



LAS NOCIONES DE AYLLU Y COMUNIDAD EN LOS ESTUDIOS DE PARENTESCO ANDINO

FEDERICO FERNÁNDEZ

Licenciado en Antropología y Doctor en Ciencias Sociales (Orientación Historia).
Unidad Ejecutora de doble dependencia CISOR (CONICET-UNJu).
antropo428@yahoo.com.ar*

RESUMEN

Este trabajo constituye una síntesis analítica acerca de las nociones de *ayllu* y comunidad en el marco de los estudios de parentesco desarrollados en la región andina. El propósito que subyace a este recorrido se encuentra vinculado a la búsqueda de categorías teóricas que permitan reflexionar sobre informaciones etnohistóricas y etnológicas registradas para la región centro y sur andina, en la cual se encuentra incluida la Provincia de Jujuy.

Las conclusiones se focalizan en las unidades socio-antropológicas estudiadas bajo los términos *ayllu*, comunidad, y las ritualidades asociadas a formas específicas de organización social que han configurado, desde diferentes perspectivas teóricas, los "modelos" analíticos que animan el debate en este campo tradicional de la Antropología.

Palabras Clave: *Ayllu*, Comunidad, Parentesco, Ritualidad.

Fecha de Recepción: 08 de febrero de 2016 - Fecha de Aceptación: 30 de agosto de 2016

*El artículo se concluyó el 9 de julio de 2015. Fue escrito en el marco del proyecto de investigación sobre antropología y metafísica escotista que llevo adelante como investigadora de CONICET.

THE NOTIONS OF AYLLU AND COMMUNITY IN THE ANDEAN KINSHIP STUDIES**ABSTRACT**

This work constitutes an analytical synthesis about the concepts of *ayllu* and community within the context of the kinship studies in the Andean region. The purpose underlying this tour is linked to the search of theoretical categories that reflect on ethnohistorical information and ethnological documented for the Central and southern Andean region, in which is included the province of Jujuy.

The conclusions focus on the socio-anthropological components studied under the terms *ayllu*, community, and the ritual associated with specific forms of social organization that have been configured, from different theoretical perspectives, analytical "models" that animate the debate in this traditional field of anthropology.

Key words: *Ayllu*, Community, Kinship, Rituality.



PRESENTACIÓN

“Decía un autor estadounidense hace unos años que el análisis del parentesco era a la antropología lo que el desnudo al dibujo y el arte” (Marc Auge, 2012: 36).

El presente texto versa sobre aspectos teórico-conceptuales del primero y más robusto de los campos de la antropología conocido como los estudios de parentesco. Desde mediados del siglo XIX, las investigaciones sobre el parentesco se han configurado en la vanguardia de la antropología científica.

Las discusiones académicas en este campo abarcan desde temas ya clásicos como las particularidades del tabú incesto, pasando por las formas liminales que median entre los pares endogamia/exogamia, e incluyen los debates actuales sobre las denominaciones terminológicas utilizadas en los tiempos de reproducción artificial y subrogación de vientres.

El análisis teórico-conceptual dentro de este extenso campo de estudio ha sido, desde sus inicios, un eje central sobre el cual se han intentado construir y articular –a la manera de un esqueleto– múltiples dimensiones de la vida social y cultural de los pueblos estudiados tradicionalmente por antropólogos/as de distintas latitudes.

En las últimas décadas, uno de los autores más reconocidos en los estudios de parentesco contemporáneo, David Schneider, ha logrado hacer “tambalearse” esta estructura medular al preguntarse hasta qué punto las nociones inherentes a los estudios del parentesco constituyen sólo un constructo abstracto creado por la antropología de occidente; en tanto los vínculos de parentesco constituyen un conjunto de información imposible de ser “separada” de aspectos cruciales para la vida social como lo son la política, la economía y los aspectos jurídicos ligados a la herencia y la sucesión.

En el continente sudamericano, en general, y en el área andina, en particular, el desarrollo de los estudios de parentesco no puede ser comprendido cabalmente sin el reconocimiento de las líneas rectoras que recorrieron los análisis terminológicos, las reglas de residencia y matrimonio, y en las últimas décadas las investigaciones centradas en

el género como eje articulador fundamental de los vínculos parentales. Son precisamente estos tópicos de la antropología del parentesco pensada y estructurada teóricamente desde el viejo mundo, los que han configurado las principales coordenadas teóricas y conceptuales con las que se han analizado las relaciones de parentesco en nuestra región andina.

En las líneas que siguen se desarrollará una síntesis analítica de dos de las nociones que considero han sido y son centrales en los estudios socio-antropológicos de la región como lo son los términos *ayllu* y comunidad. El texto se ha dividido en dos apartados. En el primero de ellos se describen los estudios iniciales realizados en el área andina desde las diferentes perspectivas teóricas dominantes en la antropología académica. En segundo lugar, se abordan las principales discusiones generadas a partir de las vinculaciones directas e indirectas entre determinadas formas de organización socio-parentales en los andes y los procesos de ritualidad asociados a la cohesión grupal.

LOS INICIOS DE LOS ESTUDIOS DEL PARENTESCO EN LOS ANDES

El trabajo pionero de Heinrich Cunow (1929) sobre el *Sistema de Parentesco Peruano y las Comunidades gentilicias de los Incas* constituyó sin dudas un primer y fructífero enfoque sistemático y analítico sobre los estudios de parentesco incaicos, no solo en lo que respecta al valor terminológico de las categorías y clasificaciones específicas, sino también en torno a los mecanismos básicos de organización social presentes en el mayor Estado pre-colombino que existió en los andes centrales.

El análisis del significado que conllevan los términos quichua *Caca* e *Ipa* dentro de un enfoque evolucionista –originalmente propuesto por Lewis Morgan¹ y aplicado por H. Cunow para el análisis del sistema de parentesco incaico– se ha constituido en el punto de partida de debates posteriores sobre la pertinencia o no de “encuadrar” el parentesco incaico entre los sistemas clasificatorios, y su relación con los grados

¹ Tal como señala el mismo Cunow en el Prefacio de *El sistema de Parentesco Peruano y las comunidades gentilicias de los Incas* fueron los trabajos de L. Morgan, en especial los textos comprendidos en *System of Consanguinity and Affinity of the Human Family* y *Ancient Society*, los que motivaron el interés analítico y comparativo del investigador alemán.



generacionales sobre los cuales priman las prescripciones de consanguíneos paralelos y/o cruzados con sus consecuentes distinciones terminológicas.

Una prueba cabal de la impronta que dejó H. Cunow en los estudios de parentesco andino es evidenciada en la edición y compilación en castellano de Enrique Mayer y Ralph Bolton publicado en 1980 –a más de cincuenta años de la edición en español del trabajo de H. Cunow– Aquí se reconoce justamente a las investigaciones desarrolladas por el estudioso alemán como uno de los primeros intentos serios de aplicar a la civilización Inca los modelos de parentesco desarrollados por Morgan. En efecto no es posible comprender, por ejemplo, el análisis propuesto por R. T. Zuidema (1980) sobre el parentesco Inca –fundamentalmente en lo que respecta a los puntos centrales de discusiones teóricas e interpretativas sobre terminología clasificatoria entre el análisis de Lounsbury y Zuidema–, sin antes reconocer el impacto que han significado las interpretaciones terminológicas de los sistemas de parentesco en lo que respecta a la organización social total. Se trata, básicamente, de establecer los vínculos que han existido entre un sistema terminológico específico y las formas históricas de organización social. He aquí donde radicó el interés hermenéutico por las denominaciones de parentesco² presentes en las crónicas coloniales.

En este sentido, las perspectivas teórico-metodológicas –y sus correspondientes casuísticas etnohistóricas y etnográficas– sobre las cuales se han construido los múltiples significados del término *ayllu* en gran parte de la literatura antropológica y sociológica de los andes no se encuentra desvinculado de los sistemas terminológicos de parentesco y del carácter organizativo y estructural que de ellos se desprenden. Así, por ejemplo, para Cunow, un *ayllu* debe ser caracterizado como un prototipo de comunidad gentilicia, es decir, la comunidad de *Gens* romanas analizadas por Morgan, pero esta vez en el antiguo Perú. Dentro de este enfoque cobran una enorme importancia los

² El debate en los estudios de parentesco sobre la importancia analítica a la que conllevan las interpretaciones de los sistemas terminológicos de parentesco es de antigua data. Cabe mencionar aquí el trabajo de A. Kroeber (1909), "Los sistemas clasificatorios de parentesco", en *Kinship and Social Organization* (Traducción interna de la Cátedra Organización Social y Parentesco. Profesor Adjunto Dr. Juan Pablo Ferreiro. FHycS. UNJU). Aquí Kroeber pone en tela de juicio justamente el potencial explicativo, en términos de pautas socio-culturales, de la dicotomía entre sistemas terminológicos clasificatorios y descriptivos.

nombres gentilicios, en tanto lo que interesa realmente es “rastrear” las líneas de descendencia sobre las cuales se originaron –con sus posteriores cambios evolutivos– aquellas comunidades gentilicias prístinas.

Pero el énfasis puesto por Cunow en el significado terminológico del parentesco inca no constituye un interés de carácter puramente lingüístico y/o etimológico en sí mismo. Por el contrario, se trata nada menos que de la búsqueda de vínculos que unen la representación terminológica del parentesco y las formas específicas de posesión de la tierra (*marca*), con sus respectivas consecuencias en los sistemas de herencia y sucesión. De este modo, y tal como lo ha interpretado el investigador alemán:

(...) En efecto, *marca* significa la región poseída por un *ayllu*, que es una comunidad gentilicia peruana, y como esta región comprende a menudo, según la extensión de las comunidades, una sola comunidad de aldea y a veces una serie de colonias secundarias, se puede justificar, en cierto sentido, la traducción por pueblo y por provincia. (CUNOW; 1929)

El análisis del término *marca* para el Perú antiguo es una prueba significativa de las relaciones que Cunow ha establecido entre las comunidades gentilicias (*ayllu*) y la ocupación de territorios específicos en los andes. Sin embargo, la *marca* no se limita aquí a una delimitación desarrollada solo por aquellas comunidades dominadas durante el periodo Inca en la región. Por el contrario:

(...) se trata de una muy antigua colonización, formada por comunidades de gens, lo que se puede deducir con certeza del hecho de encontrarse en todos los barrios, dentro o fuera de ellos, grandes colinas con sepulcros. En todo el Perú cada *ayllu* tenía un lugar propio para enterrar a sus muertos. Además, estas colinas de sepulcro fueron llamadas por los Incas, *Huacas*, palabra que, como veremos, tiene siempre relación con la gens, el *ayllu*. (CUNOW; 1929)

Tom Zuidema (1980) también estudió el sistema terminológico que-



chua, tal como lo usaron los Incas en el Cuzco. Algunas de sus conclusiones nos remiten –aunque desde una perspectiva analítica radicalmente diferente a la desarrollada por Cunow– a los vínculos que de hecho han existido entre las nociones de *ayllu* y la ocupación territorial de grupos específicos. Las distinciones desarrolladas por Zuidema en torno a las diferencias entre los modelos de *ayllu* y la *panaca* Inca, con sus correspondientes delimitaciones a cuatro generaciones como espacio liminal de descendencia, nos sitúa en un punto central de análisis. Según Zuidema, las distinciones tripartitas y cuatripartita dentro de la definición de *ayllu* como grupo de parentesco deben ser interpretadas como parte de la estructura social. Esto es:

El concepto de *ayllu* local no implica en absoluto que la estructuración interna de éste se construya en base a los lazos reales de parentesco, sino tan solo que tenga una delimitación. La importancia de este grupo, en términos de parentesco, es que se hace una distinción entre matrimonios dentro del grupo y aquellos que se realizan fuera del grupo. (ZUIDEMA; 1980)

La utilización de los términos de parentesco posee, en el análisis desarrollado por T. Zuidema, una relación directa con la jerarquía social. En este sentido:

El grupo corporado andino se basaba en los conceptos de jerarquía y localidad; su estructura interna era definida por medio de un modelo de dos líneas de descendencia, una masculina y otra femenina, que constaban a su vez de cuatro generaciones descendientes de un hombre. Este modelo nos ha ayudado a estudiar no solo las relaciones internas y estructurales de los términos de parentesco quechua, sino también, de la misma manera, los términos que describen las relaciones internas de las subdivisiones sociales y políticas. (ZUIDEMA; 1980)

Se observa aquí que el interés se encuentra en el análisis estructural

(político, territorial, religioso,) del *ayllu* entendido ahora como una unidad social y política no necesariamente basada en la consanguinidad del vínculo en términos unilineales clásicos, sino más bien, como un punto neurálgico desde donde es posible “leer” las unidades básicas de la organización social. Así pues, y tal como lo ha señalado Denise Arnold (1998), “para Zuidema, la sociedad andina no conocía los grupos unilineales corporativos como tales, sino que estaban configurados por unidades estructurales de parentelas de hermano-hermana”. (ARNOLD; 1998)

Es indudable que el giro analítico, no solo presente en investigadores como Zuidema, sino también en gran parte de los autores que participaron en la publicación de *Parentesco y Matrimonio en los Andes*, ha enfatizado el análisis en la descendencia bilateral y en el carácter estructural de los vínculos de parentesco³. Según J. Casaverde (1978), en términos generales, el volumen compilado por Bolton y Mayer ha tratado el parentesco y la comunidad andina como:

(...) conformada por grupos y cuasi-grupos de descendencia y/o categorías egocentradas de parentesco (parentela), ambos, a lo sumo con cuatro generaciones de profundidad. Pero estos agregados no se articulan entre sí para formar categorías o grupos cada vez más inclusivos, que finalmente integren a todos los miembros de la comunidad. (CASAVERDE; 1978)

Es posible reconocer en el volumen editado en castellano de *Parentesco y Matrimonio en los Andes*, una serie de trabajos en donde se abordan en profundidad las características principales de los mecanismos de descendencia, y su relación con la idea de comunidad. En el texto de Steven S. Webster (1980) “Parentesco y afinidad en una comunidad indígena Quechua”, se explicita claramente –tomando como eje la comunidad y los vínculos parentales entre los Q’ero– el interés de vincular los principios de grupos de parentesco cognados y las alian-

³ Este enfoque analítico resulta del todo explícito en el título de la introducción a *Matrimonio y Parentesco en los Andes* escrita por Berndt Lambert (1980): “Bilateralidad en los Andes”.



zas entre éstos y la comunidad nativa. Así pues, para Webster:

(...) en el grupo de parentesco de los quechuas Q'ero, lo más característico es la organización bilateral y egocentrada. La pertenencia a un grupo de parentesco se reconoce enfatizando las relaciones colaterales, sin que la descendencia sea muy importante; si se consideran los ancestros, éstos son vistos como un grupo de siblings reales o clasificatorios, de los que descienden los colaterales. (WEBSTER; 1980)

De este modo, el grupo de parentesco es intermedio entre lo que Webster entiende como el grupo doméstico y la comunidad. De allí que los vínculos parentales son entendidos como "corporados sólo ocasionalmente o en cierto contextos". Más adelante en el texto, S. Webster nos aclara:

No se denota por un término especial. El término *ayllu* se usa en algunas oportunidades, pero se aplica más apropiadamente a la comunidad como totalidad, o a cualquiera de los caseríos que la constituyen, y no a los grupos que están dispersos en estas localidades. El grupo de parentesco no tiene derecho sobre la propiedad de los grupos domésticos que lo constituyen ni, en caso de que la propiedad sea declarada desierta o sin herederos, prioridad frente a otros miembros de la comunidad. (WEBSTER; 1980)

¿Bajo qué mecanismos se articulan, entonces, las unidades parentales con las otras dimensiones de carácter comunitario presentes en la organización social? Aquí Webster nos ofrece una respuesta posible:

Asimismo, la organización del grupo de parentesco, en cuanto a derechos y obligaciones, surge en el ritual comunal, ayuda mutua en crisis de subsistencia y en la solución de conflictos internos. Además de estas asociaciones, el

grupo de parentesco también puede ser considerado como corporado en ciertos contextos; uno de los más importantes se establece en ocasión del matrimonio de algunos de sus miembros, con miembros de otros grupos de parentesco. (WEBSTER; 1980)

PARENTESCO Y RITUALIDAD

Como veremos en los párrafos que siguen, las nociones de ritual, vinculadas ya sea a normas de reciprocidad económica asimétrica y/o simétrica, a alianzas matrimoniales, o como mecanismo básico para el tratamiento social de la violencia intergrupala entre *ayllus*⁴ aparecen como una constante en otros análisis de parentesco desarrollados dentro de la región andina. Tal como lo ha analizado Pablo. F. Sendón⁵, para lograr comprender el énfasis en los estudios de parentesco de estos ejes analíticos, resulta necesario reconocer la fuerte influencia que tuvo, en primer lugar, la tesis de Jhon Murra en la década del '60 y durante por lo menos dos décadas posteriores. Se trata, en síntesis, de reconocer el carácter vertical y combinado presente en el control de diferentes pisos ecológicos dentro de la región, con sus consecuentes formas de organización socio-económica y socio-política vinculadas directamente con lazos parentales y territoriales⁶.

Este modelo al mismo tiempo ha sido combinado con las influencias marcadas por los trabajos de T. Zuidema, especialmente en lo que respecta a la descendencia bilateral y su relación con las diferentes dinámicas organizativas de carácter estructural (dualidad, tripartición, cuatripartición, lógicas binarias). En efecto, los trabajos de Tristan Platt

⁴Un análisis exhaustivo sobre este punto en particular se encuentra en Tristan Platt (1984). "Pensamiento Político Aymara", *Raíces de América. El mundo Aymara*. Compilación de Xavier Albo. Edit. Alianza. Otro de los textos claves para la comprensión del valor ritual particularmente ligado a la complementariedad de opuestos expresadas en pautas de parentesco, y su relación con el desarrollo de la violencia ritual entre grupos disímiles se encuentra en T. Platt (1980) "Espejo y Maíz: El concepto de Yanantin entre los Macha de Bolivia".

⁵Me refiero aquí específicamente al artículo de P. F. Sendón: "Ecología, ritual y parentesco en los andes: Notas a un debate no permitido", en *Debate Agrario* 40-41. pp 274-297. Versión digital.

⁶La gran influencia que tuvieron los trabajos de J. Murra se pueden observar de manera particular en la edición de Shozo Masuda (1981) sobre los *Estudios Etnográficos del Perú Meridional*. La introducción al texto, y los trabajos de Yoshio Onuki, Hiroyasu Tomoeda, T. Fujii, como así también el análisis de Norio Yamamoto sobre las actividades agropastoriles en el distrito de Marcapata, constituyen casos significativos en donde se aplicó el modelo del control vertical para la comprensión de dinámicas basadas en el parentesco y su relación con la explotación controlada de pisos ecológicos diferentes.



sobre las características organizativas de las sociedades norpotosinas de Bolivia constituyen un buen ejemplo de ambos ascendientes teóricos.

En su trabajo *Los guerreros de Cristo. Cofradías, misa solar y guerra generativa en una doctrina Macha*, T. Platt (1996) describe y analiza, entre otros, los ritos de *uywañak'aku* (sacrificio de animales domésticos) y *Jañachus* (llamas machos sementales) en el contexto de la fiesta de *Corpus Christi* y la misa solar. Los actos consisten básicamente en la personificación de animales pero bajo una serie de diferenciaciones y jerarquías. Tal como lo señala T. Platt, para *Jañachus* ocurre que abiertamente los mestizos asumen el papel de animales salvajes que atacan a los "pasantes" indígenas, los que, a su vez, están disfrazados de animales domésticos. Análogamente, aquí, (ritual de *uywañak'aku*) durante el sacrificio de animales, los carniceros mestizos –e incluso todos los embadurnados con la sangre del animal degollado– parecen considerarse como la personificación de pumas y zorros; de ahí que, en un cierto sentido, son los "pastores", los espíritus predadores de las montañas.

En este contexto, la práctica del *tinku*⁷ es descrita como "la representación, a través de la rivalidad entre las dos mitades, de la relación de equilibrio entre fuerzas complementarias, necesarias para la reproducción orgánica" (PLATT; 1996). Estas fuerzas se presentan al mismo tiempo como tensiones cosmológicas opuestas, a través de las cuales se producen las luchas que animan los combates en pos del equilibrio.

El lazo entre ciertos valores guerreros (fuerza, coraje), las construcciones socio-culturales acerca de la masculinidad y el universo animal se hacen patentes bajo este tipo de combates. En cierto modo:

Durante los *tinkus*, los combatientes buscan adquirir la fuerza y la ferocidad de los animales salvajes –se dice que, en las más remotas batallas por tierras (lejos de la represiva presencia de las autoridades estatales), los combatientes asumen, realmente, su forma y naturaleza–. (PLATT; 1996)

⁷ En los análisis desarrollados por Tristan Platt en el sector norpotosino, el término *tinku* refiere a un conjunto de batallas rituales que se dan entre diferentes facciones y/o grupos parentales vinculados a segmentos de *ayllus* y mitades endogámicas.

Se nos presenta entonces un conjunto de componentes singulares que, bajo determinadas pautas rituales, son accionados y representados a través de un poderoso simbolismo de las partes en conflicto. En primer lugar, la fortaleza animal y su conversión en potencia humana, luego la sangre derramada en el combate y su asociación con la reproducción orgánica a través del acto de “beber la sangre del enemigo”. Bajo este complejo, la relación entre la vida y la sangre regenerativa del enemigo implicaría no solo el líquido denso en sí mismo, sino también partes corporales asociadas a este tipo de ideas-fuerzas. En este sentido, como lo señala T. Platt, lo que subyace en este tipo de prácticas es además un canibalismo exógeno cuyos entretejidos y puentes simbólicos pueden rastrearse también en la Eucaristía de la cristiandad surandina y su relación con otras formas de sacrificio.

Los registros etnohistórico y las etnografías desarrolladas sobre estas batallas rituales, en general, confirman hasta ahora una relación indisoluble entre mimesis selectiva (valoraciones y jerarquizaciones corporales), y la regulación de conflictos. Ahora bien, ¿existen otras dimensiones analíticas en donde se evidencien este tipo de vínculos?

Los estudios sobre estructuras de parentesco en los andes parecen confirmar –aunque con un grado de heterogeneidad importante en cuanto a las formas y mecanismos– la relación entre este tipo de combates y los procesos endogámicos de mitades, con sus diferentes componentes internos (*ayllus* mayores y menores). Pero existen además otras dimensiones que nos informan con bastante elocuencia sobre la compleja dinámica socio-cultural que animó y anima este tipo de enfrentamientos, incluso por vías que no se corresponden necesariamente con los combates de choque físico como los que se han descripto hasta aquí.

El texto publicado por Tristan Platt en 1999 sobre *La persistencia de los ayllus en el norte de Potosí* constituye sin dudas un ejemplo significativo de un trabajo minucioso con fuentes etnohistóricas. En este caso en particular, se analiza una petición al Consejo de Indias en España y a su Majestad don Felipe II que data del año 1598. La misma fue escrita por: “(...) don Juan Ayawiri Kuysara, mallku (= “condorjefe”) de 10.000 indios tributarios del pueblo de Sacaca en el hoy norte de Potosí”. (PLATT; 1999)



En el artículo se analizan, tomando como punto de partida la petición de mediados del siglo XVI, las continuidades y rupturas que a lo largo de cuatro siglos (XVI al XX) se expresan en las unidades sociales básicas de los conjuntos socio-culturales de la región norpotosina. Aquí el término *ayllu* expresa, tal como lo describe el mismo Platt, "(...) parentela, grupo social y territorial" (PLATT; 1999).

Esta última afirmación nos remite necesariamente a los registros etnográficos contemporáneos. Es precisamente éste uno de los principales aportes que se evidencian en los trabajos de T. Platt. La dinámica regional y los *ayllus* aún presentes en el norte de Potosí nos muestran una estructura continua –no por ello estática e inmodificable– sobre la cual sectores importantes de las sociedades andinas han construido sus relaciones políticas, económicas y religiosas bajo niveles jerárquicos y de poder que se co-construyeron en relación con diferentes poderes centralizados. Los *ayllus* persisten, según lo ha afirmado T. Platt, en la memoria del régimen del Inka, bajo la invasión europea de Charcas, las reformas Toledanas y la mita de Potosí, como así también tras el acorralamiento económico en la República boliviana e incluso con la denominada Tercera Reforma agraria impulsadas desde finales de los años '90 en Bolivia. En este sentido:

(...) en la actualidad, ha llegado finalmente a ser posible plantear la coexistencia de diferentes formas sociales de organización en un país plural, gracias a una nueva Constitución Política del Estado boliviano. Este planteamiento plural puede compararse, además, con la visión andina del tiempo, que percibe la co-presencia en la sociedad boliviana de diferentes periodos históricos, donde los más profundamente arraigados "nutren" con sus fuerzas y energía a lo más visible de la superficie, a cambio del reconocimiento correspondiente de su territorio. (PLATT; 1999)

Vemos pues que el vínculo entre procesos políticos, socio-históricos y económicos de larga data y formas estructurales de organización social basadas en lógicas de parentesco, con sus correspondientes explotaciones diferenciales de espacios ecológicos distintos, ha sido una

premisa importante en gran parte de las monografías vinculadas a los estudios de los Andes.

Desde una perspectiva sociológica, parte de la postura de T. Platt ya se evidenciaba con claridad en la producción intelectual de Bautista Saavedra (1913). Así, por ejemplo en *El Ayllu. Estudios sociológicos*, Saavedra desarrolla distintas nociones de *ayllu* tomando como punto de partida lo que él consideró una de las más importantes tareas de la sociología moderna. Esto es "(...) averiguar cuál era la unidad irreducible de la asociación, de la composición social". (SAAVEDRA; 1913)

El recorrido que Saavedra lleva a cabo a lo largo de su libro comprende un análisis minucioso de la teoría de la gens, patrilinajes, clanes y tribus aplicadas a la región andina en diferentes periodos históricos, pasando desde el desarrollo de la cultura aymara y su unidad social básica, hasta la política de encomienda durante el régimen español. Según B. Saavedra, los *ayllus*, además de encontrarse vinculados con determinadas formas de propiedad territorial, presentan también rasgos religiosos característicos. Así pues:

En el *ayllu* se descubre igualmente su fundamento religioso. Mejor dicho su constitución es hondamente religiosa. (...) Donde se encuentra el signo inequívoco de la fisonomía religiosa del *ayllu*, es en el culto de los antepasados. Los pobladores precolombinos, los aimaras⁸, especialmente, han dejado huellas muy acentuadas de sus ritos consagrados al culto de sus mayores. Los menhires y cromleches, cuya edificación es innegablemente religiosa, se encuentra en comarcas aimaras. (SAAVEDRA; 1913)

Dentro de este enfoque existe fundamentalmente una idea de transformación, ruptura y desdoblamiento de la noción de *ayllu* a lo largo del tiempo. El *ayllu* como gens (comunidad consanguínea) se transforma en *ayllu* clan, y por último, en organización tribal agrícola que puede ser visualizada tras el régimen de encomiendas y la demarcación de estancias. Tras este proceso de transformación de la unidad

⁸ Dado que se trata de una cita textual, se ha optado en este caso particular por respetar la nominación utilizada por B. Saavedra en lo que respecta a la escritura de la palabra *aimara*, lo cual es equivalente al término *aymara* en una de sus versiones escritas.



social básica, en donde el desarrollo de la propiedad agrícola es un factor determinante, se habría producido una variedad de uniones entre diferentes grupos consanguíneos dando como resultado las formaciones de clanes y tribus.

Otro de los antecedentes sociológicos importantes donde se ha analizado el proceso de formación socio-histórico de los *ayllus*, lo constituye el trabajo de V. A. Belaunde (1923). En sus escritos el eje central de análisis se ubica casi de forma exclusiva en el carácter agrícola de las poblaciones pre-colombinas de los andes centrales.

En el régimen colectivo y estatal de la propiedad de la tierra sumado a la "psicología económica colectiva de los indios", caracterizada, según Belaunde, por la ausencia del "sentimiento de libertad personal", se encontrarían las bases del "comunismo Incaico" –y con él, los *ayllus* que anteceden a la formación incaica pero que logran persistir gracias justamente a su base agrícola y al "espíritu colectivista" de quienes lo conforman–.

Pero volvamos ahora a los estudios vinculados particularmente con las categorías y usos del parentesco en los andes. La ya citada compilación de Bolton y Mayer nos ofrece, entre otros trabajos, al menos dos monografías que me interesa rescatar aquí. Me refiero aquí concretamente a los textos de Billie Jean Isbell (1980), *Estructura del Parentesco y del Matrimonio* y el análisis desarrollado por Xavier Albó y Mauricio Mamani (1980) en *Esposos, suegros y padrinos entre los Aymaras*. En ambas producciones se describen –sin dejar de lado las categorías de *ayllu* y comunidad como unidad de análisis–, las relaciones posibles entre alianzas matrimoniales, los límites del par endogamia/exogamia de grupo, y su relación con los apellidos como uno de los ejes referenciales para investigar posibles filiaciones y alianzas entre grupos emparentados.

Billie Jean Isbell nos muestra cómo los términos de relación de los chuschinos reflejan los principios de organización por sexo, edad relativa, generación y distancia genealógica. Estos principios se encuentran vinculados con (...) "la parentela bipartida en parientes cercanos (*ayllu*) y parientes lejanos (*Karu ayllu*)". (ISELL; 1980)

Más adelante Isbell señala la importancia del apellido para determinar ciertas prohibiciones matrimoniales que estarían relacionadas

con las distinciones entre *ayllu/karu ayllu*. Así pues “La única regla fija de los Chuschi es que uno no puede casarse con nadie que no tenga el mismo apellido materno o paterno. Un niño o niña lleva los apellidos paternos de su padre y madre”. (ISBELL; 1980)

Es necesario aclarar en este punto que la adopción e importancia de los apellidos (paternos y maternos) en los sistemas de parentescos andinos parecen estar vinculadas directamente con las invasiones españolas y sus consecuentes políticas de evangelización y control poblacional. Sin embargo, el hecho de que exista la prohibición explícita de casamientos entre portados del mismo apellido en Chuschi puede estar relacionado con ciertas pautas de bilateralidad pre-colombinas y, en este sentido, es posible comprender la importancia que implican los apellidos en el análisis de los componentes que incluyen y/o excluyen la pertenencia a un *ayllu* en Chuschi.

Xavier Albó y Mauricio Mamani trabajaron con más de treinta comunidades ubicadas dentro del Altiplano boliviano, más específicamente en un sector importante del departamento de la Paz (Machacha, Tiwuanaku y Achacachi, sectores que corresponden a las provincias de Inga y Omasuyos). La definición general de comunidad que nos ofrecen Albó y Mamani es la siguiente:

En el sentido restringido utilizado en este estudio, una comunidad es un grupo de familias identificado geográficamente como una estancia y política y administrativamente como un *sindicato campesino*. (...) Tales comunidades, o más exactamente “neocomunidades” son con frecuencia el resultado de desmembraciones de comunidades antiguas más amplias y, en última instancia, de *ayllus* que a su vez componen (o componían) las dos parcialidades o mitades en torno a un pueblo *Marka*. (ALBÓ y MAMANI; 1980)

En esta última oración se nos presenta una idea secuencial clave. Se pasaría entonces del *ayllu* como unidad básica de organización social de carácter parental a otros segmentos mayores inclusivos denominados como parcialidades y mitades. Todo esto sin perder de vista la idea



de *Marka* como Pueblo, lo cual al mismo tiempo deviene de una antigua demarcación y forma de explotación territorial ligada íntimamente a los componentes del *ayllu*. Cada una de estas partes del todo constituyen los elementos centrales para comprender el significado del término comunidad y sus múltiples implicancias interpretativas, las cuales deben ser re-evaluadas siempre dentro de contextos socio-históricos y políticos específicos.

Más adelante en el texto, Albó y Mamani describen diferentes unidades analíticas que incluyen los márgenes de la endogamia, los ciclos familiares y las pautas residenciales vinculadas a la estructura familiar. A los fines del presente trabajo, resulta sumamente significativo la descripción que los investigadores hacen de los ciclos familiares, las normas de residencia y su relación con cierta persistencia de apellidos agnatos⁹. Así: "Aunque la práctica varía según la región, lo mas corriente es que los padres del novio sean quienes den tierra a la nueva pareja, subdividiendo así su *sayana* o parcela familiar, entre los hijos varones". (ALBÓ y MAMANÍ; 1980)

El último descendiente varón o el último en casarse reside generalmente en la vivienda de sus padres ancianos y de este modo heredan, tras la muerte de su padre, la tierra y también el espacio de residencia.

De esta forma se van formando agrupaciones virilocales de casas de hermanos varones en torno a la casa del padre. Las posibilidades de terreno son limitadas, en unas regiones más que en otras. (...) Sin embargo la persistencia de apellidos en las mismas comunidades y zonas de las comunidades refleja la continuidad de este esquema agnático desde siglos. No es raro que algunas zonas lleguen incluso a identificarse por el apellido dominante de los que la habitan (Sector Cuyo, zona Sanchez, etc.). (ALBÓ y MAMANÍ; 1980)

⁹ El término agnato refiere, en su significancia etnológica, a: "(...) los descendientes masculinos o femeninos de un ascendiente masculino por línea paterna. Lo contrario es el parentesco uterino". Alejandro Álvarez De Luna, y José Antonio Álvarez De Luna (1986).

Existe, en efecto, una concentración de apellidos patrilineales. Así pues:

La prevalencia de la residencia patrilocal, junto con la eventual presencia de advenedizos (neolocales o uxirolocales), da como resultado que en cada comunidad y, si son relativamente grandes, en cada zona de la comunidad, hay unos pocos apellidos dominantes que agrupan a la mayoría de las familias, más una constelación de otros apellidos representados cada uno sólo por una o unas pocas familias. (ALBÓ y MAMANÍ; 1980)

Para finalizar esta síntesis analítica quisiera hacer una mínima referencia a la reciente edición y compilación de Denis Arnold (2014) titulada *Más allá del silencio. Las fronteras de género en los andes*. En el apartado introductorio del referido texto, D. Arnold señala los principales cambios ocurridos en las investigaciones sobre el mundo andino a partir de los enfoques teóricos y metodológicos centrados en los estudios de género. Según Arnold:

(...) los investigadores se dieron cuenta de que no solamente era posible escuchar “la otra mitad esencial de los Andes, sino examinar su única manera de expresarse. Desde esta perspectiva nació una nueva oleada de estudios sobre “la mujer andina”, rescatándola del olvido y del silencio, y a la vez presentándola en un nuevo estereotipo racial. (ARNOLD; 2014)

Uno de los tantos ejemplos sobre los cambios en las miradas y en los resultados analíticos que nos ofrece el primer tomo de este libro, se encuentra en el trabajo de Billi Jean Isbell titulado *De inmaduro a duro: lo simbólico femenino y los esquemas andinos del género*. Recordemos que B. J. Isbell participó de la compilación de Bolton y Mayer en la década del '80, enfocando su análisis en aquel momento en los principios de organización socio-simbólica basada en las oposiciones y complementariedades del sexo, la edad y las distancias generacionales



en la comunidad campesina de Chuschi en el Perú.

En esta última publicación, B. J. Isbell centra su mirada desde los estudios de género en dos grandes dimensiones de análisis: por un lado en el relato mítico de Huarichori registrado para el siglo XVIII. Este relato le permite a la autora re-pensar las diferencias sexuales construidas a partir de orígenes míticos. Una segunda dimensión, comprende la revisión interpretativa de las investigaciones etnográficas que J. B. Isbell ha llevado a cabo en la década del '70. El re-examen de los datos de campo analizados ahora desde la "lupa" de los estudios de género le permiten establecer que:

(...) la representación del género en los Andes que emergió en los años '70 y '80, materializaba las categorías de masculino y femenino como los reproductores complementarios "naturales" de la sociedad, sin examinar el "género" o el "sexo" (...). En el presente análisis, sostengo que la androginia es una categoría fundamental en el sistema de género en los Andes. (...) Más aún, la androginia en el esquema andino de género no es simplemente un tipo de complementariedad final, (...) la totalidad andrógina es más grande que la suma de sus partes femeninas y masculinas. (ISBELL; 2014)

REFLEXIONES FINALES

A lo largo de los escritos precedentes se han expuesto brevemente algunas de las ideas principales acerca de los componentes variables que han definido la idea de *ayllu* como unidad de análisis socio-antropológica e histórica central para toda la región andina.

En primer lugar, se abordó la mirada de la perspectiva clásica en los estudios de parentesco (el campo más antiguo y de mayor formalización en la antropología), y el énfasis de estas investigaciones en las especificidades terminológicas ligadas al parentesco, la organización y delimitación de grupos consanguíneos, y sus vinculaciones con el territorio especialmente en los Andes centrales.

En un segundo núcleo temático, he desarrollado algunos de los ele-

mentos teóricos y sus correspondientes análisis empíricos asociados a la categoría *ayllu* tanto en la región central de los Andes, como así también en el área meridional andina dentro de la región sur de Bolivia. Las ideas de ritual a la manera de un dispositivo aglutinador de segmentos familiares y/o parentales, se tornan aquí decisivas para establecer puentes analíticos entre niveles micro (la unidad organizativa mínima común) y los niveles macro-sociales (el poblado, la región).

Por último, como se ha mencionado hacia el final del segundo apartado, a partir de los recientes trabajos sobre la región andina centrados en los estudios de género se evidencia un nuevo giro analítico cuyas consecuencias interpretativas se encuentran actualmente en pleno debate, generando al menos dos incógnitas que invitan a una profunda reflexión tanto hacia dentro de los estudios de parentesco, como así también en los estudios de antropología desarrollados en nuestra región: ¿con qué criterios teórico-conceptuales se han definido los límites de lo masculino y lo femenino en los estudios etnohistóricos y etnológicos en la región andina? Al cambiar la perspectiva que define y/o redefine lo masculino y lo femenino, ¿también cambian las dimensiones analítica de aquello que los estudios de parentesco andino han caracterizado como *ayllu*, primero, y luego como comunidad? Las respuestas a estas incógnitas están reformulando profundamente las bases sobre las cuales se han construido las exégesis terminológicas y las normas de intercambio y oposición asociadas al estudio específico del parentesco como campo. En suma, en los tiempos actuales, parafraseando a los escritos de Marc Auge, los estudios de género parecen ser al análisis del parentesco, lo que el dibujo al desnudo y al arte.



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBÓ, X. y MAMANÍ, M (1980). *Esposos, suegros y padrinos entre los Aymaras*. En BOLTON, R. y MAYER, E. (eds). *Parentesco y Matrimonio en los Andes*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

ÁLVAREZ DE LUNA A., y ÁLVAREZ DE LUNA, J. A. (1986). *Diccionario de Antropología Cultural*. Madrid. España: Ediciones Rioduero.

ARNOLD, D. (1998). *Gente de Carne y hueso, las tramas de parentesco en los andes*. La Paz, Bolivia: Edit. CIASE/ILCA

ARNOLD, D. (2014). *Más allá del silencio. Las fronteras del género en los Andes*. La Paz. Bolivia: Edit. ILCA/Fundación Xabier Albó

AUGE M., y COLLEYN, J. (2012). *¿Qué es la antropología?* Buenos Aires. Argentina: Edit. Paidós.

BELAÚNDE, V. A. (1923). *El Perú antiguo y los modernos sociólogos*. En BELAÚNDE, V. A., *Obras Completas I*. Lima: Edición de la Comisión Nacional del Centenario.

CUNOW, H. (1929) [1891]. *El sistema de parentesco peruano y las comunidades gentilicias de los incas*. Paris: Le Livre Libre.

ISELL, B. J. (1980). *Estructura del Parentesco y del Matrimonio*. En BOLTON, R. y MAYER, E. (eds). *Parentesco y Matrimonio en los Andes*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

ISELL, B. J. (2014). *De inmaduro a Duro. Lo simbólico femenino y los esquemas andinos de género*. En ARNOLD, D. *Más allá del silencio. Las fronteras del género en los Andes*. La Paz. Bolivia: Edit. ILCA/Fundación Xabier Albó

LAMBERT, B. (1980). *Bilateralidad en los Andes*. En BOLTON, R. y MAYER, E. (eds). *Parentesco y Matrimonio en los Andes*. Lima:

Pontificia Universidad Católica del Perú.

MURRA, J.V. (1999) [1978]. *La organización económica del Estado Inca*. Edit. Siglo XXI.

PLATT, T. (1980). *El concepto de yanantin entre los Macha de Bolivia*. En BOLTON, R. y MAYER, E. (eds). *Parentesco y Matrimonio en los Andes*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

PLATT, T. (1984). *Pensamiento Político Aymara*. En ALBO, X. (comp). *Raíces de América. El mundo Aymara*. Edit. Alianza.

PLATT, T. (1996). *La fiesta del Corpus Cristi y la misa del sol. En Los guerreros de Cristo. Cofradías, misa solar y guerra generativa en una doctrina Macha (Siglo XVII a XX)*. La Paz, Bolivia: Edit. ASUR y Plural.

PLATT, T. (1999). *La persistencia de los ayllus en el norte de Potosí*. La Paz, Bolivia: Diálogo.

SAAVEDRA, B. (1913). *El ayllu*. París: Librería Paul Ollendorff.

SENDÓN, P.F. (2003). *Cambio y continuidad en las formas de organización social de las poblaciones rurales del sur peruano. El caso de la comunidad campesina de Phinaya*. Debate agrario 36. Análisis y Alternativas, pp. 1-13.

SENDÓN, P.F. (2006). *Ecología, ritual y parentesco en los andes: Notas a un debate no permitido*. Debate Agrario 40-41, pp 274-297.

WEBSTER, S.S. (1980). *Parentesco y afinidad en una comunidad indígena Quechua*. En BOLTON, R. y MAYER, E. (eds). *Parentesco y Matrimonio en los Andes*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

YAMAMOTO, N. (1981). *Investigaciones preliminares sobre las actividades agro-pastoriles en el distrito de Marcapata, departamento*



de Cuzco, Perú (pp. 86-137). En Shozo Masuda (ed).

ZUIDEMA, R. T. (1966). *El ayllu peruano*. En XXXVI Congreso Internacional de Americanistas Sevilla 1964. Actas y Memorias 3, pp 407 – 411.

ZUIDEMA, R. T. (1980). *Parentesco Inca*. En BOLTON, R. y MAYER, E. (eds) *Parentesco y Matrimonio en los Andes*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.