de los cinco personajes principales de la tercera escena de la crónica de Betanzos es como sigue:

- ❖ *Inca-Huayna Cápac*
- ❖ *Sacerdote del Sol-Mayordomo del Sol-Chalco Yupanqui*
- ❖ *Sacerdote Apocamac –Capitán General Colla Topa-Otorongo Achachi*
- ❖ *Sacerdote Aporupaca-Pastor del Ganado del Sol-Apo Gualpaya*
- ❖ *Sacerdote de Guanacauri-Portador del Ídolo de las Batallas-Pastor del Ganado de la Ciudad- Michoc Ñacac Mayta-Yamque Yupanqui* (Hurtado 2016: 45)¹⁸

Para Suma y Narración los cargo de Pastor del Ganado del Sol y Portador del Ídolo de las Batallas le correspondían al Inca Huayna Cápac, este Inca cede este último cargo a su sobrino Cusi Yupanqui (hermano de doña Angelina, la esposa de Betanzos e hijo del Yamque de la tercera escena).

¹⁷ Las funciones de los sacerdotes guerreros implicaban también efectuar los casamientos y poner y deponer curacas (Hurtado 2015: 34 y 40)

¹⁸ Mediante inferencias distintas Ziolkowski también concluye que Mihi Huacay Maita (Michoc Ñacac Mayta) era sacerdote de Guanacauri, mientras que diferimos en que el Sacerdote del Sol sea el Portador de Punchaw (el ídolo de las batallas) (Ziolkowski 1996:70); además identifica al capitán Vicaquirao de la segunda escena con el sacerdote del Trueno (Ziolkowski 1996:121). Considero que lo importante es reconocer que la combinación de funciones militares, religiosas y administrativas de los sacerdotes guerreros les daba tal poder político que los ponía en la cúspide del sistema, y asimismo reconsiderar el opuesto religión-guerra una de las bases de las teorías estructuralistas sobre la diarquía como un opuesto arbitrario, es decir el planteamiento de un Inca encargado de la guerra y otro de las labores religiosas y administrativas como plantea por ejemplo Liliana Regalado (Regalado 1996: 73)

Sin embargo para el cronista Sarmiento el Inca Huayna Cápac le << [...] quito el mayordomazgo del sol al que lo tenía y tomolo para sí y nombróse pastor del sol [...] >> (Ziolkowski 1996: 304)¹⁹.

El énfasis que hace Betanzos en buscar demostrar la legitimidad con que los cargos de *Portador del Ídolo de las Batallas* y *Pastor del Ganado del Sol* fueron asumidos por Huayna Cápac (nieta de Inga Yupangui) y Cuxi Yupangui (descendiente de Inga Yupangui) desde muy jóvenes, demuestra que como dice Sarmiento en realidad estos cargos, sí es que llegaron a ejercerlos, no les correspondían. (Hurtado 2016: 37)

La disputa por el cargo de Pastor del Sol que pone en evidencia la crónica de Sarmiento²⁰, revela que el relato que nos llega de Betanzos es, sin duda, una construcción subjetiva, parcial, tendenciosa e incluso falsa, pero en los términos culturales del transmisor.

Concluimos entonces en que Suma y Narración, contiene un relato coherente y no extrapolado, posiblemente subjetivo y parcial pero desde la motivación de quienes lo construyeron, además es un relato para ser oído y no leído; y que desde esta perspectiva nos revela una organización de todo lo social basada en estructuras formadas de cinco partes organizadas según principios de dualidad.

Esta división en cinco partes que se revela en toda la estructura social, empezando por la división en clanes, linajes, grupos generacionales de parentesco y alternancia del gobierno, hasta llegar a la organización del poder, la cúspide de la jerarquía, la administración y la organización militar, es de una gran coherencia, simetría y originalidad, esto no quiere decir por supuesto que como veremos en el próximo capítulo, la estructura fuera estable o excluyera el cambio, el conflicto y la violencia.

De otro lado, en la sociedad inca además de los capitanes-sacerdotes, existían otros personajes importantes cómo era el caso de los hijos del Inca, tanto el que iba

¹⁹ De aquí Ziolkowski, identifica el Pastor del Sol con el Sacerdote o Mayordomo del Sol, cuando por las escenas de Suma y Narración, sabemos que se trata de personajes y cargos distintos.

²⁰ Cada grupo de linajes se atribuía ese importante puesto, la versión del primer grupo de linajes es << [...] que se nombrase apacentador del ganado del sol [...] dicen que algunas veces por su pasatiempo Guaynacapac lo apacentaba recreándose él en aquello [...] >> (Betanzos 1999: 160), mientras que en la versión del segundo grupo de linajes el nombre de Wiracocha antes de ser Inca era Ripac (¿Rupac? Posiblemente << Rayo o calor del Sol >>), y antes de la guerra con los chancas su padre lo envió a Chita a ser pastor del ganado del sol (Hurtado 2016: 41).

sucedarle, como el hijo destinado a dirigir el linaje a su muerte, para complicar las cosas los nombres de algunos individuos importantes podían relacionarse con su cargo (Ziolkowski 1996:17) y como hemos visto incluso tener más de un nombre y cargo.

Lógicamente muchos cargos, nombres y títulos honoríficos²¹ debieron crearse o eliminarse, según transcurrían los acontecimientos de la expansión y según la posición que lograban los personajes en el juego político; por lo que establecer que tal o cual personaje importante mencionado en las crónicas, es sólo por la importancia contextual que le otorga el relato, necesariamente el llamado Inca Rurin, puede resultar un ejercicio intelectual muy arbitrario.

Sin duda nuestro conocimiento de los incas ha avanzado mucho, pero cabe la pregunta de si es que no nos hemos atribuido demasiado pronto que entendemos mejor que los cronistas al mundo andino, sí no nos hemos apresurado en juzgar a crónicas y cronistas y sobre todo sí no hemos convertido el tema del Inca Rurin en una occidental búsqueda del Santo Grial.

En Narrativas Problemáticas, Lydia Fossa analiza exhaustivamente la narrativa de Betanzos. Fossa rechaza que Betanzos haya tenido un acceso privilegiado, a través de los parientes de su mujer perteneciente al linaje de Inga Yupangue, a la versión de este grupo de parentesco; por el contrario intenta demostrar un matrimonio forzado y mal avenido entre Betanzos y Angelina (Fossa 2006:142-146), así como la necesidad de aquel de demostrar una conexión de su mujer con el Inca Huayna Cápac para poder recibir mercedes de la corona española.

Considerando los datos presentados, puedo confirmar que Juan de Betanzos no tenía acceso a fuentes inkas privilegiadas en el Cuzco por intermedio de Angelina, una niña quiteña desarraigada y marginalizada desde la época de Francisco Pizarro. Con estos antecedentes más bien puedo afirmar que Betanzos escribió la *Suma y narración* basándose en información que recogió de los *kipukamayuc* de Vaca de Castro, adecuándola para proveer a Angelina del ancestro que probara su estrecho parentesco con Atahualpa y Huayna Cápac. Si esto podía establecerse exitosamente, ese parentesco podría dar lugar a nuevos reclamos de restitución que otorgara mayor número de propiedades a la que fuera

²¹ Hernández Astete nos expone la tesis de herencia posicional entre los incas de Susan Ramirez (Hernández 2012:203), considero que definitivamente es aplicable, pudiendo considerarse por ejemplo los nombres de Vicaquirao y Apo Mayta, que a la vez son nombres de linajes y de personajes y que según indica Betanzos eran nombres que regularmente tenían los sacerdotes guerreros; a partir de Huayna Cápac al parecer estos nombres son reemplazados por Michoc Ñacac Mayta y Colla Topa, este último nombre para el capitán principal se prolonga incluso hasta los incas de Vilcabamba (Murúa 2001: 281); particularmente considero improbable que el Chalco Yupangue o Mayordomo del Sol de la época de Inga Yupangue fuese el mismo de tiempos de Huáscar; y como hemos visto, los nombres y hazañas de los Incas podían usarse indistintamente dentro del mismo grupo de linajes.

piwiwarmi del inka Atahualpa y víctima de Pizarro. Juan de Betanzos supo aprovechar estos factores con relativo éxito, si no inmediato ante la Corona española, sí entre los historiadores del siglo XIX en adelante. (Fossa 2006: 147)

Como vemos Fossa expone que Suma y Narración tiene como base la << Relación de la Descendencia, Gobierno y Conquista de los Incas >> que mando elaborar el licenciado Vaca de Castro; y los incas que relatan en ella no siguen un discurso espontáneo y original, sino que este se adapta a las preguntas hechas por el interrogador occidental.

Esas preguntas han partido de las premisa que todo gobierno “organizado” debe estar estructurado a la manera de una monarquía absoluta que se desarrolla en un contexto feudal [...] han sido preparados por miembros de la cultura occidental, para que sean comprendidos por una lectoría española que comparte con los encuestadores los conceptos de lo que es la historia, la sucesión dinástica, el mayorazgo, etc. (Fossa 2006: 159)

No obstante, las respuestas pueden obedecer a un mecanismo espontáneo que se activa a la mención de determinadas personas, y la información provenir del acuerdo de los informantes sobre el pasado (Platt 2011: 12).

A fin de cuentas, cada testimonio es un comentario o una respuesta a una pregunta cerrada, formulada por el presentante del Interrogatorio, y en ese sentido todos resultan de una fuerte presión homogeneizante. Pero al mismo tiempo, muestran algunas especificidades en función del grado de cercanía temporal o cultural del testigo a las personas o los sucesos correspondientes [...]

Pero sí los detalles idiosincráticos son pistas hacia una nueva historia de los acontecimientos, es evidente que el *consensus* sobre algún punto esencial, o varios de estos, también nos ayuda a construir la historicidad de un evento. (Platt 2011: 14)

Las categorías que usa Fossa son interesantes, pues la idea feudal europea era que el rey era el primero entre sus pares, una idea bastante alejada del absolutismo; de otro lado la concepción europea de dinastía es la de una sucesión de gobernantes relacionados por parentesco real o adoptivo, y al entrar a escena un gobernante extraño al grupo de parentesco la dinastía cambiaba.

En ese sentido el cambio de << dinastía >> Rurin a Hanan que consignan los cronistas está basado en un cambio espacial o jerárquico, vale decir que ningún cronista impuso el punto de vista de que al llegar al poder Inca Roca primer rey de la << dinastía >> Hanan se produjera un rompimiento de sucesión o parentesco con la dinastía Rurin, que hubiese sido la aplicación correcta de la idea occidental de formación dinástica.

La teoría de que los incas no se basaban en ideas de mayorazgo o primogenitura está asimismo cambiando, actualmente hay la idea de que la nobleza inca se organizaba conforme a su relación de parentesco con el Rey, a mayor distancia de los lazos de parentesco menor la importancia del noble, la elite se reorganizaba continuamente en función del cambio de Inca.

Un sistema tal, hace ideal la primogenitura, aunque sus reglas pueden romperse en función de la necesidad de contar con gobernantes aptos que aseguren conquistas.

Teóricamente, en un sistema segmentario como el de la nobleza inca, el linaje real solo puede reproducirse si se respeta la regla de primogenitura y el Rey se casa con una mujer de rango igual al suyo, siendo la candidata ideal su hermana biológica. Existe así una fuerte tendencia a la endogamia en la cumbre de la jerarquía de prestigio. El mantenimiento de tales preceptos, sin embargo, no es probable en la realidad de la arena política, especialmente en el seno de una sociedad que poseía pretensiones expansionistas. Las fallas de ese sistema surgían tras la muerte de un Rey, cuando las diferentes facciones de la nobleza se enfrentaban, a veces en un baño de sangre, para posicionar a su favorito en el poder. Las diferentes narraciones sobre la formación de las mitades del Cuzco resumen precisamente esta tensión entre, por una parte, un sistema dinástico idealmente basado sobre la perpetuación de la jerarquía de prestigio a través de reglas estrictas de transmisión de los estatus, y por otra, un sistema dinámico abierto a la nominación de un sucesor real que se hubiese revelado como el más apto para gobernar. (Yaya 2013: 34)

Podría pensarse que de la búsqueda de diarquías en las crónicas, irónicamente ahora hemos pasado a la búsqueda de primogenituras²², pero lo que trato de resaltar es que el cuestionamiento a la fuente no está en las contradicciones, carencias o <<visión occidental>> de la fuente misma sino que proviene de la aceptación incuestionable del marco teórico que se aplica, el problema, como veremos a continuación, es que establecemos un opuesto entre lo << occidental >> y lo << andino >> y en base a este opuesto colegimos lo que es verdadero o falso en la fuente.

Así Fossa nos indica que la segunda parte de Suma y Narración está destinada a justificar la conquista española, puesto que sí en la primera parte del relato vemos a unos Incas que organizan y civilizan en la segunda parte son descritos como unos caníbales.

²² Puede verse como los argumentos en contra de la primogenitura no obedecen necesariamente a una óptica andina sino que se basan esencialmente en plantear opuestos entre lo andino y lo occidental; así un argumento recurrente es que los relatos de violencia en los interregnos incas demuestran que a su propio pesar algunas crónicas tuvieron que incluir estos relatos cuando la concepción europea de legitimidad los predisponía a la idea de una sucesión pacífica, como por ejemplo plantea Someda (Someda 2005: 261), es decir los constructos de primogenitura y legitimidad occidentales son conceptos dados y acabados, como sí no hubiesen tenido un origen y un desarrollo histórico.

Parece ser que Betanzos quiere contribuir con su granito de arena, o con su gotita de tinta, a hacerle más llevadera la carga de consciencia que aqueja al rey de España por la invasión violenta protagonizada por los conquistadores y la explotación por los colonizadores. (Fossa 2006: 422)

Ya vimos en el primer capítulo como diversas teorías antropológicas analizan fenómenos como el canibalismo y su relación con el surgimiento de los Estados Tempranos, incluso en civilizaciones como la egipcia.

El estudio antropológico ha puesto de relieve el hecho de que la formación de los estados primitivos se caracteriza con frecuencia por el uso de rituales de canibalismo y sacrificios sangrientos [...] es interesante señalar que la práctica se describe en los Textos de las Pirámides, en los que son temas recurrentes la violencia y el consumo de carne humana (McDermott 2006: 31)

De hecho, la narración de Betanzos inicia con un mito en que se describe un acto relacionado al canibalismo << [...] matolo y abriole de presto y sacole los bofes y el corazón y a vista de los demas del pueblo hinchó los bofes soplándolos [...] >> (Betanzos 2015: 132). Sin embargo, al transcurrir la acción en un tiempo mítico la narración no parece cuestionable, sí los Incas de la segunda parte de Suma y Narración hubiesen sido descritos comiendo a sus enemigos en contextos más rituales tampoco hubiese suscitado cuestionamientos, y es que:

Inka Yupanki no se vanagloria de acciones guerreras ni de ocupación de territorios, actividades glorificadas, más bien por los occidentales. Esta podría ser una segunda confirmación de la “inkanidad” del cantar relatado por Betanzos. Podríamos afirmar, entonces, que un Inka del Tawantinsuyu se precia de haber establecido o continuado una buena organización, una administración constructiva. (Fossa 2006: 471)

Es decir que lo violento es lo propio occidental y lo pacífico inca; luego, siempre que encontremos una alusión a guerras, batallas, sacrificios humanos o cualquier tipo de violencia entre los incas deberemos entender que se trata de una interpolación en el texto hecha por un occidental.

La razón de esto es simple, como vimos en el primer capítulo la teoría repugna de la violencia puesto que es vista como un fracaso del intercambio, pero aceptará la violencia mitológica, porque en realidad no es violencia sino una narración metafórica que transmite estructuras de pensamiento, y también acepta la violencia que se interprete como simbólica puesto que sencillamente equivale a declararla incomprensible o sin lugar.

El texto de Fossa es muy interesante, por cuanto nos permite vislumbrar una negación metódica a ciertos aspectos de las culturas, un ritual de cerrar los ojos en espera de que lo que nos disgusta desaparezca, y sobre todo una razón del éxito que tiene el estructuralismo entre algunos investigadores, historiadores y antropólogos que se dedican al estudio de las culturas pre- hispánicas. De esa manera, Fossa destaca que el texto de Betanzos siga a Atahualpa, contradictoriamente a la imagen tiránica que también le otorga.

Creo que el tema de la rivalidad es más un argumento que justifica la invasión española que un dato histórico de los últimos momentos del Tawantinsuyo. Es menos reprochable haber invadido una sociedad en crisis para liberarla de la tiranía producto de la rebelión, que haber destruido una civilización floreciente. Es posible que toda la secuencia del enfrentamiento Atahualpa-Huáscar sea una versión más española que nativa de la conquista. (Fossa 2016:161)

No obstante, el texto de Suma y Narración, continuamente alude al mejor derecho de Atahualpa, incluso a su negativa de ser reconocido como sucesor cuando se le ofrece el reino (Betanzos 2015: 319), su << rebelión >> en el peor de los casos es en defensa propia.

Definitivamente, la crónica de Betanzos no trata la rebelión como un evento que deslegitime a Atahualpa; la idea de una << justificación de la conquista >> es en realidad una justificación para poder negar la violencia.

Por supuesto, no todas las interpretaciones son tan extremas en cuanto a la violencia, pero lamentablemente siempre se hace presente una resistencia a analizarla, así Ziolkowski nos dice que << Los subsiguientes acontecimientos relativos a las campañas de los ejércitos de ambos rivales no aportan nada de interés para el tema debatido. >> (Ziolkowski 1996: 331)

Es una afirmación interesante, tomando en cuenta que la obra lleva el título << La Guerra de los Wawquis >>; un lugar común de la historiografía es mencionar que la historia antigua trataba sólo de reyes, ejércitos y batallas, y lamentablemente esto nos predispone al prejuicio e ignora que el estudio de la actividad bélica puede decirnos mucho sobre aspectos como la estructura social, la ideología, la tecnología y los recursos de una sociedad.

Ziolkowski por ejemplo, basado en Suma y Narración y otras crónicas, plantea que el Inca Huáscar trato de subvertir el orden establecido y se declaró de Rurin con vistas a terminar con el poder de los linajes, sobre todo de los tres incas anteriores a él (Ziolkowski 1996: 357).

Similarmente Conrad y Demarest, plantean que Huáscar pretendía una revolución social arrebatando sus bienes a los incas fallecidos puesto que sus descendientes monopolizaban los recursos que escaseaban para cada nuevo Inca debido a que la extensión del imperio había convertido en anti- económicas las conquistas << Dicho de otro modo, el conflicto de clase enfrentó al gobernante vivo con una colección de cadáveres y sus descendientes >> (Conrad y Demarest 1988: 224).

Aunque Conrad y Demarest le prestan un poco más de atención a la táctica (Conrad y Demarest 1988: 160), tampoco analizan las campañas de la guerra entre Huáscar y Atahualpa; ahora bien Hernández Astete nos dice que << Según los privilegios de los ancestros en las distintas etnias, las panacas podían convocar mitas, incluso de guerra, en los distintos aillus, pues sus vínculos continuaban incluso luego de la muerte del soberano. >> (Hernández 2012: 29)

Una lectura de la campaña militar de Huáscar nos revela que este no tuvo problema en movilizar a diversas etnias importantes, Huáscar movilizó ejército tras ejército en contra de Atahualpa, y es evidente que los perdía tanto por la lejanía en que actuaban, como por incompetencia, pero no por traición, hasta el final llevó contra los atahualpistas a contingentes de todos los suyos y a unidades de los clanes incas e incluso contingentes del linaje de Inga Yupangue, que la historiografía no cuestiona que apoyaba a Atahualpa.

Sí Huáscar hubiese en verdad pretendido subvertir el orden social como las crónicas mencionan y antropólogos e historiadores repiten, posiblemente la guerra ni siquiera hubiese tenido lugar; es increíble que la teoría otorgue un gran poder a los linajes y que la aplicación sugiera la posibilidad de retar ese poder desde el propio centro del sistema y por quién más dependía del mismo.²³

²³ He sugerido que el conflicto se originó por la pretensión de Atahualpa de dirigir el linaje de Huayna Cápac, es decir más que una lucha entre linajes fue un conflicto periférico que se desbocó al interior de uno de los linajes; el apoderarse de las mujeres y bienes del Inca anterior hacen aparecer a Atahualpa

Como hemos visto, en general los cuestionamientos a las crónicas se hacen desde la concepción de que los cronistas estaban culturalmente negados para entender y transmitir un mundo demasiado extraño para ellos, y olvidamos que nuestra aproximación es desde nuestra visión y vivencia del mundo actual; olvidamos que el opuesto andino-occidental se vuelve demasiado peligroso si lo tenemos siempre a la mano para desvirtuar aquello que no encaja en el marco teórico.

Luego, sea que partamos de buscar en las crónicas la confirmación de teorías sobre modelos estructurales e ideología, o bien les apliquemos incorrectamente la teoría, e incluso que nos escandalicemos por su cruda descripción de la violencia, particularmente considero que el problema no está nunca en la fuente sino en nuestra aproximación e interpretación, como indica Girard nunca ha existido un relato enteramente ficticio.

como uno de esos segundos hijos que fundaban linajes; lo que coincide con que por un momento el centro de la disputa fuera Tumibamba, así como con que en un determinado momento se fijara una especie de frontera al norte de Cajamarca, al parecer el límite de la influencia del linaje de Huayna Cápac, así el conflicto tiene dos partes, una culmina con la captura de Tumibamba por Atahualpa y la fijación de una frontera, la segunda inicia cuando los huascaristas atraviesan esa frontera y reconquistan brevemente Tumibamba; posiblemente de aquí surgió la idea de la << división >> del imperio (Hurtado 2016: 60-63).

4. Capítulo Tercero: Mímesis en el Cusco

4.1 La crisis mimética entre los incas.

En este capítulo abordaremos la vida cotidiana inca en la perspectiva de la represión de las transgresiones sociales, así como las razones de la crisis mimética en el Cusco incaico, y como se presentaron los fenómenos de incesto y sacrificio humano; analizaremos relatos de persecución en los mitos de origen y en las historias de las víctimas.

4.2 El Cusco según Betanzos.

Las guerras que sostuvieron los primeros Incas para sobrevivir en medio de enemigos, prepararon el camino para la expansión (Bauer 2008: 171). Sin duda el conflicto externo obligó a mejorar el sistema de mando militar cambiando el sistema de mando dual (Murra 2009:187), que era común en las otras jefaturas y reinos con los que se enfrentaban, por un sistema de mando único y unidades permanentes aunque, como vimos en el segundo capítulo, parte del sistema antiguo se conservó en la figura de los cuatro capitanes-sacerdotes que formaban el consejo del Inca²⁴.

Se creó una ideología para explicar la relación entre el Inca y sus guerreros que provenían de los diez clanes incas conocidos como ayllus custodios o <<legionarios>> (Sarmiento 1999: 64). Para la élite los clanes debían proteger al Inca, y este debía de controlarlos pues era gente que se regocijaba en rapiñas, disturbios (Sarmiento 1999:67), <<bullicios y robos>> (Murúa 1946: 59).

Para los incas de los linajes reales, los incas de los clanes custodios no constituían el pueblo del que ellos mismos procedían (pues consideraban que su propio origen era divino), sino que eran sólo los acompañantes y protectores del Inca.²⁵ Los mitos de origen desarrollaban esta idea otorgando un origen divino a la elite e ignorando al pueblo, los mitos de origen inca no tratan en realidad sobre los incas sino sobre la elite inca.

²⁴ Szemiński hace una interesante interpretación de un fragmento de Guamán Poma sobre los dos <<dientes quebrados>> de Sinchi Roca Inca que serían dos de sus generales muertos en batalla (Szemiński 2016: 80-86).

²⁵ Una visión desde la elite inca que es bastante “popular” entre antropólogos e historiadores que generalmente consideran incas sólo a los miembros de los linajes (Zuidema 1989:105), o de que hubo una conquista de los incas hurin por parte de los incas hanan (Baulenas 2016: 206).

La visión que de sí mismos tenían los linajes, hacía contraste con la necesidad que estos tenían de los clanes para la defensa y la necesidad del Inca de tomar liderazgo sobre los guerreros de los clanes, cuyo apoyo era además decisivo para su elección (Ziolkowski 1996: 293), por ello se identificaban con animales feroces²⁶. La ferocidad era un rasgo deseable en la personalidad de los Incas, rasgo propio de la sociedad militarista que dirigían.

Las hazañas de los guerreros en el combate individual y del mismo Inca tomaban el carácter de experiencias mágico religiosas << La ordalía marcial por excelencia era el combate individual [...] El joven guerrero debía transmutar su humanidad mediante una convulsión de furia agresiva y aterradora que le asimilaba a una rabiosa bestia de presa>> (Eliade 2003: 126).

[...] Y viendo los enemigos lo que *Inga Achache* avía hecho y que traya un pedazo de carne de su capitán y su señor en la boca y que hazía en ellos grande estrago con un hacha que llevaba en las manos [...] (Betanzos 2015: 270)

[...] los collas soltaron a *Topa Ynga Yupangue*, el qual como se viese suelto, tomando una hacha del suelo de uno de aquellos muertos, con la qual hacha empezó a defender su persona de tal manera que muy en breve hizo espazio y campo en el sitio do estaba; y ansí llego *Rarico Inga*, su capitán, que no venía haciendo menos estrago y, juntándose con su señor, fueron los dos delante su gente peleando. [...] (Betanzos 2015: 275).

[...] en tiempos de los awqa runa, capitanes valientes “de puro enojo” “se tornauan en la batalla leones” y otros seres poderosos. (Guamán Poma en Szemiński 2006: 89)

Los guerreros de los clanes Incas participaban en rituales de iniciación, en los que se identificaban con cazadores (Baulenas 2016: 178) y fieras (Betanzos 2015:181) y se organizaban en unidades estructuradas conforme al número de clanes. Había dos unidades de guardias del Inca (Betanzos 2015:147) y otra de guardias de la ciudad (Betanzos 2015: 222) que comandaban los sacerdotes guerreros.²⁷

La unidad de guardias de la ciudad estaba formada por mil doscientos guerreros²⁸ de los clanes, divididos en centurias cada una al mando de un capitán. En

²⁶ Ver Guamán Poma en Valcárcel (Valcárcel 1971: 282)

²⁷ Además de las unidades de guerreros de los clanes u orejones, la guardia del Inca se componía de otras cuatro unidades de guerreros de otras dos etnias, primero fueron los charcas y chuis y luego los cañaris y Chachapoyas (Murra 2009:66)

²⁸ Del pasaje de Sarmiento sobre la investidura de Tupac Inca (Sarmiento 1999:140), deduzco que de los dos mil doscientos guerreros que participan, mil doscientos correspondían a la guardia de la ciudad según

cada interregno esta unidad apoyada por las otras se movilizaba para impedir disturbios y proteger al nuevo Inca y este apoyo era decisivo en la elección del sucesor (Ziolkowski 1996: 293).

La crónica de Betanzos nos dice que las funciones de esta unidad eran de mantener informado al Inca de cuanto ocurría en la ciudad para prevenir las rebeliones y mantener el orden moral en la ciudad, para esto empleaba la vigilancia y el espionaje. Al finalizar cada año, la guardia hacía un recuento público de todas sus intervenciones y los culpables eran castigados según sus delitos (Betanzos 2015: 223).

Las intervenciones de la guardia del Inca nos dan una idea del ambiente social del Cusco de fines del siglo XV y hasta antes de la conquista²⁹. Cada centuria de la guardia tenía a su cargo la vigilancia de la ciudad por un mes, los guerreros patrullaban de noche, pues estaba prohibido que sus habitantes ingresasen o saliesen libremente de la ciudad, o simplemente caminasen en sus calles a esas horas, para evitar así que se reuniesen a murmurar o a conspirar contra los gobernantes.

La patrulla buscaba también impedir las uniones sexuales indebidas, en lo que sabemos que no tenían mayor éxito, pues estaba dispuesto que debían abstenerse de intervenir cuando los andariegos nocturnos resultaban mujeres con recién nacidos que abandonaban bajo los puentes, donde había lechos de paja puestos a propósito. Los nacidos de estas uniones prohibidas eran criados por viudas y al convertirse en mayores se les llevaba a trabajar a las chacras de coca.

También se consideraba indebido mantener relaciones sexuales con las mujeres propias, cuando se trataba de periodos de fiestas religiosas donde debía haber abstinencia, el procedimiento en todos los casos era acercarse a los transgresores al momento que se les hallara cometiendo el delito y quitarles una pieza de la ropa o algún adorno, por lo que podemos deducir que nuestros modernos conceptos de intimidad difieren mucho de los de la época.

Suma y Narración, y los otros mil debían ser de una de las dos unidades de orejones que formaban la guardia del Inca.

²⁹ Salvo que se indique, la descripción que sigue está basada enteramente en el capítulo XXI de Suma y Narración (Betanzos 2015: 219)

Transcurrido el año los adornos recolectados se mostraban públicamente y los guardias recordaban las circunstancias en que los habían tomado, tras lo cual los jueces decidían el castigo. Lamentablemente, algo más comprensible para nosotros es que los transgresores se acercaban a los guardias y trataban de convencerlos o darles dádivas para que les devolviesen los objetos que les habían quitado, el guardia sorprendido aceptando el soborno era ahorcado.

Durante el día, la guardia continuaba con su función de impedir que los mozos sedujeran a las mujeres, una tarea difícil considerando el gran número de ceremonias y fiestas y el gran consumo de alcohol que se hacía (Pizarro 2013:101), lo que implicaba también una demostración de status <<[...] porque su principal filizidad en todas sus obras e cosas que ellos hacen es el bien beber y mientras más beven más señor, porque tiene posibilidad para ello.>> (Betanzos 2015:181), incluso las lluvias no detenían las celebraciones, pues se contaba con grandes galpones techados a ese efecto <<Estos galpones tenían estos indios para hacer sus borracheras>> (Pizarro 2015: 144).

El problema de las relaciones ilícitas es mencionado con tal frecuencia, que se nos da a entender que el reprimir estas era considerado aún más importante que vigilar a los descontentos, y lógicamente debemos asumir que el infanticidio era directamente proporcional a la frecuencia de estas relaciones.

La aparente laxitud en la represión de mujeres de elite << [...] que los niños que oculta y secretamente uviesen avido las *mamaconas* o mujeres e hijas de señores, que no los matasen [...] >> (Betanzos 2016:224) quienes se deshacían de los hijos concebidos en relaciones indebidas, nos revela que el fenómeno era tan frecuente y problemático que se optaba por pasarlo por alto.

Buscaba conjurarse el peligro de que los <<mancebos>> y <<mozos>> anduvieran tras las mujeres prohibidas <<no anduviesen en estas cosas tras mujeres casadas y *mamaconas*>> (Betanzos 2016: 224), mediante cautivas de guerra que se repartían en chozas por la periferia de la ciudad, sí tenían hijos se consideraban de todos y al crecer eran también enviados a las chacras de coca.

El trato idéntico que se daba a los hijos de las cautivas de guerra obligadas a la prostitución y a los que eran abandonados por sus madres nos indica que socialmente se

rechazaba estas soluciones, pero a la vez se les consideraba inevitables, la sociedad buscaba castigar en los hijos las relaciones indebidas que no conseguía controlar.

Además de evitar amoríos, los guardias debían vigilar a los jefes enemigos prisioneros que junto con los incendiarios se encontraban encerrados en una casa llena de fieras y serpientes (Betanzos 2015:209), a la vez que debían evitar que ocultamente entraran armas a la ciudad para armar a las facciones de los sacerdotes (Murúa 2001: 94). Se vivía un clima de tensión social, cuya existencia nos lo confirma las leyes para reprimirlo.

Los techos de paja de las construcciones del Cusco, hacían que los incendios fuesen considerados muy peligrosos, lo que sorprende es que había personas que intencionalmente ponían fuego a las casas, al parecer la gente aprovechaba los incendios que provocaban para robar. El que robaba era torturado y debía devolver el doble o quedar como yanacona de su víctima y esta incluso tenía la opción de rechazar sus servicios lo que automáticamente condenaba a muerte al ladrón, al parecer el robo era frecuente no sólo con ocasión de los incendios, y los guardias debían intervenir continuamente.

Se denota la preocupación por el status social que procuraban los bienes materiales y la angustia de perderlos, pues se nos dice que caían en la << desesperación >> quienes perdían su hacienda <<por no ver manera para poder tornar al ser que tenía>> (Betanzos 2015: 220), para ello se dispuso almacenes en torno a la ciudad para proveer a los afectados y remplacen lo perdido, es interesante que los gobernantes se encargaran de esto, pues revela que en estos casos no se contaba con la solidaridad de los parientes.

Betanzos no nos dice que clase de objetos se robaba, pero sabemos que el botín de las guerras se repartía, y que periódicamente se distribuían los excedentes de alimentos, calzados y textiles que se producían en las provincias conquistadas.

Es difícil suponer que en una sociedad como la incaica, los vestidos y adornos no se correspondiesen con la jerarquía social, pero de otro lado ese mismo sistema podía poner una gran presión sobre los individuos para vestir y adornarse conforme al status

alcanzado o heredado y a quienes tenían un alto status obligarlos a obsequiar continuamente, pronto el control de los vestidos y adornos debió hacerse imposible.

No sólo se estaba expuesto al despojo, una vida disoluta también podía llevar a entrar en la pobreza, pero sí la persona que así caía en desgracia se enrolaba en las campañas de conquista podía recuperar su prestigio y recién entonces se le permitía volver y acceder a los depósitos para recuperar lo perdido.

La expansión no sólo habían proporcionado a la elite la capacidad de redistribuir gran cantidad de excedentes entre los aliados y la propia población, también le posibilitaron distinguirse de esta, generando una fuerte desigualdad y desestructuración social.

[...] ya avian tomado el gusto á el mandar á sus naturales, y sujetar a los estraños, ya no avia aquel respeto que con los mayores del linaje se solía tener para dejarse gobernar de ellos antes muchos se inclinaban á los más favorecidos de la fortuna o los más valientes ó más pujantes en posesiones [...] (Cabello 1951: 257)

Se buscó reemplazar la antigua solidaridad del parentesco entre iguales por la solidaridad entre parientes ricos y pobres.

Aunque fuese el que la tal fiesta avía de hazer el más rico de los deudos, se avía de encomendar a que le favoresziesen los demás sus deudos en la tal fiesta y en otras cosas que ansí les subzediese con lo que ansí tuviesen, porque les quería dar a entender que por prósperos que fuesen que el que al presente se vía en prosperidad que podría perderse y el otro que no tenía tanto estar aumentado en bienes y le podría socorrer; y porque sienpre tuviesen una hermandad y confederación dava aquella horden en aquella manera. (Betanzos 2015: 178)

Este fragmento nos revela que los incas estaban afectados por una crisis de pasaje de un sistema económico, social y moral, basado en la redistribución a menor escala, a un sistema que ponía a disposición inmensas cantidades de excedentes, destinados a la diferenciación social y no a la distribución igualitaria.

Las alusiones a la transgresión de la propiedad, siempre van acompañadas de la transgresión sexual y la rebelión <<Persiguió a los traidores, adúlteros y vagabundos>>. ³⁰Se recordaba una sociedad más solidaria y un pasado más benévolo en comparación con la nueva situación, cómo se puede ver en el recuerdo de eras pasadas del cronista Guamán Poma que cita Murra.

³⁰ Ver Gutierrez de Santa Clara en Valcárcel (Valcárcel 1971: 97).

[...] “peregrinos y extranjeros, huérfanos y enfermos y aquellos que no tienen que comer” podían comer todavía en la plaza pública “ninguna otra nación ha tenido esta costumbre” y si no “tienen estos tres vicios borrachera y guerra y quitarles las tierras a los otros”, se podrían pensar que son “hombres santos” [...] (Murra 2009: 380)

Notemos que los <<vicios>> no difieren en nada de los que aquejan a los incas, no es pues una sociedad exenta de estos lo que se añora, sino las relaciones económicas de igualdad, la distribución equitativa de excedentes.

La intención del Inca no es conservar las antiguas tradiciones de solidaridad, basadas en los lazos de parentesco, sino consolidar las nuevas diferencias sociales que han traído las conquistas, no por nada su nuevo título es de <<amoroso con los pobres>> (Betanzos 2015: 178), esta situación implicó para los clanes la pérdida de poder político.

Para fines del imperio, los linajes ya no sólo dependían de los clanes para el poder militar, el linaje de Inga Yupangue, por ejemplo era capaz de hacer por sí sólo una leva de hasta trescientos guerreros (Betanzos 2015: 327), aunque el número parece tener más una connotación simbólica que real (Hurtado 2016: 12), el hecho es que los linajes eran ahora capaces de llevar unidades al campo de batalla, restándole la importancia militar a los clanes.

Sin duda, las conquistas alteraron la sociedad incaica, la intensa necesidad de vigilancia y control revela la rapidez con la que se estructuraban las diferencias sociales producto de la gran cantidad de bienes y novedades materiales que aflúan por las conquistas, así como la fragilidad y el desequilibrio de las nuevas estructuras, evidenciada en la negativa rotunda de la élite de reconocer su propio origen.

Las tensiones llevaron a una neurosis social respecto a la expansión, pues esta rompía las estructuras tradicionales y desubicaba a las personas frente a la nueva realidad social, surgiendo todo tipo de conductas indeseables que se incrementaban en directa relación con el éxito expansivo.

4.3 Relaciones indebidas.

No resulta extraño que las relaciones indebidas fueran vistas como un problema más grave que las conspiraciones, se intuía que la lucha violenta por el poder era catártica respecto a la tensión social acumulada, pero como ocurre en toda sociedad la

inca consideraba que la razón de la tensión estaba en la transgresión misma. La sexual era la más común y se convirtió en la más reprimida, porque además ponía en evidencia la crisis de las estructuras basada en el parentesco, reflejada en el reparto inequitativo, junto con el abandono de la solidaridad y los deberes de asistencia entre parientes.

Se cuidaba de estas relaciones a las mujeres de la elite, es decir las mujeres del Inca, las mujeres de los <<señores>> del Cusco, entre los que también se practicaba la poligamia y a las escogidas de los <<conventos>> o <<depósito de mujeres>>³¹. Se les cuidaba de los jóvenes varones ociosos y de gran presunción según Suma y Narración (Betanzos 2016: 225).

El que la mujer fuese tomada por otro, se consideraba una grave afrenta

[...] se quexó dello al Gouvernador diciendo que sentía más aquel desacato que su prisión ni quantos desastres le auían venido aunque se le siguiesse la muerte con ellos, que vn indio tan baxo le tuuiese en tan poco y le hiziesse tan gran afrenta>> (Zárate 1944: 67).

[...] y sofaldaban la mujeres de su servicio delante de sus ojos, y aunque se quejaba dello, no lo remediaban; esto era lo quel más sentía de todo el trabajo que le vino desde su prisión. >> (Collapiña, Supno y otros 1974: 61).

Vellaco yunga perro y con mi muger [...] bien sabes tú que a ti y a tú linaje y en todos los de tu naziön yo hiziera un castigo de tal manera que dellos no uviera memoria (Betanzos 2016; 410).

Sí el tabú y la sanción nos confirma la alta frecuencia de la transgresión, no menos nos lo demuestra el que esta transgresión generara culpa:

Acusábanse de la fornicación, en cuanto era quebrantar el mandamiento del Inca de no tomar mujer ajena, ni corromper doncella alguna, y de haberla tomado sin que se la diese el Inca; y no porque tuviesen la fornicación de sí fuese pecado. Acusábanse de matar y hurtar, teniéndolo por grave pecado; y lo mismo de la murmuración, principalmente si había sido contra el Inca o contra el Sol. (Molina 1943: 24)

[...] y si alguna se hablaba o reía con algún indio, era castigada, y si se juntaba con él, entrambos morían, y tenían por infalible que, si perdían allí su virginidad, se les habían de pudrir las carnes. (Murúa 2001: 517)

Pese a lo que afirma Molina, el sexo es de impuros y la virginidad es apreciada, es la justificación de escoger niños para el sacrificio << [...] y estos habían de ser mozos y que no hubiesen llegado a mujer, ni estas a varón y escogidos que no tuviesen

³¹ Ver Rostorowski en Baulenas (Baulenas 2016: 173), se habla de <<henchir mujeres en los depósitos>> ver Guamán Poma en Valcárcel (Valcárcel 1971: 359).

faltas e hijos de principales [...] >>³². La pena por transgredir los tabúes sexuales para ambos géneros era la muerte, aunque es seguro que aunque no se admitía, había excepciones para los varones de elite, pues se nos dice que:

Y si caso hera que allí se hallaba culpante algún hijo del *Ynga* en delito que mereziese muerte, el mesmo *Ynga* por sus manos le matase [...] como fuesen los hijos del *Ynga* y los demás señores. E mando que si algún señor de los principales de la ciudad fuese culpante y mereciese el tal castigo, que el más principal de los de su linaje le matase ansimesmo en presencia de todos [...] (Betanzos 2016: 224)

No obstante, cuando Suma y Narración busca explicar la razón de que Atahualpa tuviese la oreja rota, nos transmite que:

[...]dizen que se le ronpió siendo manzebo y en bida de su padre Guaina Capac. Y que andando retozando con zierta doncella y queriendo dormir con ella, por fuerza ella le hechó mano de aquella oreja y se la ronpió [...] (Betanzos 2016: 348)³³

Las rupturas de los tabúes sexuales, eran más frecuentes mientras mejor era la posición social, conforme nos dice Suma y Narración se esperaba de los miembros de este grupo que llevaran una vida ejemplar, no obstante el mecanismo de mimesis hacía que fuese precisamente la homogeneidad social del grupo lo que provocaba las rivalidades y conflictos <<La ausencia de distancia social favorece la imitación recíproca de los iguales>> (Girard 1989:66).

Es lógico suponer que quienes tenían mayor facilidad de acceso a las mujeres de elite eran los jóvenes con mayor status social. De otro lado había la costumbre de que salvo la propia madre, las mujeres del padre y los hermanos se heredaban³⁴, la perspectiva de que determinadas mujeres prohibidas y ajenas podían llegar a ser propias debía provocar deseos, envidias, celos y disputas constantes en los grupos de parentesco <<La envidia no es más que este préstamo recíproco de deseos, en condiciones suficientes de igualdad que aseguren el desarrollo de rivalidades miméticas>> (Girard 1989: 67).

³² Ver Murúa en Valcárcel (Valcárcel 1971: 238).

³³ Atahualpa se cubría con una manta la cabeza, pues le avergonzaba su oreja rota en batalla (Pizarro 2013:76); las orejas se agrandaban mediante la inserción de rodetes, hacerlo simbolizaba haber pasado el rito de iniciación y tener el status de guerrero << Y era tanto (honor), entre estas naciones, el horadarse las orejas, que si acaso a alguno se le rompía al horadarse, después de horadadas, los tenían por desdichados [...] >> (Molina 1943: 60), tanto el posible acto de Atahualpa que describe Suma y Narración, cómo la discordancia sobre cómo realmente se desgarró la oreja, obedecen a una lógica cultural incaica.

³⁴ Ver Cobo en Valcárcel (Valcárcel 1971: 641).

La idea de que la viuda debía casarse con el pariente más cercano para que << [...] el linaje fuese adelante y la sangre de los del Cuzco no se estragase con diversa nación ni se perdiese. >> (Betanzos 2016: 227), en un contexto polígamo simplemente significaba heredar las mujeres y esta herencia era una fuente de conflictos.

Así, Atahualpa tomo las mujeres de su padre Huayna Cápac, incluyendo al parecer a la madre de su hermano Huáscar (Ziolkowski 1996:332), << [...] puta ¿qués de tu amigo?, ¿qués de aquel con quién tú te holgavas y él contigo, Atagualpa? ¿dónde lo dejas?; dejadlo por dicha para que se lebante [...] >> (Betanzos 2016: 321).

Las mujeres tenían una enorme importancia económica para la sociedad incaica, eran recluidas desde niñas y se les proporcionaba material para hacer tejidos que era el principal producto redistributivo. << Mientras que personas cumpliendo servicios obligatorios agrícolas y militares se encuentran en todas partes del mundo, la idea de un cuerpo femenino, perenne, de tejedoras estatales es peculiarmente andina. >> (Murra 2009: 419)

Analizando la crónica de Guamán Poma, Jhon Murra establece que las mujeres además de su importancia meramente económica <<Diferían en estatus, edad y grado de disponibilidad para responder ante las atenciones de reyes y de capitanes>> (Murra 2016: 420), la relación sexual con estas mujeres de <<convento>>, sin que fueran otorgadas por él Inca, se castigaba con la muerte, pero incluso en caso de que la mujer no consintiera se le castigaba con cincuenta azotes. Había mujeres que estaban asignadas a las diversas guacas³⁵, a los linajes³⁶, y a otras mujeres:

[...] abrazo e besó la tal su esposa e mujer e diole e ofresziola zien mamaconas mujeres para su servicio.

E luego fue llevada de allí a las casas del sol, la qual hizo allí su sacrificio y el sol la dio e su mayordomo en su nombre otras zinquentas mamaconas. (Betanzos 2016: 197)

No obstante, en el fondo estaban al servicio sexual del esposo:

La orden que esta señoras tenían en servir a sus hermanos y maridos era que una de ellas servía una semana con la parte de las indias ya dichas que les eran dadas, y esta dormía con él y la india que se le antojaba que esta tenía consigo, y por esta orden

³⁵ A excepción de la de Wiracocha, pues << [...] no quería el Hacedor mujeres, diciendo que todo era suyo, pues él lo había creado [...] >> (Molina 1943: 35).

³⁶ << The Licentiate Polo found that this guauqui or idol had a house, estate, servants and women >> (Sarmiento 1999: 140).

todas las demás hermanas, por su turno y orden, hasta volver a la primera. (Pizarro, 2013:60)

Aunque ésta descripción es sobre el Inca, podemos suponer que este mismo orden y costumbre se practicaba en el resto de la población masculina polígama. De otro lado, los sacerdotes practicaban la abstinencia sexual por largos periodos, junto con sus familias (Ziolkowski 1996:71), y como hemos visto toda la población debía guardar ayuno y abstinencia sexual durante las fiestas religiosas.

[...] el sistema imitado deriva hacia los ritos de tipo festivo o antifestivo, los ritos del consumo alterado, los ritos de abstinencia y privación [...] (Girard 1989: 123)

La preocupación por la ruptura del precepto de abstinencia, incluso con las mujeres propias nos revela hasta qué punto la sociedad desarrollaba una mentalidad conflictiva y auto destructiva ¿por qué alguien mantendría relaciones sexuales, justo en el momento en que está prohibido, exponiéndose así a la muerte?

Por qué el peligro es un obstáculo <<el deseo pone mala cara a todo aquello que se muestra acogedor o complaciente. Por el contrario, todo aquello que le huya, le atraerá; todo lo que le rechace, le seducirá>> (Girard 1989: 81).

La momentánea satisfacción del deseo no está en alcanzar la mujer prohibida, sino en superar el peligro de estar con ella. Como indica Weismantel, la reproducción era un proceso que no sólo implicaba la relación sexual, sino la elección de la pareja adecuada que creara o ratificara alianzas políticas y económicas, ya que el niño o niña nacería con derechos, propiedades y status determinados, pues no se trataba simplemente de hacer bebés, sino de producir lazos que produjeran linajes; luego, el descontrol sexual socavaba las bases mismas del poder (Weismantel 2004: 500).

Generalmente, los jóvenes varones de la elite inca tendrían muchas mujeres alrededor y pocas con las cuales relacionarse legítimamente, estando la mayoría monopolizada por el Inca y los señores polígamos.

Pues fuera de estas hermanas tenían estos señores todas las hijas de los caciques del reino por mancebas, y estas servían a las hermanas principales, que serían en número mucho más de cuatro mil. Tenían asimismo todas las indias que bien les parecían, repartidas por estas sus hermanas, que eran muchas. (Pizarro 2013: 60).

Esto sumado a la herencia de mujeres traía como consecuencia deseos, envidias, celos y relaciones ilícitas.

Luego, no es extraño que la violencia se hiciera presente, los momentos de mayor descontrol eran precisamente cuando toda relación sexual estaba prohibida, incluso las de uniones legítimas; es decir durante las fiestas religiosas donde se producían los sacrificios de niños, y la violencia continuaba hasta después de las fiestas cuando las mujeres se deshacían de los frutos de esas relaciones ilícitas.

5.4 Mito y Mímesis

Los cronistas relatan diversas versiones del mito de origen, nos referimos a aquel relato de cuatro hermanos y cuatro hermanas, que salen de una cueva enviados por un dios (Wiracocha o el Sol según la versión) y andando uno de los hermanos derribaba a hondazos los cerros y creaba quebradas con sus tiros, por lo que los otros hermanos le envían de regreso a la cueva a por unos objetos valiosos que habían olvidado y una vez dentro le cierran la salida.

Otro de los hermanos queda unido a la guaca de un cerro y se convierte en la guaca Guanacauri (arco iris), quien profetiza a sus hermanos que serán grandes señores, mientras que otro hermano llega al Cusco o se convierte también en guaca en el Cusco, finalmente el hermano llamado Manco Cápac junto con las cuatro hermanas funda el Cusco.

Para el análisis del mito, usaremos principalmente la versión de Sarmiento (Sarmiento 1999), completándola con Suma y Narración y otras crónicas, esto en razón que la versión de Sarmiento es la que tiene más detalles añadidos, es decir es la que trae la justificación más elaborada de la persecución. Según Sarmiento, Manco Cápac y su hermana Mama Huaco eran feroces y crueles y mediante el ofrecimiento de riquezas, tierras y botín movieron a los diez clanes (ayllus custodios), que vivían cerca de Paccari-tampu.

El hermano que derribaba los cerros a hondazos en esta versión es Ayar Cachi, descrito como feroz y cruel, los otros hermanos temieron que con su conducta hiciera que los clanes los abandonaran, entonces le piden que regrese a la cueva pero se niega, Mama Huaco lo afrenta << ¿cómo tal cobardía ha de parecer en un tan fuerte mozo cómo tú?>> (Sarmiento 1999: 49), <<que tuviese vergüenza siendo mozo tan

atrevido>> (Murúa 2001:40); a su muerte se sintieron arrepentidos, porque era valiente y considerar que les haría falta en la guerra.

El hermano que se convierte en la guaca Guanacauri, promete que a los jóvenes que hagan el rito de iniciación les dará valor y nobleza. Al llegar al Cusco y luego de convertido otro hermano también en guaca, se instituye el rito de la capacocha que Sarmiento describe como el sacrificio de cuatro niños, dos varones y dos mujeres para celebrar el ritual de iniciación de los guerreros ante la guaca Guanacauri (Sarmiento 1999: 56).

La hermana Mama Oclo (Mama Huaco en otras versiones) también era cruel y feroz, así que mato a uno de los indios de la etnia hualla que ocupaba el Cusco, le abrió el pecho sacándole el corazón y los pulmones y poniéndoselos en la boca ataco a los demás huallas que huyeron aterrorizados; finalmente ocupan el Cusco y antes de morir, el hermano líder, Manco Cápac, ordenó que los diez clanes sirvieran de guardias y guarnición del hijo que le sucedería y de sus descendientes, así como que los clanes eligieran al sucesor (Sarmiento 1999: 60).

Como se aprecia, todos los elementos del mecanismo de mimesis se encuentran en él mito de los hermanos; el temor y la envidia que produce Ayar Cachi entre sus iguales quienes son también crueles y fieros, pero que no cuentan con su poder, él tiene una destreza con la honda que le hace diferente y que los otros envidian << [...] pareciéndoles que era afrenta suya no se le ygualar en aquellas cosas [...]>> (Cieza 1985: 14).

Sus hazañas lo han vuelto presuntuoso, lo equiparan con los dioses³⁷; los hermanos le temen, piensan que puede subyugarlos (Betanzos 2016: 130), la gente le teme. De pronto de un ser increíblemente poderoso se ha convertido en él odiado por todos, en pestífero ¿es su muerte condición para que los clanes continúen siguiendo a los hermanos? << [...] no se atreviese a hacer alguna demasía y por él los matasen a todos [...]>> (Murúa 2001:40), la marca del poder lo ha apartado del grupo y pronto se halla justificación para la violencia que caerá sobre él.

³⁷El dios del trueno se representaba por un hondero (Baulenas 2016:33), las hondas se usaban para la ordalía del guerrero (Molina 1943:51).

El temor-vidia, se convierte en una decisión unánime <<apartáronse de allí un poco aparte y ordenaron de dar manera cómo aquel Ayarcache le hechasen de su compañía>> (Betanzos 2016: 130), nadie habla a su favor, no nos llega una propuesta alternativa a su muerte, la decisión es justa simplemente por qué todos la han tomado.

Le piden regresar a la cueva con una excusa, pero se resiste, el hombre valiente siente un inexplicable temor, sabe que es diferente, sabe que está marcado, para convencerlo le increpan su falta de valor cuando es precisamente su valor lo que nos dicen que hace necesaria su muerte, pero también le hablan con afecto << [...] dulcemente le rogaron con palabras blandas, aunque bien llenas de engaño [...] >> (Cieza 1985: 14), finalmente la víctima acepta su destino << [...] dijo que le placía [...] >>(Betanzos 2016: 130).³⁸

La ejecución es histérica, demencial, lo emparedan tapiando la salida con piedra y mezcla y aguardan a que la víctima busque salir, asisten a su desesperación << [...] estuviéronse allí hasta que dende a cierto rato oyeron cómo dava golpes en la lossa de dentro Ayarcache; y viendo los compañeros que no podía salir, tornáronse al asiento de Guanacaure [...] >> (Betanzos 2016:130).

La víctima ha traído toda esa violencia, pero a la vez su muerte ha traído paz y alivio al grupo, que son dos caras de una moneda, la experiencia de lo sacro; en las otras versiones al querer salir Ayar Cachi hace temblar la tierra, se convierte en dios, así en la versión de Cieza a Ayar Cachi le salen alas y se aparece a los hermanos que quieren huir aterrorizados y luego él es quien se convierte en la guaca Guanacauri.

Convertirse en dios, implica morir de una muerte provocada por otros, implica ser víctima, así se queja el hermano convertido en la guaca Guanacauri << [...] O hermanos un maldito trabajo me han dado, es por su culpa que he venido donde deberé permanecer por siempre, alejado de vosotros [...] >> (Sarmiento 1999: 51), es una condición que se teme, Sarmiento dice que desde aquellos tiempos los incas temían ir a Tampu-tocco y quedarse encerrados ahí, como le ocurrió a Ayar Cachi (Sarmiento 1999: 53).

³⁸ << La exigencia de unanimidad concierne a la víctima en primer lugar. No hay ninguna razón para liberarla de esa exigencia, todo lo contrario: ningún asentimiento es más precioso que el suyo. >> (Girard 1985: 135)

El infanticidio y el canibalismo también se hayan presentes, ambos relacionados con ritos guerreros, la primera capacocha se hace en el rito de iniciación de los jóvenes guerreros, es un sacrificio para uno de los ídolos que llevarán a la batalla (Baulenas 2016: 73).

Llevarse a la boca el corazón y los pulmones del enemigo como realiza la hermana guerrera³⁹ (Mama Ocllo o Mama Huaco según la versión) es un acto similar al descrito en Suma y Narración sobre Otorongo Achachi, el sacerdote Apo Camác que vimos en el capítulo anterior.

Sin embargo, el canibalismo es considerado una acción propia de salvajes, Betanzos describe a Atahualpa dándoles de comer a unos caníbales unos capitanes cañaris (Betanzos 2016: 334); también describe a los antis sublevados que se habían comido a los parientes de Otorongo Achachi, un superviviente ve escondido como los antis lavan en el río los cuerpos de sus compañeros para comérselos (Betanzos 2016: 269).

Aparentemente comerse a su enemigo es un acto de venganza, pero antes de lanzarse sólo por delante del ejército, presa de furor primero ha comido el corazón del otorongo, y ha llegado al campo de batalla cargando el cuerpo del animal, es decir llevaba su piel encima⁴⁰, ambas acciones simbolizan que el guerrero ha adoptado el comportamiento del otorongo, se ha convertido en la fiera⁴¹, <<Mis capitanes están hambrientos [...] >> (Cobo 1979: 151).

La acción de Achachi como la de Atahualpa, es más que un gesto de venganza, es la condición del guerrero en batalla. El salvajismo, la ferocidad y la crueldad son virtudes, igualan a reyes y guerreros a los dioses, la monstruosidad de sus actos los separa del común de los hombres y los endiosa, pero mientras en el caso del héroe esto dura lo que dura su acción o en tanto esta no se mitifica, la del Inca es permanente.

³⁹ Para Ziolkowski, se trata de la calpa, un sacrificio con fines de augurio que normalmente se practica con auquénidos (Ziolkowski 1996: 240).

⁴⁰ Inga Yupangue, también se coloca una piel de puma para adquirir fuerza (Rostorowski 2006: 110).

⁴¹ Ziolkowski plantea que se trata más bien de la identidad del otorongo con el capitán anti, es decir que como sublevados los incas idealizan a los antis como animales y por tanto los consideran sin derechos y fuera de lo <<civilizado>>, lo que justifica comérselos (Ziolkowski 1996: 241), una interpretación de clara influencia estructuralista; considero pertinente en este caso citar a Girard << En sociedades de lo religioso violento, lo que agrupa a los hombres contra el chivo expiatorio, no es una ideología, por tiránica que sea, sino una poderosa experiencia de lo sagrado [...] >> (Girard 1989:159).

4.5 Incesto y persecución.

La versión del mito de origen en Betanzos, no nos habla sobre los clanes, es más bien una versión sobre el origen de la élite, a decir verdad todos los mitos de origen son relatos sobre la élite, de cómo esta fue creada, de cómo llegó al Cusco, de cómo empezó a gobernar, de su ascendencia y descendencia.

Por supuesto además de la de Sarmiento hay otras versiones que hacen referencia a los belicosos guerreros de los clanes; pero la de Betanzos no nos dice una palabra, ni tan siquiera menciona al sirviente que encierra a Ayar Cachi que figura en otras versiones, como narración puramente elitesca, no hace mención que los clanes pueden elegir al sucesor ni mucho menos que lo protejan.

Al parecer todas las versiones del mito de origen estaban en boga al momento de la llegada de los españoles, lo que significa que los cambios sociales producían continuas modificaciones; podemos pensar que la versión de Betanzos es más reciente que la de Sarmiento, no sólo por qué prescinde de los elementos populares, sino por qué en Suma y Narración la víctima no tiene que ser convencida de ir a su muerte, el mismo va decidido e incluso feliz.

Tampoco hay necesidad de un acompañante traidor, <<un criado>>⁴² << de los que habían venido con ellos>> (Sarmiento 1999: 49) que cierre la entrada de la cueva y que luego sea convertido en piedra como castigo, en Suma y Narración los propios hermanos encierran a su víctima y se marchan cuando se aseguran que el hermano emparedado ya no regresará.

Sin embargo, la diferencia temporal entre ambas versiones no debe ser mucha, pues el relato es esencialmente el mismo; de otro lado el relato de la pareja divina que civiliza a los pobladores del Cusco (no hay población que venga con ellos, la encuentran y la reclutan en el lugar), donde nadie muere y nadie es comido, debe ser incluso posterior a las anteriores y podríamos considerarla propiamente imperial; sin embargo,

⁴² Ver Cabello en Valcárcel (Valcárcel 1971: 431).

notamos que en todas estas versiones Manco Cápac es pareja de una de sus hermanas y el hijo de este incesto es el sucesor Sinchi Roca.⁴³

La Relación de los Quipucamayocs, tampoco recoge una versión violenta y sólo nos dice que Manco Cápac tuvo por mujer a Mama Guaco, y que el Inca no peregrinaba con sus hermanos sino con dos viejos sacerdotes, y <<diez u doce indios con sus mujeres>> (Collapiña, Supno y otros 1974: 24), esta versión debió explicar el momento en que los clanes incas dejaron de tener un gobierno dual y empezaron a tener un gobernante único secundado por sacerdotes guerreros.

Otra versión de transición es la de Cabello de Valboa, donde el hermano Ayarauca está en desacuerdo con la unión incestuosa de Manco Cápac y por esto los demás deciden eliminarlo; la versión de los perseguidores, es que temían que los hondazos afectarían a las sementeras y así se << destruyese el mundo>> (Valcárcel 1971: 431). Es una versión importante pues en ella el incesto es criticado y los hermanos se justifican en la posible destrucción de lo << civilizado >>, más adelante volveremos sobre ella.

La versión madre del mito de los hermanos, debe ser aquella en la que Mama Guaco, que en las otras versiones es considerada siempre como una de las hermanas, es la madre y la mujer de Manco Cápac, mujer << deshonestísima>>⁴⁴.

Esta versión debe ser la más antigua y debe preceder a las versiones en que Manco Cápac casa con su hermana, debió surgir en cuanto el décimo Inca Tupac Inga Yupanguí efectivamente se casó con su hermana. Es de notar que sí el mito relata el incesto del primer Inca, los siguientes Incas tuvieron como parejas a mujeres de otros pueblos hasta Túpac Inga.⁴⁵

⁴³ Una interpretación distinta puede verse en Baulenas, quien siguiendo a María Concepción Bravo sugiere que los mitos son versiones propias de los Hanan y Hurín, donde los primero sometieron a los últimos. (Baulenas 2016: 205), indica asimismo que esto último no es necesariamente un hecho verídico sino sólo una interpretación del grupo humano sobre su propia historia; aunque Baulenas critica las << [...] interpretaciones europeas de un pasado sin historia. >> (Baulenas 2016:18), y propone utilizar la metodología del materialismo histórico (Baulenas 2016: 21) en esta y otras de sus propuestas se denota la influencia estructuralista (ver Baulenas 2016: 23 y 211).

⁴⁴ Ver Buenaventura Salinas en Valcárcel (Valcárcel 1971: 415-416).

⁴⁵ Sobre esto Rostorowski cita a Hernández: <<En el análisis psicoanalítico del mito no se encuentran las dos prohibiciones fundamentales, la del incesto y la del parricidio y más bien se hace manifiesta la existencia de una red de relaciones fraternas en la que el incesto aparece dado. En este mito no existe la pareja conyugal, sólo el binomio madre/hijo o hermano/hermana. Dentro de tal sistema de relaciones, la

Esto es porque la relación madre-hijo, no tiene la misma simetría y perfección de la relación hermana-hermano, no implica una unión recíproca. Como vimos en el primer capítulo en este tipo de incesto el hijo y el padre nacerán del mismo vientre, algo que iguala a dos seres que no son complementarios, por el contrario la unión de hermanos implica complementariedad y totalidad como explica Carando:

First, because both beings are identical for they belong to the same generation and are issued from the same womb; second, when reunited they form a perfect and single entity because of the mere sex difference which implies perfect complementarity (Carando 2002: 42)

De otro lado, debemos descartar que lo que se describe entre los Incas como una relación de incesto con la hermana, sea una relación con la hermana clasificatoria⁴⁶ y no la biológica (Ziolkowski 1996: 209), las crónicas son claras en cuanto a que antes no se practicaba, así como a que el Inca que instauró esta costumbre fue Inga Yupangui o Pachakutek y no para él sino para su hijo Túpac Inca, y que se trataba de hermanos de padre y madre.

En Suma y Narración, Yamque Yupanqui el hermano de Túpac Inca es quién le entrega su hermana, y luego entera al Inca de lo ocurrido, para ese momento la pareja incluso ha tenido un hijo, el Inca pide verlo y augura que será un gran señor pues ha sido engendrado en la guerra.

Es decir que el fruto de la unión con la hermana es muy especial, los quipocamayocs reconocen al vástago del incesto capacidad por sobre sus ancestros, según esta versión el Inca Huayna Cápac << [...] paso a Quito e teniendo guerra cruel en ella la ganó e conquistó, lo que ninguno de sus antepasados había podido hacer. >> (Collapiña, Supno y otros 1974: 41).

Notemos entonces que sí espacialmente el mito de los hermanos trata sobre su desplazamiento hacia el Cusco, a nivel de personajes trata sobre la eliminación y sacralización paulatina de los personajes masculinos, hasta que en su reemplazo y luego

interdicción realizada por el padre en el interior del triángulo está ausente. El sistema de parentesco presente en el mito de los Ayar parece implicar, desde esta perspectiva una relación dual entre el hijo y la madre>> (Rostorowski 2006: 38), cómo es usual la violencia es dejada de lado en el análisis, << Todo aquello que se mata se convierte en el padre.>> (Campbell 1997:145)

⁴⁶ Argumento que también está dentro de la lógica de catalogar también el incesto como relato para la <<justificación de la conquista>> ver por ejemplo a Someda (Someda 2005: 282).

de ser el primero en pasar por el rito de iniciación llega al Cusco Sinchi Roca, junto con su padre Manco Cápac.

Como anteriormente vimos, en la versión de Cabello aparentemente se rechaza el incesto, pero nos dice que el nacimiento de Sinchi Roca trae <<alegría>> (Valcárcel 1971: 431) a los hermanos, con excepción de Ayarauca que se opone y ese es el motivo por el que este es odiado y muerto.

La formación de dos grupos alternos de linajes hace de Sinchi Roca un fundador al nivel de Manco Cápac, es el primer Inca de su grupo de linajes, y como tal está relacionado con Inca Roca primer rey Hanan Cusco, y con Wiracocha y su nieto Túpac Inca que es el primero que toma como esposa a una hermana; así puede comprenderse que la unanimidad contra Ayarauca resalta lo equivocado de su oposición y nos permite comprender que la versión de Cabello en realidad no es opuesta al incesto, sino que incide en la perfección y sacralidad de su fruto.

Además de la tradicional explicación sobre la pureza de sangre, los incas se explican el incesto: << Aducíase que, debiendo adorar ambos cónyugues al mismo abuelo, la unión era perfecta...>> (Cobo 1979: 142), es decir que como en las monarquías hawaianas, se consideraba que la unión de los hermanos era mejor que cualquier otra y por ende el fruto de esa unión resultaría en un ser perfecto << [...] que el que hubiere ser Inca no tuviese mezcla ninguna de otra sangre, y que la procreación en las hermanas era verdadera sucesión. >> (Cobo 1979: 142)).

Sin embargo, no hay registro que este mismo razonamiento aplicara para las personas comunes y los demás personajes de élite, cómo Carando descubre en los hawaianos, el incesto entre los incas es una transgresión y su resultado es la creación de un ser único y perfecto, equiparable a un dios.

Cómo vimos en el primer capítulo, Carando sostiene que aunque pareciera que la sociedad ha olvidado el origen de la costumbre, y la justifica mediante el mito así como con la idea de que los hijos del incesto son seres perfectos, el que en realidad el incesto sea una transgresión se conoce en que se limita a los gobernantes, en que asimismo constituye un elemento de diferenciación que convierte en un ser único a quién lo practica, y finalmente en que se relaciona con la violencia y el sacrificio.

Los incas nos dan un caso experimental excepcional, pues sabemos cuándo empezó la costumbre. Normalmente el incesto real genera entre historiadores y antropólogos ideas sobre la sucesión del Inca << [...] se instituyó para evitar disputas por la sucesión pues reducía el número de príncipes herederos elegibles. >> (Murra 2009: 406).

Luego, la relación con la hermana legitimaría el acceso al trono, es decir se le toma como un fenómeno equiparable al co-reinado o a la demostración de habilidad (Ziolkowski 1996: 301); desde la teoría de Girard, considero que el incesto no se practica para que alguien acceda al poder, el incesto se practica para que el poder exista.

Para convertirse en Inca, el aspirante debe morir << la muerte ritual tiende a ser valorada no sólo como una dura prueba iniciática necesaria para un nuevo nacimiento, sino también como una situación privilegiada en sí misma, porque permite que los novicios vivan en compañía de los antepasados. >> (Eliade 2003:65).

Cómo se aprecia en la descripción que hace Suma y Narración del ritual que practica Atahualpa, este primero manda construir una casa donde pone el bulto de Huayna Cápac luego junto con su futura esposa principal Cuxirimay y el hermano de esta llamado Cuxi Yupangue ayunan dentro de la casa, al terminar el ayuno Cuxi Yupangue hablando por Huayna Cápac le pone la borla en la cabeza a Atahualpa (Betanzos 2016: 338), la presencia de Cuxi Yupangue, se explica porque << [...] los novicios son educados por sus suegros potenciales.>> (Eliade 2003: 23)⁴⁷

Mientras se construye la casa Atahualpa se va a la guerra, pero deja presos a dos capitanes enemigos a quienes sacrifica pues manda que les << [...] diese a comer por tasa, de manera que en aquella prisión muriesen de hambre y sed; y que las comidas que así le diesen fuesen viles porque heran señores regalados. Y así les fue dado y murieron en la prisión>> (Betanzos 2016 335).

La <<casa>> de Atahualpa simboliza su muerte y su renacimiento << La cual casa, abrán de saber que es la que dizen los que no lo saben que *Atahualpa* nazio allí

⁴⁷ Para ese momento Atahualpa buscaba identificarse con su abuelo Túpac Inca (Hurtado 2015: 63), a cuyo grupo de linajes le tocaba gobernar, por tanto su esposa debía ser del grupo opuesto y en efecto a este pertenecían Cuxirimay y Cuxi Yupangue; similarmente Ziolkowski opina que Atahualpa buscaba apoderarse de la posición y el nombre del linaje de Túpac Inca (Ziolkowski 1996: 335).

[...] >> (Betanzos 2016: 334), representa al útero (Eliade 2003:64), el simbolismo del renacimiento estaba también presente en la iniciación de los guerreros (Molina 1943: 53)⁴⁸. Aquel que vuelve a nacer es un ser distinto al que fue; los reyes y los guerreros morían, para poder renacer como esos modelos fieros y crueles de los mitos, pero sólo los que iban a ser Incas tomaban como esposas a sus hermanas.

[...] y fue el primero de los yngas que tomó por mujer legítima a su hermana, porque sus antecesores nunca lo hicieron. Ynga Yupangue, su padre, les había tomado por concuminas y no por mujer legítima como lo hizo Topa Ynga Yupangue (Collapiña, Supno y otros 1974: 40)

Sí las crónicas inciden en el momento del inicio de la costumbre del incesto real entre los gobernantes de los incas, es por qué el momento es importante, notemos que este inicio es simultáneo a la expansión, Túpac Inca es el primer sucesor del rey que ha dado inicio a la conquista imperial, es quién ha subyugado mayor territorio, y quién más guerras sostiene.

Personalmente es el arquetipo del guerrero, sus conquistas ya desde el tiempo de su padre, son las que han traído toda esa prosperidad, pero ese mismo éxito es lo que ha traído todos esos vicios que desconciertan a la sociedad; la monstruosidad del incesto es el corolario de esa ambivalencia, lo convierte en la víctima ideal, lo sacraliza.

Los crímenes no son ya totalmente crímenes e incluso no lo son en absoluto, sino ritos de iniciación al ambiguo poder del rey; a veces incluso brillantes acciones. (Girard 1989: 109)

Notemos que el incesto no es la única marca sacrificial, va de la mano con el sacrificio de niños y doncellas, el relato de los quipucamayocs y otras crónicas son muy específicas en cuanto que al momento en que inicia la costumbre del incesto inician también los sacrificios humanos de aquellos segmentos poblacionales más vulnerables.

Ynga Yupangue, a quién por otro nombre llamaron Pachacuti Ynga, él cuál fue noveno ynga, este fue el que inventó los sacrificios de niños y doncellas [...] (Collapiña, Supno y otros 1974: 23).

⁴⁸ El rito de iniciación de los guerreros incluía dormir al pie de la guaca en tiendas y doncellas llevando cántaros, también un símbolo del útero según Eliade (Eliade 2003:64), las doncellas se ubicaban en la base del cerro Guanacauri y llamaban a los iniciados << ¡Venid presto, valientes mancebos, que aquí estamos esperando!>> (Molina 1943:55), los iniciados bajaban a la carrera el cerro y entonces las doncellas les daban de beber de la chicha que llevaban, algunos de los iniciados morían en la carrera cuesta abajo; se suponía que el dios del Rayo-Relámpago-Trueno rompía el cántaro de una doncella celestial <<su hermana>>, <<hija de un rey>> y al derramarse el contenido se producía la lluvia, el granizo y la nieve, mientras que los disparos de la honda de su hermano producían el rayo, los relámpagos y los truenos, que correspondían a la ferocidad masculina (Baulenas 2016: 63-64).

La capacocha inventó también Pachacuti Inca Yupanqui [...] (Molina 1943: 69).

Incesto, sacrificio, expansión, todo iniciando al mismo tiempo⁴⁹ y siempre atribuido al Inca Pachakutec, esta relación no puede ser casual, no podemos aislar estos hechos y considerar científicamente válido el resultado de analizarlos aisladamente, cuando es evidente como las piezas encajan y se relacionan entre sí.

Para comprender que ocurre, sólo tenemos que mirar a nuestro alrededor, observar la crítica moderna de los grandes textos y comprender que le repugna captar el proceso mimético sacrificial incluso en aquellos casos en que aparece de forma totalmente explícita. (Girard 1989: 118)

Sí nos ponemos a considerar que Huayna Cápac fue el único Inca fruto del incesto con la hermana que llegó a gobernar, es sorprendente todo el esfuerzo de construcción ideológica que demandó y la profunda impresión que esto causó tanto en el mito como en el relato histórico incaico, tal vez aún más sorprendente aún es el poco caso que esto ha merecido de la historiografía.

El incesto con la hermana biológica no era sólo la forma definitiva de legitimación, sino la única marca de sacrificio que, andando el tiempo, hubiese permitido el dominio relativamente seguro de las violentas fuerzas miméticas que amenazaban a la sociedad inca.

A la larga, lo prohibido y lo obligatorio son dos contrarios que necesariamente interactúan. Lo obligatorio prevalece necesariamente sobre lo prohibido puesto que lo ritual no tiene más que una preocupación: la eficacia, el apoyo al orden público, impedir los desórdenes no controlables. El hecho de que los <<crímenes>> del chivo expiatorio tiendan a transformarse en pruebas iniciáticas o incluso, en caso límite en semiproezas, no autoriza a poner en duda el carácter inicialmente criminal de los actos exigidos. (Girard 1989: 109)

4.6 La ruta antigua

Esto no quiere decir que antes de la expansión no se diera el mecanismo de mimesis entre los incas, sino que las tensiones sociales que trajo la expansión hicieron necesario un elemento diferenciador para los gobernantes que no había sido necesario hasta entonces, los <<ensorbecidos>> señores del Cusco y los díscolos clanes, necesitaban el liderazgo de una figura absolutamente monstruosa, más sagrada, diferente y poderosa que todo lo que hasta entonces se había necesitado.

⁴⁹ << [...] las cosas pensadas se presentan al hombre de repente y nacen ya hechas en su mente. Toda idea de génesis queda excluida. De Aristóteles al estructuralismo, todos los pensamientos de la clasificación estática son productos tardíos de la mentalidad ritual.>> (Girard 1989: 119)

No cabe duda de que los interregnos incas estaban marcados por la violencia, los hijos del gobernante fallecido que pudieran establecer una identidad a través de sus madres, con el grupo de linajes que tocara gobernar, podían aspirar a ser él Inca; el nuevo rey o el aspirante con más apoyo se aseguraban entonces de eliminar a todo doble.

Los aspirantes podían intentar formar facciones con los sacerdotes de las principales deidades, que eran a su vez los comandantes de las principales unidades del ejército, o estos podían por sí mismos pretender ser el Inca; los cuatro sacerdotes guerreros no podían ser indiferentes, su suerte se jugaba junto con la del nuevo gobernante.

Lamentablemente, no tenemos mucha información sobre el camino que recorren las víctimas de estos sacrificios, sólo breves descripciones sobre su trágico fin:

Oído esto por Huáscar [...] despacho al capitán de su guardia para donde quiera que hallase a Cononuno y demás hermanos como los fuesen alcanzando los degollasen [...] Habíase quedado en el Cuzco Cusi Atauchi, a quién los demás hermanos querían alzar por Rey, bien fuera del propósito y plática de los demás, que nunca tal había tratado ni pensado, y con descuido y sencillez iba, como solía, a ver a su hermano Huascar Ynga, a su casa y en llegando a ella, la guarda principal, que estaba a la puerta, le embistió y súbitamente le mató [...] (Murúa 2001: 134)

No obstante, sí contamos con abundante información sobre un aspirante que contaba con el apoyo del rey y otro que llegó a ser rey y lo perdió todo, nos referimos a Urco y Huáscar.

Podemos apreciar un relato persecutorio en la historia de Urco el hermano de Inga Yupangui, al que el Inca Wiracocha había designado para sucederle; a quién se le imputa ser un cobarde e incapaz, que abandonó el Cusco junto con su padre cuando el ataque Chanca (Rostorowski 2001: 103).

Posiblemente, fue uno de los sacerdotes guerreros de su padre Wiracocha, Rostorowski citando a Acosta dice: << [...] que el principio de las victorias de Pachacutec fueron “que un hermano mayor suyo, que tenía el señorío en vida de su padre, y con su voluntad administraba la guerra, fue desbaratado en una batalla que tuvo con los chancas”. (Rostorowski 2001: 105).

Asimismo indica que otros cronistas toman a Urco por <<defensor de la ciudad>> (Rostorowski 2001: 105), también sabemos que combatió a los rebeldes canchis (Valcárcel 1971: 225). Suma y Narración nos dice que era llevado en andas (Betanzos 2016: 143); las andas eran un símbolo de liderazgo militar

[...] y los da andas sin mirar la calidad de linajes, que en semejantes cosas son asertados, porque las cosas de guerra siempre consisten en los ofiziales y no en manzebos visuños. (Pachacuti 1993: 248)

[...] le hizo luego capitán y le dio las andas que había dado a su padre, honrándole lo posible [...] (Murúa 2001: 233).

En suma es un personaje destacado que pertenece a la elite del gobierno, su padre entonces le designa sucesor y le hace dar el tratamiento que corresponde al rey << E como el padre quisiese a *Ynga Urco* dejarle en su lugar después de sus días, hazía que le hiziesse[n] los señores de la ciudad del Cuzco e la demás gente aquel acatamiento y respecto que hazían a su persona. >> (Betanzos 2016: 143).

Debemos recordar que en este momento aún no ha dado inicio la gran expansión inca, pero se trata de una sociedad que se encuentra ya lista para iniciar la conquista, la monarquía se encuentra consolidada y se cuenta con una organización armada suficiente y veterana (Bauer 2008: 171) para que el Inca fuese un actor principal en el juego político con sus vecinos, su área de influencia política y militar llegaba hasta los reinos lupaqas al sur y los soras y lucanas fronterizos con los chancas al norte (Cieza 1985: 121-128).

Es este el poder que se le ofrece a Urco y por ende su designación como sucesor hace surgir la envidia en sus hermanos <<Pachacuti Ynga Yupanqui, envidioso de los hechos y obras heroicas de este Inga Urcum su hermano, y entendiendo que su padre Viracocha Ynga le quería dejar por heredero por ser valeroso [...] >> (Murúa 2001: 305).

Los honores que le hacen incrementan las diferencias respecto a los otros sacerdotes capitanes, sus hermanos, sus iguales << [...] delante dél no pareszía ninguno, por señor que fuesse, ni ninguno de sus hermanos con zapatos en los pies sino descalzos e las cabezas bajas [...]>>, << [...] comía sólo sin que nadie osase meter mano en el plato que él comiesse [...]>> (Betanzos 2016: 143).

Los bienes materiales que disfruta son otra razón de inconformidad con la posición que ha alcanzado << [...] sentábase en asiento de oro; tenía tirasol, techo de pluma de abestruzes teñidas de colorado; bevía en basos de oro y ansimismo heran las demás basijas de oro del servicio de su cassa.>> (Betanzos 2016: 144).

Sin embargo, sí algo posee Urco para provocar los celos y la envidia son mujeres << Tenía muy muchas mujeres>> (Betanzos 2016: 144), aparentemente el relato hace contraste con Inga Yupangue << [...] que era manzebo casto, que nunca lo oyeron que uviesse conoczido muger [...] >> (Betanzos 2016: 143).

Cómo hemos visto anteriormente, sí algo puede suscitar conflictos en el Cusco inca son las relaciones sexuales indebidas, el viejo Inca Wiracocha tiene una concubina Cacchon Chiclla que ha sido seducida por el sacerdote guerrero Apo Mayta, quién temiendo que el Inca lo mate se une al sacerdote guerrero Vicaquirao con el objetivo de que sea Inga Yupangue quién suceda a Wiracocha (Sarmiento 1999: 85), Apo Mayta era << El alma de la conspiración [...] >> (Rostorowski 2001: 107).

La conspiración tiene éxito, los conjurados toman el poder aprovechando la oportunidad del ataque chanca, Urco que según algunos ha llegado a ponerse la borla de Inca (Rostorowski 2001:104), se ha convertido en la víctima propiciatoria, ahora todos huyen de él, unánimes le condenan << [...] y por consentimiento del pueblo acordaron de que Ynga Urco no entrase más en el Cuzco y que le fuese quitada la borla o corona>> (Cieza1985: 135).

Le deja la mujer << Y aún ay algunos que dizen que de la Coya, muger que era de Ynga Urco, lo dexo [...] se vino al Cuzco, donde la recibió por muger su *segundo* hermano Ynga Yupangue [...]>> (Cieza 1985: 135).

Su padre le abandona << *Viracocha Ynga* estaba en el suelo inclinada la cabeza para él e respondiendo de [enmendado. que] quando en quando alo que ansí el nuevo señor le dezia *hochaymi*, que dize mi culpa es e yo conozco mi pecado>> (Betanzos 2016: 196); << Es preciso que los vencidos reconozcan libremente su culpa>> (Eliade 1989: 141).

Claramente Urco no es el hermano más hábil, pero ajeno a las sutilezas de la guerra ritual, Ynga Yupangue quiere ver a Urco como rey << [...] porque él pensaba

que su padre avía de dar la borla a su hijo *Ynga Urco* después de sus días, la qual él pensaba írsele a quitar de la cabeza e la cabeza juntamente con ella [...] >> (Betanzos 2016: 194).

No pudo asentir a su propio destino, pero su padre lo hará por él, por él y por todo su grupo de exiliados que han visto trocar su suerte por la conspiración y la guerra, Betanzos no dice una palabra sobre la suerte que correrá Urco, pero una vez que él padre se somete y confiesa su culpa está sobreentendido que Urco ahora será cazado y muerto.

De uno de los hijos del rey, a sacerdote capitán, a sucesor del rey y de ahí a rey, a Urco ya poco le falta para recorrer toda la ruta antigua del hombre perverso, finalmente es muerto por uno de los <<amigos >>⁵⁰ de un hondazo en la garganta (Rostorowski 2001:118), su muerte no es el fin de su historia, por qué el fin de su historia es el olvido << la voluntad de eliminar no sólo la propia víctima propiciatoria sino todo lo que pudiera recordarla, incluido su nombre, que no debe ya pronunciarse>>(Girard: 1985:143), << De Ynga Urco no digo más porque los indios no tratan de sus cosas si no es por reyr [...] >> (Cieza 1985: 136).

La ruta trazada por los victimarios es tan perfecta, que hasta el día de hoy la repetimos sin cuestionarla; la unanimidad de la condena a Urco ha trascendido hasta el hoy, sabemos que no era un cobarde o que por lo menos es un detalle cuestionable, pero le seguimos llamando así; podríamos hablar de un error de cálculo, de apostar políticamente en contra de una improbable derrota chanca, pero optamos por transmitir tal cual el relato de persecución que se construyó en su contra hace siglos.

Le acusan de bastardo, soberbio, orgulloso, y se dice que su elección como sucesor habría generado la indignación de los guerreros y especialmente de los sacerdotes guerreros, <<sus hermanos>> (Sarmiento 1999: 85), son los mismos epítetos que la élite prodiga a los guerreros de los clanes, el pecado del pobre, la intolerable actitud que amenaza a la élite.

⁵⁰ El término <<amigos>> con el que Suma y Narración describe a los sacerdotes capitanes, que en ocasiones refuerza con <<señores>> para resaltar la igualdad, es idéntico al usado por los iguales de Job (Ver Girard 1989:20).

Su conducta <<popular>> lo conduce pronto al crimen, desprecia a su esposa una mujer de elite para meterse con <<mujeres bajas y con mancebas, que eran las que quería y le agradaban>> (Cieza 1985: 129), termina haciendo lo que hacían todos << y a los orejones que tenían mujeres hermosas, cuando las veía les decía: “Mis hijos ¿cómo están?” Dando a entender que habiendo con ellas usado, los que tenían eran de él [...]>> (Cieza 1985: 129), de un ser tan vicioso y despreciable cómo él no cabe esperar ya más que <<afirman que corrompió algunas de las mamaconas que estaban en el templo [...]>> (Cieza 1985:129).

Salvo copular en días de abstinencia y ayuno, es culpable de todas las transgresiones sexuales que a la elite le preocupa se cometan, y por supuesto bebe demasiado.

Y andaba por las más partes de la ciudad bebiendo; y después tenía en el cuerpo una arroba y mas de aquel brebaje, provocándose al vómito, lo lanzaba, y sin vergüenza descubría las partes vergonzosas y echaba la chicha convertida en orina [...] (Cieza 1985: 129).

Posiblemente, la bebida que se consumía en las fiestas traía como consecuencia cuestionamientos a la jerarquía, incluso en contextos rituales los efectos del alcohol indiferencian a los hombres y trastocan las personalidades que sustentan los status, es probable que la bebida acentuara los rasgos de carácter que la élite veía como reprobables entre los clanes y que a la vez a ellos les hiciera perder la gravedad de la que se preciaban y que consideraban los diferenciaba del resto.

Lógicamente el beber trae el problema de miccionar, tema importante que es tocado por las crónicas, y es por qué hasta los muertos tienen ese problema << [...] les daban de beber y hacían orinar a la momia. >> (Valcárcel 1971: 227), incluso el Inca se involucra en el problema

Y en las fiestas del Capac Rayme, como era costumbre general de combidar de las trojes del ynga a todos los Tabantinsuyos, con mucha orden, y por los curacas y gente común ya dichos murmura al ynga que era escasso. Y assí llega al oydo del ynga, el qual, oyendo aquello, manda hazer para el año venidero queros grandissimos y orpus y carassos y uamporos que son platos y medianos escudillas. Y assí, de aquello al año siguiente, da beber tres vezes al día, con queros temerarios y sin hazellos levantar a orinar etc. (Pachacuti 1993: 239)

Orgullo, seducción, embriaguez, vómito y micción, así es como en un solo personaje están reunidos todos los vicios de la elite. La nueva sociedad inca, producto

de la conquista, dista mucho de respetar ese conjunto de prohibiciones que dará Inga Yupangue y que buscan reemplazar a las antiguas costumbres, Urco es un modelo en esta nueva sociedad, su vida de <<vicios>> es en realidad la conducta que se imita, el odio que despierta es consecuencia de la idolatría con que se han seguido sus gestos.

Sí Urco no hubiese sido elegido para la sucesión, hubiese continuado arriesgándose a seducir mujeres, y comentando con sus iguales los atrevimientos de los orejones a la vez que comía en vajilla de oro y se presentaba a las fiestas para brindar junto con los muertos hasta inducirse al vómito, es decir el comportamiento normal dentro de su círculo social; luego, el escándalo que suscita su conducta resulta incomprensible.

Debemos entender que quienes transmiten el relato están en realidad negando el deseo, atrapados como están entre él debe ser y él es de la sociedad; él escándalo que hacen no es más que la comprobación de su propia mimesis, una negación de que su conducta es cercana a la del modelo, el rechazo que suscita Urco es un autoengaño, una ilusión de diferenciación, mientras que es la diferencia lo que precisamente ha desaparecido entre la elite.

La castidad de Inga Yupangue y la incontinencia sexual de Urco son falsos opuestos, el relato nos dice que Yupangue y su general Maita son culpables de lo mismo que se imputa a Urco, pero lo unánime de su condena ha hecho incontrovertible la culpa de este último, ha sacralizado el veredicto, no puede haber error en sus victimarios, Urco merecía morir.

La venganza divina persigue siempre a los demás: sólo los malos es evidente, se hacen pisotear por la multitud. En estas condiciones ¿acaso no es natural pensar que el mundo está extraordinariamente bien hecho? (Girard 1989: 147)

Su historia nos muestra una sociedad en plena crisis mimética; cuatro generaciones después aparecerá el terrible desenlace con Huáscar. Veamos a continuación como las acusaciones que se le hacen a este último Inca son idénticas a las que en su tiempo se le hicieron a Urco.

El qual era muy biziosso en todos los vizios y más en el de la beudez [sic], que muy pocos días avía que no estoviesse tomado; y estando tomado de la enbriaguez hazía mil desatinos como manzebo y muy liviano. Y si le pareszia bien alguna muger de las mugeres de los señores que allí trayan consigo, luego que la viesse mandava que se la metiesen en el aposento que más allí zercano avía y dormía con ella; y si le yba

algún señor a se lo estorbar que no lo hiziese, mandávale matar luego; y así no le osava nadie hablar ni dezirle que no hiziese cossa porque sin esto hera manzebo no acogido a consejo en ninguna cossa por ardua que fuese y su vestir y traer hera de ropa prezitada y texida con oro y plata y el calzado ansimismo. (Betanzos 2016: 321)

Seducción, embriaguez, orgullo, ostentación, son un guion previsto en el que los pecados de la élite vuelven a relucir y que el círculo psicológico los reconduce hacia el modelo-víctima; analizar este aspecto del relato persecutorio de Huáscar, sería en gran medida repetir lo ya dicho, por lo que trataremos de analizar sólo los aspectos novedosos respecto a Urco.

A diferencia del malogrado Urco, la proximidad temporal de Huáscar permite que ahora los actos de la víctima se relacionen con sus vicios, de esta manera todos los momentos políticos del Inca y sus decisiones están signadas por la beodez.

Así, cuando su hermano Atahualpa le envía un mensajero para mostrarle su acatamiento << [...] halló a *Guascar* en la plaza beviendo, el qual estaba tomado de la chicha, como él siempre lo solía estar.>> (Betanzos 2016: 323), o en el momento que los ejércitos atahualpistas estaban a las puertas de la ciudad y sus generales le envían a avisar << [...] el *Ynga Guascar* estaba en gran fiesta e beudera y que le avía hallado enbriagado y que así le avía dejado y se avía vuelto>> (Betanzos 2016: 356).

La relación permanente entre sus vicios y sus actos permite dudar de su cordura y su capacidad <<Y assi los tuvieron al dicho Guascar Ynga por medio tonto>> (Pachacuti 1993: 255), una duda que es imprescindible para hacer creíble el más desatinado de sus actos:

[...] como se viese señor, luego [f, 98] salió a la plaza y mandó que luego fuesen quitadas las tierras de coca y maíz al sol y a los demás bultos de los señores que heran muertos y las de su padre *Guaina Capac*, todas las quales aplico para sí diciendo que el sol ni los muertos ni su padre, que ya hera muerto, no comían y no comiendo que él las avía menester; lo qual fue muy aborrezible a los señores y pesábales, viendo sus prinzipios, de le aver consentido que fuese señor.>> (Betanzos 2016: 321)

Es decir que el beodo Huáscar pretendía ni más ni menos que subvertir todo el orden establecido quitándole a las guacas y los linajes los cultivos con los que se sostenían y que eran fuente de su poder

[...] parece que lo que estaba haciendo Waskar era simplemente una negación, punto por punto, del orden establecido por Pachakuti Inka Yupanki, el fundador de la panaka materna de su rival, Ataw Wallpa. Dicho sea en otras palabras:

aparentemente Waskar ambicionaba llevar a cabo su propio “Pachakuti” o vuelta del Universo-tiempo. (Ziolkowski 1996: 357-358)⁵¹

La posibilidad de que el orden social se subvierta se ha convertido ahora en un elemento a tener en cuenta, aunque las crónicas atribuyan a estas propuestas de cambio ser la causa de la derrota de Huáscar o les den el tratamiento de desatinos propios de un borracho tonto, está claro que una propuesta tan extremista expresa un nuevo temor de la elite. ¿Qué es lo que ha cambiado para que la élite tenga ahora entre sus miedos el cambio social?

En primer lugar el Cusco ya no es el único centro de poder, ciudades como Vilcas, Cajamarca, Tumibamba, Quito y otras, constituyen importantes centros burocráticos de producción, acopio de excedentes y mano de obra; tienen importantes guarniciones militares que controlan a la población circundante en su fidelidad al Cusco y los excedentes que almacenan o producen aún tienen como destino principal este centro, no obstante la importancia política de los nuevos centros de poder aumenta conforme estos se alejan del Cusco (Hurtado 2016: 56).

En segundo lugar, siempre se ha considerado la poquedad numérica de la élite en tan gran imperio << [...] el número de cargos creció tanto y la cantidad de parientes reales involucrados en las riñas dinásticas fue tan grande [...] >> (Murra 2009: 418), pero los números también afectaban a los clanes guerreros, el tiempo que demoró Huáscar en reponer las dos unidades de guardias de los clanes desde la primera victoria de Atahualpa (Murúa 2001: 157-161), hasta la batalla del paso de Ancoyaco (Murúa 2001: 176)⁵², y la adopción de más unidades especiales además de la guardia, revela dificultades en la demostración del poder militar del Cusco.

Por último, tanto el surgimiento de nuevos centros de poder alejados del Cusco, como el debilitamiento del poder militar, pusieron fuera de alcance a los dobles del Inca. Sí los interregnos eran sangrientos los periodos subsiguientes eran relativamente

⁵¹ Ziolkowski plantea que para pretender llevar a cabo esta propuesta de revolución social Huáscar consiguió el apoyo del linaje de Wiracocha; como ya indique discrepo de la idea historiográfica actual sobre una guerra entre linajes y aún más de la supuesta << subversión >> huascarista; el apoyo de los linajes de Wiracocha y Túpac Inca a Huáscar es lógico sí consideramos que este debía relacionarse con el segundo grupo de linajes y precisamente se trataba de los linajes del abuelo y tatarabuelo de Huáscar; destaco sin embargo que mediante inferencias distintas estemos de acuerdo en la relación entre estos linajes y Huáscar.

⁵² Sólo durante el gobierno de Huáscar se perdieron por lo menos hasta seis unidades completas de orejones (Murúa 2001:146-176).

pacíficos en comparación, pero ahora la posibilidad de que los dobles evitaran la muerte poniendo distancia con el centro aseguraba la prolongación de la violencia, había más luchas y muertes en perspectiva que en tiempos anteriores.

A la neurosis provocada por los vicios y problemas sociales en relación a la expansión, se añadió un miedo general por la consciencia del debilitamiento del imperio y uno particular por la posible pérdida de posición social o el aumento de la probabilidad de muerte durante los conflictos por la sucesión, estos temores debieron incluso exacerbarse durante el gobierno de Huayna Cápac quien paso la mayor parte de su reinado en Tumibamba y al inicio del cual, se produjo un sangriento enfrentamiento entre facciones de la elite.

Ideas sobre la necesidad de un cambio estructural debieron surgir entre los elementos de elite más <<enviciados>> o menos favorecidos, ideas que la ley del círculo psicológico hizo que finalmente se le atribuyan a Huáscar como marca de sacrificio.

Los últimos tiempos del imperio tienen un tinte surrealista, da la impresión de que los miembros de la élite nos relataran su visión de los acontecimientos como a través de un sueño o el despertar de una resaca.

Y luego los señores del Cuzco se lebanaron y con toda brevedad juntaron la gente de guerra, la qual nueva fue tan espantosa en la ciudad y sus alrededores, que así las gentes della e a ella comarcana no se entendían ni sabían lo que se hazer porque del gran temor que desta nueva uvieron y fue la causa desto las grandes fiestas y borracheras en que *Guascar* los avía ocupado, que de las cosas de la guerra heran hasta aquella hora ynorantes [*sic*]. (Betanzos 2016: 357)

Garcilazo nos dice que con el pretexto de las honras fúnebres de Huayna Cápac varios miles de hombres se acercaron al Cusco, y sospechando algo unos orejones pusieron en alerta a Huáscar, quien recién entonces se dio cuenta que era un ejército enemigo y de las traiciones de su hermano Atahualpa (Valcárcel 1971: 82).

Es improbable que Huáscar hubiese podido ocultar a la elite del Cusco la derrota de su general Atoc, junto con la pérdida de las dos unidades de orejones que le acompañaban, o las reclutas constantes de ejércitos de refuerzo enviados al norte, así como el envío de otras dos unidades de orejones al paso del Apurímac para impedir el paso de los sacerdotes capitanes Quisquis y Chalcochima (Murúa 2001: 146-176).

La élite sí que estaba enterada de lo que pasaba, o podía hacerlo y prefería no saber, ese estado de negación lo comprueba la versión de Garcilazo y la gran actividad que realiza luego Huáscar al frente del ejército; de cazador de sus hermanos Huáscar, como antes Urco, paso a ser el hermano que iba a ser cazado.⁵³

La guerra fue finalmente tan extrema que los temores de la elite se hicieron realidad, la persecución y eliminación de etnias completas (Betanzos 2016: 350), la convirtieron en un gigantesco sacrificio a un soberano tan cruel que cualquier dios hubiera envidiado⁵⁴, <<El rey debe demostrar su aptitud para ejercer la función socialmente capital de << hombre perverso >> >> (Girard 1989: 109).

Utilizando la legitimación que daba la sucesión alterna, Atahualpa se identificó con el abuelo cuya momia mando quemar << [...] tenía parecido físico a su abuelo Tupac Inca Yupanqui [...] >> (Regalado 1996: 107).

Sin embargo, Atahualpa no sólo busco eliminar a sus dobles⁵⁵ sino que se permitió eliminar a mucha gente de la élite y a todo el linaje de Túpac Inca, dejando libres sus yanaconas, sus mamaconas, sus tierras y posesiones; cuando los españoles llegaron encontraron al revolucionario en Cajamarca.

⁵³ De él se puede decir lo que Carlos Fuentes de Moctezuma << Todo lo tuviste, todopoderoso señor; hasta la derrota. >> (Fuentes 1970: 165)

⁵⁴ <<Yo moriré: quiérote decir, apo, lo que han de hacer los cristianos con estos indios para que se puedan servir de ellos: sí a algún español dieras mil indios, ha de matar la mitad para poderse servir de ellos.>> (Pizarro 2013: 70)

⁵⁵ Incluso prisionero de los españoles, continuó eliminando a sus hermanos (Pizarro 2013: 57), y Manco Inca utilizó incluso a los españoles para la masacre de dobles; sumidos en el mecanismo mimético los incas hicieron poco caso de los españoles, pero utilizaron los medios que estos ofrecían para transmitir la versión de sus facciones.

5. Conclusiones

Primera. La aplicación de la teoría del mecanismo sacrificial permite recuperar el dinamismo e historicidad en el estudio de las sociedades antiguas. Las teorías materialistas y estructuralistas, sólo permiten un estudio fragmentario del sacrificio, el incesto y la violencia, sin interrelacionarlos.

La concepción de que un relato de persecución es histórico puesto que en su actuación y construcción ha participado toda la sociedad, nos permite trascender del análisis de las estructuras sociales y de las relaciones de producción para estudiar la dinámica y el cambio desde la perspectiva del conflicto y la crisis.

No es que el materialismo y el estructuralismo no se ocupen del cambio sino que sus marcos teóricos convierten actores y actos en meras consecuencias de los procesos productivos o bien se concentran sólo en su valor de esquema mental, lo que convierte la historia a una relación de sistemas económicos y estructurales, que pueden explicar lo social como consecuencia de la infraestructura o de los esquemas mentales en situaciones ideales, pero no explican el movimiento, que no surge de lo previsible sino de lo incontrolable.

Concluyo que el estudio de la violencia, es el estudio de la historia en los Estados Tempranos y que por tanto sólo una teoría como la de Girard que la considera el origen de la cultura, puede abrirnos paso hacia la historia inca.

Segunda. La crónica de Betanzos constituye una fuente importante para el conocimiento de la violencia en el Cusco inca; asimismo esta crónica nos permite comprender la organización de la estructura social y la administración incaicas, dividida siempre en cinco partes con aplicación de la dualidad, la división de los linajes incas en dos grupos que se alternan en el poder, así como que el poder incaico estaba constituido por el Inca y cuatro sacerdotes- guerreros con funciones políticas, administrativas, militares y religiosas.

Esta crónica nos revela un mundo distinto al que nos presentan otras crónicas y la historiografía, preocupada en encajar al << mundo andino >>, dentro de su concepción del mundo andino; Suma y Narración nos expone un mundo vital, cruel, conflictivo, imperfecto, idiosincrático respecto al transmisor, mayormente ajeno al cronista; coherente, tanto en sí mismo como en la comparación con otras crónicas,

relación que mantiene tanto en lo que dice cómo en lo que conscientemente oculta o tergiversa.

Concluyo que el mundo que transmite Betanzos, no sólo es coherente, sino que sobre todo recoge la visión histórica de una facción de la elite incaica; un relato subjetivo pero que conserva demasiado de verdad y vigor, como para reducirlo a pre conceptos estructurales.

Tercera. La expansión imperial trajo una gran prosperidad material, así como desigualdad social y violencia al interior de la sociedad incaica, sus manifestaciones fueron el sacrificio humano y el incesto del Inca; ambos son intentos de convertir en rito la violencia consecuente a la inestabilidad política y social. Ante esto la sociedad generó un aparato represivo que perseguía la rebelión, la violación de la propiedad y las relaciones sexuales indebidas; éstas últimas eran las que activaban el mecanismo de imitación e indiferenciación entre la elite.

Los relatos sobre Urco y Huáscar son relatos de persecución, donde a las víctimas se les condena por vicios que eran comunes en la elite y se les hace recorrer lo que Girard denomina la ruta antigua del hombre perverso, es decir primero se encumbra a los personajes, para después execrarlos y finalmente eliminarlos, tan pronto los relatos describen la violencia exacerbada como intentan negarla y olvidarla, esta tensión permanente es un factor para las disconformidad entre las crónicas que la historiografía actual sólo atribuye a un afán del cronista de justificar la conquista.

Vicios como la seducción, la bebida, eran consecuencia de la desestructuración y la incapacidad social de lidiar con problemas para los que la sociedad guerrera y más igualitaria de antes de la gran expansión no estaba preparada; en los relatos de las crónicas hay tal unanimidad en la descripción de estos problemas, que nos da la certeza de su historicidad y nos quita de la inercia estructural.

La práctica del sacrificio humano y el incesto surgieron al unísono pues a mayor éxito expansivo se requiere una mayor diferenciación del rey. Aunque sólo un Inca llegó a ser fruto del incesto, los mitos y toda una ideología se elaboraron y acomodaron para explicar que Huayna Cápac como fruto del incesto era un gobernante especial, perfecto y divino. La impronta que dejó la breve práctica del incesto real en la ideología revela la necesidad que tenía todo el ser social de ritualizar está práctica para así lograr salir del círculo de inestabilidad y violencia que marcaba su existencia.

Concluyo que la sociedad inca, en su corto periodo de expansión vivía en crisis mimética, era muy violenta, inestable y cambiante, por lo que las formas estructurales no eran la esencia del mito y la ideología, sino que todo el sistema estaba en la búsqueda de una organización política nueva que consolidara el Estado.

6. Bibliografía

BAUER, Brian

2011 *Estudios Arqueológicos Sobre los Incas*. Cuzco: Centro Bartolomé de las Casas.

BAUER, Brian

2008 *Los Incas del Cuzco*. Cuzco: Centro Bartolomé de las Casas.

BAULENAS, Ariadna

2016 *La Divinidad Illapa*. Arequipa: Ediciones El Lector S.R.L.

BETANZOS, Juan de

2015 *Juan de Betanzos y el Tahuantinsuyo*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP.

[1571]

BRAVO, María Concepción

1992 *Del Poder Dual a la Diarquía en el Estado Inca*. En: Revista Complutense de Historia de América, No 18 pp. 11-62.

CABELLO DE VALBOA, Miguel,

1951 *Miscelánea Antártica*. Lima: UNMSM, Instituto de Etnología.

CAMPBELL, Joseph

1997 *El Héroe de las Mil Caras. Psicoanálisis del Mito*. México: Fondo de Cultura Económica.

CARANDO, Joanne

2002 <<*Hawaiian Royal Incest: A Study in the Sacrificial Origin of Monarchy*>>. En: *Transatlantica american studies journal*. Publicación electrónica [en línea], <<https://transatlantica.revues.org/525>> [consulta: 06.01.2015]

CIEZA, Pedro de

1985 *Crónica del Perú Segunda Parte*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP.

[1553]

CLASTRES, Pierre

2009 *Arqueología de la violencia: la guerra en las sociedades primitivas*. Argentina:

Fondo de Cultura Económica.

CLEMENT, Catherine

2014 *Claude Levi-Strauss*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

COBO, Bernabé

1984 *History of the Inca Empire*. Texas: University of Texas Press.

[1653]

CONRAD, Geoffrey y Arthur A. DEMAREST

1988 *Religión e Imperio*. Madrid: Alianza Editorial S.A.

COLLAPIÑA, y Supno y otros quipucamayos

1972 *Relación de la Descendencia, Gobierno y Conquista de los Incas*. Lima: Ediciones de la Biblioteca Universitaria.

CUSI, Titu

1992 *Instrucción al Licenciado Lope García de Castro*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP.

DIAMOND, Jared

2006 *Armas, Gérmenes y Acero*. Barcelona: DEBOLS!ILLO.

D'ALTROY, Terence

2015 *El Poder Provincial en el Imperio Inca*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

ELIADE, Mircea

2003 *Nacimiento y Renacimiento*. Madrid: Editora Nacional.

FOSSA, Lydia

2006 *Narrativas Problemáticas*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP.

FRAZER, James

2011 *La Rama Dorada*. México: Fondo de Cultura Económica

FUENTES, Carlos

1970 *Todos los Gatos son Pardos*. México: Siglo XXI Editores S.A.

- VEGA, Garcilazo de la
1929 *Comentarios Reales*. Madrid: Biblioteca Histórica Ibero-Americana.
- GIRARD, René
2006 *Literatura, mimesis y antropología*. Barcelona: Editorial Gedisa S.A.
- GIRARD, René
1989 *La ruta antigua de los hombres perversos*. Barcelona: Editorial Anagrama S.A.
- GONZALEZ, Diego
1989 *Vocabulario de la Lengua General de Todo el Perv Llamada Lengua Qquichua o del Inca*. Perú: Imprenta de la UNMSM.
- [1608]
- HARRIS, Marvin
1994 *Nuestra Especie*. Madrid: Alianza Editorial.
- HARRIS, Marvin
1993 *Jefes, cabecillas, abusones*. Madrid: Alianza Cien.
- HARRIS, Marvin
1985 *El Materialismo Cultural*. Madrid: Alianza Editorial.
- HERNÁNDEZ, Francisco
2012 *Los Incas y el Poder de sus Ancestros*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP.
- HIDEFUJI, Someda
2005 *El Imperio de los Incas*. Perú: Fondo Editorial de la PUCP.
- HURTADO, Ivan
2015 *Conflictos en la Elite Inca*. Tesis para optar el título de Licenciado en Historia. Universidad Nacional de San Agustín. Arequipa
- IBARRA, Laura
s/f <<Los Sacrificios Humanos una Explicación Desde la Teoría Histórico

Genética>> En: Revistas UNAM Estudios de Cultura Nahuatl Publicación electrónica Vol. 32 [en línea] <<
<http://www.revistas.unam.mx/index.php/ecn/article/view/9260/8638>>>
[consulta: 03.09.2016]

Llobera, J.R. Compilador

1979 *Antropología Política*. Barcelona: Editorial Anagrama.

McDERMOTT, Bridget

2006 *La Guerra en el Antiguo Egipto*. Barcelona: Crítica, S.L.

MIRCEA, Eliade

1992 *Mito y Realidad*. Barcelona: Editorial Labor S.A.

MOLINA, Cristóbal de

1943 *La Crónica de los Molina*. Lima: Editorial de Domingo Miranda.

[1574]

MORENO, Agustín

2014 <<*La teoría mimética de René Girard: Una visión crítica*>>. En: *Gazeta de Antropología*. Publicación electrónica [en línea], <http://www.gazeta-antropologia.es/?p=4455>>> [consulta: 22.05.2016]

MORRIS, Craig

2013 *El Palacio, la Plaza y la Fiesta en el Imperio Inca*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP.

MURÚA, Martín de

2001 *Historia General del Perú*. Madrid: DASTIN S.L.

[1613]

MURRA, John

2009 *El Mundo Andino*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP.

OLIVIER, Guilhem

2015 *Cacería, Sacrificio y Poder en Mesoamérica*. México: Fondo de Cultura Económica.

PACHACUTI, Joan de Santa Cruz

1993 *Relación de Antigüedades deste Reyno del Piru*. Cuzco: Centro Bartolomé de las Casas.

PEASE, Franklyn

1995 *Las Crónicas y los Andes*. Lima: Fondo de Cultura Económica.

PIZARRO, Pedro

2013 *Relación del Descubrimiento y Conquista de los Reinos del Perú*. Lima: Fondo de Cultura Económica.

[1571]

PLATT, Tristan, Thérèse BOUYSSÉ-CASSAGNE y otros

2011 *Qaraqara-Charka. Historia antropológica de una confederación Aymara*. 2ª edición. Bolivia: IFEA, University of St. Andrews, University of London y Plural Editores

PORQUERES, Enric

2009 <<La impronta de Claude Lévi-Strauss en la antropología del parentesco>>. En: *El Genio Maligno Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*. Publicación electrónica [en línea], < <http://elgeniomaligno.eu/materia-la-impronta-de-claude-levi-strauss-en-la-antropologia-del-parentesco-enric-porqueres-i-gene/>> [consulta: 15.06.2016]

REGALADO, Liliana

1996 *Sucesión Incaica*. Perú: Fondo Editorial de la PUCP.

REGALADO, Liliana y Francisco Hernández (Editores)

2011 *Sobre los Incas*. Perú: Instituto Riva Agüero.

RIVERA, Roberto

2009 << ¿Donación 'versus' Autodonación en Mesoamérica?>>. En: *Gazeta de Antropología* Publicación electrónica [en línea], < <http://www.gazeta->

antropologia.es/?p=1853> [consulta: 04.09.2016]

ROSTOROWSKI, María

1999 *Historia del Tahuantinsuyo*. Perú: Instituto de Estudios Peruanos

ROSTOROWSKI, María

2000 *Estructuras Andinas del Poder*. Perú: Instituto de Estudios Peruanos.

ROSTOROWSKI, María

2006 *Pachacutec*. Perú: Instituto de Estudios Peruanos

ROWE, John

2003 *Los incas del Cuzco*. Cusco: Instituto Nacional de Cultura Región Cusco

SÁNCHEZ, Manuel y Zavaleta

2011 *Derecho Penal en el Tahuantinsuyo*. Lima: Editorial Casatomada S.A.C

SARMIENTO, Pedro

1999 *History of the Incas*. New York: Dover Publications INC.

[1572]

Schjellerup, Inge

2005 *Incas y Españoles en la Conquista de los Chachapoya*. Perú: Fondo Editorial de la PUCP

SCHERER, Andrew y John Verano (Editors)

2014 *Embattled Bodies, Embattled Places*. Washington D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.

SOUSTELLE, Jacques

2010 *La Vida Cotidiana de los Aztecas en Vísperas de la Conquista*. México: Fondo de Cultura Económica.

SZEMIŃSKI, Jan

2016 *Las Vidas del Inqa Manqu Qhapaq*. Arequipa: Ediciones El Lector.

TANTALEÁN, Henry

2008 *Arqueología de la Formación del Estado*. Perú: Fondo Editorial de Pedagógico San Marcos.

VALCÁRCEL, Luis

1971 *Historia del Perú Antiguo*. Perú: Editorial Universitaria.

YAYA, Isabel

2013 « Hanan y Hurin: historia de un sistema estructural inca », *Bulletin de l'Institut français d'études andines* [En línea], 42 (2) | 2013, Publicado el 08 agosto 2013, consultado el 25 octubre 2016. URL : <http://bifea.revues.org/4049> ; DOI : 10.4000/bifea.4049

YUPANQUI, Titu Cusi

1992 *Instrucción al Licenciado Lope García de Castro*. Perú: P.U.C.P.

[1570]

WEISMANTELL, Mary

2004 <<Moche Sex Pots: Reproduction and Temporality in Ancient South America>>. En: *American Anthropologist* Vol. 106, No. 3. Publicación electrónica [en línea], <<http://www.faculty.fairfield.edu/dcrawford/weismantel.pdf>> [consulta: 15.06.2016]

ZÁRATE, Agustín de

1944 *Historia del Descubrimiento y Conquista del Perú*. Lima: Imprenta de D. Miranda.

[1555]

ZIOLKOWSKI, Mariusz

1996 *La Guerra de los Wawquis*. Quito: Ediciones Abya Yala.

ZUIDEMA, Tom

1989 *Reyes y Guerreros*. Lima: FOMCIENCIAS.

ZUIDEMA, Tom

2008 « El Inca y sus curacas: poliginia real y construcción del poder », *Bulletin de l'Institut français d'études andines* [En línea], 37 (1) | 2008, Publicado el 01 octubre 2008, consultado el 26 octubre 2016. URL : <http://bifea.revues.org/3284> ; DOI : 10.4000/bifea.3284