

Juan M. Ossio A.

La Monarquía Divina de los Incas

Lima, Universidad Nacional Agraria La Molina, 2020

Libro de 212 páginas, una introducción, cinco capítulos y conclusiones, es un texto complejo en su proposición fundamental y su argumentación, siendo que involucra fuentes marcadamente heteróclitas, en términos de evidencia, de instrumentos teóricos y de análisis, de criterios etnográficos, etnológicos e históricos de comparación de distintas latitudes, y de metodología y perspectiva multidisciplinar: sustenta su tesis con crónicas etnohistóricas de los siglos XVI y XVII, con teoría clásica de la formación de los estados antiguos y su vínculo con el concepto de monarquía divina, o de la formación de la teología política medieval, así como teoría estructuralista de inspiración etnológica sobre la formación del Estado Inca, con etnografías de monarquías divinas sin formación estatal y de estructuras sociales duales arcaicas, y con estudios iconográficos o análisis de mitología y ritual desde la antropología.

La introducción plantea la afirmación problemática que pretende probar: la monarquía del Estado Inca es divina, por oposición a otras formas de Estado monárquico, como el azteca y el maya en la América precolombina; y similar a formas de concepción de lo político que, sin constituir organización social estatal, sino solo segmentaria, también suponen «monarquía divina». Pero a esto agrega como parte de su afirmación que esta forma monárquica divina estatal tiene un carácter dual y de sustrato parental en sus formas sociales de organización. Asume para esto como fuente teórica fundamental, entre otros autores, a H. Frankfort (1998), quien compara las formaciones de los imperios tempranos de Egipto y Mesopotamia y explica con profusión las razones por las que la monarquía de Egipto tenía un carácter divino —divinizaba a sus reyes— (y en donde por cierto acontece supuestamente un momento histórico, mitificado, en que el rey Menes unió los reinos del Bajo y el Alto Egipto); y que Mesopotamia, no. Remite también Ossio a E. E. Evans-Pritchard (1974) y al

hecho importante de que en el presente etnográfico —la primera publicación es de 1948— del grupo segmentario, parental y sin formación estatal de los shilluk, se produce un sistema monárquico que concibe la naturaleza divina de su rey (*Nyikang es rey, pero el rey no es Nyikang*), y donde por cierto se producen rituales políticos que semejan batallas entre sus dos mitades territoriales. La monarquía como ideología es independiente de la formación política estatal, es una idea que se colige de esto. Pero para conocer las particularidades ideológicas, parentales y organizacionales no solo del Estado Inca, sino de la sociedad andina en general, recurre a T. Zuidema, quien ofrece en diversas publicaciones, entre ellas la de 1995, la teoría estructuralista etnológica que le permite a Ossio sumar con consistencia algunos principios particulares que orgánicamente hacen sentido con esta «monarquía divina» de los Incas: el sistema de panacas y una visión más bien ahistórica y mítica del presente y del pasado, en el Estado Inca.

En la introducción también plantea la evidencia fundamental de su argumentación: la *Nueva Crónica y Buen Gobierno*, de Guamán Poma de Ayala, si bien suma abundante evidencia etnohistórica absolutamente medular: Cristóbal de Albornoz, Francisco de Ávila, Juan de Betanzos, Bernabé Cobo, el Inca Garcilaso de la Vega, Cristóbal de Molina, Fray Martín de Murúa, Polo de Ondegardo, entre otros.

El autor aprovecha este espacio para, además de afirmar que el Inca fue concebido como un hombre-dios, de lo cual ofrecerá evidencia argumentativa en los diversos capítulos, afirmar nuevamente con arreglo a Guamán Poma de Ayala, que el Inca constituía un principio sagrado y metafísico que ante el proceso desgarrador y traumático de la conquista, asumió una forma la cual amerita el término de «mesiánico». Solo una concepción sagrada y metafísica permitiría leer el trauma de la conquista como *pachakuti*. Digo nuevamente, porque esta idea ya aparecía en Ossio

1973, *Ideología Mesianica del Mundo Andino*: la idea de un principio unitario que ha de restaurar el orden destruido. La evidencia de esto es el discurso y la iconografía de Guamán Poma, en lo fundamental: entre otros segmentos aquel en que se concibe al morarca como sin jurisdicción, sino como poseedor de todo el mundo como su jurisdicción, como aquel que posee bajo su mano el mundo; la idea de que el Inca muerto torna Illapa, es decir, como uno de los dioses más fundamentales del panteón tawantinsuyano; la iconografía del cabildo del Inca con las guacas o ídolos en pie de igualdad; la asimilación iconográfica del Cusco con el centro del mapamundi del reino de las Indias, dividido en cuatro segmentos, como el Inca dispuesto así en el consejo real de los reinos; o la asimilación del rey Felipe III como Inca, nada menos, entre otros varios conceptos más. Habría que precisar que «mesianico» es quizá un término tipológico exagerado para explicar la transformación del concepto de «monarquía divina» a concepciones políticas mistificadas vindicadoras del orden perdido con la Conquista europea. Para atenuar esta lectura algo arbitraria del concepto de mesianismo, Ossio en nuestra publicación refiere «fundamentos culturales del mesianismo andino».

El capítulo uno, «la personalidad histórica del Inca» inisiste no tanto en lo histórico como en la representación mítica del Inca: rescata diversas crónicas que remiten a la figura del Inca, hace análisis iconográfico del Guamán Poma, resalta la identidad del Inca con la divinidad del rayo, argumenta con Garcilaso de la Vega; rescata literatura etnográfica, remite a la actualidad de los rituales campesinos y rurales y la consistencia del parentesco y de obligaciones públicas en la bipartición de los ayllus, rescata un importante y breve texto de C. Lévi-Strauss, «¿Existen las organizaciones dualistas?» para argumentar respecto al paso de la bipartición a la tripartición y el desarrollo de la jerarquía social; compara una mesa ritual campesina contemporánea con un dibujo de *Nueva Crónica: El Sapa Inca*, el Solo Señor, es el mediador o principio equilibrador.

—No puedo dejar de mencionar la referencia de Ossio a una interesante y vieja ya etnografía de Sarhua, provincia de Víctor Fajardo, Ayacucho: el señor Valentín Chacón refiere una historia, a la que los antropólogos llamaríamos mito, que explica la razón de la existencia de dos ayllus en el pueblo y comu-

nidad de Sarhura: «'Antes, cuando no había Ayllus y todos eran iguales, las gentes han ido a Jajamarca para traer la campana 'María Angola' y palos de nispero para la construcción de la Iglesia, como todos era iguales no había ánimo para trabajar y entonces pensaron —vamos a ponernos contra contra, bueno tú vas a ser Qullana y nosotros Sawqa— y el Gobernador los repartió [...]» (Palomino Flores 1984: 60). Este testimonio personal es una de las decenas de fuentes que sustentan las afirmaciones fundamentales de Juan Ossio en el libro reseñado. Este testimonio expresa desde un pensamiento propiamente mítico una concepción llamémosle política vinculada a la naturaleza de la sociedad, lo resumo de esta manera: si todos los hombres son iguales (algo solo supuestamente bueno en principio), y no hay estructuras sociales, no se genera ningún proceso de producción ni labor. Así, los hombres deciden inteligente y artificiosamente (*pensaron*) construir relaciones sociales, organizativas, económicas, finalmente políticas, como un primer motor, para el trabajo, que es lo propiamente humano; y el orden (por oposición a indiferenciación o igualdad) se resume en *contra-contra*, esta preposición duplicada que revela no un sentido negativo, sino todo lo contrario: de la competencia, de la imitación, a modo de juego, estableciendo reglas (*tú vas a ser... nosotros vamos a ser...*), nace el trabajo; y de modo automático nace un tercer factor, ya jerárquico: el *gobernador*, que con autoridad decide ordenar repartirlos. Y este es uno de los principios que se expresan de modo extendido en la sociedad andina, tanto en sus formas locales y etnográficas, como en formas más amplias en la historia del Antiguo Perú, incluido el Tawantinsuyo.—

El capítulo dos, «cosmos y ordenamiento social: estructura e historia», escapa a cualquier tipo de explicación política o simbólica o mítica que no sea propia del espacio andino. Por eso la recurrencia casi exclusiva a T. Zuidema. Más allá de ideas como la de «los dos cuerpos del rey», de E. Kantorowicz, o ideas del propio H. Frankfort, el sistema de ceques del Cuzco y su relación con las llamadas panacas y la noción y principio de organización de ayllu, es idiosincrásico del espacio andino. Aquí se trata de desentrañar las aun hasta el presente esquivas relaciones entre el sistema de huacas, las panacas, los ayllus y los principios abstractos de gobierno del Tawantinsuyo, y las reglas o principios de sucesión, así como la re-



lación con la naturaleza representacional, metafísica y divina del *Sapa Inca*. Por eso el capítulo es un contrapunto entre las lecturas contradictorias y hasta cierto punto incompatibles e inconexas que hacen los diversos cronistas sobre los principios políticos del Estado Inca y la evidencia de ciertos principios organizacionales del presente etnográfico en el campo del ritual y de la lingüística. Lo nuclear del asunto se resume en estructura versus historia: si aquello a lo que se ve desde una lectura lineal de la historia como sucesión de reyes, es mejor verlo como una estructura organizacional y más bien ahistórica, que administra relaciones de parentesco asimiladas a acceso a poder, revestidas estas de mito y ritualidad para sacralizarlas o reificarlas. El autor afirma lo siguiente con un alto grado de certeza:

[...] que las dinastías de los Incas que nos transmitieron los cronistas tanto en su vertiente dual como en la lineal fueron eminentemente a-históricas. A mi modo de ver, la razón de ser de cada Inca fue de transmutar en términos paradigmáticos el ordenamiento jerárquico de la sociedad Inca, y los valores que rodearon a la nobleza, al sistema administrativo, al sistema monárquico Inca y a las relaciones con los pueblos allende sus fronteras. (p. 89).

El capítulo 3, «los mitos de origen y la legitimación del monarca», más bien denso, presenta la diversidad de versiones de los dos mitos fundamentales del origen de los Incas. El autor distingue a los mitos con las categorías de *llacuaz* y *huari*, en el sentido de, bien un carácter foráneo, o bien un carácter local, para lo cual rescata un importante texto de lectura etnohistórica de P. Duviols (1973), y compara las distintas versiones más importantes o completas registradas por cronistas, y las analiza con arreglo a su relación con los intereses o tendencias de quienes las registran, pero también las lee con arreglo a su funcionalidad legitimadora. Deja abiertas muchas interrogantes al respecto. Las relaciona también con el proceso ritual de la coronación del Inca, y esto para desentrañar lógicas de sucesión y formas de sacrificio, en lo fundamental con el polémico sacrificio de niños, el *capac cocha*, y la función de carácter *emic* que los propios podían darle, así como su función legitimadora. El *capac cocha* supone un complejísimo flujo de objetos, niños y animales que se distribuyen y redistribuyen, y que permite precisamente la legitimación del Cusco

como eje sagrado del territorio de la administración de esta monarquía sagrada. Se concluye con un breve análisis de las insignias reales del *Sapa Inca* y su simbolismo sagrado.

El capítulo 4, «la sacralidad del Inca», breve, también recurre a análisis iconográfico y lectura de cronistas. Le preocupa al autor el concepto de *guauque* del Inca, desde Betanzos y Cobo en lo fundamental, para argumentar que el Inca tiene el don de la ubicuidad, y aun de la inmortalidad, por el hecho de que este *guauque* es como una imagen real del Inca, que acude a rituales y recibe sacrificios, y que sigue recibiendo culto y sacrificio luego de la muerte del Inca, y dentro de una indistinción entre momia, bulto y *guauque*. Esto lo haría similar a los dioses, argumentación más bien floja. Podría pensarse en la razón del culto a las momias más funcionalmente, como haría E.E. Evans-Pritchard, con arreglo más que a divinizar al Inca, a mantener las relaciones estructurales entre linajes, y las demás funciones sociales, políticas y económicas de distribución con apariencia de reciprocidad; y todo esto con arreglo al respeto ceremonial. Quizá el objeto de este capítulo y las fuentes rescatadas, pudieron haberse leído más analítica y comparativamente con la función de la relación entre el principio Nyikang y el rey de carne y hueso, de la etnografía de los shilluk de Evans-Pritchard; y aun con la teoría más dura de H. Frankfort, y también de E. Kantorowicz (2012) y el concepto de «los dos cuerpos del rey», y a quien cita solo una vez y no lo usa para ningún análisis en lo fundamental. El capítulo 5, «Mesoamérica, las monarquías aztecas y mayas» supone el elemento comparativo. Con fuentes primarias y fundamentales para cada caso, se evidencia que estas monarquías no se sustentaban ideológicamente en la concepción sagrada de sus gobernantes como dioses, lo que sí el Tawantinsuyo, de acuerdo a la argumentación de todo el libro.

Por cierto, en las conclusiones es donde desde una breve polémica con diversos autores, se reafirma que el nivel del Inca es correspondiente con el de los dioses; y por tanto su condición es de personaje divino. Así, la noción sagrada de Inca se asemeja más a la sacralidad regia del Faraón que al sentido de los aztecas o mayas o aun de Mesopotamia para con sus gobernantes, siguiendo las ideas de Frankfort.

La pregunta abierta que podemos hacernos respecto a «La Monarquía Divina de los Incas», de Juan

Ossio, es la siguiente: siendo que, desde el conocimiento antropológico, sociológico e histórico de las sociedades humanas, se distingue entre lo sagrado y lo profano una gradación muy sutil y compleja y que siempre es función social, ¿cuán preocupante puede ser si los *Sapa Incas* eran —concebidos como— dioses o no lo eran? Quizá tan interesante como la respuesta a esta pregunta sea aquella a la pregunta por la relación entre la sacralización de las relaciones de reciprocidad y de redistribución del Estado Inca y su legitimación a través de mitología y ritual de las relaciones de parentesco y del *Sapa Inca*. Y esa respuesta la ofrece este libro de modo marcadamente sugestivo y con absoluta riqueza y pertinencia de fuentes etnohistóricas, además de las etnografías, que hablan de la actualidad de ciertas formas ideológicas de concebir metafísicamente y no solo políticamente lo social.

Bibliografía referida

- Duviols, P. (1973). «Huari y Llacuaz. Agricultores y pastores. Un dualismo de oposición y complementariedad.» En *Revista del Museo Nacional*, t. XXXIX.
- Evans-Pritchard, E.E. (1974) [1948]. «La monarquía divina de los shilluk del Sudán nilótico», en E.E. Evans-Pritchard, *Ensayos de Antropología Social*. Madrid: Siglo XXI.
- Frankfort, Henri [1948] (1998). *Reyes y dioses. Estudio de la religión del Oriente Próximo en la Antigüedad en tanto que integración de la sociedad y la naturaleza*. Madrid: Alianza Universidad.
- Kantorowicz, Ernst H. [1957] (2018). *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*. Madrid: Akal.
- Ossio A., Juan M. (1973). *Ideología Mesianica del Mundo Andino*. Lima: Ignacio Prado Pastor.
- Palomino Flores, Salvador (1984). *El sistema de oposiciones en la comunidad de Sarhua*. Lima: Pueblo Indio.
- Zuidema, R. Tom (1995). *El sistema de ceques del Cusco. La organización social de la capital de los incas*. Lima: PUCP.

HAROLD HERNÁNDEZ LEFRANC
 Universidad Nacional Mayor de San Marcos
 hhernandezl@unmsm.edu.pe