
Pablo F. Sendón
ECOLOGÍA, RITUAL Y PARENTESCO
EN LOS ANDES: NOTAS A UN
DEBATE NO PERIMIDO

La reciente edición en castellano del libro de Billie Jean Isbell —publicado hace veintisiete años con el título *To Defend Ourselves: Ecology and Ritual in an Andean Village*—, además de una calurosa bienvenida, merece una serie de comentarios aunque solo sea por el destino que le tocó en suerte. La devaluación arbitraria que ha sufrido por momentos el libro en las últimas décadas puede relacionarse, por un lado, con el viraje de intereses, métodos y geografías experimentado por la antropología —en particular la estadounidense— desde inicios de la década de 1980, y, por el otro, con la crítica que a tono con este mismo viraje se le hizo al libro a comienzos de la década de 1990.

En 1992 la revista *Allpanchis* fue la anfitriona de un acalorado debate, en el que participaron antropólogos estadounidenses y peruanos, a raíz de la crítica que dos años antes el antropólogo estadounidense Orin Starn, en uno de los órganos más prestigiosos de la academia antropológica de su país, realizó a toda una corriente de estudios etnográficos y etnológicos andinos a partir de la lectura que hizo de la etnografía de Isbell.¹

El punto de partida de la crítica de Starn fue subrayar que, tras años de trabajo de campo en una de las regiones del Perú que más tarde se converti-

¹ Starn, Orin: "Missing the Revolution: Anthropologists and the War in Peru". *Cultural Anthropology* 61, 1990, pp. 63-91. El título del dossier con el que *Allpanchis* presentó el debate, inaugurado con la traducción del artículo de Starn, fue "Guerra en los Andes". Las citas del debate que se presentan a continuación han sido extraídas de *Allpanchis* XXIII, n.º 39. Sicuani: Instituto de Pastoral Andina, 1992, pp. 5-129.

ría en uno de los centros de la rebelión liderada por el movimiento Sendero Luminoso, los antropólogos involucrados en el discernimiento de las formas de vida de las poblaciones rurales del sur peruano carecieron de la sensibilidad, pericia o capacidad analítica no tanto para predecir sino más bien para percibir el ciclo de violencia que se avecinaba. Ello obedeció, según el autor, al *milieu* ideológico e intelectual de la época. En lo que respecta al primero, Starn acuñó el término “andinismo” para caracterizar el conjunto de aquellas imágenes idealizadas y atemporales predicadas de un supuesto “mundo andino” enraizado en un pasado remoto e immaculado. La génesis de este tipo de discurso es presentada en los siguientes términos:

[...] como otros discursos sobre el Tercer Mundo, el Andinismo también tiene su propia historia. Sus raíces más inmediatas datan de los principios del siglo XX. En un contexto histórico internacional de retroceso de la teoría social evolucionista que dominaba las ciencias sociales del siglo XIX, surge el movimiento político e intelectual del indigenismo, con un vigoroso ataque a anteriores percepciones sobre los campesinos andinos como seres inferiores, y un nuevo enfoque en el que los agricultores serranos eran, en realidad, los portadores de una noble herencia precolonial.²

En lo que respecta al clima académico o intelectual, la importación de modelos de análisis estructuralistas y ‘ecologicistas’ tendió a acentuar aun más la mencionada visión romántica sobre los Andes:

Bajo la influencia del estructuralismo de Lévi-Strauss y/o la antropología interpretativa de Clifford Geertz, antropólogos como Joseph Bastien, Leslie Brownrigg, Olivia Harris, Luis Millones, Tristan Platt y R. T. Zuidema publicaron muchos —y a menudo también perspicaces— nuevos trabajos sobre los clásicos temas andinistas del ritual, la reciprocidad, el parentesco y la cosmología. Mientras los antropólogos de orientación ecológica hicieron de la ‘ecología vertical’ un área especial de investigación, la estructura del ayllu se convirtió en el enfoque de muchos de los estudiosos de orientación simbólica. Antropólogos como Taussig y Nathan Wachtel analizaron la cultura serrana en el contexto de la conquista y la llegada de capitalismo. Pero conservaron una visión de creencias andinas eternas que coincidían con los conceptos del Andinismo.³

Sentadas estas premisas, en principio es lógico que Starn haya establecido genealogías intelectuales del tipo: “Varios autores, desde Castro Pozo

² Starn, *op. cit.*, p. 22.

³ *Ibid.*, pp. 45-46.

a Isbell, buscan mostrarnos la riqueza de la cultura andina y la explotación de los campesinos serranos bajo el orden colonial y postcolonial”;⁴ o que incluso haya endilgado una única y misma fascinación por el pasado a autores que no necesariamente tienen por qué estar conjugados en una misma sentencia:

Las referencias abundantes a inmutables tradiciones andinas en el trabajo de Zuidema, Skar, Bastien y tantos otros iba [*sic*] mucho más allá de la por supuesto aceptable afirmación que [*sic*] todos conservamos lazos con el pasado.⁵

Aunque encaminadas en la misma dirección, cada una de las críticas que recibió el artículo de Starn revela diversos matices acerca del estado en el que se encontraba la antropología estadounidense en general, y la antropología peruana en particular, a inicios de la última década del siglo recién pasado. La primera de ellas ubica el artículo en relación con el referido viraje experimentado por la antropología estadounidense —durante la década de 1980— hacia la historia y los textos:

Cuando ambos caminos se cruzaron produjeron un saludable re-examen histórico de los orígenes discursivos e institucionales de la antropología en el pensamiento colonial y evolucionista del siglo XIX. Sin embargo, esto ocurrió en aquellos casos en que los textos fueron considerados como parte de totalidades sociales mayores.⁶

La crítica a los planteos de Starn apuntó a subrayar su ensimismamiento en una exégesis textual que manifestaba, por un lado, un desconocimiento de la literatura antropológica sobre los Andes y, por el otro, un exceso de crítica posmoderna que lleva a comparaciones discutiblemente pertinentes.⁷

⁴ *Ibid.*, p. 24.

⁵ *Ibid.*, p. 126. De la misma forma, y esta vez relacionado con el problema de la pobreza y la reclusión social del sector rural indígena, el autor afirma: “Pero los índices que llevarían a otros investigadores a llamar a Ayacucho región de pobreza del ‘cuarto mundo’ vendría como una sorpresa para alguien que conociera la zona solo a partir de la etnografía de Isbell, Skar o Zuidema” (*ibid.*, p. 48).

⁶ Poole, Deborah y Gerardo Rénique: “Perdiendo de vista al Perú. Réplica a Orin Starn”, en *Allpanchis*, *op. cit.*, p. 74.

⁷ Los autores hacen referencia a decenas de trabajos omitidos por Starn en su crítica y, en principio, relevantes para temas discutidos por él a lo largo de su argumentación, tales como migración, etnicidad y economía campesina. El propio Starn, admitiendo, quizá sesgadamente, su desconocimiento de las diversas tradiciones antropológicas dedicadas a los países andinos, no deja de tener algo de razón en su réplica: “En otra distorsión, Poole y

En efecto, uno de los argumentos pretendidamente sólidos de Starn consistió en comparar el libro de Isbell con el de Antonio Díaz Martínez, agrónomo de formación, quien describió los conflictos del campo ayacuchano antes del estallido de la guerra.⁸ En este sentido:

La metodología comparativa utilizada por Starn es también inspirada en este estilo denunciatorio común a la crítica antropológica norteamericana. De hecho su comparación de los textos de Isbell y de Díaz Martínez se inscribe dentro de una conocida estrategia crítica de comparar etnografías ‘clásicas’ o canónicas con trabajos menos conocidos y no estrictamente ‘antropológicos’. El objetivo de estas comparaciones es el de sugerir la primacía [*sic*] de otros géneros literarios sobre los escritos etnográficos como vehículo para describir al otro. [...] Por su forma de diario personal y su uso de una suerte de collage literario, el libro de Díaz Martínez se ajusta a las preferencias de los críticos postmodernistas por estos géneros literarios.⁹

Frank Salomon y Mark Thurner, aunque también observaron la parcializada referencia a la literatura andinista en el escrito de Starn, no dejaron de concordar con su tesis principal:

Starn, de manera correcta, le ha dado importancia a la forma como Isbell y sus compañeros de generación más cercanos se aferraron a imágenes estructuralistas y ‘ecológicas’ (i.e., geográficas) de formas sociales andinas duraderas, adoptaron el uso tradicional de la ‘comunidad’ como unidad de estudio y absorbieron de diferentes maneras, pero en ningún momento inconscientemente, ideas indigenistas sobre la continuidad.¹⁰

Rénique presentan una bibliografía de estudios sobre movimientos campesinos hecha por sociólogos, historiadores y politicólogos como si esto desacreditara mi argumento que [*sic*] los antropólogos de los 60 y 70 no hacían mucho caso al fermento político en el campo” (Starn, *op. cit.*, p. 127).

⁸ Díaz Martínez, Antonio: *Ayacucho: Hambre y esperanza*. Ayacucho: Ediciones Waman Puma, 1969.

⁹ Poole y Rénique, *op. cit.*, pp. 90-91.

¹⁰ Salomon, Frank: “Una polémica de once años de antigüedad: Comentario al artículo de Starn”, *op. cit.*, pp. 109-110. Esta afirmación de Salomon resulta retrospectivamente notable si se atiende al peso que la “continuidad” tiene en el análisis de su reciente libro sobre los *kipus* tupicochanos (Salomon, Frank: *The Cord Beepers: Khipus and Cultural Life in a Peruvian Village*. Durham y Londres: Duke University Press, 2004). Por otra parte, su reseña acerca del desarrollo de los estudios etnográficos andinos durante la década de 1970, sobre la que se apoya Starn para sostener su crítica, debería ser objeto de contraste con el balance que, durante la misma década cuestionada, escribiera John V. Murra sobre el desarrollo de la etnohistoria andina. Ambos trabajos, aparecidos en la misma revista científica, evidencian los cambios de énfasis en la percepción de la historia de los estudios andinos

Turner, por su parte, fue más explícito al momento de endilgar responsabilidades. Aunque el autor no encuentra nada malo en el ejercicio de un análisis antropológico con orientación simbólica o ecológica en sí, la influencia que sobre él ejercieron los modelos estructuralistas y el “funcionalismo ecológico” contribuyeron a la consolidación de una imagen de lo andino ahistórica y fuertemente enraizada en el sur peruano:

Para pluralizar esta imagen es necesario, pero no suficiente, reorientar nuevas investigaciones etnográficas e históricas hacia las periferias del viejo Tawantinsuyu y hacia las regiones y sujetos ‘menos homogéneos o tradicionales’, como el norte del Perú (para no mencionar a Ecuador o Bolivia, casos marginados en el ‘Andeanism’ de Starn) o en los pueblos jóvenes de la gran Lima. Para lograrlo es fundamental tomar un [*sic*] posición crítica frente al Andeanism. Pero es absolutamente crítico romper con el estructuralismo y el funcionalismo ecológico, abriendo paso hacia una antropología histórica de la praxis.¹¹

Las dos críticas restantes, a diferencia de las anteriores, sugieren una perspectiva diferente acerca de los logros de los estudios andinos durante las décadas en disputa:

Durante las décadas del sesenta y el setenta se estaba dando una emocionante alimentación-cruzada entre historiadores, etnohistoriadores y antropólogos, fomentada por trabajos anteriores, de los cuales algunos de los más importantes fueron los de Murra y Wachtel. Sus resultados se han hecho aparentes más recientemente a fines de la década del setenta, y las décadas del ochenta y noventa.¹²

La autora, sin embargo, no especificó en qué consistió esa retroalimentación. Al finalizar sus comentarios —y tras enfatizar su disconformidad con el paradigma de las ciencias sociales imperante en la época—, Juan Ansión admitió que apenas si tuvo la capacidad de desplegar positivamente aquellos temas relevantes en la evaluación del libro de Isbell y, asimismo, el del lugar que ocupan los antropólogos de su generación en sus respectivos tratamientos de cuestiones tales como la relación entre un movimiento

y su literatura correspondiente (Salomon, Frank: “Andean Ethnography in the 1970’s: A Retrospective”. *Latin American Research Review*, volumen II, n.º 2, 1982, pp. 75-128. Murra, John V.: “Current Research and Prospects in Andean Ethnohistory”. *Latin American Research Review*, volumen I, 1970, pp. 3-36).

¹¹ Turner, Mark: “¿Una conclusión resulta prematura”. Comentario a propósito del artículo de O. Starn, *op. cit.*, pp. 106-107.

¹² Seligman, Linda: “Es más fácil destruir que crear. Comentarios y respuestas”, *op. cit.*, p. 100.

como Sendero Luminoso y el sector rural, el cambio cultural y la vigencia de la cultura andina:

Si queremos entender fenómenos como Sendero, las nuevas sectas religiosas, la lógica de los informales o la cultura política actual, tenemos que seguir estudiando los grandes temas de la antropología tales como las relaciones de parentesco, los rituales, las representaciones simbólicas.

El autor, sin embargo, no dijo cómo; aunque sí reconoció que:

El libro de Isbell es ejemplar en ese sentido, aunque como bien reconoce la autora debe ser reubicado en su marco histórico y social. Esta confrontación —no vaga y general sino precisa y dentro del análisis mismo— permitirá un análisis certero que podrá ser de alguna utilidad. Por ello, mi primera conclusión es el deseo de que el libro se pueda por fin editar en castellano para suscitar aquí el debate que se merece.¹³

En su prólogo a la presente edición, Enrique Mayer propone diversas lecturas que, desde hoy, pueden realizarse al libro de Isbell. Una de ellas, de tipo antropológico, consiste en descubrir en él un modelo de trabajo de campo etnográfico en relación con la perspectiva que ofrecen las décadas que, producto de la violencia, pueden considerarse perdidas. Es precisamente este tipo de lectura el que inspira estas páginas. Esta presentación, excesiva aunque necesariamente literal, ha tenido como principal objetivo introducir al lector al libro de Billie Jean Isbell a partir de aquellos aspectos que, absolutamente pertinentes para una lectura como la que se propone, han sido desplegados en un debate ineludible. Planteado en estos términos, el saldo del debate no resulta positivo. Primero, incluso en términos estrictamente cronológicos, el lugar que ocupa la teoría evolucionista —o un número importante de autores de fines del siglo XIX y comienzos del XX indiscriminadamente agrupados bajo ese rótulo— en el desarrollo de las primeras preocupaciones de tipo etnológico sobre los Andes, no solo es injustamente olvidado sino también incorrectamente distorsionado; sobre todo si se atiende su relevancia en lo que respecta a la reorientación experimentada por los estudios andinos durante la década de 1970 e incluso antes. En segundo lugar, y en virtud precisamente de este olvido, las genealogías intelectuales desplegadas en la crítica de Starn vinculan a Isbell y sus compañeros de generación con ancestros de, por lo menos, dudosa paternidad. En tercer

¹³ Ansión, Juan: "Acerca de un irritante debate entre antropólogos del norte". Comentarios al artículo de O. Starn, *op. cit.*, pp. 121-122.

lugar, y consecuentemente, la producción antropológica sobre los Andes no se reduce al indigenismo o, neologismo mediante, al “andinismo”. Es decir, los términos en que fueron planteados los problemas abordados por la primera difícilmente pueden encontrarse en los escritos producidos por el segundo, aunque en algunos casos unos y otros provengan de la misma mano. En cuarto lugar, el libro de Isbell no se entiende del todo a la luz de un debate en torno del estado de la antropología estadounidense durante la década anterior al advenimiento de Sendero Luminoso. El libro adquiere la dimensión que se merece una vez ubicado en el contexto de casi un siglo de investigaciones antropológicas e históricas —de diversas tradiciones intelectuales y nacionales— sistemáticas sobre los Andes. Finalmente, el desplazamiento de la discusión hacia los excesos de la crítica posmoderna —legítimo, en cierto modo— ha impedido que el público de habla hispana tuviera siquiera idea de qué se trataba el libro de Isbell. Este ha quedado eclipsado por un debate que no solo no supo hacer justicia con sus contenidos sino que también, y sobre todo, excede los argumentos desplegados en las páginas de *Allpanchis*.

I

Es inconcebible entender el desarrollo de los estudios antropológicos sobre las poblaciones campesino-indígenas de los Andes Centrales si se hace abstracción de la columna vertebral que los articula. De igual modo, es imposible comprender gran parte de los planteos del libro de Billie Jean Isbell si se los abstrae de la tradición intelectual a los que remiten. En este sentido, y sin ánimos de reducir más de cien años de producción antropológica sobre los Andes a una mera fórmula, la perspectiva más adecuada para ubicar la producción etnográfica de las décadas de 1960 y 1970 es aquella que ofrecen los primeros estudios sobre las poblaciones mencionadas a partir de la forma de organización social que presentan —conocida con el nombre de *ayllu*— y en relación con los mecanismos que la hacen posible —básicamente aquellos relativos a las relaciones de parentesco—. El libro de Isbell se inscribe dentro de la larga tradición de estudios sobre parentesco y organización social en los Andes. Esta tradición, a su vez, se descompone, hasta las décadas bajo escudriño, en tres etapas que comparten tres rasgos notables. En primer lugar, la relevancia que en cada una de ellas han tenido los respectivos logros teóricos alcanzados en el estudio de la sociedad incaica. En segundo lugar, la fuerte influencia que tales logros han tenido sobre cada una de las generaciones de etnógrafos correspondientes a los periodos en cuestión. Finalmente, la influencia

que, sobre unos y otras, han ejercido los desarrollos en la teoría antropológica en general.¹⁴

El comienzo de la primera etapa está asociado con el ensayo que Heinrich Cunow, bajo la égida de los resultados alcanzados por Lewis H. Morgan en sus propios estudios de parentesco, dedicó al sistema de parentesco incaico en 1891. Su influencia se dejó sentir, sin lugar a dudas, hasta la primera mitad del siglo XX.¹⁵ Las teorías que emplearon los primeros autores para analizar la realidad social de los incas no son sino aquellas elaboradas por los sociólogos de fines del siglo XIX para el análisis de realidades sociológicas y etnológicas diversas desde la perspectiva que ofrece un notable horizonte comparativo. La unidad sociológica de análisis en el estudio de la sociedad incaica fue —y siguió siendo— la formación conocida bajo el nombre de *ayllu*, y todos los autores de esta generación la concibieron de la misma forma: como una comunidad gentilicia y, por lo tanto, unilineal, tal y como fuera definida por Cunow. El *ayllu*, a su vez, es el punto de partida de desagregaciones sociales posteriores y, en este sentido, de comunidad gentilicia pasa a ser comunidad de aldea o *marka*, para luego, bajo el dominio incaico, convertirse en parte de una unidad política mayor: la “tribu”. Los mecanismos en virtud de los cuales se produjo esta desagregación fueron objeto de un debate digno de la más sistemática tradición antropológica y aun hoy puede ser leído como tal, incluso atendiendo al contexto ideológico y político de la época. Asimismo, el modelo propiamente dicho fue generalizado al estudio etnográfico de las poblaciones rurales de la primera mitad del siglo pasado. En este sentido, no debiera ser objeto de sorpresa advertir que los términos “*ayllu*”, “comunidad” y “parcialidad” muchas veces hayan sido empleados indistintamente.¹⁶

¹⁴ Los párrafos que siguen son un resumen de los planteos desarrollados en Sendón, Pablo F.: “Estudios de parentesco y organización social en los Andes”, 2005 (por publicarse en el segundo compendio de antropología peruana editado por Carlos Iván Degregori bajo el auspicio del Instituto de Estudios Peruanos). Es imposible abordar aquí aquellos aspectos formales que proporcionan las corroboraciones precisas a las generalizaciones expuestas a continuación.

¹⁵ Cunow, Heinrich: *El sistema de parentesco peruano y las comunidades gentilicias de los incas*. París: Le Livre Libre, 1929. Morgan, Lewis H.: *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family* [1871]. Lincoln y Londres: University of Nebraska Press, 1997. Para otro tipo de aproximación a la usualmente acostumbrada a los logros del evolucionismo, véase Fred Eggan, editor: *Social Anthropology of North American Tribes*. Chicago: The University of Chicago Press, 1955; *The American Indian. Perspectives for the Study of Social Changes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1966. Meyer, Fortes: *Kinship and the Social Order: The Legacy of Lewis H. Morgan*. Londres: Routledge and Kegan Paul, 1970.

¹⁶ Aunque sería absurdo afirmar que el clima político experimentado durante el Gobierno de Leguía, así como el indigenismo institucional correspondiente, no tuvieron algún

Los primeros estudios decididamente antropológicos sobre el área andina también manifiestan la influencia del modelo en cuestión. Quizá el caso más paradigmático sea el número de artículos contenidos en el segundo volumen del *Handbook of South American Indians* publicado en 1946. Allí John Rowe, en un ensayo dedicado a la cultura Inca al momento de la invasión europea, manifestó su disconformidad respecto del modelo del *ayllu* imperante en la época. Su crítica estuvo dirigida básicamente a la importación irrestricta de aquellos aspectos más bien programáticos —y no sistemáticos— de la teoría de Morgan. Sin embargo, su propia definición del *ayllu* andino no se distancia demasiado de la que tenían en mente sus predecesores inmediatos. Ello, más que obedecer a una ambigüedad conceptual del autor, está más bien relacionado con la tensión de una época de transi-

tipo de repercusión sobre los autores de la época, es posible advertir toda una línea de investigación que no se reduce a ninguno de ellos. Entre los trabajos pertinentes cabe destacar, aunque solo sea en orden cronológico: Belaunde, Víctor Andrés: *El Perú antiguo y los modernos sociólogos (Introducción a un ensayo de sociología jurídica peruana)*. Lima: Imprenta y Librería de San Pedro, 1908. Bandelier, Adolph: *The Islands of Titicaca and Koati*. Nueva York: The Hispanic Society of America, 1910. Uhle, Max: “El *ayllu* peruano”. *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima* n.º 27, 1911, pp. 81-94. Saavedra, Bautista: “El *ayllu*” [1913], en Gómez, Eugenio: *Bautista Saavedra*. La Paz: Biblioteca del Sesquicentenario de la República, 1975, pp. 455-555. Cosío, Félix: “La propiedad colectiva del *ayllu*”. *Revista Universitaria* n.º 17, 1916, pp. 10-42. Ordóñez, Pastor: “Los varayoc: Estudios sobre una forma de gobierno y administración local”. *Revista Universitaria* n.º 27, pp. 27-40; n.º 29, pp. 41-48; n.º 31, pp. 32-42; n.º 32, pp. 75-83, 1919-1920. Yábar Palacio, Luis: “El *ayllu* de Qqueros”. *Revista Universitaria* n.º 38, 1922, pp. 3-26. Aguilar, Leónidas: “Los *ayllus* de San Sebastián”. *Revista Universitaria* n.º 48, 1925, pp. 21-31. Coelo, Sixto: “El *ayllu* T'iu”. *Revista Universitaria* n.º 48, 1925, pp. 31-34. Baudin, Louis: *El imperio socialista de los incas* [1928]. Santiago de Chile: Empresa Editora Zig-Zag, 1953. Cornejo Bouroncle, Jorge: “Las ‘comunidades’ indígenas”. *Revista Universitaria* n.º 69, 1935, pp. 56-113. Palacios, J. Darío: “Organización político-administrativa de las comunidades indígenas”. *Revista Universitaria* n.º 80, 1941, pp. 42-84. Gabino Breña, Jorge: “Nueva estructuración agraria de las comunidades indígenas”. *Revista Universitaria* n.º 82, 1942, pp. 88-189. Moscoso, J. Maximiliano: “Los *ayllus* reales de San Sebastián”. *Revista Universitaria* n.º 99, 1950, pp. 151-170. Núñez del Prado, Óscar: “Problemas antropológicos del área andina”. *Revista Universitaria* n.º 104, 1953, pp. 272-320. Existen dos excepciones notables a la insistencia en el carácter gentilicio. Una proviene de la acentuación del derecho materno como base constitutiva del *ayllu* incaico, y la otra del intento de vincular la terminología de parentesco inca con aquellas estudiadas en el contexto melanesio-polinésio (Latcham, Ricardo E.: “Los Incas. Sus orígenes y sus *ayllus*”. *Anales de la Universidad de Chile* n.º 5, 1927, pp. 1017-1154; n.º 6, 1928, pp. 159-233, 351-408, 685-747 y 925-964. Imbelloni, José: “Le relazioni di parentela dei popoli Andini seguono il ‘sistema classificatore’ propio deglo Oceanici”. *Atti del XXII Congresso internazionale degli Americanisti*, Roma, 1928, pp. 407-420).

ción en los estudios andinos. Mientras que en el mismo volumen Bernard Mishkin negaba la utilidad del empleo del término para caracterizar la organización de las poblaciones rurales del Perú de su tiempo, Hildebrando Castro Pozo manifestaba la opinión contraria, y lo propio hacía Harry Tschopik, quien se sirvió de la comunidad gentilicia para su propia caracterización de las poblaciones aimaras de Bolivia —al igual que Weston La Barre, quien, para los uro-chipayas de Carangas, se sirvió ampliamente del material etnográfico recopilado por Alfred Métraux y Arthur Posnansky años antes—. Paul Kirchhoff, pocos años después, extendió el modelo a toda el área andina.¹⁷

En suma, se advierte retrospectivamente que el rasgo más significativo de este primer periodo de estudios andinos resultó ser la influencia que ejerció el modelo de la comunidad gentilicia tanto en el análisis de la sociedad incaica cuanto en el de las poblaciones rurales de la época. Al mismo tiempo, el propio desarrollo de los estudios etnográficos dio lugar a las primeras dudas, reservas y distanciamientos respecto del modelo original. La coexistencia de la persistencia y el distanciamiento acerca de un modelo que acentuaba la descendencia unilineal agnaticia se manifiesta en los estudios más renombrados del periodo, tales como los que Óscar Núñez del Prado dedicara al pueblo de Q'ero y los que Allan Holmberg y su equipo destinaron a aquel laboratorio experimental que constituyó la hacienda Vicos.¹⁸

La creciente disconformidad respecto de la idea de descendencia unilineal irrestricta no logró cristalizarse en una crítica teórica firme sino hasta

¹⁷ Rowe, John: "Inca Culture at the Time of the Spanish Conquest". *Handbook of South American Indians* II, 1946, pp. 183-330. Mishkin, Bernard: "The Contemporary Quechua". *Handbook of South American Indians* II, 1946, pp. 411-470. Castro Pozo, Hildebrando: "Social and Economic-Political Evolution of the Communities of Central Peru". *Handbook of South American Indians* II, 1946, pp. 483-499. Tschopik, Harry: "The Aymara". *Handbook of South American Indians* II, 1946, pp. 501-573. La Barre, Weston: "The Uru-Chipaya". *Handbook of South American Indians* II, pp. 575-585. Métraux, Alfred: "Les Indiens Uro-Chipaya de Carangas". *Journal de la Société des Américanistes*, XXVII, 1935, pp. 111-128 y 325-415; XXVIII, 1936, pp. 155-207 y 337-394. Posnansky, Arthur: *Antropología y sociología de las razas interandinas y de las regiones adyacentes*. La Paz: Instituto "Tihuanacu" de Antropología, Etnografía y Prehistoria, 1937. Kirchhoff, Paul: "The Social and Political Organization of the Andean People". *Handbook of South American Indians*, V, 1949, pp. 293-311.

¹⁸ Núñez del Prado, Óscar: "El hombre y la familia: Su matrimonio y organización político-social en Q'ero". *Revista Universitaria* n.º 114, 1958, pp. 9-47. Vázquez, Mario y Allan Holmberg: "The Castas: Unilineal Kin Groups in Vicos, Peru". *Ethnology*, volumen 3, 1966, pp. 284-303. Price, Richard: "Trial Marriage in the Andes". *Ethnology*, volumen IV, 3, 1965, 310-322.

mediados de la década de 1950. En la introducción a su tesis doctoral de 1955, John Murra subrayó que fue precisamente Cunow el primer estudioso que se esforzó en ubicar el material disponible sobre la sociedad incaica de su tiempo dentro de un contexto etnográfico. Las debilidades del análisis del alemán fueron de dos tipos: por un lado, el escaso conocimiento de las realidades etnográficas de otras latitudes (fundamentalmente el Pacífico y el África), y, por el otro, su acuerdo con la perspectiva de Morgan según la cual las sociedades mesoamericanas y andinas carecían de estructuras estatales. En la introducción de 1977 a su tesis entonces convertida en libro, Murra comentó su propio avance en la comprensión del Tawantinsuyu en relación con la influencia que ejercieron en él los estudios africanistas. Ella, tanto en sus aspectos etnográficos cuanto en los teóricos, es doble: los tipos de organización social diferenciados —básicamente sistemas de linajes segmentarios de base parental—, y la noción de Estado correspondiente. Murra conjugó este tipo de organización social en un modelo coherente: la maquinaria administrativa del Estado inca no podía comprenderse si no se tenía en mente el funcionamiento de la colectividad local basada en el parentesco. Ello, sumado también a su modelo de control vertical de un máximo de pisos ecológicos, ejerció una influencia considerable en los trabajos etnográficos de la segunda época de estudios andinos.¹⁹

Estas etnografías comparten la preocupación por destacar la base parental de los grupos estudiados y relacionar esa base con el acceso a los recursos naturales dispersos en diferentes niveles ecológicos. Trabajos de este tipo se refieren a poblaciones rurales del Perú y Bolivia que combinan agricultura con pastoreo, así como también a poblaciones estrictamente pastoriles. Su influencia se dejó sentir hasta entrada la década de 1980.²⁰

¹⁹ Murra, John V.: *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1975. *La organización económica del Estado Inca*. México: Siglo XXI/Instituto de Estudios Peruanos, 1978. Fortes, Meyer y Edward E. Evans-Pritchard: *African Political Systems*. Londres: International African Institute-Oxford University Press, 1940.

²⁰ Bastien, Joseph W.: "Marriage and Exchange in the Andes. How Weddings Symbolize Exchange between Communities who Live on Different Levels of Kaata, a Mountain in the Bolivian Andes". *Actes du XLIIe Congrès International des Américanistes*. París, 1978, pp. 149-164. Harris, Olivia: "Kinship and the Vertical Economy of the Laymi Ayllu, Norte de Potosí". *Actes du XLIIe Congrès International des Américanistes*. París, 1978, pp. 165-177. Inamura, Tetsuya: "Adaptación ambiental de los pastores altoandinos en el sur del Perú: Simbiosis económico-social con los agricultores", en Shozo Masuda, editor: *Estudios etnográficos del Perú meridional*. Tokio: Universidad de Tokio, 1981, pp. 65-83. Sato, Noboyuki: "El concepto de ayllu, y qata/q'a_un: Un estudio de la familia, el parentesco y el ayllu", en Shozo Masuda, editor, *op. cit.*, pp. 139-171. Tomoeda, Hiroyasu: "The

Esta perspectiva de análisis, más bien vinculada con factores de orden ecológico, no ha sido ignorada en los estudios subsiguientes. De todas maneras, a diferencia de las primeras teorías, lo que podría considerarse como la línea de andinistas no hizo un empleo unilateral de este modelo sino que, por el contrario, buscó articularlo con otros que se habían desarrollado (paralelamente) hasta entonces. La inauguración de esta tercera línea está sin lugar a dudas asociada con el nombre de Reiner Tom Zuidema. El impacto de Zuidema sobre los antropólogos de su generación está relacionado con dos aspectos, inseparables, de sus investigaciones: por un lado, su propia interpretación y elaboración teórica del sistema de parentesco incaico, y, por el otro, la perspectiva intelectual que los inspiran. En relación con el primero, es imposible obviar su ensayo de 1977, en el que no solo discutió pormenorizadamente la interpretación que el antropólogo estadounidense Floyd Lounsbury había propuesto años antes sobre el sistema de parentesco incaico, sino también reevaluó algunos aspectos técnicos sobre su propia interpretación del sistema tal y como la había formulado en su estudio sobre la organización social de los incas. En relación con el segundo de los aspectos, Zuidema no solo estudió el sistema de parentesco de los incas a partir del análisis de las fuentes documentales, sino que también tomó en cuenta en su explicación teórica los datos derivados de la investigación en las sociedades campesinas del Perú contemporáneo, así como también aquellos relativos a otras sociedades que parecen compartir con las primeras determinadas formas de organización social. La articulación de estas tres clases de datos constituye un verdadero “campo de estudio etnológico”, objeto de investigación por antonomasia del estructuralismo holandés como fuera definido por su fundador, J. P. B. Josselin de Jong. Esta filiación intelectual, así como las conclusiones a las que arriba en sus escritos, vinculan a Zuidema con una perspectiva aliancista y estructuralista, en la que, entre otras cosas, destaca la insistencia en el carácter bilateral (y por lo tanto no unili-

Llama is my *Chacra*: Metaphor of Andean Pastoralists”, en Shozo Masuda, Izumi Shimada y Craig Morris, editores: *Andean Ecology and Civilization: An Interdisciplinary Perspective on Andean Ecological Complementarity*. Japón: University of Tokyo Press, 1985, pp. 277-299. Tomoeda, Hiroyasu y Fukii Tatsuhiko: “Marriage Relations Between *Punaruña* and *Llaqtaruña*: The Case of Pampamarca Parish, Apurímac, Peru”, en Masuda, Shimada y Morris, editores, *op. cit.*, pp. 301-309. Custred, Glynn: “Peasant Kinship, Subsistence and Economics in a High Altitude Andean Environment”, en Ralph Bolton y Enrique Mayer, editores: *Andean Kinship and Marriage*. Washington D.C.: American Anthropological Association, 1977, pp. 117-135. Palacios Ríos, Félix: “... ‘*Hiwasaha uywa uywataña, uka uywaha hiwasaru uyusitu*’. Los pastores aymara de Chichillapi”. Tesis inédita para optar el grado de magíster en Ciencias Sociales, especialidad de Antropología. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1977.

neal, gentilicio ni segmentario en términos de una teoría de linajes) del *ayllu* andino y con una proclividad a descubrir formas de organización (sociales, económicas y simbólicas) reducibles a principios como la dualidad, la tripartición, la cuatripartición, etcétera, característicos de una “mentalidad andina”.²¹

Uno de los primeros y más explícitos esfuerzos en relacionar las líneas de investigación inauguradas por Murra y Zuidema es el ensayo de Tristan Platt sobre la organización social de los *macha* de Bolivia. Este esfuerzo no se restringe meramente a la articulación de categorías de análisis de tipo estructuralista con el modelo de control vertical, sino que incorpora más bien el vínculo con el modelo segmentario de organización social propio de las sociedades africanas tal y como fue señalado por Murra. Quizá un tanto paradójicamente, al mismo tiempo que describe y analiza este modelo, Platt niega una de sus características definitorias: no se está aquí en presencia de linajes, sino de grupos sociales corporados²² en términos territoriales. Por

²¹ Zuidema, Tom: “The Kinship-System of the Incas and Some of its Implications”. *Proceedings of the Thirty-Second International Congress of Americanists, Copenhagen, 1958*, pp. 300-305. *The Ceque System of Cuzco. The Social Organization of the Capital of the Inca*. Leiden: E. J. Brill, 1964. “El ayllu peruano”. *XXXVI Congreso Internacional de Americanistas Sevilla 1964. Actas y Memorias*, 3, 1966, pp. 407-411. “The Inca Kinship System: A New Theoretical View”, en Bolton y Mayer, editores, *op. cit.*, pp. 240-281. “What does the Equation ‘Mother’s Brother = Wife’s Father’ mean in Inca Social Organization”, en Henri J. Claessen, editor: *Variant Views: Five Lectures from the Perspective of the Leiden Tradition in Cultural Anthropology*. Leiden: Universiteit van Leiden, 1989, pp. 132-146. “The Spanish Contributions to the Study of Amerindian Kinship Systems”, en Serge Gruzinski y Nathan Wachtel, directores: *Le Nouveau Monde. Mondes Nouveaux. L’expérience américaine*. París: Éditions de l’École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1996, pp. 643-664. Lounsbury, Floyd: “Some Aspects of the Inca Kinship System [1964]”, en John Murra, Nathan Wachtel y Jacques Revel, editores: *Anthropological History of Andean Polities*. Cambridge: Editions de la Maison des Sciences de l’Homme-Cambridge University Press, 1986, pp. 121-136. Urton, Gary: “R. Tom Zuidema, Dutch Structuralism, and the Application of the ‘Leiden Orientation’ to Andean Studies”, en G. Urton, editor: *Structure, Knowledge, and Representation in the Andes: Studies Presented to Reiner Tom Zuidema on the Occasion of His 70th Birthday*. *Journal of the Steward Anthropological Society*, XXIV, 1 y 2, pp. 1-36.

²² El término “corporado” en los estudios antropológicos de parentesco está asociado a la “teoría de la descendencia” (fundamentalmente de tradición británica), en contra de la “teoría de la alianza” (de tradición francesa y vinculada con el nombre de Lévi-Strauss). Un “grupo de descendencia corporado” es definido como aquel que tiene la propiedad y los oficios así como también el derecho de transmitir una y otros a lo largo de las generaciones. En calidad de tal, el grupo es considerado como una “persona social” o una “corporación” que jamás deja de existir (independientemente de la renovación de los individuos que lo constituyen), y cuyos miembros cuentan con derechos y deberes específicos para con el

“linaje” el autor tiene en mente la idea de descendencia unilineal, y es precisamente este tipo de caracterización de la forma en que funciona el parentesco en la sociedad andina el que comenzaba a ser cuestionado.²³ ¿Qué es lo que estaba ocurriendo en los estudios de parentesco y organización social en los Andes?

La respuesta es que un número cada vez mayor de antropólogos profesionales se dedicó a estudiar en el terreno gran parte de los problemas desarrollados por sus antecesores. La realización sistemática y prolongada de trabajos de campo en poblaciones rurales del Perú, Bolivia y el Ecuador posibilitó la acumulación de un número cada vez más amplio de datos relativos a sus formas de parentesco y organización social y, a su vez, el acceso a una verdadera perspectiva comparativa de análisis. El resultado dio lugar, en 1977, a la publicación de un volumen que compila ensayos dedicados al “parentesco y matrimonio andinos”.²⁴ A diferencia del acuerdo común en relación con el pretendido carácter unilineal de las sociedades andinas (y la consecuente noción de “linaje”), esta nueva generación de investigadores llega a un consenso que la distancia de sus antecesores. El primer capítulo del libro lleva el título de “Bilateralidad en los Andes”.²⁵ Allí su autor se concentró en la descripción de la familia nuclear y el ciclo de desarrollo del grupo doméstico como puntos de partida para interpretar los aspectos bilaterales del parentesco andino.²⁶

El interés común de esta generación de etnógrafos, además de su acuerdo en torno de la bilateralidad, resulta ser el desciframiento del *ayllu*, conceptualizado ahora no solo según las premisas mencionadas sino, y sobre todo, a partir de las características peculiares de cada caso de estudio. Du-

grupo y sus respectivos miembros. Para una discusión más sistemática sobre el concepto, véase Parkin, Robert: *Kinship: An Introduction to Basic Concepts*. Oxford: Blackwell, 1998.

²³ Platt, Tristan: “Symétries en miroir: Le concept de yanantin chez les macha de Bolivie”. *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations* 33, 5-6, 1978, pp. 1081-1107.

²⁴ Ralph Bolton y Enrique Mayer, editores: *Andean Kinship and Marriage*. Washington, D.C.: American Anthropological Association, 1977.

²⁵ Lambert, Bernd: “Bilaterality in the Andes”, en Bolton y Mayer, editores, *op. cit.*, pp. 1-27.

²⁶ La familia nuclear como unidad de análisis, así como también las prácticas matrimoniales, empezaron a ser objeto de estudios etnográficos alrededor de esta época (Albó, Xavier: *Esposos, suegros y padrinos entre los aymaras*. La Paz: Centro de Investigación y Promoción del Campesinado, 1972. Bolton, Ralph y Charlene Bolton: *Conflictos en la familia andina*. Cusco: Centro de Estudios Andinos, 1975. Marzal, Manuel: “El servinakuy andino”, en Marzal, M.: *Estudios sobre religión campesina*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1977, pp. 151-213. Carter, W. E.: “Trial Marriage in the Andes?”, en Bolton y Mayer, editores, *op. cit.*, pp. 177-216).

rante este periodo se realizaron, en el terreno, las etnografías más sistemáticas entre poblaciones de diversos sitios de los Andes Centrales. Se destacan trabajos como los de John Earls, quien, a partir del examen del material etnográfico de dos poblaciones rurales quechuahablantes (una de las cuales, Sarhua, en Ayacucho, fue también objeto de estudio de Salvador Palomino), deriva un modelo de organización social de tipo bilateral. En el estudio de los chipayas de Carangas (Bolivia) realizado por Nathan Wachtel no solo es posible percibir la influencia del estructuralismo de la época sino también, y fundamentalmente, un notorio avance en la comprensión de esa sociedad desde que fuera estudiada por Alfred Métraux. El antropólogo Juan Ossio, haciendo de la “mentalidad andina” el telón de fondo de sus interpretaciones, articula los datos relativos al parentesco, la organización social y la jerarquía en su análisis de la dinámica social y simbólica del pueblo ayacuchano de Andamarca, y llega incluso a subrayar características del *ayllu* que no son reducibles directamente a una dinámica del parentesco. Estas mismas características son las que llevaron a Ítalo Bonino y Raúl León Caparó a redimensionar la organización social del grupo campesino collanawasaq (Paucartambo, Cusco), y a revelar la pertinencia del *ayllu* en relación con los patrones de ocupación territorial. Estas características, también, hicieron que los estudiosos en la materia evitaran dar una definición inequívoca o axiomática del término. Entre las etnografías que más explícitamente manifiestan sus reservas se encuentran el trabajo de Roger Rasnake sobre el ejercicio de la autoridad entre los kuraqkuna de yura, Bolivia, y el de Harald Skar sobre el pueblo de Matapuquio (Apurímac).²⁷

²⁷ Earls, John: “The Structure of Modern Andean Social Categories”. *Journal of the Steward Anthropological Society* III, 1, 1971, pp. 69-106. Earls, John e Irene Silverblatt: “El matrimonio y la autoconstrucción de alianzas en Sarhua (Ayacucho-Perú)”. *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, 6, 1-2, 1977, 63-77. Palomino, Salvador: “La dualidad en la organización socio-cultural de algunos pueblos del área andina”. *Revista del Museo Nacional*, 37, 1971, pp. 231-260; y *El sistema de oposiciones en la comunidad de Sarhua. “La complementariedad de los opuestos en la cultura andina”*. Lima: Pueblo Indio, 1984. Wachtel, Nathan: “Le dualisme Chipaya. Compte-rendu de misión”. *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, 3, 3, 1974, pp. 55-65. Ossio Acuña, Juan: “La estructura social de las comunidades andinas”, en *Historia del Perú*, III. Lima: Editorial Juan Mejía Baca, 1981, pp. 203-377; y *Parentesco, reciprocidad y jerarquía en los Andes: Una aproximación a la organización social de la comunidad de Andamarca*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1992. Bonino, Ítalo V. y J. Nieves: “Verticalidad ecológica y estructuras subyacentes en Qollana Wasaq”. Tesis inédita para optar el título de antropólogo. Lima: Universidad Nacional San Antonio Abad del Cusco, 1973. León Caparó, Raúl: *Racionalidad andina en el uso del espacio*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1994. Rasnake, Roger: *Autoridad y poder en los Andes: Los kuraqkuna de Yura*. La Paz: Isbol,

En sus diversas expresiones de “comunidad gentilicia”, “grupo de descendencia unilineal”, “casta”, “linaje”, “principio segmentario de organización”, “parentela bilateral”, etcétera, el *ayllu* ha sido el foco de atención permanente de los estudios de organización social y parentesco de las poblaciones andinas a lo largo de un periodo que cubre casi cien años. A menos que se crea que todas y cada una de estas acepciones significan lo mismo, o que remiten a una única tradición intelectual, el panorama descrito adquiere otra dimensión en virtud de la cual es posible relativizar algunas de las evaluaciones más corrientes acerca de los estudios andinos. En primer lugar, el diálogo entre Antropología e Historia remite a las primeras preocupaciones etnológicas cuyo punto de partida se retrotrae a los comienzos del siglo XX. Este fenómeno no se restringe al campo de la ‘andinística’, sino que puede ser considerado como una característica constitutiva del desenvolvimiento del pensamiento antropológico en general. Sin embargo, en el interior de los estudios andinos, este diálogo otorga un sello peculiar a su antropología que no deja de tener consecuencias problemáticas.²⁸ En segundo lugar, el corpus de estudios etnográficos acumulados relativiza una sentencia tal como la de una fascinación por lo cusqueño. La perspectiva comparativa que se alcanza a fines de la década de 1970 no difiere demasiado de aquella que inspiró a los primeros investigadores que se esforzaron por extender el horizonte de sus preocupaciones hasta el altiplano boliviano o incluso a realidades etnográficas de otras latitudes. En tercer lugar, es preciso relativizar el impacto del indigenismo en la producción científica de la antropología andina. Quizá paradójicamente, muchos de los elementos característicos del indigenismo más radical involucran no una negación sino, por el contrario, una reafirmación de aquellos aspectos más decididamente ingenuos o ideológicos de la teoría evolucionista. El indigenismo, sin embargo, aunque influyente en sus aspectos ideológicos en más de un aspecto, no pudo obliterar aquella línea sistemática de investigación que se presenta como un punto de partida absolutamente necesario al momento de evaluar el desarrollo de una tradición científica de estudios andinos difícilmente reducible a un

1989. Skar, Harald: *La gente del valle caliente: Dualidad y Reforma Agraria entre los runakuna (quechua hablantes) de la sierra peruana*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1997.

²⁸ Viazzo, Pier Paolo: *Introducción a la antropología histórica*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú/Instituto Italiano de Cultura, 2003. Molinié, Antoinette: “Introducción”, en Antoinette Molinié, compilador: *Etnografías de Cuzco*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas/Instituto Francés de Estudios Andinos/Laboratoire d’Ethnologie et de Sociologie Comparative, 2005, pp. 7-17.

solo rótulo. A tal tradición, en su tercera fase de desenvolvimiento, pertenece Billie Jean Isbell.²⁹

II

Billie Jean Isbell, entre otros antropólogos, participó en el proyecto dirigido por Zuidema en el río Pampas (Ayacucho). Su ensayo sobre la dinámica del parentesco en Chuschi, aparecido unos años antes de la publicación del libro, constituye una inmejorable introducción a él, ya que allí están sentadas las premisas en virtud de las cuales se comienza a “descorporativizar” lo que hasta no hace mucho tiempo había sido considerado como una organización corporada: el *ayllu*. El análisis del funcionamiento de las redes de parentesco en un contexto ritual revela la expresión del orden tanto ecológico cuanto social sobre los que descansa la sociedad chusquina:

El éxito del ritual depende de los miembros individuales de la jerarquía de prestigio, quienes a su vez dependen de ‘aquellos que los aman’, sus *kuyaq*, para obtener la ayuda requerida en orden de cumplir con sus obligaciones rituales. Sin esta red de ayuda recíproca basada en el parentesco el sistema de prestigio no funcionaría; y, a su vez, si el sistema de prestigio no funciona, la reafirmación anual del orden ecológico y social no podría ser reactualizada.³⁰

Ahora, ¿quiénes son “aquellos que nos aman”? Son aquellos “convidados” por las autoridades locales una vez finalizado el ritual en el que justamente han demostrado su “amor” contribuyendo con los “cargos” requeridos para llevarlo a cabo. Uno de los informantes de Isbell precisaba que la obligación recae en los hombros de los miembros del *ayllu*, frente a lo que la autora precisa:

El alcalde usó el término *ayllu* como un sinónimo de la palabra española familia. Se trata de un término general que denota ‘pariente’. Un término complementario es empleado para diferenciar entre pariente cercano (*ayllu*) y pariente lejano (*karu ayllu*). Sin embargo, la palabra *ayllu* es un término general que puede hacer referencia a muchos tipos de grupos. Un informante me dijo

²⁹ Para críticas diversas a esta tradición, véase Denise Arnold, compilador: *Gente de carne y hueso: Las tramas del parentesco en los Andes*. La Paz: Centre for Indigenous American Studies Exchange-Instituto de Lengua y Cultura Aymara, 1998.

³⁰ Isbell, Billie Jean: “‘Those who Love Me’: An Analysis of Andean Kinship and Reciprocity”, en Bolton y Mayer, editores, *op. cit.*, p. 83.

que *ayllu* hace referencia a ‘cualquier grupo con cabeza’. Él explicó que un *ayllu* puede ser un barrio, una villa entera, la familia de uno o incluso el distrito, el departamento o la nación.³¹

El *ayllu*, definido en estos términos, no se diferencia de las características generales que presenta un sistema segmentario. La autora, evidentemente consciente de ello, precisa:

Otra característica de la parentela de Chuschi es que los hombres tienen un reconocimiento lineal más largo de generaciones ascendentes que las mujeres. [...] Tales organizaciones lineales podrían tentar a uno a postular la presencia de grupos de descendencia unilineales. Sin embargo, esta organización no es un grupo de descendencia sino más bien una parentela ego-centrada en la que muchos derechos y deberes son investidos en los miembros masculinos y pasan a través de ellos. [...] Incluso más, no podemos asumir que la organización descrita más arriba sea un vestigio de un sistema patrilineal pretérito en virtud del cual un ancestro focal provee el criterio para la inclusión en el grupo. Resulta más bien que algún tipo de estructura bilateral precedió a la estructura de parentesco actual.³²

La etnografía de Isbell —entre otras cosas, por supuesto— no es sino la demostración de este principio de organización social en las esferas más relevantes de la vida social chusquina en las que se aprecia, por medio de los diferentes ordenamientos propuestos por un mismo calidoscopio andino, la inmortal tensión sociológica entre estructura y acontecimiento.

El objetivo explícito del libro de Isbell consiste en describir y analizar:

[...] los mecanismos estructurales de defensa, con los cuales las comunidades corporativas cerradas y tradicionales de los Andes han intentado conservar su autonomía y auto-determinación. Su estrategia principal fue conservar el cierre social y económico. Esto es, han elegido no participar en la economía nacional, prefiriendo la autosuficiencia a través de la subsistencia.³³

El contexto político y social durante el que Isbell llevó a cabo sus investigaciones en Ayacucho coincidió con la etapa inmediatamente anterior, y los primeros años de implementación, del programa de reforma agraria elaborado por el Gobierno de Juan Velasco Alvarado. Si bien el reconocimiento formal del sector rural tiene sus antecedentes en la déca-

³¹ *Ibid.*, p. 91.

³² *Ibid.*, p. 94.

³³ Isbell, Billie Jean: *Para defendernos: Ecología y ritual en un pueblo andino*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 2005, p. 55.

da de 1920, la dimensión que adquirió durante la de 1970 resulta retrospectivamente excepcional. El reordenamiento de las poblaciones campesino-indígenas bajo la figura jurídica de “comunidades campesinas”, además del impacto que pudo haber tenido en ellas, sin lugar a dudas también influyó la percepción de los diversos científicos sociales que las estudiaban. Los antropólogos, en particular, comenzaron a estudiar *en* las “comunidades”. Una de las preocupaciones del periodo estuvo relacionada con el eventual éxito que el Estado pudiera tener en incluir a la gran masa de la población, reorganizada jurídica e institucionalmente, en el marco de una nación cambiante. Esta, sin embargo, no fue la única preocupación del periodo; por lo menos no para un número significativo de antropólogos. El hecho de que ellos empezaran a estudiar *en* las comunidades no significa necesariamente que ellas se hubiesen convertido en las unidades sociológicas de análisis. En este sentido:

[...] hasta que comprendamos la dinámica de la explotación vertical, los sistemas de intercambio y las estrategias andinas preferidas por diversas comunidades campesinas peruanas, no podremos predecir su elección al acercarse a distintos niveles de incorporación nacional.³⁴

Desde una inquietud antropológica, entonces, la etnografía de Isbell puede ser leída como un estudio relativamente moderno sobre comunidades campesinas o como una etnografía dedicada a analizar sistemáticamente la organización social de un pueblo rural de los Andes Centrales.³⁵ La omisión, en los párrafos que siguen, de aquellas referencias que invitan a una lectura del primer tipo, no tiene por fin sino subrayar aquellos otros que —de por sí evidentes— promueven una lectura como la que se sugiere aquí.

El distrito de Chuschi (provincia de Cangallo) cuenta con tres comunidades campesinas, una de ellas llamada Chuschi y objeto de la investigación. La concepción del espacio, y el consecuente ciclo agrícola que lo articula, es la primera de las imágenes desplegadas por el calidoscopio andino visualizado por Isbell. El espacio se presenta como una serie de pisos ecológicos —delimitados entre sí por medio de capillas— y es concebido en términos concéntricos en virtud de lo cual el punto focal está constituido por el mismo pueblo, alrededor del cual se ubican las zonas agrícolas, y fuera de ellas se extiende la zona salvaje, de puna o pastoreo.

³⁴ *Ibid.*, p. 79.

³⁵ Las menciones a la “comunidad corporativa cerrada” a lo largo del libro pueden contarse por decenas. Ello no deja de contrastar significativamente con el esfuerzo de la autora en “descorporativizar” la noción de *ayllu*.

El pueblo mismo, a su vez, está dividido en dos mitades. Los grupos que conforman el universo social chuschino, consecuentemente con el espacio, están divididos en dos categorías: los comuneros propiamente dichos y los vecinos del pueblo, los segundos sobre todo de origen foráneo y mestizo. Los comuneros, a su vez, se dividen en tres subcategorías: aquellos que tienen mayor riqueza y, en virtud de ello, la capacidad de desempeñar los cargos en la jerarquía de prestigio cívico-religiosa mediante la movilización de redes sociales y mecanismos de contornos precisos; aquellos que carecen de los medios para movilizar dichas redes y, por lo tanto, ascender en la escala social; y aquellos que, además de carecer de unos y otros, han sido privados de su herencia y están obligados a residir en otros sitios distintos de su lugar de nacimiento. Si bien la oposición entre vecinos y comuneros es presentada en términos tanto de mecanismos étnicos cuanto de clase, la lógica que inspira las divisiones en el segundo conjunto remite a mecanismos de otro orden.

Es en el nivel de la estructura política donde comienzan a hacerse visibles estos mecanismos. Este, nuevamente, está dividido en dos universos contrastantes: la estructura burocrático-gubernamental patrimonio del sector mestizo del pueblo, y la jerarquía cívico-religiosa del sector indígena. Con respecto a la jerarquía tradicional de prestigio, en la que todo chuschino aspira a participar, y de la que se espera que participe, Isbell encuentra:

[...] tres sistemas interrelacionados que comprenden los mecanismos sociales esenciales de reciprocidad y expresan los principios estructurales de la concepción que los comuneros tienen del espacio y la ecología.³⁶

Dos de estas jerarquías tradicionales están asociadas con el universo del pueblo: la primera de ellas fundamentalmente vinculada a su centro mismo y la iglesia, y la segunda a cada uno de sus dos barrios en virtud de la pertenencia de sus miembros a la estructura de las parcialidades agrícolas. La tercera jerarquía está constituida por aquellos individuos que viven en la puna y no se dedican a la agricultura. La adquisición de prestigio mediante la participación en uno u otro de estos niveles jerárquicos involucra un conjunto de obligaciones que solo pueden cumplirse con la participación en las redes de reciprocidad que todo individuo tiene con aquellos que lo aman. Tal y como fue expuesto líneas arriba, es precisamente el nivel de las relaciones de parentesco, concretadas en su forma de *ayllu*, el que posibilita no

³⁶ Isbell, *op. cit.*, 2005, p. 121.

solo la actualización, sino también la expresión de la jerarquía social y todo lo que en ella está involucrado.³⁷

Es en la esfera ritual donde los miembros de los diversos niveles de la jerarquía de prestigio adquieren un protagonismo insoslayable, que es el resultado de la propia dinámica parental de la vida chusquina. Pero es también en esta misma esfera en la que quedan expresados, y son reafirmados, los órdenes sociales, ecológicos y agrícolas. En efecto, tres rituales (cuya calidad etnográfica queda absolutamente opacada en estas líneas) estrechamente relacionados con el ciclo agrícola:

[...] son manifestaciones de los esfuerzos hechos por los chusquinos para disminuir la entropía y asegurar la continuidad del orden social tal como lo conciben, afirmando la fecundidad y la reproductividad.³⁸

Las últimas vueltas al calidoscopio andino están dedicadas justamente a analizar, por un lado, los mecanismos (*i.e.*, aquellos relacionados con las esferas de la reciprocidad) que permiten a sus protagonistas reafirmar el orden social, y, por el otro, los fundamentos mismos que le dan expresión (*i.e.*, aquellos relacionados con el universo simbólico).

No es tarea fácil para un antropólogo conjugar los elementos desplegados en un contexto etnográfico cualquiera con miras a explicar una situación en la que, por ejemplo, durante un *yarqa aspiy*, una entre las decenas de personas que participan en él se identifica como *apukuna*, miembro de un barrio *hanay*, residente en una zona *qichwa*, y, en calidad de *hatun varayoyq*, se dirige hacia algunos de los individuos presentes como miembros de su *ayllu* y hacia otros como pertenecientes a un *karu ayllu*. La situación debe de haber sido aun más compleja en el contexto de las transformaciones producidas por las políticas de un Estado también en transformación.³⁹

³⁷ Es digna de destacar la aproximación de Isbell a dos problemas relacionados con ambos niveles de la vida social chusquina: por un lado, su análisis de la abolición del nivel más alto de la jerarquía de prestigio durante su primera etapa de trabajo de campo, y, por el otro, su aproximación histórica al desenvolvimiento de las relaciones de parentesco (en particular los grados de endogamia y exogamia registrados en fuentes locales) a lo largo del tiempo. En cada uno de estos problemas, a su modo, queda expresada la tensión entre estructura y acontecimiento, o, lo que es lo mismo, el reacomodamiento de determinado tipo de fenómenos a los condicionamientos impuestos por la sociedad mayor.

³⁸ Isbell, *op. cit.*, 2005, p. 200.

³⁹ Junto con la reforma agraria, el proceso de migración del campo a la ciudad fue otro de los grandes fenómenos de la década de 1970. Isbell dedica a él todo un capítulo de su etnografía, siempre desde la perspectiva que ofrece la tensión entre continuidad y cambio.

Uno de los méritos sobresalientes de la etnografía de Isbell es el de demostrar sistemáticamente la coexistencia de todos y cada uno de los elementos mencionados (y la relación específica que mantienen entre sí), así como también la tensión experimentada por el conjunto resultante a partir de los desafíos planteados por los procesos históricos:

La estrecha integración de la explotación ecológica y la organización política y social con los procesos rituales, es tanto una fortaleza como una debilidad contra la intromisión del mundo externo. Ella resistirá los cambios mientras las relaciones estructurales —las variaciones de los temas del dualismo— funcionen para conservar el cierre económico y social. Pero con un sistema tan integrado, un cambio en una de las estructuras provocará transformaciones en todas las demás. Los comuneros dicen: ‘Defendernos es defender nuestras tradiciones’. Si podrán hacer esto en el futuro o no, depende del resultado del proceso dialéctico entre los principios estructurales y los eventos históricos.⁴⁰

Acerca de esta tensión la autora vuelve a manifestarse, años después, en relación con los eventos acaecidos en el campo ayacuchano a raíz del auge del movimiento Sendero Luminoso. Quizá lo más notable de esta última parte del libro sea que la tensión se desplaza, tímida pero no por ello menos contundentemente, al terreno de la crítica antropológica. En efecto, tras aceptar la crítica de Orin Starn a la antropología de la década de 1960 y 1970 en términos de “andinismo”,⁴¹ Isbell considera las respuestas del campesinado de Ayacucho a las propuestas planteadas por Sendero Luminoso. Al evaluar el fracaso del movimiento en imponer un tipo particular de estructura de siembra comunal, la autora afirma:

En retrospectiva, es claro que ninguno de los organizadores senderistas había participado en el extenso trabajo de campo antropológico efectuado en la región del río Pampas en las décadas de los 60’s y los 70’s, bajo la dirección de la Universidad de Huamanga, ni tampoco habían leído las numerosas tesis producidas por estas investigaciones. [...] Por lo tanto, al intentar generar el respaldo de los campesinos, los organizadores de la insurgencia fracasaron al querer imponer una visión idealizada del sistema de parcialidades que no tenía ningún asidero en la realidad local. Estaban tan mal informados como los planificadores de la Reforma Agraria del gobierno militar.⁴²

⁴⁰ Isbell, *op. cit.*, 2005, p. 283.

⁴¹ *Ibid.*, p. 291, nota al pie.

⁴² *Ibid.*, pp. 293-294.

III

En la introducción a la presente edición, Isbell se retracta de lo que escribiera a mediados de la década de 1980, cuando se publicó la segunda edición del libro, al advertir que muchos de los principios estructurales que entonces había dado por muertos en la actualidad han vuelto a nacer. Luego de evaluar, entonces, más de treinta años de carrera antropológica, la autora afirma:

Cuando inicié mi trabajo de campo, durante el apogeo del estructuralismo, cometimos el error de tomar el esbozo de las estructuras como nuestro punto final de análisis. Sin embargo, hoy nos vemos en peligro de no describir estructuras en absoluto, al quedar embrollados en otros paradigmas. Pero una de las ventajas de una investigación de largo aliento es que aprendamos de la historia. Actualmente, soy de la opinión de que las estructuras son el punto de partida del análisis y son ellas mismas emergentes: a veces desaparecen para reaparecer nuevamente en formas transformadas.⁴³

Aunque la fórmula propuesta inspira un acuerdo inmediato, ella también promueve dos observaciones estrechamente relacionadas entre sí.

En primer lugar, no es el empleo de la teoría estructural o del funcionalismo ecológico lo que debe criticarse a la etnografía de Isbell —sobre todo atendiendo al hecho de que la autora no hace un empleo irreflexivo o fanático de una y otro, sino que ambos son objetos de una detenida reelaboración en gran parte inspirada por la casuística estudiada. Lo que sí es un error es el hecho de haber confundido categorías y niveles de análisis que deben ser objeto de una discriminación conceptual sumamente precisa. Uno de los problemas centrales que, desafortunadamente, se ve en muchos de los estudios antropológicos dedicados al área andina, es que no se efectúa una distinción adecuada entre los conceptos de “*ayllu*”, “comunidad” y “pueblo”. El primero de ellos remite a un principio o a una forma de organización asociada en la mayoría de los casos con la dimensión parental de la vida social. El segundo de los conceptos remite a una formación institucional que, en el caso peruano, está estrechamente vinculada a los diversos proyectos políticos y jurídicos implementados por el Estado desde 1920. El tercer concepto, por su parte, no es sino el espacio geográfico en el que coexisten los niveles organizacionales e institucionales diferenciados.⁴⁴

⁴³ *Ibid.*, p. 22.

⁴⁴ Mossbrucker, Harald: *La economía campesina y el concepto de “comunidad”*: Un enfoque crítico. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1990.

Establecida esta distinción, la discusión acerca de “lo andino” se plantea en nuevos términos: ella no remitiría al nivel institucional de análisis sino más bien a aquel vinculado con el estudio de la organización social⁴⁵. El libro de Isbell se presenta como un estudio sobre ecología y ritual en un “pueblo” andino en el que la unidad de análisis es la “comunidad corporativa y cerrada” y sus mecanismos de defensa ante el mundo exterior. La posibilidad de comprender el éxito relativo del cierre social está supeditada, sin embargo, al entendimiento de los mecanismos estructurales que los hacen posible; es decir, a la organización social. Aunque por momentos los planos se confunden, la “comunidad”, para Isbell, es el punto de partida de su análisis, no el de llegada.⁴⁶ Ahora bien: a la luz de los acontecimientos acaecidos a lo largo de los últimos años, la autora propone dar un paso más adelante: en virtud de su carácter emergente, es la dimensión estructural misma la que, ahora, debe ser el punto de partida de las investigaciones.⁴⁷ Esto nos lleva a plantear nuestra segunda observación.

Postular el carácter emergente de una forma o principio estructural (o de varias formas o principios) no tendría tanto que ver con un atributo de la estructura en sí misma cuanto con el posicionamiento que adopta el observador al estudiar las diversas dimensiones que le propone un caso de estudio etnográfico. Más precisamente, si se postula que las poblaciones rurales de los Andes Centrales consisten en comunidades corporativas y cerradas que ejercen a lo largo del tiempo un trabajo ininterrumpido por mantener su autonomía ante los crecientes desafíos que les impone la sociedad mayor, es lógico inferir que aquellos mecanismos estructurales que le permiten su reproducción desaparecerán, y reaparecerán transformados, de acuerdo con el éxito que tenga la segunda en interferir con la primera. Sin embargo, y atendiendo a la dinámica social específica experimentada por un número importante de poblaciones rurales del sur peruano, resulta válido invertir el valor atribuido a las premisas sobre las que descansa la inferencia en cuestión. Es decir, el carácter corporativo y cerrado de estas poblaciones es fic-

⁴⁵ Alber, Erdmute: *¿Migración o movilidad social en Huayopampa?: Nuevos temas y tendencias actuales en la discusión sobre la comunidad campesina en los Andes*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1999.

⁴⁶ Golte, Jürgen: “Los problemas con las comunidades”. *Debate Agrario* n.º 14, 1992, pp. 17-22; y Sendón, Pablo F.: “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* n.º 36, 2003, pp. 1-13.

⁴⁷ El punto de llegada estaría relacionado con la posibilidad de desarrollar una “antropología basada en una fenomenología minuciosa y detallada de la esperanza” acerca de la cual, aquí, apenas si se puede hacer mención (Isbell, *op. cit.*, 2005, p. 24).

ticio (y siempre lo fue), y el impacto de la sociedad mayor sobre ellas puede relativizarse significativamente si se pondera la posibilidad de que él no es (y nunca ha sido) tan acusado como a veces se pretende, y está más bien restringido a la dimensión institucional de la vida social. Planteada en estos términos, la situación no consistiría en que la comunidad se cierre ante el Estado sino, más bien, sería la relativamente débil injerencia de este último la que explicaría la persistencia de determinadas formas estructurales. Estas últimas, lejos de desaparecer para volver a renacer transformadas, siempre presentes de manera subyacente, se relajan y contraen a un ritmo que les es propio. Muchas de estas formas, tal y como hizo Isbell de manera excepcional, quedan aún hoy por describir.

La mera posibilidad de que un número mayor de lectores tenga acceso a esta etnografía permitiría desembarazarse de otros paradigmas en boga y de por sí cuestionables. Pero quizá sería más auspicioso concebir la posibilidad inversa: tras años de ausentismo, un número cada vez mayor de investigadores en el terreno se encuentra trabajando en silencio bajo muchas de las premisas elaboradas por Isbell, sus compañeros de generación y sus antecesores. De ser así, la traducción al castellano del libro, más que redundar en una reevaluación de los logros y limitaciones de la antropología andina, sería por el contrario consecuencia de ello.