

Estructura Social y Parentesco en la Antropología sobre el Area Andina

JUAN M. OSSIO

En la presente exposición nos proponemos delinear el desarrollo de los estudios sobre el parentesco andino y resumir las principales conclusiones a que se han arribado con respecto a la estructura social de las comunidades que pueblan esta área geográfica. Aunque comprendemos que parentesco no es sinónimo de estructura social debemos adelantar que le daremos mayor relieve pues, aparte de ser un ingrediente muy importante de ésta, es el mejor catalizador de desarrollo de los estudios dentro de esta temática y del desarrollo de la antropología peruana, en general.

En lo que sigue nos referiremos primero al interés inicial que los europeos de los siglos XVI y XVII tuvieron por las terminologías de parentesco de los grupos andinos, luego seguiremos con los estudios modernos que buscan interpretar la naturaleza del parentesco prehispánico, a continuación veremos aquellos que tratan sobre este mismo tema en las comunidades contemporáneas y finalmente sintetizaremos las conclusiones dominantes en torno a los razgos que caracterizan a la estructura social de las comunidades andinas.

INTERÉS POR EL PARENTESCO ANDINO EN LA COLONIA

Luego de la implantación del sistema colonial español, fueron los clérigos los que más se interesaron por describir las terminologías de parentesco de los dialectos indígenas. Como consecuencia, nos han legado un riquísimo material sobre el cual se basan la mayor parte de los estudios modernos sobre el parentesco prehispánico y, aún, contemporáneo. El interés

que motivó a estos clérigos estuvo vinculado a su labor de cristalización, particularmente en lo concerniente a la administración del sacramento del matrimonio ya que de este

“... se habría de lograr la formación y organización de las familias, base futura y sólida de la entonces naciente cristiandad.” (Armas Medina, 1953, p. 309).

De esta manera, el conocimiento de las terminologías de parentesco de los grupos nativos estuvo estrechamente ligado al deseo de los clérigos de que los matrimonios se encausaran dentro de los grados de parentesco permitidos por la iglesia la cual, acomodándose a las costumbres indígenas, inclusive había otorgado algunas dispensas a través de Bulas Papales. La razón de estas dispensas se debió en gran parte a la extendida práctica de la nobleza incaica de casarse entre parientes próximos.

Aparte de los clérigos, los funcionarios coloniales también investigaron el parentesco andino por razones de legislar la sucesión a los curacazgos, la propiedad territorial, etc. Como consecuencia de esta conjunción de enfoques, en la actualidad contamos con un sustancioso corpus de terminologías de parentesco provenientes de dialectos como el Quechua, el Aymara, etc., y bastante información sobre los sistemas sucesorios, aunque estos últimos sean más difíciles de ser entendidos por estar fuertemente contaminados con matices derivados del sistema legal español.

En la actualidad, las principales fuentes de que se disponen para reconstruir el sistema social andino del pasado son los Vocabularios y Gramáticas de los dialectos nativos, los catecismos y confesionarios para curas, las Visitas, los informes de los extirpadores de idolatrías, además de las crónicas de los siglos XVI y XVII. Entre éstas últimas merece especial mención la crónica de Felipe Guaman Poma de Ayala (1968) y la relación sobre las idolatrías de Huarochiri del Padre Avila (s.f.). Estos dos últimos documentos tienen el mérito de descubrir con lujo de detalles el rol desempeñado por determinadas categorías de parentesco y de revelar formas de afiliación que generalmente pasaron desapercibidas a los cronistas europeos. Aparte de estos documentos también son de gran utilidad las partidas de bautismo, de matrimonio y de defunciones especialmente aquellas que datan desde fines del siglo XVII a fines del XVIII, por consignar datos correspondientes a la transmisión de apellidos, afiliación a grupos sociales (*ayllus*), etc.

ESTUDIOS SOBRE EL PARENTESCO ANDINO PREHISPÁNICO

El estudio científico del sistema de parentesco y de las unidades sociales del mundo andino se inicia a fines del siglo XIX con el antropólogo alemán Heinrich Cunow. La razón por la cual le damos este valor pionero radica en que fue el primero en tomar estos temas como objeto de estudio sistemático sometiéndolos a tratamiento bajo modelos teóricos que se venían forjando de la comparación de distintas sociedades y de la reflexión académica que nutría a la naciente disciplina antropológica. El modelo que utiliza es el evolucionismo y muy particularmente aquel formulado por Henry Lewis Morgan en la segunda mitad del siglo XIX. Sus méritos científicos se dejan entrever en el uso que hace de este modelo pues no lo asume pasivamente sino más bien críticamente perfeccionándolo sobre la base de la evidencia que maneja. Además debe relievase su preocupación por utilizar conceptos apropiados a la realidad que se describe, lo que vincula con el quehacer etnológico en contraposición de aquel practicado por los historiadores. Esto se desprende cuando nos dice:

Debe observarse, además, que la mayoría de autores ocupados en estudiar el Perú prehistórico lo han hecho como historiadores y no como etnólogos. Han clasificado el valor de las fuentes históricas escritas, según hubieran residido o no sus autores en el Perú, la posición ocupada por ellos, y las ocasiones y facilidades para obtener los informes respectivos. De acuerdo con este criterio han llegado a estudiar documentos de tres órdenes, auténticos, semi-auténticos y no auténticos, escogiendo el material según su leal saber y entender. Lo que les ha parecido superfluo, lo han dejado, o le han dado una interpretación forzada buscando para ello, casi siempre analogías en la vida de la sociedad moderna. *El resultado de tal procedimiento ha sido siempre imputar a los antiguos peruanos instituciones y conceptos políticos contemporáneos...* (el subrayado es nuestro)

o cuando citando a Tschudi, a continuación, quien se refiere a la monarquía incaica como llevando a la práctica los ideales de los socialistas demócratas aconseja que

Para investigar es necesario saber hasta qué punto los cronistas estuvieron capacitados para emitir opinión; si los datos ofrecidos por ellos, están de acuerdo con los postulados de la etnología y de la historia, si es posible encontrar analogías en otras poblaciones semi-civilizadas... (Cunow, 1933, p. XI).

Desafortunadamente sus recomendaciones fueron desatendidas por cerca de medio siglo hasta que una vez más los antropólogos, a través de figuras como John Murra y Alfred Métraux, vuelven a insistir en lo mismo. En un trabajo leído en la American Ethnological Society en 1958, el primero nos dirá:

... No veo utilidad en seguir clasificando a los *inkas* sea como "socialistas", "feudales" o "totalitarios", etiquetas procedentes de la historia económica y social europea. Lo que necesitamos es hacer un nuevo examen de las evidencias a la luz de lo que la antropología ha logrado en las últimas décadas, a base de trabajos de campo en sociedades precapitalistas estratificadas, particularmente en el Pacífico y Africa. (Murra, 1975, p. 25).

Métraux, por su lado, en "El Imperio de los Incas: despotismo o socialismo" (1961) discute detenidamente esta problemática inclinándose por las premisas de los dos anteriores.

Correspondiendo con estos puntos de vista Cunow, al igual que ha hecho Mura recientemente, también describe la organización social del imperio de los incas a partir de las relaciones entre los grupos locales y el aparato estatal y, consecuentemente, también enfatiza la necesidad de no limitarse a estudiar sólo a los cronistas sino también los documentos burocráticos que existen en los archivos, tales como las Visitas que publica Jiménez de la Espada en sus Relaciones Geográficas de Indias, a fines del siglo pasado.

En el uso que hace de rituales como la *citua* y de la iconografía prehispánica, en conexión con la organización de las unidades sociales, se pueden notar ciertos aires en común con los estudios que posteriormente desarrollará el antropólogo holandés R. T. Zuidema. Aunque sus puntos de vista teóricos son distintos, es interesante notar que ambos llegan a conclusiones parecidas como cuando sostienen que las unidades sociales andinas, a la llegada de los españoles, contenían ma-

tices tanto de patrilinealidad como de matrilinealidad, o cuando usan la identidad que la terminología de parentesco quechua establece entre suegro y tío materno para determinar las formas de intercambio matrimoniales y darle un tratamiento de "estructura elemental" a este sistema de parentesco. Sin embargo difieren en que Cunow utilizó esta evidencia para hablar rudimentariamente de intercambios simétricos y Zuidema para hablar de intercambios asimétricos. Posteriormente, este segundo autor variará completamente sus puntos de vista, lo que veremos más adelante.

Si bien es cierto que las premisas teóricas evolucionistas que utilizó Cunow son en la actualidad muy discutibles por conjeturales y, por lo tanto, algunas de sus interpretaciones del material andino son inverificables, no obstante tiene el mérito de haber llegado a conclusiones sobre la estructura social andina que tienen actualidad y siguen inspirando las discusiones contemporáneas sobre este tema. En primer lugar sigue en pie su caracterización de la terminología de parentesco Quechua como predominantemente clasificatoria, vinculada a un tipo iroqués, y no se rechaza completamente la idea de que existiese una tendencia que configurara un patrón de intercambios matrimoniales simétricos. La correspondencia que encuentra entre la naturaleza clasificatoria de la terminología de parentesco y la existencia de unidades sociales de base parental, que supone puedan tener un carácter unilineal, es todavía motivo de discusión. Siguiendo las premisas teóricas del evolucionismo, sostiene que una sociedad como la incaica, que alcanzó un alto grado de civilización, debió desarrollar la familia monogámica y formas patriarcales de organización, pero también reconoce que existe evidencia sobre formas matriarcales de organización. Esto último lo explica como vestigio o supervivencia de una etapa anterior que correspondía al período de barbarie de Morgan.

Es bajo esos lineamientos que intenta una explicación del *ayllu*. Para Cunow, esta agrupación social fue la base sobre la cual se montó la organización incaica y encuentra que es el correspondiente andino de la *gens* griega o comunidad gentilicia que se origina, a su vez, de la familia o matrimonios punalúa.

La evidencia de que el *ayllu* o comunidad gentilicia deriva de la familia punalúa la encuentra en el hecho que la terminología de parentesco quechua presenta matices similares al sistema de parentesco iroqués. Las características más notorias de este sistema consiste en designar con un mismo término equivalente a "padre" al padre, a sus hermanos, primos

hermanos y primos segundos; con un término equivalente al "madre" a la madre, sus hermanas, primas hermanas y primas segundas; con un término equivalente al de "hermano", a sus hermanos y a los hijos de todos aquellos a quienes designa como "padre" o "madre"; y con un término equivalente al de "hijo", a sus propios hijos, como a los hijos de todos aquellos a quienes designa como "hermanos". Es decir todos los parientes paralelos son designados, según el caso, con términos equivalentes ya sea a padre, madre, hermanos e hijos. Los parientes cruzados, tales como el hermano de la madre y sus descendientes o la hermana del padre y sus descendientes, por el contrario, son tratados con términos distintos.

Para los seguidores de Morgan, que pensaban en un estadio primordial de promiscuidad para la humanidad en el cual los seres humanos vivían agrupados en hordas indiferenciadas, uniéndose sexualmente hermanos con hermanos, padres con hijos, la diferenciación que introducía el sistema iroqués entre parientes paralelos y cruzados sugería la introducción de reglas matrimoniales que prohibían las uniones entre hermanos, y la división de la horda en dos grupos. Es en este momento que aparece el matrimonio o familia punalúa. Según Cunow.

La familia entre los punalúas se distingue porque excluye la relación sexual entre hermanos y hermanas y entre colaterales más próximos. Se prohíbe primero, la cohabitación entre hijos e hijas de la misma madre; luego entre hijos e hijas de las hermanas y, por fin, entre los hermanos y hermanas colaterales del cuarto y quinto grado. De este modo se forman — dentro de la horda — grupos consanguíneos de parentesco, cada vez más estrechos, donde el coito es severamente prohibido entre sus miembros. Este género de familia alcanza su completo desarrollo cuando todos los hombres de la primera generación de un grupo de parientes consanguíneos son los maridos comunes de todas las mujeres de la primera generación de otra comunidad consanguínea. Los hombres de la segunda generación del primer grupo son los maridos comunes de las mujeres de la segunda generación del segundo grupo. (Cunow, 1929, p. 32).

La familia punalúa supone, por lo tanto, un sistema de matrimonio de grupo por el cual

... todos los hermanos carnales y colaterales de mi padre son, con éste, los maridos de mi madre y, como no se puede comprobar con certeza quién es el verdadero padre, todos aquellos se consideran como mis padres. Del mismo modo las hermanas de mi madre son mis madres... (Cunow, 1929, p. 33)

y así sucesivamente se va explicando la lógica clasificatoria del sistema. Además supone una forma de matrimonio que Cunow denomina cruzado y que no es sino lo que actualmente conocemos como simétrico. Esto lo explica en base a sus reconstrucciones de la terminología de parentesco quechua en las que encuentra que por un lado, no se distinguen los abuelos paternos y maternos y, por otro lado, tanto los hijos de los hijos del tío materno como de la tía paterna son tratados como "hijos". En otras palabras, lo que postula es una forma matrimonial con el hijo o hija del tío materno o de la tía paterna o entre primos cruzados que son a su vez patrilaterales como matrilaterales.

La comunidad gentilicia o *gens*, que Cunow identifica con el *ayllu*, no es sino la agrupación social de carácter consanguíneo que surge de la horda a consecuencia de la prohibición matrimonial entre hermanos. Este grupo es pensado como de naturaleza unilineal, razón por la cual niega Cunow que pueda ser considerado como una extensión de la familia, y el principio de afiliación que le atribuye en los albores de su desarrollo es el materno, ya que los matrimonios colectivos no permitían establecer con certeza la paternidad de los hijos. Posteriormente con el desarrollo de la familia monogámica supone que es la línea paterna la que adquiere preponderancia.

Aparte del *ayllu*, Cunow también encuentra evidencia, en el Mundo Andino, de otras unidades sociales equivalentes a las del mundo clásico. Así, a las mitades cuzqueñas conocidas como *hanan* y *hurin cuzco* las equipara con fratrías, a la división cuadripartida en *hanan Cuzco*, *hurin cuzco*, *tambo* y *masca*, la considera sub-fratría, y a los incas, como una unidad, los considera una tribu. Finalmente, estas numeraciones simétricas le sugieren ciertas correspondencias con motivos iconográficos y aventura la hipótesis de que la ornamentación que decora la Portada del Sol de Tiahuanaco "... es una representación simbólica de la organización gentilicia de los incas..." (Cunow, 1929, p. 73).

Aunque no ha sido muy citado ni muy entendido por aquellos estudiosos que perseveraron en indagar sobre la orga-

nización social prehispánica, su caracterización del *ayllu* como un grupo de descendencia unilineal, asimilable a la categoría de *gens*, se mantuvo incuestionada. Las únicas discrepancias que se suscitaron, y que condujeron a largas y estériles polémicas, fueron sobre la naturaleza patrilineal o matrilineal de la afiliación. Esta situación fue posibilitada además por una adhesión casi mística a los postulados del evolucionismo, en la cual participaron la mayoría de estos estudiosos. Sólo raras excepciones, como Uhle, lograron apartarse a medias de esta tónica general y como consecuencia aceptar la posibilidad de distintas modalidades de unidades sociales en la sociedad andina. Resulta pues enorme interés, en este contexto, su distinción entre el *ayllu* quechua y el *hatha* aymara. Según Uhle

En la palabra "aillu" que significa también un arma, las bolas unidas por tres sogas en un solo punto prevalece la idea de los vínculos legales que conectan al individuo con la organización del grupo. La palabra "hatha" originalmente lo mismo que "semilla", acentúa de una manera más clara el vínculo físico que lo une a la stirpe (Uhle, 1969, p. 25).

Es a partir de la década del 40, y muy en especial con los trabajos de algunos estudiosos norteamericanos que aparecieron en el *Handbook of South American Indians*, que el panorama comienza a cambiar. Frente a las monótonas letanías de los seguidores del evolucionismo, es muy estimulante encontrarse con un John Rowe que llega a caracterizar el sistema terminológico del parentesco quechua con estas palabras:

Se podrá notar inmediatamente que el criterio básico de clasificación es el sexo, ya sea del hablante (como es el caso de la clase de hermanos y de las relaciones conyugales) o del oyente. Al trazar la descendencia hay un claro énfasis en las generaciones, pero esta distinción no es importante cuando se nombran a los parientes conyugales. Las distinciones por el sexo del hablante o del oyente son tan simétricas que sería difícil imaginarse el sistema funcionando en una sociedad con una rígida exogamia de clan y con descendencia en una sola línea, pues no habría manera de distinguir a los parientes del clan de los parientes fuera del clan (Rowe, 1940, p. 250. Nuestra traducción).

Igualmente notable es la observación que nos hace del término *ayllu*:

La palabra *ayllu* parece haber sido una palabra general en quechua para designar el grupo de parentesco y su significado específico se hacía probablemente claro, por su contexto. (Rowe, 1944, p. 253. Nuestra traducción).

Siguiendo lineamientos parecidos, algunos años más tarde, Paul Kirchhoff nos dice:

La diferencia entre el área andina y el resto de América del Sur consiste en que la organización social de esta última se basa esencialmente en el parentesco mientras que aquella de los Andes cuenta con todo un grupo de instituciones que no se basan en el parentesco. Fuese que estas instituciones originales se desarrollaron a partir de una estructura de parentesco o se superpusieron a ella, se convirtieron en tan importantes que precisamente la interrelación entre las instituciones no basadas en parentesco y las que sí se basan constituyen la estructura de la sociedad andina como nos es conocida. Consecuentemente, la sociedad andina, tanto como la sociedad mesoamericana, se encuentra en un estado transicional en el cual las instituciones no-parentales (estratificación social y un gobierno organizado para la dominación de un grupo de gente por otro) descansa, histórica y funcionalmente, sobre el pilar de una institución basada en el parentesco, el *ayllu*, que nosotros llamamos clan, ya que definimos a este último como "un grupo permanente basado en una actual o supuesta descendencia de sus miembros", una definición lo suficientemente amplia que incluye tanto clanes unilineales exógamos y no-exógamos, y por lo tanto clanes no estrictamente unilineales... (Kirchhoff, 1949, p. 123. Nuestra traducción).

Aunque la evidencia contemporánea no apoye plenamente la diferencia que establece entre los grupos amazónicos y las culturas andinas y su uso del término "clan" sea un poco ambiguo, esta cita tiene al menos el mérito de sugerir que el concepto de *ayllu* encierra distintos matices. Además, su tra-

bajo es valioso en la medida que por primera vez se reconoce la importancia del sistema de los *ceques* del Cuzco como criterio analítico para penetrar en estructura social andina.

El estudio del sistema de los *ceques* del Cuzco, que era un conjunto de líneas imaginarias en las que se sobreponían distintos adoratorios que se irradiaban hacia los cuatros puntos cardinales en grupos de tres, fue posteriormente estudiado a un gran nivel de profundidad y originalidad por el antropólogo holandés R. T. Zuidema. A partir de él se introduce en los estudios andinos una perspectiva propiamente estructural que en la jerga antropológica se conoce como *aliancista*. Correspondientemente, a lo largo de su trabajo vemos una preocupación por detectar “principios de organización social”, que los define como métodos de organización social que no pueden ser reducidos a otros métodos constituyentes; por describir las distintas formas bajo las cuales los incas “representaron” a su sociedad; y por interpretar la estructura social a partir de los intercambios matrimoniales.

Aunque el término “estructuralista” se asocia con una posición anti-histórica o ahistórica, en el caso de Zuidema esta asociación no es completamente justa. Es cierto que su metodología tiende a dejar de lado un tanto la historia, como se puede observar en el uso que hace de la noción “principio de organización social” y en su tratamiento de las fuentes, pero su finalidad es histórica en tanto que lo que se propone es caracterizar la organización social de una sociedad en particular, como es el caso de la sociedad andina. Consecuentemente, podemos notar que no sólo no menciona uno sino tres principios de organización social, con sus respectivas combinaciones, que aisladamente o en conjunto pueden aparecer en otras sociedades, pero cuya especificidad en la sociedad andina consiste en la manera como se interrelacionan. De esta manera se salvaguarda la posibilidad de comparar la sociedad andina con otras sociedades sin negar su particularidad histórica, y su posible inserción dentro de un ámbito cultural más amplio que podría incluir a algunos grupos amazónicos. Desde este último punto de vista a Zuidema se le puede considerar como un pionero de los estudios comparativos entre los Andes y la Amazonía los que generalmente fueron descartados por consideraciones funcionalistas que oponían irreconciliablemente a las llamadas sociedades “campesinas” de las “tribales”.

Han pasado 16 años desde que se publicó *The Ceque System of Cuzco. The Social Organization of the Capital of the Incas* y la calidad de esta obra perdura principalmente

por la naturaleza del método que usa Zuidema y por haber encadenado en conjuntos significativos una gran cantidad de información proveniente de crónicas, documentos administrativos, vocabularios de lenguas nativas y material etnográfico contemporáneo. Sin embargo, el modelo de conubio asimétrico entre tres y/o cuatro linajes matrilineales, que privilegió en la interpretación de aquellos conjuntos significativos, el mismo Zuidema no lo defiende más y, por el contrario, en la actualidad ha sugerido un modelo alternativo más flexible.

Al igual que Cunow, Zuidema también se dejó seducir por el hecho que en la terminología de parentesco quechua el tío materno y el suegro son designados con un mismo término que es aquel de *caca*. Esta evidencia, sumada a otra que veremos posteriormente, le sugirió que estaba frente a un sistema de matrimonios prescriptivos y que, por lo tanto, el parentesco andino podía ser tratado como una estructura elemental, según la terminología de Lévi-Strauss. Sin embargo, a diferencia de Cunow no pudo encontrar ningún vestigio en las fuentes de que la tía paterna se identificase con la suegra, o que ésta fuese la esposa del tío materno. Por lo tanto, rechazó la posibilidad de que entre los incas los intercambios matrimoniales hubiesen podido ser simétricos o restringidos y más bien sostuvo que éstos fueron asimétricos o generalizados. Es decir, postuló un sistema en el cual los varones se casaban con la hija del hermano de la madre o prima cruzada matrilateral, y paralelamente tuvo que asumir la existencia de grupos unilineales que participaban en estos intercambios.

Al asumir la existencia de este tipo de grupos de parentesco, no pudo sustraerse a la evidencia, aparentemente contradictoria, de formas de afiliación por la línea del padre y por la línea de la madre. Cunow salvó este escollo argumentando en términos evolucionistas que la afiliación matrilineal era una supervivencia de un período anterior. Zuidema, en cambio, lo explica en términos simultáneos relacionando a estos dos criterios con los niveles endogámicos y exogámicos que encerraba todo grupo social. Así, el *ayllu* visto como un grupo endogámico es descrito como consistiendo de un grupo de gente que descendía patrilinealmente de un antepasado común y dividido en su interior en tres linajes o clases matrimoniales matrilineales exógamas unidas por el matrimonio asimétrico con la prima cruzada matrilateral. De esta manera, la adscripción patrilineal se vincula al nivel endogámico y la adscripción matrilineal al nivel exogámico.

La posibilidad de que todo grupo social se representase a la vez como endógamo y exógamo es central en el análisis de

Zuidema, como se puede apreciar en la explicación que da de la división tripartita de los *ceques* en Collana, Payan y Cayao, y en la reconstrucción que hace de las tres representaciones de la organización del Cuzco. Describiendo el principio de tripartición nos dice:

El punto de partida en cualquier relación de la organización de la sociedad fue invariablemente la posición de aquellos que estaban en la posición más alta. Collana indicaba el gupo endógamo de ego y de los ancestros de toda la gente Collana. Toda la gente Collana eran los parientes primarios (llamados también parientes legales) de ego. El resto de la humanidad, no relacionada con Collana, y de donde los hombres Collana podían escojer sus esposas secundarias, era llamada Cayao. (Estas esposas son aquellas llamadas ilegítimas por los españoles) Los hijos de las uniones secundarias de los hombres Collana con mujeres no-Collana eran llamadas Payan. Es decir, la existencia de Payan era explicada por los dos funciones diferentes que Collana desempeñaba en la sociedad; aquel de grupo endógamo y aquel de grupo exógamo (Zuidema, 1964, p. 40, 41).

Correspondientemente encuentra que

Tan sólo una forma de matrimonio podía entonces tener lugar que correspondiese con el principio de organización de Collana, Payan, Cayao, y esta era el matrimonio asimétrico entre primos cruzados con la hija del hermano de la madre (Zuidema, 1964, p. 64)

Esto es posible en la medida que todo conubio asimétrico supone la participación de un mínimo de tres grupos a diferencia del matrimonio simétrico que supone el intercambio entre dos grupos o mitades. Aunque al hablarse de matrimonios asimétricos entre grupos matrilineales es ingresar al dominio del principio de la cuadripartición, caracterizado por 4 clases matrimoniales practicando esta forma de intercambio matrimonial, es tal la preponderancia que Zuidema concede a la tripartición que al finalizar sus reflexiones teóricas consignadas en el capítulo III, nos dice:

Mi punto de partida en la explicación de la organización social del Cuzco fueron los dos principios de organización: aquel acerca de los grupos Collana, Payan y Cayao, y aquel de las cuatro clases matrimoniales. De estos principios de organización deduje la totalidad de las tres clases matrimoniales y de la aplicación de los términos Collana, Payan y Cayao a las clases que conformaban la división en cuatro. Pareciera ser posible, sin embargo, hablar tan sólo de un principio de organización social, aquel de los grupos Collana, Payan y Cayao, del cual todas las otras formas de organización se derivaron (Zuidema, 1964, p. 67).

De acuerdo con la posibilidad de que todo grupo social funcionase endogámica como exogamicamente, Zuidema reconstruye tres maneras en que los incas se representaron la organización social cuzqueña sin negar que pudiesen haber existido otras más. Su reconstrucción de estas tres representaciones constituye el núcleo central del trabajo y el esfuerzo más laborioso (10 años de trabajo) de sistematizar un abundante material, proveniente de distintas fuentes, que si se observara desde una sola dimensión aparecería como contradictorio. Gracias a este análisis vemos que los mitos de origen de los incas adquieren un significado novedoso y que la incuestionada historicidad de la dinastía de los incas pierde firmeza a favor de un carácter mítico que se demuestra por el hecho de que cada inca conserva una posición determinada en relación a conjuntos estructurados mayores.

Sin lugar a dudas *The Ceque System of Cuzco* es un libro complejo y de lectura difícil por la abundancia de información que encierra, por los distintos niveles en que se valora la información y por la naturaleza misma de la argumentación, que se aparta completamente de las perspectivas generalmente usadas para comprender la sociedad andina. La mayor novedad es que introduce una perspectiva sincrónica donde los datos se evalúan de acuerdo a la posición que ocupan dentro de conjuntos significativos y que pretende ir más allá de las meras apariencias. Además, es uno de los pocos intentos de entender una alta civilización, como la inca, bajo premisas que normalmente se han venido aplicando en el conocimiento de sociedades de pequeña escala. Por todas estas razones, es comprensible que en medio de los estudiosos de la sociedad andina, acostumbrados a un pensamiento secuencial y causal, la lectura de esta obra cause irritación y se le critique injusta-

mente sin haberlo comprendido. No obstante, poco a poco su importancia se aquilata y ya ha inspirado muy buenos estudios tanto sobre la sociedad andina prehispánica como contemporánea.

Entre estos últimos cabe hacer mención de *Some Aspects of the Inca Kinship system* cuyo autor es el conocido antropólogo norteamericano Floyd Lounsbury (1969). Este estudio fue dado a conocer inicialmente en el XXXVI Congreso Internacional de Americanistas, que tuvo lugar en Barcelona el año 1964, y ultimamente ha sido publicado en la revista *Annales*. Una vez más, en este trabajo, se sostiene que los incas practicaron el matrimonio asimétrico con la prima cruzada matrilateral y se adhiere, aunque más cautamente que Zuidema, a la idea de que en estos intercambios participaban tres grupos que dieron lugar al predominio de un sistema trigeracional en la parentesco inca.

La naturaleza que le atribuye a estos grupos es, al igual que Zuidema, patrilineal y matrilineal a la vez, pero se diferencia en que estos principios no los asocia con niveles distintos, fuesen endogámicos o exogámicos, sino más bien les reconoce una operatividad simultánea que se expresaba bajo la forma de un sistema de descendencia paralela.

Esto último lo infiere de ciertos razgos Omaha y Crow que a su parecer exhibe simultáneamente la terminología de parentesco quechua, y de alguna evidencia adicional sobre la transmisión de apellidos. Los razgos Omaha los descubre del hecho, consignado en distintos vocabularios, que tanto el tío materno, su hijo y el hijo de su hijo aparecen denominados bajo un mismo término, que es aquel de *kaka*. Los razgos Crow, por otro lado, los explica de un dato que trae el Vocabulario Anónimo de 1586, en que tanto la hermana del padre como la hermana del esposo aparecen designadas con el término *ipa* y de la analogía que este término guarda con *kaka* que le suponer que la hermana del esposo es la hija de la hermana del padre de Ego.

Algunos años más tarde, en el Symposium sobre Parentesco Andino llevado a cabo en Toronto en 1972, Zuidema retomó el tema del parentesco inca de una manera completamente original. A nuestro parecer en esta ocasión su aporte no sólo fue novedoso en el seno de los estudios andinos sino también dentro de la teoría antropológica del parentesco. Además, hay que destacar que su estudio es un ejemplo de honestidad y de búsqueda permanente, pues, en su afán de discernir la naturaleza de la organización social andina, llega a admitir que se equivocó en una de las tesis centrales que

postula en su libro sobre los *ceques*. Esta vez ya no defenderá más la posibilidad de que los incas hubiesen practicado el matrimonio asimétrico con la prima cruzada matrilateral y que bajo esta forma de intercambio se hubiesen integrado tres o cuatro grupos matrilineales.

Como consecuencia de su autocrítica también entra en desacuerdo con el estudio de Lounsbury. Por su grado de sistematicidad este último le sirve para definir el estado de la cuestión y contrastar la nueva posición que asume. A final de cuentas vemos que lo único que retendrá Zuidema del trabajo de Lounsbury es la idea de un sistema de descendencia paralela, lo que le permite salvaguardar su hipótesis original de que tanto la línea masculina como la femenina tuvieron importancia en la sociedad andina aunque operando simultáneamente.

La gran novedad en este estudio sobre el parentesco inca es que por primera vez se plantea la posibilidad de que un sistema terminológico del parentesco no sólo sea visto como ego-centrado, conforme nos ha acostumbrado la teoría antropológica, sino también centrado desde la perspectiva del ancestro del grupo social con el cual se identifica ego, e con el jefe del grupo, o como el caso de la nobleza inca, con el Inca mismo. "Inclusive — sostiene Zuidema — cuando un término es usado egocéntricamente, no siempre es para indicar la relación genealógica real entre ego y alter sino que también puede indicar sus posiciones en el contexto social dentro del cual se encuentran interactuando al momento." Esto lo lleva a afirmar muy enfáticamente:

...Del uso de los términos no es posible definir el contexto. Dado el sexo de ego y de alter y el contexto social apropiado, dos personas pueden utilizar términos diferentes para referirse el uno del otro... (Zuidema, 1977, p. 240).

Esta cita asienta, por lo tanto, un rudo golpe a los análisis matemáticos y componenciales del parentesco, que generalmente no tomaban en cuenta el contexto en que se utilizaban los términos de parentesco, y que asumían que estos términos tenían un valor unívoco en relación al ego que los utilizaba. Una actitud de esta naturaleza se advierte claramente en el tratamiento que tanto Cunow, Lounsbury y el mismo Zuidema en su trabajo inicial, dieron al término quechua *kaka*. El hecho que se pensara que un mismo ego tratara con este término a su tío materno y suegro condujo a

estos autores a postular formas prescriptivas, simétricas o asimétricas, en la región andina, pues consideraron que este doble significado del término *kaka* sugería que un ego se casaba con su prima cruzada matrilateral. Pero ¿y si se trataban de dos egos distintos los que se referían con este término a un mismo alter o alters distintos?

Frente a la falta de evidencia sobre la existencia de matrimonios prescriptivos en la sociedad andina prehispánica y contemporánea y en vista que se cuentan con muchos indicios de que la hija del hermano de la madre era y es una categoría prohibida para contraer matrimonio, Zuidema trató de dar solución al problema del término *kaka* bajo los lineamientos de la interrogante mencionada, y bajo ciertas pautas coincidentes con aquellas planteadas por el antropólogo francés Louis Dumont en sus estudios sobre la India (1971). Consecuentemente, la explicación que nos da para las categorías designadas con el término *kaka* es el de considerarlas básicamente como categorías de afinidad y no de consanguinidad, y señalar, por lo tanto, que si el tío materno y el suegro son designados con este mismo término es porque un ego está heredando la relación de afinidad que su padre mantenía con este alter (era el suegro o el cuñado del padre). No es pues entonces el mismo ego el que se dirige al suegro, al cuñado o al hermano de la madre con el término *kaka*, sino su padre, su hijo, su nieto y quizás su bisnieto. Estos últimos heredan la relación de afinidad de su padre al igual que lo hacen los descendientes del suegro. De esta manera, la extensión del término *kaka* a través de varias generaciones sucesivas lo que expresa es la unidad de estas líneas de descendencia, que en este caso son patrilineales, pero que también pueden ser matrilineales.

En este estudio sobre el parentesco inca, el punto de partida de Zuidema ya no es el sistema de los *ceques* del Cuzco, sino un diagrama del sacerdote Juan Pérez Bocanegra que incluye en su *Ritual formulario e institución de Cura, para administrar a los naturales de este Reyno*, etc. publicado el año 1631. A este diagrama le da el rango de modelo pues considera que resume las notas esenciales de la organización social andina y que subyace en la organización de otras esferas tales como la política, la religión, etc.

Las notas esenciales sobre la organización social andina que sugiere este modelo son las siguientes:

a) Hace explícita la estructura de todo grupo social o político como conformada por un padre, su hijo, su hija y tres gene-

raciones de descendientes del mismo sexo que derivan de cada uno de estos últimos.

b) Se grafica la descendencia paralela a través de los cuatro descendientes varones y las cuatro descendientes femeninas que derivan del antepasado común.

c) Permite confirmar la unidad que guardan estas líneas de descendencia al punto que el antepasado común trata a su tataranieta como hija menor sin atender al hecho que hay tres generaciones que los separan. Esto le permite suponer a Zuidema que:

Los términos para padres, hijos y hermanos, en tanto aplicados a otros ascendientes y descendientes lineales, son términos alternativos para posiciones de parentesco que cuentan también con sus términos específicos de parentesco. No hay términos específicos para parientes más allá del cuarto grado. Los parientes colaterales o colineales pueden ser designados alternativamente con los términos para hermanos, con los términos para ascendientes o descendientes lineales y con los términos para parientes cruzados (Zuidema, 1977, p. 247).

d) Se define el matrimonio andino por una regla proscriptiva más que por una regla prescriptiva: Se prohíbe el matrimonio entre parientes de primero, segundo y tercer grado, reconociéndose que tan sólo a partir del cuarto grado se queden casar. Es decir, se postula que un ego puede casarse con la hija de la hija de la hija de la hermana del padre del padre del padre, la que también puede ser su prima cruzada secundaria. En vista que la distancia genealógica de las categorías permitidas de casarse es bastante amplia, este modelo admite la posibilidad de que se hubiesen practicado intercambios matrimoniales simétricos, lo que parece estar sugerido por la evidencia, ya mencionada, que identifica a la esposa del hermano de la madre con la hermana del padre (claro que en caso sería un hermano de la madre clasificadorio y una hermana del padre clasificatoria, pues, como hemos visto, estaban prohibidos los matrimonios entre parientes cercanos).

Otros detalles significativos en la interpretación de Zuidema es su observación sobre la asimetría que se da entre la relación padre, hijo e hija y aquella entre madre e hijos, la que juega un papel importante en su interpretación de los términos *kaka* e *ipa*. Finalmente, es digno de destacarse que en relación a su interpretación de las nociones de *ayllu* y *pa-*

naca se advierte una vez más la necesidad de explicar un mismo fenómeno desde distintas perspectivas.

La asimetría entre la relación padre, hijo e hija y la relación madre e hijos se encuentra expresada en el hecho que el padre designa con el término específico *churi* al hijo y con el término específico *ususi* a la hija, mientras que la madre utiliza el término común *huahua* para designar tanto al hijo como a la hija. Correspondiendo con esta evidencia, en el Vocabulario Anónimo se lee además lo siguiente:

...La gente noble del Cuzco usa deste nombre (Huauque) para significar padre. El padre al hijo y el hijo al padre. Y pana, a la madre, el hijo y la madre tura al hijo. Y la hija al padre tura, y la hija a la madre ñaña, y la madre a la hija ñaña. Y esto es muy usado entre ellos, y las nobles aunque sean niñas dicen a los hombres huahua por crianza (Anónimo, 1951, p. 96).

Aquí vemos que son las mujeres nobles las únicas que tienen el privilegio de llamar hijos (*huahua*) a los hombres y que lo inverso no es posible. Además, apoya la afirmación de Zuidema que los términos para hermanos también podían designar a parientes lineales, que en este caso se presentan en generaciones sucesivas.

Siguiendo estas premisas, encuentra Zuidema que el uso que se hace de los términos *kaka* e *ipa* no es simétrico, como supone Lounsbury apoyándose en la evidencia sobre descendencia paralela y estando en la creencia sobre matrimonios generalizados en los Andes, sino asimétrico: para el primero *kaka* (así como *mama*) tiene básicamente una connotación de foráneo o excluido, mientras que *ipa* (así como *tayta*) una connotación de incluído (Zuidema, 1977, p. 260).

En lo que se refiere a los términos *ayllu* y *panaca*, Zuidema considera que ambos términos aluden a un mismo grupo social visto desde dos ángulos distintos: el *ayllu* se define en relación a un ancestro pudiéndose, por lo tanto, caracterizarse como una parentela de procreación, mientras que la *panaca* se define en relación a un ego varón de aquella parentela asemejándose, entonces, a una parentela de orientación. Este segundo supuesto se basa en el hecho que *pana* es el término quechua que un varón utiliza para designar a su hermana y que *panantin*, el cual es un sinónimo de *panaca*, significa, según Gonzalez Holguín, "el hermano y la hermana". Teniendo presente el modelo de Pérez Bocanegra y la unidad de las

líneas de descendencia que permite que sus miembros se traten como hermanos, Zuidema sugiere que *panaca* como *panantin* pueden ser traducidos como:

...el grupo o unidad de hermanos con sus hermanas, descendientes de un antepasado varón en una línea masculina y una línea femenina por cuatro generaciones (Zuidema, 1977, p. 256).

El primer supuesto, por el contrario, se basa en las connotaciones de masculinidad y tripartición que encierra el término *ayllu*. Según nuestro autor:

La palabra *ayllu* está probablemente relacionada con *ullu* "pene" en quechua. Aplicado en un sentido más amplio en el sur del Perú *ayllu* también significa *bolas* o *boleadora* de tres bolas... El elemento común en ambos significados se basa en el hecho que una división tripartita en el *ayllu* como grupo social es considerada como fundamental en el pensamiento andino, la cual es una división que ya hemos reconocido en el grupo padre, hijo e hija... (Zuidema, 1977, p. 256).

De esta manera, el modelo de Pérez Bocanegra también puede ser concebido como la extensión por tres generaciones de este grupo tripartito.

Dado el contenido semántico de ambos términos y su asociación con el modelo de Pérez Bocanegra pareciera, por consiguiente, que se trataran básicamente de grupos de parentesco. Sin embargo, esto no siempre es así. Zuidema reconoce que esto puede darse tan sólo a nivel de modelo y llegar a realizaciones concretas en algunos casos, pero también admite que bajo los términos de *ayllu* y *panaca* se encubrieron grupos locales, políticos, ceremoniales, cuyos miembros no necesariamente estaban emparentados entre sí.

Como ya podrá haber advertido el lector, este estudio del parentesco inca no es menos complicado que aquel sobre los *ceques* del Cuzco. Esto quizás explica porqué Bernard Lambert le dedica tan poco espacio en su comentario sobre los trabajos presentados en el symposium de parentesco andino (1977). Sin embargo, su huella se deja sentir en algunos participantes a este evento como Billie Jean Isbell, Steven Webster, Jim y Linda Belote, quienes implícitamente destacan las enormes posibilidades que tiene el modelo de Zuidema para

comprender la organización social de las comunidades andinas contemporáneas. Posteriormente tendremos oportunidad de ver que sus sugerencias sobre una posible descendencia paralela, sobre el valor contextual de los términos de parentesco, sobre la unidad de líneas de descendencia, sobre la naturaleza del matrimonio, tienen cierta vigencia en la actualidad y son puntos de partida útiles para intentar aproximarse a la naturaleza de la organización social de las comunidades contemporáneas.

LOS ESTUDIOS SOBRE ESTRUCTURA SOCIAL EN LAS COMUNIDADES CONTEMPORÁNEAS

Es tan sólo a partir de la década del '60 que se inician los estudios sistemáticos sobre la estructura social de las comunidades andinas actuales, alcanzando su mayor apogeo en la década del '70. No es pues de extrañarse que en 1972 se organizase en Toronto el Symposium mencionado anteriormente en el que por primera vez se reunieron distintos especialistas para tratar el tema del parentesco andino, particularmente aquel de las comunidades contemporáneas.

Antes de éstas décadas, la temática que nos concierne sólo fue tratada periféricamente y, en algunos casos, tan sólo para destacar la herencia colectivista que, se suponía, existió en el pasado prehispánico idealizado por los indigenistas de principios de este siglo. Nuevamente en este caso vemos que un evolucionismo interpretado a la ligera, es acomodado para defender sus tesis, lo que no podía ser de otra manera ya que resultaba extremadamente idóneo para respaldar, con un halo científico, las reivindicaciones políticas que propugnaban. Tratándose de un tema que requiere un alto rigor científico y paciencia analítica, y dado que primaban intereses políticos basados en clichés estereotipados, los estudios sobre el parentesco y la estructura social de las comunidades andinas modernas no pudieron ser desarrollados por autores nacionales. Los extranjeros, por su parte, prefirieron dedicarse al estudio de la sociedad prehispánica o se limitaron a describir el presente tan sólo como crónicas de viaje. Consecuentemente, gracias a la influencia de los indigenistas, la imagen que se obtendrá de las comunidades andinas modernas es una degeneración a consecuencia de la larga dominación del sistema colonial español o del liberal burgués que se perpetúa en la República, pero que todavía retiene algunos rasgos del colectivismo que predominó en la época prehispánica, que se sostenía en una organización de base parental.

Intentando explicar los objetivos que pretende en *Nuestra Comunidad Indígena*, Castro Pozo, uno de los más serios representantes del movimiento indigenista peruano, nos dice:

... reduzco mi labor al análisis sistemático de lo que es actualmente nuestra comunidad, manifestaré que todas, cual más cual menos, las que he tenido oportunidad de observar, reposan sobre la base de la propiedad en común de las tierras en que viven y cultivan o conservan para pastos y los lazos de consanguinidad que unen entre sí las diversas familias que forman el *ayllu* (Castro Pozo, 1924, p. 7).

No obstante en lo que sigue se hace abstracción de estos vínculos de consanguinidad y de la propiedad en común y se presenta una imagen altamente distorsionada y prejuiciada de la sociedad indígena describiéndola como individualista, viciosa, amargada y, en general, como desorganizada. De vez en cuando se deslizan algunos datos valiosos como cuando nos habla del rol mediador de los padrinos de matrimonio, o de los conflictos que se suscitan entre comunidades vecinas por cuestiones de límites, o de pueblos íntegros que usan un mismo apellido; pero la mayor parte de las veces tan sólo se refiere a los conflictos entre padres e hijos, a la promiscuidad que reina en el hogar, al pernicioso rol de las fiestas como causantes del empobrecimiento de los indígenas, etc. Además de encerrar un conjunto de contradicciones, esta obra no intenta entender el comportamiento de los individuos en un sistema de relaciones sociales, lo que permitiría ver, por ejemplo, que en una fiesta no sólo gasta el que desempeña el cargo principal, sino que también recibe la colaboración de una serie de allegados o parientes con los cuales está unido por relaciones de reciprocidad.

La obra que acabamos de mencionar es el primer intento de caracterizar a las comunidades andinas contemporáneas. El segundo intento fue *The Contemporary Quechua* de Bernard Mishkin, publicado por primera vez en 1946 en el *Handbook of South American Indians* y posteriormente en la Revista del Museo Nacional en 1960. Aquí ya encontramos un verdadero interés científico que reposa sobre premisas antropológicas sistemáticas y que recoge buena parte de sus experiencias obtenidas en el desarrollo de su trabajo de campo en la comunidad de kauri (Cuzco). Una muestra de su orienta-

ción la vemos cuando criticando posiciones pasadas sostiene que

... el *ayllu*, según como está descrito por Saavedra, con las clásicas características de *sib*, de descendencia de un antepasado común, unilateralidad, exogamia y totemismo, no se encuentra en ningún sitio... La comunidad en la mayor parte del Perú está compuesta de por lo menos varias familias extendidas, cada una de las cuales afirma su origen separado a pesar del hecho de que han vivido en estrecha asociación por largos períodos (Mishkin, 1960, p. 192).

Correspondientemente encuentra que la familia quechua

... podría ser clasificada como bilateral, en el sentido que la moderna familia occidental es bilateral, con cierto énfasis patrilineal. La familia funciona, en cierto grado, como una unidad económica y social. En asuntos de autoridad, goza de ciertos derechos, ciertas prerrogativas y derechos bien definidos; funciona también en el campo religioso.

La composición del grupo familiar varía considerablemente. Dentro de un compuesto familiar se encuentra generalmente una pareja de abuelos, los padres, en algunos casos el hermano del padre y su familia inmediata y los hijos... En muchas comunidades, la mayoría está constituida por familias conyugales... (Mishkin, 1960, p. 200).

Como veremos posteriormente, esta cita, y sus afirmaciones sobre las tendencias endogámicas de las comunidades andinas no difieren mayormente de las conclusiones a que se llegan en 1972 en Toronto. Sin embargo, también debemos reconocer que, aparte de estos logros positivos, su orientación culturalista le impide dar una visión más funcionalista que permitiera destacar la proyección del parentesco en las distintas dimensiones que configuran la vida social andina.

Esto último lo veremos presente en los trabajos de Julio Cotler, Mario Vázquez y Allan Holmberg y en el de Fernando Fuenzalida, que, a nuestro parecer, constituyen los mejores aportes al conocimiento de aspectos de la estructura social de las comunidades andinas actuales de las décadas del '50 y del '60, respectivamente. Además, son un ejemplo de la solidez

que van adquiriendo los estudios antropológicos en el Perú gracias al impulso del Departamento de Antropología de San Marcos creado en 1945, cuando todavía no se había desarrollado esta especialidad en ninguna otra universidad peruana.

Los cambios en la propiedad, la comunidad y la familia en San Lorenzo de Quinti de Julio Cotler es el primer esfuerzo sistemático de encontrar correspondencias funcionales, entre los aspectos citados en el título de su obra, en una comunidad andina. Su argumentación sigue una lógica bastante coherente que concede gran unidad a su trabajo sin embargo su preocupación por el cambio, que hereda del movimiento indigenista y que todavía domina a la antropología peruana, lo llevan a ser un tanto conjetural. Su punto de partida es que la

... mayor parte de los terrenos de cultivo y eriazos pertenecían a la comunidad y el resto estaba en manos de particulares. En cambio, la totalidad de los pastales se encontraba en manos de las comunidades (Cotler, 1959, p. 34).

A continuación sostiene que en el presente siglo, ya consecuencia del incremento de las relaciones mercantiles con Lima, se comienzan a vender estos terrenos comunales para poder financiar la construcción de obras públicas. Como resultado de este proceso de parcelamiento de la tierra, la estructura de la comunidad y de la familia se modifican. Por el proceso de compra y venta la tierra se dispersa entre los individuos de las distintas comunidades, la orientación endogámica que evitaba la dispersión de la tierra se resquebraja y de endogamia comunal se transforma en endogamia local, la familia de ser originalmente extendida se vuelve nuclear, de ser patrilineal se vuelve bilateral y la residencia de patrilocal se transforma en neolocal.

Nuestras dudas sobre la plausibilidad de este proceso de cambio se basan en el hecho que la reconstrucción de la situación original no descansa sobre una evidencia sólida y luce un tanto estereotipada. Por ejemplo, no se dan cifras sobre la supuesta endogamia comunal, tampoco sobre el patrón residencial. Además, no se citan datos concretos sobre la posibilidad que la descendencia hubiese sido patrilineal. Por otro lado, podemos apreciar que la comunidad seguía, al tiempo que Cotler hace la investigación, manteniendo control sobre las tierras pues éstas no podían ser vendidas a un extraño. También se observa que aunque prefiere llamarla "agregada"

la familia extensa sigue subsistiendo. Igualmente aparece, a través de unos datos estadísticos que consigna, que la endogamia a nivel de San Lorenzo de Quinti sigue plenamente vigente, y finalmente notamos que al menos para los terrenos de cultivo existe evidencia desde el siglo XVI que éstos podían ser comprados.

El artículo de Vázquez y Holmberg (1966) es un intento de mostrar la existencia de grupos unilineales de base patri-lineal en el área andina. El estudio de estos dos antropólogos es parte de una investigación que llevó a cabo la universidad de Cornell en la comunidad de Vicos (Ancash) y la agrupación social que estudian es la *casta*. El mayor mérito es el de haber dado a conocer esta agrupación, que está bastante generalizada en los Andes, y quizás lo más criticable es la rigidez con que se maneja el modelo descendientista para interpretarla, lo que inhibe a los autores a contrastarla con agrupaciones sociales de base bilateral y a reconocer el rol que juega la línea materna.

La estructura de la comunidad de indígenas tradicional de Fernando Fuenzalida (1970) es el tercer esfuerzo de generalización sobre las comunidades andinas, pero esta vez sobre la base de un modelo teórico conciente que se puso muy de moda en el Perú (y en el resto de latinoamérica) en la década del '60. El modelo que aludimos es el de la teoría de la dominación asociado con la teoría del campesinato, ambos sustentados en las premisas del Funcionalismo. Consecuentemente, la tesis central que sostiene Fuenzalida es que las comunidades andinas se organizan sobre la base de una matriz colonial.

El mayor interés de este trabajo radica en que, sobre la base de una tesis central que pretende tener la generalidad necesaria como para dar cuenta de la naturaleza de las comunidades andinas, se reúnen un conjunto de instituciones que nunca estas se habían tratado de conectar. Al igual que Cotler, su análisis, de corte Funcionalista, también se mueve bajo la perspectiva del cambio lo que además de tornarlo un tanto conjetural vuelven incongruentes sus objetivos con la tesis que sostiene.

Nosotros pensamos que el modelo que propone, al derivarse de una situación histórica, no es proporcional al problema que se plantea el cual encierra un cariz más ahistórico puesto que lo que intenta es definir la naturaleza de las comunidades andinas. Esto no impide, sin embargo, que a lo largo de su análisis se siguieran interesantes problemas que deberán ser tenidos en cuenta en el futuro. Especial importancia tiene su distinción de los niveles de integración, basados en el pa-

rentesco, que se dan en el seno de cada comunidad y el rol que desempeña el sistema de cargos religiosos. Sus observaciones en relación al significado contextual de términos como *saya*, *barrio*, *ayllu*, *linaje* o *casta*, *familia* revelan gran perspicacia y son muy valiosas. Por ejemplo, sobre el término *ayllu* nos dice: "Ayllu significa en contextos diferentes: genealogía, linaje, grupo de parentesco, nación, género, especie o clase."

... El *ayllu* de un hombre es su familia extensa, pero también su linaje y probablemente su parentesco bilateral, los miembros de su comunidad, la gente de su provincia, etc. La simultánea aplicación de todos estos términos a más de un nivel de organización parece ser un rasgo característico del Perú meridional, en donde el lenguaje *runa-simi* ha sufrido menos contaminación... (Fuenzalida, 1970, p. 75, 76).

Sin embargo, estas apreciaciones se quedan al nivel de meros enunciados pues a lo largo de su análisis se adhiere a una caracterización unívoca que define a los ayllus como

"no-exógenos y localizados, ocupando porciones claramente limitadas de la población. Están compuestos de *castas* o patrilinajes exógamos y éstos, a su vez, de familias extensas" (Fuenzalida, 1970, p. 77).

Paralelamente a estos estudios, que enfatizan la idea del cambio, en la década del '60 también se inaugura una etapa de interés estructuralista que se proyecta tanto a la comprensión de la sociedad andina prehispánica como contemporánea. Este interés se arraiga principalmente en la Universidad de Ayacucho y su inspirador fue Tom Zuidema, quién enseñó por cerca de seis años en este centro de estudios. Bajo su estímulo y dirección se llevó a cabo una investigación en el valle del río Pampas que dió la oportunidad a estudiantes tales como Salvador Palomino, Ulpiano Quispe, Edmundo Pinto, Sergio Catacora, John Earls y posteriormente a Billie Jean Isbell, el poder desarrollar importantes tesis dando a conocer, por primera vez, distintos detalles del sistema conceptual de las comunidades andinas contemporáneas.

En estos trabajos, los estudios sobre rituales cobran especial importancia especialmente aquellos vinculados con la marcación del ganado, las fiestas de los santos, etc. Aunque no encierran un interés específico por desentrañar la naturaleza de la estructura social de las comunidades que estu-

dian, el interés que los motiva por reconstruir los sistemas conceptuales y rastrear su continuidad en el tiempo los lleva a dar cuenta del rol ritual que desempeñan determinadas categorías sociales tales como los yernos, los suegros, los parientes consanguíneos, etc., o en una dimensión más amplia, aquellas de indio, misti, etc. o las divisiones internas de la comunidad.

En la década del '70 el estudio sobre la estructura social de las comunidades andinas llega a su mayor apogeo gracias a la contribución que dan tanto los antropólogos nacionales como los extranjeros. Este período se va a caracterizar por el desarrollo de investigaciones de campo a profundidad y por el uso de modelos explicativos, de base estructuralista y funcionalista, que habían sido puestos al servicio del conocimiento del pasado prehispánico por antropólogos tales como Zuidema y John Murra. La mejor condensación de sus resultados la encontramos en *Andean Kinship and Marriage*, publicado por R. Bolton y E. Mayer en 1977, que fue la materialización escrita del Symposium desarrollado en Toronto. Igualmente importante fue la Mesa Redonda sobre *Aullu, Parcialidad y Etnia*, llevada a cabo en 1978 en el Museo Nacional de Historia de Lima y que contó con el auspicio de la *Fundación Fulbright*, y la sesión sobre *Organización Social Andina* del IV Congreso del Hombre y la Cultura Andina que se realizó en el Cuzco el año de 1979.

A través de estos eventos, de numerosas publicaciones, y de nuestras experiencias en el campo, cada vez se hace más aparente que la cultura andina guarda una gran continuidad en el tiempo y en el espacio; que su realidad social presenta una serie de detalles que no son explicables por modelos usados ya sea en Africa, Asia, Oceanía, que más compatibles son los modelos teóricos que se aplican al conocimiento de las sociedades amazónicas; que por la originalidad de los problemas que plantea promete enriquecer la teoría general sobre esta área temática; y que los partidarios de la perspectiva del cambio tendrán que afinar sus instrumentos de análisis si desean mantener una distancia que sea proporcional a estos nuevos lineamientos. Afortunadamente esto último ya se está logrando y ahora las preocupaciones por el cambio se cifran en términos de un tránsito de lo Indio a lo Campesino.

Las conclusiones más importantes que se desprenden de todos estos estudios es que el parentesco bilateral es el predominante en los Andes aunque coexiste con formas de afiliación unilineal con base patrilineal, como las *castas*, y con ciertos vestigios de descendencia paralela. Consecuentemente, se advierte, que las agrupaciones de base parental no tienen

fronteras bien delineadas y que aquellas que sí tienen se basan además en otros principios cohesionadores tales como el territorio o el sistema ceremonial. De aquí que existan una gran variedad de agrupaciones sociales, que generalmente son definidas bajo un término genérico (*ayllu*) o un mismo tipo de agrupación designado con distintos términos en diferentes regiones. Frente a este conjunto de agrupaciones sociales, la familia nuclear no aparece como la más significativa ni la más fácil e ser aislada. Son las unidades sociales de base parental que se extienden más allá de la familia nuclear las que tienen mayor significación. Correspondientemente encontramos que las apreciaciones de Foster, y muchos otros más, sobre la base individualista de los vínculos del compadrazgo (contrato diádico) no se adecúan plenamente a la sociedad andina pues estos vínculos además adquieren una configuración colectiva. Por otro lado, es notable la permanencia de los sistemas terminológicos de parentesco de naturaleza clasificatoria que aunque han incorporado una serie de términos españoles, siguen reteniendo su antigua estructura.

Con respecto al matrimonio, la evidencia que se deriva de estos estudios modernos confirman la tesis de Zuidema sobre su naturaleza proscriptiva más que prescriptiva. En lo que si hay un poco de discrepancia es en cuanto a los límites que alcanza dicha proscripción. En algunos casos parece conservarse los límites que se sugieren en el modelo de Pérez Bocanegra (descendientes de un mismo tatarabuelo están prohibidos de casarse), en otros los límites llegan hasta los descendientes de un mismo bisabuelo, en otros se advierte mayor flexibilidad con los descendientes por la línea materna. Además, también es notorio que las prohibiciones matrimoniales no sólo se circunscriben a los parientes consanguíneos, sino que también se extienden a los parientes espirituales y aún a los parientes por afinidad. Toda esta situación guarda correspondencia con la coexistencia de principios bilaterales y unilineales, y con la poca profundidad que alcanzan sus versiones genealógicas.

Por otro lado, si bien es cierto que los matrimonios andinos presentan esta naturaleza proscriptiva no se niega que sean carentes de racionalidad. Esta se hace evidente a un nivel estadístico que revela una marcada tendencia hacia la endogamia local y que guarda correspondencia con una incidencia bastante alta de matrimonios redundantes entre dos familias. Consecuentemente, el matrimonio, al igual que el compadrazgo, también encierra una dimensión colectiva que hace que se presente como un intercambio de grupos. Estos grupos unidos

por el matrimonio son reconocidos en algunas partes con el término *aura* (Isbell, 1977, 1978), en otras, por el término *yanamasi* (Paz, 1979) y nosotros hemos podido comprobar, en la comunidad de Andamarca, que los compadres tienden a ser reclutados de este ámbito y que el término *laysi* guarda estrechos vínculos con áquel. Dada la existencia de esta dimensión colectiva, nos parece altamente improbable que hayan existido matrimonios de "prueba" en los Andes con el propósito de que una pareja se conociese bien antes de unirse definitivamente.

De toda esta evidencia se colige que en el seno de las comunidades andinas existe una dialéctica entre endogamia y exogamia, cuyos límites y alcances deberán ser definidos con mayor precisión, y una doble dimensión que se presenta como individual, por un lado, y como colectiva, por el otro. De acuerdo a esta doble dimensión, se puede observar que se dan tres tipos de relaciones sociales: una, individuo/individuo; otra, individuo/grupo; y una tercera, grupo/grupo. La primera es la que se da principalmente entre parientes consanguíneos; la segunda, entre un yerno y los familiares de su mujer o una nuera y los familiares de su marido, que es propiamente de afinidad; y la tercera es la que se da entre los parientes respectivos de una pareja conyugal, que es propiamente la de los *aura*, *yanamasi* o compadrazgo. El primer tipo de relación adopta una configuración asimétrica y está teñida de tensiones; la segunda también tiene una configuración similar a la anterior, existen tensiones pero también cooperación y está muy ritualizada; la tercera adopta una configuración simétrica, es ritualizada y está teñida por la noción de respeto.

Estos resultados están lejos de agotar nuestro conocimiento sobre la estructura social de las comunidades andinas contemporáneas y quizá todavía muestran un tono un tanto especulativo, sin embargo tienen el valor de asentarse sobre premisas antropológicas más sólidas que servirán para orientar sobre bases más firmes a las futuras investigaciones. Como tareas futuras proponemos un mayor número de investigaciones de campo a profundidad en distintas regiones, diferenciadas ya sea por razgos culturales, económicos o demográficos; una mayor sistematización del material hasta ahora recogido que se encuentra disperso en tesis universitarias, revistas, libros (se hace necesario una reinterpretación del abundante material folklórico que hasta la fecha ha sido recogido y que se le ha tratado como material muerto); y estudios comparativos con los grupos amazónicos.

BIBLIOGRAFIA

- ANÓNIMO. *Vocabulario y Phrasis en la Lengua General de los Indios del Perú, llamada Quichua y en la lengua española. El más copioso y elegante que hasta agora se ha impreso...* Lima, U.N.M.S.M., 1951.
- ARMAS MEDINA, F. *Cristalización del Perú*. Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1953.
- AVILA, F. de. *Dioses y Hombres de Huarochirri*. Lima, Museo Nacional de Historia e I.E.P., s.f.
- BOLTON, R. y E. MAYER. *Andean Kinship and Marriage*. Washington, American Anthropological Association, 1977.
- CASTRO POZO, H. *Nuestra Comunidad Indígena*. Lima, Ed. El Lucero, 1924.
- COTLER, J. *Los Cambios en la Propiedad, la Comunidad y la Familia en San Lorenzo de Quinti*. Lima, U.N.M.S.M., 1959.
- CUNOW, H. *El Sistema de Parentesco Peruano y las Comunidades Gentilicias de los Incas*. Paris, Imprimerie de Livre Libre, 1929.
- . *La Organización Social del Imperio de los Incas*. Lima, Ed. Librería Peruana, 1933.
- DUMONT, L. "The marriage alliance". In Goody J. (org.) *Kinship*, p. 183-98. Londres, Penguin, 1971.
- FUENZALIDA, F. "La Estructura de la Comunidad de Indígenas Tradicional". In *El Campesino en el Perú*, p. 61-104. Lima, I.E.P., 1970.
- GUAMAN POMA DE AYALA, F. *El Primer Nueva Coronica y Buen Gobierno*. Paris, Institut d'Ethnologie, 1968.
- ISBELL, B. J. "Those who love me: an analysis of Andean kinship and reciprocity within a ritual context". In Bolton y Mayer (org.) *Andean Kinship and Marriage*, p. 81-195. Washington, American Anthropological Association.
- . *To Defend Ourselves. Acology and Ritual in an Andean Village*. Austin, University of Texas Press.
- KIRCHHOFF, P. "The social and political organization of the Andean peoples". In *Handbook of South American Indians*, Vol. 5, p. 293-311. Washington, Smithsonian Institution, 1949.
- LOUNSBURY, F. Some aspects of the Inca kinship system. Ponencia presentada en el XXXVII Congreso Internacional de Americanistas. Barcelona, 1964 (Publicado en *Annales*, 33e Année, N.º 5-6, Setiembre-Diciembre de 1978).
- MÉTRAUX, A. El Imperio de los Incas: socialismo e despotismo. *Diógenes*, N.º 35, p. 87, 109, 1961.
- MISHKIN, B. Los Quechuas contemporáneos. *Revista del Museo Nacional*, Tomo XXIX, p. 160-221.
- MURRA, J. "En torno a la estructura política de los Inka". In Murra J. (org.) *Formaciones económicas y políticas del Mundo Andino*, p. 23-44. Lima, I.E.P., 1975.
- PAZ, P. Parentesco y organización del trabajo andino Ponencia inédita presentada en el IV Congreso Peruano del Hombre y la Cultura Andina, Cusco, 1979.
- PEREZ BOCANEGRA, J. *Ritual Formulario; e Institución de curas, para administrar a los naturales de este Reyno...* Lima, 1931.
- ROWE, J. "Inca culture at the time of the Spanish Conquest". In *Handbook of South American Indians*. Vol. 2, p. 183-330. Washington, Smithsonian Institution, 1946.

- UHLE, M. "El ayllu peruano". In *Estudios sobre Historia Incaica*, p. 13-28. Lima, U.N.M.S.M., 1969.
- VAZQUEZ, M. y A. HOLMBERG. The Castas: unilineal king groups in Vicos, Peru. *Ethnology*. Vol. 5, N.º 3, p. 284-304, 1966.
- ZUIDEMA, R. T. *The Ceque System of Cuzco*. Leiden: Ed. Brill, 1964.
- . "The Inca kinship system: a new theoretical view". In Bolton y May (org.) *Andean Kinship and Marriage*, p. 140, 81. Washington, American Anthropological Association, 1977.