

Hacia una perspectiva diacrónica y etnohistórica sobre parentesco andino, linealidad y ayllu

Recibido: 08/04/2014
Aprobado: 30/05/2014

Luis Arana Bustamante
Universidad Nacional Mayor de San Marcos
<laranab@unmsm.edu.pe>

RESUMEN

Desde la perspectiva de la etnohistoria, esta revisión aborda aquí algunos conceptos básicos de los llamados estudios andinos con la finalidad de proporcionar una definición más circunscrita del *Qhapaq ayllu* —la casta real o nobleza de los inka propiamente dichos de tiempos prehispánicos—. Para precisar su naturaleza hemos tratado aquí sobre el concepto mismo de filiación en la civilización andina, del *ayllu* como categoría en la organización social y por primera vez, creo, en este terreno de los estudios andinos, de los efectos que podría tener el uso de un enfoque diacrónico y/o histórico sobre algunos temas amplios tópicos en estos estudios. Los términos y categorías son abordados aquí de modo más bien teórico con fines de posterior aclaración conceptual del concepto prehispánico de *Qhapaq ayllu* y de ampliación de las posibilidades de interpretación de los abundantes materiales correspondientes referidos a las varias etapas de las transformaciones coloniales de esa institución.

PALABRAS CLAVE: *Qhapaq ayllu*, ayllu, organización social en los Andes, etnohistoria/antropología histórica andina, historia de la antropología andina, Cuzco.

Towards a diachronic perspective on Andean ethnohistorical and kinship, linearity and ayllu

ABSTRACT

This study focus in some basic aspects in Andean studies to precise the nature of *Qhapaq ayllu* -the royal caste or nobility properly said of precolonial Inka-. From an ethnohistorian point of view, I precise here some related concepts as groups of filiation in Andean parenthood and kinship, the *ayllu*, and the 'houses' and royal houses. The theme is treated in somewhat theoretical way for conceptual aclaration and expanded study of colonial transformation of both social institution and social concept of *Qhapaq ayllu* as royal house. The final stage of these institutions already mentioned were the "noble houses" of XVIIIth century documents. This study has the aim to clear and expand the possibilities of interpretation of huge material in existence.

KEYWORDS: *Qhapaq ayllu*, ayllu, Andean social organization, Inka and Andean ethnohistory, history of Andean anthropology Cuzco.

[...] Es así que [en los años ochenta] el parentesco, percibido anteriormente como un dominio separado, ya se percibía como parte de la economía política (Meillasoux) o de los sistemas más amplios de relaciones entre hombres y mujeres... Otro reto al funcionalismo-estructural fue la crítica de su base en un modelo neoevolucionista de la sociedad [...] Desde entonces una nueva generación de estudiosos ha buscado reconstruir los estudios de parentesco para incluir la forma en que las relaciones de poder en otros niveles de la sociedad...

[...] la historia distinta de las sociedades andinas, especialmente el desarrollo intrínseco de los estados andinos, con su aparato e ideología social y político, excluye una aplicación literal de las ideas amazónicas. En los Andes [...] se evidencian a menudo relaciones más formalizadas de parentesco y descendencia que se remontan a modelos anteriores del estado, especialmente el incario.
DENISE ARNOLD, *Gente de carne y hueso...*, 1998: 17,21

Este trabajo representa una continuación de mi preocupación por delinear lo esencial de los mecanismos de transformación que sufrieron algunas instituciones básicas de las sociedades prehispánicas andinas a la llegada de los europeos.¹ Esta vez, antes de remontarme a la etapa plenamente inka quiero hacer una revisión somera y establecer algunas definiciones necesarias a fin de tratar en una siguiente comunicación sobre la naturaleza del *Qhapaq ayllu*. Se trata de una elaboración preliminar, hecha desde la perspectiva de un etnohistoriador, con todos los previsible defectos de la falta de verdadera especialización técnica en el arduo tema del parentesco. Pero aprovecho esto mismo para introducir un nuevo punto de vista en la discusión —el uso de una perspectiva diacrónica, histórica o evolucionista sobre el asunto— y también el hecho de haber llegado ya a algunas conclusiones distintas sobre el tema, debido a que he podido partir de tratamientos prolongados y bastante sofisticados sobre el mismo.²

Así, dado que en este caso he podido inclusive detectar la probable evolución colonial de la institución y del término *Qhapaq ayllu* —que inclusive pasó primero a la lengua castellana— desde el punto de vista metodológico del historiador he creído necesario empezar por tratar los aspectos más amplios relativos necesarios a mi enfoque sobre la mencionada organización social prehispánica. De no hacer esta aclaración previa,

muchos de los aspectos necesarios para el análisis de las transformaciones del *Qhapaq ayllu* quedarían bastante oscurecidos por las características de las propias transformaciones sucedidas, lo confuso de las propias nomenclaturas empleadas por las fuentes escritas de origen colonial —y sus informantes— y también por la coexistencia y superposición de estas instituciones prehispánicas con otras coloniales tempranas y más tardías. Sin la aclaración previa no se puede hacer bien el uso retrospectivo que los historiadores y etnohistoriadores hacen de documentación de épocas posteriores cuando se reconstruyen las etapas anteriores.

Ahora buscaremos precisar algunos aspectos básicos necesarios a la comprensión del debatido asunto de la nobleza inka prehispánica propiamente dicha —la autoconcebida como nobleza ‘de sangre pura’ inka—. Debemos aclarar aquí algunos conceptos amplios que han estudiado y debatido los etnólogos y etnólogos andinistas y que nos pueden ayudar en la interpretación que haremos de los materiales etnohistóricos a disposición. Al final llegamos a algunas conclusiones que dejan el terreno listo para una discusión bajo nueva luz del concepto mismo de *Qhapaq ayllu*.

1. Algunos conceptos fundamentales: ‘pureza’, linaje y línea de descendencia

En primer lugar, el concepto social de ‘pureza’ va asociado a la identidad étnica y de grupo dentro de una sociedad compuesta de varios subgrupos que tienden a distinguirse entre sí. En cuanto a la cualidad transmisible de la ‘pureza’, aunque su origen sea social, podemos decir que es bien común que ésta adopte, al menos en gran parte, la forma de una ‘teoría de la sangre’. Su versión andina es bien visible en las clasificaciones de Guaman Poma —que en parte he estudiado respecto a la ‘pureza de sangre’ de los kurakas en mi libro de 2010— pero en realidad es una representación común a las sociedades tradicionales, derivada de la propia observación del cuerpo —la llamada teoría de los líquidos corporales o de los humores—.

Ahora bien, conforme se desarrollan las jerarquías sociales y se complejizan las sociedades —visto desde una perspectiva evolucionista— no es raro que las cualidades —inclusive morales— asociadas con la jerarquía y el mando político se terminasen relacionando con los conceptos del parentesco de tipo lineal. La representación resultante, que muchas sociedades man-

1 Los temas abordados en un libro y un artículo previo (Arana Bustamante 2006, 2010, ver 2011 ms.) fueron las transformaciones más tempranas —sucedidas durante el siglo XVI y primera mitad del siglo XVII— de la institución del kuraka prehispánico, la jefatura colonial y su superposición con la institución del cabildo indígena, principalmente con el gobernador y los alcaldes.
2 Véase especialmente Zuidema (1973, 1977, 1978, 1983, 1990), Héritier (1981) y Sherbondy (1986, 1994).



tienen hasta hoy, es relacionarla estas cualidades con sustancias transmisibles como el semen —algunas sociedades incluyen el fluido vaginal entre las sustancias que ‘forman’ las criaturas— y terminan materializándose en la propia sangre del feto. Es obvio que las sociedades tradicionales están alertas a la presencia de la placenta durante la formación del feto y postulan esta transmisibilidad de sangre y caracteres también a través de la placenta. El concepto de ‘pureza’ se acentúa, desde luego, en las sociedades más jerarquizadas que han desarrollado los habitualmente denominados ‘linajes’ nobles durante varias o muchas generaciones. Este es el concepto que también entre los inkas y kurakas coloniales se defendía como pureza de sangre. En esto hubo una confluencia posterior con el concepto semejante español de los hidalgos y alta nobleza española, lo que es gráfico en el concepto de ‘limpieza de la sangre’ que en España se mezclaba con los conceptos religiosos supuestamente derivados de la ausencia de parentesco biológico con los judíos.

Este término nos lleva a un siguiente concepto clave, el del llamado linaje. Hay que decir que el uso común de esta palabra en realidad alude a la **línea de descendencia**, que inclusive podemos captar de modo intuitivo como los descendientes de determinada persona a lo largo de las generaciones. Pero existe un término antropológico preciso respecto a los linajes como grupos y a las sociedades supuestamente basadas en ellos. Ahora se sabe que en las jefaturas —cacicatos— y estados como los andinos este tipo de linaje no existió en sentido estricto.³ Este tipo de organización, el linaje en sentido estricto, fue estudiado —a partir de las premisas dadas de la teoría de la descendencia de la antropología británica— en atención a las sociedades sobre todo de pastores del África central y centrooriental, que acentúan los rastros patriarcales de organización y por ende enfatizan el aspecto de la descendencia a través de los hombres. Pero el africanista A. Kuper (citado en Carsten y Hugh Jones, eds., 1995: 16) ya en esos años era explícito en reconocer que modernamente casi no se puede aplicar el concepto funcional-estructural de linaje ni siquiera a estas sociedades. Obviamente, estas sociedades tienen que exhibir otros rasgos que se transmiten a través de las líneas maternas y, más en relación con la otra teoría de la organización parental, parece tratarse de una cuestión de énfasis. Una andi-

nista comentaba en un conocido debate a finales de la década de 1990 que, por ejemplo, el definir los nuer “[...] como caracterizados por la descendencia patri-lineal [...] a estas alturas se considera que obscurecía más que iluminaba”, en tanto que podría haber sido más cercano a la propia realidad de los nuer “tomar en cuenta las relaciones de género como parte de las alianzas y transacciones” —políticas, se entiende— habituales a toda sociedad (Arnold 1998:19).

Así, las sociedades andinas contemporáneas —incluso las prehispánicas que nos interesan aquí— parecen comprenderse mejor como sociedades de descendencia bilateral (ver Mayer y Bolton, eds., 1980, especialmente la introducción de B. Lambert, 11-54, y Arnold 1998). Quizá —como sostenía J.V. Murra respecto a los lupaca— solo las sociedades de pastores de los Andes exhiban algunos rasgos que permitan hacer útil la comparación con las sociedades semejantes de las llanuras del África.

2. Perspectivas estáticas vs. diacrónicas en la discusión de la organización social en los EE.UU.

Ahora bien, en el análisis, los conceptos asociados a sus propios grupos y distinciones sociales no tienen por qué ser tomados tan literalmente como los propios miembros de cada sociedad lo suelen hacer. Respecto al modo como las sociedades se presentan a sí mismas como acabadas de una vez por todas —a través de un mito fundacional— es oportuno recordar aquí que es obvio que la realidad de su origen es bien distinta. Por ende *todas* las sociedades —incluso la nuestra— tienden a presentar una imagen estática de sí mismas. Que las perspectivas más o menos dominantes de la antropología también las hayan descrito así hasta hace poco no es más que la superposición de dos perspectivas a veces coincidentes. No siempre lo son tanto, y, como citamos en el epígrafe, nada nos dice que esta siga siendo la visión preponderante de ese componente de las ciencias humanas y sociales que damos en llamar etnológico.

Recordemos que la etnología norteamericana fundó la disciplina de la observación y descripción de los sistemas de parentesco con la actividad de un abogado liberal, Lewis Henry Morgan (1818-1881), que convivió con los aborígenes norteamericanos, les defendió de una compañía y participó de sus organizaciones. Publicó su *Systems of Descendence and Consanguinity* en

3 Respecto a los conceptos de jefatura —o cacicato— y por qué deben reemplazar al término más usual en nuestro uso etnohistórico de señorío étnico, ver mi ms. 2011, de próxima publicación.

1871, y su perspectiva de evolucionismo social encajaba bien con el historicismo consustancial al pensamiento cultivado de la época, que es inclusive anterior en el tiempo a la influencia de las ideas sobre la evolución biológica de Charles Darwin —el viaje del Beagle tuvo lugar en 1831-1836, pero él solamente publicó su *Origin of Species* en 1859—. Se atribuye el abandono gradual de este punto de vista por la antropología norteamericana a la asimilación e influencia de Franz Boas (1858-1942) al *establishment* científico de los EE.UU. (1887). Pero él estaba desde luego completamente al tanto del asunto de evolución, y el que diera preferencia a la perspectiva denominada particularismo —que tampoco eximía de la recolección de datos históricos— se debió al hecho de que K. Marx había hecho suya la perspectiva del evolucionismo social y a que Boas tuvo la tarea de darle legitimidad científica y posibilitar la profesionalización de la etnología dentro de la ciencia y universidad norteamericanas —que dependían fuertemente tanto de las autoridades como de donadores privados— (ver Harris 1968/1979: 219-243, Patterson 2001: 44-50).

Por tanto, la naciente etnología norteamericana observó y describió bien los cambios de los sistemas de organización indígenas en cuanto a la reorganización de los clanes —e incluso del parentesco mismo— por circunstancias que debemos llamar históricas desde el momento en que estos cambios fueron registrados desde antes de los años 1920 y 1930.⁴ Así, las observaciones empíricas de la etnología norteamericana en los años siguientes generaron en el caso del parentesco un debate importante en los años 1930. Esas observaciones llevaron a una posición distinta a la escuela de Chicago en cuanto a la evolución de los sistemas de parentesco observados —que incluso pudieron procesar de otro modo las enseñanzas del propio A.R. Radcliffe-Brown— como sucedió en el caso de Fred Eggan y después con el andinista John V. Murra.⁵

De hecho, en el citado debate en *American Anthropologist*, A.L. Kroeber implícitamente se colocó contra la posición preconizada por el maestro funcional estructuralista británico, sosteniendo en parte el punto de vista etnológico de su maestro Boas que ya había sostenido a principios de siglo —ver una síntesis del

debate en Viazzo (2002:89-92) y algunos textos, incluido uno de Kroeber, en Bossert, Sendón y Villar, eds., 2012). Para él que los sistemas de parentesco eran una especie de convención dependiente de formas de pensamiento más amplias con existencia histórica propia y su comprensión dependía al menos de cierta intuición de ésta (Viazzo, 89). En esta posición, es obvio, el parentesco es solo un aspecto de la totalidad de la sociedad. De hecho, esto era explícito inclusive a la famosa concepción de Mauss (1923-24/2009) del hecho social total. Pero Kroeber no negaba la posibilidad de un avance sustantivo del antropólogo social —usando métodos exclusivamente sincrónicos— mientras se hiciera la reconstrucción más totalista del etnólogo —que es verdad que en estos campos siempre tiene algún grado de conjetura—.

El año 1949 se publicaban las *Structures elementaires de la parenté* de C. Lévi-Strauss, libro escrito en los EE.UU. y que pese a estar dedicado precisamente a L.H. Morgan, adoptaba básicamente el método amplio sincrónico derivado de la antropología británica, si bien proponía otra teoría para organizar los datos provenientes de todas partes. En efecto, allí se propuso de modo general la relevancia de la alianza y no de la filiación para la explicación del parentesco, aunque los maestros holandeses —específicamente van Wouden— fueron los primeros en sostener esta teoría en su propia área de estudios. Sin embargo, el evolucionismo era una tradición siempre presente en la antropología norteamericana —sin mencionar el hecho obvio de su necesidad y la fusión en relación con la arqueología— dado que es sabido que en ese país esta última se enseñaba desde su origen universitario —y hasta cierto punto aún hasta hoy— como uno de cuatro campos fusionados.

Así, el punto de vista defendido el mismo año de 1949 por la *Social Structure* de G. P. Murdock era intentar organizar todos los sistemas de parentesco en una cierta matriz evolutiva que sirviese de base para comparaciones y reconstrucciones. En 1946 una ley del Congreso norteamericano propiciaba la investigación en archivos sobre los antiguos territorios indígenas a fin de concederles derechos, lo cual conduciría a la formación de la American Indian Ethnohistoric Conference y a la fundación de *Ethnohistory* en 1954 (Viazzo 2003: 150-51). También en esos mismos años finales de 1940 J.H. Steward iniciaba sus preocupaciones por sistematizar una matriz comparativa entre los desarrollos culturales de diversas áreas estudiadas por

4 Rowe avanzó un argumento semejante para los Andes (creo que a mediados de los 1940).

5 Sobre esta escuela ver Viazzo (2003: 85-87) y las notas de George Stocking sobre la historia del departamento de en la página web correspondiente.



la etnología norteamericana, lo que le llevaría, dando relieve a las diferencias ecológicas como factor de diferencia en los respectivos desarrollos, a la teoría del evolucionismo multilinear (Steward 1955).

3. *Ayllu*: una síntesis operativa y un enfoque etnoarqueológico

Ahora bien, los enfoques predominantes en los modernos estudios andinos, como se sabe, fueron a partir de los años 1969 tanto funcionalistas como estructurales, y el trabajo de campo profesional de los antropólogos avanzó de modo impresionante en el análisis sincrónico de las organizaciones sociales al interior de las aldeas y el parentesco de los Andes en los 1970-80. Pero surgieron luego debates sobre los límites de los enfoques utilizados, que no es este el lugar de reproducir.⁶ En vez de los debates quiero acotar aquí directamente un ejemplo de investigación concreta más o menos reciente. Se trata de un estudio de W.H. Isbell —arqueólogo con formación etnológica especializado en la civilización wari—, quien ha postulado una época concreta para el origen —o al menos la expansión— de una institución clave de la sociedad andina, el *ayllu*, a partir de observaciones de campo arqueológicas de un aspecto vinculado que resultan buen diagnóstico para estas cuestiones (Isbell 1997). La discusión por los etnólogos de este asunto capital se remonta al propio H. Cunow, el etnólogo alemán que estudió el problema a principios de siglo. Aunque no ha sido demasiado comentado, este tipo de aportes, en verdad, cambian completamente la perspectiva con que se tratan los asuntos en un área de estudios.

Antes de comentar las conclusiones de W.H. Isbell en 1997 hay que señalar ahora que la antropología andinista moderna ha establecido que como etnocategoría el término *ayllu* tiene una naturaleza genérica, con multitud de acepciones en el uso nativo. *Nosotros* damos énfasis a una de esas acepciones, la que nos resulta más importante desde el punto de vista de nuestro intentado análisis de la estructura de la organización social andina. Se trata en ese caso de la descripción clásica de la unidad social —en la situación contemporánea o reciente— un subgrupo al interior de un pueblo o comunidad —de indios, se entiende— que forma un

grupo de tendencia endogámica *que reivindica un ancestro común* y posee de forma corporativa un conjunto delimitado de recursos, que en el caso de las tierras inclusive rota periódicamente entre ellos (ver sección introductoria de Rasnake 1989). Dado que la comunidad moderna es también una organización jerarquizada, las etnografías más recientes han podido percibir más usos del término *ayllu*, que inclusive pueden ser utilizados alternativamente por los hablantes según el contexto. De hecho, tal como definió a la antropóloga B.J. Isbell (1978/2005) un informante contemporáneo en Chuschi en una cita hoy famosa, un *ayllu* es en general “cualquier grupo [social] con una cabeza [jefe]”. Esta es la definición más amplia posible, y el citado recuento de Rasnake en su etnografía de Yura (1989) explora en la amplitud de estas posibilidades, concluyendo que en realidad la palabra en los pueblos andinos tiene “... significados tan comprensivos como los que connota en castellano la palabra grupo [social, se entiende]” (1989: 53).

Así, la acepción más restringida en extensión es la parentela o *kindred*, es decir la red inmediata de parientes, que es llamada también con el nombre de *ayllu*.⁷ La más amplia puede ser incluso la *moiety*, *moitié* o mitad, que más habitualmente se denomina *saya*. Se trata pues frecuentemente de las divisiones al interior de un pueblo, pero la acepción de *ayllu* que es usualmente referida en los textos es el mencionado grupo sociopolítico endogámico habitual que explota un terreno definido y que en algunas partes sobrevive hasta la actualidad. En la documentación colonial, lo que suele ser un frecuente rompecabezas para el historiador, el término *ayllu* se usa en cualquiera de los sentidos antedichos, e incluso es variable según el contexto o la zona a que se refieren los datos. Igual prevención hay que tener con otros términos como *pachaqa*, *waranqa* u otros, pues suelen cambiar de significado también según el contexto.⁸

Ahora bien, como bien han registrado y nos cuentan los antropólogos, la realidad que ellos observan es —como en el ejemplo antes citado de los grupos observados por la etnografía norteamericana de comienzos de siglo— que estos grupos y subgrupos se dividen o fusionan en las comunidades actuales, e inclusive organizaciones parecidas se recrean casi íntegramente cuando por migración se forman comu-

6 Una reseña importante de esta actividad es Salomon (1982) y en cuanto a los debates sobre el parentesco, ver Arnold (1997).

7 Ese punto en especial es explicado en Zuidema (1973/1989: 121-122).

8 Un estudio clásico sobre la acepción más usual de *ayllu* en los documentos coloniales en Espinoza Soriano (1981).

nidades completamente nuevas en otras zonas.⁹ Pero esta unidad de organización social, que hasta cierto punto puede ser observada independientemente del sistema de parentesco, tiene un rasgo que es muy importante en su caracterización bajo su forma más tradicional: el culto a los ancestros. Hoy en día tiene muchas manifestaciones, casi todas ellas superpuestas a las prácticas toleradas por la iglesia católica y sus camposantos. Mas para el período colonial temprano el culto a los ancestros todavía se conservaba en algunas partes —p.ej. la sierra central, donde abunda el registro etnohistórico desde los 1590— en estructuras de origen prehispánico, a veces con torres bajas —e inclusive con un patio— o en *machayes*, sean cuevas o abrigos rocosos (ver Salomon 1995). Esta última costumbre, sostiene este autor allí, se debía a la propia persecución religiosa ortodoxa católica.

Ahora bien, el culto característico a los ancestros andinos, según estos documentos —publicados prácticamente todos para la zona de Cajatambo— implicaba atención permanente en varias festividades al año, visitas con los miembros de los grupos sociales familiares y suprafamiliares, cambios de vestidos, ofrendas de comida y bebida e incluso bailes donde a veces se les sacaba a bailar con la comunidad en estos y otros lugares alejados de la vigilancia de los sacerdotes. Incluso los de más estatus mantenían su jerarquía, siendo muchos de ellos enaltecidos al rango de dioses o confundándose con las *wak'as* o divinidades locales, siendo consultados bajo forma de oráculo.

Este es el punto en que volvemos sobre la citada contribución de W.H. Isbell. Él revela que el tipo de tumbas análogas a las descritas aparecen en el registro arqueológico andino como vinculadas en la sierra al proceso de expansión de la civilización wari desde Ayacucho (c.500/600-1000 d.C). Estas tumbas son característicamente abiertas, con una puerta y posibilidad de visitar y adorar a los muertos. Aparentemente antes de la civilización wari el tipo más habitual era la tumba pensada para ser cerrada y no recibir atención ritual continua. Así, aunque la creencia en los ancestros tiene que haber existido desde antes, este rasgo de la atención cultural —característica según los etnólogos de la ansiedad que produce la agricultura y su dependencia del clima— hace pensar en los cambios debidos a la

expansión agrícola tras la llegada de la civilización wari —canales y andenes— sobre todo en la sierra.

Isbell hace hincapié en que la concepción más habitual hacía al *ayllu* un componente más o menos consustancial al paisaje social andino, en el que había que pensar incluso durante la emergencia misma de la civilización. No ofrece una definición adecuada del *ayllu* desde el punto de vista moderno y la exposición de los motivos resulta algo desordenada, pero se deduce porque sostiene que el origen de este rasgo característico de la religión andina puede ser datado asociado a estructuras especiales dedicadas al culto ancestral. De allí a su vez se deduce que la forma actual de la organización del *ayllu* —con su énfasis en los ancestros de cada uno— debió comenzar a tomar forma recién entonces (entre c.500/600 y 1000 d.C). Este ejemplo muestra cómo quizá incluso el énfasis por el aspecto matrilineal en el sistema de representaciones andino —y de allí o simultáneamente el sistema de parentesco, como argüía Kroeber— puede vincularse en la sierra a esta expansión agraria y a un proceso sociohistórico concreto.

4. Conclusión

[...] puede decirse que la mayoría de las principales áreas de investigación han sido acometidas en el mundo andino, y que los estudios andinos han adquirido una variedad y solidez suficiente para hacer de ellos un área nuclear de la literatura etnográfica. En los siguientes años será urgente la formulación de una crítica andina de los métodos que han sido adquiridos de Europa y Norteamérica. Esta discusión, quizá turbulenta, puede anunciar la emergencia de una corriente distintivamente andina en las ciencias humanas (SALOMON, 1982: 102, mi traducción).

Esbocé inicialmente esta cuestión del *ayllu* en mi libro de 2010, relacionándola más bien con la cuestión de los 'linajes' de los *kurakas*, la legitimidad colonial de los mismos y la aparición de los *kurakas* en los documentos coloniales. Ahora he tratado de mostrar una parte de las razones profundas de algunos enfoques preferenciales sobre el tema en el terreno de los estudios andinos, y que se va, efectivamente, perfilando la posibilidad de elaborar una crítica andina a los modelos recibidos de otras escuelas de pensamiento etnológico. Así, incluso una categoría fundamental y supuestamente estática como el *ayllu* puede ser entendida de otro modo bajo una perspectiva diacrónica, llámese evolucionista o histórica, lo cual en este caso da lo mismo. Esta flexibili-

9 Evoco aquí los comentarios del Dr. A. Diez Hurtado sobre estas transformaciones y su evolución republicana en sus clases en la Maestría en Antropología de la Facultad de Ciencias Sociales de San Marcos, semestre 2004-II.



dad —ahora más posible de entender— en el uso de la palabra *ayllu* me brinda también un punto de partida para revisar el concepto prehispánico de *Qhapaq ayllu*. En efecto, postulé también en el libro antedicho (p. 39), sin calcular las consecuencias de mis primeras observaciones, la posibilidad de vincular ese concepto mismo también al término de ‘casa’ en sentido socioantropológico.

No sé hasta qué punto este uso se deba limitar a los grupos nobles, puesto que me acerqué al tema basándome directamente en argumentos o ejemplos etnohistóricos de S. Gillespie para el caso del denominado *chinamit* maya. En un celebrado artículo (2000), esta autora mostró por qué era conveniente reemplazar el concepto de linajes entre los mayas —hasta entonces empleado por la mayor parte de investigadores— por el de *maisson* o ‘casa’, puesto en circulación por C. Lévi-Strauss entre los antropólogos en 1979 en *La voie des masques* (ver la introducción de Carsten y Hugh Jones a su compilación de etnografías de 1995). Luego la misma Gillespie (2007, 2011) se ha ocupado de precisar el uso del término en su campo de especialidad, señalando las dificultades de la comprensión del concepto «casa» o «sociedad de casas» como términos relativos de organización social por los especialistas, sobre todo los arqueólogos, que tienden a reducirlo al aspecto material.

Creo que este es el tipo de uso sobre sociedades hoy desaparecidas que nos resulta más aplicable a los estudiosos del pasado prehispánico andino. Aunque solamente fuese para mostrar su utilidad en la mejora del análisis del *Qhapaq ayllu*, espero tratar este tema en relación al concepto de casa como unidad de organización social en una siguiente entrega.

Nota de agradecimiento. Este trabajo se desprende en parte de proyectos anteriores presentados al Instituto de Investigaciones Histórico Sociales —conducentes a mi libro de 2010 y a varios artículos sobre documentación colonial que espero compilar próximamente— y al actual proyecto 131501295, presentado al Instituto en 2012. Agradezco al Instituto y a la Facultad de Ciencias Sociales las facilidades dadas para la publicación de hasta el momento virtualmente todos —excepto uno— de los informes producidos.

Referencias bibliográficas

- ARANA BUSTAMANTE, Luis (2006), ‘Hacéis caciques aunque sea de un palo’. *Kurakas ilegítimos y ladinismo en el temprano Perú colonial*. *Investigaciones Sociales* 17:335-363.
- ARANA BUSTAMANTE, Luis (2010), *Sin malicia ninguna. Transformación indígena colonial y estrategias sociales y culturales en un kuraka ilegítimo (Huaylas, 1647)*. Lima:Asamblea Nacional de Rectores.
- ARANA BUSTAMANTE, Luis ms.2011, *Qhapaq apu y kuraka* andinos. Algunos conceptos y perspectivas de investigación sobre estados y cacicatos prehispánicos andinos. Presentado a *Arqueología y Sociedad*.
- ARNOLD, Denise Y. (1997), Introducción. De “Castas” a Kastas. Enfoques hacia el parentesco andino. En Denise Y. Arnold, ed., *Gente de carne y hueso. Las tramas de parentesco en los Andes*. Parentesco y género en los Andes, t.2. La Paz:ILCA, Instituto de Lengua y Cultura Aymara / CIASE, Centre for Indigenous American Studies and Exchange.
- BOSSERT, Federico, Pablo F. SENDÓN, Diego VILLAR, eds. y trads., (2012), *El parentesco, textos fundamentales*. Buenos Aires:Biblos.
- CARSTEN, Janet y HUGH-JONES, Stephen, eds., (1995), *About the house. Lévi-Strauss and beyond*. Cambridge:Cambridge University Press.
- ESPINOZA SORIANO, Waldemar (1981), El fundamento territorial del ayllu serrano, siglos XVI y XVII. En Amalia Castelli, Marcia Koth y Mariana Mould, eds., *Etnohistoria y antropología andina. Segunda Jornada del Museo Nacional de Historia*, 93-130. Lima:Museo Nacional de Historia-Comisión de Intercambio Educativo entre los Estados Unidos y el Perú.
- GILLESPIE, Susan D. (2000), Rethinking Ancient Maya Social Organization: Replacing “Lineage” with “House”. *American Anthropologist* 102(3):467-484.
- GILLESPIE, Susan D. (2007), When is a House? En Robin A. Beck Jr., ed., *The Durable House. House Society Models in Archaeology*, 25-50. Carbondale, IL:Southern Illinois University.
- GILLESPIE, Susan D. (2011), El modelo de la “casa” en la estructura política maya. Ana Luisa Izquierdo y de la Cueva, ed., *El despliegue del poder entre los mayas: nuevos estudios sobre la organización política*, 29-61. México D.F.:Universidad Nacional Autónoma de México.
- HARRIS, Marvin (1968/1979), *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura*. Madrid: Siglo XXI de España.
- HÉRITIER, Françoise (1981). *L'exercice de la parenté*. Paris:Seuil.



- LAMBERT, Berndt (1980). Bilateralidad en los Andes. En E. Mayer y R. Bolton, eds., 1989:11-54.
- MAUSS, Marcel (2009). *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades*. Prólogo de Fernando Giobellina. Tr. de Julia Bucci de una edición de 2007 de Presses Universitaires de France. Buenos Aires:Katz.
- MAYER, Enrique y Ralph BOLTON, eds. (1980), *Parentesco y matrimonio en los Andes*. Lima:Pontificia Universidad Católica del Perú.
- PATTERSON, Thomas C. (2000), *A Social History of Anthropology in the United States*. Oxford-New York:Berg.
- RASNAKE, Roger (1989), *Los kuraqkuna de Yura. Autoridad y poder en un pueblo andino*. La Paz:Hisbol.
- SALOMON, Frank (1982), Andean Ethnology in the 1970's: A Retrospective. *Latin American Research Review* 17(2):75-129.
- SALOMON, Frank (1995), "The Beautiful Grandparents". Andean Ancestor Shrines and Mortuary Ritual as Seen Through Colonial Records, 315-353. En Tom D. Dillehay, ed., *Tombs for the Living. Andean Mortuary Practices*. Washington D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.
- SHERBONDY, Jeannette E. (1986), Los ceques: código de canales en el Cusco incaico. *Allpanchis Phuturinga* 27:39-74.
- SHERBONDY, Jeannette E. (1994), Water and Power: The role of Irrigation Districts in the Transition from Inca to Spanish Cuzco. En William Mitchell y David Guillet, eds., *Irrigation at High Altitudes: The Social Organization of Water Control Systems in the Andes*. Iowa:American Anthropological Association.
- STEWART, Julian H., (1955), *Theory of cultural change. The methodology of multilineal evolution*. Urbana-Chicago-London:University of Illinois Press.
- VIAZZO, Pier Paolo (2003), *Introducción a la Antropología Histórica*. Lima:Pontificia Universidad Católica del Perú – Instituto Italiano de Cultura.
- ZUIDEMA, R. Tom (1973/1989), Parentesco y culto a los antepasados en tres comunidades peruanas. Una relación de Hernández Príncipe de 1622. Originalmente editado en francés en *Signes et Recherches Amerindiennes au Quebec*, 3(1-2):129-146, 1973. En inglés en *Bulletin del Institut Francais de Etudes Andines* 2(1):16-23, 1973. Reeditado en su *Reyes y Guerreros. Ensayos de historia andina*, 117-143. Lima:Fomciencias, 1989.
- ZUIDEMA, R. Tom (1977/1980), Parentesco inca. En E. Mayer y R. Bolton, eds., 1989:57-113. Reeditado como "El parentesco inca: una nueva visión teórica" en su *Reyes y Guerreros. Ensayos de historia andina*, 1989, 54-116. Lima:Fomciencias.
- ZUIDEMA, R. Tom (1978), Jerarquía y espacio en la organización social incaica. *Estudios Andinos* 8(14):5-27, Universidad del Pacífico. En inglés en *Ethnohistory* 30(2):49-75, 1982.
- ZUIDEMA, R. Tom (1983), *La civilisation inca au Cuzco*. Paris:Presses Universitaires de France.
- ZUIDEMA, R. Tom (1990), *Inca civilization in Cuzco*. Tr. de J.J. Decoster. Austin:University of Texas Press.