

Inca vs. Auca: humanidad y barbarie en los *Comentarios reales de los incas*

Santiago López Maguiña

La narración acerca del gobierno de los «reyes Incas» que se desarrolla en la primera parte de los *Comentarios reales de los incas* (de ahora en adelante *CR*), se presenta inicialmente como una traducción y una transcripción fidedigna de los relatos quechuas tradicionales que de niño le fueron contados al Inca Garcilaso de la Vega por sus familiares maternos. El narrador no se limita, sin embargo, a registrar lo que ha escuchado, realiza al mismo tiempo una actividad hermenéutica, interpretativa. En el curso de la narración interviene para señalar lo que es falso y lo que es verdadero en los enunciados de sus parientes indígenas. Lo que corresponde a la fábula y lo que corresponde a la verdad.

Se trata de una valoración que se sustenta en primer lugar en la fe católica. Son verdaderas las series de acontecimientos que se adecuan a la historia bíblica y a las creencias cristianas, son falsas las series que no se acomodan a ella. En segundo lugar la valoración es hecha en el marco de la epistemología, de las condiciones de posibilidad que rigen la enunciación del saber en los *CR*. Se trata de las condiciones de la episteme del Renacimiento. Interesa señalar aquí únicamente al respecto que la principal base del conocimiento histórico y de su valor de verdad en ese periodo es la percepción

directa de los hechos, la experiencia inmediata del escritor con respecto a lo que narra¹. Es verdadero lo que lleva la garantía de haber sido directamente observado, experimentado.

El Inca Garcilaso no podía admitir por tanto la versión de sus parientes de que el soberano fundador del Tahuantinsuyo, o imperio de los incas, era hijo del Sol. Según las creencias que posee en el momento de escribir los *Comentarios* no concibe que los hombres procedan de un ser natural, que era una convicción a la que incluso los propios incas habían llegado, aunque no la hubieran asumido cuando los españoles pusieron pies en el Perú. En el capítulo X del libro IX Garcilaso cuenta que Huayna Cápac llegó a la conclusión de que el dios Sol tenía «otro mayor señor y más poderoso» que él. Razonaba que el recorrido que sin detenerse realizaba cada día, hacía suponer que no tenía capacidad de elección, esto es, que no podía detenerse y «descansar por su gusto, aunque no tuviera necesidad alguna». Estaba sometido al cumplimiento diario del mismo movimiento. De allí deducía la existencia de un señor por encima de él, con una capacidad y una voluntad superior. Aquel amo se infiere que fuera el Dios cristiano.

La narración acerca del origen divino de Manco Inca, el primer soberano del gobierno de los «reyes Incas», constituye por eso una fábula, aunque no toda ella es una mentira, pues se puede mediante la interpretación retener la parte de verdad que contiene. Así respecto al efectivo origen del fundador del Cusco dice Garcilaso:

conforme a lo que vi de la condición y naturaleza de aquellas gentes, puedo conjeturar del origen deste príncipe Manco Inca, que sus vasallos por sus grandezas llamaron Manco Cápac, (...) debió de ser algún indio de buen entendimiento, prudencia y consejo, y que alcanzó bien la mucha simplicidad de aquellas naciones y vió la necesidad que tenían de doctrina y enseñanza para la vida natural, y con astucia y sagacidad, para ser estimado, fingió aquella fábula, diciendo que él y su mujer eran hijos del Sol, que venían del cielo y que su padre los enviaba para que doctrinasen y hiciesen bien a aquellas gentes (*Comentarios reales de los incas*. Libro I. Capítulo XXV).

1. Cf. Lozano, 1987, p. 37.

El primer Inca considerado fuera de las fábulas probablemente fue un indio que llegó a distinguirse de los demás por sus superiores capacidades cognitivas y persuasivas, así como por sus buenas intenciones humanizadoras. La transmisión de saber es presentada en los *Comentarios* como un acto humanizador mediante el cual el Inca transforma a los indios que vivían en un estado de barbarie. Pero también es presentado como un personaje que engaña, que se vale de su inteligencia para difundir su idolatría y hacerse adorar como un dios. Hay que señalar que las creencias y prácticas religiosas de los incas si bien son calificadas de idolatrías, pertenecen a una clase elevada, en la que se presiente y casi ya se alcanza el conocimiento de Dios.

Garcilaso distinguía dos edades en la historia anterior a la llegada de los españoles. La que corresponde a la «antiga barbaridad» y la que corresponde al gobierno de los «reyes Incas». En ambas las creencias y las prácticas religiosas son calificadas de idolatrías. Pero en la primera edad los indios adoraban una «muchedumbre» de cosas de todo tipo. «Cada provincia, cada nación, cada pueblo, cada barrio, cada linaje y cada casa tenía dioses diferentes unos de otros, porque les parecía que dios ajeno, ocupado con otro, no podía ayudarles, sino el suyo propio» (Libro I. Capítulo IX). No «había animal tan vil ni sucio que no lo tuvieran por dios» (*Ibid.*). Esa proliferación de dioses los lleva a la indiscriminación valorativa, a la mezcla de lo elevado con lo bajo, de lo puro con lo sucio. La multiplicación caótica, sin embargo, es resultado de un afán diferenciador. Cada grupo adoraba un dios particular con el fin de distinguirse entre sí, aunque «sin acatar en ellos –subraya Garcilaso– deidad alguna ni provecho que dellos pudiese esperar» (*Ibid.*)². De una manera en cierta forma opuesta la actividad estructuralista concibe que son las diferencias existentes entre los elementos de un

2. Hace veinte años Nathan Wachtel en un célebre artículo en el que compara la concepción de la historia en la obra del Inca Garcilaso de la Vega y la que encuentra en la obra de Felipe Huamán Poma de Ayala, manifiesta su admiración de encontrar expuesta en los *Comentarios* la misma lógica de diferenciación que Lévi-Strauss describe en el fenómeno del totemismo. Los «salvajes» se identifican y adoran elementos del mundo natural con la finalidad de diferenciarse, de señalar marcas distintivas. Cf. Wachtel, 1973.

conjunto o sistema las que producen significación y en consecuencia sentido, orden. Los indios de la edad de la «barbariedad» por el deseo de diferenciarse entre sí desarrollan cultos que no atienden a los valores distintivos, lo que quiere decir que no hacen diferencias jerárquicas, las que serían para el Inca Garcilaso las verdaderas diferencias creadoras de significación.

Entre los incas, en la segunda edad de la historia prehispánica del Perú, primaban pues las diferencias jerárquicas. Tuvieron dos dioses principales, el primero de los cuales en ser mencionado es el «Sol», adorado porque había criado «las yerbas y plantas y árboles y las demás cosas» (Libro II. Capítulo I) que los indios reverenciaban antes de que fueran adoctrinados por Manco Inca. Pero adorado también porque advirtieron «la diferencia que había del resplandor y hermosura del Sol a la suciedad y fealdad del sapo, lagartija y escuerzo y las demás sabandijas que tenían por dioses» (*Ibíd.*).

El otro dios fue Pachacámac, dios invisible, cuyo nombre Garcilaso traduce como «el que da ánima al universo, y en toda su propia y entera significación quiere decir el que hace con el universo lo que el ánima con el cuerpo» (*Ibíd.*). Según el narrador de los CR, los indios lo tuvieron «en mayor veneración interior que al Sol» (*Ibíd.*) y lo consideraron la fuente de vida y sustentación del universo. Apelando a su condición de «indio cristiano católico» (*Ibíd.*) interpreta que Pachacámac es el apelativo que en lenguaje general del Perú es el «nombre para nombrar a Dios» (*Ibíd.*).

Garcilaso rechaza, en cambio, que «Tici Viracocha» fuera el dios creador andino, como lo mencionan otros cronistas. Margarita Zamora ha sugerido al respecto que ese juicio resulta del hecho de que el nombre Viracocha habría obligado al Inca a realizar interpretaciones culturales acerca de la significación del término «vira», que significa grasa. Se habría visto entonces forzado a explicar la falta de similitud entre el referente divino y el contenido prosaico de su nombre³. A aproximar una deidad con un elemento material corruptible.

3. Zamora, 1988, p. 126.

El rechazo de Viracocha de esa manera interpretado plantea una relación de oposición con respecto a las divinidades afirmadas. El Sol y Pachacámac constituyen un par complementario que reúne las propiedades de lo visible e invisible, de lo externo e interno en lo concerniente a la dimensión de lo religioso, de ser fuente material de la vida y alma del cosmos, cualidades que se juntan en la representación del único Dios cristiano. Así la idolatría dual de los incas prelude el monoteísmo, último y definitivo escalón de la evolución religiosa que se imagina en el Renacimiento y que subsiste durante el Barroco⁴. Las dos grandes divinidades incas configuran además un registro divino en el que se destacan los rasgos figurativos de la luminosidad y lo elevado, que se añaden a las figuras abstractas del principio de vida y la inmortalidad. Viracocha contrariamente, en la medida que su nombre remite a un elemento material corruptible, tiene que ver con las configuraciones propias de las cosas más bajas adoradas en la edad de la «barbariedad», que se relacionan con lo oscuro y precedero, descomponible y repugnante. Y que se relacionan en parte con la configuración española del demonio.

El primer Inca, que es el difusor de estas creencias, aparece entonces como un individuo que si bien adoctrina a los indios en la aceptación de falsas deidades, en cuanto éstas presentan rasgos que las aproximan a la idea de Dios, muestra ser un indio que se destaca por haber alcanzado la «razón natural». En el marco del pensamiento renacentista del padre Las Casas dicha razón aparece como una competencia cognitiva, un saber que les permite ver a los hombres «el mundo tal como es»⁵. Para el arzobispo de Chiapas la «razón natural» constituía una condición necesaria de todos los hombres, tanto de los paganos como de los cristianos. En el Inca Garcilaso, sin embargo, es una cualidad que no se atribuye a los indios de la primera edad. Aunque en la medida en que es posible advertir en ella un proceso evolutivo podría decirse que la van alcanzando.

4. Cf. Bernard [y] Gruzinski, 1992.

5. Bernard [y] Gruzinski, *op. cit.* p. 39.

Definitivamente, en cambio, los incas sí la tuvieron y fue Manco Inca, el fundador del imperio de los incas, quien logró poseerla primero y difundirla después.

Por la «razón natural» el Inca no sólo consigue tener un atisbo de la religión verdadera, de la existencia de un solo Dios creador, sino que también consigue saber acerca de todo lo necesario para una vida humana, no bárbara. Es un saber que concierne a todos sus aspectos. Lo religioso, lo político, lo familiar, lo comunal, lo técnico, lo económico.

En lo religioso en primer término, el Inca y su pareja, según la fábula, someten y transmiten entre los indios el «conocimiento» del «Padre Sol». En lo ético dan preceptos y leyes para la convivencialidad y el respeto mutuo entre los hombres. Entre estas reglas la más importante es la que regula el orden de las alianzas matrimoniales y la derivación de los linajes. En tercer lugar, proporcionan informaciones y conocimientos técnicos de arquitectura y urbanismo, de agricultura y de ganadería. Fijan también lo prohibido y lo permitido en el orden alimentario: enseñan a «comer manjares de hombres y no de bestias» (Libro I. Capítulo XVI)⁶ y en el orden sexual prohíben los matrimonios no monógamos, el adulterio, la sodomía, y especialmente las relaciones con las *acallas*, mujeres escogidas para el servicio del Sol y del Inca, y que vivían en clausura. El Inca y su pareja establecen, por último, un orden fundamentalmente urbano, pues los indios son instruidos y obligados a vivir en pueblos.

En ese orden se diseña y configura una distribución en dos mitades, que ha sido ampliamente descrita en numerosos artículos

6. Introdúcen el fuego de la cocina y con él la posibilidad de hacer diferencias productoras de significación. Esta es una tesis propuesta por Gérard Haddad a partir de Lévi-Strauss y Lacan. Cf. Haddad, 1984.
7. Cf. Zuidema, 1989. Wachtel, *op. cit.* y 1976. Más recientemente Mercedes López-Baralt ha realizado una muy clara síntesis de la organización espacial y social inca basándose en el mismo fragmento de los *Comentarios reales de los incas* que hemos usado en este estudio. Aunque nos permitimos destacar que nuestro breve análisis destaca más elementos de oposición que los puestos de relieve por la mencionada autora. Cf. López-Baralt, 1988, pp. 198-202.

y libros antropológicos y etnohistóricos⁷. En los *Comentarios* se hace referencia a esa disposición cuando se registra el relato del poblamiento del Cosco, la capital del Tawantinsuyo. El Inca traza cómo debe ser la ciudad: la divide en dos mitades, *hanan* y *hurin*, alto y bajo, que se ordenan bajo la convocatoria y la autoridad del Inca y de la Coya respectivamente. Así lo alto se relaciona con lo masculino, mientras que lo bajo con lo femenino. Esta diferencia, dice Garcilaso, no entraña la preminencia de una mitad sobre la otra. Los incas querían que todos los hombres fuesen hermanos. La razón que sustentaba esa división era guardar memoria de que unos habían sido llamados por el «Rey» y otros por la «Reina». Aunque señala que los del Cosco alto debían ser «respetados y tenidos como primogénitos, hermanos mayores, y los del bajo fuesen hijos segundos». Inmediatamente después añade que las dos mitades «fuesen como el brazo derecho y el izquierdo en cualquier preminencia de lugar y oficio, por haber sido los del alto atraídos por el varón y los del bajo por la hembra» (Libro I. Capítulo XVI). Al tiempo en que se puebla la ciudad, el Inca enseña a los varones los oficios propios de su sexo: «romper y cultivar la tierra y sembrar las mieses, semillas y legumbres» (*Ibid.*). Les enseña también a reconocer los frutos provechosos para la alimentación, a «hacer arados y los demás instrumentos necesarios» (*Ibid.*), la construcción de acequias y la confección de calzados. La Reina, por su parte, «industriaba a las indias en los oficios mujeriles, a hilar y tejer algodón y lana y hacer de vestir para sí y para sus maridos y hijos: decíales cómo habían de hacer los demás oficios del servicio de casa» (*Ibid.*)

El narrador de los *CR* refiere en seguida que el Inca y su mujer emprenden la misma tarea humanizadora, que dicen haberseles sido encomendada por el Sol, fuera del Cosco. El primero se dirige hacia «setentrión», en tanto que la Coya va hacia el «mediodía». Esta división marca una diferencia dual en la geografía de la humanización inca. El sur del Cosco, que en la división del Tahuantinsuyo corresponde al Collasuyu, se ve asociado entonces con lo

femenino; el norte, en cambio, donde se ubica Chinchaysuyo, recibe una connotación masculina.

La división en dos reúne, por tanto, criterios de distribución espacial, basados en una orientación vertical: alto vs. bajo, y lateral: derecha vs. izquierda, que tienen una distribución concomitante con la división sexual masculino vs. femenino, categorías que corresponden además a la oposición entre primogénitos vs. hijos segundos. La organización urbana y espacial del Cosco tiene por consiguiente el esquema bimembre que se registra a continuación:

Hanan	vs.	Hurin
(Alto)		(Bajo)
Derecha		Izquierda
Masculino		Femenino
Primogénito		Hijo segundo

al cual hay que añadirle primero la siguiente pareja:

Setentrión	Mediodía
------------	----------

y luego las dos siguientes:

Agricultura	[Ganadería]
Hidráulica	Tejido

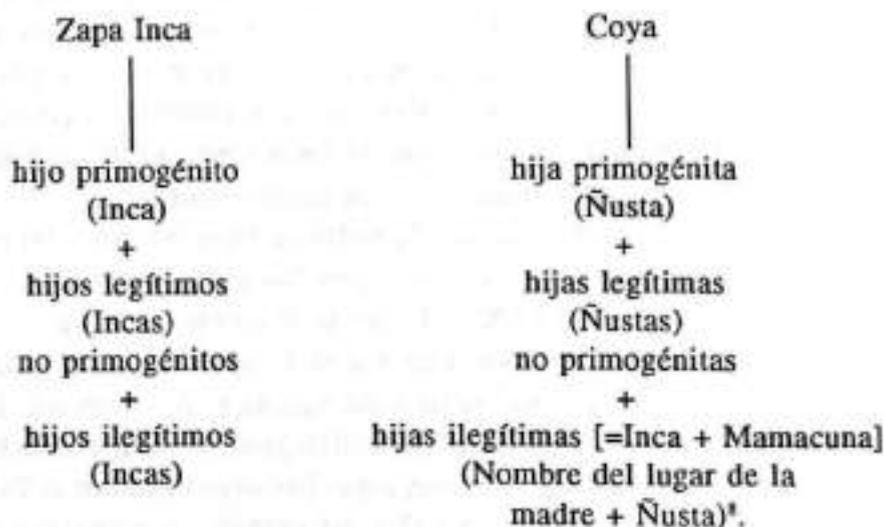
El narrador del relato insiste en señalar que en la división dual no se distingue el predominio de una mitad sobre la otra. Sin embargo la mitad *hanan* está asociada con el valor de la primogenitura y la *hurin*, en cambio, con la del hijo segundo, y si se toma en consideración que en el marco discursivo de los CR alcanza la posición de monarca el hijo mayor del «Rey Inca», se puede concluir que la primera mitad tiene más prevalencia que la segunda. Se le reconoce el privilegio de estar vinculada con el soberano.

Entre las prescripciones que establece el primer Inca está la que señala que los miembros de su linaje, sus hijos e hijas, se casasen sólo entre ellos, para «guardar limpia la sangre que fabulosamente decían descender del Sol». Pero sólo los hermanos de la primera generación se casaron siguiendo ese mandamiento, porque entonces los primeros incas no tenían una descendencia suficiente. Después de esta primera generación, el Inca Manco Cápac ordenó que sólo se casaran entre hermanos los primogénitos.

Interesa mencionar aquí que la palabra Inca fue una denominación dada sólo a los «descendientes por línea masculina y no por femenina» (Libro I. Capítulo XXVI). Se atribuía entonces, de acuerdo a la lógica de la descendencia paralela que caracterizaba el sistema de parentesco andino, sólo a los varones. Al soberano Inca también se le llamaba Zapa Inca, para distinguirlo de los demás, y «quería decir Solo señor, de la manera que los suyos llaman al Turco gran señor» (Libro I. Capítulo XXIV). El nombre que se daba a la mujer del Inca era Coya, que «quiere decir Reina o Emperatriz» (Libro I. Capítulo XXVI) y se lo confería también a todos los descendientes por línea femenina.

La Coya recibía así mismo el apelativo de *Mamanchic*, «que quiere decir Nuestra Madre, porque, a imitación de su marido, hacía oficio de madre con todos sus parientes y vasallos» (*Ibíd.*). Sólo la principal mujer del Inca y sus descendientes inmediatos llevaban el nombre Coya. No recibían el nombre las concubinas del Inca que eran parientes suyas ni las demás mujeres de sangre real. A éstas las llamaban *Pallas*, que «quiere decir mujer de la sangre real». A las concubinas que no pertenecían al linaje (*panaca*) de los incas, las denominaban *Mamacuna*, «que bastaría decir matrona, mas en toda su significación quiere decir que tiene obligación de hacer oficio de madre» (*Ibíd.*). A las hijas legítimas del Inca las conocían con el nombre de *Ñustas*, llanamente, mientras que a las ilegítimas las designaban con el mismo nombre más la denominación del lugar de donde procedía la madre: *Colla Ñusta*, *Huanca Ñusta*, *Yunca Ñusta*, *Quitú Ñusta*. Conservaban el apelativo de *Ñusta* «hasta que se casaban, y casadas se llamaban *Pallas*» (*Ibíd.*).

Del sistema de los nombres se puede elaborar el esquema de la estructura del parentesco inca:



El orden urbano que instauran el Inca y la Coya transforma y se opone a la existencia anterior de los indios, la correspondiente a la «antigua barbariedad», y el gobierno de los incas no se comprende sino en relación con la edad antigua. Lo urbano entrafia los conceptos de reunión, de orden, de respeto mutuo, de convivencialidad; lo opuesto, la vida en las breñas que llevaban los indios antes de la

8. Este esquema evoca el que elaborara Tom Zuidema a partir del diagrama de las relaciones de parentesco andinas realizado por Pérez Bocanegra y el dibujo de la distribución de dioses del Coricancha, el templo del «Sol» en la ciudad de Cosco, que figura en la crónica de Santa Cruz Pachacuti Yamqui. Según la representación del antropólogo holandés, la estructura familiar andina era de descendencia paralela, esto es, que se consideraba que los hombres forman un linaje distinto pero correspondiente al de las mujeres. Irene Silverblatt añade además que ambos tuvieron un carácter complementario, hasta que se produjo la hegemonía inca, que dio lugar a un predominio de lo masculino sobre lo femenino. En el esquema de Zuidema los dos linajes paralelos tienen un origen común: proceden de un mismo antepasado andrógino. En el dibujo de Santa Cruz Pachacuti la divinidad originante se identifica con el dios Wiracocha, que Garcilaso excluye del panteón de las divinidades incaicas. De ese dios descienden el «Sob» y la «Luna», a los cuales se coloca respectivamente a la derecha y a la izquierda. En el siguiente escalón de la línea de descendencia se hallan «Venus como estrella de la mañana: 'Abuelo'» y «Venus como estrella de la noche: 'Abuela'», en las ubicaciones que les toca ocupar como divinidad masculina al primero y como femenina a la segunda. A continuación se encuentran Cámac Pacha (Señor Tierra) y Mama Cocha (Madre Mar). Y rematan el cuadro de los linajes

humanización inca, implica los conceptos de dispersión, de desorden, de mutua hostilidad, de agresividad. Los incas por tanto cumplen una función cohesiva con el establecimiento de lo urbano, contrario a las fuerzas dispersivas que operan en la primera edad.

Durante la primera edad los indios practicaban sacrificios humanos y eran antropófagos, llevaban una vida sexual promiscua, practicaban la sodomía, desconocían la agricultura y la ganadería, y no vivían en asentamientos urbanos, regidos por reglas de convivencia y de respeto mutuo; les faltaba gobierno y estaban dominados por la tiranía y la arbitrariedad del más fuerte, entre otras manifestaciones. En los peores casos esos indios superaban a las fieras salvajes en desorganización, en agresividad, en destructividad.

Mediante la humanización inca se establece por consiguiente un orden basado en el saber que diferencia entre lo salvaje y la razón, y en la ley que distingue entre lo permitido y lo prohibido. Lo salvaje en el orden de lo cognitivo y lo prohibido en el plano de lo ético están relacionados con la antigua edad de la «barbaridad», en tanto que la razón y lo permitido están vinculados con la edad de los incas. Lo salvaje y lo prohibido tienen que ver con activida-

el hombre y la mujer. Mercedes López-Baralt presenta el siguiente diagrama del dibujo de Santa Cruz Pachacuti:



Cf. Silverblatt, 1987, p. 4 y ss. López-Baralt, *op. cit.*, pp. 189-267. Especialmente Zuidema, 1989. Wachtel, *op. cit.*

des disolventes y caóticas. Los sacrificios humanos y la antropofagia, por ejemplo, dan lugar a que los hombres se dispersen y se anulen entre sí, mientras que la promiscuidad produce la indiferenciación, la indistinción de las jerarquías que un buen gobierno requiere. En oposición la razón y lo permitido están vinculados con las acciones cuya finalidad es la instauración de las diferencias, de la valoración distintiva de los linajes en un marco de armonía comunal.

La época de la «barbariedad» aparece al lector contemporáneo⁹ como un periodo en el que el deseo desatado, sin frenos ni ataduras realiza el goce, estado en el que se suprime. No hay trabas, no hay límites morales que detengan a los hombres en la obtención de placer. Pero simultáneamente es un periodo de carencias, de escasez, porque los hombres de esa primera edad no son capaces de actuar sobre la naturaleza.

La época de los incas, en oposición, se presenta como una etapa en la que el deseo es controlado, dominado. Los indios se someten a un orden de leyes que ponen límite a sus pretensiones de placer. No pueden hacer lo que quieren, sino sólo lo que les está permitido. Sin embargo, gracias a las restricciones que tienen que sufrir obtienen el saber que los capacita para vivir sin depender totalmente de los vaivenes climáticos de los ciclos naturales. El Inca Garcilaso no afirma sin embargo que en la época de los incas se alcanzó el bienestar absoluto. En ella se deja traslucir que los indios lograron fundamentalmente reducir en parte los rigores del malestar que significaba depender de la tierra.

La «barbariedad» puede ser representada, por lo que se ha dicho, como el dominio incontrolado donde los deseos llegan a su estado de goce. La edad de los incas, al contrario, como el periodo en el cual se implanta la ley, la prohibición del goce, la realización absoluta de los deseos para hacer posible la convivencia humana.

Los «Reyes Incas» llegan por tanto para establecer el orden, para imponer la ley, para transmitir el saber de que es posible actuar sobre la naturaleza y en ese mismo movimiento revelar la existencia

9. Un lector lacaniano más precisamente.

de necesidades que pueden ser satisfechas. La era de la barbarie desde ese momento deviene retrospectivamente en una edad de malestar. Mientras que a la vez la edad que se inicia con los incas aparece como una etapa de prometido bienestar.

El placer surge porque los incas con su actuación humanizadora crean la conciencia de la falta, y no porque ella exista desde el principio. La humanización, según esto, es el proceso por el cual se establece en el hombre la necesidad y el deseo, debido a que introduce la conciencia de la carencia.

Las acciones bienhechoras, de ordenamiento, de enseñanza y de provisión de bienes son también acciones de dominio; gracias a ellas el Inca consigue someter a los «salvajes», pero en vez de producir descontento produce felicidad. La sumisión o la «reducción» crea «gran contento y regocijo» pues transforma un estado de malestar en otro de bienestar.

Las primeras acciones de sometimiento tienen un carácter pacífico. Se inician con la presencia fascinante que irradia la pareja primordial sobre los salvajes. Luego, a través de los actos benefactores que realiza, de organización del espacio urbano y de enseñanza de la agricultura, la ganadería y la textilera, consigue someter y reducir a los bárbaros, produciendo un efecto de euforia.

Los indios «reducidos» son indios sometidos, no porque en primera instancia transfieran a los incas un objeto querido, como ocurre en la narrativa guerrera. Son sometidos dentro de una lógica de reciprocidad, que hay que entender como una transacción, como un intercambio de bienes¹⁰. Los indios a cambio de lo atribuido por los incas, les brindan su obediencia¹¹.

10. María Rostworowski desde el punto de vista de la historia realista refiere que en las primeras etapas de la expansión incaica el Inca tenía que solicitar y rogar a los señores vecinos para que participaran en los trabajos que emprendían. El Inca tenía «primero que convocarlos a venir al Cusco, agasajarlos con regalos, comidas, y días enteros transcurrían en regosijos; sólo después podía el Inca formular su 'ruego' y pedir la colaboración de los curacas para proporcionar la fuerza de trabajo para emprender tal o cual obra». Más adelante dice: «Si el Inca deseaba agradar y congraciarse con sus vecinos debía forzosamente mostrarse 'generoso' con ellos, darles mujeres, ropa, objetos suntuarios, coca, entre otros. En esta situación los incas estaban obligados a poseer una cantidad apreciable de regalos». Rostworowski, 1988, p. 63.

11. A primera vista el orden que se establece no se basa en un acuerdo mutuo entre el Inca y los

Aun más: se hacen cargo de las posteriores acciones de sometimiento y humanización. Convencidos de la necesidad de extender los efectos benéficos que la atracción de los incas despierta y por los objetos que les han conferido, transmiten a otros la noticia de su existencia y de los valores que dispensan. Aquí es significativo mencionar que en su propósito de ampliar el dominio de los incas y persuadir se los acepte como soberanos el medio más efectivo era mostrar los objetos que de ellos habían recibido: vestido, comida, vivienda: «para ser creídos les mostraban los nuevos vestidos y las nuevas comidas que comían y vestían, y que vivían en casas y pueblos» (Libro I. Capítulo XVII), pues por «vistas de ojos» los «hombres silvestres» (*Ibid.*) «se quedaban a los servir y obedecer» (*Ibid.*).

¿Vestido, comida y vivienda no pueden ser considerados como soportes materiales de los significantes que dan sentido al orden social incaico? Es preciso interrogar si tales objetos materiales sólo son mostrados con la finalidad de hacer creer. La convocatoria persuasiva que los hombres humanizados desarrollan, la narración de los bienes y beneficios obtenidos de la pareja enviada por el Sol tiene sustento en la medida que se los ve. Los indios bárbaros, en cambio, no prueban las comidas que se les muestra, no habitan en las viviendas que se les da a ver, ni visten los vestidos que se les enseña. Únicamente ven, y ver es suficiente. Pero, ¿por qué lo es? Proporcionaremos una respuesta a título de hipótesis: porque esos objetos soportan el sentido que los incas establecen¹². Marcan un

indios, sino que constituye una imposición del primero sobre los segundos. Los obliga a aceptar los conocimientos y los mandamientos que les transmite, sin permitirles la posibilidad de duda o de elección. Los indios no tienen capacidad, facultad ni independencia para decidir la aceptación o el rechazo. No se les atribuye competencia cognitiva ni volitiva. No saben ni pueden desear. Si se considerara sus propios deseos, si se los aceptara, entonces se tendría que admitir que los deseos bárbaros son permitidos y no prohibidos. Sería aceptar lo bárbaro como una posibilidad. Pero lo bárbaro es lo imposible y lo insostenible. Por tanto sus manifestaciones o expresiones deben forzosamente ser domadas. Es por eso que resulta justificable reducir a los hombres para hacerlos «morar en pueblos poblados y a darles para comer manjares de hombres y no de bestias» (Libro I. Capítulo XVI).

12. Se trata de letras en el sentido lacaniano. Cf. Lacan, 1990, pp. 473-509. Haddad, *op. cit.*, pp. 62-63.

orden, señalan diferencias significativas. En la dimensión de lo culinario los incas introducen la diferencia entre lo crudo y lo cocido, pues sancionan negativamente el consumo de carne que no ha sido suficientemente cocida. Pero sobre todo los incas imponen la prohibición de comer carne humana, de incorporar al semejante¹³, lo cual lleva el peligro de la desaparición del grupo social por entero. A través del orden de la vestimenta se marca la diferencia de los sexos, mientras que por el orden de lo urbano se instaura la idea de la bipartición y la unidad, de lo cohesivo respecto de lo dispersivo.

Podemos elaborar un esquema de lo dicho:

	Primera edad	Segunda edad
orden culinario	carne humana carne semicruda frutos silvestres	carne animal carne cocida productos agropecuarios
orden vestimentario	desnudez	vestidos
orden urbano	«vida en los breñales»	vida en pueblos

13. Conviene citar aquí a Ortiz Rescaniere: «Del consumo de carne por parte de la *divinidad*, se pasa a una época en que los *hombres consumen*, por excelencia, *productores agrícolas*. Según el mito de Avila, la era anterior no sólo estuvo ligada al fuego sino que también se practicaban los sacrificios humanos que dolían y repugnaban a los hombres de entonces y a la divinidad del Presente. Asimismo, en otros mitos que analizáramos (...) encontramos la misma relación entre el Pasado, su divinidad representativa y el canibalismo, práctica que, de una manera general, es claramente condenada (...).

El rechazo al canibalismo, la vergüenza de esta práctica (...) se reemplaza [en otros relatos] por un acto sexual, por un intento de violación sexual (...). De esta manera, y por distintos caminos, llegamos a la misma relación, sexo-comida, y a sus 'excesos' repudiables: incesto, violación, antropofagia, sacrificios humanos. A través de sus mitos y normas estas prácticas son terribles y condenadas por la sociedad andina de hoy; sin embargo, son prohibiciones transgredidas por ciertas excepciones, por situaciones que los mismos tabúes parecen conducir. Citaremos dos ejemplos:

Cuando se realiza una obra fuera de lo ordinario, como la construcción de la torre de una iglesia o cuando se levanta un puente de piedra o de cemento, es usual que para que 'duren y resistan', estas obras necesitan de su 'muertito': una pobre víctima (en general se trata de un forastero o un niño) es enterrada bajo la torre o el puente. Este tipo de sacrificio humano es practicado actualmente —aunque lo nieguen los extraños— en varias provincias de Ayacucho y Apurímac.

El Inca llega, pues, a dominar mediante la fascinación de la diferencia que introduce, el bienestar que proporciona, la organización y la enseñanza. No por la violencia. No impone, persuade. Pero no establece un orden basado en acuerdos equitativos, sino fundado en una relación asimétrica. El Inca se vincula con los salvajes en calidad de amo y hace de aquellos sus vasallos, creando el convencimiento de que esa es una situación beneficiosa y placentera.

El reconocimiento de los Incas como Reyes implica, en efecto, la aceptación del estado de vasallaje, que equivale, sin embargo, a una mejor situación, a un grado más elevado de evolución. El vasallaje que los hombres adquieren implica su humanización y su mejoría material. Las faltas y las carencias básicas de las que han tomado conciencia son superadas y surge la capacidad de convivencia, de respeto mutuo, de orden en las costumbres.

No todos los hombres, sin embargo, se sienten atraídos por los incas ni acogen sus beneficios y promesas. Por eso para cumplir con la voluntad humanizadora del Sol el Inca forma un ejército que tiene objetivos disuasivos, antes que agresivos. Los incas, según la narración de Garcilaso, no buscaron imponerse por las armas. Trataron de ganar el vasallaje de los hombres con su presencia maravillosa y con los bienes que llevaban. El ejército en ese sentido es un recurso del que se echa mano después de haberse agotado los medios seductores y persuasivos. Sirve al elevado propósito de hacer de los hombres seres humanos. No obstante, como se verá más tarde, se confiere el nombre de Inca sólo a los varones por su capacidad guerrera.

El vasallaje al que los indios se someten, así como la aceptación de las creencias religiosas que el Inca enseña constituyen en principio un acto voluntario. Los indios no son reducidos por la fuerza, sino por el convencimiento, por la persuasión. Aceptan ser

Se cuenta que cuando se mataba, o se mata a un enemigo, 'los abuelos acostumbraban' a seccionar ciertas partes de su cuerpo para luego ingerirlas, pensando así apropiarse de algunas características positivas del muerto o para que éste no regrese a molestar al victimario». Ortiz Rescaniere, 1980, pp. 84-85.

siervos del Inca por reciprocidad. La reducción se produce en los marcos de un intercambio de dones y de prestaciones. Aquél proporciona bienes e informaciones técnicas que mejoran la vida de los indios, éstos a cambio le retribuyen con su reconocimiento y sumisión, que implica la obediencia para fines de trabajo y en las acciones de reducción. En segundo lugar, se establece un contrato fiduciario: los indios aceptan creer lo que les promete el supuesto enviado del Sol. Hacen un pacto de confianza, de fe. No se trata, sin embargo, de una creencia afirmada a ciegas, sino establecida gracias a la adquisición y la observación de los beneficios que el Inca otorga.

Los indios se someten al Inca por gratitud, a cambio de lo que les ha dado, y por confianza asegurada, pues hay completa certidumbre de que en el futuro les seguirá proporcionando los mismos bienes y otros más que mejoren el estado de bienestar ya logrado.

Las relaciones entre el Inca y los indios que se le someten se completan, por otro lado, con los actos de reconocimiento que el soberano realiza hacia sus vasallos. Para fortalecer los vínculos que mantiene con ellos les brinda los símbolos y las insignias que lo distinguen, haciéndoles copartícipes de los valores que marcan su identidad. Colectiviza en cierto modo su soberanía, su condición pública. Son signos que tienen que ver con lo alto, con una posición corporal *hanan*, y que se relacionan con una posición masculina, puesto que aluden a la capacidad viril y reproductora del Inca. Son premios que tienen como función fortalecer los vínculos basados en las relaciones de soberanía-sumisión que se han establecido entre el Inca y sus súbditos más fieles. El Inca reconoce y premia con el fin de comprometer a quienes favorece. Distinguiéndolos con los signos que destacan su condición soberana les confiere una señal por medio de la cual los obliga a identificarse con él; los coloca en una posición semejante o por lo menos próxima a la suya. Los hace casi pares de sí, dobles. Pero no por esa razón los libra de vasallaje; por el contrario, un reconocimiento que procede del Inca se presenta también como un imperativo de mayor sumisión.

Los rasgos que más distinguían (que le daban unicidad) al Inca Manco Cápac eran el *llauto*, trenza que «rodeaban a la cabeza y daban cuatro o cinco vueltas y quedaba como una guirnalda»; en segundo lugar «el tresquilarse» la cabeza y, por último, «traer las orejas horadadas». Manco Cápac y sus descendientes «andaban tresquilados y no traían más que un dedo de cabello» (Libro I. Capítulo XXII). Se cortaban el pelo con «navajas de perdernal» y de forma muy penosa. También los incas tenían «las orejas horadadas, por donde comunmente las horadan las mujeres para los zarcillos» (*Ibíd.*)

El primer rasgo que los incas transfirieron a los indios fue que «a imitación suya trujesen todos en común la trenza en la cabeza». Sin embargo, ordenaron que «no fuese de todas colores, como las que el Inca traía, sino de un color sólo y que fuese negro». El reconocimiento otorgado permitía establecer un lazo de identificación, pero al mismo tiempo marcaba una diferencia. El Inca podía llevar una trenza que tuviera todos los colores; los indios dignificados, en cambio, sólo podían llevarla de color negro. Pero si por esa razón se trazaba una separación, la posibilidad de llevar la trenza unificaba a quienes podían tenerla. Se constituía un grupo cuyos componentes se identificaban mutuamente y todos con el Inca. Los miembros del grupo se miraban como pares y en conjunto como semejantes al Inca, aunque a la vez se percibían como diferentes del monarca, que buscaba preservar su singularidad. De este modo el Inca perseguía aproximarse por identificación, sin dejar de subrayar lo que lo diferenciaba y destacaba su unicidad.

Lo mismo ocurre con el signo de la *tresquila* que por una parte identifica, pero por otra diferencia. En este caso el Inca ordena además que la coleta que se dejaran tuviera una forma particular, de modo que sirviera para distinguir a los miembros de cada provincia.

Algo similar sucede con la horadación de las orejas. El Inca manda que los indios distinguidos se la hicieran, pero con diferencias de tamaño y que llevaran cosas distintas por orejeras, según «los apellidos y provincia». Las insignias que atribuye el Inca a los indios más «fieles», marcan, pues, distinciones de parentesco y de

lugar. En tal sentido el monarca adopta el rol de fundador de los linajes, de las líneas de parentesco.

Pero la más importante transferencia significativa, el máximo reconocimiento («el colmo de sus favores y mercedes») que el Inca confiere a sus vasallos es la atribución del «apellido de su nombre real» (Libro I. Capítulo XXIII). Mediante ese acto los convierte en miembros de su propio linaje, de su exclusivo grupo de parentesco. Fortalece además la relación de jerarquía que se ha instaurado entre él y los indios. El Inca aparece dotado con el poder de nombrar, de ceder su propio nombre a otros, de compartir el significante que es el principal rasgo de su identidad.

Aquí hay que llamar la atención respecto a que por el paralelismo que existe en los linajes, del mismo modo que los hombres reciben el nombre del Inca, debería esperarse que las mujeres recibieran el nombre de la Coya o que fuesen llamadas *Pallas* (mujeres de sangre real). Eso no sucede sin embargo. El Inca que da nombre a los varones, en cambio, prohíbe que las mujeres lleven el nombre de *Pallas* en concomitancia con el nombre que lleva su mujer: no quería que las «mujeres y hijas se llamasen *Pallas*, como las de la sangre real, porque no siendo las mujeres como los hombres capaces de las armas para servir en la guerra, tampoco lo eran de aquel nombre y apellido real» (Libro I. Capítulo XXIII).

Las mujeres no son reconocidas con el nombre real que a ellas les corresponde porque no tienen la capacidad física de luchar. No se otorga el nombre de la realeza, el nombre que emparenta a todos los hombres con el monarca, a los seres que no pueden ir a guerrear. Se evidencia en esta exclusión el privilegio que se da a la actuación con las armas. Pelear dignifica, glorifica. No poder hacerlo degrada, reduce el valor de los sujetos. Las mujeres no entraban ni eran consideradas en el linaje de los reyes descendientes del «Sol» y de la «Luna». Los hombres sí porque podían enfrentar a los enemigos, a los contrarios. ¿No es evidente que si se valora tanto el poder de luchar, se lo hace porque hay de por medio objetos por los cuales los incas compiten o desean competir? Valorar el poder de pelear supone que el Inca valora sobremanera la guerra y los logros que con ella pueden conseguirse.

Hay que apuntar por último que al transferir su nombre el Inca no sólo establece una relación de parentesco, un linaje, sino además refuerza las relaciones de vasallaje. Nombrar implica entonces fortalecer el dominio del amo. El Inca «gustaba de darles [a sus vasallos] sus insignias y nombre real y llamarles hijos, porque esperaba dellos y sus descendientes que como tales hijos servirían a su Rey» (Libro I. Capítulo XXIII).

Entre los intercambios y reciprocidades simbólicas que se plantean en la relación del Inca y los indios, es importante referirse a los títulos y valores glorificantes que éstos atribuyen al primero: «echaban grandes bendiciones y lores a su Príncipe y le buscaban títulos y renombres que igualasen con la alteza de su ánimo y significasen en junto sus heroicas virtudes» (Libro I. Capítulo XXIV). Por «alteza de ánimo» hay que entender los valores positivos que están asociados con los roles que desarrolla: benefactor, maestro, legislador, adoctrinador, urbanizador, agricultor, constructor, protector. Y por «heroicas virtudes»: el rol de conquistador que instaura el orden de lo humano.

En las alabanzas y elogios que se hacen al Inca juega un rol muy significativo la asignación de sobrenombres, tales como:

Cápac:

que quiere decir rico, no de hacienda, que, como los indios dicen, no trujo este Príncipe bienes de fortuna, sino riquezas de ánimo, de mansedumbre, piedad, clemencia, liberalidad, justicia y magnanimidad y deseo y obras para hacer bien a los pobres, y por haberles tenido este inca tan grandes como sus vasallos las cuentan, dicen que dignamente le llamaron Cápac; también quiere decir rico y poderoso en armas (*Ibid.*)

y Huacchacúyac:

que quiere decir amador y bienhechor de pobres, para que, como el primero significaba las grandezas de su ánimo, el segundo significase los beneficios que a los suyos había hecho, y desde entonces se llamó este Príncipe Manco Cápac, habiéndose llamado hasta allí Manco Inca. Manco es nombre propio: no sabemos qué signifique (*Ibid.*).

Cápac que significa «rico y poderoso en armas» es un renombre atribuido para significar magnanimidad, bondad, don de justicia, generosidad. Y Huacchacúyac añadido al anterior supone los roles de «amador y bienhechor de pobres». Los indios a los cuales el Inca ha transformado de salvajes en hombres, como dice Garcilaso, no sólo son bárbaros gentiles, sino que también tienen la condición de pobres, a los que se tiene que proteger y ayudar.

La generosidad y el desprendimiento son cualidades que caracterizan al Inca. Lo da todo, pero no sin desinterés. El Inca intenta ser obedecido, venerado, reconocido, pues se entiende que las órdenes que de él emanan son beneficiosas para los indios, los que por tal razón están obligados a aceptar lo que el monarca dispone. El Inca implanta un orden de control sobre la naturaleza y de convivencialidad entre los hombres. Permite el tránsito de los indios del estado de naturaleza al estado de cultura. Opera una revolución neolítica. Gracias a su actuación se inicia una era de orden. Antes existe el desorden, la confusión o un orden muy rudimentario. No hay preceptos o éstos son imprecisos o inestables. Apenas se produce el sentido. Los códigos son inexistentes y fragmentarios. Los indios no se reconocen ni tienen una imagen propia. No tienen conciencia. El Inca trae los códigos, hace posible la producción del sentido: el imperativo de superar la falta de orden, el horror a la confusión, a la fusión y supresión de los cuerpos, a la anulación de las diferencias.

El primer Inca según la narración de los indios fue el instaurador del orden simbólico y todos los demás no hicieron sino repetir o añadir a lo básicamente constituido por Manco Cápac, dejando de considerarse lo específico de su contribución. Cuando los indios se referían al Inca no aludían a alguno de los monarcas en particular sino a una entidad cuya representación paradigmática había sido formada por Manco Cápac.

No hay certidumbre respecto de la relación que se puede hacer de las leyes que cada Inca había dado, a causa del discurso que atribuye todo el orden al primer Inca, y a causa de que los incas carecieron de escritura. La escritura, para Garcilaso, hace posible la

historia, el registro de lo particular. La falta de escritura da lugar, en cambio, a la existencia de patrones prototípicos en el discurso. Por eso el Inca aparece como un significante puro, un significante sin significado, que no designa ninguna propiedad positiva del objeto puesto que se refiere sólo a su pura Unidad nocional desarrollada alrededor de su actuación por este significante en sí mismo¹⁴.

Este es un significante que ocupa una posición central y que atrae como en una constelación los demás elementos (significantes) que forman la organización social incaica. Se trata además de un significante extraño, aunque no ajeno al universo de los indios. Un significante atractor interno, cuya extrañeza se relaciona con la capacidad de saber y de producir saber.

El Inca articula el orden social en cuanto de él emanan las leyes y el saber. Entre las principales leyes que regulan las relaciones simbólicas y sociales de la sociedad inca está la prohibición de «que se respetasen unos a otros en las mujeres y hijas, porque esto de las mujeres andaba entre ellos más bárbaro que otro vicio alguno» (Libro I. Capítulo XXI). El delito del adulterio era duramente castigado: «había la misma ley rigurosa que contra los adúlteros de las escogidas dedicadas para el Sol, porque el delito era uno mismo» (Libro IV. Capítulo IV). A la «monja» que delinquía contra su virginidad la enterraban viva y mandaban ahorcar a su cómplice. Pero debido a la gravedad que atribuían a la falta

mandaba matar la ley con el delincuente su mujer y hijos y criados, y también sus parientes y todos los vecinos y moradores de su pueblo y todos sus ganados, sin quedar mamante ni piante como dicen. Derrribaban el pueblo y lo sembraban de piedra; y como patria y madre de tan mal hijo había parido y criado,

14. La noción significante que aquí se usa es la noción lacaniana. La definición de «significante puro» la hemos tomado de Žižek: «Lacan calls 'pure signifier', the signifier 'without signified', the signifier which does not designate any positive properties of the object since it refers only to its our notional Unity brought about performatively by this signifier itself». Žižek, 1991, p. 52.

quedaba desierta y asolada, y el sitio maldito y descomulgado, para que nadie lo hollase, ni aun los ganados, si ser pudiese (Libro IV. Capítulo III).

El castigo que se aplica a los adúlteros apunta a la liquidación total del delincuente. No sólo a eliminarlo físicamente, sino a anular también su memoria. Hacer de él un puro vacío, la nada completa. De esa manera los incas perseguían así mismo suprimir el delito mismo. Objetivo sin embargo imposible porque el adulterio existía justamente porque estaba prohibido¹⁵ y pendía la amenaza de un castigo tan terrible. Ningún hombre podía sustraerse al miedo de su desvanecimiento material y simbólico. Ninguno podía dejar de atender la radical eventualidad de esa muerte total.

El castigo de la muerte era aplicado también a los homicidas y a los ladrones, de lo que es fácil deducir las otras dos grandes prohibiciones reguladoras del orden social inca: la que obligaba a respetar la vida del semejante y la que obligaba a no despojarlo involuntariamente de sus posesiones.

Otro delito que se castiga con el mismo ensañamiento es aquel que los sirvientes realizan contra la majestad del Inca. La negligencia o el descuido en el que pueden incurrir se pena con diversos grados de tormento. Pero el más grave se reprime con la asolación del pueblo de quien cometió la falta (Cf. Libro VI. Capítulo III).

Por último, es duramente castigada la rebelión contra el Inca, «la alevosía y la traición». Garcilaso dice que «ningún delicto se castigaba con tanta severidad como la rebelión después de haberse sujetado al Imperio de los Incas» (Libro IX. Capítulo III).

Garcilaso menciona que los castigos contra el delito de adulterio nunca fueron ejecutados. Jamás se encontró quien hubiese cometido ese delito. Los indios siempre fueron «temerosísimos de sus leyes y observantísimos dellas, principalmente de las que tocaban en su religión y en su Rey» (Libro IV. Capítulo IV). El castigo, por lo tanto, constituía una configuración posible de lo que podría

15. La prohibición produce el deseo. Cf. Lacan, 1986.

ocurrir de infringirse una ley, pero que sin embargo nunca tuvo lugar: jamás se aplicó a un sujeto al punto de desaparecerlo totalmente. No se transgredió la ley en vez alguna. Era concebible, pero no se produjo. El imperio de los incas se mantuvo todo el tiempo armónico. La ley impuesta por el Inca fue acatada con todo rigor y siempre reinó el equilibrio sin asomo de ruptura.

Para Garcilaso el imperio de los incas constituía una organización perfectamente articulada, en la que regía con plenitud el respeto y la colaboración mutuos, debido a la amenaza de la pena de muerte y al amor y a la veneración que los indios tenían por los incas¹⁶.

El equilibrio y la armonía del orden social inca eran en parte resultado del dominio de la pasión del miedo, más exactamente del miedo al castigo de la muerte. Así los deseos se mantenían en un estado de potencialidad ante la posibilidad de serles aplicada la pena de muerte a los transgresores de lo prohibido. Los deseos existían pero no su realización. El pasaje al acto nunca tuvo lugar; aunque no era sustancialmente imposible. El deseo amenazaba. La ruptura del orden era una eventualidad latente. El desequilibrio del sistema una probabilidad. De allí que se elabora el relato de las consecuencias que la transgresión acarrearía. Sin embargo, la realización del deseo prohibido como su castigo constituían un par potencial. Concebibles como discurso, admitidos como algo imaginario, eran impensables como actuaciones efectivas, paradójicamente imposibles.

Si nos interrogamos ahora acerca de ¿qué efectos específicos podía traer la comisión de los dos peores crímenes, es decir, el adulterio y la rebeldía?, la respuesta que se impone es que ambos entrañan la idea de un rompimiento de las reglas del intercambio y

16. Con relación a la pena de muerte Garcilaso opina que se trataba de una ley de «bárbaros» (Libro II. Capítulo XII). No obstante considerando el provecho que de aquel «rigor (...) la república» obtenía, podía decirse que era ley de «gente prudente que deseaba extirpar los males de su república». Efectivamente, puesto que los hombres amaban «naturalmente la vida» y aborrecían la muerte, debido a que podía ejecutarse la pena con la severidad de la muerte, «venían a aborrecer el delito que las causaba» (*Ibíd.*).

la reciprocidad. En el caso del adulterio porque no se toma a las mujeres como símbolos por medio de los cuales se establecen las alianzas y en el de la rebeldía porque se rechaza las propuestas de intercambio planteadas por el Inca. Es decir, se rompían las dos series de intercambios en las cuales se asentaba el orden social inca.

Ha de insistirse aquí en que la realización del deseo y su consiguiente castigo forman parte de una instancia puramente imaginaria. Son eventos que sólo tienen lugar en el discurso; aunque horribles fantasías que atemorizan e inmovilizan a los hombres. La ruptura del orden, la alteración del funcionamiento armónico del sistema son pesadillas concebibles en un mundo posible ajeno al propiamente vivido.

Ahora bien, si el delito es admisible como fantasía entre los indios es, más radicalmente aun, impensable en el caso del Inca. Los soberanos incas no podían cometer falta alguna porque

les faltaban las ocasiones que suelen ser causa de delitos, como pasión de mujeres o codicia de hacienda o deseo de venganza, porque si deseaban mujeres hermosas les era lícito tener todas las mujeres que quisiesen, y cualquier moza hermosa que apeteciesen y enviasen a pedirla a su padre, sabía el Inca que no solamente no se la había de negar, más que se la habían de dar con grandísimo hacimiento de gracias de que hubiese querido abajarse a tomarla por manceba o criada. Lo mismo era en la hacienda, que nunca tuvieron falta de ella para tomar la ajena ni dejarse coberchar por necesidad, porque dondequiera que se hallaban, con cargo de gobierno o sin él, tenían a su mandar toda la hacienda del Sol y la del Inca como gobernadores dellos. Y si no lo eran, estaban obligados los gobernadores y las justicias a darle de la una o de la otra todo lo que hubiesen menester. También les faltaba ocasión para herir o para matar a alguien por vía de venganza o enojo, porque nadie les podía ofender, antes eran adorados en segundo lugar después de la persona real, y si alguno, por gran señor que fuese, enojase algún Inca, era hacer sacrilegio y ofender la misma persona real, por lo cual era castigado gravemente (Libro II. Capítulo XV).

La posición central que el Inca ocupaba en el sistema de las relaciones de intercambio y de reciprocidad hacían imposible que incurriera en falta. Sus deseos de poseer mujer eran satisfechos prontamente y sin obstáculo porque por medio de la mujer que el Inca recibía entablaba lazos de parentesco con los linajes donadores, los cuales obtenían a cambio el beneficio de la alianza familiar con el monarca.

Debido a que el Inca tiene derecho a la propiedad de un tercio del total de las tierras que se ocupan y de disponer de los productos y de la tierra del tercio que le corresponde al «Sol», tampoco sufre la necesidad que lo obligaría a apropiarse de lo ajeno. Al Inca no le falta nada. Sus carencias se hallan colmadas por completo. Tampoco es susceptible de cometer violencia alguna con sus súbditos porque recibe culto de divinidad y porque pende el castigo de muerte contra aquellos que lo agredieran. El Inca es un ser sagrado: un sujeto al cual se le debe reverencia y al cual se lo distingue de los demás mediante prohibiciones que buscan preservar su posición exclusiva.

No existen, por tanto, razones prácticas para suponer que el Inca pudiera cometer delito. Pero, por otra parte, los incas llevaban en sí mismos las condiciones necesarias para no realizar falta alguna. Podría decirse que los incas eran incompetentes para transgredir las leyes. Al contrario, de ellos emanaba el saber y la ley. El Inca se presenta como el *significante amo* en el cual reside el sentido y el orden. Los indios, dice Garcilaso, entendían que los incas habían «nacido para enseñar y hacer el bien» (Libro I. Capítulo XV). Se deduce de allí que no para maltratar, para hacer el mal, ni para dar malos ejemplos. El Inca era un modelo, un paradigma, un ideal de perfección.

Aquello es confirmado cotejando el testimonio de lo visto:

se puede afirmar que nunca se vió indio castigado por haber ofendido en la persona, honra ni hacienda a algún Inca, porque no se halló tal, porque los tenían por dioses; como tampoco se halló haber sido castigado Inca alguno por sus delitos, que lo uno cotejan con lo otro, que no quieren confesar los indios haber

hecho ofensa a los Incas ni que los Incas tuviesen hecho grave delito, antes se escandalizan de que se lo pregunten los españoles (Libro I. Capítulo XV).

Los incas en conclusión eran fundamentalmente buenos. Estaban además obligados a serlo porque se preciaban «de ser hijos del Sol» y porque de esa manera tomaban ventaja de los demás «así en la bondad como en la sangre». Gracias a ello lograban «que creyesen los indios que lo uno y lo otro les venía de herencia». Fue tanta la certidumbre

que cuando algún español hablaba loando alguna cosa de las que los Reyes o algún pariente hubiese hecho —dice Garcilaso—, respondían los indios: «No te espantes, que eran Incas». Y si por el contrario vituperaba alguna cosa mal hecha, decían: «No creas que Inca alguno hizo tal, y si la hizo, no era Inca, sino algún bastardo echadizo» (*Ibíd.*).

Ha de notarse que la bondad atribuida a los incas por los indios es admitida por el propio Garcilaso. Se confirma por el cotejo de los testigos y de los hechos. Es cierto también que para el historiador las narraciones de los indios son fábulas, son engaños. Sin embargo, ellas tienen propósitos bondadosos y no dejan de llevar contenidos verdaderos. Pero hay más: el engaño se forjaba para hacer el bien. Para que los incas demostraran que eran «hijos del Sol» tenían que aparecer como seres benéficos, pues el «Sol» es presentado como un ser benefactor. Y, además, para diferenciarse de los demás hombres tenían que parecer y ser mejores, lo cual se efectuaba a través de la realización de actos bondadosos.

Para corregir a algunos historiadores españoles que afirman que los soberanos incas tenían licencia para hacer el mal, «y que hacían una ley para sí y otra para los otros» (Libro II. Capítulo XV), al contrario de lo que las narraciones indígenas dicen, Garcilaso menciona que antes que algún Inca cometiera alguna falta «lo degradaban y relajaban de la sangre real y castigaban con gran severidad y rigor, porque siendo Inca se había hecho Auca, que es

tirano, traidor, fermentido» (*Ibíd.*). ¿Qué debe entenderse por Auca? En primer lugar, desde un punto de vista lógico se trata de una posición opuesta e inversa a la de Inca. En el sentido de que no sólo debe ser considerado como un designante de la posición de no Inca, sino más precisamente de anti-Inca. A partir de esta formulación es obvio deducir que el Inca que actuara contra las leyes establecidas devenía en su contrario.

Si del Inca emana el orden y el sentido, en tanto él es la fuente del saber y de la ley, tiene que considerarse de inmediato que la posición opuesta, la de Auca, está relacionada con la ausencia de orden y de sentido. De hecho, entonces, el término Auca tiene que ser vinculado con todo lo que la barbarie significa en el texto de los *CR*. Remite directamente a la noción de tiranía, la que Garcilaso asocia especialmente a un estado en el cual no existe respeto por las reglas y las relaciones de parentesco. En ese marco el tirano es el poderoso que por la fuerza posee a las mujeres que desea. Hay que entender que comete adulterio, que toma a las mujeres fuera de todas las normas de conveniencia, de intercambio y de reciprocidad que en cambio regulan el deseo del soberano en la sociedad inca. Dentro del orden social creado por aquél se admite que tenga todas las mujeres que quiera porque es el principio del saber y de la ley, y como «hijo del Sol» es también un agente de la fertilidad. A él se hallan asociados por esa razón la abundancia y la riqueza de las tierras.

El tirano funda su poder en la fuerza, en la osadía y en la energía que pone para mandar. Pasa a ocupar una posición dominante mediante el uso de la violencia y esclaviza a quienes domina. Aquí ha de marcarse la diferencia que existe entre la posición de esclavo y la posición de vasallo. La primera es una ubicación subordinada que se produce por una imposición forzada. Por medio de ella el que domina obliga al dominado a que éste le brinde lo que posee sin recompensa ni prenda de cambio. Le arranca prácticamente lo que tiene. Hace empleo cruel de su fuerza corporal, sin considerar su valor ni una necesaria reciprocidad por el gasto realizado. En oposición, el vasallo es una ubicación establecida respecto de un

soberano dominante a través de un contrato simple y un contrato fiduciario. El sujeto que cumple el rol de vasallo realiza un afirmativo acto de fe, gracias al cual se subordina a otro más poderoso del que confía poder obtener bienes y beneficios de que carece. Su subordinación entra a formar parte de una serie de intercambios y reciprocidades. Al someterse da su fuerza de trabajo, pero recibe a cambio saber, orden y sentido. Permítaseme subrayar que no ocurre lo mismo con el esclavo; éste es dominado sin ninguna retribución, que en el contexto de los *CR* quiere decir sin recibir saber, orden, ni sentido. Se trataría entonces de una dominación caótica e ignorante.

El Auca tirano esclaviza sin orden ni concierto, fuera de cualquier consideración de intercambio y reciprocidad de bienes y fuerza laboral. Fuera también de un circuito de transmisión del saber, que hace posible la actuación del hombre sobre la naturaleza, así como la convivencialidad basada en el respeto mutuo de los hombres entre sí. Puede proponerse entonces el siguiente esquema binario articulado entre las nociones de Inca y Auca:

Inca	vs.	Auca
Sabiduría	vs.	Ignorancia
Presencia y conocimiento de las reglas de parentesco	vs.	Ausencia y/o desconocimiento de las reglas de parentesco
Relaciones de dominio/subordinación basadas en el intercambio y la reciprocidad	vs.	Relaciones de dominio/subordinación que desconocen el intercambio y la reciprocidad

El esquema muestra de inmediato que el rasgo distintivo principal entre el soberano Inca y el tirano Auca es el saber: que está marcado como presente en el primero y como ausente en el segundo. El saber es la condición necesaria para la existencia de «gobierno».

mientras que la falta de saber da lugar al desorden. Puede proponerse además que el «gobierno» se entiende como un sistema de vasallaje, mientras que la «tiranía» como un sistema de esclavitud.

El Auca es definido también como «traidor y fementido». Si nos remitimos al significado léxico de estas dos palabras encontramos en el *Diccionario manual e ilustrado de la lengua española* de la Real Academia Española las siguientes definiciones:

Traidor, ra. adj. Que comete traición. U.t.c.s. || Aplícase a los irracionales que faltan a la obediencia y a la lealtad. *Caballo TRAIADOR.* || Que implica o denota traición. *Saludo TRAIADOR. Ojos TRAIADORES.* **Traición.** f. Delito que se comete quebrantando la fidelidad que se debe guardar. || **Alta traición.** La cometida contra la persona del soberano, o contra el honor, la seguridad y la independencia del estado. || **A traición.** m. adv. Alevosamente, con engaño. **Fementido.** da. adj. Falto de fe y palabra. || Engañoso, falso, tratándose de cosas.

Las dos definiciones se intersectan semánticamente en tanto aluden a la fidelidad. El traidor es quien quebranta un pacto de fidelidad o de sumisión. El fementido no tiene capacidad de hacer pactos, de establecer contratos. Abreviando: Auca tiene que ver con la ausencia completa de confianza. ¡Qué total diferencia con el Inca! Este es creído de por sí, aunque al mismo tiempo desarrolla una actuación que busca la credibilidad.

La credibilidad debe ser entendida como una condición contractual que hace posible el intercambio y la reciprocidad. Los indios proporcionan su fuerza de trabajo, se subordinan obedientes a los preceptos y las leyes de los incas, porque asumen fiduciarimente que éstos les van a brindar a cambio bienes y beneficios. No existe por el contrario credibilidad en la tiranía impuesta por el Auca, pues de él no se esperan beneficios. La tiranía engendra más bien desconfianza.

Se ha citado antes que cuando los indios vituperaban por alguna cosa mal hecha decían: «'No creas que Inca alguno hizo tal, y si la hizo, no era Inca, sino algún bastardo echadizo'» (Libro II.

Capítulo XV). Ahora hay que añadir que a continuación Garcilaso escribe: «como dijeron de Atahualpa por la traición que hizo a su hermano Huáscar Inca, legítimo heredero» (*Ibíd.*).

Huáscar y Atahualpa fueron los dos últimos soberanos del Tahuantinsuyo. Hijos del Inca Huaina Cápac, al primero de los cuales se atribuye la primogenitura y el gobierno del Cosco, mientras que al segundo, que fue procreado en una hija del rey de Quito, se le califica como bastardo. Huáscar pertenecía por descendencia paralela al linaje de los incas, mientras que Atahualpa era el fruto de una alianza matrimonial con una mujer de linaje extranjero.

Los hijos que el Inca tiene con mujeres que no forman parte de su linaje son calificados de ilegítimos. Llevan es verdad el nombre del padre. Su nacimiento ha sido bien recibido y se les reconoce como hijos del Inca. Pero al mismo tiempo no están facultados para ocupar el lugar central del Zapa Inca. No son «puros de sangre». En ellos, siguiendo la lógica del orden inca que se viene diseñando en este trabajo, se produce una mezcla fusionadora, que anula las diferencias jerárquicas que hacen posible el orden. La no confusión en las líneas de descendencia es la que ocurre en cambio cuando los hijos son producto de la unión entre miembros de un mismo linaje. El sistema de parentesco inca era, sin embargo, como se ha dicho, de descendencia paralela. En él los hijos varones pertenecían todos a la línea de descendencia paterna, mientras que las mujeres todas a la línea de descendencia materna. En el caso de los bastardos, de los hijos ilegítimos ocurre por su lado que éstos pertenecen a la línea de descendencia tanto del padre como de la madre. Participan entonces de dos linajes. En el texto, sin embargo, no se menciona explícitamente que ello ocurra con los varones, pero sí con las mujeres. Las *Ñustas*, hijas ilegítimas del Inca, también llevaban el nombre del lugar de donde procedía la madre, lo cual quiere decir que se les reconocía su pertenencia a la familia del Inca como a la de sus progenitoras. Por el paralelismo que caracteriza el orden simbólico inca se puede proponer la hipótesis de que lo mismo tuvo lugar en el caso de los varones: que además del nombre conferido por el Inca se les reconocía por un nombre relacionado

con la madre; y al igual que en el caso de sus pares femeninos quizás también se les nombrara con el lugar de nacimiento de quienes los parieron. Así un bastardo es Inca y no Inca, se combinan en él posiciones y valoraciones que producen una abominable confusión.

Pero si bien un bastardo forma parte del linaje del padre, por haber sido reconocido y nombrado hijo, no tiene, sin embargo, una plena condición de tal, porque no se le concede la posibilidad de recibir los renombres, los títulos y los símbolos que le darían derecho a la sucesión y a la herencia del poder. Por esa razón el bastardo integra más bien el linaje de la madre. Es Inca por nombre, pero no lo es por descendencia. En la serie de las legaciones familiares está relacionado con la familia del padre porque ha sido nombrado pero no se le ha transferido el derecho de sustituirlo en la línea del poder, mientras que con la madre se halla vinculado por nombre y derecho. En la red familiar de la progenitora debe tener una posición que lo conecta con títulos y posesiones, es decir, con la facultad de disponer de un territorio y de un poder limitado al área que se ha proporcionado a la familia.

Según este desarrollo la ubicación del bastardo no debería resultar problemática. Reconocido por el Inca, pero perteneciente al linaje de la madre, parece funcionar como una suerte de objeto de donación. Una atribución del Inca a los linajes con los cuales aproxima sus relaciones. Les confiere un hijo al que ha nombrado, que a la vez les pertenece por sangre. Un vástago que no se confunde con los que tiene con su esposa legítima y hermana, porque por sangre, permítaseme la redundancia, es parte de un grupo familiar distinto.

No obstante el rol temático de bastardo tiene valoraciones negativas, porque en él se cruzan dos posiciones que deberían mantener una necesaria separación: lo Inca y lo no Inca. Un bastardo aunque no pertenezca con todo derecho al linaje del padre, ocupa a pesar de ello un rango en la línea de descendencia del Inca, sin que importe que sea el más bajo. Pero a la vez participa de una línea de descendencia extranjera, por vía materna.

Los incas puros pertenecen a una sola línea de descendencia, los bastardos impuros a dos. El Zapa Inca sólo participa de una filiación paterna, lo mismo que sus hijos legítimos, mientras que sus descendientes ilegítimos comparten la filiación de sus padres como la de sus madres. Esa es una doble filiación que anula la necesaria separación que da lugar al orden de las diferencias simbólicas¹⁷. Pero es también una doble filiación que marca la presencia de la madre y de lo femenino, de lo otro amenazador, asociado con la barbarie y con el goce. En el sistema binario que manifiestamente caracteriza el orden social inca de acuerdo a la narración que transmite Garcilaso, la mitad *hurin*, donde se ubica lo femenino, es también la mitad donde se sitúan las actividades que en el imaginario andino están relacionadas con lo bárbaro y salvaje, entre las que se encuentran la ganadería y más exactamente el pastoreo. Este último es un tipo de actuación aún hoy desarrollada en las zonas altas donde crecen los pastos naturales. Conviene a nuestros propósitos señalar que los agricultores de las zonas bajas tienen un trato despectivo hacia los pastores, a quienes llaman *sallq'a runa*, «gente de las alturas», para referir que no tienen cultura, o que tienen una cultura inferior. Los pastores son llamados *huacchilleros*, lexema que se deriva de *huaccha*, que designa al ganado mostrenco, pero también a los huérfanos.

Atahualpa, el Inca bastardo, a quien su padre Huaina Cápac ha nombrado soberano por amor y no por razones legales, parece por lo dicho encarnar al Auca, presunción que se confirma por el reiterado trato de traidor y de tirano que le aplica el narrador a lo largo de los *Comentarios*. Como bastardo no puede sino despertar descon-

17. Julia Kristeva hablando de la endogamia en el sistema de castas de la India sostiene que en una organización como aquella «sin exogamia clásica, el orden social no se construye sino a partir de oposiciones bien definidas que representan al *hombre* y a la *mujer* como índices de lo 'propio' y de lo 'extranjero', de lo 'mismo' y de lo 'diferente' (sexo, grupo, clan, etc.). Sin embargo, y como para suplir esta ausencia de diferenciación, reglas minuciosas de separación, de rechazo, de repulsión se introducen» («sans exogamie classique, l'ordre social ne se construit pas à partir des oppositions tranchées que représentent l'*homme* et la *femme* comme indices du 'propre' et de l'*étranger*', du 'même' et du 'différent' (sexe, groupe, clan, etc.)). Kristeva, 1980, p. 95.

fianza puesto que tiene una ubicación ambigua, puesto que carece de identidad definida. Las acciones que contra su hermano realiza se explican por eso lógicamente. De un bastardo con poder no podía sino esperarse una actuación traidora y engañosa.

En la red de oposiciones binarias que caracterizan el orden simbólico inca se ha visto que el hijo primogénito del Inca se sitúa en la prestigiosa y hegemónica mitad *hanan*, mientras que el hijo segundo es colocado en la mitad *hurin*. ¿Qué lugar tendría que asignársele al bastardo? Nombrado por el padre, como hemos visto, no tiene derecho a ocupar jamás la posición del hijo primogénito. Es decir, es imposible que ocupe una posición *hanan*. El hijo segundo legítimo, por su parte, que ocupa una posición *hurin* es posible que pase a colocarse en el lado *hanan*. Todo hijo legítimo recibe del padre los renombres que lo capacitan para ser Zapa Inca. Si no pertenece efectivamente a la mitad *hanan*, forma parte de ella virtualmente. Es un *hanan* virtual. El bastardo en cambio se halla completamente imposibilitado de pertenecer a esa mitad. Su ubicación definitiva e inamovible corresponde al lado *hurin*. De esa manera se puede establecer el siguiente esquema:

Hanan	vs.	Hurin
hijos legítimos		hijos ilegítimos
del Inca		del Inca
		(bastardos) ¹⁸

18. Todos estos desarrollos se sustentan en el texto de Garcilaso:

«para imitar en todo al Sol y a los primeros Incas, sus hijos, establecieron ley que el primogénito del Inca, siguiendo ambos ejemplos, casase con su propia hermana de padre y madre. A falta de hermana legítima, casaban con la parienta más cercana al árbol real, prima hermana o sobrina o tía, la que a falta de varón pudiese heredar el Reino conforme a la ley de España» (Libro IV. Capítulo IX).

Dice además que buscaban casarse entre parientes «por conservar limpia la sangre del Sol» (*Ibid.*). Después escribe que

«Los hijos de las parientas eran tenidos por legítimos porque no tenían mezcla de sangre ajena; la cual limpieza se tuvo entre los Incas en suma veneración, no solamente entre los Reyes, más también entre todos los de la sangre real» (*Ibid.*).

De los bastardos dice:

«Los hijos de las mancebas extranjeras eran tenidos por bastardos, y aunque los respetaban como a hijos del Rey, no era con el acatamiento y adoración interior y exterior que a los legítimos en sangre, porque a éstos los adoraban como a dioses y aquéllos como a hombres» (*Ibid.*).

En la confrontación que se libra entre los hermanos Huáscar y Atahualpa en la etapa final de la historia del Tahuantinsuyo, sale vencedor el hermano bastardo. Se impone entonces la mitad *hurin* sobre la *hanan*, se produce por consiguiente una inversión en las relaciones establecidas. El lado de abajo se sitúa arriba, mientras que el de arriba pasa a ubicarse en el de abajo. La derrota de Huáscar por Atahualpa constituye lo que en el mundo andino se denomina *pachacuti*, aunque el término usado por Garcilaso es *pácham cutim*¹⁹

quiere decir: el mundo se trueca, y por la mayor parte lo dicen cuando las grandes cosas se truecan de bien en mal, y raras veces lo dicen cuando se trueca de mal en bien; porque dicen que más cierto es trocarse de bien en mal que de mal en bien (Libro V. Capítulo XXVIII).

Al imponerse Atahualpa se produce una inversión del mundo. Eso significa no sólo que *hurin* será dominante y *hanan* dominado, sino que todo lo relacionado con la bastardía y lo excluido se imponen contra lo afirmado y legítimo. De esa manera la sangre impura de la confusión regirá, por decirlo así, sobre la sangre pura

Garcilaso concluye el capítulo IX estableciendo que «el Rey Inca tenía tres suertes de hijos: los de su mujer, que eran legítimos para la herencia del Reino; los de las parientas, que eran legítimos en sangre; y los bastardos, hijos de las extranjeras» (*Ibid.*).

En el capítulo X del libro IV dedicado a la narración de las herencias Garcilaso manifiesta que a «falta de hijos de la legítima mujer, era ley que podía heredar el mayor de los legítimos en sangre» (Libro IV. Capítulo X). Y poco después: «en ninguna manera se permitía heredar a alguno de los bastardos» (*Ibid.*).

19. Carlos Aranibar define así el término: «[el mundo se trueca] (a diferencia de la noción europea sobre el tiempo, serie lineal de hechos únicos, irrepetibles, la cosmogonía andina lo concibió como un flujo circular de grandes ciclos que concluían en la destrucción del mundo y su renovación periódica. En la *weltanschauung* andina cada ciclo era un *pachacuti*, concepto que alude a un universo que se acaba y principia muchas veces, como en un vaivén pendular de muerte y resurrección del mundo. Esto puede evocar los 'soles' del ant. (sic) México y también el *annus magnus* helénico, esa pesadilla del eterno retorno de que habla *La República* de Platón. Pero ni Garcilaso ni cronista alguno intuyó nada de eso y las inasibles mitologías del nuevo mundo se enfocaron con el lente judeo cristiano de las viejas 'edades' o etapas del universo. Se vio al *sol* azteca, al *pachacuti* andino, como patrones de tiempo comparables a un siglo, 500 años, un milenio quizás. De ahí la frase ambigua de VAL 84: 'Esta manera de contar por soles la edad del mundo fue cosa común y usada entre los indios de México y Perú'. Frase ambigua, pues la noción del tiempo circular, en que el mundo se destruye y recrea, se

de la diferenciación jerárquica y organizadora. Lo bárbaro otra vez sobre lo humano.

Si se siguen las acciones guerreras que desarrolla Atahualpa a lo largo de los CR es indudable que ellas se relacionan con la edad de la barbarie y con las behetrías. Atahualpa es presentado como un tirano cruel y destructor, que altera y quebranta las leyes instauradas por los incas legítimos. También se puede decir que indirectamente es asociado con las behetrías en la medida que éstas se hallan en mayor número hacia el norte, donde está ubicado el reino de Quito, de donde es originario. Se puede confirmar a partir de esto que la apropiación de la borla colorada del Inca por parte de Atahualpa es susceptible de interpretarse como un retorno a la edad de la barbarie.

Ahora hay que volver a la noción de Auca de la que estábamos tratando cuando se introdujo el tema de la bastardía que nos ha tomado algunas páginas de ardua elaboración, gracias a la cual se ha podido establecer una precisa relación entre la noción de Inca y la noción de legitimidad, y entre la noción de Auca y la noción de bastardía. El Auca de esa manera entrafía la significación de la mezcla indiferenciada de lo alto y de lo bajo, que puede interpretarse igualmente como una primacía de lo bajo sobre lo alto, lo que implica el dominio de la izquierda sobre la derecha, de lo femenino sobre lo masculino, del hijo segundo sobre el primogénito, del mediodía sobre el setentrión, del pastoreo sobre la agricultura. Pero

disuelve en una cronología a la europea en que los tramos o Edades se jalonan desde la creación del mundo hasta el fin de los tiempos. Así el confuso *pachacuti* de los cronistas -vgr. ROM II-11 'que quiere decir vuelta del mundo' -y el mundo que 'se trueca' o *pácham cutim* de Garcilaso, son apenas una punta visible del iceberg. En BEt(anzos) I-29 Pachacuti pronóstica que 'después de los días de aquel su nieto habría *pachacuti*, que dice vuelta al mundo. Y preguntáronle aquellos señores que si aquella vuelta de mundo por agua o por fuego o por pestilencia' etc. G.P: *pachacuti* 'grande destrucción, pestilencia, ruina o pérdida o daño común' y 'el fin del mundo'. Y variantes: *nina pachacuti* : 'el fin del mundo por fuego', *llocallanmu pachacuti* 'por el diluvio'. HP. 51 llama al diluvio universal *uno yaco pachacuti*. Asocia la voz *pachacuti* a calamidades, hambrunas y pestilencias o catástrofes como 'caída de los cerros y peñas'. En cuanto al *pácham cuti* = el mundo se trueca, GH *pácham tikran opácham ccátin* 'trocarse los tiempos de bien en mal', *tikran puhuan, cutin puhuan* 'de mal en bien'. HP 94 'el castigo de dios le llama *pachacuti pacha ticra*'. Cf. Vega, 1974. [Aranibar, Carlos (Ed.), 1974], pp. 805-806.

también de la ignorancia sobre la sabiduría, del gobierno sobre la tiranía, incluso de la Luna sobre el Sol; o aun más, de la tierra sobre los astros. En suma, de la barbarie sobre la humanidad.

La noción de Auca entendida como anti-Inca se ve confirmada en el hecho de que es aplicada a los enemigos más peligrosos y poderosos de los incas, los *chancas*. Estos no solamente resisten a los requerimientos de vasallaje y sumisión que les hacen aquéllos, sino que desarrollan una actuación que pretende derrotarlos y someterlos. Por eso los indios «jamás dicen Chanca que no añadan *Auca*, que quiere decir traidor» (Libro V. Capítulo XXIV). Y también «tirano, alevoso, fementido y todo lo demás que puede pertenecer a la tiranía y alevosía» (*Ibid.*). Así como «guerrear y dar batalla»²⁰(*Ibid.*).

Auca en este último sentido remite a la actividad guerrera que debe ser entendida en un sentido que no se confunda con la actuación conquistadora de los incas. Estos buscan extender sus dominios territoriales no con el objetivo de imponerse tiránicamente, sino para instaurar el gobierno que permita la humanización de los pueblos que ocupan los territorios que conquistan. La actividad guerrera que el término Auca implica tiene que ver en cambio con la violencia destructora de las behetrías y de la primera edad, lo mismo que con la crueldad de las tiranías.

Hay que regresar ahora al punto en el cual se inició este recorrido. Tratábamos de la imposibilidad de que los incas cometieran delito y que en caso de que así ocurriera, cosa impensable e inconcebible, devendrían en Auca. La conversión de Inca en Auca, ha de añadirse a continuación, es irrepresentable. Si bien las dos posiciones son imaginables, una no existe sin la otra; es, sin embargo, inadmisible e imposible que un Inca devenga Auca y viceversa.

La oposición Inca vs. Auca aparece como un par diferencial, en el que cada uno de sus términos es un significante cuya presencia se dibuja sobre su posible ausencia materializada en su opuesto. Así el significante Auca es la materialidad de la ausencia del significante

20 Este es el significado que también se halla en el vocabulario del padre Diego González Holguín. Cf. González Holguín, 1952.

Inca y viceversa. Ahora bien, hay que señalar que el significante Inca no puede devenir Auca. El Inca es siempre Inca y el Auca igual. Si un Inca se convierte en Auca deja de ser Inca y hay que suponer que obviamente ocurre lo mismo si se ven las cosas a la inversa. Las posiciones de Auca y de Inca son entonces inconfundibles y no intercambiables. Pero cada una es la condición necesaria de la existencia de la otra. Ambas se requieren mutuamente. Y ambas forman parte de un juego de alternancias, similar al del día y la noche. Auca es el lugar de la posible ausencia del Inca. Al mismo tiempo que es el lugar de su imposible presencia. Es fácil deducir que esa exclusión también caracteriza la red de significantes que se conectan con cada uno de los dos significantes amos. Así la tiranía es lo imposible respecto al gobierno, la ignorancia en relación a la sabiduría, la izquierda frente a la derecha, el bastardo ante el legítimo, lo femenino frente a lo masculino, el lado *hurin* en relación al lado *hanan*, la barbarie respecto de lo humano. Ha de señalarse que a la vez la ausencia de uno de los términos no significa que no opere sobre el otro, él se mantiene y permanece como una ausencia respecto del lugar que el otro ocupa, pero actuando en contra de su opuesto. En ese desempeño el Inca sigue, por decirlo así, una orientación hacia a la permanencia y la conservación del orden y del sentido, mientras que el Auca sigue una orientación dirigida a alterarlo. Pero hay que subrayar aún que el Auca se entiende como una posición ajena, excluida de la que ocupa el Inca. Todo lo que se vincula con él se halla establecido en las márgenes, en las fronteras. Sin embargo, a pesar de ello y de que es inconcebible e impensable constituye una amenaza interna e irrumpe finalmente encarnado en Atahualpa para subvertir y destruir el orden y el sentido de lo Inca²¹.

21- Después de un minucioso estudio de las fuentes españolas e indígenas de los siglos XVI y XVII, Henrique Oswaldo Urbano propone que Viracocha es el nombre que toman cuatro divinidades, que realizan funciones diferentes: Viracocha Pachayachachú, que «representa la sabiduría o la capacidad de ordenamiento del mundo»; Viracocha Tocapo, que «recuerda una de las actividades más importantes de la organización socioreligiosa y económica de los incas: la producción ritual de tejidos», por lo cual parece asociarse con lo religioso y lo ritual;

Bibliografía

- BERNARD, Carmen [y] GRUZINSKI, Serge
1992 *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- GONÇALEZ HOLGUIN, Diego
1952 *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada qquichua*. Lima, Edición del Instituto de Historia.
- HADDAD, Gérard
1984 *Manger le livre: rites alimentaires et fonction paternelle*. Paris: Bernard Grasset.
- KRISTEVA, Julia
1980 *Pouvoirs de l'horreur. Essai sur l'abjection*. Paris: Eds. Du Seuil.
- LACAN, Jacques
1986 *Le séminaire. Livre VII. L'éthique de la psychoanalyse*. Paris: Eds. Du Seuil.
1990 *Escritos I*. 16ª ed. corregida y aumentada. México: Siglo XXI.
- LOPEZ-BARALT, Mercedes
1988 *Icono y conquista: Guamán Poma de Ayala*. Madrid: Ediciones Hiperión.

Viracocha Inmaymana que tiene funciones «que le atan a las propiedades mágico-curativas y a las actividades agrícolas»; mientras que Viracocha Taguapaca o Tunapa, alude a «un poder latente o escondido del Viracocha principal, la fuerza que no puede ser traducida en términos de funciones, porque no cabe en el espacio lógico de un modelo organizativo, aunque esté presente en la representación global de todo lo que existe». El modelo organizativo al que Urbano hace alusión es el que se funda en el hacer ordenador de Viracocha Pachayachachi y en las actividades de los otros dos Viracochas, dependientes del primero. En contra de este sistema operaría el último de los Viracocha, Taguapaca, que realizaría una actividad desorganizadora, alteradora del orden, impulsadora del caos irrepresentable.

En la medida que tanto Tocapo como Ymaymana son Viracocha subordinados a Pachayachachi que engendra el orden y es la fuente de saber, pueden ser comprendidos en una sola función de sabiduría y ordenamiento, que se opone a la fuerza latente de Taguapaca que lleva el desorden y que se vincula así mismo con la rebeldía. Según ello, en última instancia, Viracocha estaría constituido por un binomio estructural formado por un contenido positivo (sabiduría y ordenamiento) y otro negativo (rebeldía y desorden).

Se observa que el análisis del dios Viracocha presenta un cierto paralelismo con nuestra descripción de la oposición Inca vs. Auca. Cf. Urbano [1981].

- LOZANO, Jorge
1987 *El discurso histórico*. Madrid: Alianza Editorial.
- ORTIZ RESCANIERE, Alejandro
1980 *Huarochirí: 400 años después*. Lima: Pontificia Universidad Católica.
- ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, María
1988 *Historia del Tahuantinsuyo*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- SILVERBLATT, Irene
1987 *Moon, sun, and witches. Gender ideologies and class in Inca and Colonial Perú*. Princeton: University Press.
- URBANO, Henrique Oswaldo
[1981] *Wiracocha y Ayar. Héroes y fundaciones en las sociedades andinas*. Cusco: Centro de Estudios Rurales «Bartolomé de las Casas».
- VEGA, Garcilaso Inca de la
1943 *Comentarios reales de los incas*. Angel Rosenblat ed. Buenos Aires: Emecé Editores.
1974 *Comentarios reales de los incas*. Edición, índice analítico y glosario de Carlos Aranibar. 2 vols. Lima: Fondo de Cultura Económica.
- WACHTEL, Nathan
1973 *Sociedad e ideología. Ensayos de historia y antropología andinas*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
1976 *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española*. Madrid: Alianza Editorial.
- ZAMORA, Margarita
1988 *Language, authority and indigenous history in the Comentarios reales de los incas*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ZIZEK, Slavoj
1991 *For they know not what they do. Enjoyment as political factor*. London: Verso.
- ZUIDEMA, Tom
1989 *Reyes y guerreros. Ensayos de cultura andina*. Lima: FOMCIENCIAS.