

*El sistema de parentesco inca **

Sara RODICIO GARCÍA
(Universidad Complutense de Madrid)

El tema del parentesco sale inevitablemente al paso de quien pretende estudiar el ayllu peruano, que, al menos no sin razones dignas de atenta consideración, fue identificado por Cunow con «las comunidades gentilicias de los incas»¹. De aquí que el interés por el ayllu antiguo haya llevado a clarificar tales conexiones, y para ello determinar previamente la estructura del sistema de parentesco que está en su base.

Pretendo en estas páginas exponer mis reflexiones sobre tan poco clara materia, aislándola en lo posible del tema del ayllu; aun cuando, como veremos, será inevitable referirnos a éste para fijar rasgos decisivos del sistema de parentesco. Así ocurrirá sobre todo en la parte primera de este estudio, tendente a destacar el carácter patrilineal de la familia inca y ponderar el valor de datos que parecen apuntar a la incrustación en ella de rasgos matrilineales, tal vez procedentes de un estadio anterior puramente uterino. Ello nos ayudará a situar en la perspectiva más conveniente el sistema de parentesco inca, descrito y parcialmente caracterizado en la parte segunda. El estudio —en la tercera parte— de las prohibiciones matrimoniales y la segmentación de los grupos de parentesco, nos permitirá finalmente intentar tipificarlo, a la vez que pondrá de manifiesto los rasgos que, por no estar

* Este trabajo es parte del estudio sobre «El Ayllu Antiguo» que he llevado a cabo bajo la dirección de la profesora Concepción Bravo Guerreira. A ella, ante todo, mi sincero agradecimiento, que debo extender a los profesores Miguel Rivera, Rafael Díaz Maderuelo, Carlos Caravantes y Manuel Gutiérrez por sus valiosos comentarios al texto. No obstante, la forma definitiva del artículo y las ideas que contiene son de mi entera responsabilidad.

¹ CUNOW, 1929.

hoy todavía suficientemente definidos, pueden ser materia de ulteriores investigaciones.

I. RASTROS MATRILINEALES EN LA FAMILIA PATRILINEAL INCA

A) El carácter patrilineal del parentesco en la familia inca a la llegada de los españoles, más que un resultado de la investigación etnológica es un dato que consta con seguridad en las fuentes históricas originarias, fundamental para cualquier investigación ulterior; pero la existencia paralela de un sistema de parentesco uterino aplicable a las mujeres, aun cuando habrá de investigarse igualmente a partir de datos proporcionados por esas mismas fuentes, sólo podrá establecerse echando mano de la reflexión etnológica. Aquél no necesita ser especialmente investigado, porque se nos impondrá con indiscutible seguridad a través de los datos sacados a luz por la investigación en torno al segundo aspecto. Cunow dice, con precisión en lo que afirma y perspicacia en lo que supone:

«A la llegada de Pizarro y de los suyos el parentesco se regía por línea paterna. El derecho del padre debe haberse impuesto en una época muy remota; de todos modos, en tiempo muy anterior al que se considera generalmente como el del dominio de los incas. No obstante, varios nombres de ayllus contienen referencias incontestables al derecho de la madre»².

Conviene reparar en el auténtico alcance de este texto respecto al problema que ahora nos ocupa. Es el mismo Cunow quien nos proporciona datos sobre la descendencia matrilinea; sin embargo, de acuerdo con el texto citado, hemos de entender que en el momento de la Conquista por Pizarro el sistema patrilineal se había impuesto omnímodamente y era, por tanto, el que regía en todos los ayllus, incluso en aquéllos que conservaban más o menos oscuramente la conciencia de su originación por línea femenina. Es precisamente rastreando indicios de haberse originado así algunos de ellos, como Cunow trata de probar su carácter preincaico, retrotrayéndolos a una remota época de predominio materno; en concreto, alega Cunow, el hecho —bien establecido por todos los historiadores clásicos— de que algunos ayllus tenían «pacarina» femenina, y el no menos seguro de otros que atribuían a sus «huacas» ese mismo carácter femenino al llamarlas «mamas» y simbolizarlas con figuras tales; además, el caso particular de existir junto al *Usca Mayta Ayllu* otro denominado *Usca Panaca Ayllu*, que según su interpretación ha de entenderse «ayllu que está en co-

² CUNOW, 1929: 50.

nexión con la hermana del hermano», el «Usca» que da nombre al otro más originario y de cuyo tronco se desprendió³. Concreta Cunow que por hermana debe entenderse el grupo de hermanas carnales y

«colaterales que, junto con un varón —el hermano de éstas—, tiene el mismo padre y la misma madre»⁴;

es decir, que están emparentadas con el «varón» considerado por línea *paterna* derivada del tronco común situado a cierto nivel en la línea de filiación. Pues «pana» es respecto de un varón la hermana carnal, la hija del hermano, la nieta del hermano de su padre, etc., cuyo entronque común con el ego-varón considerado se realiza respectivamente al nivel del padre, del abuelo, del bisabuelo, etc. E incluso, uniendo a este dato una interpretación meramente hipotética, Cunow añade que «de la descendencia de estas hermanas *en línea femenina* surgió el Usca Panaca Ayllu»; el cual comprendía a «hermanos» y no sólo a hermanas, porque su carácter diferencial vendría dado —esto no se dice pero se supone— por el rasgo *matrilineal*⁵. Tendríamos así una prueba de importantes tesis —ver esquema I—, si no se hubiera introducido subrepticamente en la base, como hipótesis, lo mismo que trata de probar:

«¿De dónde se derivan los nombres de la gens denominada *Schwester-schaften*, o sea —como hemos dicho—, el grupo de hermanas carnales y colaterales de un hombre —el hermano de éstas—, emparentadas con él por línea *paterna*? Esta descendencia comprueba que aquellas comunidades gentilicias debían haber existido en pleno estado de derecho materno, remontándose así a la época denominada *preincaica*»⁶.

Podría replicarse que, supuesta la vigencia también para los referenciados ayllus del sistema *patrilineal* en el momento en que con la llegada de los españoles se nos manifiestan bajo la plena luz de la historia, esos nombres han de explicarse mediante mecanismos que, sin apartarse fundamentalmente del sistema *patrilineal*, determinan la promoción en casos excepcionales de una mujer a funciones sociales normalmente reservadas al varón, como lo es la iniciación fundacional de un ayllu. El dato de que en la lista de los once transmitida por Garcilaso el Inca, cinco de ellos —el 45 por 100— se caractericen como «Panaca», parece un argumento fuerte contra la interpretación de Cu-

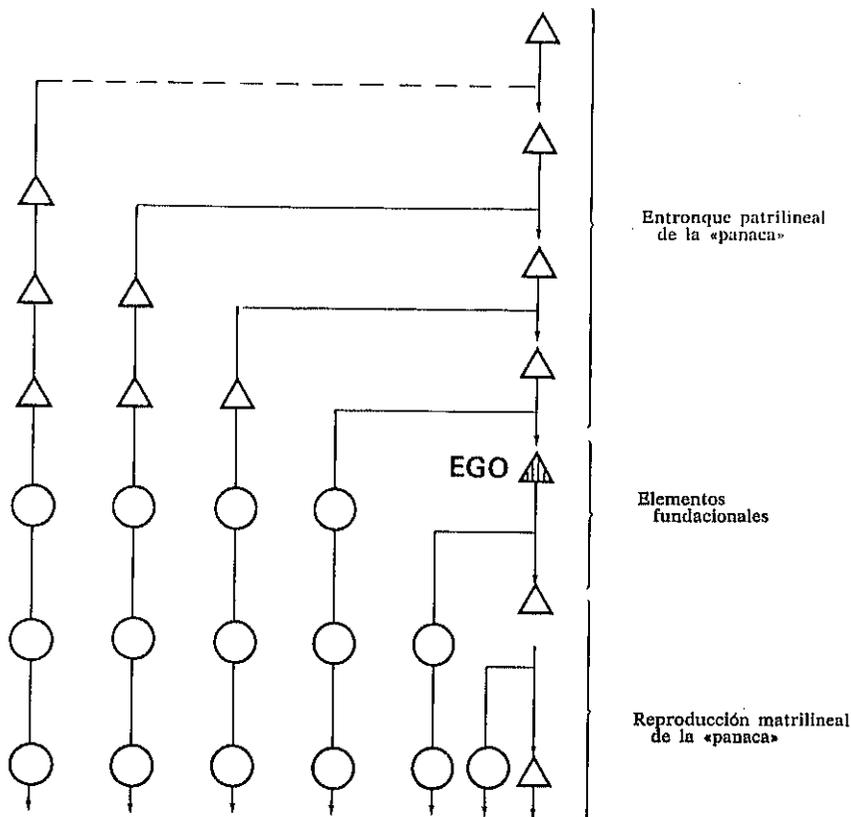
³ CUNOW, 1929: 53.

⁴ *Ibidem*. Sin duda, hablar de «hermanas colaterales» en el apuntado contexto implica ya la *patrilinealidad*; pero conviene destacar cómo CUNOW, partiendo de tal contexto y entronque *patrilineal*, desemboca en la estructura *matrilineal* que es, a su juicio, la *panaca*.

⁵ CUNOW, 1929: 53.

⁶ CUNOW, 1929: 70.

ESQUEMA I



Esquema de la «Panaca» que resultaría de la teoría mantenida por Cunow.

now, si no se empieza por desautorizar a Garcilaso, como en efecto se pretende⁷. Mas ni aun así se mantiene tal argumentación; porque en contra está además el testimonio de otros cronistas, concordes en el diverso sentido que debe darse a la palabra «panaca»; oigamos a Sarmiento de Gamboa:

«Y para que de él —Manco Capac—, tomasen los venideros ejemplo, hizo el primero aylo y llamóle Chima *Panaca* Aylo, que quiere decir linaje que descende de Chima; porque el primero a quien dejó encomendado su linaje o aylo se llamó Chima, y Panaca quiere decir descendencia»⁸.

⁷ CUNOW, 1929: 21.

⁸ SARMIENTO DE GAMBOA, 1965: 220.

En efecto, sin lugar a dudas, eso resulta de abundantes datos de las fuentes; seleccionamos uno de los Quipucamayos, quienes expresamente vinculan al ayllu Raorao *Panaca* —es un ejemplo, podrían citarse otros— con el hijo menor de Chinche Roca, llamado Manco Capac como su abuelo⁹. Era privilegio del Inca, desde que los instituyó Manco Capac¹⁰, el que al morir, su segundo hijo, no sucesor en el incazgo, pasaba a formar, junto con los otros hijos y las mujeres del difunto —excepto la Coya y su prole—, una «panaca» que tomaba a su cargo el culto a la memoria y el cuidado de la momia del Inca. En las demás capas sociales la fragmentación no se atenía a tal norma, ni aun al parecer a norma alguna constante; pero era posible que de un ayllu se desprendiera un grupo, también llamado «panaca», constituido por un varón y algunas «hermanas» cuyas carnales o colaterales que fundaban un nuevo ayllu, sin otras pretensiones tales como la de crear un islote matrilineal en el seno de una sociedad distinta, como parece sugerirlo Cunow. Tal vez el detalle de que el nuevo ayllu quedara vinculado fundacionalmente a un grupo de hermanos, que eventualmente incluía *hermanas*, fuera el rasgo diferencial de la «panaca»; el ayllu, por el contrario, se adscribiría nominalmente a un determinado fundador o cabeza, aun cuando éste hubiera de atender subsidiariamente a las necesidades de sus hermanos y parientes. «Panaca» se entendería en este caso como «descendencia» y a la vez «hermandad»; conjunto de la descendencia de una persona integrada en hermandad y no en rigurosa dependencia respecto de un cabeza único, capaz, además, de integrar en su seno a la descendencia femenina.

No olvidemos que estamos ante el problema, no resuelto aún satisfactoriamente, de qué fue en rigor la «panaca»; aunque aquí no cabe desarrollarlo, vale, como indicio de la complejidad del problema, el uso que de esta denominación hacen distintos cronistas al consignar la lista de los ayllus reales, también llamados a veces con generalidad «panacas reales». Lo que sí pone en claro es que de ningún modo pueden introducirse en ese contexto las panacas como ayllus fundacionalmente femeninos y *además matrilineales*, contra lo que Cunow presupone y no prueba.

Hemos, pues, de volver a dar toda su importancia a los mecanismos de otro tipo por los que una mujer podía ser promocionada hasta la iniciación fundacional de un ayllu sin romper la estructura patrilineal de su ámbito social. Uno de los aludidos mecanismos podemos verlo actuando, sin menoscabo por cierto del sistema patrilineal, en la interpretación que Zuidema agudamente da de un pasaje interesante de la *Mitología Andina* de Hernández Príncipe. Narra este autor cómo el

⁹ COLLAPIÑA, SUPRO y otros QUIPUCAMAYOS, 1974: 30.

¹⁰ SARMIENTO DE GAMBOA, 1965: 220.

«rey inca» promocionó a un curaca de Ocnos por haber ofrendado en los sacrificios rituales del «Capac-Hucha» —sacrificios humanos— a su propia hija, que había regresado a su comunidad después de ser consagrada al Sol y de servir como «aclla» en el Cuzco; y añade:

«La razón por que los indios no toman en consideración a las mujeres cuando ennumeran (las personas) en sus anales, es una vieja tradición; porque el mismo Inca no se interesa casi por el culto a la Luna, pues estaba al cargo de mujeres, o en otro tiempo de Mama Huaco, la hermana de Manco-Capac (el primer rey inca), porque ella había sembrado el primer maíz que existió; y ellos no habrían tenido en cuenta a esta hija del cacique Pima, Tanta Carhua, si no hubiera sido ofrendada al Sol»¹¹.

Notemos cómo, aun siendo la aclla Tanta Carhua quien con su sacrificio se hace acreedora al premio, aún más que su padre, es éste quien lo obtiene y lo transmitirá a sus descendientes de acuerdo con el sistema patrilineal; no podía ocurrir de otro modo en el caso considerado. Pero obviamente ocurre suponer que en otros casos la función social de una mujer sobresaliente se realizara reconociéndole méritos fundacionales, como ocurre en el aludido de Mama Huaco; Sarmiento de Gamboa nos detalla, en efecto, que a ella le fue asignada una de las «cuatro vecindades o solares» —*cancha* las llaman los indios— en que se dividen los terrenos conquistados a los sauaseras, para allí fundar el Cuzco inca¹². Más elocuente, por aludirse en él a la transmisión por una mujer a su linaje de los derechos a ella reconocidos, es el siguiente texto referente a Mama Michay, «*cacica* del pueblo de Guayllacan» —detalle a tener en cuenta—, a quien Inca Roca desposa como su mujer principal o Coya:

«Cuentan los indios que acabadas las fiestas deste casamiento, echando de ver la Coya que el valle del Cuzco carecía de suficiente agua para regar las *chácaras* de maíz, hizo traer a él la mayor parte de la que hoy tiene; y en memoria deste beneficio que hizo a la comarca, quedó a cargo de la familia y linaje que de ella procedió, el repartir el agua con que se riega el valle»¹³.

El ayllu Atamarca es caso particularmente destacado originado por una Coya.

Claro que si consideramos el caso de un ayllu que por originarse en una mujer se intitula «panaca», según Cunow, no puede pasarse por alto que con esa su misma referencia a «la hermana del hermano»

¹¹ HERNÁNDEZ PRÍNCIPE, Rodrigo, *Mitología andina*, Ed. Inca, Lima, 1923, p. 53. Citado por ZUIDEMA, 1973: 130.

¹² SARMIENTO DE GAMBOA, 1965: 218.

¹³ COBO, 1964: 73.

—por padre, sin duda— se está reconociendo la preeminencia de éste e insertando así el ayllu originariamente femenino en un contexto claramente patrilineal. La misma duda ocurrirá respecto del caso mejor establecido de Mama Michay; su linaje, ¿transmitirá los derechos que se conceden por línea uterina?, ¿o se heredan por línea paterna, pese a originarse en una mujer? La duda es fundada y ciertamente significativa. Sin embargo, parece haber existido y, por cierto, no sólo en los tiempos preincaicos, casos de ayllus propiamente femeninos o matrilineales. Atahualpa, renunciando a la pretensión de suceder en el Incazgo a Guaina Capac, reclama de Huáscar sólo la provincia de Quito que su padre le había dejado, pues además ella «había sido de sus abuelos y antepasados *por vía de la madre*»¹⁴; recogemos el dato de los Quipucamayos, y, si bien el valor de lo alegado por Atahualpa es tan discutible como lo prueba la guerra civil que desencadenó, esto mismo prueba, a su vez, que respondía a ideas presentes en la mentalidad inca. Cuando Garcilaso, de modo parecido, pide «la restitución patrimonial de mi madre»¹⁵, está apuntando a lo mismo, pues no sería lógico fundar su reclamación en la normativa jurídica española aplicada retroactivamente a situaciones anteriores; menos, si la práctica inca excluía todo derecho a la herencia por vía materna.

Femenino era en su origen el Iñaca Panaca Ayllu, derivado de la «esposa secundaria del rey» —eso significa *iñaca*—; «átun», por oposición a «capac», expresa igualmente la idea de «secundario», aun cuando no haya¹⁶ de coincidir con el sentido de «iñaca panaca» por ser posible entenderlo como ayllu propio de los vencidos en oposición al «Capac Ayllu» del Inca vencedor, o al hijo segundo en oposición al primero si ambos fundan ayllus. Aun cuando seguimos sin poder afirmar que fuera matrilineal —más probable es que no lo fuera—, tiene interés esa tan directa referencia a la mujer como fundadora o cabeza de un ayllu, sin que por otra parte se trate de una pacarina mítica. No es inevitable considerar como opuesto a lo anterior el testimonio de Bartolomé de las Casas, quien, tomando como punto de referencia al Inca Pachacuti, habla de un «Iñaca Panaca» constituido por el «padre y sus descendientes»; antes bien, el que también el padre y sus descendientes constituyan otro ayllu más —el Sucso panaca— deja abierta la posibilidad de diferenciarlos atribuyendo el «iñaca panaca» a los descendientes por la vía de la esposa secundaria.

¹⁴ CALLAPINA, SUPRO y otros QUIPUCAYOS, 1974: 49.

¹⁵ Garcilaso DE LA VEGA, 1966: 359.

¹⁶ Recogemos el parecer de ZUIDEMA, por interesante y atañente al punto discutido; pero se habría de conciliar con el siguiente texto de SARMIENTO DE GAMBOA: Pachacuti Inga Yupangui, «tuvo cien hijos varones y cincuenta hijas bastardas, a los cuales, por ser muchos, llamó Hatun Ayllu, que quiere decir 'gran linaje'. Llamóse por otro nombre este linaje Iñeca Panaca Ayllou» (SARMIENTO DE GAMBOA, 1965: 253).

Los datos que Hernández Príncipe en su *Mitología Andina* nos transmite sobre los ayllus de tres localidades peruanas —a principios del siglo XVII, pero cuyos rasgos son claro ejemplo de pervivencia indigenista— nos permiten, a través de su elaboración por Zuidema, advertir cómo la filiación patrilineal del sistema de parentesco inca se compone con cierta transmisión matrilineal de determinadas funciones en los casos de ayllus femeninos. En efecto, limitándonos a una de las localidades, Allauca, dos de sus cuatro ayllus —hay un quinto, segregado del segundo, sobre cuya función no tenemos por qué entrar aquí— son femeninos por tener huaca principal de este género; y otros dos, masculinos. Aun en éstos aparecen «líneas de sucesión femeninas» rituales respecto de la función, tan importante para aquellos hombres, de la guarda y culto de los ancestros; pero en los dos ayllus femeninos, aun cuando la pertenecía al grupo se hace por línea agnática —como en los otros—, se multiplica por cuatro —dato no señalado por Zuidema expresamente— la razón aritmética que relaciona el número de líneas de sucesión femeninas con el de las masculinas. Esas llamadas «líneas de sucesión» vienen determinadas por un número de guardianes de las *huacas* y los *mallqui* —momias—, cada uno representante de una familia y perteneciente al género propio del ancestro. Pues bien, tenemos en concreto que los ayllus masculinos —lo son el primero y el tercero— tienen respectivamente ocho y cuatro guardianes o líneas de sucesión masculinas por doce y seis —es decir $(8 + \frac{1}{2} 8)$ y $(4 + \frac{1}{2} 4)$ — guardianes femeninos; mientras en los ayllus segundo y cuarto, frente a los respectivos ocho y cuatro guardianes masculinos aparecen dieciséis y ocho femeninos, es decir $[8 + 2 (\frac{1}{2} 8)]$ y $[4 + 2 (\frac{1}{2} 4)]$. Evitaremos las otras más sutiles elucubraciones de Zuidema, pues lo atañente a este nuestro apartado era captar el sentido de esas sus especiosas «líneas de sucesión femeninas»¹⁷. ¿Valen de algo para nuestro tema? Al menos, para sugerirnos la posibilidad de que el sistema de parentesco inca incluya o permita un «parentesco complementario» femenino para ciertos fines —los rituales, por ejemplo, que son los estudiados por Zuidema—; e incluso tal vez una «doble filiación», sugerencia sin duda a tener en cuenta en el momento oportuno.

Mas insistamos en que respecto a la existencia de una transmisión rigurosamente matrilineal es ambiguo, al menos, el valor de la selección por sexos que se opera en el culto de los ancestros. Zuidema tiene el mérito de haber llamado la atención hacia la importancia de estudiar el aspecto ritual de ese culto como vía útil para esclarecer la estructura social de la sociedad inca y en particular la organización de los ayllus; pero no es ineludible admitir que sólo por sentirse vinculados mediante lazos de parentesco matrilineal las mujeres se cuiden

¹⁷ ZUIDEMA, 1973: 134 ss., y 1974: 158 y 163.

de las momias de sus antepasados femeninos, mientras los hombres se cuidan de sus ancestros varones en virtud de su adscripción al sistema patrilineal. Bien pudiera ocurrir así por razones afectivas claramente comprensibles o aun de mera distribución del esfuerzo, al margen de cualquiera otra consideración atañente a la esfera de las teorías o los principios. Veamos con algún detalle el dato documental que Zuidema pretende explicar; lo refiere a *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial* de Duviols, quien, a su vez, lo documenta transcribiendo en el Apéndice a su obra las listas de «los cuerpos muertos que el Maestro Avendaño hizo exhibir en el pueblo de San Francisco de Musca»¹⁸, la del mismo en San Pablo de Ayaranga, la «Causa hecha a los indios Cañachinos... por haber sacado los cuerpos de la iglesia...»¹⁹. En los dos primeros documentos se nos da el nombre de quienes tenían en su poder los cuerpos y también el de éstos y su parentesco con quienes los guardaban; fuera de tres casos en que es el esposo sobreviviente quien guarda al muerto y uno en que el padre presenta el cuerpo de su hija, son siempre mujeres quienes guardan los antepasados femeninos, y hombres quienes se ocupan de los masculinos. Tal vez el estudio de los nombres, así como las abundantes referencias a diversos ayllus, pudiera proporcionarnos algún dato interesante respecto a las denominaciones de parentesco en esas fuentes consignadas, que, aun cuando parecen trasladadas a las usuales en castellano, en algún caso pudiera apreciarse desajuste, además del particular interés de referencias a «tíos».

B) Fuente útil para recoger datos atañentes al problema que nos ocupa parece que podía ser el estudio de las transmisiones por herencia entre los incas. En efecto, las modalidades múltiples de herencia recogidas por los cronistas nos proporcionan datos aprovechables para esclarecer los sistemas de parentesco. Desgraciadamente no abundan las referencias a la transmisión de bienes entre los indios no pertenecientes a la clase dominante incaica, precisamente porque la institución del ayllu dejaba pocos a la propiedad individual y su consiguiente transmisión por herencia. También, porque los incas, siguiendo su constante directriz de respetar en todo lo posible las costumbres de los pueblos que subyugaban, permitieron que en cada lugar se atuvieran en esa materia a sus peculiares tradiciones, tan diversas y múltiples que escapaban a la observación del cronista, interesado casi sólo por las estructuras más generalizadas; y respecto a la herencia, las generalizadas en todo el Imperio eran las formas utilizadas por la clase dominante en la transmisión de los puestos hereditarios.

¹⁸ DUVIOLS, 1971.

¹⁹ *Ibid.*, 367-386.

Conocido es el riguroso sistema de sucesión al Incanato; Garcilaso el Inca trata de justificar el obligado casamiento del Inca con una de sus hermanas legítimas, y entre las razones hallamos una significativa para nuestro caso, precisamente porque no la inventa él sino que la recoge del común sentir de los incas:

«Decían asimismo que casaban los príncipes con sus hermanas porque al heredero le perteneciese el reino, tanto por la madre como por el padre; porque no siendo así decían que el príncipe en la herencia bastardeaba por la vía de la madre»²⁰.

Es decir, que a aquellas gentes se les había planteado expresamente el problema del doble sistema de parentesco y herencia matrilineal o patrilineal, y lo habían resuelto sin elevarse a la síntesis al parecer más satisfactoria del sistema bilateral; si, pues, no obstante coexistió un sistema de parentesco matrilineal, además de conservarse otros restos de una estructura social anterior de este preciso tipo, que por otra parte afectan a los mismos ayllus, las palabras de Garcilaso de la Vega permitirían —de acuerdo con la sistemática de Morgan precisada por Cunow— retrotraer el sistema patrilineal y los orígenes de los ayllus a fechas muy remotas dentro de lo preincaico; ya que antes de finalizar este período se había evolucionado hasta superar el sistema uterino e instaurar el agnaticio o de parentesco patrilineal*.

No entraremos en la exposición más detallada de la sucesión de los curacas. Fernando de Santillán nos transmite rasgos interesantes pero que aquí no importan; recojamos sólo la distinción que establece entre la sucesión al cargo y la herencia de los bienes propiedad del curaca difunto:

«En cuanto a la subcesión de bienes, era ésta la orden: que cuando moría el curaca, el subcesor se apoderaba de la tenencia de las chacaras, ...y otras haciendas que dejaba, y lo tenía en pie como mayorazgo, y de ello alimentaba y proveía a los hijos y mujeres del difunto, y en esto lo consumía; y si el señor principal de toda la provincia moría, el sucesor sólo levaba el señorío, y los bienes se daban a sus hijos si eran de edad, y si no ponfales un tenedor que los tuviese y alimentase, como dicho es; y si éste que sucedía era de la parentela del difunto, él era el tenedor. Y en esto había diferencia entre el señor principal de la provincia y los otros curacas del pachaca y del guaranga»²¹.

Ese espíritu de solidaridad que preside a la estructura familiar incluso entre los curacas es radicalmente el mismo que entre las clases populares inspira la institución del ayllu. Pero ¿qué sabemos respecto

²⁰ Garcilaso DE LA VEGA, 1963: 129.

²¹ SANTILLÁN, 1879: 54 ss.

* Ver apéndice, B) y C).

a la herencia entre estas clases populares organizadas en ayllus? Por lo pronto, claro está, que las tierras y bienes vinculados a un ayllu no eran transmisibles por herencia, como tampoco por compraventa; pertenecían o al menos eran usufructados por la comunidad, y el natural relevo de las generaciones en ésta resolvía a la vez el problema de la sucesión en el aprovechamiento de sus tierras, aun cuando hubieran de surgir diversos problemas obvios en el modo de llevar a la práctica esa norma demasiado general y abstracta. María Rostworowski, que se ha ocupado monográficamente del tema, apunta a cierta sucesión en el mando o jefatura del ayllu inca; pero tan vagamente determinable, que sus rasgos, tanto en el Norte como en el Cuzco, son, según ella:

«la falta de una ley fija de sucesión, la práctica del 'más hábil', cierta electividad entre los posibles candidatos, la carencia de primogenitura»²².

Ni el «sobrino heredero» —de Cabello de Valboa²³—, ni el supuesto *levirato* de algunos autores²⁴, son más que datos ambiguos o interpretaciones aventuradas. En efecto, pese a su rotundidad y claro sentido, de poco sirven la referencia de Gómara y Calvete. Dice el primero:

«Heredan sobrinos y no hijos, sino entre Ingas y señores»²⁵;

rasgo significativo, al parecer, de la transmisión matrilineal. Calvete repite a Gómara:

«Los hijos de los príncipes suceden a sus padres; pero a los otros, los hijos de sus hermanos»²⁶.

Y aclara en otro lugar del *De Rebus Indicis*:

«Entre los indios ciertamente por derecho hereditario sucede el hermano al hermano, y el hijo es segundo heredero respecto del padre; pues, muerto éste, su hermano accede a la herencia y a la muerte la deja al hijo del hermano. A éste sucede otro menor de edad; y de nuevo los bienes vuelven en herencia al segundo heredero. No se permitía otra cosa. Y esto lo ordenó el rey Capac —'Magnus', dice en latín—, quien pretendió que sólo los hijos de Príncipes y Nobles sucedieran en el mando y las haciendas de sus padres»²⁷.

El caso es que así queda descartada la posibilidad de ver tras el «tío» de los otros textos al «materno» y considerarlo indicio de trans-

²² ROSTWOROWSKI, 1961: 61.

²³ CABELLO, 1951: 283.

²⁴ LIZÁRRAGA, S. Q.: 563; CIEZA, 1967: 154.

²⁵ LÓPEZ DE GÓMARA, 1852: 278.

²⁶ CALVETE, 1950: 69.

²⁷ CALVETE, 1950: 78 ss.

misión matrilineal; queda claro que todo el complejo proceso se desarrolla en el ámbito patrilineal.

Menos valor tendría atribuir un sentido matrilineal al supuesto «levirato», que algún cronista considera existió entre los incas, incluso alegando expresamente el paralelismo con las tribus de Israel: la viuda sin hijos se casaba con el hermano del difunto, según Morúa²⁸. Tal práctica la considera Murúa prescrita por las «ordenanzas» incas; pero lo que consta en las relaciones de ellas, transmitidas por otros autores, es bastante distinto y desde luego no tiene sentido matrilineal sino abusivamente patrilineal; no es servicio que el varón tiene obligación de prestar para perpetuar el linaje de la mujer, ni siquiera el de su primer esposo, sino derecho que el hermano tiene sobre la viuda como un bien adquirido en propiedad por el matrimonio²⁹, del difunto.

En cuanto a los bienes acumulados por un miembro del ayllu con su personal industria, su transmisión por herencia no ofrecía en la práctica problemas que impusieran su regulación ni atrajera sobre ellos el interés de los cronistas; tanto la exigüidad de esos bienes como la amplia libertad reconocida por los incas a su transmisión por herencia aliviaban el problema hasta prácticamente anularlo. Tal vez lo único destacable en él para nuestros actuales fines sea la aparición incidental en algunos casos de datos que pueden considerarse como residuos de una estructura familiar matrilineal, así como otros que por su carácter abusivo subrayan el carácter patrilineal de la vigente en ese momento. Esto último ocurre cuando leemos en Santillán que, al morir

«algún cacique, era costumbre quel hermano heredaba las mujeres del difunto y el hijo del padre, y tenía acceso con ellas»³⁰.

Lo otro, cuando nos encontramos con casos en que «el hermano o el hijo de la hermana heredaban por vía materna, o incluso cuando, más raramente, la mujer era llamada a la sucesión»³¹. El padre Bernabé Cobo narra cómo Tupa-Inca Yupangui, en su visita por el valle de Jauja, se encontró con el caso de una viuda «cacica» de Guarco y que, al llegar el visitador previamente enviado por el Inca,

«se puso a impedirle la visita y que empadronase sus vasallos, diciendo que no había de consentir que el Inca señorease su estado»³².

²⁸ MURÚA, 1922/25: cap. 22, p. 90. No me fue posible usar la ed. del prof. Ballesteros.

²⁹ Ver en BEATTIE, 1978: 150 ss. la cautela con que deben interpretarse los casos de levirato o supuesto levirato.

³⁰ SANTILLÁN, 1879: 53.

³¹ BAUDIN, 1955: 242.

³² COBO, 1956: II, 87.

Tal vez sea excesivo atribuir sentido matrilineal al hecho de que

«aún hoy ciertas variedades de maíz sólo se heredan de madre a hijas»³³.

Cabrá interpretarlo por semejanza con el hecho de que, por la particular afición de las mujeres a las flores, sean éstas quienes en muchos hogares se ocupan de su cultivo y se transmiten la afición y las normas para el adorno con macetas de los balconajes de la casa; se convertiría así en un hecho anodino. Sin duda, si se lo pone en conexión con el dato de haber sido Mama Huaco, la hermana de Manco Capac, quien sembró el primer maíz —como lo hace Zuidema siguiendo la pista dada por el texto ya citado de Hernández Príncipe—, se carga de sentido y nos sugiere la importancia de la mujer en los orígenes de la agricultura, pero seguirá siendo irrelevante para el tema del parentesco.

Y seguimos en la duda respecto al problema que nos ocupa. Por eso los autores hoy siguen buscando y anotan con complacencia cualquier rastro de transmisión o estructura matrilineal. Fioravanti-Moliné, estudiando las «comunidades» indígenas existentes hoy, encontró entre las tres de San Juan Uchucuanica —antiguo reino de Ata Huallas— la institución que ellos llaman *huaypo*, clara reminiscencia del *ayni* tradicional:

«Las mujeres forman pequeños grupos —vaquerías— en cuyo seno se reparten los trabajos para el conjunto de sus ganados. Ahora bien, las mujeres que constituyen un huaypo o una vaquería mantienen entre ellas relaciones de parentesco real o espiritual»³⁴.

Claro que ninguno de los datos aportados resuelve el problema planteado; tienen sólo valor de indicios. Por eso, cautamente, Valcárcel seguirá diciendo —el subrayado es nuestro—:

«Parece que ha habido ambos tipos de parentesco en el Antiguo Perú, sólo que no se puede establecer claramente cuándo predomina uno u otro porque están muy mezclados»³⁵.

Y cita como prueba de la existencia de un parentesco matrilineal, cuyas huellas persisten en el Tahuantinsuyu, la particular considera-

³³ ZUIDEMA, 1973: 130. El caso de la «huera» o «huerto» familiar es sólo una interpretación de lo que decimos sobre los *bienes acumulados por una individuo*; tan insignificantes que no es exacto hablar de acumulación. *Esta era imposible*.

³⁴ FIORAVANTI-MOLINÉ, 1978: 1185. En nota se aclara que por parentesco espiritual entienden el del padrino respecto de su ahijado y el que se contrae por juramento.

³⁵ VALCÁRCEL, 1967: 208.

ción del caca o hermano de la madre —tan típica de los sistemas uterinos— que se manifiesta en los ritos del «*huarachicu*» con motivo del paso a la mayoría de edad; no es el padre, sino el caca, quien actúa en ellos como padrino o tutor valedor del joven, de suerte que —concluye Valcárcel—:

«es por vía materna que el niño va a encontrar su entroncamiento con el grupo, y la autoridad del tío materno es mayor que la del padre»³⁶.

Si consultamos las fuentes, advertiremos que Valcárcel está generalizando; porque había notable diferencia entre los ritos o usos practicados en el caso del joven y en el de la joven; parece que sólo en éste puede atribuirse al caca un auténtico padrinzago. Arriaga menciona a los «Cacas» sólo como invitados especiales, pero no más que los «Masas»³⁷, sin distinguir entre chicos y chicas. El padre Cobo atribuye indudable importancia «al tío más anciano y estimado», ya en la fiesta del destete —él «lo trasquilaba y cortaba el primer cabello y las uñas»—; pero claro es que sólo eventualmente ese tío podía ser el caca³⁸. En la fiesta del Capac-Raymi, cuando los jóvenes nobles eran «armados caballeros» —según la frase gráfica del mismo padre Cobo—, «hombres mayores» aparecen «apadrinando» a los jóvenes; pero al «tío más principal» sólo se le reserva el honor de ser el primero en ofrecer sus regalos tras la ceremonia³⁹. En la fiesta del *guarachicuy*, a la cual se refiere más precisamente Valcárcel, no se reserva función especial al caca; pero es en la de *quicuchicuy* —la equivalente a la anterior cuando se trata de chicas— donde Cobo destaca la función especial del «tío más principal», auténtico padrinzago que bien puede atribuirse al caca:

«El tío más principal le daba el nombre que había de tener perpetuamente, amonestándola de la manera que había de vivir y obedecer a sus padres; y ofrecíales lo que le parecía conforme a su posibilidad»⁴⁰.

Sarmiento relaciona así estas dos fiestas:

«Las ceremonias que llaman quicochico, que cuando viene a la mujer su flor o mes la primera vez, y del guarachico, que cuando horadan las orejas a los ingas...»⁴¹

Tendríamos, pues, algo tan significativo como es la intervención del caca precisa y solamente en relación con las mujeres, indicio de una

³⁶ VALCÁRCEL, 1967: 208.

³⁷ ARRIAGA, 1968: 215.

³⁸ COBO, 1964: 246.

³⁹ COBO, 1964: 211.

⁴⁰ COBO, 1964: 247.

⁴¹ SARMIENTO, 1965: 217.

«doble filiación» concretada en que cada sexo se vincula especialmente a los ascendientes por la línea de su propio sexo. Con todo, no se debe olvidar la cautela con que hay que proceder al interpretar los casos de intervención de los «tíos», bien y razonadamente destacada por Fox⁴².

Mas sí hay un ámbito, limitado pero amplio, en que se cumple al pie de la letra la referencia de Valcárcel. Entre los aimarás, el *sucullu* es rito y fiesta en que el tío materno —lari— ostenta la posición singular que le conviene en una sociedad matrilineal; él realizaba el rito de «untar la cara del niño —con sangre de vicuña— cruzándole la nariz de un carrillo a otro», y lo vestía con la ritual «camiseta negra» con tres listones rojos, verticales para el niño y en franjas horizontales para la niña⁴³. La ceremonia se realizaba en la plaza y, terminada, (recibir al niño y sacarlo de la plaza era función reservada a la tía materna o, sólo «a falta de ella», a la esposa de su lari. Bouysson-Cassagne, fundándose en este detalle y en el significado de «sucullu» —pasaje—, atribuye a toda la ceremonia un sentido simbólico en el que el lari representa el estado del mundo salvaje, mientras la tía materna asume el papel de la sociedad y la cultura. Sólo como curiosidad apuntamos tal interpretación, aun cuando acierta al recoger el carácter residual que tienen, incluso en el pueblo aymará, los rasgos matrilineales⁴⁴. Nuestras consideraciones, si no fecundas en logros definitivos, al menos lo han sido en sugerencias; valen como exploración del terreno. Una compleja problemática, además, ha ido surgiendo, sólo abordable a través del ahondamiento en el sistema de parentesco inca y preinca.

Si bien al considerar aisladamente cada uno de los datos allegados por nuestro anterior rastreo en la realidad social inca, éstos resultan o ambiguos o débiles para probar la existencia de un sistema de filiación matrilineal complementario o paralelo del patrilineal, al menos ha quedado patente que era de este último preciso signo —en modo alguno bilateral o cognaticio— el sistema de parentesco establecido; también que, considerados conjuntamente todos esos otros datos de posible sentido matrilineal, por su abundancia*, llegan a tener un peso considerable; mayor aún si reparamos en que la ambigüedad misma cabe explicarla por el carácter residual de tales usos matrilineales. Va a ser al conxionar ese cúmulo considerable de datos ambiguos con ciertas peculiares denominaciones de parentesco y algunos extraños casos de filiación, cuando al fin alcanzarán todo el peso de una prueba suficiente para admitir la existencia de incrustraciones matrilineales en el sistema de parentesco inca.

⁴² FOX, 1979: 123.

⁴³ BERTONIO, L., *Diccionario de la lengua aymará*. Ver nota 45 en la *Revista Annales*, núms. 5-6 (1978); p. 1079.

⁴⁴ BOUYSSON-CASSAGNE, 1978: 1069 ss.

* Ver apéndice, D).

II. PANORÁMICA Y CARACTERIZACIÓN DEL SISTEMA DE PARENTESCO INCA

A) Podríamos apoyar nuestra investigación en los resultados aportados por la Etnología en torno a pueblos que, como los *guaraníes* o los *hopi*, se asemejan en su estructura familiar a la de los pueblos andinos. Pero si bien la apuntada analogía nos va a estar presente como orientación útil en detalles problemáticos, tomarla como directriz fundamental o punto de partida alargaría la exposición y podría ocultarnos en algún aspecto la peculiaridad del sistema investigado.

Ir directamente al estudio de la nomenclatura de parentesco quechua ofrece además la ventaja de ponernos en contacto con estructuras que, siendo las vigentes en el Tahuantinsuyu, a la vez son originariamente preincaicas; porque al adoptar los incas la lengua quechua como la propia de su Imperio, inevitablemente estaban dando entrada en su sistema de parentesco a un modelo más antiguo, que había de influirles profundamente. El sistema de denominaciones parentelares de un idioma es tan resistente al cambio que, aun cuando éste se produzca en la realidad social, perdurarán las antiguas denominaciones como residuos de anteriores estadios; cuáles, en concreto, sólo podrán decirlo las fuentes históricas o la crítica interna del sistema.

Disponemos para nuestro trabajo de los estudios fundamentales que a fines del siglo pasado realizó H. Cunow, en estrecha relación, por otra parte, con el tema de los *ayllus*, que para él eran «comunidades gentilicias»⁴⁵; de las aportaciones incidentales de Zuidema en varios de sus artículos, especialmente referidas a las normas del matrimonio⁴⁶; de la revisión que, a partir de las fuentes clásicas —vocabularios de Domingo de Santo Tomás, Diego González Holguín, Diego Torres Rubio, Juan Pérez Bocanegra, Juan Martínez Ormaechea—, novísimamente dio a conocer F. G. Lounsbury como anticipo de una obra más amplia, todavía no publicada⁴⁷.

Y empezamos fijando el «grupo de parentesco» centrado en torno a un *ego*, en vez de enfrentarnos directamente con los «grupos de filiación»; porque, además de ser ése el método propio de las fuentes, tal enfoque inicial es el que menos prejuzga y, por lo mismo, más distante está de adulterar los resultados por parcialidad o desacierto en el enfoque. Se trata, en principio, de «analizar desde el punto de vista del *ego* un sistema de parentesco», cosa que —como nota Fox— «puede hacerse en todo sistema de parentesco»⁴⁸; en el curso de la investigación se nos pondrá en claro —y ello será uno de sus puntos culminan-

⁴⁵ CUNOW, 1929: 8.

⁴⁶ ZUIDEMA, 1977.

⁴⁷ LOUNSBURY, 1978: 991.

⁴⁸ FOX, 1979: 158.

tes— si además el sistema de parentesco quechua es tal que incorpora dentro de su estructura este enfoque

«como un medio para constituir grupos o categorías de parientes para diversos fines sociales»⁴⁹.

Pues bien, aprovechando los datos aportados por Cunow, Zuidema y Lounsbury a partir de las fuentes originarias, he aquí el grupo de parentesco perfilado en torno a un ego abstracto, disyuntivamente * varón o hembra, por el sistema de denominación quechua (ver cuadro adjunto).

En este cuadro se deberá notar primeramente que no estamos ante un caso más o menos peculiar de familia estructurada por descendencia bilateral, interpretación que ha quedado ya descartada por la seguridad con que nos consta su carácter patrilineal. Este es el auténtico punto de partida desde el que nos situaremos en la perspectiva conveniente para, a través de las denominaciones parenterales, discernir la línea o las *líneas de filiación* que forman la urdimbre de ese grupo de parentesco. Es fácil acotar la patrillínea del «ego» y prolongarla en sus descendientes recurriendo a la del hermano —huauquey—, que, por ser ambiguo el ego considerado, encarna la del varón; la disposición de nuestro esquema claramente la destaca y permite apreciar cómo todas las otras vinculaciones se establecen en función de ella. Y es también a partir de aquí —es decir, del fundamental carácter patrilineal del sistema— como alcanzan su auténtica importancia las denominaciones parentales utilizadas por la mujer, privativas de ella y distintas de las usadas por el varón; sólo porque el acento de éstas ha de catalogarse como patrilineal, aquéllas nos sonarán a matrilineales porque su acento es otro y a la vez sabemos que no puede interpretarse como variante de un parentesco bilateral o cognaticio. La duda en que nos dejó el párrafo anterior respecto a la existencia de alguna filiación matrilineal empieza a resolverse.

Cunow reduce el interés de las apuntadas diferencias lexicales según el sexo del hablante o ego.

«Los términos que, en parte, han sido cambiados no significan que se haya alterado el sistema. En cambio es una mera consecuencia de que la mujer, entre los quechuas, emplea términos distintos a los que usa el hombre para denominar ciertas relaciones de parentesco. Esta peculiaridad del sistema se encuentra tanto en el Perú como en otros pueblos americanos, entre ellos los esquimos de la Bahía de Baffin, los Dakotas, y los Chibchas»⁵⁰.

⁴⁹ *Ibidem*.

* Precisamos que se trata de una *disyunción exclusiva*; o varón o hembra, no indistinta, sino alternativamente.

En nota recoge una alusión a Garcilaso el Inca, que en sus *Comentarios reales* se refiere a esta peculiaridad quechua; leamos sólo unas líneas:

«De mujer a mujer dicen ñaña, quiere decir hermana. Y si el hermano de la hermana dijese ñaña (pues significa hermana) sería hacerse mujer. Y si la hermana al hermano dijese huauque (pues significa hermano) sería hacerse varón»⁵¹.

Para Garcilaso, como para Cunow, se trata, pues, de sólo «una costumbre» a la que no se puede conceder relevancia alguna, sin duda porque hacía tiempo se había perdido en el pueblo quechua la conciencia de su motivación originaria.

Pero la reflexión lingüística puede ayudarnos a recuperarla, al menos en parte. Cuando el «ego-varón» llamaba a su hija «*ususi*» —voz derivada de la raíz *usu*, estar perdido—, se estaba apoyando en un sistema de parentesco rigurosamente patrilineal; en él la hija quedaba excluida de la unidad genealógica del padre y sus hijos. E incluso de modo expreso se negaba la vinculación del hermano de la madre denominándolo «caca», que es decir «extraño, extranjero, persona de fuera del pueblo o de la comunidad». Por cierto, otro sentido de la voz *caca* —«contribuyente»— aún subraya más la función que en una sociedad patrilineal exogámica se le asigna —a él y al padre de la esposa—: la de proporcionar al grupo parental la posibilidad de renovarse e incrementarse, de asegurar su continuidad. Es curioso que en Australia se hayan encontrado tribus patrilineales —las de Arnhem Lans— que también llaman, a las «hermanas» en su caso, «desperdicios»; porque —como comenta Fox— «no sirven para reproducir el grupo»⁵².

Paralelamente, cuando el ego mujer llama a sus hijas «*huahua*», las está asumiendo en un sistema de parentesco que, aun cuando a primera vista no parezca matrilineal por ser ésa la calificación misma que da a los hijos varones, puede serlo por el rol decisivo que a sí misma se atribuye la madre en la propagación de la vida y del grupo en que ella se inserta intencionalmente. «*Huahua*» —palabra formada por reduplicación de *hua* (=«yo») —nos planta ante una concepción de los hijos como «desdoblamiento del yo» materno, según la expresión de Cunow, o prolongación de su propio ser, que le conferirá un derecho materno claramente desatendido por el sistema patrilineal puro. En este sentido resulta significativo el detalle no observado de la explicación que a mi juicio debe darse al único caso en que un ego-varón recurre a la voz *huahua*, para designar a los hijos de la «*ypa*» —her-

⁵⁰ CUNOW, 1929: 21.

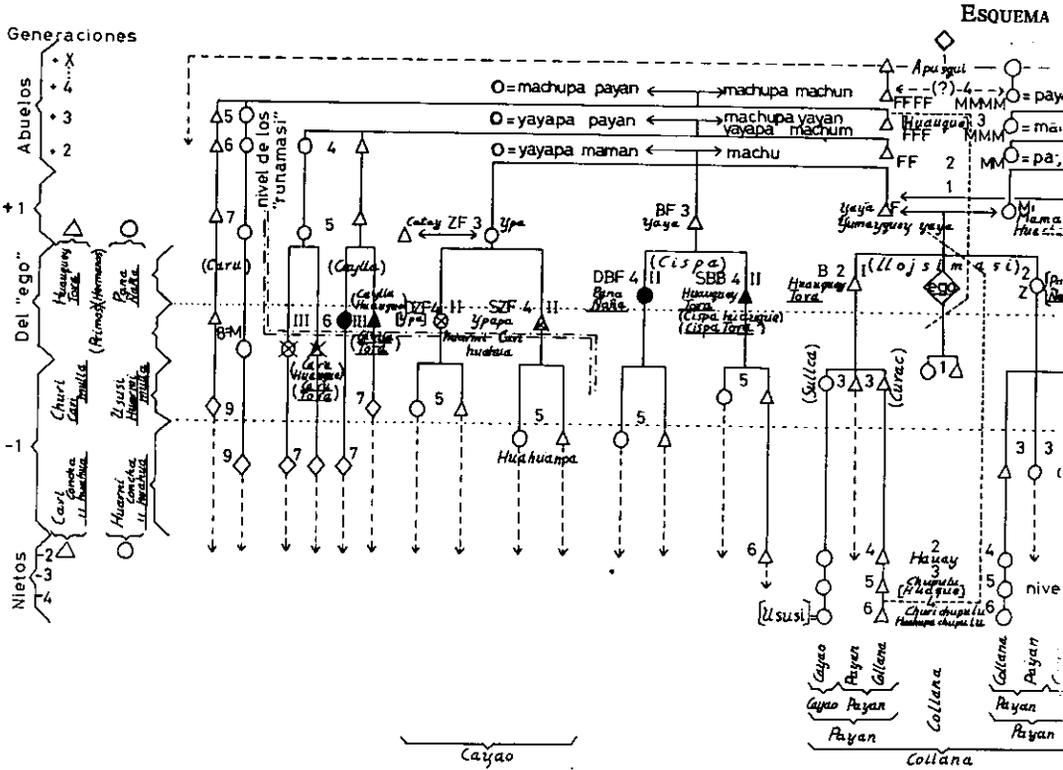
⁵¹ Garcilaso DE LA VEGA, 1966: 131.

⁵² FOX, 1979: 106.

mana del padre—; los denomina «ypapa cari huahua» e «ypapa huar-mi huahua», inhibiéndose el «ego» de establecer una relación de parentesco directo con ellos, tanto si es ego varón como si es hembra. El parentesco de filiación recogido en tal denominación —ser «hijo o hija»— queda referido a la Ypa; o, lo que es lo mismo, el ego adopta un giro expresivo interpretable como estilo indirecto: los que la ypa llama o dice ser sus hijos (ypapa cari huahua) o sus hijas (ypapa huar-mi huahua). Así también en este caso el «huahua» es voz puesta en boca de mujer, la ypa en el caso considerado. Por otra parte se establece de este modo un distanciamiento entre el grupo de parentesco propio del ego y el que se asigna a los hijos de la ypa; distanciamiento que aún es mayor, llegando a ser extrañamiento, en el caso de los hijos del «caca», que tanto el ego-varón como el ego-mujer denominan «caca churi», «cacapa usuri».

El principio que acabamos de introducir, utilizable con idéntico resultado en cualquiera de esos dos enunciados, tiene sin duda otras aplicaciones, menos importantes para nuestro tema; equivale a introducir la distinción entre parentesco colateral y en línea directa, mediante una definición creadora o convencional que, respecto de nuestros usos occidentales, tiene la novedad de considerar, al hermano y su descendencia en el caso del ego-varón o la hermana y la suya en el caso del ego-mujer, como pertenecientes a la línea de descendencia directa en que se inserta el propio ego; por eso el hermano del padre es «yaya» como el propio padre, y la hermana de la madre es «mama» como la propia madre.

El que el ego-mujer no aplique a la hermana del padre la consideración de «caca» o «extraña», que el ego-varón aplica respectivamente al hermano de la madre, arguye una primacía y mayor evolución del sistema patrilineal que así se preocupa de establecer una clara distinción entre linajes, mientras que en el sistema matrilineal utilizado por el ego-mujer predomina el criterio *clasificadorio* sobre el afán de marcar la segregación de linaje; ésta, de todos modos, estará implícita pero suficientemente recogida por la diferencia de descendencia uterina que aparece con la ypa. El valor de este dato para inferir el carácter menos evolucionado y más antiguo del sistema matrilineal se debilita al considerar la influencia que en su organización hubo de tener un factor de interés práctico y legal íntimamente relacionado con la estructura del ayllu en su etapa inca; mientras el hermano de la madre era reconocidamente «extraño» al ayllu patrilineal cuya continuidad aseguraba ésta con su matrimonio, la hermana del padre no podía ser declarada por un ego-mujer «extraña» a su ayllu, porque ni aun habría tenido un sentido preciso tal modo de hablar dentro de la estructura de los ayllus vigente en aquel momento.



Leyendas para el Esquema II:

- △ = Varón. ○ = Mujer. ◇ = Varón o mujer. ▴ ▾ = Primos paralelos.
- △ ⊗ ⊗ = Primos cruzados primarios (no pueden casarse).
- ⊗ ⊗ = Primos cruzados secundarios (sí pueden casarse).
- ↔ = Matrimonio. (*) | = Descendencia. ┌ ┐ = Hermanos.
- = Límites de las prohibiciones matrimoniales.

Denominación sin paréntesis = Las ordinarias.

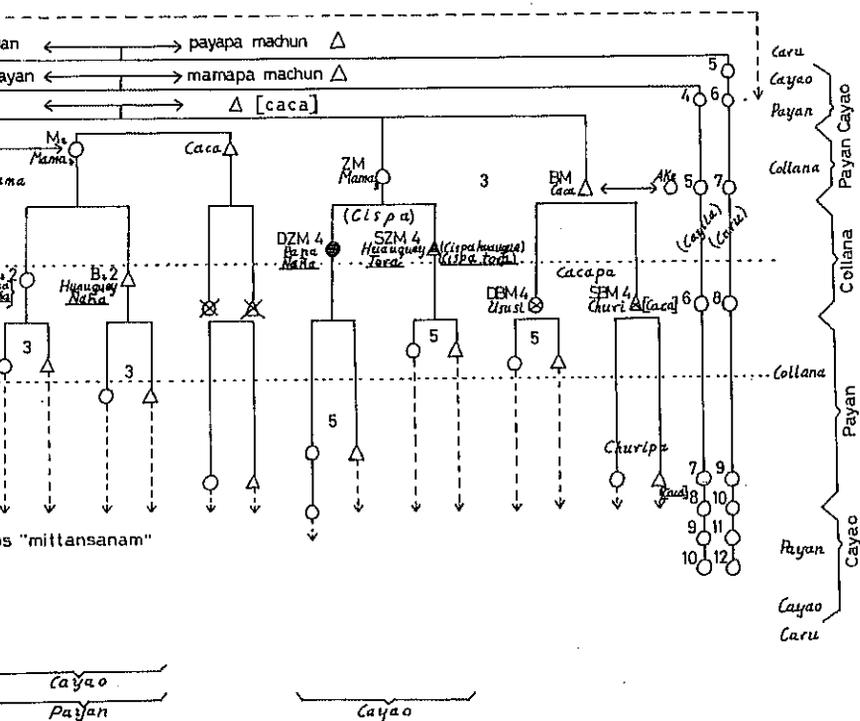
Denominación entre paréntesis = Las descriptivas usadas sólo cuando interesa distinguir a un pariente de los demás que tienen la misma denominación clasificatoria.

Subrayadas = Denominaciones utilizadas por un ego-mujer.

No subrayadas = Denominaciones utilizadas por un ego-varón o comunes a los ego de cualquier sexo.

Números árabes = Grados de parentesco biológico, según el Código Civil.

(*) Utilizamos este signo convencional y no los símbolos de unión por afinidad comúnmente usados (≡) o (⊂) para acortar el esquema.



Números romanos = Grados de parentesco según el Derecho Canónico.

Denominaciones entre corchetes = Son las derivadas respecto de su uso principal o más propio, que figura sin corchetes.

— = Conjunto de ascendientes o descendientes por línea paterna directa, que el ego-varón considera como «hermanos» y como tales contrapone a los no integrados en el respectivo conjunto. En concreto son los dos siguientes:

- A = (Ego - F - FF - FFF) = «Hermanos», frente a B.
- B = (Ego - S - SS - SSS) = «Hermanos», frente a A.

La generación del ego, constituida por todos los parientes situados en su mismo nivel generacional y considerados como «hermanos» en sentido amplio, queda delimitada por los tramos horizontales de los nexos que agrupan a los hermanos de la generación siguiente.

La línea paterna que subdivide este espacio, separa a los hermanos clasificatorios de los primos clasificatorios.

La generación de los «hijos» —así llamados en sentido amplio— queda igualmente subdividida por la línea punteada, en una zona superior de hijos clasificatorios, y otra inferior de primos clasificatorios.

B) La inserción de rasgos matrilineales en el sistema de parentesco quechua, fundamentalmente patrilineal, creemos queda ya fuera de duda; otras pruebas aún la confirmarán. Podemos, pues, pasar a ocuparnos de otros de sus rasgos, por cierto más manifiestos: su carácter *clasificador* y sus incrustaciones *descriptivas*. Porque, pese a que el sistema inca se mantenía todavía dentro de la esfera del llamado parentesco *clasificador*, disponía ya de denominaciones *descriptivas* —como las que recogemos entre paréntesis en el esquema II— que permitían distinguir al «yaya» progenitor o auténtico padre biológico de los otros «yayas»; al hermano carnal, de los otros «hermanos» o primos matizando incluso el grado de éstos. En el esquema II podemos apreciar más precisamente estos matices y —lo que más importa ahora— cómo el procedimiento utilizado para introducir las diferencias dentro de cada categoría parental presupone la previa y sin duda más antigua constitución de éstas; en realidad se echa mano de conjuntos terminológicos correlativos que constituyen clasificaciones espacio-temporales, extrañas de suyo al parentesco pero que admiten su aplicación analógica en la matización de los grados de éste: lo *cispa* —«al lado»—, lo *caylla* —«cerca, en la cercanía»—, lo *caru* —«lejos, remoto»—, lo *collana* —«principal»—, lo *payan* —«segundo»—, lo *cayao* —«originario o de base»—, lo *hana* —«arriba»—, lo *hurin* —«abajo»—. Casi lo mismo que hoy sobreponemos al sistema de parentesco generalmente admitido las denominaciones «próximo» o «lejano», «directo» o «colateral», sin que el sistema resulte afectado; aun cuando, a diferencia del valor generalizador o vago que hoy tienen tales denominaciones, en el sistema quechua sirven, por el contrario, para introducir rasgos descriptivos capaces de individualizar denominaciones parenterales grupales o clasificatorias.

El carácter clasificatorio del sistema consta, sin lugar a dudas, ya en los datos recogidos en el esquema II: *Yaya* o «padre», lo es no sólo el verdaderamente tal o biológico, sino el hermano del padre —hijo del abuelo—, el nieto del bisabuelo, el bisnieto del tatarabuelo, etc.; es decir, todos los parientes varones coetáneos del padre y descendientes por línea patrilineal de ascendientes comunes y últimamente del mismo ancestro. En dicho esquema tuvimos la precaución de anotar en rojo el grado de parentesco biológico y hoy comúnmente aceptado en Derecho civil; tanto hubiera dado utilizar el cómputo del Derecho canónico, pues los grados de parentesco se diferenciarían con el mismo rigor aun cuando su denominación ordinal apareciera rebajada. Pues bien, advertimos cómo «yaya» no es el nombre de un determinado grado de parentesco, sino que agrupa relaciones parentales de los grados 1, 3, 5, 7, etc. Paralelamente la relación de «hermandad» que el ego-varón expresa en la palabra *huauquey* agrupa otras no menos di-

versas, cifradas en los grados 2, 3, 6, 8, etc. Cuando nosotros llamamos «*primos*» tanto al hijo del hermano o de la hermana del padre como al hijo de la hermana o del hermano de la madre, no usamos una denominación «clasificatoria» porque, aun comprendiendo bajo ella mucho casos diversamente matizables, todos lo son de la misma relación biológica de parentesco, designada como colateral de grado 4; cuando, generalizando más, habláramos de «*los primos*» de cualquier grado —primos carnales, primos segundos, terceros, etc.—, estaríamos utilizando una *denominación clasificatoria*; pero no todavía dentro de un *sistema clasificatorio*, porque tal denominación la insertamos —y sólo así obtiene su auténtico sentido real— en un sistema de denominaciones que diferencia esos diversos grados e incluso *los describe* en términos no puramente correlativos: así, «*primos carnales*» o primeros son parientes colaterales de grado cuarto; «*primos segundos*» lo serán en realidad de grado sexto, etc. Mas las denominaciones quechuas se insertan en un sistema que él mismo es «clasificatorio», porque no *individualiza* la situación de cada sujeto en la red total de los parientes, sino que se limita a señalar su incorporación a *un grupo* de ellos. El esquema III (p. 205) destaca los rasgos clasificatorios del sistema de parentesco quechua de modo claro e incontrovertible a nuestro entender, a la vez que su comparación con el esquema II —ambos han de superponerse para que nuestra visión no sea parcial— nos permite advertir la presencia de otros rasgos que desbordan lo puramente clasificatorio.

Cunow, que toma de Morgan el concepto de parentesco clasificatorio * y acepta en sus líneas maestras la hipótesis —notemos que no es otra cosa— de Morgan sobre las etapas evolutivas de la familia, considera que el sistema quechua está todavía dentro del ámbito clasificatorio aun cuando, por los elementos descriptivos que incorpora, representa una etapa muy evolucionada sólo explicable insertándola en un proceso evolutivo, del que cabe establecer y aun descubrir en pueblos de Norteamérica y Australia y la India otras etapas diversamente evolucionadas. En concreto, el sistema de los senekas —prototipo de las familias indias de Norteamérica— representaría la etapa inferior, puramente clasificatoria; en algunas otras tribus iroquesas aparece ya algún rasgo que rompe levemente con esa pureza y supone una mayor semejanza con el sistema quechua; pero en realidad es en la clasificación de los dravidas de Tamiel donde tenemos ya la sensación de estar en otra etapa más progresiva. En el sistema de los indús, por fin los cambios han sido tan relevantes que, aun no estando todavía ante un sistema descriptivo, advertimos estar ya fuera del clasificatorio, en

* Ver apéndice, A) y B).

ESQUEMA III
 DENOMINACION DE PARENTESCO DIFERENCIADA POR SEXOS
 (HIJOS Y SOBRINOS)

(Algunos usos; ver otros en Esquema II)

| <i>Ego-Mujer</i> | POR LINEA PATERNA | POR LINEA MATERNA | <i>Ego-Varón</i> |
|----------------------------|---|--|-----------------------------|
| Cari Mulla (sobrinos) | Hijos de la hija de la tía (Ypa) { SDZF DDZF | SDBM } DDBM } Hijos de la hija del tío (Caca) | Churi (hijos) |
| Huarmi Mulla (sobrinas) | Hijos del hijo del tío (Yaya) { SSBF DSBF | SSZM } DSZM } Hijos del hijo de la tía (Mama) | Ususi (hijas) |
| | Hijos del hermano { SB = SSF DB = DSF | SSM = SB } DSM = DB } Hijos del hermano | |
| -----Hijos del «ego»----- | | | |
| | Hijos de la hermana { SZ = SDF DZ = DDF | SDM = SZ } DDM = DZ } Hijos de la hermana | |
| Cari Huahua (hijos) | Hijos de la hija del tío (Yaya) { SDBF DDBF | SDZM } DDZM } Hijos de la hija de la tía (Mama) | Cari Concha (sobrinos) |
| Huarmi Huahua (hijas) | Hijos del hijo de la tía (Ypa) { SSZF DSZF | SSBM } DSBM } Hijos del hijo del tío (Caca) | Huarmi Concha (sobrinas) |
| | | DDDD = Tataranietas | Ususi (del ego-varón) |

una zona «intermedia»⁵³. Cunow piensa que el sistema quechua debe intercalarse entre el de los dravidas y el de los indús, como el más evolucionado dentro de los clasificatorios precisamente por incorporar, aparte la distinción entre los hijos de las primas y los de los primos ya recogida en el sistema de Tamil, estos otros rasgos descriptivos:

«la diferencia entre hijos e hijas de los hijos del tío y de la tía, entre hermanos y hermanas carnales próximos y remotos»⁵⁴.

Al contrario de lo que opinó Morgan, considera Cunow que el sistema de los seneka-iroqueses es menos lógico que el de los dravidas de Tamil⁵⁵, a la vez que más antiguo⁵⁶, y que el sistema quechua consigue el mismo rigor lógico de los dravidas a partir de unos presupuestos socioculturales más evolucionados*.

Aun cuando hemos evitado hacer una exposición detallada de los sistemas referenciados, conviene que desarrollemos un tanto este último punto, en el cual, además, incluimos algún matiz sólo implícitamente contenido en Cunow: que el sistema peruano es tan lógico como el draviniano, pero no más. En la base de todo sistema clasificatorio, y en concreto de todos los aquí referenciados, está —según la teoría de Morgan, aceptada por Cunow— el matrimonio punalúa o por grupos; en las familias a que da lugar todos los miembros del mismo sexo de la mitad de una tribu pueden tener relaciones sexuales y conyugales con los miembros del sexo opuesto de la otra mitad, sin otra prohibición que la unión entre hermanos y hermanas. En Morgan se llega a este estadio tras el inferior de la *familia consanguínea* en que sólo se prohíbe la unión del padre o la madre con sus hijos, por debajo del cual está el estado originario de promiscuidad absoluta o sin limitación alguna, casi sólo nominalmente diferenciable de la *horda* en que ya se admite una separación por grupos de edad. La limitación de matrimonios entre hermanos, típica de la *familia punalúa*, en una sociedad que todavía no dispone de criterios para decidir entre verdaderos hermanos y primos, padres y tíos, hijos y sobrinos, se traduce casuísticamente por la prohibición de relaciones sexuales ante todo entre hijos e hijas de la misma madre, luego entre los de las hermanas, después incluso entre hermanos y hermanas colaterales de cuarto y quinto grado. Tal prohibición, al actuar sobre una sociedad dividida por grupos de edad en abuelos-abuelas, sus hijos e hijas que son los pa-

⁵³ CUNOW, 1929: 29 y 26 ss.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 29.

⁵⁵ CUNOW, 1929: 34.

⁵⁶ CUNOW, 1929: 38 ss.

* La corrección de CUNOW a MORGAN, aunque escasamente importante para la teoría general del parentesco, lo es en alto grado para fijar la antigüedad y posición del sistema quechua en la línea evolutiva de los diversos sistemas.

dres y madres, los hijos e hijas de éstos, hubo de fraccionar a su vez cada uno de estos niveles de edad en grupos consanguíneos de parentesco, entre los cuales no se reconoce nexo de hermandad y cabe, por tanto, la relación matrimonial de todos los varones de uno con todas las mujeres del otro dentro del mismo nivel generacional. Así.

«todos los hermanos carnales y colaterales de mi padre son, con éste, los maridos de mi madre y, como no se puede comprobar con certeza quién es el verdadero padre, todos aquéllos se consideran como mis padres»⁵⁷.

Y de parecido modo las hermanas de mi madre son mis madres, por cuanto son las mujeres de mis posibles padres; cuantos hijos nacen de tal relación múltiple habré de considerarlos hermanos y hermanas míos; aún más, por hijos míos habré de tener a los de esos mis hermanos, ya que éstos y yo tenemos relaciones sexuales en común con las mismas mujeres. Pero no consideraré hijos míos a los de esas hermanas, pues la relación sexual con ellas está prohibida. Y por la misma prohibición, ni las hermanas de mi padre pueden ser mi madre, ni padre mío el hermano de mi madre; ellos serán mis tíos; y sus hijos, primos míos.

Tal es, según Morgan, la lógica rigurosa del sistema iroqués, en la cual él sólo aprecia alguna *inconsecuencia*, como la de llamar «abuela» a la hermana del abuelo y «abuelo» al hermano de la abuela. Cunow corrige en esto a Morgan y prueba incontrovertiblemente que, a consecuencia de los matrimonios cruzados entre dos grupos de parentesco, al cabo de algunas generaciones —tras la cuarta unión— resultará que, respecto de determinado ego-varón, «su abuelo por la línea paterna es uno de los hermanos de su madre»⁵⁸.

Más extraña inconsecuencia supone Morgan encontrar en los sistemas tamil y peruano cuando un ego-varón llama «hijos» e «hijas» a los de sus primas, mientras que a los de los primos los considera sólo como sobrinos. Pero también en este punto Cunow prueba la estricta lógica de tal detalle, como consecuencia de los matrimonios cruzados repetidos entre los dos mismos grupos de parentesco:

«mis primas son al mismo tiempo mis mujeres, y mis primos son los maridos de mis hermanas»⁵⁹.

Tal resultado —y ello es muy de notar para establecer cómo se llegó al sistema quechua— no se había producido aún en la etapa de la familia iroquesa, porque

⁵⁷ CUNOW, 1929: 33.

⁵⁸ CUNOW, 1929: 35.

⁵⁹ CUNOW, 1929: 38.

«los grupos punalúas aún no se habían constituido en una comunidad estrecha de familia, y en consecuencia, las uniones matrimoniales entre tales grupos no se habían generalizado»⁶⁰.

Y queda ya sólo por explicar la peculiaridad del sistema quechua —no existente ni en el iroqués ni en el tamil— de establecer una diferencia entre los hijos e hijas de caca y de ypa, rasgo ya no clasificatorio, sino descriptivo, como lo es también la diferenciación entre hermanos y hermanas carnales, próximos y remotos. Piensa Cunow que tal peculiaridad es consecuencia de la «libertad de casarse dentro de otro grupo de parientes consanguíneos», pues de ella

«se deduce que el hijo del tío no es siempre el hijo de la tía; ya que el tío —hermano de la madre— puede haberse casado en un grupo diferente al de la tía, que es la hermana del padre»⁶¹.

No estamos ante ninguna novedad lógica del sistema de parentesco, sino sólo ante una transformación de la estructura social, no limitada ya al intercambio matrimonial mutuo entre sólo dos grupos de parentesco; así como ante una transformación liberalizadora, que suaviza las exigencias del vínculo matrimonial. El carácter meramente facultativo de tal comportamiento, así como la resistencia al cambio de las denominaciones de parentesco, explicarían a su vez que en este punto se fluctúe y unas veces se adopte para los hijos e hijas, tanto de los hijos como de las hijas del Caca o de la Ypa, la denominación acorde con la nueva situación —todos ellos son hijos o hijas del hijo o la hija del Caca o la Ypa—, mientras otras veces se conserva la denominación antigua considerando a los hijos o hijas del hijo de la Ypa o del Caca como sobrinos, y a los de la hija como hijos. Adelantamos que de aquí va a partir nuestra reflexión crítica sobre la teoría de Cunow.

En lo anterior, además de esclarecernos el carácter clasificatorio del sistema quechua y la incorporación a él de datos muy precisamente determinados que no lo son y la lógica interna de su estructura y las motivaciones de sus denominaciones más llamativas, se nos lo ha insertado en un proceso evolutivo capaz de permitirnos vislumbrar las etapas previas que lo hacen posible y aun de inferir algunas precisiones respecto a su antigüedad. Esta, por cierto, no podía por menos de remontarnos más allá del dominio inca, pues al elegir la lengua quechua para fijar el sistema de parentesco *su ascendencia preincaica se acepta como un presupuesto* de investigación. Mas la antigüedad no aparece como excesiva, dado el análisis comparativo y el carácter bastante evolucionado del sistema; en otra obra, y desde otras perspectivas, Cunow, influido por el materialismo histórico al intentar dar una

⁶⁰ CUNOW, 1929: 38.

⁶¹ CUNOW, 1929: 41 ss.

explicación meramente económica de las sucesivas formas de familia, sostuvo que la filiación materna o uterina sólo se estableció en una época «tardía», con la aparición de la agricultura; y, claro es, el sistema quechua patrilineal aún es posterior.

Mas vengamos ya a una consideración crítica de los presupuestos sobre que monta Cunow su teoría. En Morgan, el hecho indudable, por él sacado a plena luz —en los cronistas de Indias estaba apuntado—, de existir un sistema de parentesco clasificatorio en muchos pueblos primitivos, se había ya mixtificado con su interpretación en función de una teoría evolucionista, muy precisamente determinada, como hemos visto. Cunow, que parte de él, afina y rectifica algunos puntos, pero sigue dentro del mismo espíritu. Se trata, no tanto —aun cuando esto también— de advertir cómo cada pueblo vive el hecho del parentesco y estructura la convivencia familiar, o de si del estudio comparativo de muchos cabe destacar constancias que deberán tomarse como constitutivos esenciales del parentesco y la familia; sino de esclarecer el caso de un pueblo por el de otros aun sin elevarse al plano general de la teoría antes apuntada, e incluso de ordenarlos genéticamente en la Historia aun sin recurrir a la historia, guiados por la presunción de que el orden más razonable habrá de ser el efectivamente histórico. Aun tratándose de pueblos primitivos, cuyo desarrollo mental podrá, por otra parte, cuestionarse cuando así convenga al tocar otros problemas, en el presente se les exige una racionalidad tan acrisolada como la del especialista que hoy los estudia y con sumo esfuerzo consigue *racionalizaciones*, tan abstrusas a veces que aun a personas inteligentes, además de cultas pero extrañas a la especialidad, les costará entender. Creemos haber dado con la palabra clave; se pretende pasar por *hechos* lo que es una *racionalización* de ellos, es decir, no unas directrices racionales conforme a las cuales podemos *fundadamente* suponer que ellos se produjeron, sino explicaciones o aun justificaciones que el investigador sobrepone para satisfacer su necesidad de mejor entenderlos, y que como tales serán plenamente aceptables, pero no cuando se las transmuta al considerarlas ciertamente cumplidas en la realidad y operantes en el devenir histórico.

Estamos aludiendo a un riesgo en que sin duda puede sucumbir con frecuencia la objetividad de la investigación etnológica, dada la naturaleza de ésta; mas no quiero ni puedo entrar por un camino que me es extraño y debo dejar a la exploración de sus especialistas. No se trata de elevarnos a discusiones generales sobre las exigencias y los riesgos de la investigación etnológica, sino justamente de apreciar lo que hay de aceptable y también de dudoso o no bien fundado en una determinada teoría sobre muy precisa materia, y aun añadamos que sobre su precisa versión dada por determinados autores. En el tema que nos ocupa parece obvio que, antes de buscar explicaciones de los

sistemas de parentesco en su consideración comparativa —y por tanto *extrínseca* a cada uno de ellos— precisamente cuando nada o poco se sabe sobre sus mutuas relaciones extrínsecas o históricas, sería lógico agotar las posibilidades de explicación por consideraciones *intrínsecas*. También que, siendo la familia como *unidad elemental de convivencia* anterior sin duda a su consideración como *grupo de parentesco*, ya que establecer éste supone dificultades, no sólo presumibles teóricamente, sino históricamente comprobadas y admitidas por todos los autores —de ahí la variedad de los «sistemas de parentesco»—, intentemos en cada caso explicar éstos a partir del hecho previo de la convivencia familiar. Otro motivo para anteponer la consideración intrínseca a la comparativa es el presupuesto indudable de que cada pueblo pudo alcanzar con su propio esfuerzo un determinado grado de racionalización de la previa convivencia familiar, a partir, además, de consideraciones peculiares, y conformarse con él en la medida que satisfacía sus necesidades prácticas.

Pues bien, el sistema de parentesco quechua se explica, tanto en cuanto a su carácter fundamentalmente clasificatorio como en cuanto a sus injertos descriptivos, como expresión de una convivencia familiar estrecha y extendida —es decir, por grupos amplios que rebasan los límites de la familia nuclear—, en el seno de una sociedad organizada según el patrón patrilineal y con un tipo de residencia patrilocal. Es, sin embargo, suficientemente comprensivo para acoger en su seno rasgos matrilineales que, por su subordinación a los anteriores, parecen responder a un estadio más antiguo ya superado; y para encajar el desajuste entre el sistema de parentesco que nos describe y el no coincidente agrupamiento de convivencia en que se origina. No es preciso derivarlo de una etapa anterior estructurada según el modelo de la *familia punalúa*, ni menos de una originaria *promiscuidad* sexual; a su tiempo lo veremos.

Adelantemos antes la posibilidad de iniciar la consideración crítica a partir de las justificaciones dadas por Cunow a las peculiares posiciones atribuidas en el sistema quechua al Caca y a la Ypa, así como a los hijos/hijas de sus hijos o de sus hijas. Las ya apuntadas justificaciones, por partir últimamente del presupuesto matrimonio por grupos o punalúa, se reducen en realidad a inferencias biológicas sobre relaciones sexuales sólo limitadas por los condicionamientos que hemos visto. El parentesco resultante será, pues, casi puramente biológico, y ello por sí sólo debiera bastar para hacer sospechosa tal teoría *, cuando, como hoy comúnmente se admite, las categorías parentales están ** cargadas de adherencias socioculturales tanto más ricas y deci-

* Ver apéndice, E).

** «Parental», según el Diccionario, es lo perteneciente a los padres o a *los parientes*; el contexto decidirá el sentido que, por lo demás, en este estudio

sivas para la vida del individuo cuanto menos elevado culturalmente es el pueblo de que se trata ⁶².

Bastará introducir la necesidad social que un grupo étnico tiene de autodefinirse o delimitarse con rigor frente a los demás, para que el punto más difícil del problema considerado se esclarezca. Y nótese que esta necesidad de delimitación es más fuerte en los pueblos primitivos, que sienten profundamente lo que Radcliffe-Brown ha llamado principio de la «unidad del linaje» ⁶³. Sólo porque los hijos/hijas de la hija del Caca (y no los del hijo) guardan con el ego-varón que hasta este momento estamos considerando la relación de Churi/usuri, los linajes del padre y del Caca quedan netamente acotados; si tratáramos de comunicar esa relación por la línea del hijo del Caca, como a primera vista pudiera parecer más lógico, resultaría que los dos linajes se confundirían o fusionarían, porque los Churi/usuri del hijo del Caca lo serían a la vez del hijo del padre.

En el esquema IV (p. 213) apreciaremos con claridad lo que decimos. Si, en vez de situarnos con exclusivismo en la perspectiva propia de un ego hijo del padre considerado, advertimos que en la realidad social existen junto a él otros ego y otros linajes, nos veremos abocados a tomar en consideración las diversas perspectivas de esos ego; en particular de los enclavados en las líneas de descendencia directa del Caca, de la hermana de la madre, del hermano del padre, de la Ypa. Ahora bien, las perspectivas del ego situado en la línea directa del hermano del padre y la del situado en la de la hermana de la madre, en nada difieren de la del ego considerado por lo que se refiere a denominaciones parentales con las personas ya implicadas en el grupo de parentesco anterior; sólo diferirán por introducir nuevos miembros o personas totalmente extrañas, no pertinentes, por tanto, al problema que nos ocupa. Si es norma general en etnología que a los hermanos se les considere como un ego colectivo si lo son en el sentido más estricto —por ello en los esquemas se consigna uno solo, representativo de todos—, cuando lo son en el sentido amplio utilizado por el quechua al denominar así a los hijos de la hermana, de la madre o del hermano del padre, el cambio sólo se referirá a los miembros nuevos —X en el esquema IV— que por vinculados con él introduce el nuevo ego. Sólo el ego en la línea de descendencia directa a partir del Caca, o el otro ego que lo está en la de la Ypa, interferirán con el ya considerado en su visión distinta y determinación del parentesco respecto de algunos elementos implicados en el grupo anterior: en concreto, respecto del «Caca» —que pasa a ser Yaya en la perspectiva

siempre hace referencia a parentela y parientes. Por eso nos resistimos a utilizar el neologismo «parentelar», innecesario.

⁶² Ver BEATTIE, 1979: 127-131.

⁶³ BEATTIE, 1979: 141.

ESQUEMA IV

VISION DE UN MISMO «CONJUNTO FAMILIAR» POR DIVERSOS EGOS

| Situación del ego en cada caso o focalización: | Funciones de los miembros del conjunto considerado en las diversas focalizaciones: | | | | | | | | |
|--|--|-------------------|--------------------|------------------|----------------|------------------|--------------------|--------------------|------------------|
| | Hermana de la Ypa | Ypa | Hermano del Yaya | Yaya | Ego | Mama | Hermana de la Mama | Caca | Hermano del Caca |
| Ego - línea Caca = | Z Ma | Ma | BB Ma | B Ma | ←→ | Mc | X | X | X |
| Ego - línea B Fa = | ZZ Fa | Z Fa | Fa | B Fa | ←→ | Mb | X | X | X |
| Conjunto familiar de referencia (del ego - línea yaya) | ZZ Fa | Ypa Z Fa | Yaya B Fa | Yaya Fa | ←→ ↓ Ego | Mama Ma | Mama Z Ma | Caca B Ma | BB Ma |
| | Ego - línea Z Ma = | X | X | X | Fb | ←→ | Z Ma | Ma | B Ma |
| Ego - línea Ypa = | X | X | X | Fc | ←→ | Z Fa | ZZ Fa | Fa | B Fa |

Leyenda: Fa, Fb, Fc; Ma, Mb, Mc = Diversos F y M considerados.
 X=Cualquier elemento desconocido, es decir, extraño al conjunto familiar.
 F=Padre // M=Madre // B=Hermano // Z=Hermana

El sistema de parentesco inca

del ego hijo suyo—, la anterior «mamá» pasa a ser «Ypa»; respecto de la «Ypa» —que pasa a ser *mama* en la perspectiva del ego hijo suyo—, el anterior «Yaya» pasa a ser *Caca*. Los elementos extraños que se incorporarán en cada caso a los nuevos grupos parentales considerados, no habrá por qué tenerlos en cuenta; atañientes al problema considerado —repetimos— solamente lo son los datos de que si el *Caca* es considerado como *Yaya*, entonces la *mamá* pasa a *Ypa*, o el de que si la *Ypa* es considerada como *mamá* entonces el *Yaya* pasa a *Caca*. Estos dos casos, sin duda, son distintos; pero el mismo esquema servirá para los dos —como consta en el esquema IV—, por aplicarse las mismas denominaciones a los hijos/hijas de los hijos o de las hijas en el caso de la *Ypa* y en el caso del *Caca*. Las razones básicas que regulan tal distribución de las relaciones de parentesco, formales aun cuando a la vez encubren un contenido muy rico que no lo es, son estas dos: *a)* nada puede contravenir al dato fundamental de que los hijos del varón son sus *Churi/ususi*; *b)* en ningún caso puede aceptarse que quienes quedan incluidos en un grupo parental, como sus *Churi/ususi*, a la vez hayan de pertenecer a otro grupo paralelo distinto bajo esa misma consideración.

Notable valor tiene el que, no obstante, permanezca un nexo de diversa denominación entre los grupos parentales avistados por los tres diversos egos que hemos considerado: el vinculado al *Yaya*, el que lo está con el *Caca* y el de la *Ypa*. Si quienes para uno de los ego-varón de los dos últimos grupos son *Churi/ususi*, a la vez son *Cari/huarmi huahua* para el ego-mujer del primer grupo, ello quiere decir que la descendencia femenina de determinado *Yaya* queda vinculada con un nexo fuerte al grupo materno del *Caca*; este detalle estaremos tentados a interpretarlo como una cierta reintegración a la parentela de la madre, resto, por tanto, de un sistema de parentesco matrilineal; sobre todo si a la vez advertimos la pureza con que la ascendencia matrilineal aparece en el caso de los hijos de la hija de la hermana de la madre, que son para el ego-femenino también *Cari/huarmi huahua*. Pero si bien tal interpretación parece acertar al considerar el antecedente matrilineal como inspirador de esas peculiares denominaciones, no sirve como integral explicación del hecho; porque desatiende el dato de que también con los hijos del hijo de la *Ypa* se vincula el ego-femenino del mismo estrecho modo. Más acertado —aun cuando impreciso, por su mismo carácter— parece ver en todo esto un doble movimiento antitético y tensional que, si por una parte tiende en un primer momento a distanciar al elemento femenino del grupo parental en que se origina, preparando así su paso a otro con el matrimonio, por otra parte y en un segundo momento trata de recuperarlo y reincorporárselo en la misma medida en que ese otro grupo se resiste a integrarlo plenamente en su seno; así se comprende mejor que los

hijos de la hija —no del hijo— del Caca o de la Ypa sean aceptados como Churi/ususi por el ego-varón del grupo originario del Yaya.

Que tras todo esto haya connotaciones sexuales se advertirá al hacernos cargo de sus secuencias en materia matrimonial; pero serán sólo connotaciones y no rasgo decisivo, y, menos, exclusivo. Además habrá quedado superada la necesidad, supuesta por Cunow, de recurrir al antecedente de la familia tipo punalúa para explicar estas peculiaridades del parentesco quechua. Resta por ver si esa necesidad reaparece, no obstante, al explicar rasgos aún no tenidos en cuenta.

C) Mas nos va a ser de utilidad insistir todavía en otro aspecto del punto estudiado, capaz de adentrarnos aún más en el espíritu del sistema quechua. Hemos recurrido en cierto momento del anterior discurso a la necesidad que todo grupo de parentesco tiene de auto-delimitarse o definirse con rigor frente a los otros, aun cuando sólo sea por cierto instinto de conservación propio de estadios culturales en que el grupo de parentesco lo es casi todo para el individuo, al no existir formas de sociabilidad capaces de prestar sus servicios. El principio de «unidad de linaje» propuesto por Radcliffe-Brown puede interpretarse como su expansión o como su secuencia; por necesitarlo, tan profundamente se siente el individuo vinculado a su grupo, que se identifica con él y asume la representación de todo el grupo en sus relaciones con otros, a la vez que acepta ver en los demás miembros de su propio grupo también la encarnación en cierto modo del grupo. Beattie expone sucintamente la explicación que sobre tal base cabe dar de la posición de los «primos cruzados» en sistemas de parentesco primitivos, así como de que en el sistema patrilineal Omaha sea llamada «madre» la hija del hermano de la verdadera madre, y aun al hijo del hermano de ésta se lo llame «madre macho», pese a pertenecer a la misma generación que el ego y hasta poder ser de menor edad⁶⁴. Si en vez de una sociedad patrilineal tenemos otra matrilineal, consideraciones paralelas llevarán al sistema Crow, en el cual el ego se identifica con el linaje de la madre y, en consecuencia, considerará «hijo» suyo al hijo del hermano de la madre e incluso al del hermano de la madre de la madre. Estamos en un punto relacionado con los ya explicados; el sistema quechua, que asume elementos matrilineales junto con otros patrilineales, adoptará una solución que podríamos llamar pluralismo perspectivista, inspirada en el principio de asumir y conjugar las diversas perspectivas de una pluralidad de egos.

No se trata de que el sistema quechua pueda exponerse y analizarse a partir del llamado por Goodenough «enfoque del ego»; cualquier sistema de parentesco lo admite. Sino que el quechua asume ese enfoque

⁶⁴ BEATTIE, 1979; 153 ss.

como una directriz que influye efectiva y eficazmente en su propia estructuración; no se trata de un simple método expositivo, sino, si acaso, de una técnica constructiva y, mejor, de un principio que se une subsidiariamente al de la descendencia de un antepasado común para determinar el grupo de parentesco. Cuando sólo metodológicamente se utiliza el «*ego como foco*», cualquier ego del grupo puede asumir ese rol y las personas que en torno a él se agrupan constituyen sólo un *conjunto familiar* que no tiene por qué ser un linaje; pero cuando un sistema de parentesco se lo incorpora constructivamente en el desarrollo o distinción de un linaje —cosa que sólo puede hacer un sistema no cognaticio—, la focalización en torno al antepasado, propio de todo linaje basado en la filiación con éste, se sirve de la focalización en torno al ego —que no será uno cualquiera— para a cierto nivel constituir categorías de parientes que se integran con las demás formando el *grupo de parentesco* o el total *linaje*. Fox supone que esta fusión de los dos enfoques se realiza de modo que, hablando con rigor, «no coexisten», sino «que el grupo centrado en torno al ego absorbe a los grupos unilineales del ego»⁶⁵; sin duda así se nos presentan cuando consideramos el sistema de parentesco ya constituido. Pero tal consideración encubre el hecho relevante de que aquél pudo influir ya en la génesis misma del sistema matizando, en algunas de sus derivaciones, las secuencias del agrupamiento por filiación a partir del ancestro; la fusión se da en el efecto o resultado final conjunto. De todos modos,

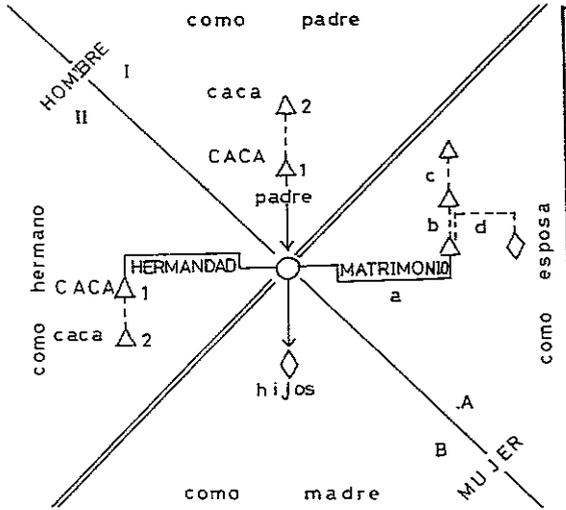
«los conjuntos familiares pueden coexistir y de hecho coexisten fácilmente con los grupos de filiación unilineal»⁶⁶.

Veamos cómo esto ocurre en el sistema quechua. Ya la aceptación conjunta de la distinta terminología usada por el ego-varón o por el ego-mujer puede considerarse como una focalización en torno al ego, porque se trata de algo más que un cambio de terminología, según ya vimos. Pero más importante es que en los casos del caca y de la ypa se tome a éstos como centro de referencia al denominar a sus respectivos hijos e hijas. También los hijos/hijas de estos sus hijos/hijas admiten denominaciones descriptivas que se mantienen dentro de tales perspectivas, es decir, en que la referencia directa al ego queda sustituida por la referencia respectivamente al caca o a la ypa: «capaca churipa churín/ususi», «hipapa huahuanpa Churín/ususi». Las denominaciones concurrentes con ellas, ya conocidas y valoradas —Churi/ususi, los hijos de las hijas; cari/huarmi concha, los de los hijos, respecto de un ego-varón—, son consideradas por Cunow como restos

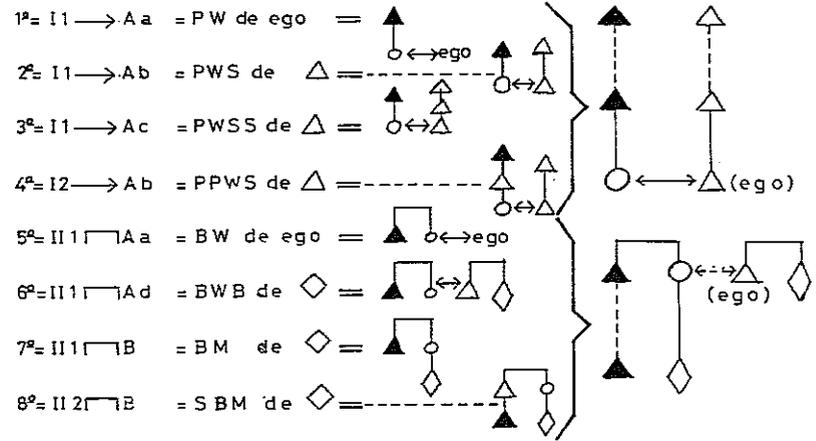
⁶⁵ Fox, 1979: 156.

⁶⁶ Fox, 1979: 155.

ESQUEMA V



Usos de "caca"



LEYENDA : \blacktriangle = Caca // P = Padre // M = Madre // S = Hijo // W = Esposa // B = Hermano
 = Hero que puede faltar // () = Consideración que puede faltar // ⊔ = Hermandad
 \leftrightarrow = Matrimonio // | = Filiación // Δ = Varón // \circ = Mujer // \diamond = Varón o mujer
 \sqsubset = Matrimonio // \rightarrow = Descendencia

del sistema antiguo; tal vez por no descriptivas o por suponer un grado mayor de integración en el grupo. Pero cabría discutir tal apreciación, al advertir que suponen el avance lógico de superar la referencia directa al caca o a la ypa —heterogénea respecto de los otros elementos del sistema— poniendo en su lugar la referencia a otros egos situados respectivamente en la línea de descendencia directa del caca o de la ypa, coordinables con el ego originario de la línea del yaya.

El principio del pluralismo perspectivista, que de todos modos tan útil aparece para explicar el sistema de parentesco quechua, sin duda es un principio subsidiario puesto al servicio del más radical y originario de la «unidad de linaje», precisamente cuando éste entra en crisis con la segmentación múltiple del grupo originario; permite distinguir y a la vez conjuntar, afirmar la peculiaridad de cada grupo y a la vez vincularlos entre sí, sobre todo si tenemos en cuenta que los grupos del caca y de la ypa habían de estar integrados dentro de la misma etnia que el del yaya:

«no les era lícito casarse los de una provincia con otra, ni los de un pueblo en otro, sino todos en sus pueblos y dentro en su parentela (como las tribus de Israel) por no confundir los linajes y naciones mezclándose unos con otros; reservaban las hermanas, y todos los de un pueblo se tenían por parientes (a semejanza de las abejas de una colmena) y aun los de una provincia, como fuesen de una nación y de una lengua»⁶⁷.

La referencia a los sistemas Omaha y Crow no ha sido aclaratoria o erudita. Lounsbury, reparando en los usos de la denominación «caca» —que hemos recogido en el esquema II entre corchetes—, así como en la extensión, a veces, del término «mama» a la hija del hermano de la madre, considera asegurada la transmisión patrilineal de la primera y recogido en el sistema quechua el rasgo segundo, tan característico del tipo omaha⁶⁸. Pero, por otra parte, la disparidad entre el estatuto propio del «caca» y el de la «ypa» apunta a un diverso tratamiento en el caso de ésta, claramente clasificable como de tipo *crow* por la extensión a la hermana del marido de cualquier mujer —y, por tanto, también a la hija de la «hermana del padre»— de la denominación «ypa», propia de esta última; según lo exige el tipo *crow*, la transmisión matrilineal del estatuto de «ypa» está con lo anterior asegurado, y también la equivalencia entre el marido de un ego-mujer y el hijo de la hermana de su padre ya clasificada como ypa.

Esto último, por otra parte, introduce en el sistema, como directriz fundamental, la prescripción o recurso habitual —no sólo potes-

⁶⁷ Garcilaso DE LA VEGA, 1966: 128.

⁶⁸ LOUNSBURY, 1978: 992 y 994 ss.

tativo— al matrimonio matrilineal entre primos cruzados; es decir, de suerte que el primo varón proceda de la línea de la ypa. La variante patrilineal del matrimonio entre primos cruzados —o sea, la otra en que el primo varón procediera de la línea del caca— piensa Lounsbury que no está exigida por ninguno de los datos del sistema quechua, sino más bien excluida por no atribuirse al marido de la hermana del padre la misma consideración o clasificación —caca— que al hermano de la madre o al padre de la esposa; para un yo-varón aquél será «concha» o «qatay», mientras para un yo-mujer será «khiwachi», lo mismo que el padre del esposo. El sistema quechua es, pues —según Lounsbury— asimétrico; pero de todos modos mezcla rasgos de tipo omaha con otros de tipo crow, por lo que cae dentro del más complejo sistema «apinayé»; a su tiempo desarrollaremos y valoraremos esta teoría.

Estamos ya refiriéndonos a enlaces matrimoniales, cuya consideración sistemática aún no hemos abordado; interrumpimos, pues, el discurso para volver sobre los aspectos clasificatorios, tan notables en el caso del «caca».

Tienen el particular interés de permitirnos vislumbrar lo que el hombre quechua veía al realizar un corte transversal en el grupo de parentesco, situándose, por tanto, en la perspectiva de la filiación; las denominaciones atribuidas a la descendencia directa de abuelos a padres e hijos, precisamente por matizar y distinguir entre generaciones, son menos ilustrativas en tal aspecto. Pero «caca» es denominación que enlaza cuatro generaciones sucesivas y así nos permite, al parecer, advertir el modo de su transmisión, que ya dijimos ser patrilineal; observémoslo en el esquema V (p. 217), síntesis de todos los usos registrados del término.

Estamos sin duda ateniéndonos al *parecer* de Lounsbury, cuyos valores nos mueven a plantearnos el problema, pero en el cual hay puntos no bien establecidos; uno de ellos, la supuesta transmisión patrilineal del estatuto de «caca». Por atribuirse tal denominación principalmente al hermano de la esposa, que desde la perspectiva del hijo es naturalmente el hermano de la madre, mal se dirá que la heredan o reciben por «transmisión patrilineal» los ascendientes del caca a quienes se comunica la denominación; no hay respecto de ellos tal transmisión, sino que de golpe —valga la expresión—, en cierto momento señalado por el matrimonio de la hermana, el «caca» obtiene tal consideración y su padre, e incluso su abuelo, participan derivadamente de ella, por algún tipo de analogía que nada tiene que ver con una transmisión por herencia. Y ello es a su vez prueba suficiente para sospechar que tampoco la sucesiva adscripción del hijo del caca a esta misma consideración debe interpretarse como transmisión por vía he-

reditaria, sino en virtud de los mismos motivos que detriminan la de los ascendientes, o porque, a su vez, el hijo merece la consideración de caca por méritos propios en virtud del juego de los enlaces matrimoniales. Insistir, por otra parte, en el carácter patrilineal cuando se trata de una categoría propia de varones, sería un círculo vicioso o una petición de principio. Por eso, cualesquiera que sean las justificaciones dadas de los diversos usos del caca, englobadas en una teoría de los enlaces matrimoniales, no deben olvidarse las posibilidades que se derivan del carácter clasificatorio del término y del ahondamiento en el concepto por él tipificado.

¿Qué tienen de común todos los diversos sujetos denominados «caca» y cómo pudo surgir la ocurrencia de unificarlos conceptualmente? Observemos que, mientras las otras denominaciones del sistema quechua —padre, madre, hijo, hermano, esposo, en sus varias correspondencias— establecen relaciones estrictamente bipersonales, «ypa» y «caca» expresan otras en que intervienen tres términos aun cuando uno de ellos sólo indirectamente; la mujer que como madre o como esposa está referenciada por el «caca» en cualquiera de sus usos, connota al hijo por su consideración de «madre» o al marido por su consideración de «esposa». De las cuatro posiciones originarias de la mujer en el grupo de parentesco —hija, hermana, esposa, madre—, se toman las dos últimas por privativas de ella y se las relaciona con los hombres del grupo situados en las líneas a que pertenecen las otras dos posiciones. En realidad, las cuatro posiciones que el varón puede tener respecto de la mujer son tenidas en cuenta, pero las del hijo y del esposo engendran relaciones específicas que aquí sólo interesan en cuanto connotadas por las respectivas posiciones de «madre» y «esposa» en que ahora se considera a la mujer. Pues bien, todas las relaciones que con la mujer así considerada tienen los hombres de su grupo implicados en tal contexto quedan acogidas bajo la común denominación clasificatoria de «caca». Podrá especificarse o prolongarse la connotación genérica de «esposa» detallando que lo es de alguien «hijo de un hombre», o «hijo del hijo de un hombre», o «hermano de un hombre o una mujer», y la relación será la misma —como es natural— aun cuando se enriquezca y se haga complejo el significado de «caca»; podrán también prolongarse las líneas en que se sitúan el «padre» o el «hermano» extendiéndolas respectivamente a la generación del «padre del padre» y a la del «hijo del hermano», pues los cuatro tienen estatuto de «caca» respecto del ego que contempla la situación —no introducido en los esquemas pero definible a partir del cudaro II—. Mas, ¿cómo habríamos de definir el estatuto de «caca» para que convenga a cuantos se les aplica tal denominación? Tal vez sencillamente como ser hombre del grupo de parentesco de la esposa,

vinculado a ella por lazos de común filiación *patrilineal* directa —abuelo, padre, hijo del padre o hermano, hijo del hermano—. Diríamos que el considerado «caca» en cada caso asume la representación integral del grupo de parentesco de la madre, conforme al principio de «unidad de linaje»; «caca» lo es últimamente todo el grupo, y sólo primordialmente quien ostenta en él su representación o máxima autoridad, el «tío» de la esposa más caracterizado.

En cuanto al estatuto de «Ypa», la perspectiva en que habremos de situarnos para comprenderlo deberá ser muy distinta, precisamente para que las directrices inspiradoras del sistema permanezcan constantes. Ahora no se trata de definir la situación de elementos extraños al grupo que, no obstante, han entrado en cierta relación con él; sino de contemplar, desde dentro del grupo mismo, la posición de elementos pertenecientes a él pero a la vez integrados —o a punto de serlo— en otros. La «hermana del padre», en una sociedad que con dificultad consiente el celibato, es o ha sido o pronto será «esposa» vinculada como tal a otro grupo; vinculación aún más obvia en los otros dos usos del vocablo. El caso, pues, difiere ya en su raíz del «caca»; no con éste sino con los otros estatutos de la mujer dentro del grupo se habría de comparar el de la ypa, pues de hecho ella habrá sido «hermana» o «prima» para un ego situado dentro del mismo grupo en la generación del «abuelo». Mas si según el concepto la «ypa» se desvincula así del «caca», ello no obsta para que sus respectivas funciones se parezcan y aun sean complementarias: *ambas contribuyen a acotar con precisión «un grupo de parentesco» a la vez que lo relacionan con otros*. Reparemos en que respecto del esposo de la ypa el hermano de ésta —«yaya» para el grupo del «ego»— pasa a ser «caca»; se perfila de este modo un tercer grupo de parentesco junto a los que se centraban respectivamente en torno al «yaya» y al otro «caca». En la lista de los ayllus los hay que, con su denominación de «lari» —tíos—, aportan una confirmación parcial de lo anterior.

No menos significativa es la explicación que de los usos del «yaya» cabe dar, sin necesidad de recurrir a subyacentes estadios anteriores de promiscuidad sexual o de la parcial que está en la base de la familia punalúa. Tendremos una explicación suficiente si, en vez de promiscuidad sexual en cualquiera de sus más o menos vergonzantes formas, colocamos lo que podríamos llamar promiscuidad de convivencia; es decir, la convivencia íntima o familiar entre todos los miembros de un grupo de parentesco o al menos de un amplio sector de él. La no implicación *originaria* de referencias sexuales en las palabras con que se denomina al «padre» o a la «madre» consta por el dato de ser en muchos idiomas —o de admitirse en todos los demás como jerga familiar— voces onomatopéyicas de los sonidos articulados con

sentido que primero emite el niño; poco importa si luego a tales denominaciones originarias, en algún idioma, se les añaden connotaciones que lo sean. Cuando el niño quechua rompía a hablar diciendo «yaya» o «mama» para rendir a los seres más vinculados a su vida el homenaje de dedicarles las primicias de su «habla» recién estrenada, lo hacía —claro es, pese a Freud— sin poner en ello tales connotaciones sexuales. Y «yaya» o «mama» habían de ser para él —como para cualquier niño en nuestros días a cierto nivel de su desarrollo— no sólo el padre o la madre sino todos los varones o las mujeres respectivamente situados en el mismo nivel generacional del padre y la madre que eran acogidos habitualmente en la convivencia de la familia*.

Aún más significativo que el hecho en sí, lo es el detalle que llamaba la atención de La Condamine:

«Falta saber por qué en todas las lenguas de América en que se encuentran estas palabras se ha conservado sin confusión su significado; por qué casualidad en la lengua omagua, por ejemplo, en el centro del continente, o en otra cualquiera parecida, en que las palabras papá y mamá se usan no ha sucedido nunca que papá signifique madre, y mamá, padre, sino que constantemente sucede lo contrario, como en las lenguas de Oriente y Europa»⁶⁹.

Apuntaba este autor a una solución inspirada en motivos lingüísticos, concretamente en el parentesco de las lenguas americanas con las euroasiáticas. Mas los obvios inconvenientes de tal sugerencia, que por probar demasiado —todas las lenguas estarían conexas— no prueba nada, acicatan a buscar otra. A mi juicio, ese detalle es el más significativo indicio de nuestra tesis, es decir, de ser el niño quien inventa tales denominaciones. La observación de La Condamine aún no es bastante aguda; no repara en que, mientras no hay total acuerdo en la denominación del padre —el extendido «papa» en algo difiere del «yaya» quechua, que además en otros casos no se aplicará precisamente al padre—, «mama» sí puede considerarse como coincidencia universal, que por ello parece exigir una explicación metalingüística. ¿Valdrá reparar en la semejanza con los movimientos de succión del lactante? Valga o no tal hipótesis, parece seguro que cabe reconocer al niño un papel decisivo en la originación de tales denominaciones.

Y de todos modos, lo no justificado es que se pueda sin más suplantar lo que es *un hecho* —el carácter *clasificador* de un sistema de parentesco—, por lo que es ya una *interpretación*, como la que nos da Cunow; mucho menos si la interpretación consiste precisamente en negar la tipicidad del hecho, que es lo que ocurre cuando se deducen las denominaciones clasificatorias de estrictas relaciones sexuales,

⁶⁹ CONDAMINE, 1926: 48.

* Ver apéndice, F).

hasta pretender que a quien se lo «clasifica» como «hermano» o como «hijo» habrá de serlo —al menos probablemente— en riguroso sentido biológico. Es decir, que la única explicación posible del parentesco clasificatorio consiste en negarlo; mas ¿no es eso demasiado decir?...

Aun cuando otras consideraciones podrían añadirse para hacer más plausible una explicación no puramente biológica, limitándonos a la que hemos apuntado concluimos que el «sistema clasificatorio» por grupos de edad en sus líneas generales, se lo inventa el niño —o la mentalidad primitiva, tan próxima a él en su escaso saber y en los procesos mentales—, guiado por su tendencia a la globalización, que fácilmente incorporará limitaciones o matizaciones derivadas de la habitual convivencia. Y se comprende que connaturalmente siga siendo el de los adultos en un pueblo que por sus estructuras sociales y económicas no ha sentido la necesidad de enriquecerlo, ni menos de cambiarlo por otro de tipo descriptivo.

También se comprende que sean precisamente las prohibiciones en materia de relaciones sexuales y matrimoniales, la herencia, las exigencias de ciertas regulaciones jurídicas, los motivos que pueden hacer sentir la necesidad o la conveniencia de perfeccionar el sistema de parentesco.

III. PROHIBICIONES MATRIMONIALES Y GRUPOS DE PARENTESCO. ULTERIORES PRECISIONES

A) De las exigencias a que acabamos de referirnos, vamos a considerar aquí las vinculadas a la institución matrimonial, aun cuando sólo sea como vía de acceso al problema, atañente a nuestros fines, de cómo un linaje se segmenta y los conjuntos familiares se integran en grupos de parentesco; a través de éstos, finalmente, advertiremos qué se puede saber sobre los grupos de filiación en el sistema de parentesco quechua.

Para ello nos va a ser útil apurar y precisar las secuencias derivadas de nuestras consideraciones anteriores respecto al carácter del sistema de parentesco quechua. Ante todo convendrá precisar si las incrustaciones matrilineales halladas en él son sólo eso; es decir, residuos de un estadio anterior, que como tales no tienen ya proyección social alguna en el momento considerado. No es cuestionable en nuestro caso que alguna tengan; al menos, la que se ha tipificado como «descendencia complementaria», consistente en unas *privilegiadas* «buenas relaciones» de los miembros de un grupo de parentesco con los parientes de aquél de sus padres que no le transmite la filiación al grupo. Hay testimonios, tanto más significativos cuanto menos alta

era la consideración de la esposa en la sociedad inca⁷⁰; por ejemplo, una curiosa costumbre de cuya persistencia, incluso en los tiempos de la Conquista, hay constancia por las «Ordenanzas de Toledo»:

«En caso de muerte del marido, su mujer regresaba con sus hijos al ayllu de donde había procedido»⁷¹.

No importa demasiado para nuestros fines componer esta referencia con otras de autores diversos en que a primera vista se dice lo contrario; en el norte del Perú, según los informes de Diego de Ortega y Cristóbal de Castro,

«la mujer principal jamás heredaba, antes, por causa que era comprada, siempre estaba sujeta a aquel que heredaba, como cosa comprada»⁷²;

en consecuencia,

«muerto el marido siempre ésta quedaba en la parcialidad del marido y no volvía a su ayllu por haber sido comprada, y esta ceremonia se guarda el día de hoy en todos los más valles»⁷³.

Cunow, sin reparar demasiado en las limitaciones propias del texto y considerando muy lógico que la viuda no pudiera volver a su ayllu, pues «quedaba incorporada como propiedad al del marido»⁷⁴, no advierte la importancia que para la teoría del parentesco y para el estudio de las comunidades gentilicias tendría el dato de que, no obstante, en algún otro lugar y en algunas circunstancias ocurriera justamente lo contrario. De todos modos, aun en el caso recogido por Cunow, no deja de ser interesante que la mujer nunca quede vinculada al ayllu del marido como miembro; por eso precisamente «jamás heredaba», ni aun cuando para transmitir la herencia a los hijos menores recibe «la hacienda» del marido difunto, según Santillán. Está claro, de todos modos, que existía un parentesco *complementario* en el linaje de la madre.

Pero ¿nos quedaremos ahí, en sólo un eventual recurso, para casos excepcionales, al vínculo de afinidad con el grupo de parentesco de la madre?, ¿no deberemos afirmar incluso la «*doble filiación*», es de-

⁷⁰ BAUDIN, 1955: 234 ss.

⁷¹ UHLE, 1909: 15.

⁷² CUNOW, 1929: 81.

⁷³ CUNOW, 1929. Cita tomada por CUNOW de CASTRO, Cristóbal de, y ORTEGA MOREJÓN, Diego, *Relación y declaración del modo que este valle de Cincha y sus comarcas se gobernaban antes que oviese Ingas y después que los uvo...*, en Colección de Documentos Inéditos para la Historia de España, tomo 51, pp. 217 y 213. Reeditado en *Studien zur Kulturkunde*, vol. III, Stuttgart, 1936.

⁷⁴ CUNOW, 1929: 81 ss.

cir, que, si bien la pertenencia al grupo se transmite por la línea del padre, se reconoce una filiación por la línea de la madre? Así parece; tal como el sistema ha quedado expuesto siguiendo a Cunow, la filiación por línea materna claramente se recoge en él y aun parece atribuírsele rango preferente cuando del elemento femenino incluido en un grupo se trata; pero ¿estamos también aquí ante un residuo de anteriores estructuras?, ¿tiene sentido y posibles derivaciones sociales la nominal referencia a una filiación establecida por línea uterina en una sociedad en que sólo existen grupos patrilineales? Si la proyección social importa, ¿no sería obligado exigir la vinculación, no tanto a un inexistente grupo matrilineal, cuanto al patrilineal de la madre?, pero ¿habríamos superado así el plano de la mera «descendencia complementaria?» Tal vez las anteriores preguntas, que así formuladas desde una perspectiva puramente teórica nos abren a una problemática compleja y aun tal vez contradictoria, en la práctica se resuelven con relativa sencillez, advirtiendo que en la realidad histórica los conceptos de suyo excluyentes, cuando se toman en toda su pureza, se concilian gracias a la escasa propiedad con que se realizan; huir de dar nombres prefabricados y conformarnos en el caso presente con apreciar si, así como la filiación al grupo de parentesco la transmite el *yaya*, también la línea materna transmite algo y por ello alcanza prioridad en algún respecto. Bien merece ser investigado.

Ya hemos adelantado los rasgos *omaha* y *crow* que Lounsbury pretende acotar en el sistema *quechua*, cuya combinación le impulsan a encuadrarlo dentro del tipo *apinayé*. Así pretende este autor conciliar las secuencias contradictorias a que abocarían los dos principios de clasificación opuestos, el *omaha* y el *crow*, ejemplificadas mediante la diversa consideración que cada uno de ellos daría de la hija del *caca* y de la *ypa*: para un *ego-varón*, aquélla habría de ser considerada como «madre» según el principio *omaha*, pero como «hija» según el *crow*; la segunda, «prima hermana» clasificatoria en el modelo *omaha*, y «tía paterna» en el *crow*. Hay que evitar tal contradicción, o bien negando al sistema *quechua* la consideración de tal por ser sólo un «conglomerado» de dos, usados, por ejemplo, disyuntivamente en regiones diversas del territorio inca, o bien aplicados en un mismo ámbito, pero en situaciones o para fines distintos; o bien, en tercer lugar y como ocurre con los sistemas de «filiación paralela», ejemplificables por el *apinayé*, unificados auténticamente en un solo sistema porque cada uno de los principios clasificatorios opuestos se aplica a «dominios referenciales restringidos»⁷⁵.

Aun cuando la segunda solución permite una interpretación aceptable de algunos materiales incas, y por tanto se podrá recurrir a ella

⁷⁵ LOUNSBURY, 1978: 996.

en ciertos casos, el autor adopta la tercera; mas tal opción, así como el carácter asimétrico del sistema que —como ya vimos— prescribe el matrimonio matrilateral entre primos cruzados, obligan a establecer una división en «secciones», linajes o grupos de parentesco, para el intercambio de esposas: «un grupo no puede *dar* mujeres a otro del que haya tomado 'hembras'», como dice Fox⁷⁶, sino que el grupo A, por ejemplo, se la da al B, éste al C, etc., y por fin será el último quien se las proporcione al A, cerrándose y reiniciándose así el ciclo; sólo así perdurará el carácter asimétrico del sistema y el grupo de parentesco de la madre proporcionará siempre la mujer en el matrimonio entre primos cruzados, que por ello se llama matrilateral.

Estamos incorporando las explicaciones oportunas para que la exposición de Lounsbury sea plenamente accesible, y conviene que antes de proseguir su desarrollo añadamos algunas consideraciones. Ante todo, la advertencia de la mutua ayuda que pueden prestarse el estudio de la organización en ayllus típica de la sociedad inca y la fijación de secciones exigida por su sistema de parentesco según la apuntada teoría. Sin duda, la división en secciones puede hacerse a múltiples niveles —de clan, de linaje, de fratría—, ninguno de los cuales, por otra parte, tendría por qué coincidir con la segmentación en ayllus; pero de todos modos éstos habrían de coordinarse entre sí al ser uno dador de mujeres respecto de otro, por parecer menos probable que dentro del mismo ayllu existiera una compleja estructura de subgrupos. Ahora bien, aun cuando dependerá de circunstancias sociales, económicas y culturales diversas la valoración de si es mejor dar esposas y así conservar la superioridad propia del acreedor, o recibir las como unpreciado tributo del inferior, siempre ocurrirá que se establecerá cierta jerarquización entre dadores y receptores de esposas; tanto más compleja cuanto más largo es el ciclo y más imposible romperlo en determinada coyuntura. Hay textos en los que consta la prestación de mujeres por grupos étnicos vencidos a los vencedores; aparte los muchos referentes al reparto de mujeres que los Incas hacían, entre sus soldados más destacados, después de una victoria, destacamos éste de F. Santillán:

«Como un señor dellos sujetaba una provincia o valle, los naturales le hacían luego casa y le señalaban chacaras e indios para beneficiarlas, y les daban mujeres en señal de vasallaje y subjeción⁷⁷.

Pero nada tiene que ver con lo aquí tratado, a no ser en cuanto nos aclara la valoración que a aquellas gentes merecía la prestación de mujeres; por otra parte, las que tal procedencia tenían no alcanzaban

⁷⁶ FOX, 1979: 193.

⁷⁷ SANTILLÁN, 1879: 45.

la consideración de esposas legítimas y principales. En este punto, pues, cabe adelantar la sospecha de que cuanto se sabe sobre la jerarquización indudablemente existente de diversos ayllus nada tiene que ver con tal división en secciones y «ciclos»; la segura distinción entre «hanan» y «hurin», lejos de estar en esta línea, establece una separación de dos «parcialidades» cuya «división guardan» los incas con diligencia⁷⁸; y la jerarquización entre los diversos ayllus integrados en un grupo, que algunos autores han investigado en casos especiales⁷⁹, aunque vinculada a razones de parentesco, no lo está a una división en secciones o a un ciclo en la circulación de mujeres. Ahora bien, esto, si no se acepta como argumento contra la supuesta división en secciones y ciclos, ya que pudo, no obstante, darse en una dimensión extraña al ayllu⁸⁰, lo será contra la pretensión de sobrevalorar la importancia del grupo de parentesco en la constitución y definición de los ayllus, así como la de éstos en el tema del parentesco.

Otra consideración conveniente aquí es la referente al matrimonio entre primos cruzados, que Lounsbury supone ser prescriptiva y no sólo permisiva; además de exclusivamente matrilateral. ¿Qué hay en torno a todo esto? Por lo pronto conviene advertir que las gentes de la sociedad andina en la época inca se planteaban el problema en términos muy distintos y mucho más sencillos; en las «Ordenanzas» que Poma de Ayala recogió todo se reduce a esta pequeña prescripción, cuyo carácter permisivo y no impositivo respecto al matrimonio entre primos no carnales conviene advertir desde el primer momento:

«Mandamos que ninguno se case con su hermana, su madre, su prima hermana, tía, sobrina, parienta y comadre, so pena de ser castigados sacándoles los dos ojos, debiendo ser expuestos en los cerros y luego descuartizados, para memoria y ejemplo de los demás, porque sólo el Inca podrá casarse con su hermana carnal...»⁸¹.

Sin duda, la anterior cita no nos resuelve el problema; porque ni es todo lo precisa que deseamos en su terminología, ni se hace cargo del rasgo patrilineal y asimétrico del sistema, ni nos ofrece seguridad respecto a si las denominaciones deben tomarse en su sentido originario quechua o si están traspuestas a su uso común en el sistema de parentesco occidental introducido por los españoles. Sin entretenernos en un aquilatamiento del texto que —como veremos— es innecesario,

⁷⁸ Garcilaso DE LA VEGA, 1966: II, 127.

⁷⁹ ZUIDEMA, 1973: 133 ss.

⁸⁰ ACOSTA, 1952: 586. Según ACOSTA, se había de casar «dentro de su tribu o familia, que se llama ayllu». Mas ¿a qué nivel se ha de situar ese «ayllu» sinónimo de «tribu»?

⁸¹ HUAMÁN POMA DE AYALA, 1944. Primera parte, texto original en vol. I, p. 350, transcripción en p. 134.

sario, atribuyémosle validez en su sentido menos exigente y respecto de lo que afirma, evitando concederle carácter exhaustivo en la enumeración de las prohibiciones. Porque, en efecto, hay autores que añaden otras y las matizan más, aun cuando el límite de las prohibiciones matrimoniales no varíe sustancialmente. Introduciendo ya claramente algunas categorías jurídicas occidentales, nos detalla el autor de la *Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Perú*:

«Los incestos con los tíos y sobrinos, o con los primos y primas en segundo grado, si ellas fuesen vírgenes o casadas y consentientes, que sean ambos castigados con pena de muerte de horca o apedreados; si no fuesen vírgenes o casadas, que sean ambos azotados, tresquilados y conducidos ellos a las minas, y ellas a guardar y servir los templos»⁸².

Y en otro párrafo se ocupa de las penas señaladas al incesto entre padres e hijas, o del hermano con «su hermana de padre y madre o de madre solamente» o «con su hermana, hija de su padre carnal»⁸³, caso éste que se distingue muy significativamente del anterior.

Para nuestros fines, lo importante en tal texto es fijar con precisión quiénes son esos «primos y primas en *segundo grado*», que fácilmente estaríamos tentados de entender como primos y primas *segundos*; mas lo lógico es componer este texto con el anterior identificando el «segundo grado» —computado conforme al Derecho Canónico— con el propio de las llamadas «primas hermanas» en el texto precedente. Mas al proyectar esta norma sobre la estructura parental quechua se advierte la inconveniencia de traducir literalmente el «prima hermana» por prima «de segundo grado» o carnal, ya que los hijos del hermano del padre y los de la hermana de la madre —*primos paralelos* en la nomenclatura actual— eran clasificados como «hermanos» y no como primos por un ego-varón inca. Debemos, pues, entender que los primos referenciados por ambos textos son, además de los hijos de la ypa y del caca —*primos cruzados primarios* en la nomenclatura actual—, los hijos del tío del padre por línea masculina, que también serán *primos paralelos* en la nomenclatura actual. No olvidemos que, al ser asumido el hermano del padre a la consideración de «yaya» —que lo equipara al padre carnal o biológico en el sistema quechua—, así como la hermana de la madre es clasificada también como «mama», se introduce una clara disparidad entre las líneas de descendencia *paralelas* y las *cruzadas*; en su virtud, el parentesco por estas últimas podríamos decir que, al utilizar los cómputos occidentales, se reducen en un grado respecto de las líneas de descendencia paralelas.

⁸² ANÓNIMO, 1968: 179.

⁸³ *Ibidem*.

La exigencia de más rigurosa precisión terminológica, y sobre todo de una sistematización distinta en el estudio del parentesco, traída por la Etnología contemporánea, nos lleva a reducir ese mismo contenido a estas dos normas:

«1.º Un hombre no puede tomar esposa en las matrilineas —no matrilineajes sino líneas de filiación materna— en que la tomaron su padre o su abuelo o su bisabuelo⁸⁴; 2.º los primos cruzados primarios están impedidos de casarse *entre ellos*, y también los paralelos; pero hay un *permiso* para el matrimonio entre primos cruzados secundarios»⁸⁵.

En nuestro esquema II se han recogido estos resultados, y allí puede advertirse su coincidencia con las fuentes.

Creemos que estas normas no transforman ni añaden nada al contenido de las fuentes antes citadas; si acaso, lo empobrecen al no recoger —por ejemplo— la prohibición del matrimonio con «pariente o comadre» que lo son por lazo no de sangre, sino de otro origen, tal como el ritual o legal que surge entre el padrino y el apadrinado, como concreta Poma de Ayala en otro lugar⁸⁶.

Resulta curioso cotejar los anteriores resultados, y los textos que están en su base, con otros de Garcilaso el Inca; éste apunta otra versión de lo mismo a nivel de mayor generalización, propio de su cultura, cuando incidentalmente alude a ser «el cuarto grado» de parentesco la frontera que marca el límite de las prohibiciones matrimoniales para las clases populares; dice:

«Casaban todos los de la sangre real con sus parientes, dentro del cuarto grado, porque hubiese muchos hijos legítimos en sangre. Reservaban la hermana cuyo casamiento no era permitido sino sólo al rey»⁸⁷.

Sin duda se está vertiendo la realidad inca en moldes occidentales y aun tal vez tratando de aproximarla lo más posible a lo que la mentalidad occidental consideraba lo conveniente, para así realzar los valores de lo inca; pero el texto vale por su global coincidencia con el testimonio de otros autores, según vemos. Porque el «cuarto grado» debe entenderse de acuerdo con los usos del Derecho Civil, y así se corresponde rigurosamente con el «segundo grado» del cómputo canónico preferido por el autor anónimo antes citado; éste, sin duda, era un eclesiástico —el padre Blas Valera, al parecer—, mientras Garcilaso, sin duda, era menos extraño a los usos civiles que a los canónicos. Mas curiosamente, al proyectar ese criterio sobre la estructura

⁸⁴ ZUIDEMA, 1973: 131.

⁸⁵ ZUIDEMA, 1977: 21.

⁸⁶ HUAMÁN, POMA DE AYALA, 1944: III, 343 de la transcripción.

⁸⁷ Garcilaso DE LA VEGA, 1966: II, 129.

familiar inca como ya lo hicimos con los otros textos, resulta que la frontera de las prohibiciones matrimoniales presupuesta por Garcilaso sigue siendo el «cuarto grado», sólo que ahora referido al cómputo canónico y con la variante correspondiente a los «primos cruzados secundarios»; es decir, que se consigue así el pleno acuerdo con la regulación propuesta por Zuidema. Computando, según el uso eclesiástico, sólo los descendientes que figuran en la rama más larga hasta llegar al tronco común de que se derivan las de los dos parientes cuyo grado de parentesco se está determinando, «cuarto grado» es en el que se sitúan respecto del ego sus *primos terceros*, que entroncarán con el ego al nivel de bisabuelos si se trata de líneas cruzadas, o al del tatarabuelo en líneas paralelas. Sólo en grados inferiores habría prohibición matrimonial para las clases no incas.

B) Tal es la solución que se recoge en el esquema II. Pero otra notablemente distinta es la que propone Lounsbury, a partir de ciertos hechos que él trata de explicar con total olvido, en su interpretación, de los aludidos textos u otros cualesquiera de los cronistas clásicos. Si, no obstante, para mejor tipificar su postura, intentáramos precisar cómo se habrían de entender éstos para hacer posible la teoría de Lounsbury, obtendremos el siguiente interesante resultado: a) el «segundo grado» de la *Relación* anónima, coincidente con el «cuarto grado» de Garcilaso, si se los refiere respectivamente al cómputo canónico y al civil, deben referirse al parentesco biológico prescindiendo de cualquier matización derivada del peculiar sistema quechua; b) sin embargo, sí debemos atender la homologación en éste del hermano del padre con el padre carnal y de la hermana de la madre con la madre carnal, para excluir la posibilidad de matrimonio entre primos paralelos primarios; c) tales presupuestos se encuadran convenientemente, como un caso particular, dentro de los usos matrimoniales que Garcilaso nos ha presentado como propios de los nobles incas; pero lo discutible es la pretensión, por una parte, de extenderlos a las clases populares y, por otra parte, de eliminar la posibilidad de otros casos en que el ego-varón busque esposa en líneas más alejadas que la hija del caca o en otras de la parentela paterna. Y aún importa más, a la vista de las normas matrimoniales consignadas por los cronistas, preguntarse cómo de ellos se puede pasar a inferir el carácter *preceptivo* y la limitación *matrilateral* en el matrimonio entre primos cruzados, presupuestos básicos de la teoría de Lounsbury.

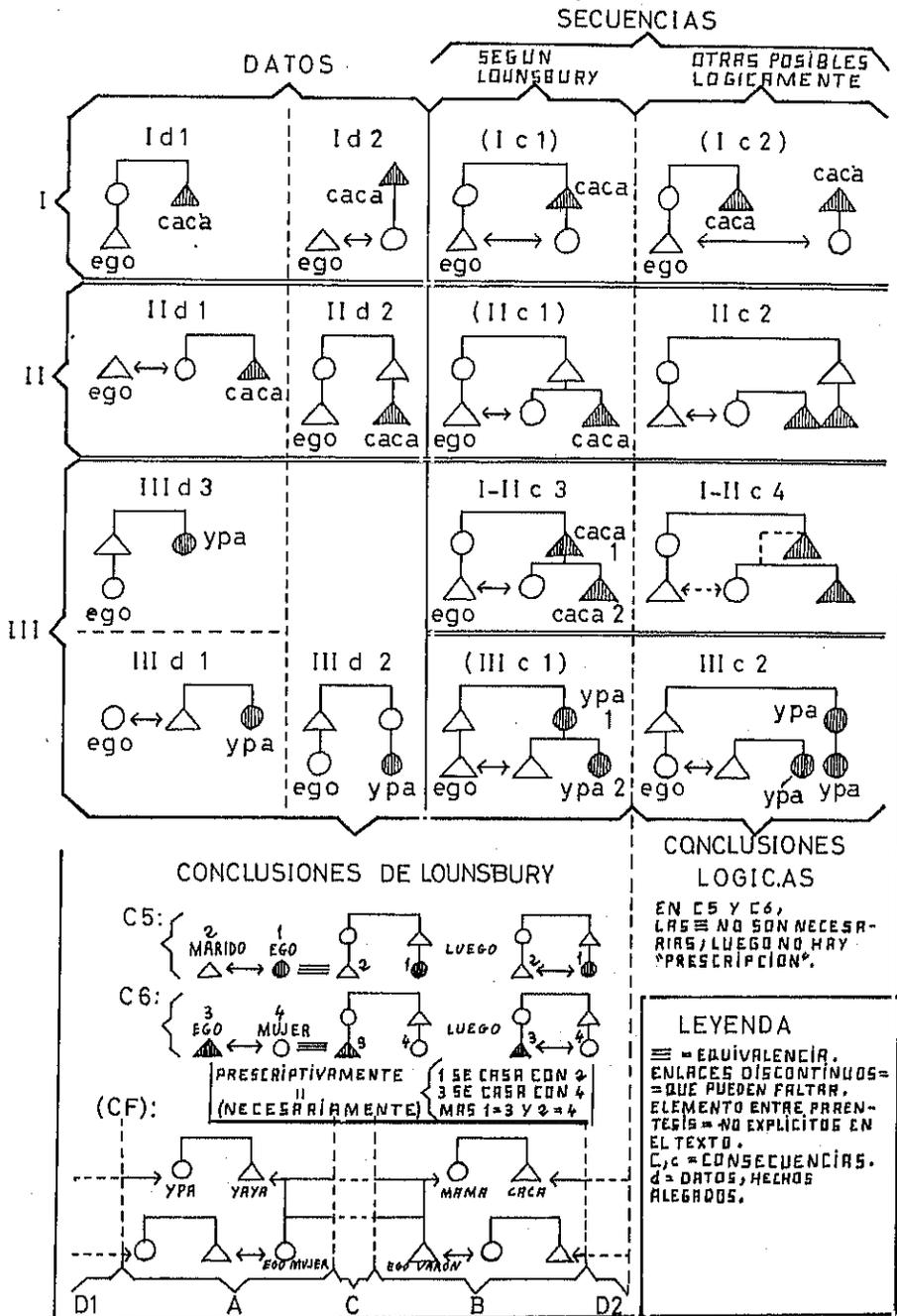
El problema no es tan simple como pudiera parecer a quien sólo advierta en abstracto la oposición manifiesta entre «preceptivo» y «potestativo». No es imposible que algo sea «potestativo» tal como se vive en concreto a nivel *personal* y a la vez encubra una normativa más profunda que, a cierto nivel —tal como, por ejemplo, el pura-

mente *categorial*—, sea realmente «preceptiva»; la síntesis de ambos caracteres contrapuestos nos daría como resultado la delimitación de un ámbito, más o menos amplio, dentro del cual se reconoce al individuo el poder elegir entre múltiples posibilidades, aun cuando al ámbito mismo como totalidad le convenga un carácter muy distinto. Aplicado a los sistemas de parentesco, tal distinción se plantea válidamente cuando se repara en la posibilidad de investigarlos a un doble nivel, sobre todo cuando se trata de sistemas *clasificatorios*, como el quechua: a nivel personal y a nivel categorial. En el primero, cada elemento del sistema representará —claro es— una multiplicidad de posibles individuos, pero situados todos en determinadas y muy precisas coordenadas del sistema; el «yaya» hermano del padre carnal será cualquier sujeto que es efectivamente hermano del padre, y no éste, aun cuando también el padre carnal se acoja a la misma denominación de «yaya». Pero el planteamiento a nivel categorial consistirá precisamente en asumir al padre carnal junto con su hermano en la unidad conceptual que es el «yaya», entendido genéricamente como unidad compleja pero totalizadora y global, cuya sistematización y jerarquización con las demás totalidades clasificatorias se estudia; claro es el carácter *categorial* de tal estudio, tan diverso del personal antes apuntado, aun cuando ya éste se eleve también al nivel de generalidad propio de cualquier consideración científica.

¿En cuál de esos dos niveles conviene que se sitúe —y de hecho se ha situado desde el principio— este nuestro estudio? En el personal, claro es; tanto por ser el propio de las fuentes como porque desde él, mejor que desde el categorial, cabe aplicarlo a la realidad social e incluso advertir cómo de hecho vivía la sociedad inca la realidad del parentesco. El nivel categorial debe preferirse cuando sólo interesa precisar y profundizar al máximo un sistema de parentesco; mas cuando se pretende ponerlo al servicio de otros fines —como en nuestro caso al servicio de los ayllus— se debe preferir el personal, más próximo a sus derivaciones y aplicaciones prácticas. Pero ¿en cuál se sitúa Lounsbury? Entreviendo oscuramente la distinción de ambos niveles, él pretende atender al uno y al otro: al «de clasificación» y al «de los hechos sociales»; al de la «determinación *formal* de los términos de parentesco» y al de su «interpretación *social* más o menos *libre*»⁸⁸. No se advierte la imposibilidad de conjugar o fundir en la exposición ambos niveles; por eso tenemos derecho a referir lo que nos dice al nivel personal, que es el nuestro, y valorar su teoría desde las exigencias peculiares de este nivel. Tal será el sentido de nuestra crítica; pudiera, pues, ocurrir que lo rechazado como no fiel expresión de la realidad a este nivel haya modo de revalorarlo al otro nivel,

⁸⁸ LOUNSBURY, 1979: 992 ss.

ESQUEMA VI



detalle a que nos referiremos al final de este estudio. Por ahora, firmemente instalados en la perspectiva personal, desde ella formulamos nuestras observaciones críticas.

Y ocurre que ni el carácter *prescriptivo* ni el *matrilateral* del sistema parental quechua se justifican suficientemente en la exposición de Lounsbury. He aquí las razones alegadas:

«Notemos, a través del uso de cierto número de términos de parentesco, el aparente reconocimiento de un matrimonio habitual o *prescrito*, el matrimonio *matrilíneo* entre primos cruzados. Por ello un hombre designará con el mismo término al padre de su esposa y al hermano de su madre; y este término se aplica igualmente al hermano de su mujer y al hijo del hermano de su madre. Y, confirmando esto mismo, a la hermana del marido de una mujer —*ypa*— se la clasifica junto con la hija de la hermana de su padre... Todos estos ejemplos indican que la esposa de un hombre es asimilada a la hija del hermano de la madre de éste y, a la inversa, el marido de una mujer al hijo de la hermana del padre de ésta»⁸⁹.

Analicemos tales argumentos para sacar a luz sus deficiencias: abreviaremos acotando con rigor en el adjunto esquema VI los datos o premisas de que parte cada prueba y las inferencias intermedias —implícitas algunas— que nos permiten advertir las etapas del proceso argumentativo. El primero de los casos alegado por Lounsbury podemos abreviarlo en dos etapas, resultando así los tres casos recogidos por el esquema. En el I está claro que de los datos I d 1 y I d 2 no es lógico inferir como consecuencia única, que siempre habrá de cumplirse, la I c 1 implícitamente supuesta por Lounsbury; también cabe que se cumpla la I c 2, es decir, que el «caca» padre de la esposa del ego-varón no sea el mismo individuo que recibe tal denominación por ser hermano de la esposa. En el II se incurre en el mismo alogismo, pues de los datos II d 1 y II d 2 —en pura teoría y en virtud de los solos datos recogidos— tanto puede resultar II c 1 como II c 2. También al conjuntar I y II en la síntesis de sus resultados (I-II c 3) se comete el alogismo de suponer que el *caca 2* lo es por transmisión patrilineal a partir del *caca 1*; el nexo de descendencia que los vincula puede no existir, por lo que antes vimos; o bien que, aun existiendo, no haya tal transmisión patrilineal de la categoría de «caca», posibilidad desarrollada en páginas anteriores de este estudio.

En cuanto al III, el alogismo es de otro tipo; aun supuesto que el III d 1 se tome como un dato originario y no como una inferencia analógica que ya los incas se formularon a partir del sentido propio de «*ypa*» representado por III d 3, persistirá la posibilidad de que el vínculo de filiación entre la *ypa 2* y la *ypa 1* no sea el determinante de

⁸⁹ *Ibid.*, p. 992.

la común denominación, tal vez atribuida a la hija sólo impropia-mente por extensión de la denominación materna; sólo así se explica la preponderancia tan considerable en las fuentes del uso III d 2 sobre el III d 1.

El carácter *matrilateral* de la solución propuesta por Lounsbury destaca ya en las inferencias implícitas que hemos explicitado en cada uno de los tres casos considerados; está claro en ellas que la esposa procede en todos ellos de la línea del caca, que es la misma de la madre; la prueba no valdrá en la medida en que, como hemos ido notando, no vale la consecuencia a no ser como una de las variantes permitidas por el sistema de parentesco resultante, al margen de testimonios existentes en las fuentes, capaces de invalidarla. Pero es en las consecuencias C 5 y C 6, expresas por el autor, donde se da subrepticamente el paso de lo puramente descriptivo a lo prescriptivo. En efecto, C 5 parece repetir un resultado parcial contenido en I-II c 3; y no es así, porque subrepticamente se añade el matiz prescriptivo. Subrepticamente decimos, porque el proceso consiste en invertir la relación antes establecida entre los datos y las inferencias ya apuntadas; antes, del hecho de casarse el ego-varón con determinada esposa o ser hijo de determinada madre resultaba que el padre de aquélla y el hermano de ésta se vinculaban a él como su o sus «caca». Mas ahora en C 5, al identificar inversamente la hija del hermano de la madre o «caca» con la esposa del ego-varón, se concluye que *sólo* con aquélla se habrá de casar éste. El vínculo matrimonial del ego consignado antes como un puro rasgo descriptivo, que además se tomaba como punto de partida, ahora se recoge en la conclusión como algo obligado o prescriptivo resultante de la previa inserción, tanto del ego como de su esposa, en determinado contexto familiar que así lo impone. El C 5 repite este mismo proceso respecto de un ego-mujer; el contenido de II c 1 se repite parcialmente, pero agregando el carácter prescriptivo. Está, pues, claro que, aun prescindiendo de objeciones que obviamente se podrán hacer a partir de I-II c 4 y III c 2, el carácter prescriptivo no se prueba con estricta lógica.

En C F o conclusión final sintetizamos todo lo anterior, no para seguir insistiendo en su crítica, sino para que por comparación con el total sistema de parentesco propuesto por Lounsbury —ver esquema VII— advirtamos cómo éste está ya prefigurado en lo que acabamos de exponer; los elementos parciales del esquema VI son los mismos que, al conjuntarse, componen el esquema VII. Los segmentos A y B del esquema, idénticos respectivamente al III.c 1 y al I-II c 3, serán los elementos básicos del sistema y estarán relacionados de suerte que para un determinado A habrá un determinado B impuesto o prescrito. Pero será preciso introducir en C, o en D 1 D 2, o en ambos,

otro u otros segmentos en un número y combinación tales que se evite la simetría; es decir, que el mismo segmento o grupo de parentesco reciba esposas del mismo segmento al que las da. Es lo que ocurriría si el sistema de parentesco se estructurara con sólo A y B, pues se reduciría al mero intercambio mutuo de mujeres. Pero ¿cuántos otros segmentos introduciremos? He aquí el problema del número de «secciones», a que inmediatamente deberemos atender dentro de tales supuestos. Mas, a nuestro juicio, no se justifica suficientemente el supuesto de que a determinado A deberá corresponder determinado B; sólo hay la muy amplia precisión de que ambos han de estar integrados dentro de la vaga «unidad de linaje».

La «alianza prescriptiva», núcleo del modelo propuesto por Lounsbury, por mucho que se intente suavizarla aclarando que las denominaciones de parentesco deben tomarse en su acepción «clasificatoria» y por ello designando grupos y no individuos determinados, e incluso que la «prescripción» sólo señala una «tendencia predominante» exigida por la alianza entre grupos y que se dará por cumplida con «uno solo de estos matrimonios por generación (e incluso a veces menos)»⁹⁰, lo prescriptivo nunca se reducirá o surgirá de lo puramente permisivo; si las fuentes nada prescriben positivamente respecto de tales matrimonios entre primos cruzados, y aun estos mismos no se prescriben sino que se permiten, el proceso anterior no sirve.

Y, sin embargo, aún no quedará totalmente descartada la posibilidad de una teoría del parentesco que incorpore como una de sus hipótesis auxiliares la regla que discutimos; su validez podría apoyarse en la lógica interna de la total teoría y, si ésta resulta aceptable por explicar los hechos, también tal regla habría de ser admitida aun cuando en la realidad social nunca hubiera sido formulada; pudo actuar enmascarada bajo expresiones muy diversas, o ni aun esto, porque bastará que sí se cumpla en la realidad el resultado final de la teoría. Veamos, pues, cómo Lounsbury culmina su intento de presentar el sistema de parentesco inca como un «sistema de secciones».

C) Ante todo, se habrá de determinar cuántas secciones o grupos contiene el «ciclo». Zuidema había demostrado que en algunos puntos del territorio inca era posible aplicar un ciclo de sólo dos secciones, es decir, un «intercambio *directo*» de mujeres y, por tanto, un matrimonio *simétrico* entre primos cruzados. Pero así se pierde el carácter asimétrico que ya se ha dado por supuesto; un ciclo de «tres es el mínimo requerido para reproducir la asimetría»⁹¹, es decir, para cerrar el ciclo y reiniciarlo sin caer en la reciprocidad del intercambio de

⁹⁰ LOUNSBURY, 1978: 992; Fox, 1979: 194, 206 s.

res. Y ése elige Lounsbury, no al azar, sino por algunos indicios recogidos en las fuentes— que apuntan a una particular semejanza de la generación con la que o le ha precedido o le sucederá en grado de parentesco directo; es decir, con la del tatarabuelo y la tataranieta: a) El yo-varón considera «hermanos (huauque) al bisabuelo en línea ascendente y, por otra parte, en línea descendente, al tataranieta; se constituye así en cada caso un grupo de cuatro generaciones en que la cuarta se vincula a la primera por un nexo preferente. b) Los colaterales de primero y de cuarto grado, en línea transversal, se consideran «runamasi»; es decir, personas que proceden «de otras familias». c) El biznieto —y no el hijo ni el nieto— en línea transversal es «mittansana», «el que vuelve —por línea uterina— al tataranieta del ego-varón. d) «Ususi» lo es, al igual que la hija del ego-varón y la tataranieta por línea uterina ($D^4 = D$)^{92*}.

La hipótesis que, mientras el c) sugiere una coincidencia por vuelta de línea agnática a la uterina, el d) implica la vuelta de la línea uterina a la agnática; en todo caso, una convergencia de las dos líneas cada cuatro generaciones, por coincidir la cuarta con la primera y así reiniciarse el ciclo de tres «secciones», que a la vez es de tres diversas etapas del proceso dinámico de la segmentación familiar.

Analizando todos estos indicios e infiriendo a partir de ellos un modelo de sistemas» que a la vez reúna todas las otras características observadas en el ayllu inca, Lounsbury nos da un diagrama suficiente para suplir los más amplios desarrollos de un libro posterior. Él, alterando el orden para su más fácil comparación con el esquema

II, añadiendo generaciones para que sin necesidad de otros datos se vea cómo el ciclo se repite, completándolo con otros datos genéticos cuya incorporación al esquema II hubiera supuesto una modificación excesiva, obtenemos el esquema VII (p. 237).

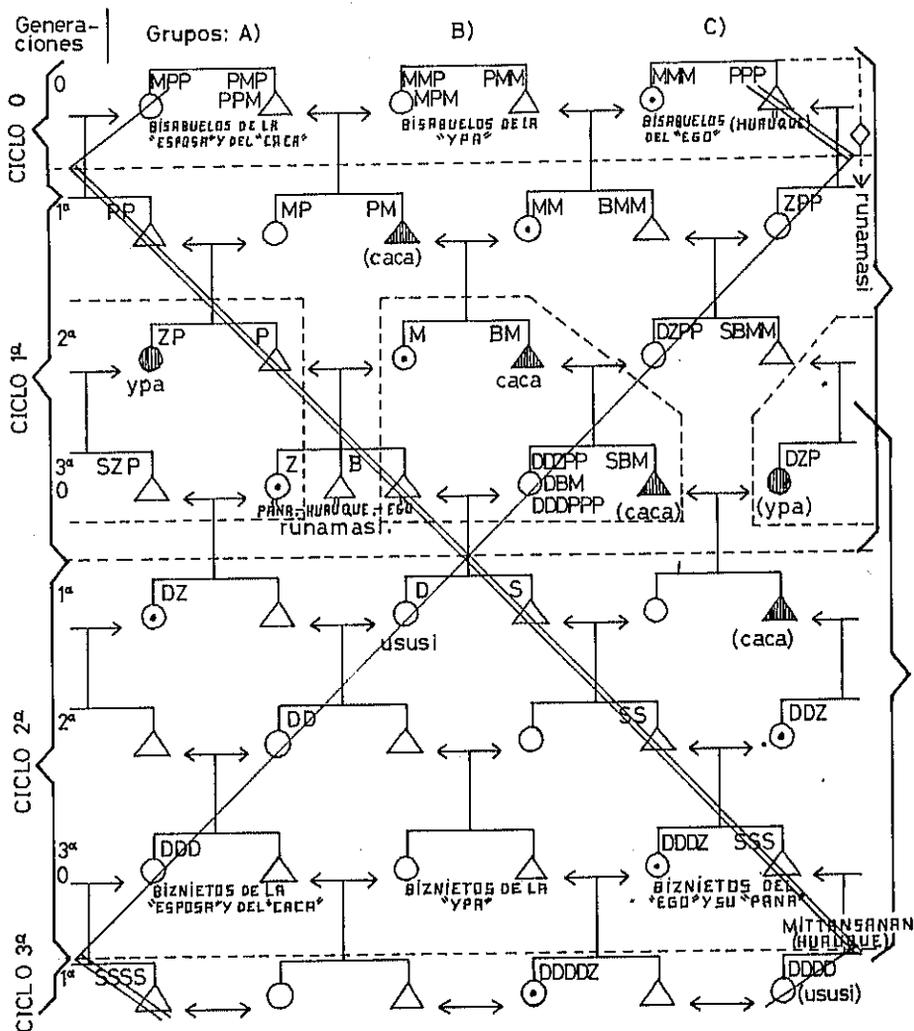
Como veía Lounsbury, no satisfecho con el argumento a favor que se hacía de la coherencia interna de su sistema ni con el de los datos que han servido de apoyo en el punto de partida, busca confirmación en el material transmitido por las fuentes. La coexistencia de una línea patrilineal para el hombre con otra matrilineal para la mujer la encuentra confirmada por un estudio de Núñez de Prado sobre la relación del nombre de los hijos con los de sus padres en los registros parroquiales de los siglos XVII y XVIII; en un porcentaje elevado las hijas toman el nombre de la madre y los hijos el del padre. Lo confirma con un texto de Tello y con una disposición del Concilio Provincial de Lima en 1583, que manda no imponer en el bautismo nombres no cristianos pero que permite conservar el «sobrenombre»

LOUNSBURY, 1978: 997.

idem.

apéndice, G).

ESQUEMA VII



LEYENDA:

- △ - Patrilineas del ego y del padre
- - Matrilineas de la esposa del ego
- ◉ - Matrilineas de la madre (y del ego)
- ▲ - Patrilineas del "caca" (y de la esposa)
- ⊙ - Matrilineas de la "ypa"
- () - Usos derivados del que figura sin paréntesis, que es el principal

Convergen cada tres generaciones; de suerte que el bisabuelo por línea directa paterna y la bisabuela por línea directa materna de un ego son hermanos. Y también son hermanos el abuelo paterno del ego-varón y la abuela materna de su esposa

La patrilinea de la esposa = la del caca. Por ello ocupa siempre la posición de caca respecto de la patrilinea del ego-varón.

La matrilinea del ego-varón = la de la ypa. Por ello ocupa siempre la posición de ypa respecto de la matrilinea de la esposa

El ego-varón busca y toma esposa en las patrilineas del "caca" } que son convergentes
 matrilinea de la esposa del bisabuelo }

o apellido de los padres, con este detalle: «los hijos el de sus padres, las hijas el de sus madres». Escasa fuerza tiene, a mi juicio, tal argumentación, por bastar razones puramente afectivas para explicar tal hecho, muy común hoy en cualquier tipo de sociedad.

Pero más significativo resulta el diagrama hallado en el «Ritual formulario» de Pérez Bocanegra —año 1631—, en que gráficamente constan

«las relaciones de parentesco que intervienen en la determinación de la filiación paralela necesaria para la representación del matrimonio matrilineal de primos cruzados concebido como matrimonio patrilineal entre primos cruzados de segundo grado»⁹³.

A mi juicio, tal argumento es redundante en cuanto a lo que prueba, a saber, la práctica y licitud de tales matrimonios, que por constar con toda seguridad no necesitan confirmación; pero sería un sofisma entenderlo en sentido exclusivo o excluyente, es decir, como si de ello se pudiera inferir que la otra variante —patrilateral estricta— de tales matrimonios quedaba eliminada o prohibida.

La existencia de «secciones» como base del sistema de parentesco inca difícilmente podrá mantenerse frente a la objeción que supone el hecho de que no hayan quedado huellas múltiples y seguras de ella; las supuestamente tales alegadas por Zuideza y Lounsbury son tan ambiguas que ni siquiera permiten fijar el número de secciones, como ya vimos, y el mismo Lounsbury ha de lanzarse a hipótesis racionalizaciones para justificar de algún modo su opción por un sistema de tres. Puede mantenerse con toda seguridad, e incluso elevarla a la categoría de un hecho, la afirmación de que las supuestamente llamadas «secciones» no proporcionaron la base de verdaderos grupos de filiación. Lounsbury apunta la posibilidad de que todo esto ocurriera respecto de «uno de los tipos de linearidad»⁹⁴; pero que ninguno de los dos tuvieran esa proyección social y así las «secciones» hubieran de tomarse sólo como hipótesis auxiliar para formular una teoría capaz de «racionalizar» la realidad, supondría rechazar la teoría para sustituirla por otra menos enmascaradora de la auténtica realidad.

Más a su favor están los cuatro indicios, recogidos en las fuentes, que le sirvieron de punto de partida; si las confirmaciones apuntadas como colofón tenían tan escasa fuerza como ya vimos, esos indicios, por el contrario, parecen tan significativos y tan resistentes a cualquiera otra teoría que alcanzan la categoría de prueba. Sin embargo, no es así; por sí solos no pueden apuntalar la teoría de Lounsbury, porque admiten una interpretación distinta. Supuesta la norma que

⁹³ *Ibid.*, p. 1004.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 998.

prohíbe al ego-varón buscar mujer en las matrilineas de las esposas de su padre y su abuelo y su bisabuelo, se dirá del biznieto que es *mit-tansana* porque «vuelve al linaje», no del propio ego-varón, sino de su esposa, es decir, al linaje mismo en que él buscó esposa; y, por cierto, desde el momento que la norma no es prescriptiva sino permisiva, hemos de suponer que sólo para buscar como lo hizo en su día el ego de referencia. La expresión tendrá todavía más sentido considerando que, al ser esa matrilinea del linaje mismo al que pertenece la esposa del tatarabuelo, éste o sus parientes podrán ayudarle en esa búsqueda; Fox destaca con acierto la importancia de esta ayuda en pueblos primitivos, pero «buscar» no obliga —digámoslo así— a «encontrar».

Tal interpretación del *c)* nos lleva a una también nueva explicación del *d)*; si el tataranieto, además de buscar, halla esposa en la matrilinea indicada, razón habrá, sin duda, para que el tatarabuelo se sienta particularmente prolongado en él —aparte razones afectivas— y le dé ese preferente trato de «hijo». Si no, tal vez baste lo anterior para iniciar una costumbre y crear un uso extendido a todo caso; aunque muy bien puede ocurrir que las fuentes sólo exijan aplicar esa denominación de «ususi» en algunos casos, de suerte que generalizar sea ir más allá de lo por ellas justificado.

El *a)* se explica bien, o por puro uso analógico del término «hermano», o por el carácter clasificatorio del sistema y de esta denominación misma; puede comprenderse sin mayor desarrollo. En cuanto al *b)*, aparte la sugerencia que cabe derivar de lo dicho en torno al *c)* y *d)*, surge la ocurrencia de si el «rumanasi», en vez de acercar estableciendo una relación privilegiada del ego con los descendientes colaterales de los tatarabuuelos, lo que hace es alejar como cuando hoy, después de referirnos a los parientes más próximos con su propia denominación parental, acabamos aludiendo a los otros «parientes» o a los «parientes lejanos». Incluso tal vez por «lejanos» a veces insistimos en que son *nuestros* «parientes». Reparemos en que más allá del tatarabuelo sólo queda el *ancestro*, perdido y desdibujado entre la neblina del mito o la leyenda; y en que con frecuencia del tatarabuelo se habrán desprendido varios ayllus, de suerte que algunos de sus descendientes coetáneos del ego ni siquiera pertenecerán al mismo ayllu; por lo que se recomendará obviamente recordar que son «de la misma gente». ¿Será preciso más? El insistir demasiado en el alcance que por su etimología debe concederse a un término, ¿quién no ha comprobado muchas veces que nos llevaría a errores e *incomprensiones*?

Aún iremos más a la raíz; Lounsbury propone su modelo de sistema como respuesta al problema planteado por la presencia en el sistema inca de elementos matrilineales junto con otros patrilineales —hasta aquí la cosa no es ni nueva ni dudosa—, que él traduce a tér-

minos de competencia entre el modelo de tipo omaha y el contrapuesto de tipo crow —esto es lo nuevo en alguna medida y lo que ya cabe cuestionar—. Podemos admitirlo así, ya que aferrarnos a lo primero sería negarnos a seguir profundizando y a la necesidad de renovar abriéndonos a los avances de la Etnología. Y es entonces cuando surge el problema, según vimos: ¿cómo la hija del caca será a la vez «hija» —exigencia crow— y «madre» —exigencia omaha—? Tres posibles salidas nos opuntó Lounsbury, la tercera de las cuales, por él elegida, tiene además la recomendación de conservar en uso la segunda como posible salida de emergencia en casos especiales. Seguimos estando en el buen camino; pero aquí precisamente puede que haya surgido la decisión precipitada, si —como yo creo— hay una cuarta salida menos comprometida y más amplia, tal además que deja practicable la segunda, y aunque cierre la tercera puede aprovechar los avances hechos para llegar a ella. En lenguaje llano esta cuarta salida, ignorada por Lounsbury, consiste en dar a los elementos matri-patrilineales consistencia unitaria de auténtico sistema, pero, en cierto momento, cuando va a ocurrir la colisión o contradicción entre las opuestas exigencias de lo omaha y de lo crow, evitarlo recurriendo al procedimiento que hemos llamado *pluralismo perspectivista*: no llamaremos a la hija del caca «hija», ni la llamaremos «madre»; sino, lo que es obvio y no ofrece problemas, «hija del caca». He aquí la importancia de lo que en un principio pudo parecernos una simple inflexión expresiva y que, en efecto, puede enunciarse como tal aun cuando sus secuencias afectarán a la naturaleza misma del sistema de parentesco: el quechua introduce en las expresiones de parentesco el estilo indirecto, no sólo como posible recurso expresivo sino como norma constructiva del sistema mismo.

¿Queda ya descartado el modelo Lounsbury? Seríamos poco exigentes si tanto dijéramos; conformémonos con decir que no se impone como única salida a los problemas planteados por el material que nos transmiten las fuentes, que no es necesario ni de seguro el generalizado entre todas las clases sociales del Tahuantinsuyu. Ya apuntamos la posibilidad de aplicarlo especialmente a la nobleza inca, cuyos usos endogámicos están bien testimoniados por las fuentes. Tal vez otro de sus valores sea el de permitirnos trazar la frontera de las prohibiciones matrimoniales en el ámbito de la parentela materna, presumiblemente menos exigente y más permisiva que la del lado paterno, dado el carácter no bilateral del sistema de parentesco quechua; es tema a investigar, sin duda abierto más que cerrado por Lounsbury. Pero si, según éste pretende, se trata de hacerlo valer con generalidad como pauta y modelo que la familia popular peruana en el Tahuantinsuyu e incluso de la preincaica quechua, deberemos in-

sistir en la insuficiencia de sus pruebas, empezando por la de tesis tan decisiva como lo es la existencia de «secciones»; el otro modelo, inspirado en Cunow y Zuidema, es tan posible al menos de acuerdo con las fuentes. Justamente por eso, en el estudio de las interrelaciones y los agrupamientos de ayllus se habrá de estar en permanente alerta a la posible aparición de huellas atribuibles a la existencia de una estructura familiar inspirada en el modelo de «secciones». Hay, no obstante, en la familia inca una segmentación en dos mitades que, si bien no son ni grupos de parentesco ni «secciones», sí existen como auténtica realidad social. Se daba en la sociedad inca —e incluso preincaica— un agrupamiento familiar de cuatro generaciones en dirección ascendente (incluida la del ego), encabezado por el tatarabuelo, que permanece por encima o fuera de él y al cual todos sus miembros podrán llamar «padre». Su peculiaridad —y por tanto que de alguna manera exista— estará testificada porque la regla de la exogamia lo contrapone como una unidad a los otros grupos de parentesco. Sin embargo, podría dudarse sobre si él es, hablando con rigor, un «grupo de parentesco» o sólo un «conjunto familiar», o incluso sobre si tiene una consistencia suficiente para ser tenido por una realidad social. En efecto, los matrilineajes de las esposas del padre y del abuelo y del bisabuelo no quedaban incluidos como tales —o por tales— en el grupo de parentesco patrilineal del ego. Sin embargo, supuesto que todos habían de casarse «dentro de su parentela ... por no confundir los linajes» —como ya hemos oído decir a Garcilaso, y otros cronistas nos confirman—, aun sin recurrir a las elucubraciones etnológicas sobre matrimonios por grupos ni a «ciclos» cabe suponer que los matrilineajes de esas esposas estaban ya insertos, junto con el patrilineaje del ego, dentro de un más amplio grupo de filiación.

De aquí que Zuidema, echando mano de la discutida distinción sociológica entre «familias de orientación» o en que se nace, y «familias de procreación» —aquella otra que el ego constituye al casarse⁹⁵—, llame al agrupamiento considerado «*ayllu de procreación*»; tal es —dice— «el fundado por el hombre que finalmente llegará a ser su tatarabuelo». Mientras que por «*ayllu de orientación*» entiende

«el grupo de parientes *kindred* fundado por el tatarabuelo y dentro del cual los matrimonios endógamos estaban permitidos»⁹⁶;

es decir, el agrupamiento anterior más el otro matrilineaje de la esposa del tatarabuelo con el cual se pueden establecer lazos matrimoniales. No discutiremos si la distinción se ha aplicado con acierto; lo importante es advertir que estamos ante el difícil problema de si cabe hallar

⁹⁵ FOX, 1979: 160.

⁹⁶ ZUIDEMA, 1973: 131.

un criterio que permita identificar el ayllu con determinado grupo de parentesco, y que parece demasiado expeditivo identificar el ayllu con lo que puede ser ya una asociación de ellos para ciertos fines —culturales, por ejemplo— derivada de su común filiación respecto del tata-rabuelo. En sentido estricto no cabe hablar de «ayllu de procreación», porque la estructura predominantemente agnaticia de la sociedad inca no admite que por el hecho del matrimonio el marido se haya de incorporar al ayllu de la esposa ni que haya inevitablemente de fundar otro nuevo; podrá seguir perteneciendo —y aun eso será lo ordinario— al «ayllu de orientación» en que ha nacido, porque el *grupo de filiación* inmediato del individuo es su propio ayllu. De aquí que los cronistas hayan podido identificar los ayllus con «linajes» o «parentelas».

Queda, pues, como seguro únicamente que, en virtud de las expuestas normas reguladoras de los enlaces matrimoniales, el total grupo de filiación derivado de un antepasado común queda fraccionado en dos mitades, que se relacionan exogámicamente y en conjunto constituyen una totalidad endogámica; ¿puede ello ayudarnos en alguna medida para acotar el ámbito de los diversos grupos de parentesco? En un sistema de parentesco bilateral ni aun sentido tendría la pregunta, porque «los conjuntos familiares» centrados en torno al ego forman en él un continuo de un número indefinido de posibles componentes, no jerarquizables más que por la relación de unos a otros; pero el sistema quechua, además de introducir una discontinuidad obvia entre los «grupos personales» por su carácter clasificatorio y por la filiación unilateral con el único y excluyente ancestro, limita notablemente el número posible de «grupos de parentesco» distintos, por la norma adicional de «no mezclar los linajes». Sin embargo, no puede proporcionarnos un criterio suficiente para delimitar los grupos o hallar la norma determinante de su segmentación y consiguientes interrelaciones. Desembocamos así una vez más en el tema de los ayllus, que aquí no cabe abordar.

No obstante, extractemos de su estudio algún dato referente a su caracterización como *grupos locales* o de convivencia. Partamos de la distinción entre familia como «grupo de parentesco» y familia como «grupo de convivencia»; el «grupo de filiación» del que aquél se deriva inevitablemente ha de insertarse en un «grupo local», que a la vez lo será de convivencia. Aparece ya así la referencia de la familia a un factor espacial que, aun siendo conceptualmente extrínseco a ella, la influirá y determinará en alto grado su forma y su devenir histórico. La familia inca es patrilocal; la esposa pasa después del matrimonio a la residencia del esposo, definitiva y oficialmente podríamos decir, pues por la curiosa costumbre del matrimonio de prueba —servina-

cuy— ya antes había convivido en la de la familia del prometido; la procesión de los deudos del novio hacia la casa de la novia para recogerla y trasladarla a su nueva residencia constituía ceremonia notable de su matrimonio⁹⁷.

Es importante la existencia de grupos matrilineales, cuya huella se advierte, por ejemplo, en el siguiente texto de *Dioses y Hombres de Huarochiri*:

«Cuando un hombre se casa con una mujer del pueblo de Surco, y canta y baila el huayllas, aun cuando el hombre sea *forastero*, no le quitan las chacras; por el contrario, lo ensalzan y auxilian»⁹⁸.

Claro que, por lo demás, en el Tahuantinsuyu se había impuesto con generalidad, aunque con posibles excepciones regionales, el grupo patrilocal.

El carácter patrilocal no implica al patrilineal, pero sin duda supone un avance hacia éste; la familia matrilineal pero patrilocal, lenta pero inevitablemente acabará por dar entrada a rasgos patrilineales, que es lo sucedido en el ámbito peruano; durante una época anterior a los incas, pues la evolución ya se ha cumplido cuando éstos entran en la historia. Importa alumbrar este proceso, intentar una explicación de cómo la sociedad quechua, inicialmente matrilineal, pasó a un sistema de parentesco predominantemente patrilineal aun cuando lleve incrustados restos de su anterior naturaleza; porque parece que en cualquier explicación las formas de propiedad y de tenencia de la tierra hubieron de tener un importante papel. No se trata de fantasear una solución cualquiera al problema genérico del paso a un estadio patrilineal, en una sociedad cualquiera; nos referimos precisamente a la quechua y por ello lo que sabemos sobre el resultado de ese proceso evolutivo —es decir, sobre la estructura social y económica del pueblo quechua en su etapa ya histórica—, orientará nuestra búsqueda de una explicación. Ahora bien, el *ayllu*, pieza fundamental de esa estructura en la etapa inca, se nos ofrece además como factor decisivo en la evolución.

En efecto, parece haber razones para poner en el origen una estructura matrilineal; así se explican los rasgos de ese preciso signo presentes en su sistema de parentesco, además de estar ello de acuerdo con las tesis admitidas por muchos etnólogos para casi todos los pueblos investigados. La polémica contra Frazer, que hablaba de un *totemismo local* anterior al estadio de la *filiación uterina*, contribuyó

⁹⁷ COBO, 1964: 248.

⁹⁸ ARGUEDAS, 1975: 57 ss.

a poner en claro la prioridad * de esta última incluso en aquellos pueblos que Frazer citaba como apoyo de su teoría⁹⁹.

Pero en segundo lugar hay que introducir un factor revulsivo, capaz de empujar hacia una superación de la estructura matrilineal. Varios podrían señalarse; pero, supuesto el resultado a obtener, comprobado históricamente según advertimos, el factor más congruente parece ser el dato de que la familia, aun cuando matrilineal, *no era matrilocal*. Se trata —decimos— de un dato y no de una hipótesis; porque, aun cuando no puede comprobarse en el preciso caso quechua, está de acuerdo con los resultados de la investigación etnológica e incluso de la evolución lógicamente previsible en una sociedad matrilineal. Fox ha expuesto con acierto los factores que dentro de una sociedad matrilineal pugnan por resquebrajar su estructura, supuesto que debe admitirse como un principio —según él— que «por lo general mandan los hombres» y que auténtico matriarcado «sólo existe en la imaginación» de algunos autores, no en la Historia¹⁰⁰. Dentro de una estructura matrilineal, la cuestión de la residencia plantea serios problemas en todos los posibles casos:

«Que estén juntos todos los miembros del linaje. Que las hembras estén juntas y los varones dispersos. Que los miembros varones estén juntos y las hembras dispersas. Que todos los miembros estén dispersos»¹⁰¹.

La intrusión del esposo en la familia de tal tipo se convierte en auténtico «caballo de Troya», según expresión gráfica de Fox:

«Para la matrilineal es, en cierto modo, una maldición el hecho de que se origine de una situación matrilocal, ya que, aunque el sistema matrilineal es el tránsito lógico a partir de la situación dada, esta misma situación introduce dificultades que al propio sistema le resulta difícil resolver»¹⁰².

En el caso peruano, de modo especial, las condiciones ecológicas dificultaban cualquier otra solución que no fuera la patrilocal **. La estructura geográfica peruana, propicia a la formación de núcleos de población cerrados sobre sí mismos entre escabrosas montañas o en llanos recortados por dunas y marismas, según nos lo describen los cronistas de la Conquista, con fama bien ganada por la dificultad de sus comunicaciones, no permitía al hombre atender en lugares distin-

* Ver apéndice, B).

⁹⁹ MORET y DAVY, 1925: 41 ss.

¹⁰⁰ Fox, 1979: 29, 105.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 92. Ver también pp. 98-106 y, en particular, pp. 97 y 101.

¹⁰² *Ibid.*, p. 112.

** Ver apéndice, H).

tos a sus deberes de esposo y los que le incumbían como «tío» que ejerce la autoridad en su familia de origen, según el modelo del sistema uterino. El padre Bernabé Cobo, al señalar la escasa población de América, se refiere expresamente al Perú, donde

«acontecía a nuestros españoles no hallar gente en largos espacios de tierra», e incluso en zonas fértiles escaseaban los repartimientos «no por otra razón que por haberse hallado vacías de gente»¹⁰³;

impresión ampliamente confirmada por Cieza de León.

Una vez que la familia se hizo patrilocal, hubo de ir evolucionando hacia la modalidad agnática de acuerdo con una dinámica interna bien conocida por la etnología desde Durkheim¹⁰⁴. Pero, ciertamente, la existencia de explotaciones agrícolas comunales, típicamente representadas por el ayllu, hubo de contribuir poderosamente a que tal evolución se cumpliera allí donde el hombre, relegada a un segundo plano su anterior dedicación a la caza, se había constituido en la pieza básica de la explotación agrícola. Estamos dejando un hueco a la hipótesis de que la agricultura surgiera por la iniciativa de mujeres que, mientras sus maridos se ocupaban de la caza y de la guerra, se aficionaron a la recolección de frutos silvestres y un buen día también a su cultivo; en el ámbito inca la leyenda de Mama Occllo resulta significativa. Y un hueco también queda para introducir el nacimiento del ayllu en ese momento, aún matrilineal, en que los cultivos empiezan a tener importancia bajo el cuidado todavía de la mujer; sin ello difícilmente se justificaría la existencia de ayllus vinculados al menos fundacionalmente con mujeres o ancestros femeninos. Incluso resta en tal explicación margen para introducir el caso, testimoniado por los cronistas, de pueblos en que, hasta los tiempos de la Conquista y posteriores, siguieron siendo las mujeres quienes realizaban los más duros trabajos agrícolas; son pueblos que se mantienen al margen del proceso evolutivo, detenidos en un cierto momento de él. Garcilaso el Inca dice, sin duda con cierto afán de excusa ante la mentalidad de los españoles:

«En algunas provincias del Cuzco que aún no estaban bien cultivadas por los reyes Incas iban las mujeres a trabajar al campo y los maridos quedaban en casa a hilar y tejer; mas yo hablo de aquella corte y de las naciones que la imitaban, que eran casi todas las de su imperio; que esotras por bárbaras merecían quedar en olvido»¹⁰⁵.

Son sin duda los pueblos mismos marginales en el Tahuantinsuyu, que conservan estructuras familiares ricas en vestigios de un estadio

¹⁰³ COBO, 1964: 9.

¹⁰⁴ CUVILLIER, 1954: 573 ss.; FOX, 1979: 81 y 87 ss.

¹⁰⁵ Garcilaso DE LA VEGA, 1966: 133.

de predominio materno. Pero en los pueblos que asignan al hombre el peso de la explotación agrícola, aun cuando

«al trabajo del campo acudían todos los hombres y mujeres para ayudarse unos a otros»¹⁰⁶,

se imponía el rápido avance hacia el sistema patrilineal; porque la vinculación desde jóvenes a un grupo de trabajo que además constituía el propio ámbito familiar, e incluso la afectiva a unos terrenos propios tanto como comunales, desembocaría en oposición a romper tales vínculos por el evento del matrimonio o a renunciar al fruto del propio esfuerzo, y su posterior disfrute por los propios hijos, en virtud de un sistema hereditario no patrilineal. Así, o incluso aun no siendo así, la constancia de las motivaciones fundamentales en el hombre primitivo y en el de nuestros días hubo de determinar el abocamiento de la estructura matrilineal a su modalidad patrilocal, y luego la aparición del sistema patrilineal, en conexión incuestionable con el desarrollo de un vínculo territorial progresivamente asumido como ley de supervivencia por el grupo de parentesco.

Tales consideraciones, al racionalizar el proceso evolutivo que a partir de una estructura matrilineal desemboca en la patrilineal, a la vez nos proporcionan una confirmación de la tesis que afirma la existencia de restos matrilineales en el sistema de parentesco quechua, la más débil y necesitada de apoyos entre las que soportan nuestra precedente estructuración. Porque el elemento patrilineal del sistema no es cuestionable, como no lo son ni su carácter clasificatorio, ni la presencia en él de rasgos descriptivos significativamente sobrepuestos, ni el papel decisivo del «caca» y de la «ypa» en la segmentación de los grupos de parentesco, ni la dispar, aun cuando paralela, posición de estos dos elementos claves en el sistema, ni el decisivo alcance que ha de reconocerse a la diversa nomenclatura utilizada por el ego-varón y por el ego-mujer.

Otros hechos hay cuya importancia es segura, pero cuyo sentido resulta hoy ambiguo y deberá esclarecerse mediante investigaciones futuras: los usos de «runamasi» y de «mittansanam»; el peculiar vínculo de *hermandad* que une cada generación a los ascendientes y descendientes colaterales distanciados por dos generaciones interpuestas, así como la posibilidad de que un ego-varón se incorpore o bien a los tres ascendientes o bien a los tres descendientes —por línea directa paterna—, constituyendo así grupos de «hermanos»; la dudosa existencia de «secciones» y su número; el auténtico alcance de las prohibi-

¹⁰⁶ *Ibidem.*

ciones matrimoniales y más en particular el de su posible dispar situación en el ámbito del patrilineaje y en el del matrilineaje. El modelo de sistema propuesto por Lounsbury tiene el mérito de aprovechar estos datos, pero el inconveniente de incorporar a los hechos una interpretación, no indiscutible al menos en algunos puntos.

Precisemos ahora, al culminar nuestro estudio, la raíz de que surgen bastantes de las interpretaciones discutibles que hemos señalado en este autor y también en Cunow, la raíz de que surgen algunos de los más peligrosos riesgos a evitar cuando se estudia un sistema de parentesco clasificatorio; tal es el afán de racionalizarlo desconsideradamente hasta el punto de destruir ese su carácter al dar de sus categorías o usos clasificatorios una explicación puramente biológica, o bien ignorarlo a la hora de hacer inferencias sobre grados de parentesco. Y otro peligro radica en la propensión a considerar como transmitida por línea de filiación toda categoría o calificación aplicable a miembros de varias generaciones sucesivas. Contra estos riesgos hemos intentado precavernos en nuestro estudio. Las interpretaciones personales que hemos propuesto de los usos del «yaya», «caca», «ypa» están en esta dirección, aun cuando se apoyen además en otros indicios. Y la también personal hipótesis del *pluralismo perspectivista*, tan fecunda, que por otra parte no pretendemos proponer dogmáticamente o como logro definitivo, sino críticamente, como instrumento útil para abrir posibilidades, demostrando no haber de considerarse como necesarias —por únicas— ciertas interpretaciones de los hechos con que a veces se intenta suplantar a los hechos mismos.

Por otra parte, no deberá desatenderse la distinción entre el nivel *personal* y el *categorial* * en el estudio de un sistema de parentesco clasificatorio. Nos hemos instalado desde un principio en el personal por más conveniente para nuestros fines y no intentaremos ya en este estudio elevarnos al categorial, tampoco asumido con pureza por Lounsbury; en él, sin embargo, vislumbramos que el modelo de este autor encajaría, si no como tal modelo, sí como un caso eventualmente posible.

La abertura a nuevas investigaciones sin duda es logro mínimo de este estudio en el tema preciso del parentesco inca; pero para el ulterior fin, que lo inspiró, de inferir algunas aplicaciones útiles en el tema de los ayllus antiguos, el precedente estudio resulta fecundo en logros, cuyo detalle aquí no cabe. Pensemos, de todos modos, que no es inútil la investigación que al menos puede orientar y empujar a la investigación futura.

* Ver apéndice, I).

APÉNDICE

Las observaciones y sugerencias que generosamente me han comunicado por escrito don Rafael Díaz Maderuelo y don Carlos Caravantes García, profesores del Departamento de Antropología de América en la Facultad de Geografía e Historia de la Universidad Complutense, no han podido ser recogidas y atendidas íntegramente en el cuerpo del artículo. A pie de página, introducidas con asterisco, figuran algunas. Las más deseo asumirlas y aprovecharlas a través de las acotaciones, a la precedente exposición, que recogemos en este apéndice.

A) No se podría aceptar hoy la clasificación del parentesco de Morgan, nota el señor Caravantes; en efecto, a su crítica se dedican en este estudio algunas páginas. Pero cualquier investigación sobre el parentesco inca, todavía hoy, ha de partir inevitablemente de las aportaciones hechas por Cunow, fundamentales y más numerosas que las de cualquier otro tratadista del tema hasta nuestros días; y si Cunow vierte los resultados de su investigación en los moldes recibidos de Morgan, ligeramente modificados, no hay más remedio que asumir la referencia a Morgan, aunque sólo sea para comprender a Cunow. Sin duda no cabe incluir entre lo caduco de la obra de Morgan y Cunow su interés por la terminología del parentesco, cuya fecundidad se incrementa cuando se la estudia en profundidad, tratando de captar a través de ella cómo cada pueblo vive el hecho del parentesco. Ni ha caducado el interés por el parentesco clasificatorio, aun cuando se lo reinterprete desde otras perspectivas y se lo matice con distinciones y otras denominaciones, asumidas también por este estudio en el momento oportuno.

B) Lo claramente caduco son, sin duda, los esquemas evolutivos en que se intentó verter diacrónicamente los diversos sistemas parentales. No se extiende nuestra investigación a tales *cuestiones de orígenes*, cuyo tratamiento no puede hacerse sin tener más datos del pasado; pero recogemos las indicaciones atañentes que hallamos en los autores utilizados o que habrían de hacerse de acuerdo con sus supuestos, porque pueden sernos útiles cuando, desde consideraciones atentas además a otros aspectos del ayllu, hayamos de preguntarnos por su antigüedad y orígenes en otros capítulos del estudio a él dedicado, del cual —según advertimos— éste forma parte. Que, aun cuando no necesariamente, «la doble filiación *casi siempre surge cuando un sistema de filiación matrilineal pasa a ser de residencia patrilocal*» —el subrayado es nuestro—, lo expone bien Fox en pp. 167 s., 125, de su obra citada.

C) La contención conveniente en cuanto a las cuestiones de orígenes y evolución, se avendría mal con el intento de sustituir el esquema evolutivo de Morgan-Cunow por otros. ¿Hay en la más compleja evolución de la realidad social, considerada integralmente y no sólo en cuanto a sus estructuras parentales, un paso de la organización basada en el parentesco a otra basada en *los roles*? La respuesta desborda las posibilidades y exigencias de este estudio. Digamos, no obstante, que la importancia del ayllu —cuya urdimbre no puede ignorarse que estaba constituida por la estructura parental— en el Tahuantinsuyu parece probar que en el ámbito considerado la organización basada en el parentesco era todavía tan decisiva que incluso la administrativa se insertaba y parcialmente se ceñía a ella. Si de *roles* hemos de hablar, los atañentes a nuestro estudio son los que con otra terminología hemos aludido al fijar el *estatuto del caca* y algún otro; en conexión con ello estaría también el posible estudio del parentesco como un conjunto de derechos y deberes encarnados en determinadas figuras del sistema parental, *método* válido pero, ni más que el aquí adoptado, ni utilizable en el ámbito andino sin trabajos previos que están por hacer, pese a cuanto se sabe sobre la «vida cotidiana» y las instituciones incas.

D) Punto decisivo para fijar el sistema de parentesco inca es la precisión de si acoge rasgos de carácter matrilineal. Si ante la ambigüedad de los datos interpretados como tales por diversos autores recurrimos a tomar en consideración «su abundancia» o elevado número, conviene reparar bien en el proceso y carácter del argumento. No es la mera cantidad de datos ambiguos lo que nos debe inclinar a superar su ambigüedad atribuyéndoles un determinado sentido, sino la *convergencia* de todos en tal preciso sentido. «La *cantidad* de indicios no prueba una diferencia *cualitativa*», como advierte Carlos Caravantes; pero la concordancia de muchos en apuntar hacia un mismo sentido nos inclinará razonablemente a asumir éste, al menos como muy probable. Y a sólo una probabilidad de este preciso signo cabe llegar, respecto a la existencia de incrustaciones matrilineales en la familia inca, por la vía en que avanzó nuestra investigación en su primera parte. Otra será la que en la parte siguiente pondrá en nuestras manos los datos convincentes a que aludimos en este pasaje.

E) Con más razón parecerá cuestionable lo que se dice, respecto al carácter no necesaria ni exclusivamente biológico, en varios puntos de este trabajo. Desde variadas perspectivas han subrayado, en efecto, diversos autores las implicaciones socioculturales. Lo chocante de las expresiones en que desembocamos a partir de tal apreciación, acogida a la autoridad de Beattie, pretende ser sólo una llamada de aten-

ción hacia lo endeble de la base sobre que se alzan algunas ideas muy divulgadas en materia de parentesco. Desde otra perspectiva, y refiriéndose a otra categoría parental —el concepto de «primos cruzados»—, Fox apunta la misma cautela en el siguiente texto:

«Algo que ha desconcertado a los antropólogos es la terminología del parentesco... Se supone que ésta describe efectivas relaciones genealógicas. Hay un concepto que se ha traducido como 'hija del hermano de la madre/hija de la hermana del padre'. De hecho, este concepto no implica una descripción de relación genealógica, sino que cubre la categoría de 'mujeres casaderas'; es un concepto 'clasificador'. Naturalmente, la categoría comprende sus DZF/DBM reales, pero también incluye a todas las demás consortes potenciales; así, si el ego de A¹ tiene su madre en B¹, entonces sus 'primas cruzadas' clasificatorias serán las hijas de todos los varones de B¹ de la misma generación que su madre, esto es, de todos los 'hermanos del clan' de su madre»¹⁰⁷.

F) No deja de tener alguna relación con lo anterior la interpretación que damos del uso clasificatorio de «yaya» y «mama». Lo controvertible de los párrafos en que la introducimos no anula la posibilidad de ensayar en el tema del parentesco soluciones distintas a las que, de una u otra forma, tienen en su base la familia punalúa u otras interpretaciones puramente biológicas de las denominaciones parentales. La que proponemos pretende, ante todo, prescindir de su acierto, abrir esa posibilidad y destacar así el carácter meramente hipotético de las otras; ninguna puede hoy —creo— pretender imponerse como necesaria, ni es tan sólida que supere la fiabilidad de una más o menos aceptable hipótesis.

G) La actitud, igualmente crítica, que adoptamos respecto al modelo propuesto por Lounsbury, en modo alguno desconoce sus méritos. Si en concreto criticamos la interpretación que este autor da de los datos alegados, no es porque sea en ningún punto incongruente con las exigencias del sistema apinayé. «Todo ello no está en desacuerdo con el modelo apinayé», nos confirma Rafael Díaz Maderuelo. Pero lo cuestionable es ante todo si en los casos alegados no se suplantan los hechos por una interpretación de ellos; en segundo lugar, si aun dentro del ámbito apinayé el modelo de Lounsbury puede presentarse como excluyente de otros; incluso, finalmente, si al carácter apinayé en el caso quechua no subyacen directrices más profundas que lo explican y a la vez lo limitan.

H) Los breves apuntes en este trabajo a la residencia y los factores de presión ecológicos y la simbología de la tierra —apenas aludida—,

¹⁰⁷ Fox, 1979: 173.

todo ello en relación con los límites demográficos del ayllu, prueban su interés para el tema del parentesco, como bien nos subraya Díaz Maderuelo; pero el tratamiento amplio de tales factores, por ponernos en contacto con las concepciones del ayllu en que el vínculo del parentesco se considera menos decisivo que otros de diversa naturaleza, se hará más convenientemente en los capítulos dedicados a esas concepciones. Precisamente uno de los logros tal vez más estimables de estas páginas, pese a ser sólo negativo, es haber comprobado que el vínculo parental no basta para explicar la estructura de los ayllus; retomando en estas líneas finales la referencia a Cunow con que las iniciamos, nos atrevemos a decir que no cabe identificar —al menos formalmente— los ayllus con las «comunidades gentilicias de los incas».

I) Mas todavía se ha de añadir alguna aclaración a la breve referencia que se hace en las líneas finales a la distinción entre los dos niveles —el *personal* y el *categorial*— en que puede situarse el estudio de un sistema de parentesco. Estos dos niveles o perspectivas están presupuestos y aludidos por Fox cuando, por ejemplo, nos invita a mirar el diagrama de los «primos cruzados» en la familia Kariera bajo dos diversas consideraciones de los símbolos:

«Volviendo a mirar el diagrama y considerando a los símbolos como *individuos* en lugar de 'varones de A', 'hembras de B', etc...¹⁰⁸

Por mi parte pretendo que se debe avanzar un poco más, y considerar esas dos perspectivas no sólo como dos maneras de interpretar un mismo e idéntico esquema, sino como dos dimensiones a estudiar en los sistemas de parentesco clasificatorio, que nos llevarán a esquemas distintos pero complementarios; no superponibles, pero sí integrables jerárquicamente, porque el nivel *personal* subyace al *categorial*, acaso como una de las posibles determinaciones desarrollable a su vez en una multiplicidad de casos. Y justamente porque cada una de esas perspectivas nos permite observar estratos del sistema de parentesco situados a diversos niveles de profundidad, será posible que —como ya advertimos— lo que en uno es *permisivo* pueda insertarse en normas *preceptivas* del otro nivel más profundo.

La «profundidad» hace referencia, o bien al grado de *racionalización* alcanzado por cada teoría, o bien al de la *conciencia social* con que un pueblo vive la peculiaridad de su sistema de parentesco. Esto último permite que a su vez la asunción en sistema de las apuntadas perspectivas pueda integrar o asumir conjuntamente, sin contradic-

¹⁰⁸ Fox, 1979: 171.

ción, las visiones diversas de una misma estructura parental obtenida con métodos distintos; cada uno calará hasta estratos situados también a diversos niveles de profundidad, no necesariamente identificables con los que antes distinguíamos, pero sí integrables en ellos. Vislumbro una curiosa conexión entre el *pluralismo perspectivista* antes introducido, estructurante en la terminología parental del sistema quechua, y este *pluralismo metodológico* —más que conveniente, necesario— en su investigación; precisarla y aquilatar sus consecuencias es motivo de mis reflexiones al poner punto final a este estudio.

BIBLIOGRAFIA

- ACOSTA, P. José de:
1952 *De Procuranda Indorum Salute*. España Misionera. Madrid.
- ANÓNIMO:
1968 Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Pirú. *BAE*, tomo CCIX. Madrid.
- ARGUEDAS, José María:
1975 *Dioses y Hombres del Huarochiri*. Siglo XXI. México.
- ARRIAGA, Pablo José:
1968 Extirpación de la idolatría del Pirú. *BAE*, tomo CCIX. Madrid.
- BAUDIN, Louis:
1955 *La vie quotidienne au temps des derniers incas*. Hachette. París.
- BEATTIE, John:
1978 *Otras culturas*. FCE. Madrid.
- BOUYSSÉ-CASSEGNE, Thérèse:
1978 L'espace aymara: Urco et Uma. *Annales*, núms. 5-6. Armand Colin. París.
- CABELLO DE VALBOA, Miguel:
1951 *Miscelánea Antártica. Una historia del Perú antiguo*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima.
- CALVETE DE LA ESTRELLA, Juan Cristóbal:
1950 *De Rebus Indicis*, tomo II. CSIC. Madrid.
- CIEZA DE LEÓN, Pedro:
1967 *El señorío de los Incas. Segunda parte de Las Crónicas del Perú*. Instituto de Estudios Peruanos. Lima.
- COBO, P. Bernabé:
1964 *Historia del Nuevo Mundo*. Obras Completas de BAE, tomo XCII. Madrid.
- COLLAPIÑA, SUPRO y otros Quipucamayos:
1974 *Relación de la descendencia, gobierno y conquista de los Incas*. Biblioteca Universitaria. Lima.
- CONDAMINE, Carlos María de la:
1926 *Viaje a la América Meridional*. Espasa-Calpe, «Colección Austral» (número 268). Madrid.
- CUNOW, H.:
1929 *El sistema de parentesco peruano y las comunidades gentilicias de los Incas*. Imprenta de «Le livre libre». París.
- CUVILLIER, Armand:
1954 *Manuel de Sociologie*, tomo II. PUF. París.

DUVIOLS, Pierre:

- 1971 *La lutte contre les religions autochtones dans la Pérou Colonial: L'extirpation de l'Idolâtrie entre 1532 et 1660*. Inst. Français d'Etudes Andines, tomo XIII. Lima.

FIORAVANTI-MOLINIÉ, Antoinette:

- 1978 «La communauté aujourd'hui». *Annales*, núms. 5-6. Armand Colin. París

Fox, Robin:

- 1979 *Sistema de parentesco y matrimonio*. Alianza Universidad. Madrid.

GARCILASO DE LA VEGA, «el Inca»:

- 1965 *Comentarios reales de los Incas: Obras Completas*, segunda parte, volumen III. BAE, tomo CXXXIV. Madrid.
- 1963 *Comentarios reales de los Incas: Obras Completas*, segunda parte, volumen IV. BAE, tomo CXXXV. Madrid.

HUAMAN POMA DE AYALA, Phelipe:

- 1944 *El primer nueva crónica y buen gobierno, compuesto por Don...* Edición anotada por Arthur Posnansky. La Paz¹.

LIZARRAGA, Fray Reginaldo de:

- s/a Descripción breve de toda la tierra del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile. En *Historiadores primitivos de Indias*, vol. II. BAE, tomo XV. Madrid.

LÓPEZ DE GÓMARA, Francisco:

- 1852 Primera y segunda parte de la Historia general de las Indias. BAE. Madrid.

LOUNSBURY, Floyd G.:

- 1978 «Aspects du système de parenté inca». *Annales*, núms. 5-6. Ed. Armand Colin. París.

MORET, A, y DAVY, G.:

- 1925 *De los clanes a los Imperios: La organización social entre los primitivos y el Oriente Antiguo*. Cervantes. Barcelona.

MURÚA, Martín de:

- 1922-25 *Historia del origen y genealogía real de los reyes Incas del Perú, de sus hechos, costumbres, trajes y manera de gobierno*. Ed. H. H. Urteaga y C. A. Romero. Coléc. de Libros y Documentos referentes a la Historia del Perú. Lima.

ROSTWOROWSKI DE DÍEZ CANSECO, María:

- 1961 *Curacas y Sucesiones*. Costa Norte. Lima.

SANTILLÁN, Fernando de:

- 1879 Relación de origen y descendencia política y gobierno de los Incas. Ed. Marcos Jiménez de la Espada, en *Tres relaciones de Antigüedades peruanas*. Madrid.

SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro:

- 1965 Historia Indica. BAE, tomo CXXXV. Madrid. [Correspondiente al volumen V de *Obras Completas* de Garcilaso de la Vega.]

¹ También hemos consultado la edición de Ed. Cultura. Lima, vol. I del año 1955 y volúms. II y III del año 1966.

UHLB, Max:

- 1909 *Estudios sobre Historia Incaica*. Ed. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima.

VALCÁRCCEL, Luis E.:

- 1967 *Etnohistoria del Perú Antiguo*. Ed. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima.

ZUIDEMA, R. Tom:

- 1973 La parenté et le culte des ancêtres dans trois communautés péruviennes.—Un compte-rendu de 1622 par Hernández Príncipe. *Revista Signes e Langages des Amériques. Recherches Amérindiennes au Québec*, vol. III, núms. 1-2. Montreal.
- 1974 La quadrature du cercle dans l'ancien Pérou. *Rev. Signes et Langages des Amériques. Recherches Amérindiennes au Québec*, vol. III, núms. 1-2. Montreal.
- 1977 Mito e Historia en el Antiguo Perú. *Revista Allpanchis*, núm. 16. Cuzco.