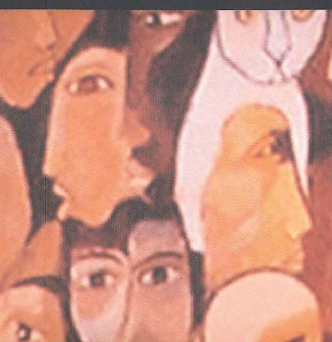




Estudios Teóricos en Psicoanálisis



Re-vuelta psicoanalítica

Max Hernández / Moisés Lemlij

Editores



Capítulo 9



FONDO
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ. 90 AÑOS

Maestría en Estudios Teóricos en Psicoanálisis de la Pontificia Universidad Católica del Perú

Comité editorial

Roxana Navarro

Pilar Ortiz de Zevallos

Comisión científica

Jorge Bruce

Augusto Escribens

Marcos Herrera

Joelle Hüllebroeck

Jorge Kantor

Carla Mantilla

Luis Millones

Francisco Otero

César Pezo

María del Carmen Ramos

Re-vuelta psicoanalítica

Primera edición: febrero de 2007

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2007

Plaza Francia 1164, Lima 1 - Perú

Teléfonos: (51 1) 626-6140, 626-6152

Fax: (51 1) 626-6156

feditor@pucp.edu.pe

www.pucp.edu.pe/publicaciones/fondo_ed/

Corrección de estilo: Rosa Díaz S., Luis Andrade

Traducción al inglés de los resúmenes: Rosario de Cárdenas

Diseño de cubierta e interiores: Juan Carlos García Miguel

Prohibida la reproducción total o parcial de esta obra, por cualquier medio y bajo cualquier modalidad, sin la autorización previa y escrita del editor, excepto citas, siempre que se mencione su procedencia.

ISBN 9972-42-785-4

Hecho el depósito legal 2006-10922 en la Biblioteca Nacional del Perú

Impreso en el Perú - Printed in Peru

Lo pulsional ante un nuevo orden cultural: el rito de la capacocha

Pilar Ortiz de Zevallos*

Este ensayo pretende acceder a los estratos subjetivos de un ritual prehispánico: la *capacocha* o *capac-hucha*. Rastrea los orígenes míticos de dicho ritual para tratar de acceder al imaginario colectivo que lo sustentaba, y a los sentimientos y angustias del poblador andino que participaba en él. Se propone como hipótesis central que, en aras de un proyecto civilizador, la *capacocha* surge sobre la base de un conflicto pulsional en el que participan pulsiones de índole tanática, por un lado, y fuerzas psíquicas vitales y creativas, por el otro.

Palabras clave: *capacocha*, sacrificios humanos, pulsión de muerte, pulsión de vida.

*

This essay researches the subjective layers of a pre-hispanic ritual: *capacocha* or *capac-hucha*. The author follows the path of a mythical origin to the ritual gaining access to its imaginary basis and to the feelings and fears of its Andean actor and participant. The central hypothesis suggests that, in the quest of a civilizatory project, *capacocha* appears as the expression of an instinctual conflict in which not only tanatic impulses take a part, but vital and creative psychic forces are also present.

Key words: *capacocha*, human sacrifices, death drive, life drive.

* Psicoterapeuta. Licenciada en Psicología Clínica de la PUCP y candidata a la Sociedad Peruana de Psicoanálisis. Es también egresada de la facultad de Historia y de la Maestría Estudios Teóricos de Psicoanálisis de la PUCP. Correo electrónico: <pozmm@terra.com.pe>.

En todas las cosas humanas los orígenes merecen ser estudiados antes que nada.

M. Bloch, *Introducción a la Historia*

El único puente que une todavía al hombre moderno con el de la antigüedad es el psiquismo humano, del que solamente cambia la parte de afuera, pero cuyo sustrato fantasmático —el Inconsciente— es intemporal.

G. Devereux, *Baubo, la vulva mítica*

Este ensayo surge de una reflexión en torno a los albores de la cultura andina, cuando se empezaban a realizar las primeras transacciones que intentaban organizar al habitante del Ande en una vida comunitaria. Nuestro propósito es acceder al significado de los estratos más subjetivos de un importante ritual del mundo prehispánico: la *capacocha*. Pensamos que, a través de este ritual, podemos visualizar una de las estructuras nodales de la cosmovisión andina: la constituida y organizada sobre la base del conflicto pulsional entre las tendencias destructivas y aquellas surgidas de las fuerzas psíquicas más vitales y creativas del ser humano.

La reflexión psicoanalítica sobre el origen y la naturaleza de lo humano fue iniciada por Freud ([1913]1974, [1921]1974, [1927]1974, [1930]1974, [1939]1974) en su intento de conocer y comprender la dimensión inconsciente de los hechos sociales y culturales. A través de sus obras, en las que amplió su campo de investigación hacia espacios alejados de lo clínico, el padre del psicoanálisis develó la existencia de una tensión entre la tendencia humana al placer y la felicidad, por un lado, y la necesidad de renunciar —en algunos casos— y regular —en otros— las pulsiones que subyacen en ella. De esta manera, traspuso a estos espacios la lógica del conflicto y del deseo.

Hemos ubicado nuestro estudio en el terreno de la psichistoria desde la perspectiva psicoanalítica. Desde allí aplicaremos algunas de las herramientas conceptuales que nos ofrece el psicoanálisis para intentar comprender las estructuras psíquicas y afectivas que subyacen a los fenómenos ocurridos en épocas pasadas. Esta manera de acercarse

al pasado se sustenta en la tesis freudiana de la unidad psíquica de la humanidad y de la intemporalidad del inconsciente.

El ritual de la *capac-hucha* o *capacocha*

En el Incario, la *capac-hucha* o *capacocha* era un ritual de carácter solemne que se realizaba en momentos especialmente significativos del calendario incaico: muerte del inca, ciertas festividades religiosas, para aplacar la ira de las divinidades y huacas en caso de pestes o sequías, y para obtener buenas cosechas y bienestar. El ritual consistía en el sacrificio de niños cuya edad variaba entre los 2 y los 12 años, dependiendo de las regiones, de la festividad y de la divinidad a la cual se hacía el sacrificio.

En un reciente estudio, María Rostworowski (2003) considera a la *capacocha* como una expresión de la religiosidad andina referida a la práctica de procesiones rituales con sacrificios humanos. La autora propone la existencia de dos tipos de *capacocha*: la primera, ya descrita, transmitida por las crónicas y presente durante el período incaico; y la segunda, que se realizaba en la costa, consistía en un ritual en el que se transportaba sangre líquida en una vasija sagrada para ser ofrecida a la divinidad. Los documentos refieren que la sangre ofrendada era de llama; sin embargo, Rostworowski, basándose en la iconografía moche, sugiere que podría haber sido sangre humana, pero que, por temor al juicio y castigo de los españoles, se prefirió ocultar tal costumbre tan ajena a los criterios hispanos. El sacrificio de niños era una costumbre de las sociedades prehispánicas, en todas las regiones y pueblos. Así, por ejemplo, Guaman Poma refiere que, en la región de los Yauyos, estos sacrificaban ante su ídolo Pariacaca tanto niños como *mullu*, algodón y otras ofrendas. Describe rituales similares para diversas regiones, como el efectuado a la huaca Titicaca: «sacrificaban con mucho oro y plata y bestidos y veinte niños de dos años» ([1613]1980: I, 245).

Son varios los cronistas y los documentos coloniales que hacen referencia a este ritual, aunque difieren en cuanto al tiempo en que se realizaba, así como en torno a las edades de los niños. Pensamos que esta diversidad de datos se debe a que el sacrificio de niños fue un rito muy extendido en el mundo andino. Por ejemplo, Martín de Murúa ([1616]1962) relata que este sacrificio se hacía cada cuatro o siete años a lo largo del territorio de Tahuantinsuyo, mientras que Guaman Poma ([1613]1980) afirma que el ritual se repetía todos los años en el mes del Cápac Inti Raymi, la festividad del dios Sol, así como en diversas ceremonias.

En la mentalidad andina prehispánica, el ser humano tenía más valor dentro de la sociedad en la medida en que podía brindar su fuerza de trabajo a la comunidad. Desde este punto de vista, la vida de un niño no sería tan apreciada como la de un joven o la de un adulto. Quizás esa era una de las razones, desde el ángulo socioeconómico, por las que el niño podía servir como ofrenda para el sacrificio y constituirse en sujeto expiatorio de su sociedad.

Otro aspecto interesante de este ritual, narrado tanto por Juan de Betanzos ([1551]1968) como por Guaman Poma, es que el sacrificio se hacía en pareja: «un niño y una niña quienes no debían tener mancha ni lunar y fuesen hermosos» (Guaman Poma [1613]1980: I, 236). Se los vestía con las mejores prendas y se los dotaba de un servicio de oro y plata. Del testimonio de estos cronistas se desprende que estos niños compartían el carácter divino de los dioses a los que eran sacrificados.

Betanzos, al relatar el entierro del inca Pachacútec, describe la *capacocha* que se llevó a cabo. Nos dice que se reunieron unos mil niños de entre 5 y 6 años, hijos de curacas «que los llevasen en andas [...] y que estos fuesen enterrados por toda la tierra en las partes do él hubiese estado de asiento y en la mar echasen dellos y este tal sacrificio llámanle *capacocha* que dice sacrificio solemne» ([1551]1968: 142).

En el manuscrito quechua recogido a fines del siglo XVI por el extirpador de idolatrías Francisco de Ávila y traducido, por primera vez, por José María Arguedas ([1598]1966), aparece la *capac-hucha* como el ritual de la Gran Culpa: «y por eso, los hombres de Tawantinsuyo, cada año ofrendaban un hombre y una mujer [a Pachacámac]. Cuando el hombre y la mujer destinados al sacrificio, los “Gran-culpa”, llegaban a Pachacamac eran enterrados vivos: “Cómelos, Padre” le decían al huaca» (Arguedas, trad. [1598]1966: 127).

Gerard Taylor, lingüista experto en temas andinos, quien ofrece una nueva transcripción e interpretación del manuscrito de Ávila, dice en relación con el referido vocablo:

En los pasajes del manuscrito menos aculturados podemos observar que *Hucha* corresponde sobre todo a ‘falta’, es decir, a la no observación de una obligación ritual, cuya consecuencia es inevitablemente la enfermedad o la muerte del culpable o uno de sus parientes más próximos (Taylor 1987: 30).

El término *hucha* señalaría la obligatoriedad y el aspecto punitivo que estarían detrás del ritual, pues, si este no se realizaba, caía sobre los «culpables» el mayor de los castigos: la enfermedad o la muerte.

Existe evidencia histórica que nos demuestra que el sacrificio humano estuvo presente en la cultura andina desde sus inicios. Hay estudios sobre las culturas preíncas Moche y Nazca que refieren que se han encontrado rastros de sacrificios humanos (Uceda Castillo 2000; Makowski 2000). Inclusive en el período Precerámico hay algunas huellas de sacrificios (Burger 2000). Para Duviols (1997), el hallazgo que Reinhard hiciese de la momia Juanita en la cima del Ampato sería una ofrenda humana o *capacocho*.

Asimismo, se han encontrado testimonios excepcionales de que ese ritual habría subsistido hasta nuestros días, lo que confirmaría su anclaje y permanencia en la mentalidad indígena. E. Velasco de Tord refiere haber recogido información de la existencia de estos sacrificios en el siglo xx, realizados en casos de deformidad para evitar catástrofes como la sanción comunal y en la apertura de carreteras. Narra un caso ocurrido en Lampa en 1945, en el pueblo de Paratía, donde se sacrificó a un niño por orden de las autoridades ante la amenaza de sequía y muerte de ganado. El hecho fue aprobado por los padres, «quienes protestaron por la detención de los que lo habían sacrificado. Dijeron que era su costumbre y que hacía tres años se había realizado el mismo hecho» (Velasco de Tord 1978: 198). El juez, finalmente, aplicó a la sentencia el principio *in dubio pro reo* ('La duda favorece al reo'), que contempla la incapacidad de comprensión por parte de la civilización del significado de hechos como estos.

Malpartida, cuyo interesante trabajo sobre el tema parte de una perspectiva psicoanalítica, registra un sacrificio de un niño ocurrido el 26 de agosto de 1983 en Yanayacu, Huancavelica. El niño tenía 7 meses de nacido y el motivo fue «alejar el hambre y las enfermedades» (Malpartida 1989: 180).

Posibles orígenes míticos del ritual

Hemos intentado rastrear los orígenes míticos y religiosos del ritual indígena para acceder al imaginario que lo sustentaba, a las fantasías, angustias y sentimientos que estarían en su base. Para ello, hemos partido de la narración quechua recogida por el extirpador de idolatrías Francisco de Ávila (Arguedas, trad. [1598]1966; Taylor 1987). Pensamos que este documento proporciona importantes elementos para acceder a la comprensión de los aspectos más subjetivos del ancestral rito.

El texto quechua da cuenta de mitos, creencias y tradiciones muy antiguos acerca de las divinidades en las diferentes comunidades de la región de Huarochirí. Los estudiosos del manuscrito de Ávila coinciden en que el texto constituye un testimonio único, no solo en el terreno de la historiografía andina sino por sus alcances etnográficos.

El haber registrado toda la rica cosmovisión de los Andes centrales constituye uno de sus principales aportes; de no haber sido así, todo ese valioso material se hubiera perdido, por no haber testimonios escritos anteriores al período colonial. El manuscrito nos permite una vía de acceso directo al universo mental del indígena prehispánico.

El primer capítulo de la obra se ubica en los orígenes míticos de la cultura andina de esa región. El narrador refiere la existencia de un estadio cultural primitivo asociado a una divinidad llamada Huallallo Carhuincho, «que según dicen de malísimas costumbres» (Arguedas trad. [1598]1966: 200). Esta etapa estaría relacionada con un tiempo en el que habría habido un desarrollo muy incipiente de la agricultura y las actividades giraban en torno a la caza y la recolección, período en el cual el poblador andino se encontraba absolutamente vulnerable frente a los fenómenos naturales, amenazado por la escasez de recursos, el hambre y los sentimientos que esta situación provocaba (Rostworowski 1985). La era de Huallallo representaría una etapa de vivencias amenazadoras relacionadas con angustias de muerte: «En tiempos antiguos el mundo estuvo en peligro de desaparecer» (Arguedas [1598]1966: 31).

Huallallo Carhuincho era una divinidad principal cuyo culto se encontró en la región de los huancas, los yauyos y los huarochirís. Su origen es muy antiguo, pero permaneció en la religiosidad andina hasta el incanato e, incluso, durante el período colonial. En varios pasajes del manuscrito se describe a esta huaca como una divinidad «devoradora de hombres». De acuerdo con Taylor (1987), estos datos nos inducen a pensar que una de las características de esta civilización fue la antropofagia. Pensamos que las «malísimas costumbres» de esta época referidas por el narrador quechua, y que no están especificadas directamente, serían costumbres canibalísticas, ya que el ejercicio de una sexualidad libre, de múltiples referencias en el texto, aunque reprobada por los criterios hispanos, no lo era desde el punto de vista del informante andino.

Asimismo, el texto traducido por Arguedas nos proporciona un interesante dato sobre el inicio de la antigua costumbre de sacrificar niños a las huacas en este estadio cultural:

el dicho Huallallo el cual quedando por Señor y Dios de la tierra ordenó que ninguna mujer pariese más de dos hijos de los cuales el uno se lo había de sacrificar a él, y lo comía, y el otro, cual de los quisiesen sus padres, lo podían criar (Arguedas 1966: 200).

En el mundo andino prehispánico, el nacimiento de mellizos era un acontecimiento de mal augurio, hecho temido por los padres y por la comunidad que se vivía con muy

amenazantes fantasías y sentimientos relacionados con la falta de alimentos, que merecían rituales específicos (Ortiz de Zevallos 1997). A través del análisis de algunos mitos antiguos, podemos observar que la imagen de los mellizos estuvo asociada al origen de los alimentos y a tiempos de carestía y hambruna (Rostworowski 1985), lo que se reflejaría, en el plano afectivo, en la existencia de angustias de desintegración y muerte.

Siguiendo el texto de Ávila, luego del período de Huallallo vendría una nueva etapa en la que se impondría otra divinidad o antepasado mítico llamado Pariacaca, considerado en la narración como una divinidad civilizadora: «Cuando Huallallo, de vencedor cayó vencido y huyó fue sentenciado por [Pariacaca] a comer perros, por haber sido antes devorador de hombres» (Arguedas [1598]1966: 63). La derrota de Huallallo, quien «solía comerse a los hombres y beberse (¿su sangre?)» (Taylor 1987: 121), parecería significar el fin de la etapa de antropofagia y el inicio de rituales más elaborados creados en torno a esta costumbre.

En la versión mítica, Pariacaca ordenó que se realizasen rituales en su nombre basados en cantos, bailes y ofrendas como coca y animales, y escogió personas encargadas de su culto: «Este Pariacaca, apenas empezó a vencer en la parte alta, y donde quiera que lo hizo [...] dio órdenes para ser adorado, señaló cómo debía adorársele. En todos los pueblos impuso la misma forma de adoración» (Arguedas [1598]1966: 65).

La era de Pariacaca parecería ser el inicio de rituales más complejos, a través de los cuales se reflejaría el acceso a incipientes niveles simbólicos que expresaron el intento de regular pulsiones destructivas al situarlas en espacios religiosos. Rosolato reflexiona sobre la religiosidad del ser humano y su relación con los mitos creados desde vivencias y angustias de desamparo y muerte:

Esto depende de toda una organización en la cual la función de los mitos no debe disminuirse puesto que tiene el poder, por ejemplo a través de creencias religiosas, de neutralizar dichos fantasmas, bien sea postulando una inmortalidad, bien valorizando la progresión de una genealogía mesiánica, bien ofreciendo una paz en el aniquilamiento del nirvana (Rosolato 1974: 417).

Observamos que en el manuscrito de Ávila no hay referencias a sacrificios humanos ni a Pariacaca ni a las divinidades que le siguen. Solo hay una referencia a la *capachucha* para el período inca en relación con el culto de Pachacámac. Pensamos que podría tratarse de una omisión deliberada, ya que no debemos olvidar que Francisco de Ávila era un extirpador de idolatrías, por lo que los informantes indígenas de esa región de los Andes pueden haber temido la supresión de sus ritos y el castigo que

recibirían por practicar una costumbre tan ajena al criterio occidental y cristiano de los españoles.

El ritual, como creación grupal, ha sido estudiado por Alexander y Margarete Mitscherlich (1973). Ellos señalan que el ritual aparece ante la necesidad de conservar las fuentes de placer y como una manera de restablecer un estado de equilibrio entre las demandas pulsionales irrecusables y la satisfacción de necesidades. De esta manera, el ritual proporciona un equilibrio a la sociedad que lo ejercita. Para estos autores, el ritual también tendría la función de calmar la angustia tanto en el nivel que denominan del *Yo colectivo* como en el nivel del *Yo personal*.

La era de Pariacaca significaría un avance cultural y la superación de las costumbres antropofágicas. Pariacaca no está representado como una huaca que comía niños sino que recibía otro tipo de ofrendas. En el manuscrito se narra la escena de un hombre que lleva llorando a su hijo para ofrecerlo como sacrificio a Huallallo y Pariacaca le dice: «Hijo ino lo hagas! Llévalo de nuevo a tu comunidad; dame a mí ese *mullo*, esa coca, ese *ticti*, y después regresa (a tu casa) llevándote a tu hijo» (Taylor 1987: 149).¹

Lectura psicoanalítica

El combate mítico entre Pariacaca y Huallallo Carhuincho podría estar representando, en un nivel simbólico, la lucha interna del habitante del Ande entre Eros y Tánatos, expresada en la transformación del impulso canibalístico en la escena ritual, en un intento de alcanzar un nivel superior de humanidad. En el relato mítico, las palabras de Pariacaca, «Hijo, ino lo hagas!», intentarían mostrar la prohibición a manera de una exigencia cultural.

En el referido ritual, la demanda pulsional fue dominada y trasladada a la divinidad a través del acto canibalístico simbólicamente expresado en el sacrificio. Ya no serían los hombres los que comerían niños sino que sería la divinidad la que lo haría. Pensamos que el sacrificio de niños a los dioses tendría el sentido de calmar las angustias del poblador andino relacionadas con la hambruna y la muerte, a través de la identificación con la divinidad. El acto de antropofagia realizado por la huaca aplazaría los referidos temores. En la dinámica psíquica, mecanismos proyectivos lograrían desviar

¹ Este párrafo no se referiría el ritual con el que se rendía culto a Pariacaca, que, como ha sido descrito por Guaman Poma, sí incluía sacrificios humanos, sino que intentaría dar una imagen de Pariacaca como una divinidad que era representante simbólica de un período cultural en el que se había renunciado a la antropofagia.

la pulsión de muerte hacia el exterior. Para Klein (1980a), la proyección constituye la primera y principal defensa del infante contra sentimientos de angustia relacionados con el desamparo.

De esta manera, lo individual y lo colectivo, lo mítico y lo ritual elaboran una Gestalt compleja en la que el rito se constituye en el espacio donde convergen diferentes elementos: desde aquellos provenientes de las coyunturas socioeconómicas propias de un determinado período histórico, hasta aquellos otros elementos proporcionados por el imaginario colectivo, sustentado en las vivencias y necesidades emocionales del grupo humano. Devereux describe el concepto de *inconsciente étnico* como una parte del inconsciente cuyos contenidos son compartidos por los miembros de una cultura:

cada cultura permite que algunos fantasmas, instintos y otras manifestaciones del psiquismo accedan y permanezcan en el nivel consciente, y exige que otros sean reprimidos. Por ello, todos los miembros de una misma cultura poseen en común un cierto número de conflictos inconscientes (Devereux 1973: 28-29).

Neri propone el concepto de *mimesis* para comprender algunos aspectos de las dinámicas grupales. Sostiene que la facultad mimética estuvo presente en sociedades antiguas. Citando a Benjamin, afirma: «en la antigüedad se creía que la relación de mimesis podría ser activada a través de oportunas ceremonias» (1997: 145). La mimesis es, al mismo tiempo, representar algo y volverlo presente en la situación misma en que sucede la representación. Los pobladores andinos habrían compartido un conjunto de vivencias, emociones y fantasías relacionadas con los impulsos orales canibalísticos reprimidos, desde donde habría ocurrido el trasvase del nivel individual al grupal. De esta manera, el ritual giraría en torno a las fantasías canibalísticas inconscientes trasladadas a la divinidad, lográndose, a través del ritual, una sintonía con el mundo emocional del indígena.

Sin embargo, no podemos afirmar, basados en el estado actual de la investigación histórica, que las costumbres canibalísticas fueran reprimidas por completo en la sociedad andina prehispánica. Hernández et al. (1987) llaman la atención sobre el vocablo quechua *mirccuni* que, según el diccionario de Diego González Holguín, significa:

comer a su padre o madre que por ser peccado estupendo le dieron vocablo propio, y en el cielo fingieron una estrella contraria a este peccado y que influye contra los que lo hacen, que llaman, Maman Mirccuc Cuyllur que dize, estrella de los que comen a su padre o madre (1952[1608]: 242).

Devereux describe una variedad de mitos, creencias y rituales en los que observa que los impulsos orales canibalísticos inconscientes de los padres son imputados a sus pequeños hijos. Como un ejemplo de ello refiere: «Una de las defensas más explícitas proporcionadas por la cultura contra las pulsiones canibalísticas maternas es el tabú que obliga a la madre mohave a abstenerse de carne durante el período que sigue al parto» (1973: 164). Asimismo, relata episodios de la historia medieval europea en los que las hambrunas ocasionaban que los niños sirvieran de alimento a sus padres. Dentro de la historia precolombina sabemos que, en la cultura maya, después de la ceremonia del sacrificio a los dioses, las víctimas servían de alimento para el pueblo. Para la cultura andina no hemos encontrado similar evidencia.

A lo largo de su obra, Freud mantuvo una preocupación en torno a lo filogenético. Al referirse a los inicios de la cultura, sostuvo la tesis de que se efectuó un desligamiento del estado animal primitivo sobre la base de la represión de tres instintos: el incesto, el canibalismo y el homicidio, pero «tan sólo el canibalismo es unánimemente condenado y parece haber sido dominado por completo» ([1927]1974: 2965). Para el creador del psicoanálisis, la evolución cultural es un proceso peculiar que estaría caracterizado «por los cambios que impone a las conocidas disposiciones instintuales del hombre, cuya satisfacción es, a fin de cuentas, la finalidad económica de nuestras vidas» ([1930]1974: 3077). Bastide, antropólogo francés, propone, al igual que Freud pero desde otra perspectiva, una relación entre la cultura y el manejo de lo pulsional:

Con este advenimiento de la cultura, manifestaciones pulsionales biológicas como el hambre o la sexualidad, que son rígidas e instintivas, son reemplazadas por comportamientos más flexibles, adaptados al contexto de la situación y del fin perseguido.²

En su intento de comprender los fenómenos sociales y culturales, Freud halló en el concepto de pulsión de muerte una herramienta hermenéutica de gran valor. Paradójicamente, desde un ángulo distinto, en el terreno clínico, comprobar la existencia de este concepto —a diferencia de la sexualidad infantil— presentó para Freud grandes dificultades, al no poder probar su sustento biológico.

De esta manera, Freud ([1920]1974) introduce uno de los conceptos más discutidos de la teoría psicoanalítica, que sería reformulado por un grupo de psicoanalistas

² Citado en Devereux (1973: 16).

que continuaron su obra, como Klein (1980a y 1980b), Segal (1998), Green (1998) y Rosenfeld (1971), entre otros, sin que esto significara un acuerdo entre ellos. De allí que referirse a la pulsión de muerte en psicoanálisis implique transitar por diferentes espacios teóricos y nos obligue a definir el terreno en el que nos ubicamos.

Dentro de los diferentes enfoques que plantean la existencia de la pulsión de muerte, las posturas que ven en ella la presencia de una violencia destructiva y mortífera nos resultan más accesibles para poder entender el ritual andino (Klein 1980a y 1980b; Klein y Rivière 1980; Green 1998). Que la ofrenda del sacrificio estuviera constituida por niños nos coloca frente a la presencia de angustias inconscientes arcaicas. La niñez, al estar asociada a la indefensión, vulnerabilidad y dependencia, por un lado, y, por el otro, a los pares necesidad-demanda oral/satisfacción-gratificación, convierte al niño en el lienzo en blanco perfecto para proyectar intensas necesidades orales relacionadas con el hambre, la voracidad y los sentimientos de envidia y angustia de muerte relacionados con ellos. Klein (1980b) alerta sobre cómo la privación aumenta la voracidad y las ansiedades persecutorias.

Sin embargo, observamos que en la *capacocha* los niños sacrificados eran asociados a la divinidad, y eran representados en el imaginario colectivo como dotados de riqueza y total bienestar en una vida más allá de la muerte. Desde esta perspectiva, en el ritual aparecerían incipientes procesos de disociación en los que actuarían mecanismos de idealización, a la par de otros de índole más destructiva. Este punto es aclarado por Hanna Segal cuando sostiene:

Si persiste un lazo con la parte proyectada, entonces la experiencia es menos devastadora porque se puede utilizar siempre su función de protección. Pero si la identificación proyectiva tiende a una disolución de todo lazo, entonces ella está mucho más dominada por la pulsión de muerte (1998: 108).

Desde otra dimensión de la pulsión de muerte, Szpilka, en su interesante reflexión sobre la pulsión de muerte y el malestar en la cultura, propone que dicha pulsión «da cuenta de lo desligado que insiste y se resiste a ligarse, en función de la ligazón que insiste en efectuarse» (Szpilka 2001: 15). Sobre la base de esta afirmación, pensamos que el rito de sacrificios de niños en el mundo andino constituyó una manifestación de lo pulsional. Acto simbólico surgido del inconsciente cultural en el que aparecerían reminiscencias de costumbres canibalísticas superadas a favor de un nuevo orden cultural:

Frente a la compulsión a la repetición meramente pulsional en tanto repetición de un estado anterior, nos encontramos con la compulsión a repetir el factor pulsionante, que solamente puede intentar repetir lo anterior cuyo camino está obstruido bajo la forma de lo diferente y lo nuevo (Szpilka 2001: 16).

El rito se situaría en la encrucijada de un nuevo orden cultural, con todas las exigencias que dicho proceso implicaría, y estaría erigido, por un lado, sobre la base de pulsiones de índole tanática y, por el otro, de pulsiones relacionadas con fuerzas vitales, pulsiones que subyacen en una escena en la que las víctimas son ofrendadas como alimento a los dioses.

La evidencia histórica nos coloca frente a un rito que estuvo presente en la cultura andina desde sus inicios y que, en casos excepcionales, ha subsistido hasta nuestros días. La persistencia de este rito primigenio nos remite a lo tanático, a aquello que no ha podido encontrar una integración en los patrones normativos occidentales, y que se nos aparece, en toda su dimensión siniestra, a través de un comportamiento social.

A manera de conclusión, sugerimos la hipótesis de que en el rito de la *capac-hucha* subyacen, por un lado, la pulsión canibalística reprimida y las fantasías originadas en ella y, por el otro, pulsiones de vida a través de mecanismos psíquicos de índole más reparatoria. La persistencia de la búsqueda de ligazón propia de la pulsión de muerte estaría en la base del ritual a través de la puesta en escena de la satisfacción pulsional: la divinidad efectuaba el acto canibalístico al «comerse a los niños».

Pensamos que, a partir de determinado estadio cultural, el instinto canibalístico no pudo satisfacerse por constituir una amenaza al nuevo orden social. La represión que lo sociocultural impuso en aras de un proyecto civilizador originó, por un lado, el nacimiento de un incipiente Superyó cultural, la *capacocha*, que fue compartida por todos y asociada al terrible acto que se habría tenido que cometer para que cayeran sobre la población las catástrofes naturales que ocasionaban su peor desgracia; es decir, la falta de alimentos, la hambruna, la muerte. De esta manera, la *capac-hucha* era expiada grupalmente a través del sacrificio de niños.

Concordamos con María Rostworowski cuando sostiene: «En cuanto a la religión andina los sacrificios humanos no podían nunca considerarse como un crimen o una maldad, puesto que los indígenas veían en los sacrificios un futuro maravilloso para sus hijos, colmados de todos los bienes posibles» (2003: 107). Pero pensamos que, desde la dimensión de lo psíquico, la *capacocha* estaría relacionada con fantasías y deseos inconscientes ligados a pulsiones de índole tanática.

Para Freud, el desarrollo del psiquismo humano se produjo en interrelación con los avances socioculturales. No solo la regulación de la sexualidad, la prohibición del incesto y el parricidio aparecen como ordenadores de los sistemas socioculturales, a través de la amenaza y el miedo a la castración. El psicoanálisis también nos propone otros ejes estructurantes del orden social cuyos mecanismos se organizan frente al miedo a morir —en términos de muerte biológica— como aquellos referidos a las regulaciones, en algunos casos, y a la desaparición, en otros, de las estructuras pulsionales más primitivas de índole destructiva.

Referencias bibliográficas

- ARGUEDAS, J. M. (trad.)
[1598]1966 *Dioses y hombres de Huarochirí. Narración quechua recogida por Francisco de Ávila*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos-Museo Nacional de Historia.
- BETANZOS, Juan de
[1551]1968 *Suma y narración de los incas*. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid: Atlas.
- BLOCH, M.
1967 *Introducción a la Historia*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- BURGER, R.
2000 «Los primeros templos en América». En Banco de Crédito del Perú (ed.). *Los dioses en el antiguo Perú*. Lima: Banco de Crédito del Perú, pp. 1-26.
- DEVEREUX, G.
1973 *Ensayos de Etnopsiquiatría General*. Barcelona: Barral.
1984 *Baubo, la vulva mítica*. Barcelona: Icaria.
- DUVIOLS, P.
1997 «¿Dónde estaba el santuario de Pariacaca?». En R. Varón y J. Flores Espinoza (eds.). *Arqueología, antropología e historia en los Andes. Homenaje a María Rostworowski*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos-Banco Central de Reserva, pp. 643-649.
- FREUD, S.
[1913]1974 *Tótem y tabú*. En *Obras completas*. Vol. v. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 1745-1850.

- [1920]1974 *Más allá del principio del placer*. En *Obras completas*. Vol. VII. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 2507-2541.
- [1921]1974 *Psicología de las masas y análisis del Yo*. En *Obras completas*. Vol. VII. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 2563-2610.
- [1927]1974 *El porvenir de una ilusión*. En *Obras completas*. Vol. VIII. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 2961-2991.
- [1930]1974 *El malestar en la civilización*. En *Obras completas*. Vol. VIII. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 3017-3067.
- [1939]1974 *Moisés y el monoteísmo*. En *Obras completas*. Vol. IX. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 3241-3323.

GONZÁLEZ HOLGUÍN, Diego

- 1952[1608] *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada qquichua*. Lima: Instituto de Historia, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

GREEN, A.

- 1998 «Pulsión de muerte, narcisismo negativo, función desobjetalizante». En *La pulsión de muerte*. Buenos Aires: Amorrortu, pp. 65-78.

GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe

- 1980[1613] *El primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*. México, D. F.: Siglo XXI.

HERNÁNDEZ, M., M. LEMLIJ, L. MILLONES, A. PÉNDOLA y M. ROSTWOROWSKI

- 1987 *Entre el mito y la historia. Psicoanálisis y pasado andino*. Lima: Imago.

KLEIN, M.

- 1980a «Notas sobre la teoría de los instintos de vida y muerte». En M. Klein. *Obras completas*. Vol. III. Buenos Aires: Hormé, pp. 83-110.
- 1980b «Envidia y gratitud». En M. Klein. *Obras completas*. Vol. VI. Buenos Aires: Paidós-Hormé, pp. 9-99.

KLEIN, M. y J. RIVIÈRE

- 1980 «Amor, odio y reparación». M. Klein. *Obras completas*. Vol. VI. Buenos Aires: Hormé, pp. 101-135.

MAKOWSKI, K.

- 2000 «Los seres sobrenaturales en la iconografía Paracas y Nazca». En Banco de Crédito del Perú (ed.). *Los dioses en el antiguo Perú*. Lima: Banco de Crédito del Perú, pp. 277-307.

MALPARTIDA, D.

1989 «El Super-yo cultural y los sacrificios filiales». En M. Lemlij (comp.). *Mitos universales y contemporáneos*. Vol. I. Lima: Sociedad Peruana de Psicoanálisis-Universidad Nacional San Antonio Abad, pp. 173-186.

MITSCHERLICH, A. y M. MITSCHERLICH

1973 *Fundamentos del comportamiento colectivo*. Madrid: Alianza Editorial.

MURÚA, Fray Martín de

1962[1616] *Historia general del Perú y origen y descendencia de los Incas*. Colección Joyas Bibliográficas, Biblioteca Americana Vetus, vols. I y II. Madrid: Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo.

NERI, C.

1997 *Grupo. Manual de Psicoanálisis de Grupo*. Buenos Aires: Nueva Visión.

ORTIZ DE ZEVALLOS, P.

1997 «Algunas creencias prehispánicas sobre la maternidad y la primera infancia». En R. Varón y J. Flores Espinoza (eds.). *Arqueología, antropología e historia en los Andes. Homenaje a María Rostoworowski*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos-Banco Central de Reserva del Perú, pp. 527-544.

ROSOLATO, G.

1974 *Ensayos sobre lo simbólico*. Barcelona: Anagrama.

ROSTWOROWSKI, M.

1985 «Mitos andinos relacionados con el origen de las subsistencias». *Boletín de Lima* 7, 37, pp. 33-37.

2003 «Peregrinaciones y procesiones rituales en los Andes». *Journal de la Société de Américanistes* 89, 2, pp. 97-123.

SEGAL, H.

1998 «De la utilidad clínica del concepto del instinto de muerte». En I Simposio de la Federación Europea de Psicoanálisis. *La pulsión de muerte*. Buenos Aires: Amorrortu, pp. 35-49.

SZPILKA, J.

2001 «La pulsión de muerte y el malestar en la cultura». *Revista de Psicoanálisis de la Asociación de Psicoanalistas Argentinos* 58, 1, pp. 11-21.

TAYLOR, G.

1987 *Ritos y tradiciones de Huarochirí del siglo XVI*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos-Instituto Francés de Estudios Andinos.

UCEDA CASTILLO, S.

2000 «El templo Mochica: rituales y ceremonias». En Banco de Crédito del Perú (ed.). *Los dioses en el antiguo Perú*. Lima: Banco de Crédito del Perú, pp. 91-175.

VELASCO DE TORD, E.

1978 «La k'apacocha: sacrificios humanos en el incario». En M. Koth y A. Castelli (comps.). *Etnohistoria y antropología andina*. Lima: Museo Nacional de Historia, pp. 193-199.