

# FAMILIA Y PARENTESCO EN MÉXICO Y MESOAMÉRICA. UNAS MIRADAS ANTROPOLÓGICAS

Sobre el libro de David Robichaux<sup>1</sup>

---

**Pablo F. Sendon\***

¿Por qué motivo la reciente publicación de un volumen dedicado a compilar diez y seis artículos –precedidos por un ensayo crítico de notable envergadura– sobre parentesco y familia en Mesoamérica debería despertar el interés de aquellos involucrados en la investigación etnológica y etnográfica sobre las poblaciones campesino-indígenas de los Andes Centrales? Por varias razones. En primer lugar, se trata de un compendio de estudios relativos a un problema de investigación antropológico –quizás el problema de investigación por excelencia– que, aunque devaluado a lo largo de las últimas décadas, ha sabido recuperarse de algunos embates críticos, muchos de ellos, por lo menos, apresurados. En este sentido, y además de constatar esta saludable resurrección, un volumen dedicado al estudio antropológico del parentesco acerca de diversas poblaciones de “tradición cultural mesoamericana” ofrece un universo comparativo con un área geográfica y cultural que, salvo contadas excepciones, no ha sido ponderada por los andinistas en sus propias investigaciones sobre la materia, en las que el ejercicio comparativo –o los modelos teóricos que las han inspirado– remite más bien a otras latitudes (e.g., África, Australia y tierras bajas de Sudamérica). En segundo término, el lugar que ocupa el volumen en la tradición de estudios de parentesco en Mesoamérica remite de inmediato a la tradición

<sup>1</sup> David Robichaux (Compilador), *Familia y parentesco en México y Mesoamérica. Unas miradas antropológicas*. México, Universidad Iberoamericana, 2005 (p. 565), ISBN 968-859-573-X.

\* CONICET, Argentina. correo electrónico:

de los estudios de parentesco en los Andes y ello, a su vez, invita a preguntarse acerca del estado de los estudios de parentesco en general en dos de las áreas de interés etnográfico en América Latina. En términos meramente cronológicos, este libro es a su antecesor —el compendio de Hugo Nutini, Pedro Carrasco y James Taggart *Essays on Mexican Kinship* del año 1976— lo que el volumen compilado por Denise Arnold —*Gente de carne y hueso. Las tramas del parentesco en los Andes* del año 1998— es al ya clásico *Andean Kinship and Marriage* editado por Ralph Bolton y Enrique Mayer en 1977; con el ingrediente de que el volumen de Robicaux ofrece una serie de consideraciones que, producto de no muchos pero sí significativos años de reevaluación, lo hace el más contemporáneo de los esfuerzos por distanciarse de debates conducentes a —supuestos— callejones sin salida. Sin embargo, y en tercer lugar, los temas, problemas, análisis, hipótesis, descripciones y eventuales soluciones expuestas en este volumen coinciden en más de un aspecto —y no solo en el nivel formal— con sus homólogos andinos en el terreno de los estudios de parentesco.

Un volumen de casi seiscientas páginas enteramente dedicado al estudio del parentesco en un área cultural que, durante décadas, fue considerada por muchos antropólogos como irrelevante desde el punto de vista del “parentesco”, resulta un hecho paradójico o, en su defecto, constituye la prueba de algún tipo de problema de orden conceptual. En este último sentido, lo que parece haber ocurrido en los estudios de parentesco en Mesoamérica es un exacerbamiento de los enfoques formales (o culturalistas) propios de la más hegemónica de las tradiciones antropológicas norteamericanas —en las últimas décadas asociada singularmente con el nombre de David Schneider— en detrimento de aquellas que se concentraban en la dimensión práctica (o funcional) de la vida social. Para dicha tradición el estudio del parentesco consiste, en el mejor de los casos, en el estudio de las terminologías de parentesco propiamente dichas, y la dimensión social o socialmente significativa del parentesco —en tanto relacionada con formaciones sociales específicas— queda relegada a una suerte de epifenómeno de otro orden. Pues bien, para el caso mesoamericano hasta hace treinta años la mayoría de los autores advirtieron, en el plano terminológico, la existencia de un tipo de estructura definida más o menos indistintamente como “cognaticia”

o “bilateral”, y ello redundó en una suerte de indiferencia por contextualizar el sistema en cuestión en términos de una tradición vernácula, en vagas generalizaciones producto de comparaciones apresuradas con otros sistemas y, sobre todo, en la imposibilidad de advertir mecanismos de reproducción social que se explican en otros términos que aquellos planteados por las “terminologías”. Con respecto al primero de los problemas señalados, el exceso de “culturalismo” *“proveniente de una antropología concebida en sus orígenes para abordar a los ‘primitivos’ y no segmentos de sociedades complejas, condujo a un formalismo que redujo el ámbito del parentesco a casi un fenómeno terminológico con escasa consideración a los procesos de reproducción social de grupos que no encuadraban en dichos esquemas, y sin poder conceptualizar bajo el rubro de parentesco la operación de complejas redes sociales muy presentes en la vida cotidiana de los pueblos de tradición cultural mesoamericana”* (p. 31). En este sentido, y en relación con el segundo de los problemas mencionados, el empleo absoluto de las etiquetas “cognaticio” o “bilateral” invitó a *“concluir erróneamente que estamos ante un sistema de ‘tipo bilateral español’ o que México, incluso el México de los pueblos de tradición mesoamericana, es una variante de la cultura ‘mediterránea’ en lo que se refiere a familia y parentesco”* (p. 57) y, de manera más concreta, *“la lógica que se seguía en esta aseveración era que la mayor parte de las terminologías del área eran de tipo generacional o hawaiano. Como en tales sistemas no se distingue terminológicamente entre lado paterno y lado materno, se concluía que tanto un lado como el otro tenían el mismo peso, aunque considerando la presencia de la residencia virilocal se hablaba de un ‘sesgo patrilineal”* (p. 169). Este sesgo patrilineal, inadvertible desde la mera consideración terminológica, posibilita sí la visualización de determinadas formaciones sociales de base parental que se reproducen a lo largo del tiempo mediante mecanismos precisos. El cambio de perspectiva que supone preguntarse no tanto si un sistema de parentesco es más o menos patrilineal o matrilineal, sino más bien qué es lo que hacen uno u otro de estos principios en contextos sociales y culturales específicos permite advertir que, para el caso mesoamericano, la patrilinealidad proporciona *“a los actores el guión general que indica dónde va a vivir la mayoría de las parejas al casarse y quién se va a quedar con la casa, también en la*

*gran mayoría de los casos, así como quiénes son los herederos preferentes de la tierra*" (p 71); cuestiones nada menores al momento de describir cómo vive la gran mayoría de las poblaciones rurales mesoamericanas. En resumidas cuentas, una vez sorteado el obstáculo involucrado en reducir el parentesco a cuestiones de índole estrictamente formal (i.e. terminológicas), parecieran delinear los contornos de una entidad de análisis de límites precisos y, sobre todo, fundamentada en relaciones de parentesco.

El conjunto de los artículos que componen el volumen abarca tres ámbitos de investigación—relativos, respectivamente, a la sociedad indígena durante la colonia, a la sociedad indígena durante la república y a diversos sectores no indígenas de la sociedad mexicana también durante la república— que fueron reordenados con fines expositivos en cinco secciones, cada una de las cuales presenta la acentuación de diversos órdenes de problemas todos ellos relacionados entre sí. Los artículos que constituyen la primera sección se concentran en el problema de cómo conceptualizar los grupos de parentesco—presentados como grupos locales que abarcan varias familias nucleares relacionadas entre sí— en Mesoamérica. En la segunda sección se describen la organización interna y la operación de los grupos de parentesco en contextos sociales concretos y se exploran formas alternativas de su constitución así como las dificultades inherentes a su delimitación. La tercera sección está dedicada al análisis de la terminología de parentesco nahua a través de información etnográfica y etnohistórica. La cuarta explora las dinámicas de las redes de parentesco y compadrazgo así como también los modos en que ellas se relacionan con los grupos locales de parentesco tal y como han sido descritos y analizados en la primera sección. Finalmente, los últimos artículos del volumen están dedicados a incursionar acerca del rol del parentesco en otros segmentos de la sociedad mesoamericana tales como oligarquías provinciales, sectores aristocráticos y grupos ganaderos. La evaluación pormenorizada de los diversos problemas y temas tratados en la obra excede los límites impuestos en esta nota; sin embargo, sí es posible subrayar algunos aspectos generales de especial relevancia para los intereses de una parte de la antropología andina: las dinámicas del parentesco entre las poblaciones campesino-indígenas de los Andes Centrales.

El aporte más notable del volumen lo constituye el modelo de organización parental que David Robichaux (inspirado fundamental aunque no exclusivamente en los desarrollos teóricos de los estudios contemporáneos sobre las sociedades campesinas europeas) propone para el área Mesoamericana en su conjunto, el cual es producto de un trabajo de síntesis etnológica del material etnográfico disponible. En Mesoamérica existen grupos domésticos y localizados de parentesco que se reproducen a lo largo del tiempo en virtud de principios de residencia y herencia de tipo patrilineal. La identificación de tales grupos, articulados mediante lo que el autor denomina un “principio patrilineal atenuado”, está sujeta a la observación de su desenvolvimiento a lo largo de las etapas del ciclo de desarrollo del grupo doméstico (el cual excede las dimensiones de la familia nuclear). El modelo opera de la siguiente manera: *“Las mujeres van saliendo de la casa de sus padres para iniciar su vida marital en casa de sus suegros, mientras que sus hermanos varones traen a la casa paterna sus respectivas esposas que llegan en calidad de nueras. Pero para todos menos el ultimogénito varón, estos arreglos no son permanentes, ya que el destino de las parejas es construir su vivienda propia, generalmente en las inmediaciones de la casa del varón, en terrenos generalmente cedidos por el padre. Al envejecer la pareja mayor, la totalidad de los terrenos pasan a la generación joven, con una marcada preferencia por los varones que tienden a recibir partes iguales o equivalentes. El último hijo varón y su esposa se encargan de cuidar a los padres y reciben la casa”* (p. 189). Estos mecanismos demuestran de qué manera puede advertirse “principios patrilineales en un sistema bilateral de parentesco”. Sin embargo, si se tiene en mente que “sistema bilateral” está asociado con el nivel terminológico, queda la pregunta de si existe, en el nivel social, alguna práctica o norma que pueda ser también caracterizada como “bilateral”. Ello es, efectivamente, así: *“en Mesoamérica ‘bilateral’ significa que se prefiere a una heredera lineal femenina a un heredero varón colateral como sucede en las sociedades estatales de Europa y Asia, lo que contrasta con los sistemas unilaterales clásicos de África”* (p. 209). En otros términos, lo que se advierte en las diversas poblaciones rurales mesoamericanas es que existen grupos de individuos emparentados entre sí que ocupan lugares precisos del territorio que explotan y cuya articulación se expresa en

términos de un ordenamiento de carácter patrilineal el cual se manifiesta a lo largo de las diversas etapas por las que atraviesa el grupo (i.e., el grupo doméstico). Estas etapas están fundamentalmente asociadas al doble hecho de a dónde residirán los miembros del grupo después del matrimonio y quiénes heredaran el patrimonio común (i.e. la tierra) el que, a su vez, permitirá su reproducción a lo largo del tiempo. En virtud del sesgo patrilineal, la virilocalidad, los mecanismos de herencia y la ultimogenitura, *“el modo de reproducción social mesoamericano podría representarse de manera más adecuada si se colocara en una tipología junto con los sistemas familiares que prevalecen en China, la India, la Rusia pre-soviética y en el área cultural andina. Esto constituiría una descripción más específica que colocarlo en la categoría bilateral convencional, que es demasiado amplia y dependiente de la terminología de parentesco y no revela la importante presencia de los grupos patrilineales que han sido reportados en toda el área cultural mesoamericana”* (p. 209).

En lo que respecta al área andina, la insistencia en la patrilinealidad del modelo de Robichaux parece relacionarse bastante bien con los diversos análisis etnográficos y etnohistóricos que, hasta la década de 1960, se concentraron en el estudio de las formas de organización social que presentan las sociedades o grupos rurales de Perú y Bolivia. Aunque algunos de los autores de estas primeras generaciones de andinistas no dejaron de advertir ciertos problemas, o, al menos, de manifestar sus dudas respecto de una caracterización patrilineal irrestricta de las poblaciones estudiadas, es notable la tendencia a interpretar y presentar la información en términos de cuasi-linajes agnaticios. A partir de la misma década, y significativamente en relación con el viraje de los estudios de parentesco en general desde la perspectiva de la descendencia hacia la de la alianza, la patrilinealidad, o meramente la unilinealidad, quedará fuertemente entredicha en el ámbito andino. El primero de los ensayos que componen el volumen colectivo de Ralph Bolton y Enrique Mayer de 1977, y que se presenta como una síntesis de las evidencias reunidas por el material etnográfico y etnológico compilado, lleva el título nada ingenuo de “Bilateralidad en los Andes” (Bernd Lambert, 1977). El carácter bilateral del parentesco quechua se manifiesta tanto en el nivel terminológico como en las relaciones de

descendencia. Si a esto se le agrega el hecho de que las relaciones parentales se trazan a partir de un Ego y no del antepasado más remoto del cual desciende dicho Ego (i.e., el sistema es ego-centrado), el fenómeno de la unilinealidad queda —como efectivamente lo fue— decididamente cuestionado. Sin embargo, y como lo advirtió el propio Lambert, la patrilinealidad como tal no dejó de formar parte del corpus etnográfico: si bien relegada a un lugar marginal, ella todavía era —y lo sigue siendo— el principio que mejor describe una serie de características significativas de la organización social que presentan las también marginales sociedades de pastores en los Andes Centrales. Es aquí donde el modelo de Robichaux, no solo en la insistencia en la agnación sino en su totalidad, adquiere una relevancia insoslayable.

Sin dudas, el mejor y más sistemático de los estudios sobre sociedades pastoriles de los Andes Centrales es el de Nils Jacobsen (1993), dedicado a dilucidar los derroteros históricos experimentados por ellas a lo largo de los quizás más interesantes ciento cincuenta años de la historia de lo que actualmente es parte del territorio peruano. Al analizar la organización de estos grupos (en relación con el sistema económico y social mayor en el que están insertos), el autor remite al modelo diseñado por dos antropólogos que han estudiado sociedades pastoriles contemporáneas (Benjamin S. Orlove y Glynn Custred, 1980) y que resulta de gran valor heurístico para interpretar la situación de sus homólogas más de cien años antes. Estos grupos de pastores se organizan, y organizaban, en “grupos de localizados de descendencia”, *“vinculados usualmente a través de lazos agnaticios; frecuentemente las cabezas del grupo doméstico [household] son hermanos o primos patrilaterales. Las residencias están ubicadas en núcleos denominados de población separados entre sí por distancias de más de un kilómetro. Estos grupos presentan a veces una profundidad de tres generaciones... Cada grupo localizado de descendencia detenta alguna de las escasas tierras de pastoreo permanente junto con las chozas y los corrales que se encuentran en ellas;... los individuos tienen derechos de pastoreo tanto en estos territorios de pastoreo permanente y en los territorios de pastoreo de la estación de las lluvias en virtud de la pertenencia a grupos de descendencia localizados... Cada grupo doméstico [household] utiliza una porción del territorio para su propio mantenimien-*

*to, pero la propiedad permanece corporada con la cabeza principal del grupo doméstico [household] que actúa como testamentario. En tales casos sólo los hijos y las hijas solteras pueden reclamar terrenos*" (Nils Jacobsen, 1993, p. 267. Nuestra traducción). Este mismo modelo, e incluso con rasgos que acentúan aún más las variables distinguidas por Robichaux para el caso Mesoamericano, ha sido relevado para poblaciones pastoriles contemporáneas por diversos autores (Glynn Custred, 1977; Félix Palacios Ríos, 1988 y Pablo F. Sendón, 2003).

Aunque desde la perspectiva que ofrece la evidencia etnográfica contemporánea el modelo de parentesco mesoamericano pareciera restringirse exclusivamente al sector pastoril de las poblaciones rurales Andinas, es por lo menos tentador cuestionarse si la insistencia en la bilateralidad en los Andes ha obliterado la capacidad de advertir "principios patrilineales" en otro tipo de grupos o sectores de la sociedad. Sin pretender aquí dirimir una cuestión tan espinosa, lo cierto es que una de las variables más interesantes del modelo diseñado por Robichaux ha sido recientemente ponderada en un estudio dedicado a la nobleza india del Cusco en un período histórico similar al comprendido en el ensayo de Jacobsen. El análisis de los cacicazgos incas durante la colonia llevó al historiador David Garret a interpretar la fuente de conflicto en este sector social en términos que remiten al empleo de la etiqueta de "bilateral" que hace Robichaux para Mesoamérica: "*Por lo tanto, la fuente principal de tensión alrededor del cacicazgo en la mayoría de los pueblos incas era la competencia entre los nobles por el cargo. En un sentido, el núcleo del conflicto era si la autoridad pasaba a través de la sucesión fraternal o filial. Antes de la conquista, la autoridad imperial incaica pasaba de un padre a un hijo [...], pero la autoridad del ayllu fue siempre entendida como fraternal. En ese caso los 'hermanos' (todos primos masculinos en la línea paterna) detentaban el poder, y mientras un individuo lo personificara, a su muerte él pasaba a otro de la misma generación. La imposición de la monogamia, y con ella tempranamente la familia europea moderna y la estructura doméstica [household structure], condujo a favorecer la sucesión de padre a hijo y, ante la ausencia de un hijo, de padre a hija antes que a un hermano o un primo*" (David T. Garret, 2005, p. 93. Nuestra traducción).

Sería ingenuo pretender que el modelo de Robichaux sea aceptado unívocamente y en su totalidad por el conjunto de los autores del volu-

men. Incluso en dos oportunidades se manifiestan reparos ante un “androcentrismo” extremo, prefiriéndose incursionar en otras dimensiones de análisis tales como, por un lado, el modelo de “sociedad de casas” para interpretar las aparentes contradicciones involucradas en la coexistencia de principios (patrilineales y matrilineales) de organización divergentes o, por el otro, la acentuación del significado cultural de la terminología de parentesco nahua con miras a destacar el rol de la mujer en la cosmovisión vernácula. Sin embargo, más o menos alineados con el modelo de Robichaux, los autores del volumen dedicados al tratamiento de la población indígena abordan una serie de problemáticas también presentes en la bibliografía andinista y las conclusiones y resultados a los que se arriban presentan una notable similitud.

El estudio de la creciente consolidación del régimen colonial español en México central a través de la lectura de los textos de litigios sobre propiedad a lo largo del siglo XVII, lleva a advertir a uno de los autores una serie de transformaciones en las relaciones de parentesco entre las que destacan la gradual desaparición de categorías terminológicas más amplias; la estructura de los grupos domésticos multifamiliares, un nuevo énfasis en los vínculos de afinidad y el pasaje de formas matrimoniales virilocales a otras alternativas. Sin embargo, la transformación fundamental se asocia con la manera en que los nahuas conceptualizaban el parentesco: este, en un comienzo congaticio, va adquiriendo características netamente patrilineales. El pasaje se da desde 1580 y se extiende a lo largo del siglo XVII, y es producto de factores tales como el trastorno demográfico, la extensión de la política tributaria y la influencia creciente de la monogamia y la familia nuclear como unidades parentales. En este sentido se advierte una similitud argumentativa con el trabajo de Garret dedicado a la nobleza indígena colonial: aunque los términos bajo escrutinio parecieran variar en ambos análisis, el esfuerzo por historizar el parentesco vernáculo a la luz de la influencia ejercida por poderes ajenos supone advertir una serie de transformaciones relativas a prácticas precisas (en estos casos la herencia) en las que se acentúan los componentes cognaticios o agnaticios. De este modo, la práctica de la herencia de cargos favoreciendo a un pariente lineal femenino por sobre un colateral masculino en el caso de los caciques andinos se relaciona muy bien con lo predicado del caso Mexicano.

El problema mismo de la transición de un patrón cognaticio a otro patrilineal fue también subrayado por antropólogos andinistas en los mismos términos en que se ha mencionado, sobre todo al momento de confrontarse con el problema de interpretar la información contenida en fuentes históricas. En efecto, Oscar Núñez del Prado, para el caso del grupo q'ero de Puacartambo, analizando la herencia de nombres en registros parroquiales pretéritos, advirtió un fenómeno similar y contemporáneo a su homólogo mexicano: *“Hemos anotado que la familia q'ero es de base conyugal, y residencia patrilocal cercana. En cuanto al parentesco, la filiación que sigue actualmente es patrilineal. Sin embargo, parece que antiguamente la ascendencia regía en un sistema diferente, pues en los Registros Parroquiales de Paucartambo, que corren del 2 de junio de 1679 al 4 de febrero de 1778 se han encontrado 36 asientos de partidas matrimoniales q'ero, cuyo extracto arroja los siguientes datos [...] de un vistazo a la relación que antecede, puede apreciarse el hecho de que las mujeres llevan solamente el apellido materno y los hombres sólo el apellido paterno, en un porcentaje elevado. Así mismo el porcentaje más alto corresponde a apellidos tomados, tal vez de modo arbitrario. Ambos hechos, están en relación con las costumbres actuales, de tomar en ciertos casos, nombres que agradan a quienes los toman, bajo la denominación de munay suti, y la tendencia a contar la ascendencia femenina por la rama materna y la masculina por la del padre. Los hechos anotados, parecen indicar que antiguamente, existió un sistema de filiación ambilineal, y que el sistema actual patrilineal, es una innovación muy reciente”* (Oscar Núñez del Prado, 1958, p. 20-21). Nuevamente, la comparación de los registros matrimoniales del pueblo de Chuschi (Ayacucho) entre los períodos de 1661-85 y 1945-70, en la que también se observa la preponderancia de la trasmisión paralela de los apellidos, permitió a Billie Jean Isbell arribar a una conclusión similar a la de Núñez del Prado: *“Otra característica de la parentela de Chuschi es que los hombres tienen un reconocimiento lineal más largo de generaciones ascendentes que las mujeres. [...] Estructuralmente esto resulta en diferentes “formas” de parentela para los hombres y para las mujeres. [...] Tales organizaciones lineales podrían tentar a uno a postular la presencia de grupos de descendencia unilineales. Sin embargo, esta organización no es un grupo de descendencia sino más bien una*

*parentela ego-centrada en la que muchos derechos y deberes son investidos en los miembros masculinos y pasan a través de ellos. [...] Incluso más, no podemos asumir que la organización descrita más arriba sea un vestigio de un sistema patrilineal pretérito en virtud del cual un ancestro focal provee el criterio para la inclusión en el grupo. Resulta más bien que algún tipo de estructura bilateral precedió a la estructura de parentesco actual. La descendencia paralela de nombres, tierras y posesiones apoya más bien a la segunda que a la primera”* (Billie Jean Isbell, 1977, p. 94).

Los análisis de la terminología de parentesco nahua, nuevamente, también manifiestan coincidencias formales y, sobre todo, funcionales con el área andina. Más allá de que la terminología nahua presente un carácter bilateral y que el empleo de la primera persona del posesivo en cada uno de los términos sean dos rasgos comunes con el sistema quechua, la parentela, en uno y otro caso, se articula a través de un individuo y no de un ancestro. Del análisis terminológico tampoco pueden inferirse patrones matrimoniales sistemáticos, y las mismas prácticas matrimoniales manifiestan un carácter proscriptivo en virtud del cual las reglas matrimoniales se asocian más bien con el tipo de las estructuras que han sido rotuladas como “complejas”. Pues bien, Juan Ossio Acuña, en su propia evaluación del corpus sobre parentesco andino, se pronunció con respecto al uso terminológico y las regulaciones matrimoniales en los siguientes términos: “*A diferencia de lo que ocurre con los sistemas elementales del parentesco, que según Lévi-Strauss se caracterizan por prescribir la categoría de pariente con el cual uno puede casarse (por ejemplo la hija del hermano de la madre), el sistema andino tan sólo se limita a proscribir con qué categorías uno no se puede casar. De aquí que Zuidema lo haya caracterizado como proscriptivo. Sin embargo, esto no sólo es atributo del matrimonio sino de cualquier relación sexual, que, como hemos visto, también está sujeta a las reglas del incesto. Aparte de esta regla, que es de naturaleza negativa, el matrimonio, en tanto que expresión de intercambio de grupos, encierra reglas de carácter positivo pero que son deducibles estadísticamente”* (Juan Ossio Acuña, 1981, p. 309).

El segundo de los análisis de la terminología de parentesco de un grupo nahua contemporáneo a la luz a la luz de antiguas relaciones

terminológicas de grupos de la misma área invita a su autor a inferir antiguas prácticas preferenciales de matrimonio: “*Esto sugeriría tal vez una antigua práctica matrimonial de intercambio de hermanas o de hermanas clasificatorias*” (p. 409). En esta misma dirección, Tom Zuidema, al pronunciarse acerca del tan mentado dualismo propio de las formas de organización social andinas –en particular, la inexistencia de mitades exogámicas y más bien acentuando la relevancia de la endogamia en el nivel de la mitad– afirmó que “*Regresando ahora a las prácticas andinas de parentesco, notamos que el intercambio directo de hermanas entre dos hombres o familias era un ideal en la sociedad Andina hasta poco tiempo después de la conquista y permanece así incluso en la actualidad. La práctica es tomada como una metáfora de las relaciones ceremoniales entre mitades tal como, por ejemplo, en Huanta Sancos, departamento de Ayacucho, los dos ayllus de cada mitad se llaman entre sí ‘hermano’ y las dos mitades se llaman entre sí ‘cuñado’, incluso si ninguna asociación con un matrimonio real entre ellas sea efectivizada*” (Tom Zuidema, 1989, p. 269). Quizás la efectiva realización de este tipo de intercambio matrimonial (o, para el caso, algún otro) sea una clave para advertir determinados tipos de regulaciones de carácter positivo que, eso sí, serían resultado de un trabajo estadístico de abstracción.

Resulta imposible dejar de mencionar, finalmente, el lugar que ocupa, directa o indirectamente, la práctica de la poliginia en muchos de los problemas con los que se topan los autores del volumen. En el trabajo referido sobre el impacto del régimen colonial en el universo del parentesco nahua su autor menciona la perplejidad de los sacerdotes españoles al constatar la presencia generalizada de la poliginia entre los sectores, sobre todo los nobles, de la población sujeta a nuevas regulaciones tanto civiles como religiosas. En los Andes, y en situaciones similares de extirpación de idolatrías, censos de la población e implementación de políticas religiosas de matrimonio, Carmen Bernard, al identificar las estructuras familiares inferibles de una de las visitas más célebres en la etnohistoria andina (realizada a mediados del siglo XVI), advierte no sólo la presencia de la poliginia sino que incluso se pregunta si ella era prerrogativa exclusiva del poder cacical o también se extendía a otros sectores de la población. Las conclusiones a las que arriba adquieren especial relevancia a la luz de la información

mesoamericana: “*Aunque la importancia económica de la poliginia aparece claramente en el documento, no podemos afirmar con certeza que esta institución estuviese, en tiempos prehispánicos, tan extendida como en la época de la redacción de la Visita de Huánuco. Es muy posible que por razones demográficas que quedan por estudiar concretamente, el desequilibrio de la sex ratio a favor de las mujeres haya favorecido este tipo de uniones. En todo caso la poliginia como consecuencia eventual de la mortalidad masculina permitió a su vez el ascenso social de individuos que no gozaban quizás de un rango particularmente elevado antes de la conquista. La contrapartida de la extensión de la poliginia tuvo que ser necesariamente la monogamia generalizada para los más desfavorecidos y en muchos casos, la imposibilidad de encontrar cónyuge para formar un hogar y asegurar la descendencia*” (Carmen Bernard, 1998, p. 358).

Las pruebas sobre presencia de la poliginia en Mesoamérica y en los Andes no se restringen a la información consignada en fuentes coloniales oficiales sino que, fundamentalmente, ella también es deducible desde la óptica que involucra el análisis de los usos de los términos de parentesco en contextos sociológicos específicos. El tercero de los análisis del volumen dedicado a la terminología de parentesco de otros de los grupos analizados busca tender puentes de continuidad entre la información procedente del siglo XVIII y la información etnográfica contemporánea. Las conclusiones de este ejercicio hablan por sí mismas: “*Aunque hay diferencias entre los términos, se trata de estructuras simétricas que demuestran, de una manera contundente, la presencia de la poliginia y la ausencia de la poliandria. El varón llama de la misma manera a su entenado y a su sobrino en ambos sistemas, lo que no ocurre con ego femenino. Además, si el término de hijo/a de la hermana de la esposa de nuestro ego masculino, es decir, sobrino/a político/a, es asimilado por ego como su entenado/a, será una prueba más de la existencia sistemática de la poliginia sororal*” (p. 424). En uno de sus últimos pronunciamientos sobre el delicado problema de las acepciones de los términos ayllu y panaca en la sociedad incaica, Tom Zuidema los interpreta a la luz de un sistema de poliginia sororal que vinculaba al Rey con mujeres de distintos rangos. Afirma el autor: “*Varios términos de parentesco indican un reflejo directo de este sistema poligínico. Me limitaré*

*aquí a dar solo un ejemplo, significativo por la ecuación que hace entre dos acepciones distintas. Mientras se denominó a los hijos del Inca en una mujer principal no más con el término de churi, 'hijo de varón', a los hijos de mujeres secundarias se podía distinguirlos de los primeros por medio del término (huaccha) concha. En el sentido estricto de la palabra, concha significa 'hijo (o hija) de la hermana de un hombre', pero en el caso del Inca, o de la nobleza, se lo aplicó a los numerosos hijos secundarios de él. Como ellos fueron diferenciados entre sí por los distintos orígenes y rangos de sus madres, dentro de su grupo se formaban 'linajes' separados, usando aquí la palabra española de entonces. En la lengua de los Incas estos linajes se definieron como panaca 'grupo de descendientes de una pana, la hermana de un hombre'. Los muchos huaccha conchas, hijos de hermanas pana, pertenecieron a varias panacas, de orígenes y rangos distintos, pero entendemos que realmente se trataba de hijos secundarios del mismo rey' (Tom Zuidema, 2005, pp.1-2).*

En resumidas cuentas, muchos de los aspectos generales del modelo propuesto para el área cultural Mesoamericana tal y como aparecen consignados en el volumen reseñado, así como muchos de los aspectos particulares para abordar problemas específicos más o menos directamente relacionados con dicho modelo, encuentran un sonoro eco en los Andes Centrales en lo que respecta a las dinámicas parentales de la sociedad indígena, pretérita y contemporánea, así también como a sus eventuales transformaciones a lo largo del tiempo.

Se afirmó al comienzo de esta nota que el libro tiene un valor significativo por la reevaluación que propone sobre el estado de los estudios de parentesco a la luz de las casi tres décadas de silencio en las que ellos fueron subsumidos. Nuevamente, es imposible no remitirse a uno de los últimos pronunciamientos que se hizo, al respecto, desde los Andes. Precisamente, en su carácter de editora del compendio finisecular de estudios andinos de parentesco, Denise Arnold evaluaba la materia a la luz de las críticas culturalistas más encarnizadas al parentesco en general: "A la vez, el 'análisis cultural' de parentesco de Schneider, iba a proveer otra manera de relacionar el parentesco con múltiples dominios. Él y otros han argüido que el parentesco no es un dominio de significado, discreto y aislado, sino los significados atribuidos a las re-

*laciones y acciones de parentesco nacen de toda una gama de dominios culturales, que incluyen la religión, nacionalidad, género, etnicidad, clase social y los conceptos de 'persona'. Las implicaciones más amplias de estos nuevos estudios han sido las de poner en duda las anteriores categorías y marbetes de los estudios clásicos del parentesco"* (Denise Arnold, 1998, pp. 19-20). Pues bien, quizás en virtud de los pocos pero significativos años que separan esta pretendida "revolución cultural" de los lineamientos que parecen seguir los estudios de parentesco en la actualidad, sea posible otorgar algún crédito a la propuesta de "contrarrevolución cultural" que Robichaux, en calidad de editor del presente libro, vincula específicamente con el análisis de las relaciones sociales: *"Es en este sentido donde pienso que podría tener futuro el tema o los temas de parentesco en Mesoamérica y México. El compromiso con la práctica no implica un rechazo de los modelos teórico-conceptuales. Al contrario, la posición aquí adoptada resalta la necesidad de adaptar recursos teórico-conceptuales tomados del acervo antropológico a las condiciones locales. Esto, desde luego, se plantea bajo el supuesto de que aislar el parentesco de sus contextos reales no nos ayuda a entender las relaciones sociales y el funcionamiento de determinados segmentos de la sociedad"* (p. 87).

Quizás de manera un tanto retórica, no queda sino preguntar si, así planteado el problema, el estudio del parentesco en los Andes tiene también algún futuro.

## BIBLIOGRAFÍA MENCIONADA

- Arnold, Denise (comp.), 1998, *Gente de carne y hueso. Las tramas del parentesco en los Andes*. La Paz, Centre for Indigenous American Studies Exchange-Instituto de Lengua y Cultura Aymara.
- Bernand, Carmen, 1998 “¿Poliginia cacical o poliginia generalizada? El caso de Huanuco Pampa, Perú (1562)”. En: Denise Arnold (comp.), 1998, 341-362.
- Bolton, Ralph y Mayer, Enrique (eds.), 1977, *Andean Kinship and Marriage*. Washington, American Anthropological Association.
- Custred, Glynn, 1977 “Peasant Kinship, Subsistence and Economics in a High Altitude Andean Environment”. En: Ralph Bolton y Enrique Mayer (eds.), 1977, 117-135.
- Garret, David T. , 2005 *Shadows of Empire. The Indian Nobility of Cusco, 1750-1825*. Nueva York, Cambridge University Press.
- Isbell, Billie Jean, 1977 “‘Those Who Love Me’. An Analisis of Andean Kinship and Reciprocity within a Ritual Context”. En: Ralph Bolton y Enrique Mayer (eds.), 1977, 81-105.
- Jacobsen, Nils, 1993 *Mirages of Transition. The Peruvian Altiplano, 1780-1930*. California, University of California Press.
- Lambert, Bernd, 1977 “Bilaterality in the Andes”. En: Ralph Bolton y Enrique Mayer (eds.), 1977, 1-27.
- Núñez Del Prado, Oscar, 1958 “El hombre y la familia: su matrimonio y organización político-social en Q´ero”. *Revista Universitaria*, 47, 114, 9-47.
- Nutini, Hugo, Carrasco, Pedro y Taggart, James M. (eds.), 1976, *Essays on Mexican Kinship*. Pittsburg, University of Pittsburg Press.
- Orlove, Benjamin S. y Custred, Glynn, 1980 “The Alternative Model of Agrarian Society in the Andes: Households, Networks and Corporate Groups”. En: Benjamin S. Orlove y Glynn Custred (eds.), *Land and Power in Latin America: Agrarian Economies and Social Processes in the Andes*. Nueva York, Holmes and Meier, 31-54.
- Ossio Acuña, Juan M., 1981 “La estructura social de las comunidades andinas”. *Historia del Perú, III (Perú Antiguo)*. Lima, Editorial Juan Mejía Vaca, 203-377.
- Palacios Ríos, Félix, 1988 “Bilateralidad y propiedad en una comunidad de pastores”. En: Jorge Flores Ochoa (ed.), *Llamichos y*

*paqocheros. Pastores de llamas y alpacas*. Cuzco, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología-Centro de Estudios Andinos Cuzco, 179-190.

Sendón, Pablo F., 2003 “Cambio y la continuidad en las formas de organización social de las poblaciones rurales del sur peruano. El caso de la comunidad campesina de Phinaya”. *Debate Agrario. Análisis y Alternativas*, 36, 1-13.

Zuidema, Tom, 2005, “El Inca como *Huaccha Cuyac* ‘El que ama a los pobres’”. Ponencia presentada al VI Congreso Internacional de Etnohistoria. Buenos Aires, noviembre de 2005.

1989 “The Moieties of Cuzco”. En: David Maybury-Lewis y Uri Almagor (eds.), *The Attraction of Opposites. Thought and Society in the Dualistic Mode*. Ann Arbor, The University of Michigan Press, 255-275.