

RESEÑAS

CASTELLI, Amalia, Marcia; KOTH DE PAREDES y MOULD DE PEASE, Mariana

1981 *Etnohistoria y Antropología Andina* (comps.), Centro de Proyección Cristiana, Lima, 310 págs.

Este libro reúne la mayoría de trabajos que se presentaron en la Segunda Jornada del Museo Nacional de Historia. Organizado por dicho Museo y auspiciado por la Comisión para Intercambio Educativo entre los Estados Unidos y el Perú, el certamen se llevó a cabo en Lima del 9 al 12 de enero de 1979, teniendo por objeto concertar un diálogo entre los profesionales (historiadores, antropólogos, arqueólogos) dedicados al estudio de las formaciones económico-sociales del mundo andino. La Jornada, convocada para debatir problemas de *Ayllu*, *Parcialidad* y *Etnía*, estuvo dividida en cuatro sesiones, en cada una de las cuales se abordó un aspecto diferente del tema: "Ayllu, parcialidad y etnia: deslindes y aclaraciones", "La jurisdicción del ayllu, parcialidad y etnia", "El ayllu y sus fronteras sociales" y "La articulación económica del ayllu". No obstante que la obra no recoge todas las 16 ponencias que se expusieron entonces —han quedado ausentes tres—, el material publicado constituye un conjunto valioso, que nos permite ahondar en el conocimiento de la estructura social de los grupos étnicos andinos, en especial de su unidad básica que es el ayllu.

El comienzo de las investigaciones acerca del ayllu se remonta a la década de 1890, cuando aparecieron los estudios del alemán Heinrich Cunow; éste tipificó al ayllu como una comunidad de aldea, estableciendo una identificación entre él y la antigua marca germánica. Tal planteamiento habría de desencadenar una larga discusión sobre la territorialidad y caracterización del ayllu. A menudo, el avance en dicha investigación se ha visto entorpecido por la confusión —que parte de los documentos coloniales y se extiende hasta la literatura antropológica moderna— de los términos que giran en torno al tema: *parcialidad*, *bando*, *mitad*, *linaje*, etc. Sin embargo, gracias a trabajos recientes como los reunidos en este volumen de *Etnohistoria y Antropología Andina*, se ha podido esclarecer en gran medida el problema.

En cuanto a *parcialidad*, de acuerdo con María Rostworowski, debemos primeramente tomar en cuenta la concepción que sobre ese término tenían los españoles del siglo XVI: algo que no es completo, algo dividido, una parte dentro de un todo; y esto iba unido frecuentemente a una partición geográfica en-

tre lo de arriba y lo de abajo. De ahí que los conquistadores reconocieron pronto la modalidad indígena del gobierno dual. Aplicado a la realidad andina, *parcialidad* significa la división socio-política de un curacazgo, la misma que comprendía varios ayllus; era, pues, una parte dentro de un todo y podía ceñirse al esquema común de la dualidad (en cuyo caso se habla de *mitades*) o de la tripartición o cuatripartición. Pero no todos los ayllus se reunían para conformar parcialidades. Hubo algunos —por ejemplo, los de Chachapoyas— que mantuvieron su independiencia y a los cuales los europeos denominaron *behetrías*.

Ayllu parece ser vocablo originario de la región cuzqueña y ayacuchana al que el régimen colonial contribuiría a dar plena difusión en el área andina. De los distintos planteamientos formulados en este libro se desprende una definición aproximativa, cuyos aspectos esenciales presentaré a continuación. Por *ayllu* se entiende la unidad básica de la estructura social andina, compuesta de un número variable de familias nucleares; es un linaje o grupo de parentesco, vinculado generalmente por línea paterna, cuyos miembros se consideran relacionados entre sí por provenir de un origen común, que es a la vez histórico (el antepasado más remoto) y mítico (la *pacarina*). Este grupo posee autoridades propias y practica corrientemente la endogamia, aunque la fijación dentro de límites territoriales precisos no es condición indispensable para su existencia. Según lo advierte Waldemar Espinoza Soriano, los elementos que le otorgan cohesión no son en todas partes los mismos: mientras que en la costa sur y la sierra el ayllu se basa en la propiedad de un territorio, en la costa central y norteña los miembros están unidos por su ocupación.

Al interior del grupo se da una efectiva solidaridad, fundada en la idea de que todos sus componentes son iguales; así, se asumen solidariamente las obligaciones, como el pago del tributo, recurriéndose a la cooperación. Es a través del matrimonio que se establece una red de vinculaciones entre los linajes emparentados, la que hace posible la integración de la comunidad. Y hay que destacar que el número de familias nucleares que componen cada ayllu guarda estrecha relación con su capacidad económica —“riqueza” o “pobreza”—, ya que determina su mayor o menor acceso a fuerza de trabajo y su participación en la distribución de los bienes.

La comunidad, que era la reunión de varios linajes, funcionaba como una especie de ayllu mayor. Efectivamente, al examinar los patrones matrimoniales se observan tendencias a la exogamia en el grupo de parentesco básico (ayllu menor) y a la endogamia dentro de la comunidad como conjunto. Tal práctica endogámica está confirmada —como lo recuerda Guillermo Cock— a través de

le la bula de Paulo III y la disposición conciliar limense de 1567, que permitían a los indígenas el matrimonio en tercer y cuarto grado de parentesco por consanguinidad o afinidad, pese a la prohibición que en tal sentido había impuesto el Concilio de Trento. Como consecuencia de la desestructuración ocurrida en la Colonia, el ayllu mayor, por ser una estructuración más amplia y compleja, se resquebrajó rápidamente, pero el ayllu menor sí logró sobrevivir. Entonces, sobre todo luego de implantado el régimen de reducciones, se montó una comunidad indígena “artificial”, que es la que en buena cuenta subsiste hasta hoy y que responde mayormente a normas hispánicas (tesis de Arguedas y Fuenzalida).

Como se ha indicado, la localización no fue requisito indispensable para la constitución de los ayllus; pero en los sitios donde la terratenencia existía, la propiedad era colectiva. Las tierras del ayllu formaban un conjunto indivisible, usufructuable por todos los integrantes de aquél; esto reforzaba su cohesión interna y su sentido comunitario. La organización productiva se basaba en la ayuda mutua y la reciprocidad entre todos los miembros del grupo, salvo para con el curaca, a quien se ofrecían bienes y mano de obra, que él retribuía asimétricamente. Al expandirse el dominio del Tawantinsuyo disminuyó considerablemente el territorio de los ayllus, pues se les confiscaron pastos y sembreras, asignados al estado cuzqueño y al culto solar, en beneficio de los cuales continuaron explotándose.

En casi todos los casos, la territorialidad del ayllu debe entenderse como una propiedad discontinua o tenencia “salpicada”; esto quiere decir que había prolongaciones territoriales fuera del núcleo, con “islas” subordinadas a su jurisdicción. Tal tipo de propiedad tenía por objeto el acceso a recursos de diferentes ecologías (en el marco del manejo económico “vertical” característico de las sociedades andinas) para conseguir la autosuficiencia del grupo; asimismo, se buscaba hacer descansar las tierras agrícolas. De acuerdo con Espinoza Soriano, este modelo de propiedad no era exclusivo de los Andes, ya que también existió en la Europa medieval, y, por tanto, no resultó desconocido ni absurdo a los ojos de los colonos españoles, quienes respetaron en buena medida su funcionamiento. Intima relación con lo anterior guarda el modelo económico —detectado hace pocos años por César Fonseca en Chaupiwiranga, Pasco— de una ecología dual puna/valle (en una relación de antagonismo y complementariedad), que permite a los pobladores obtener una diversidad de productos básicos, como tubérculos, maíz y lana de auquénidos.

Durante el período colonial, los ayllus sufrieron una serie de transformaciones que acabaron por modificar su fisonomía original. En este sentido, y

contrariamente a lo que podría pensarse, la campaña de "extirpación de idolatrías", que incluyó la fundación de cofradías en las reducciones, no resultó tan perjudicial para la población aborigen. En un original trabajo, resumen de una investigación de largo aliento, Olga Celestino y Albert Meyers demuestran la estrecha correlación entre ayllu y cofradía. Fue a través de la vida socio-religiosa de esta última institución que pudieran preservarse muchas de las antiguas identificaciones étnicas y parentales y alcanzó a sobrevivir buena parte de la tradición cultural y los bienes comunitarios de la época prehispánica. Sin embargo, el sistema de cofradías originó cambios en el ámbito del poder político y el prestigio social, pues la institucionalización de los cargos permitió a un mayor número de personas ascender a las esferas de prestigio, generando la pérdida de posiciones e iniciativa por parte de los antiguos jefes étnicos. De esta manera, la introducción de normas occidentales, tales como la elección de mayordomos, proveyó a las cofradías de una estructura más o menos democrática y puso fin a la inmovilidad social que había caracterizado a los ayllus desde antiguo.

Opuesto a la caracterización esbozada aquí, se encuentra el planteamiento de R. T. Zuidema, quien entiende al ayllu no como un grupo de parentesco —que puede o no ser endogámico o localizado—, sino esencialmente como un grupo ceremonial. Este postulado ha sido recogido por Juan Ossio, que lo expone entre las conclusiones de su investigación efectuada en Cabana (Ayacucho). Ahí, *ayllu* representa una agrupación social sin base territorial ni parental que se manifiesta primordialmente en contextos ceremoniales y laborales; la afiliación de sus miembros sigue pautas de tinte patrilineal, aunque no se trata en verdad de un grupo de parentesco. Este tipo de agrupación se aprecia tanto a través de la documentación colonial como en la realidad contemporánea. Ossio manifiesta la factibilidad de que esos grupos se hayan organizado de acuerdo a una estructura manipulable en términos simbólicos, que permanecen todavía imprecisos. Con todo, hacen falta evidencias de otros lugares para poder corroborar o complementar dicho planteamiento.

Por otra parte, John Earls ofrece un interesante cuadro del desarrollo histórico de la etnia huanca. Dentro del Imperio Wari, los huancas gozaron de gran autonomía y constituyeron una clase privilegiada, especializada en actividades policiales y militares; sus intereses se identificaban con los del estado. Una vez destruido el Imperio, ellos trataron de establecer un reino neowari, pero fallaron en su intento, debiendo replegarse en el valle del Mantaro y en el reducto ayacuchano de Caracha, donde sus descendientes se mantienen hasta hoy. De esa época data una enconada rivalidad político-religiosa entre los san-

tuarios de Pachacámac y Wariwillka. Ambos se consideraban los legítimos guardianes de la herencia espiritual wari, pero mientras uno era controlado por el señorío de Chíncha, el otro lo era por los huancas del Mantaro. Aparte, en Wariwillka se adoraba a Con Tiqse Wiraqocha, una derivación de Con, el padre y luego enemigo de Pachacámac: se trataba, pues, de una lucha por la hegemonía, elevada al plano cosmológico, entre la costa y sierra.

Con el fin de evitar el resurgimiento de los huancas, en un nuevo intento por reconstruir el estado Wari, se constituyó la Confederación Chanca, la cual mantuvo vínculos estrechos con Chíncha tanto en lo comercial como en lo religioso (por intermedio de Pachacámac). Posteriormente, la derrota de los chancas a manos de Pachacútec, en la célebre batalla que marca el inicio del Tawantinsuyo, colocaría a los Incas ante la disyuntiva de aliarse con uno de los dos rivales: los huancas o los chinchanos. En aquella circunstancia, “las ventajas del control sobre el comercio marítimo manejado por los segundos, tuvo que tener un peso mayor frente a cualquier alianza con los primeros y sus aliados. Esta posibilidad de alianza se torna más viable si tenemos en cuenta el enorme prestigio cosmológico de Pachacámac”, sostiene Earls (págs. 86-87). De ahí se explicaría que los gobernantes de Chíncha recibiesen muchos honores bajo el incario, en tanto que los huancas se aliasen a Pizarro desde los tramos iniciales de la Conquista.

Otra investigación de perspectiva histórica es la de Lorenzo Huertas sobre la región de Huamanga. En ésta observa el autor tres grandes desplazamientos étnicos, causados por sendos factores políticos: la caída del Imperio Wari; la derrota de los chancas ante Pachacútec, que motivó el movimiento de grupos humanos a grandes distancias; y la política virreinal de las reducciones, que generó un desplazamiento interregional. La conjunción de esos acontecimientos habría determinado que, en el siglo XVI, todos o casi todos los habitantes de dicha jurisdicción fuesen mitmas, oriundos de grupos étnicos con núcleos lejanos. Esto es lo que se infiere de un documento de 1542 por el que el Cabildo de Huamanga solicitaba a Vaca de Castro ordenase a los curacas devolver los tributarios que se habían llevado. Afirma el documento: “...los mytimas yndios que en esta villa están repartidos los an sacado los yndios caciques, a quien de antes de los yngas pasados tenyan sujeción, y se los an llevado, usurpándolos a quien los tenya en depósito y por cédula...” (pág. 137). Tal proposición es muy sugerente y merece ser objeto de mayor atención en trabajos futuros.

Por último, debemos remarcar la ambivalente situación en que se hallan los pobladores indígenas de la actualidad, sometidos por igual a las exigencias

internas de su comunidad y a las externas del aparato estatal. Al respecto, los trabajos de campo etnográficos demuestran que en muchos pueblos, sobre todo aquellos donde el poder económico occidental aún no ha asentado su dominio, el dilema se resuelve a favor de las instituciones comunales: son éstas las que, en última instancia, siguen regulando el manejo económico, social y político.

En suma, la lectura de la obra reseñada es evidentemente útil. Ella abre nuevas perspectivas y brinda aportes valiosos que han de servirnos para profundizar en el estudio del modo de vida peculiar del hombre de los Andes, dentro de un cuadro diacrónico que muestre sus transformaciones (y supervivencias) desde los tiempos más antiguos hasta el presente y se proyecte al porvenir. Nos hace conscientes, además, de la necesidad de proseguir con las investigaciones y con los esfuerzos de síntesis para comprender la realidad andina.

Teodoro Hampe M.