

XI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Tucumán, San Miguel de Tucumán, 2007.

Reflexiones sobre el Parentesco y el Estado en las sociedades Azteca e Inca.

Zapata, Horacio (Universidad Nacional de Rosario).

Cita:

Zapata, Horacio (Universidad Nacional de Rosario). (2007). *Reflexiones sobre el Parentesco y el Estado en las sociedades Azteca e Inca. XI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Tucumán, San Miguel de Tucumán.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-108/115>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

XI° JORNADAS INTERESCUELAS/DEPARTAMENTOS DE HISTORIA

Tucumán, 19 al 22 de Septiembre de 2007.

Título de la ponencia:

Reflexiones sobre el Parentesco y el Estado en las sociedades Azteca e Inca.

Mesa Temática No 14:

Universos en Conflicto. Interacciones entre ámbitos estatales y no-estatales en el Cercano Oriente Antiguo y el Mundo Precolombino. Coordinadores: Dr. Marcelo Campagno (UBA-UNaF-CONICET), Dr. Javier Natri (Museo Etnográfico-UBA) y Mag. Samanta Casareto (UBA).

Universidad, Facultad, Dependencia:

Universidad Nacional de Rosario, Facultad de Humanidades y Artes, Escuela de Historia

Autor:

Zapata, Horacio – Estudiante de Profesorado y Licenciatura en Historia, Auxiliar de 2da. Categoría “ad honorem” de las cátedras de Introducción a la Problemática Histórica y Teoría de la Historia.

Dirección:

Ituzaingó 441, 2do. Piso Departamento “A”, Rosario, Santa Fe (2000)

Teléfono: (03772) 15501731

***E-mail:* horazapatajotinsky@hotmail.com**

REFLEXIONES SOBRE EL PARENTESCO Y EL ESTADO EN LAS SOCIEDADES AZTECA E INCA

Abstract:

En los últimos años, la historia, la arqueología y la antropología han comenzado a vencer las barreras que se imponen desde el academicismo, iniciando un diálogo – por cierto fructífero y crítico – a la hora de dar cuenta de los esquemas de organización que guían las prácticas económicas, las dinámicas políticas, las relaciones sociales, e inclusive, el mundo sagrado y las representaciones mentales de las así llamadas *sociedades antiguas o arcaicas*. En este sentido, pretendo rastrear cómo operan específicamente la *lógica del parentesco* y la *lógica del Estado* en determinadas situaciones y cómo se entrelazan o vinculan en otras en las sociedades azteca e inca. Mi hipótesis fundamental es que tanto el parentesco y el Estado se visualizan en estas sociedades como ejes de articulación social por excelencia, como lógicas que brindan los códigos y directrices de organización en el mundo azteca e inca.

Palabras clave: Aztecas – Incas – lógica del parentesco – lógica estatal – prácticas

A modo de introducción

En los últimos años, la historia, la arqueología y la antropología han comenzado a vencer las barreras que se imponen desde el *academicismo* – forjado al calor de la tradición decimonónica de las ciencias sociales, presentándolas como comportamientos estancos. Por el contrario, los científicos sociales han iniciado un diálogo que ha resultado fructífero y crítico en dos formas: por un lado, ha posibilitado dar cuenta de universos y problemáticas más complejas y, por otro lado, ha significado el acceso a un *herramental teórico y metodológico más rico*¹. En efecto, la dimensión interdisciplinaria posibilitó un acercamiento a las diferencias culturales consideradas la *alteridad*, relacionada con la experiencia de lo extraño, de lo ajeno, transitada en el espacio y en el tiempo².

En el trabajo seleccionamos como objeto de estudio al parentesco y al Estado en tanto lógicas de organización social en las sociedades azteca e inca, sociedades separadas en el tiempo y en el espacio por magnitudes tales que las semejanzas, observadas en una y otra, no pueden ser explicadas ni por influencias mutuas ni por

¹ A guisa de ejemplo, cf. DOSSE, François, « La antropología histórica » En: *La historia en migajas. De Annales a la Nueva Historia*, Estudios Universitarios N° 35, Ediciones Alfonso el Magnanim, Institutció Valenciana de Etudis é Investigatió, Valencia, 1998; MONCÓ, Beatriz, Antropología e Historia: un diálogo interdisciplinario” En: *Revista de Antropología Social*, N° 9, 2000, pp. 159-176; BOEHM SCHOENDUBE, Brigitte, “El péndulo interdisciplinario. Arqueología, etnohistoria y anexas” En: *Relaciones*, N° 82, vol. XXI, El Colegio de Michoacán, primavera de 2000, pp. 121-155; LAGUNAS ARIAS, David, “Antropología, Historia y Cultura: conexiones y permutaciones” En: *Cuicuilco*, año/vol. 10, N° 28, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2003, pp. 1-15.

² Cf. KROTZ, Esteban, “Alteridad y pregunta antropológica” En: *Alteridades*, vol. 4, N° 8, 1994, pp. 5-11.

comunidad de origen. Mediante la utilización del método comparativo, proponemos abordar “*problemas históricos*” con el objetivo de explicar las semejanzas y las diferencias que muestran series de naturaleza análoga originarias de contextos históricos específicos y medios societales diferentes. Es en esos campos diferentes donde se ubica el contraste esencial en la aplicación del método comparativo en la disciplina histórica. Esto nos posibilita comprender en su complejidad los fenómenos elegidos para el análisis y descubrir que las características culturales implícitas son más heterogéneas que homogéneas y más plurales que singulares. Por lo tanto, las diferencias de distancia cultural y las analogías han de ser investigadas en detalle, y tomar en cuenta que, en cualquier caso, el modelo de interacción continúa representando una riqueza para la apertura de nuevas directrices de investigación que la misma comparación eventualmente explicita³. En este sentido, tanto en la sociedad azteca como inca encontramos que el parentesco y el Estado brindan claves para comprender la organización social de dichos mundos, pero cada una conserva su especificidad, demostrando que los elementos comparados son radicalmente diferentes a lo que emergía en principio.

Siguiendo tal línea de reflexión, nuestra hipótesis de trabajo es que tanto el parentesco como el Estado se visualizan en estas sociedades precolombinas – al igual que en otras tantas sociedades estatales antiguas⁴ – como los ejes de *articulación social* por excelencia, como las *lógicas* que brindan los códigos y directrices de organización de la sociedad, como el “*idioma*” para la manifestación de las otras prácticas que integran la trama social. Trataremos de indagar cómo operan en diferentes situaciones y cómo se entrelazan o vinculan en otras. En función de tal objetivo, tomaremos como variables de análisis las prácticas económicas, los vínculos de sociabilidad, las dinámicas políticas y las representaciones mentales del mundo.

En tren de precisiones, no estarán de más algunas consideraciones – siquiera mínimas – acerca de qué entendemos por *lógica del Estado* y *lógica del parentesco*.

Parentesco y Estado: una reflexión.

Afirmamos que la trama de sociedades estatales del mundo precolombino – entre ellas, la azteca e inca – suele esquematizarse a partir de dos principios básicos de articulación social: la *práctica estatal* y la *práctica del parentesco*. Ahora bien, ¿qué significa que el parentesco y el Estado constituyan principios básicos de articulación?, ¿cómo despejar de las brumas del pasado dicha potencia de articulación en la organización social de los antiguos aztecas e incas?⁵. Al decir de Marcelo Campagno, “*la posibilidad de afirmar la condición dominante del parentesco y el Estado en diversos ámbitos sociales del Antiguo Egipto o de otras sociedades antiguas corresponde a una estrategia analítica atenta al potencial diferencial de articulación social que ofrecen las diversas prácticas que componen una situación sociohistórica. De acuerdo con esta perspectiva, ciertas prácticas entre las que integran una trama*

³ Cf. MURPHY, Susana, “Reflexiones teóricas acerca del método comparativo” En: MURPHY, Susana B. (comp.), *Repensando a Marc Bloch*, Editorial de la Universidad Nacional de Luján, Buenos Aires, 2004, pp. 17-30.

⁴ Cf. CAMPAGNO, Marcelo (editor), *Estudios sobre parentesco y Estado en el Antiguo Egipto*, Colección Razón Política, Universidad de Buenos Aires / Ediciones del Signo, 2006.

⁵ Lo que sigue a continuación, se sirve de los análisis del Doctor Marcelo Campagno respecto de estos temas. Cf. CAMPAGNO, Marcelo, “Pierre Clastres y el surgimiento del Estado. Veinte años después” En: *Boletín de Antropología Americana*, N° 33, 1998, pp. 101-113.

*social se destacan por su capacidad para donar a toda esa trama los principios que la hacen consistir, de tal modo que la situación se presenta organizada en función de la lógica que procede de tales principios. En otros términos, se trata de las prácticas que producen el **lazo social**, que establecen los criterios de pertinencia situacional, que proporcionan los parámetros a partir de los cuales tiene lugar la articulación de prácticas que compone una situación”⁶.*

Si bien los análisis de Campagno están dirigidos al estudio del antiguo Egipto, esto no constituye un límite, sino una oportunidad para poner en juego su marco teórico en otras sociedades antiguas, es decir, pensar en otros escenarios sociohistóricos, como pueden ser aztecas e incas, en función de estas premisas. Trataremos de esbozar sucintamente los planteos de este autor.

De acuerdo con Campagno, la lógica de organización del *parentesco* se presenta como el campo de las prácticas reguladas a partir de la norma de la *reciprocidad* inherente a los lazos familiares. En este sentido, el parentesco pareciera constituirse en la práctica con una vasta capacidad para instituirse como la lógica de articulación de las relaciones sociales en situaciones no-estatales que, por lo demás, pueden manifestar muy diversas características⁷. Por otro lado, “*allí donde emerge la práctica estatal – señala este autor –, en cambio, se presenta un principio de articulación social abiertamente divergente respecto del que representa el parentesco. Se trata del ingreso a escena del monopolio legítimo de la coerción como criterio central de la operatoria social*”⁸. Esta lógica de organización social basada en el monopolio de la coerción supone una relación de dominación de un grupo social sobre otro.

Ahora bien, si la práctica del parentesco – basada en la norma moral de la reciprocidad – se configura en la lógica global de organización en sociedades no-estatales y la práctica estatal – basada en el monopolio legítimo de la coerción – devendría en la lógica global de organización en sociedades estatales, ¿supone esto universos en conflictos? O por el contrario, ¿podemos pensar situaciones en diálogo para estas prácticas? En efecto, esto no implica *per se* que donde surge la práctica estatal elimina las prácticas de parentesco ni disuelve necesariamente su potencia. El hecho que sus principios sean contrarios, no significa que sean conciliables en determinadas situaciones.

Bajo estas premisas teórico-metodológicas realizaremos nuestra propuesta analítica con el fin de detectar la capacidad del parentesco y Estado para estructurar diferentes situaciones sociohistóricas en los mundos azteca e inca. O en palabras de Campagno, “*...de lo se trata es, por un lado, de poder establecer **qué** son el parentesco y el Estado...*” en el mundo azteca e inca “*...pero también, por otro lado, de detectar **qué hacen** estos principios para producir...*”⁹ dos sociedades hace varios milenios en este continente.

La lógica del parentesco.

⁶ CAMPAGNO, Marcelo, “De los modos de organización social en el Antiguo Egipto: lógica de parentesco, lógica de Estado” En: CAMPAGNO, Marcelo (editor), Estudios sobre...cit., p. 17. El destacado pertenece al autor. Acerca del concepto de práctica, cf. CAMPAGNO, Marcelo y LEWKOWICZ, Ignacio, *La historia sin objeto. Prácticas, situaciones, singularidades*, Gráfica México, Buenos Aires, 1998, pp. 83-109.

⁷ Cf. CAMPAGNO, Marcelo, *De los jefes-parientes a los reyes-dioses. Surgimiento y consolidación del Estado en el antiguo Egipto*, Aula Aegyptiaca Studia 3, Aula Aegyptiaca, Barcelona, 2002, pp. 69-77.

⁸ CAMPAGNO, Marcelo, “De los modos de organización social...” cit., p. 18.

⁹ CAMPAGNO, Marcelo, “De los modos de organización social...” cit., p. 19. Los destacados pertenecen al autor.

La pregunta a formular en este apartado es ¿cómo puede detectarse ese *hacer instituyente* del parentesco en las sociedades azteca e inca? O de otro modo, ¿cuáles son los indicativos de que el parentesco no *era* solamente sino lo que el parentesco *hacía*? Con respecto a esto, es necesario que nos remontemos a los tiempos pre-estatales de los antiguos aztecas e incas, ya que allí es donde el parentesco se visualiza como la lógica de organización social. Los trabajos etnográfico-antropológicos dan cuenta de innumerables situaciones no-estatales articuladas por la lógica del parentesco. Y ciertamente, los aztecas e incas debieron conformar situaciones sociohistóricas no-estatales. Aunque debemos enfrentarnos al hecho de que la escasez de evidencias sobre tales comunidades conlleva a que todo tipo de consideración sobre ellas sea de tipo conjetural, esto no debe desalentarnos. Por el contrario, constituye un desafío que posibilita reflexionar en ese papel dominante del parentesco. En esta línea, vale la pena tomar en cuenta brevemente indicios. Para ello es necesario considerar los contextos previos a la emergencia y consolidación de lo estatal.

En el caso del escenario mesoamericano, durante los siglos XIII y XIV d.C. – período conocido con el nombre de Posclásico Tardío (ca. 1200-1521)¹⁰ –, el valle de México se había fracturado en pequeños centros de poder y en frágiles alianzas, cada una de las cuales luchaba militar e ideológicamente, reivindicándose heredera de los toltecas. En efecto, la región atravesaba difíciles relaciones. Numerosas comunidades se asentaban en torno a ciudades poderosas y con frecuencia enfrentadas. Las alianzas, a pesar de estar cimentadas en parentescos étnicos y en pactos políticos, se modificaban continuamente provocando altos niveles de inestabilidad y un clima de inseguridad. A lo largo de todo un siglo de dificultoso equilibrio, los centros de poder se habían enfrentado por extender y asegurar sus áreas de influencia¹¹. Dentro de este esqueleto político deambulaba un grupo étnico insignificante, los mexicas, en busca de una tierra para asentarse y ubicarse en el panorama.

Nuestro segundo escenario a reconstruir es el mundo andino. El colapso de los grandes Estados de Tiwanaku en el altiplano del sur y el centro de Perú así como Wari en la sierra de Ayacucho dio lugar a la que se conoce como Período Intermedio Tardío (ca. 1000-1475 d.C.). Ante el consiguiente vacío de poder, varios pueblos y etnias emergieron y se vieron envueltos en constantes pujas y conflictos por el control de determinados recursos y acceder al poder derrumbado. En la costa norte, el Estado Chimú o reino de Chimor, cuya capital se hallaba en Chan Chan en el valle de Moche, se constituyó alrededor del 900 d. C., ejerciendo cierto nivel de control. Mientras tanto, el altiplano meridional se veía salpicado entre numerosos conjuntos poblacionales rivales. Los grupos más importantes de estas culturas fueron los colla, lupaza, omasuyo,

¹⁰ Se sigue la cronología propuesta en LÓPEZ AUSTIN, Alfredo y LÓPEZ LUJÁN, Leonardo, *El pasado indígena*, F. C. E., México D. F., 1996, p. 178.

¹¹ Xaltocan, al norte, concentró a los otomíes y mantuvo relaciones de índole conflictiva con sus vecinos, los chichimecas de Cuauhtitlán. Teyanuca, al noreste, fue un núcleo chichimeca que sobresalió; Coatlinchán en primer lugar y Texcoco en segundo aglutinaron a los acolhuas y a los chichimecas en la parte oriental del mayor de los lagos. En el sur, Culhuacán se reificaba como el núcleo principal de linaje tolteca, mientras que las comunidades cultivadoras de las riberas y los pantanos de los lagos meridionales ampliaron sus territorios, y sus influencias alcanzaban a atravesar los límites de la Cuenca. Entre ellas, Chalco dominaba hasta Amaquemecan, ya en las faldas de los volcanes, y Xochimilco poseía el control de las montañas del sur. No obstante, el centro con mayor poder de la región era Azcapotzalco, ciudad de origen tepaneca, pero con una alta densidad poblacional otomiana y nahua. Esta constituía el eje de dominación en la ribera occidental del lago y los valles de Toluca e Ixtlahuaca. Cf. LÓPEZ AUSTIN, Alfredo y LÓPEZ LUJÁN, Leonardo, *El pasado...cit.*, pp. 192-193; CONRAD, Geoffrey W. y DEMAREST, Arthur A., *Religión e Imperio. Dinámica del expansionismo azteca e inca*, Alianza, Madrid, 1988, p. 37.

pacaje, entre otras; todos habrían surgido directamente del colapso del estado tiwanakota. Los incas fueron uno de dichos pueblos que nacieron en este universo de duras y constantes escaramuzas¹².

Los orígenes de los aztecas continúan siendo “oscuros”. Quizás eran uno de los muchos grupos norteños que tomaron contacto con los toltecas e ingresaron en el Valle de México a posteriori del colapso de Tula. En función del conocimiento que se tiene hasta el momento, se pueden detectar a partir del siglo XII desplazamientos multitudinarios de grupos étnicos originarios del sur de Aridamérica y del área Norte hacia el Centro de México. Diferentes motivos – guerras intestinas entre poblaciones del desierto, condiciones políticas y ecológicas – condujeron a migrar a tierras fértiles donde poblaciones multiculturales y étnicas, sedentarias y urbanas habían emergido¹³. Lo cierto es que resulta difícil investigar las características concretas de los aztecas antes de su instauración como sociedad estatal, aún poseyendo numerosas descripciones de crónicas y códices. En determinados casos, las crónicas posteriores llevan hacia el pasado – de forma anacrónica y para nada convincente – las estructuras sociopolíticas de la época estatal. En otras instancias, los códices y las historias representan a los aztecas pre-estatales con un cierto corte roussouniano presentándolos como una comunidad rural y “primitiva”, con una estructura sociopolítica totalmente igualitaria. Las contradicciones, huelga decirlo, pueden obedecer, en parte, a la posterior reescritura de la historia por parte de las élites estatales, en pos de legitimar su posición¹⁴. Siguiendo a Conrad y Demarest podemos afirmar que “*la índole contradictoria de las pruebas sobre los primitivos mexicas se debe en gran parte a la naturaleza dinámica de su desarrollo; las instituciones políticas y sociales mexicas sufrieron probablemente continuos cambios para adecuarse a su variable suerte y a su rápida evolución cultural... Sin embargo, dada la ausencia casi total de datos arqueológicos de importancia, la cronología de la evolución mexica sólo puede tomarse en términos muy generales. La situación se agrava aún más a causa de las narraciones que confunden los rasgos de instituciones tempranas y tardías, y a causa de los intentos de los propagandistas estatales del siglo XV de crear precedentes históricos o justificaciones alegóricas para el nuevo orden imperial*”¹⁵.

Al igual que los aztecas, los incas nos presentan el problema de los “orígenes”. En su intento por proclamarse herederos del Estado de Tiwanaku, su ideología terminaría por encuadrarlos en la cuenca del Titicaca. No obstante, la arqueología comprueba que los incas eran nativos del diestricto del Cuzco y que su sociedad, en su etapa pre-estatal, se desarrolló a partir de antecedentes locales. Ahora bien, podríamos argumentar que la arqueología sería capaz, en teoría, de brindarnos un panorama de los incas pre-estatales. Pero la cuestión práctica radica en que los datos arqueológicos con los que contamos hasta la actualidad no son demasiados; por lo demás, legitiman una

¹² En relación al Estado Chimú, cf. MILLONES, L., *Historia y poder en los Andes Centrales (desde los orígenes al siglo XVI)*, Alianza, Madrid, 1987, pp. 77-99. En relación a los grupos del altiplano meridional, cf. MURRA, John V., “El aymara libre de ayer” En: ALBO, Xavier (comp.), *Raíces de América. El mundo aymara*, Alianza, 1988, pp. 51-73.

¹³ En relación a las causas de la migración de las distintas poblaciones étnicas al valle de México, cf. LÓPEZ AUSTIN, Alfredo y LÓPEZ LUJÁN, Leonardo, *El pasado...cit.*, pp. 188-189.

¹⁴ En relación a la reescritura de la historia azteca – mexica, cf. GILLIESPIE, Susan, *Los reyes aztecas. La construcción del gobierno en la historia mexicana*, Siglo XXI, México D. F., 1993, pp. 15-42; DUVERGER, Christian, *El origen de los aztecas*, Colección Enlace, Grijalbo, México D. F., 1987, pp. 83-85 y 389-402.

¹⁵ CONRAD, Geoffrey W. y DEMAREST, Arthur A., *Religión e Imperio...cit.*, pp. 41-42. Sin embargo, las contradicciones obedecen a otras razones. En este sentido, cf. DUVERGER, Christian, *El origen...cit.*, pp. 53-59.

caracterización de los incas pre-estatales como una sociedad de dimensiones pequeñas de base rural, configurando pequeñas aldeas¹⁶.

Sin embargo, recientes estudios que han trabajado desde la interdisciplinariedad, nos ofrecen pistas acerca de la sociedad pre-estatal azteca e inca a través de un enfoque sumamente crítico acerca de las fuentes primarias¹⁷. Estos trabajos de la sociedad pre-estatal toman como eje de la vida social a dos instituciones específicas, el *calpulli* (*calpultin* en plural) y el *ayllu*, instituciones que serían el centro de la vida azteca e inca correspondientemente, más allá de los tiempos estatales.

En efecto, uno de los ejes mediadores del estudio de la organización social económica y política de los aztecas se refiere a la forma *calpulli*. Ahora bien, ¿qué eran estas estructuras organizacionales denominadas *calpulli*? ¿Cuáles eran las características que las definían como tales? Hay que considerar que respecto a estas cuestiones, existen dos corrientes principales de interpretación. La primera corriente – propuesta, entre otros, por Víctor M. Castillo F. y Alfredo López Austin – plantea que el *calpulli* fue, en su esencia, una forma de *organización gentilicia* que contenía entre sus elementos constitutivos la vecindad territorial de las familias componentes. Dichas familias se caracterizaban por ser del *tipo extenso* – es decir, agrupaban en su interior a dos o más *familias nucleares* (conformadas básicamente por padre, madre e hijos) –. Para estos autores, sus rasgos típicos eran muy antiguos – pre-estatales – y se mantuvieron debido a la capacidad de maleabilidad de la institución a las modificaciones de las estructuras políticas en que se inscribió el *calpulli* a lo largo de la historia. La segunda postura – entre cuyos representantes se destaca Pedro Carrasco – enfatiza el aspecto territorial-administrativo del *calpulli*. De acuerdo con su propuesta, cada *calpulli* habría sido una demarcación política de los asentamientos construida por el Estado con los objetivos principales de recolectar el tributo y reclutar trabajadores.

Creemos que en realidad el *calpulli* reviste las características esbozadas por la primera propuesta. En primer lugar, es necesario indicar que se trataba de un conjunto de numerosas familias emparentadas entre sí que admitían como protector común al *calpultéotl* o dios patrono del *calpulli*. Este dios patrono fue quien, míticamente, había otorgado la profesión de sus protegidos, es decir, su dios les había legado su oficio que transmitían religiosamente de generación en generación. Dicha especialización era una marca distintiva frente a los miembros de otros *calpultin*. En este sentido, cabe destacar que los aztecas fueron uno de las comunidades que, a posteriori de su larga travesía, fundaron Tenochtitlán, parcelando el territorio de la isla siguiendo el número de sus *calpultin*¹⁸. Queda claro entonces que fueron las organizaciones parentales las que configuraron la demarcación. Es decir, la *lógica del parentesco* definía un *espacio de interacciones sociales*, establecía los límites entre cada *calpulli*.

¹⁶ En relación a la cuestión de los problemas teóricos y metodológicos de las fuentes escritas y el registro arqueológico para los incas, cf. ZUIDEMA, R. Tom, *Reyes y guerreros. Ensayos de cultura andina (Compilación a cargo de Manuel Burga)*, FOMCIENCIAS, Lima, 1989, pp. 193-218; BAUER, Brian S., *El desarrollo del Estado Inca*, Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de Las Casas”, Cuzco, 1996, pp. 59-73 y OSSIO, Juan M., *Los indios del Perú*, Colección Pueblos y Lenguas Indígenas, Ediciones Abya-Yala/MAPFRE América, Cayambe (Ecuador), 1995, pp. 96-123.

¹⁷ Recientemente se han publicado dos obras que trabajan desde la interdisciplinariedad, cf. COLLIER, George y ROSALDO, Renato y WIRTH, John, *The Inca and Aztec States 1400-1800: Anthropology and History*, Academic Press, Nueva Cork, 1982 y TRIGGER, Bruce, *Understanding Early Civilizations*, Cambridge, Londres, 2003.

¹⁸ Cf. LÓPEZ AUSTIN, Alfredo y LÓPEZ LUJÁN, Leonardo, *El pasado...cit*, pp. 198-199.

Habíamos dicho que los incas eran una de aquellas etnias que habían emergido del colapso de Tiwanaku. Siguiendo esta línea, es verosímil esgrimir que la sociedad inca en tiempos no estatales no distaría mucho – en términos socioeconómicos e ideológicos generales – de las otras sociedades contemporáneas en otras zonas de los Andes. Por tanto, es dable pensar a la comunidad incaica de tiempos pre-estatales como una comunidad *típicamente andina*. De acuerdo con Franklin Pease, “*no se tiene motivos concretos para precisar que el Cuzco inmediato a la formación y expansión del Tawantinsuyu fuera muy diferente a lo que eran los grupos étnicos de la primera mitad del siglo XV en los Andes del Sur del Perú*”¹⁹. En este sentido, el mundo andino era un mosaico cultural donde los diferentes pueblos hablaban diversas lenguas, adoraban a diferentes entidades divinas y veneraban a sus héroes fundadores, pero todos ellos compartían la experiencia de vivir en *comunidades* en las cuales todos estaban ligados por lazos parentales. A estas comunidades las denominaban *ayllus*. De modo que la probable organización que poseían los incas eran los *ayllus*. En efecto, por encima del nivel de la familia nuclear, la unidad esencial de la organización social inca era el *ayllu*. Este constituía un grupo de parientes que descendía de un antepasado común. En palabras de Steven Stern “*Los vínculos de parentesco definían la identidad de la gente en términos de ‘familias’ más amplias, que en sí mismas eran componentes de una comunidad o ‘familia’ étnica... Al nivel más íntimo, el del hogar, se calificaba a un grupo de parientes de ‘hermanos’ y ‘hermanas’... Esa trama extensa de parientes ‘de hogar’ se unía con otros grupos para formar un ayllu mayor, que era la unidad de parentesco básica de la estructura social andina. Formalmente, el ayllu era un linaje endógamo que afirmaba (por fines sociales) descender del mismo antepasado... Al calificarse de ‘hermanos’ descendientes de un dios-antepasado mítico, los ayllus ampliaban los límites del grupo de parentesco para incluir un todo mayor. Al unir los hogares en ayllus, incorporar esos ayllus primarios en linajes de ayllus más extensos y forjar los ayllus más extensos en grupos más inclusivos de pueblos emparentados, el parentesco servía como un idioma que definía los límites de una comunidad, una tribu o un grupo étnico...*”²⁰. En igual sentido, María Concepción Bravo Guerrreira indica que “*... sin duda fue una ley de hermandad la que caracterizó la estructura familiar de estas células básicas de la sociedad que organizaron los Incas*”²¹.

La pertenencia del parentesco queda advertida en otros expedientes. Así por ejemplo, la cohesión de los miembros del *calpulli* – en tanto *parientes* – era solidificada por su régimen común de posesión de la tierra. El área definida por cada *calpulli* era parcelada de forma que determinados predios se entregaban a las familias para su ocupación y explotación, mientras que otros se dejaban al trabajo colectivo de los miembros del *calpulli* para obtener excedentes de manera de solventar los gastos comunales. De igual modo, con el objetivo de mantener la identidad de miembros del *calpulli*, de parientes de esa comunidad, se impusieron fuertes restricciones para que individuos ajenos al *calpulli* cultivasen sus tierras, pues se trataba en términos de la lógica del parentesco, de *no-parientes*²².

Inmersos en esta red imbricada de relaciones de parentesco, las personas y familias incas hallaban su identidad y los medios de supervivencia. Los campos, los pastos, las

¹⁹ PEASE G. Y., Franklin, *Los Incas*, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 2000, p. 45.

²⁰ STERN, Steve J., *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española. Huamanga hasta 1640*, Alianza, Madrid, 1986, pp. 27-28.

²¹ BRAVO GUERRERIDA, María Concepción, *El tiempo de los Incas*, Editorial Alambra, Madrid, 1986, p. 72.

²² Cf. LÓPEZ AUSTIN, Alfredo y LÓPEZ LUJÁN, Leonardo, *El pasado...cit*, p. 200.

aguas y los animales dispersos a disposición de las familias andinas no les pertenecían en tanto propiedad enajenada, sino que más bien pertenecían a la posesión colectiva de sus *ayllus*, comunidades y grupos étnicos. De manera que cada hogar y *ayllu* en el seno de la comunidad intentaban alcanzar la autonomía económica y el acceso directo a los múltiples microambientes que daban forma al espacio andino. No obstante, dichas unidades existían como dependencias de redes más amplias y no como agrupaciones aisladas, libres e independientes. Y esto es así porque pertenecer a un *ayllu* mayor significaba que un hogar pasaba a ejercitar derechos a tierras, animales y mano de obra. En efecto, “*como miembro de un ayllu, uno nacía con derechos y obligaciones que se podían esperar de, y se debían a aquellos a quienes el mundo andino definía como parientes solidarios. Estos derechos y deberes estructuraban a su vez los derechos a la tierra y a otros recursos cruciales que formaban la base de la subsistencia andina. El ayllu sintetizaba esta compleja interacción de responsabilidades sociales y expectativas parentales, garantizando así a cada hombre y mujer andinos el acceso a las tierras y rebaños comunales y a otros recursos materiales necesarios para reproducir su existencia. En tanto que comunidad autónoma, el ayllu tenía el control, en última instancia, sobre la forma en que sus miembros producían y reproducían sus vidas... Y era el parentesco el que señalaba los canales potenciales de acceso a las tierras, rebaños y aguas comunales, en la misma forma en que prescribía a aquellos a quienes uno podía apremiar o que podía apremiarlo a uno, cómo y en qué grado*”²³.

Aun cuando los *calpultin* constituyeran unidades parentales basadas en la norma moral de la reciprocidad, esto no los inhibía de algún tipo de jerarquización interna. Pero tal estratificación no se ajustaba a las definiciones convencionales de una estructura de clases, sino que se trata de una estratificación interna que seguía criterios parentales. El español Alonso de Zurita, en el siglo XVI, hacía referencia a un orden administrativo interno dirigido por el “*pariente mayor*” y aun grupo de ancianos de la comunidad. Este pariente mayor constituía un miembro del *calpulli*, perteneciente a un tronco particular del linaje y elegido internamente y por consenso, en función de sus méritos personales o su experiencia generacional. Sus principales prerrogativas eran distribuir las parcelas entre las familias del *calpulli*, vigilar el uso adecuado de la tierra, determinar el destino de los lotes vacantes, llevar a cabo el censo comunal y el registro predial, así como también la vigilancia del barrio, la distribución del trabajo comunal, el culto interno y la administración escolar²⁴. Por otra parte, afirman Conrad y Demarest “*...en los primeros tiempos de los incas no pudo haber un progenitor divino de la dinastía reinante, pues aún no se había fundado tal dinastía: los jefes eran **sinchis** elegidos, no reyes*”²⁵. Esto significa que “*los jefes locales representaban a la unidad comunitaria y regentaban los intereses de sus ayllus y sus comunidades. Su autoridad, su prestigio y su acceso a los recursos se basaba en parte en la medida en que los parientes los percibían como buenos protectores de las normas y los intereses locales*”²⁶.

Es dable pensar que a través de sus autoridades internas, tanto el *calpulli* como el *ayllu*, coordinaran la ayuda recíproca entre sus miembros, deber muy importante para la

²³ SILVERBLATT, Irene, *Luna, sol y brujas. Géneros y clases en los Andes prehispánicos y coloniales*, Centro de Estudios Regionales “Bartolomé de las Casas”, Cusco, 1990, p. 2. Los destacados pertenecen a la autora.

²⁴ Cf. LÓPEZ AUSTIN, Alfredo y LÓPEZ LUJÁN, Leonardo, *El pasado...cit.*, p. 200; CONRAD, Geoffrey W. y DEMAREST, Arthur A., *Religión e Imperio...cit.*, pp. 43-44.

²⁵ Geoffrey W. y DEMAREST, Arthur A., *Religión e Imperio...cit.*, p. 140. El destacado pertenece al autor.

²⁶ STERN, Steve J., *Los pueblos indígenas...cit.*, p. 56.

vida de la comunidad. Tomando en cuenta que, como señala Sahlins, “*el parentesco es una relación social de reciprocidad, de ayuda mutua*”²⁷, puede ligarse esa recurrente presencia de vínculos recíprocos en los *calpultin* y los *ayllus* con el esquema de relaciones sociales que brinda la práctica del parentesco. Esto queda mejor representado para el caso de los incas: el trabajo para las autoridades locales (y más tarde estatales) tenía a estructurarse bajo la modalidad de tareas comunes que se asignaban a los *ayllus*. Los hogares y los *ayllus* activaban y fortalecían vínculos comunitarios o étnicos al llevar a cabo intercambios recíprocos de mano de obra entre “*parientes*”. Dichos intercambios brindaban energía para trabajar los recursos y ligaban a los productores dispersos en vínculos de cooperación.

Cabe destacar que la riqueza en la sociedad andina procedía del acceso a la mano de obra cimentada en la construcción de esa red de parentesco y obligaciones mutuas. En efecto, el intercambio recíproco de servicios dinamizado por grupos de parientes en el seno de sus *ayllus* se transformó en el modelo ideal ampliado hacia fuera a los vínculos entre *ayllus* de la comunidad o el grupo étnico, más amplios. Esta ampliación de la cooperación posibilitaba a los grupos extenderse cada vez más en busca de recursos distantes y efectuar tareas colectivas, como las de riegos y construcciones de puentes y de terrazas; en síntesis, aumentar las fuerzas productivas con las que se contaba. Señala Steve Stern, “*el intercambio equitativo era el principio central que regía la reciprocidad local. Los ‘regalos’ e intercambios que definían esas relaciones estaban cuidadosamente calculados, con una precisión y una formalidad cada vez mayores a medida que las peticiones de mano de obra iban pasando de grupos de parientes más cercanos a más lejanos*”²⁸.

En relación a esto último, las nociones de riqueza y pobreza deben ser enmarcadas en los Andes en forma estructural y no individual, puesto que no se hallaban conectadas a las posibilidades de acumulación, sino fundamentalmente del acceso a la mano de obra producida por un sistema de relaciones. La palabra pobre es *waqcha* en quechua, pero *waqcha* significa primordialmente “*huérfano*”, es decir *aquel que no tiene parientes*. Esta concepción obedece a uno de los caracteres básicos de la organización de las comunidades andinas (en este caso, los incas) en lo que a la economía se refiere, es la estrecha vinculación dada entre relaciones de parentesco, la reciprocidad y la riqueza. En su crónica, el Inca Garcilazo de la Vega explicaba que “*...llamábase rico el que tenía hijos y familias que le ayudaban a trabajar para acabar más átna el trabajo tributario que le cabía; y el que no la tenía (la familia, los parientes), aunque fuese rico de otras cosas, era pobre...*”²⁹

El *hacer instituyente* del parentesco entre los incas pre-estatales también puede advertirse en algunos datos que proceden del ámbito religioso, especialmente del espacio funerario. Entre los incas pre-estatales, generalmente se enterraba a los cuerpos en pequeñas tumbas o nichos de burda mampostería en cuevas, hendiduras o abrigos de rocas que nuclear uno o varios cuerpos y algunos elementos funerarios muy sencillos. Subyacente a esta organización del espacio funerario, y estrechamente vinculado con este, se hallaban dos conceptos ideológico-religiosos: el *culto de los antepasados* y a las *huacas*.

²⁷ SAHLINS, Marshall, *Economía...cit.*, p. 151.

²⁸ STERN, Steve J., *Los pueblos indígenas...cit.*, p. 29.

²⁹ INCA GARCILAZO DE LA VEGA, *Comentarios reales de los Incas...* citado en PEASE G. Y., Franklin, *Los Incas...cit.*, p. 59. Los destacados me pertenecen.

Las ideologías religiosas brindaban una objetividad externa a las relaciones de parentesco de la comunidad, debido en parte a que dotaban a los difuntos de la dinámica misma del intercambio recíproco que regía a la vida material terrena. Los antepasados eran profundamente reverenciados por sus descendientes y los cuerpos de los muertos eran considerados objetos sagrados o *huacas*. Los grupos de parentesco en el interior de una jerarquía de hogares y de *ayllus* rendían culto a redes paralelas de *huacas*, seres o fuerzas sagradas manifestadas en montes, aguas, cuevas, piedras, momias de antepasados (*malquis*), etc. Como fundadoras-creadoras mitológicas, las *huacas* también eran *antepasados* desde una perspectiva social antes que estrictamente genealógico. De esta manera, los incas proyectaban su red de grupos de parentesco y de linajes en un espacio cosmológico que otorgaba a cada grupo de parientes, y a la comunidad en general, una objetividad más externa y multigeneracional. Estos actuaban como guardianes de la familia, de sus cosechas, etc.³⁰ Los incas pre-estatales no sólo construyeron una red de relaciones de antepasados paralela a sus propias relaciones de parentesco, sino que además dotaron a las relaciones sobrenaturales de la dinámica de la vida parental. En efecto, la extensión de las relaciones de reciprocidad a un plano simbólico de deidades de antepasados, encontraba su expresión más rica en el ritual. En las grandes conmemoraciones vinculadas con las cosechas, los ritos de la fecundidad y similares, los curacas y las diferentes familias ofrecían comida, chicha, paños y otros regalos a una jerarquía de *huacas* y *malquis*. Coincidimos con Steven Stern cuando plantea que “...los vínculos de reciprocidad no sólo inflaban energía a las relaciones sociales y económicas en la tierra, sino que también alimentaban un sistema de derechos y obligaciones mutuos que definía las relaciones con las deidades-antepasados. Aquellos dioses vivían como personalidades de la comunidad más amplia y cosmológica de cada grupo étnico. Como tutores o guardianes del bienestar de la comunidad, las principales *huacas* se sumaban a los *kurakas* como poseedores de derechos especiales a la tierra, los animales y el trabajo. Los *ayllus* locales labraban tierras asignadas a santuarios de la comunidad antes de sembrar sus propias tierras hacia el final de la estación seca... los hogares y los *ayllus* que servían y festejaban a las *huacas* esperaban recibir a cambio servicios concretos: cosechas abundantes, buena salud, rebaños fecundos, lluvias a tiempo... Al igual que en todas las relaciones de reciprocidad, la lealtad dependía de las expectativas de servicios del otro participante en el intercambio. Una entidad que no quisiera o no pudiera satisfacer esas expectativas se enfrentaba con la posibilidad de represalias o de un olvido deliberado”³¹.

Evidentemente, según el planteo de Campagno señalado *supra*, “...la capacidad de estructuración social del parentesco no se advierte únicamente en el ámbito de las sociedades no-estatales. Antes bien, la instauración de la lógica asociada a la práctica estatal no tiende a sustituir a la lógica parental sino a entablar con esta última diversos modos de composición, en los que la lógica estatal suele reservarse el papel dominante, pero en los que el parentesco detenta su singular capacidad de articulación social”³². Por ello, ¿es dable detectar algún espacio correspondiente a las sociedades estatales azteca e inca en el que se visualice esa capacidad articuladora del parentesco?

³⁰ Acerca del culto a los antepasados y *huacas* en época pre-estatal, cf. CONRAD, Geoffrey W. y DEMAREST, Arthur A., *Religión e Imperio...cit.*, pp.128-136.

³¹ STERN, Steve, *Los pueblos indígenas...cit.*, pp. 43-44.

³² CAMPAGNO, Marcelo, “De los modos de organización social...” *cit.*, p. 24.

Se nos hace necesario plantear como una subhipótesis de trabajo que la conformación de las élites estatales en las sociedades azteca e inca debió efectuarse por medio de mecanismos ligados a la práctica del parentesco. Es decir, las elites de las sociedades aztecas e incas habrían sido subgrupos parentales dentro de sus propias comunidades que se habrían apartado de sus antiguos parientes, en función de que estos a partir de la situación estatal, detentarían una serie de prácticas ligadas al monopolio de la coerción. Huelga decir, que el monopolio de la coerción no implicó la eliminación de los modos de articulación interna de tales élites, es decir, modos relacionales vinculados a los deberes y derechos de la reciprocidad parental³³.

Según el planteo de Pedro Carrasco, es en la estructuración de la élite azteca donde podemos hallar la existencia de grupos de ascendencia común, en concreto de linajes, o sea, conjuntos de parientes descendientes de un antecesor común conocido y reconocido³⁴. La élite azteca, denominada *pillis* o *pipiltin*, se consideraba descendiente del primer *huey tlatoani*, Acamapichtli. Según da documentación, el consejo de jefes del *calpulli* solicitó a la ciudad de Culhuacán, último bastión de la *toltecatotl*, que les otorgara un príncipe de sangre tolteca. Este fue Acampapichtli y de sus descendientes se conformarían los *pipiltin*. En palabras de Conrad y Demarest “...la nobleza mexicana, los *pipiltin*, estaba compuesta en gran medida por descendientes de los tlatoque semitoltecas y de hijas de las mejores familias de los *calpultin*. Los *pipiltin*... mediante matrimonios polígamos aceleraron el desarrollo de una clase nobiliaria. Amén de esto, la presencia de una línea dinástica de ascendencia tolteca (aunque fuera espuria) constituía un requisito previo imprescindible para una participación seria en la política de México Central en el siglo XIV”³⁵. En efecto, pertenecer a la élite significa estar en cercanía de su parentesco a un *teuctli* del linaje. El *teuctli* es el “señor” que dirigía y mandaba un *teccalli* o “casa señorial”. Desprendiéndola de toda significación feudo-vasallática que pudieran haberle impreso a estas formas de organización social mexicana los cronistas españoles, entendemos que se trataba de una entidad que dependía de un *teuctli*, un miembro de los *pipiltin*, y que comprendía ante todo a un grupo que funcionaba como una unidad parental – descendientes del fundador de la casa y que por ende, conformaban un linaje –, pero que además estaba compuesto por los descendientes de un *teuctli*, que poseían el cargo de *pilli* y les eran otorgadas tierras en función de su categoría³⁶. Señala Carrasco “...*pipiltin* es un término general para todo el estrato superior, puesto que reyes y señores eran también nobles de nacimiento... Como parientes de un señor, estaban relacionados con la casa señorial de uno de cuyos señores descendían, y tenían derecho a recibir sustento de los bienes de esa casa, bien fuera en especie o en forma de tierra”³⁷.

Por cierto, la distinción entre una élite estatal y la población general subordinada a ella entre los incas pareciera ser expresada desde temprano en términos parentales. Éstos tuvieron una consideración para diferenciar entre los conquistadores y conquistados. Dicha forma concebía a una sociedad dividida en los componentes de su propio grupo étnico y los de todos los demás que configuraron el Tawantinsuyu. “*Los individuos de pura estirpe inca* – afirma María Concepción Bravo Guerreira –

³³ Cf. CAMPAGNO, Marcelo, “De los modos de organización social...” cit., p. 25.

³⁴ Cf. CARRASCO, Pedro, “Los linajes nobles del México antiguo” En: CARRASCO, Pedro y BRODA, Johanna (Eds.), *Estratificación social en Mesoamérica prehispánica*, SEP/INAH, México, 1976.

³⁵ CONRAD, Geoffrey W. y DEMAREST, Arthur A., *Religión e Imperio...cit.*, p. 46. Los destacados pertenecen a los autores.

³⁶ Cf. CARRASCO, Pedro, “Los linajes nobles...” cit.

³⁷ CARRASCO, Pedro, “La sociedad mexicana antes de la conquista” En: COSIO VILLEGAS, D. (coord.), *Historia General de México*, El Colegio de México, México D. F., 1976, Volumen I.

constituyeron así un grupo que, expresado en términos que definen las **relaciones de parentesco** en lengua quechua, se denominó a sí mismo como **`collana'**, los parientes más próximos, para diferenciarse de los que no pertenecían a su grupo, los **no parientes**, o **`cayao'**, considerados por los **`collana'** como de una categoría étnica y social inferior a la suya. Ambos grupos mantuvieron su condición a base de una descendencia sin mezcla de uno con otro. Pero como los **`collana'** también tomaban mujeres de la población sometida **`cayao'**, estas uniones determinaron la aparición de individuos que tenían un nuevo grado, que no tendrán la misma categoría que los **`collana**, pero, por estar vinculados a ellos, serán considerados superiores a los **`cayao'** y se integrarían en la nobleza inca, aunque en un nivel jerárquico inferior. El grupo **`payan'**, muy numeroso, fue creciendo en la descendencia de uniones endógamas entre sus miembros, aunque los jefes **`collana'** siguieron siempre practicando, por razones políticas, una exogamia que permitía el continuo incremento de la aristocracia cuzqueña y que, al mismo tiempo, estrechaba sus relaciones directas con jefes étnicos de los pueblos étnicos"³⁸. Por fuera y dentro del Cuzco, el criterio que regía la jerarquización de la élite era el de pertenecer o no pertenecer al grupo conquistador, es decir, ser *pariente*³⁹.

Los linajes *pipiltin* mexicas eran fundamentalmente agnáticos, pero también era importante el nexo vía femenina que en determinadas situaciones bastaba para esclarecer la pertenencia al grupo. No existía la regla de la exogamia ya que las uniones preferidas eran el casamiento entre agnados que – fortalecía en una pareja y en sus descendientes, la filiación preferida. De existir situaciones en las cuales se extendían uniones entre diferentes *teccalis*, lo harían para extender sus redes parentales, que en estas épocas significa cumplir sus recursos, poderes e influencias⁴⁰. El *Inca*, por su parte, siempre procuró trazar alianzas que se materializaron con uniones o matrimonios con mujeres de otros grupos étnicos, pero siempre tendieron a mantener la integridad y la pureza de sangre de una descendencia que procediera por vía masculina y femenina de su linaje de conquistadores⁴¹. Por tanto, el parentesco continuaba siendo la práctica que enlazaba internamente a la élite estatal, y sus nuevos integrantes sólo habrían podido ser aceptados en tales redes en la medida en que hubieran sido adscriptos como parientes de dicha élite. Y las alianzas matrimoniales, en tanto criterio parental, podrían haber sido una estrategia clave para ampliar y consolidar el grupo dominante.

Queda como otra evidencia para pensar la práctica del parentesco como forma de articulación social en tiempos estatales, el hecho de que el entorno inmediato del monarca o gobernante estuviera compuesto por la parentela real. Más allá de sus modos de constitución inicial y del rol que cumplieran dentro de la administración estatal, ese núcleo parental conforma no sólo el ámbito de interacción más cercano para el *tlatoani* y el *Inca* sino el escenario en el cual se reproduce la realeza. Lo que significa que es posible plantear que tanto el *tlatoani* como el *Inca* necesitaban también de la práctica del parentesco para su propia existencia. En el contexto de los aztecas, la diferencia

³⁸ BRAVO GUERREIRA, María Concepción, *El tiempo...cit.*, pp. 93-94.

³⁹ Cf. ZUIDEMA, R. Tom, "Parentesco inca" En: MAYER, E. y BOLTON, R. (eds.), *Parentesco y matrimonio en los Incas*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1980, pp. 91-99.

⁴⁰ Cf. CARRASCO, Pedro, "Los linajes nobles..." cit. y CARRASCO, Pedro, "La sociedad mexicana..." cit. En relación a la estructuración de la familia inmediata al Inca, cf. ROSTWOROWSKI, María, "Sucesiones, correinado e incesto real entre los incas" En: ROSTWOROSKI, María, *Ensayos de Historia Andina: elites, etnias, recursos*, Serie Historia Andina N° 20, Instituto de Estudios Peruanos/Banco Central de la República del Perú, Lima, 1993, pp. 29-39.

⁴¹ Cf. ZUIDEMA, R. Tom, "Parentesco..." cit., pp. 91-99 y BRAVO GUERREIRA, María Concepción, *El tiempo...cit.*, p. 93.

fundamental entre los *macehualtin* (o *macehuales*) y los *pipiltin* no se puede entender sólo en términos tributarios, sino que los privilegios de los segundos surgen de dos fuentes principales. Su linaje era el de mayor peso: en el plano mítico Quetzalcóatl les había legado su cargo; en el terrenal, se establecía que descendían de una extensa red de personajes distinguidos, entre los cuales sobresale el tan citado Acamapichtli. El grupo del Inca justificó ante todos su primacía con el mítico origen que se atribuían, que los hacía descendientes del Sol.

En definitiva, los términos parentales no solamente vinculaban al gobernante con su entorno terrenal (con sus pares de la élite), sino que además, lo conectaban con el universo de lo sagrado, a través de su condición filial. Por un lado, el Inca es un ser divino, y por ende, es hijo o se encuentra emparentado con otro ser divino, al Sol. Y en el caso de los aztecas, el *tlatoani* es aquel gobernante que lleva en su sangre la esencia mítica o divina de Quetzalcóatl. Se trata pues de pensar que los gobernantes de aztecas e incas entablaron con su parentela terrenal como con sus divinidades relaciones de parentesco y, *a fortiori*, el “*rey es también un pariente*”⁴².

Pero el parentesco no otorga únicamente su capacidad articuladora a la élite, es decir, aquellos que por detentar el monopolio de la coerción se hallan en el vértice superior de las sociedades azteca e inca en tiempos estatales, sino que además la estructuración en torno a deberes y derechos en términos parentales puede ser pensada en la otra punta de la sociedad. Nos referimos a los agrupamientos de base campesina o artesanal. De manera que otra subhipótesis es que el campesinado, en tiempos estatales, continúa estructurándose a partir de las pautas que establece la reciprocidad parental. Veámoslo en nuestro análisis.

Un primer testimonio para el caso de los aztecas proviene del término náhuatl *cencaltin* que significa “*los de una casa*”. Asimismo, varias casas conectadas por el parentesco de sus miembros y la corporación económica podían conformar una unidad mayor denominada con el término náhuatl de *cemithualtin* que quiere decir, “*los de un patio, haciendo alusión al hecho de que estaban establecidos en un solar, con frecuencia cercado, con un patio común. En un sentido general, estos términos aludían a familias en tanto unidades de producción, reproducción y de sistema tributario. Las únicas diferencias detectadas en el tamaño y en la organización estaban conectadas con los distintos sistemas de herencia y tributación*”⁴³. Esto puede significar que los antiguos aztecas asimilaban a un grupo humano que habitara un mismo ámbito locacional a un *grupo de parientes*. Esa relación entre una comunidad aldeana y parentesco parece posible detectarse si se considera algunos rasgos de la organización comunal del campesinado en tiempos estatales. En lo que respecta al ámbito de la producción, los *calpultin* parecen haber sido la organización que estructura a las comunidades campesinas durante la dominación estatal. Así, una de las primeras unidades en las que se llevaba a cabo la producción era el hogar del *macehual*, quien recibía tierras en tanto miembro de un *calpulli* que tributaba al *tlatoani* o como sujeto de un *teccalli*. Estas tierras eran trabajadas de forma colectiva para el sustento de su familia pero al mismo tiempo para entregar el tributo y servicios personales. Pero en todos los casos – tanto en los labriegos como los artesanos – hallamos que la producción doméstica iba dirigida al sustento de la familia, más un excedente para el intercambio con otras unidades domésticas y para el pago de los tributos exigidos en especie, realizada todas en forma colectiva. Era prioritaria también la prestación de servicios

⁴² CAMPAGNO, Marcelo, “De los modos de organización social...” cit., p. 27.

⁴³ CARRASCO, Pedro, “La sociedad mexicana...” cit.

personales para los trabajos en común, bien se tratase, en tierras dedicadas a los gastos comunales del barrio, o un *teuctli* o al *tlatoani*, así como para obras públicas de varias especies, es decir para la organización de unidades de producción más complejas que el grupo doméstico (familia nuclear).

Tras la implantación inca, se procuró que cada grupo étnico lograra la autosuficiencia económica y se toleró la supervivencia de los *ayllus* a nivel local. Las relaciones tradicionales de reciprocidad entre “hermanos” de *ayllu* seguían caracterizando la dinámica de la vida y la producción locales. A cambio de que se pusieran a producir las tierras y se cuidasen los rebaños que sustentaban al Estado y sus santuarios, al Inca y a la élite, los incas dejaron al campesinado retener determinadas prácticas de organización. En efecto, las relaciones sociales en el trabajo y en los intercambios en tiempos estatales eran atravesadas por un sistema de parentesco comunitario en el cual todos los grupos de parientes trataban de hallar la autonomía económica así como cooperar y participar en las tareas exigidas por el Estado. Steve Stern señala que “*Como copropietarios de un dominio colectivo, los hogares y los ayllus edificaban una red cooperativa de intercambio recíproco que los comprometía a todos a realizar tareas colectivas, a producir diversos artículos necesarios en zonas ecológicas dispersas y a efectuar la circulación o la redistribución efectiva de los productos entre los miembros de la comunidad que contribuían. La reciprocidad entre una comunidad de productores-parientes constituía la institución o la relación central que regía la producción de los aspectos materiales de la vida en la sociedad local*”⁴⁴.

De manera que la gestión y administración de los *calpultin* y *ayllus* era dejada librada a sus manos, sin mayor injerencia estatal⁴⁵. Situación similar se plantea cuando el Estado parece interesarse en el campesinado o en los artesanos en términos de unidades globales para el pago de tributos y servicios personales. Ante la gran demanda de servicios personales y el pago de tributos, el *calpulli* y el *ayllu* brindaban sus esquemas de responsabilidad colectiva. Finalmente, el gobierno – ya sea la Confederación Azteca o el Tawantinsuyu – dirigía las grandes obras públicas (la construcción de palacios, templos, monumentos, calzadas, caminos, tambos y almacenes para el almacenamiento de los bienes, canales y albarradores para el control de las aguas, etc.) basándose en el trabajo de la gente común o de grupos de especialistas colectivos, entramados por redes de parentesco.

De esto podemos enunciar que en situaciones donde el Estado no intervenía, el parentesco pareciera haber tenido un rol importante en donar sus principios de articulación de los espacios de la comunidad, es decir, cumplía un papel relevante en la conformación de las sociedades azteca e inca. No obstante, en tiempos no-estatales y estatales, cumplió diferentes roles. Pero este último tiempo, el estatal, se instituyó un nuevo universo, con procedimientos, códigos y prácticas novedosas, todas ellas conectados a la *lógica estatal*.

La lógica estatal

⁴⁴ STERN, Stern, *Los pueblos indígenas...cit.*, p. 54.

⁴⁵ Cf. CARRASCO, Pedro, “La economía del México prehispánico” En: CARRASCO, Pedro y BRODA, Johanna (Eds.), *Economía política e ideología en el México prehispánico*, Nueva Imagen, México, D. F., 1985, pp. 29-39; ROSTWOROWSKI, María, “Los modelos económicos” En: BONILLA, Heraclio (Ed.), *El sistema colonial en la América española*, Barcelona, crítica, 1991, pp. 10-11; OSSIO, Juan M., *Los indios...cit.*, pp. 135-137; BRAVO GUERREIRA, María Concepción, *El tiempo...cit.*, pp. 79-80 y 98-101.

Si la lógica estatal instaaura un universo *ex novo*, debemos avocarnos ahora a rastrear los rasgos que posee ese nuevo universo y en qué se diferencia del universo esquematizado solamente en torno del parentesco.

A grandes rasgos, la conformación de una nueva lógica social no cimentada en el parentesco posee algunas de las siguientes características: la presencia de una “*clase gobernante*” que se apropia del excedente que produce una “*clase dominada*” a través de la tributación, la cual – a su turno – supone la presencia de funcionarios que dependen de esa “*clase gobernante*” y que cuentan con nuevas estrategias de registro escrito, todos estos criterios. Estas características parecieran tener su primera impronta en el planteo de Vere Gordon Childe⁴⁶. Pero lo que realmente nos interesa aquí es que, según las premisas esbozadas por Campagno, poseen un eje común que las articula: la presencia de lo que Max Weber identificó como el *monopolio legítimo de la coerción*. En efecto, es por medio “...de la disponibilidad de los medios de coerción – esgrime Campagno - que un sector minoritario de la sociedad es capaz de imponer su voluntad a la mayoría de la población, de extraer un tributo regular y permanente, de regimentar y sostener los cuerpos de burócratas y especialistas a su servicio. Y tal monopolio de la coerción es algo radicalmente nuevo no sólo por el hecho de que no está presente en las sociedades no-estatales sino porque la lógica social del parentesco allí lo impide. Precisamente por ello, porque no se deduce de la lógica de la sociedad preexistente, porque s abiertamente heteróclito respecto del régimen parental, el advenimiento de un tipo de prácticas basadas en el monopolio de la coerción es decisivo para la constitución de una sociedad estatal”⁴⁷.

En esta línea de reflexión, Campagno advierte que las operatorias sociales que son posibles de efectuarse cuando se conforma un tipo de universo social en la que un grupo de dicho universo dispone del monopolio legítimo de la coerción y un segundo grupo se somete al primero en función de tal monopolio, pueden ser esquematizadas en tres grandes y amplias capacidades: la *capacidad de coerción*, la *capacidad de creación* y la *capacidad de intervención*⁴⁸, y cada una de ellas moldea y resignifica todas las prácticas sociales. Ahora bien, puntualizando en nuestra problemática, ¿cómo se manifiestan estas capacidades del Estado entre los aztecas e incas?

En primer lugar, el Estado se establece, quizá de modo más visible, en el ejercicio de su *capacidad de coerción*. Y dicha dimensión de lo estatal referido al uso sistemático de la violencia es observable en dos grandes expedientes: hacia fuera y hacia adentro de las propias sociedades azteca e inca.

En relación a la violencia hacia fuera, podemos notar que *a posteriori* de la victoria de 1428, con la consecuente transformación de los aztecas, la historia de este pueblo se transforma en una narración de continuas e incesantes conquistas militares. Los ejércitos de la Triple Alianza, comandados por los guerreros mexicas, traspasan las fronteras, y

⁴⁶ Cf. CHILDE, Vere Gordon, “La Revolución Urbana” En: PÉREZ, J. (Ed.), *Presencia de Vere Gordon Childe*, INAH, México, 1981 (1950), pp. 265-277.

⁴⁷ CAMPAGNO, Marcelo, “De los modos de organización social...” cit., p. 31. En relación a la problemática de los límites que el parentesco impone al surgimiento del Estado, entendida como una práctica basada en el monopolio legítimo de la coerción, cf. *in extenso* CAMPAGNO, Marcelo, *De los jefes-parientes a los reyes-dioses...cit.*, pp. 57-94.

⁴⁸ Cf. CAMPAGNO, Marcelo, “De los modos de organización social...” cit., p. 32-35. En relación a un análisis *in extenso* de dichas capacidades, cf. CAMPAGNO, Marcelo, *Surgimiento del Estado en Egipto: cambios y continuidades en lo ideológico*, Colección Estudios – Nueva Serie 6, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 1998, pp. 52-67 y CAMPAGNO, Marcelo, “De los modos de organización social...” cit., p. 32-35.

con cada compañía crecía el número de sociedades que entregaban tributos a Tenochtitlán y sus aliados. Johanna Broda señala que el Estado mexica es “...*un Estado establecido con base en la conquista y la dominación de los pueblos subyugados; un Estado en el cual la guerra, los militares y la violencia juegan un papel importante, y que desarrolla una ideología para justificar tales relaciones de dominación... Tal estado representa los intereses del estamento guerrero...*”⁴⁹. En efecto, las conquistas traían como corolarios materiales la acumulación de grandes despojos al regreso de las campañas militares exitosas, junto al constante flujo de los tributos, hicieron de Tenochtitlán una gran capital. Los bienes de prestigio adquiridos de las lejanas tierras tropicales daban un esplendor a la vida de la élite. Asimismo, el *tlatoani* y sus elites guerreras, la clase *teuctli*, consolidaron su poder como resultado de las primeras campañas mexicas, ya que a medida que crecía la maquinaria bélica mexica, se ampliaban sus posiciones de tributos, tierras y mano de obra. Además, poseía corolarios a nivel ideológico, puesto que los mexicas se hicieron progresivamente más conscientes de su propia fuerza y poderío frente a las demás sociedades. Esto los ha conducido a entablar guerras de conquista, en especial, hacia la costa del Pacífico, o bien han tenido que rechazar agresiones o reprimir los conatos de insurgencia en las “*provincias*” de la Confederación. La *práctica bélica* atraviesa toda estrategia, incluso el freno a la libre circulación de las personas por el territorio de la Confederación fue tomado por Tenochtitlán como un verdadero *casus belli*, es decir, una causa de numerosas intervenciones bélicas⁵⁰.

La maquinaria bélica mexica atravesaba a todos los niveles sociales, por lo que la violencia constituía uno de los ejes vertebrados de la organización. La guerra nunca era guerra de exterminio, es decir, no procuraba la eliminación material del adversario, sino que se la asociaba a un conjunto de convenciones, negociaciones y esquemas rituales. La guerra es una representación social, una oportunidad de alarde, de prestigio. Toma la forma de un formalismo ostentoso, observable en el tipo de armaduras, vestimentas y armas que portaban los mexicas en el ejército que nos hace pensar que se trataba de un atuendo ritual⁵¹. Y si tomamos que la guerra es una de las estrategias para el mérito personal – el número de enemigos hecho prisioneros en ocasiones de luchas campales – debemos decir que la guerra es un “*juego-ritual*”, lo que no quita su cariz de violencia, ya que son los agentes del Estado quienes la ejercen. Desde otra mirada, la guerra, instaurando un orden de mérito, contribuye a fundar una jerarquía y a reforzar el sentido de pertenencia de los miembros de los *pipiltin*. Así, en el discurso mítico, la guerra la habían creado los dioses para que los hombres pudieran alimentar al sol con sangre y corazones humanos. Dicho mito otorgaba la justificación a la guerra, formaba parte del orden cósmico. La guerra se interpretaba como un acto religioso, sagrado, indispensable de la actividad cultural. De este modo, tenemos que el Estado propicia las llamadas “*guerras floridas*” que no sostenían objetivos económicos y políticos, sino que eran un medio para ganar sacrificios humanos y para revelar la valentía de los guerreros. Era una estrategia de selección muy efectiva para asentar el orden jerárquico que protegían contra cualquier cambio social. Demostraba que la sociedad mexica no podía

⁴⁹ BRODA, Johanna, “La expansión imperial mexica y los sacrificios del Templo Mayor” En: MONJARAS RUIZ, J. BRAMBILA, R. y PÉREZ ROCHA, E. (recops.), *Mesoamerica y el centro de México. Una antología*, INAH, México, 1985, p. 444.

⁵⁰ Cf. DUVERGER, Christian, *La flor letal. Economía del sacrificio azteca*, F. C. E., México D. F., 1983, p. 89.

⁵¹ Cf. DUVERGER, Christian, *La flor letal...cit.*, pp. 90-91.

prescindir de la élite guerrera⁵². De la guerra y del ejercicio de la violencia, la elite recibía su ideología, su calidad legitimadora. En efecto, antes del gobierno de Itcoatl, pareciera que las posibilidades de que el *tlatoani* ejerciera la violencia contra los grupos que se negaban a cumplir sus órdenes eran bastante exiguas, si no nulas. Tras la conquista de Azcapotzalco, la violencia pudo imponerse y cumplir una *función social*. Con anterioridad, los conflictos solían resolverse a través de acuerdos mutuos o por la separación. Luego de 1428, la organización de una elite guerrera – a cuya cabeza se asentaba el *tlatoani* – otorgó la posibilidad de resolver los distintos conflictos que emergían por medio de la violencia: un grupo que resistiera podía ser obligado a renunciar a sus deseos o a sus derechos que habían ocasionado el conflicto.

El Tawantinsuyu significó el ejercicio de la violencia en arenas exteriores al Cuzco. “*Tras subyugar las provincias que rodeaban el Cuzco, Pachacutec marchó con sus tropas hacia el norte de la hoya del Titicaca y se apoderó de esta zona... Cada emperador inca trató de ensanchar sus dominios... En menos de un siglo el pequeño reino del altiplano del que Pachacutec se había hecho cargo se convirtió en un imperio que abarcaba treinta y seis grados de latitud y medía de 4.300 kilómetros de punta a punta*”⁵³. En efecto, la presencia estatal inca más allá del Cuzco acabó con muchos de los conflictos locales imponiendo una especie de *pax inca*. De aquí en más, la práctica de la guerra se transformaría en una cuestión del Tawantinsuyu, decidida por el Estado y manejada como prerrogativa exclusiva del Inca. “*Cuando la decisión a tomar estaba relacionada con la guerra, cuando una nueva campaña de conquista se planeaba, el Inca tomaba también el consejo y parecer de los grandes jefes militares del ‘suyu’, al que se adscribiría el nuevo territorio una vez conquistado, para que con su experiencia aconsejaran la estrategia más conveniente. Y, generalmente, cuando la empresa era de gran importancia y de ella dependía la seguridad de sus territorios, el Inca mismo dirigía sus ejércitos, porque su sola presencia parecía garantizar la seguridad de la victoria. Su poder, su fuerza y su habilidad, pero también el magnetismo que fluía de su persona, imprimían a las tropas el valor necesario para enfrentarse al enemigo con la confianza de que el triunfo culminaría la batalla. Quizá porque eran pocas las ocasiones que los súbditos plebeyos tenían de ver la cara del Inca, de estar próximos a su sagrada persona*”⁵⁴. Los Incas, por su parte, una vez realizadas las conquistas, retornaban al Cuzco y efectuaban determinadas ceremonias en la ciudad, entre ellas una suerte de *triumfo*, para luego volver a iniciar un ciclo de conquistas. De acuerdo con las crónicas, los últimos incas se visualizan “*conquistando*” reiteradamente territorios cercanos al Cuzco. Dichas expediciones, realizadas en los comienzos de un gobierno del Inca, tenían un sentido ritual: el Inca “*visitaba*” el espacio controlado, es decir, reestructuraba las relaciones de dominación basadas en la coacción y reactualizaba el orden territorial⁵⁵. Desde nuestra perspectiva, estos ritos vinculados a la práctica bélica o “*festivales de la victoria*” constituían escenas del poderío y de la superioridad del Inca frente a cualquier pueblo que intentara modificar la *pax incaica* del que el Tawantinsuyu era responsable.

Esto no significa que escasearan las rebeliones contra el dominio incaico. Pero es necesario plantear que esto nos advierte acerca de dos características. En primer lugar,

⁵² Cf. ERDHEIM, Mario, “Transformaciones de la ideología mexicana en realidad social” En: CARRASCO, Pedro y BRODA, Johanna, *Economía política e ideología en el México Prehispánico*, Nueva Imagen, CIS/INAH, México D. F., 1985.

⁵³ CONRAD, Geoffrey W. y DEMAREST, Arthur A., *Religión e Imperio...cit.*, pp. 162-163.

⁵⁴ BRAVO GUERREIRA, María Concepción, *El tiempo...cit.*, p. 90.

⁵⁵ Cf. PEASE, Franklin, *Los últimos Incas del Cuzco*, Alianza, Madrid, 1991, pp. 73-74.

cualquier comunidad que ejerciera la violencia con independencia del Estado, se volvería automáticamente un grupo rebelde; y en segundo lugar, el Estado debía tomar acciones que tendrían disímiles características de acuerdo a la belicosidad y capacidad de resistencia de los pueblos sometidos y a la propia capacidad de ejercer la coacción que poseía el Tawantinsuyu. Por ejemplo, muchos pueblos fueron arrancados de sus regiones, separados de su autoridad étnica y trasladados a otras en calidad de *mitimaes* o *mitmaqkunas estatales*, también fue común que instalasen especies de fortalezas, mientras que otras etnias debieron ser incorporadas y otorgarles responsabilidades políticas y militares en términos de privilegiados⁵⁶. Sea como fuere, tales estrategias factible dable pensar en la capacidad del Estado para ejercer la violencia en aquellos espacios en las que alguna región bajo su dominio pusiera a la vista alguna especie de resistencia.

Además, el acceso monopólico del Estado a los medios de coerción trae aparejados corolarios en los diferentes ámbitos de la experiencia social en el interior de la propia sociedad. Un foco de ejercicio de la violencia podía ser el polo social compuesto por el campesinado y cuya manifestación más integra era el tributo. Las obligaciones tributarias eran la expresión fundamental de la dominación.

El concepto del tributo entre los mexicas se corresponde con la categoría de *tequitl* (“tributo” u “obra de trabajo”). Esta palabra contenía la significación de que cada grupo de la sociedad, así como las provincias conquistadas, poseían su obligación correspondiente de dar su contribución al Estado. El *tequitl* de las provincias conquistadas incluía además de determinados bienes, el tributo en forma de víctimas para sacrificio. La elite *pipiltin* poseía su *tequitl* relacionado con el cumplimiento de sus funciones de gobierno, el guerrero la conquista y el del sacerdote el culto religioso. Mientras que para los *macehuales*, su *tequitl* lo pagaban con el producto de su oficio: en el caso de los artesanos (ropa, trajes de guerreros, sartas y mosaicos de piedras preciosas, objetos de oro, besotes, etc.). El *tequitl* también incluía las levas de personas para las obras públicas, para el servicio doméstico en las casas de las élites y para el servicio militar.

El Tawantinsuyu, a su vez, aprovechó la existencia de un conjunto de realidades preincaicas para fundamentar las prácticas tributarias: el Estado, al igual que los *curacas*, empleó la “generosidad institucionalizada” para instaurar una trama de lealtades y fortalecer obligaciones. Una vez que el Inca conquistaba un grupo étnico, las

⁵⁶ Cf. CONRAD, Geoffrey W. y DEMAREST, Arthur A., *Religión e Imperio...cit.*, p. 167; MURRA, John V., “La guerre et les rébellions dans l’expansion de l’état inka” En: *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations*, N° 5-6, París, 1978, pp. 927-935.; Ídem, “El Tawantinsuyu” En: ROJAS RABIELA, (directora del volumen) y MURRA, John V. (codirector), *Las sociedades originarias*, Colección *Historia General de América Latina*, Volumen I, Editorial Trotta/Ediciones UNESCO, España, 1999, pp. 481-494. Acerca de los *mitimaes* o *mitmaqkunas estatales*, cf. PEASE, F., “La formación del Tawantinsuyu: mecanismos de colonización y relación con las unidades étnicas” En: *Histórica*, III, N° 1, 1979; REGALADO DE HURTADO, Liliana, “En torno a la relación entre mitmaqkuna, poder y tecnología en los Andes” En: *Historia y Cultura*, N° 17, Lima, 1984; BRAVO GUERREIRA, María Concepción, *El tiempo...cit.*, p. 102; PEASE G. Y., Franklin, *Los Incas...cit.*, pp.128-132. Sin embargo, los *mitmaqkuna* no fueron una creación *ex novo* de los incas, sino que fue estrategia con antecedentes en las comunidades étnicas andinas preincaicas. Acerca de los *mitmaqkuna étnicos*, cf. MURRA, John V., “El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas” En: MURA, J. V., *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1970, pp. 59-115; ROSTWOROSKI, María, “Los modelos...” cit., pp. 11-12; BERNARD, Carmen, “El mundo andino: unidad y particularismos” En: BERNARD, Carmen (comp.), *Descubrimiento, conquista y colonización de América a quinientos años*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1994, pp. 76-77; PEASE G. Y., Franklin, *Los Incas...cit.*, pp. 126-28.

tierras pasaban a ser su posesión, pero los “*regalos*” rituales, especialmente en telas y tierras, construían una red de dependencias al obligar a sus receptores a actuar de manera recíproca. La captación de los curacas significaba, implícitamente, la indudable participación de los miembros de la comunidad en la nueva estructura a la que éstos se incorporaban: el Tawantinsuyu pudo contar con una mano numerosa y bien disciplinada, capaz de ser empleada al servicio de sus propios fines⁵⁷. En general, el Estado de los incas extraía población campesina y los redistribuía como fuerza de trabajo para el Inca, su familia y la élite y a los beneficiarios estratégicos. Dicha población era administrada bajo la forma de *mita* o grupos de trabajo por turnos destinados a realizar diferentes tareas vinculadas a la producción agrícola y ganadera estatal, en la formación de los ejércitos y en las grandes construcciones, etc⁵⁸. “*Del hatunruna o pueblo lo que el Inca recibió fundamentalmente fue trabajo, que pudo traducirse en bienes en la medida en que estuvo destinado para producir bienes agrícolas, ganaderos, mineros, y otros más*”⁵⁹.

Es dable pensar que en cuanto los Incas consolidaron su poder, hallaron en el mecanismo de la reciprocidad un estorbo y una demora a sus objetivos y decidieron dejar de lado, al menos temporalmente, el “*ruego*” para actuar directamente. En efecto, el monopolio de la violencia permitiría ampliar el número de personas extraídas de sus comunidades para cumplir la categoría de *yanas* o *yanaconas* y *acllas*, servidores que ejercían tareas y trabajos especiales de acuerdo a su *status*: podían ir desde simples campesinos o servidores adjuntos a diversos individuos, ya fuese un Inca, una *coya* o reina, una *huaca* o un señor “*provinciano*”⁶⁰. Por cierto, se trataban de grupos que rompían todo tipo de vínculo parental con sus comunidades de origen a partir del ejercicio de la violencia estatal.

Huelga decir que la violencia estatal podía desatarse en cualquier escenario en que apareciera la negativa de participar en estas prácticas.

En segundo lugar, el Estado conlleva una singular *capacidad de creación*. La posibilidad de extraer una corriente tributaria ya sea en especie o en trabajo de la mayoría de la sociedad, era producto de la capacidad de coerción. Pero dicha posibilidad posibilitaba que el Estado tuviera entre sus manos un cuantioso excedente en fuerza de trabajo, en recursos alimentarios y en bienes de prestigio para poder conducir y gestionar una política de construcciones en gran escala, que dejaría una profunda y duradera impronta sobre el mundo americano. La impronta escénica promovida por los diferentes *tlatoque e Incas* se transforma en la construcción de las *calmecac* mexicas y *acllahuasi* incas, el palacio real y otro tipo de edificaciones y recintos, como las plazas para los mercados, los centros administrativos, los templos, las fortalezas, los almacenes y tambos, las andanerías, las calzadas, caminos y los canales para la circulación de personas y productos, cuyos efectos pueden traducirse en un

⁵⁷ Cf. BRAVO GUERREIRA, María Concepción, *El tiempo...cit.*, p. 81; STERN, Stern, *Los pueblos indígenas...cit.*, p. 50-51.

⁵⁸ Cf. MURRA, John V., “La mit’a al Tawantinsuyu: prestaciones de los grupos étnicos” En: *Revista Chungara*, N° 10, Arica, 1983, *Ídem*, “¿Existieron el tributo y los mercados antes de la invasión europea?” En: HARRIS, Olivias, LARSON, Brooke y TANDETER, Enrique (comps.), *La participación indígena en los mercados surandinos. Estrategias y reproducción social. Siglos XVI al XX*, CERES, La Paz, 1987, PEASE, Franklin, *Los Incas...cit.*, pp. 70-71; OSSIO, Juan M., *Los indios...cit.*, pp. 135-137; ROSTWOROSKI, María, “Los modelos...” cit., p. 9.

⁵⁹ OSSIO, Juan M., *Los indios...cit.*, pp. 136-137. El destacado pertenece al autor.

⁶⁰ Acerca de los *yanaconas* o *yanas* y de las *acllas*, cf. ROSTWOROSKI, María, “Los modelos...” cit., p. 10; OSSIO, Juan M., *Los indios...cit.*, p. 136; SILVERBLATT, Irene, *Luna, sol y brujas...cit.*, pp. 60-79; BRAVO GUERREIRA, María Concepción, *El tiempo...cit.*, pp. 102-103.

imaginario que colocaba la inmensidad e inconmensurabilidad del Estado, frente a la inferioridad de un campesinado que participaba en su construcción; y por otro lado, el imaginario reconocería las ventajas de los nuevos esquemas de organización a través de los beneficios obtenidos. Y es que el Estado no sólo es destructor, sino también creador: el alcance redistributivo del Estado, la expansión productiva permitida por las obras de regadío (albarradones y calzadas, acueductos y canales) entre otras, no podían dejar de ser apreciados por los aztecas por los benéficos corolarios que producían. En palabras de Carrasco “...puede decirse que el macehual, al dar su contribución al sector, también recibía algo a cambio: se beneficiaba de las obras públicas y de las redistribuciones de bienes; recibía tierras para que se sustentara, protección en caso de conflicto y los beneficios del culto público organizado por los señores. Probablemente el macehual pensaba que vivía gracias a sus señores que le daban tierra, lograban la protección de los dioses y le mantenían en tiempo de hambruna”⁶¹. En el mismo sentido, para los incas y demás etnias sometidas, el Tawantinsuyu debió ser representado como una descomunal fuerza creadora, puesto que “...el pueblo recibió del Estado alimentos, mientras cumplían con su *mita* o cuando se declaraba la hambruna. También recibieron tecnología, como canales de riego, andenerías, etc., para ampliar la frontera agrícola; ejércitos para protegerse de la agresión de otros pueblos. Pero su mayor contribución del Estado fue dar la posibilidad de vivir en un cosmos ordenado gracias a la presencia vivía de un principio unificador que esta al mismo nivel que las divinidades celestes”⁶².

Y en tercer lugar, el Estado extiende todo un conjunto de prácticas que pueden ser tomadas como indicios de su *capacidad de intervención* en el tejido social de aztecas e incas. Justamente porque, además de sus incomparables potencias para imponerse y para crear, el Estado posee una significativa capacidad para interferir, monopolizar, recodificar, reorientar. En efecto, el Estado se vuelve algo omnipresente e inescrutable.

La gestación de un conjunto de especialistas relacionados con *actividades administrativas y burocráticas*, con el cual Estado configuraría esquemas organizacionales que facilitarían la extracción del tributo, la movilización de fuerza de trabajo, la conducción de los ejércitos, el culto a las entidades divinas, la transmisión de información y el transporte de materias primas, forma parte de su *capacidad de creación*. A partir de este cuadro administrativo burocrático, ciertamente, era dable intervenir en todo aquel espacio de la sociedad en donde el Estado lo considerase indicado.

Respecto del mundo azteca, “los funcionarios reales, *tetecuhitín*, eran los encargados de recolectar los tributos y los servicios de los *calpultín* de una jurisdicción, para ser remitidos al señor Tenochtitlán”⁶³. El burócrata, en este sentido, se transforma en el representante de la nueva fuerza estatal y establecía vínculos impersonales – no parentales, sino burocráticos – con las diferentes comunidades. Gracias a su presencia, era posible un proceso de redistribución de los bienes: “...estos bienes se empleaban para el sostenimiento de las actividades administrativas y

⁶¹ CARRASCO, Pedro, “La economía...”cit., p. 47.

⁶² OSSIO, Juan M., *Los indios...cit.*, p. 137. El destacado pertenece al autor. Acerca de las construcciones estatales en tiempos de los incas, cf. MORRIS, Craig, “Establecimientos estatales en el Tawantinsuyu: una estrategia de urbanismo obligado” En: *Revista del Museo Nacional*, XXXIX, Lima, 1973; PEASE G. Y., Franklin, *Los Incas...cit.*, pp. 161-167.

⁶³ LORENZO, Carmen, “La circulación” En: MANZANILLA, Linda y LÓPEZ LUJAN, Leonardo (Coords.), *Historia Antigua de México*, INAH, México D. F., 1995, vol. III, p. 377. Los destacados pertenecen al autor.

militares, incluso el mantenimiento del palacio real. Algunos bienes se almacenaban para tiempo de escasez u otras emergencias; es probable que tales bienes se utilizaran también para el sustento de la población urbana”⁶⁴.

El Tawantinsuyu no parece ser la excepción en cuanto a organización burocrática se refiere. Dadas las dimensiones que alcanzó, poner en marcha el mecanismo de redistribución que el Incanato suponía – es decir, actuar como una fuerza centrípeta y centrífuga (al mismo tiempo que recababa bienes los redistribuía en todos sus territorios) –, implicó el impulso de una gran complejidad administrativa que le permitiera por un lado supervisar el reclutamiento de la mano de obra y, por otro, organizar la recaudación, almacenamiento y redistribución de los bienes que se iban acumulando. De manera que *“la planificación e integración cuidadosa y racional de las complejas sociedades andinas permitió a los incas imponer sobre ellas un sistema administrativo que controlara una numerosa burocracia y que hizo posible la solidez política y el auge económico del Estrado”*. En efecto, *“sobre la base de... grandes demarcaciones políticas se organizaban ya otras que eran fundamentalmente administrativas, llamadas ‘huamani’, al frente de las cuales estaba un alto funcionario, el ‘Ttocrícuc’, con amplios poderes en todo cuanto se refería a la administración económica, y, aunque también ostentaba la representación política e incluso judicial, era su condición de administrador del ‘huamani’ la que le confería su superior categoría en la escala burocrática. Estos funcionarios tenían, en principio, todos ellos el mismo rango y autoridad, ya que la territorialidad de las demarcaciones venía impuesta por la demografía: un ‘huamani’, era el territorio donde vivían cuarenta mil familias ‘hatunruna’, sobre las que el ‘Ttocrícuc’ ejercía su autoridad e imponía su control. La figura de estos funcionarios era la clave del sistema administrativo del imperio”*. No obstante, *“...para ejercer sus funciones de carácter militar, político y judicial, disponía de una amplia red de funcionarios subalternos, cuya gestión estaba al margen de la organización decimal. Sus funciones se orientaban hacia la unidad social de los ‘ayllus’ establecidos en las ciudades y pueblos de la demarcación del ‘huamani’”*⁶⁵.

Por otra parte, el Estado mexicana procedería a monopolizar las *prácticas de intercambio* con el exterior, lo que equivale a postular que el Estado se convertiría en el receptor exclusivo de todos los bienes de cualquier región allende Tenochtitlán. En este sentido, *“...el comercio mexicana era a larga distancia y estaba financiado por el estado a través de expediciones organizadas por un grupo de mercaderes”*⁶⁶. A través de estos mercaderes o *pochtecas*, la élite *pipiltin* era capaz – simultáneamente y sin oposición – obtener bienes de prestigio (plumas de papagayos y de quetzal, piedras de turquesa y chalchihuitl, mantas de algodón, cuentas de oro, pieles de animales, cacao, etc.) en áreas distantes. Los *pochtecas* estaban exentos de tributos y ejercían su influencia ya que funcionaban como *“sectores especializados”* dentro del mismo aparato estatal. La localización de las actividades mercantiles en lugares bien definidos y la fijación de los tiempos para el intercambio eran tareas del Estado⁶⁷.

⁶⁴ BERDAN, Frances F., “Tres formas de intercambio en la economía azteca” En: CARRASCO, Pedro y BRODA, Johanna (comps.), *Economía política e ideología en el México prehispánico*, Nueva Imagen, CIS/INAH, México, 1985, p. 79.

⁶⁵ BRAVO GUEREEIRA, María Concepción, *El tiempo...cit.*, p. 106, 109 y 112. Los destacados me pertenecen.

⁶⁶ BERDAN, Frances F., “Tres formas de intercambio...” cit., p. 374.

⁶⁷ En relación a las relaciones de intercambio, al papel de los *pochtecas* y a las características del mercado, cf. CARRASCO, Pedro, “La economía...” cit., pp. 44-65; CALNEK, Edgard E., “El sistema de

De igual forma, el Estado interviene transversalmente en la *práctica artesanal*, colocando a su voluntad a un conjunto de especialistas, encargados ahora de la elaboración de bienes, decoración de edificios estatales. “*Los artesanos... formaban un conjunto especializado en la manufactura de objetos preciosos, dentro de los que figuraban metales, jade, plumería y papel amate...eran empleados en cultos religiosos, además de satisfacer las necesidades de la nobleza. Este tipo de artesanos... alcanzaron una posición privilegiada dentro de la sociedad mexicana*”⁶⁸. Para los incas, “*los artesanos convertidos en yana eran expertos artífices dedicados a la manufactura de objetos suntuarios y sus obras servían para los fines de la reciprocidad, como ‘dádivas’ de lujo ofrecidas por el Inca*”⁶⁹

Pese a que la cierta autonomía relativa de las comunidades fue respetada por el Tawantinsuyu, en tanto habría servido como estrategia de dominación estatal – ya que despachaba a éstas la gestión económica y política de la sociedad en el estricto nivel local –, no hay duda de que para muchas etnias la injerencia estatal no representó una continuidad en cuanto a prácticas de organización, sino una clara ruptura. Evidentemente, las tierras reasignadas al Estado, sus santuarios y las colonias *mitmaq* habían formado parte anteriormente del dominio de dichas comunidades⁷⁰. En ciertos casos, “*la política estatal agravó la fragmentación étnica y simultáneamente redujo la autonomía comunitaria o étnica frente a una nueva competencia. El Estado se apoderó de funciones clave de gestión, como la protección o la ampliación de los recursos locales contra las posibles injerencias de otros grupos. Las mejorías o los empeoramientos de la economía quedaron vinculados al servicio al Estado... Las obligaciones de trabajar para el Estado y sus dioses redujeron el tiempo de trabajo disponible para los hogares y los ayllus para su propio uso, lo cual les privó de posibles energías y acumulación de excedentes*”⁷¹.

El Estado también interviene en el campo del *culto religioso* y de las *tradiciones* que se encontraban en las raíces de la religión y la cosmovisión mesoamericana y andina. En efecto, las prácticas culturales y las entidades divinas, míticas y heroicas han de ubicarse en un largo proceso de construcción de un sistema de creencias y de un elaborado ritual que atravesaba la vida cotidiana que fue producto de siglos de historia⁷². Por cierto, el Estado no interviene para establecer la ortodoxia excluyente,

mercado en Tenochtitlán” En: CARRASCO, Pedro y BRODA, Johanna, *Economía política e ideología en el México prehispánico*, Nueva Imagen, CIS/INAH, México, 1985, pp. 97-113, BERDAM, Frances F., “Tres formas de intercambio” cit., pp. 87-94; LORENZO, Carmen, “La circulación...” cit., pp. 371-375, BOHEM DE LAMEIRAS, Brigitte, “El mercado y el Estado en el México prehispánico” En: MONJARAS RUIZ, J., BRAMBILA, R. y PÉREZ ROCHA, E. (recops.), *Mesoamerica y el centro de México. Una antología*, INAH, México, 1985, pp. 343-369.

⁶⁸ LORENZO, Carmen, “La circulación...” cit., p. 374.

⁶⁹ ROSTWOROSKI, María, “Los modelos...” cit., p. 10. Acerca de la producción artesanal, cf. PEASE G. Y., Franklin, *Los Incas...cit.*, pp. 167-171

⁷⁰ Acerca del régimen de las tierras durante el Tawantinsuyu, cf. MURRA, John V., “Derechos a las tierras en el Tawantinsuyu” En: *Revista de la Universidad Complutense*, Año XXVIII, n° 17, Madrid, 1980; BRAVO GUEREIRA, María Concepción, *El tiempo...cit.*, pp. 117-121.

⁷¹ STERN, Stern, *Los pueblos indígenas...cit.*, pp. 51-52.

⁷² En relación a la tradición religiosa mesoamericana, cf. LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, “La religión, la magia y la cosmovisión” En: MANZANILLA, Linda y LÓPEZ LUJÁN, Leonardo (coords.), *Historia Antigua de México*, INAH, México D. F., 1995, Volumen III, pp. 419-454; Ídem, “La cosmovisión mesoamericana” En: LOMBARDO, Sonia y NALDA, Enrique (Eds.), *Temas mesoamericanos*, INAH, México D. F., 1996, pp. 471-507, Ídem, “Los milenios de la religión mesoamericana (primera parte)” En: *Arqueología Mexicana*, Vol. II, N° 12, mayo-abril 1995 y “Los milenios de la religión mesoamericana (Segunda Parte)” En: *Arqueología Mexicana*, Vol. III, N° 13, mayo-junio 1995. En relación a la tradición

sino para reordenar todo un mundo sagrado y reorientarlo como una estrategia de legitimación. En este sentido, se edifican templos y recintos sagrados, se instituye un cuerpo de especialistas relacionados con la actividad cultural y se imponen nuevos rituales que actualizan el sistema de creencias así como también justifican la presencia del nuevo orden: el *orden estatal*.

La construcción del Tawantinsuyu supuso la existencia de un componente ideológico: la creación de un “*patrono nacional*” y antepasado dinástico celestial a través de la manipulación del conjunto de creencias andinas. Una vez consolidado el Estado de los incas, éstos creyeron que el mismo se encontraba bajo la protección de un ser divino llamado *Inti*, del que descendían todos los *Sapa Incas*. Inti conjugaba en su interior a un subconjunto de entidades divinas como el cielo, el sol, etc. Este escenificaba al sol en su papel concreto de padre fundador de la dinastía inca y centro del culto oficial a los antepasados. Esta plasticidad de las conceptualizaciones religiosas incas posibilitaba distinguir, aunque no desvincular o aislar por completo, las nociones de la creación universal, el patronazgo étnico y el abolengo divino de los reyes incas. De modo que el culto al Inti no sólo favorecía, por cierto, al Inca, sino que la veneración del Inti implicaba que cuando el pueblo adoraba a éste rendía de igual manera culto a su rey⁷³. En efecto, “*el Inca era un ser divino, un centro viviente, cuya presencia en un lugar determinaba la inmediata e inevitable sacralización del mismo. El carácter divino y solar del Inca hacía también que la mayor importancia y solemnidad de ciertas celebraciones no estribara en su realización en la ciudad sagrada, sino donde el Inca estuviera*”⁷⁴. La figura del Inca era venerada como una *huaca*. Era el responsable del equilibrio cósmico y social, llevaba a cabo el esfuerzo para que el mundo terrenal y simbólico no terminara nuevamente destruido. Su presencia aseguraba la ecuanimidad en el universo, intermediaba e imponía justicia. En otras palabras, como autoridad también era una divinidad.

Asimismo, la consolidación del Tawantinsuyu el culto solar alcanzó distinción y se volvió en el “*culto oficial*”. Más allá de que las crónicas afirmen que los incas se encargaron de expandir el culto solar en todo el espacio andino, cabe mencionar que “*...el culto solar incaico fue elitista, y en buena parte restringido a la clase dirigente cuzqueña*”⁷⁵. Precisamente por esta razón, sus rituales se realizaban en específicos complejos ceremoniales y en éstos, no tenía acceso el común de la población. Fue en el Cuzco donde se llevaron a cabo las mayores festividades en honor al sol; allí se hallaba el Coricancha, el templo más importante del Tawantinsuyu. Podría decirse que el acceso y participación de la gente común y de algunos curacas que venían de regiones alejadas para rendir culto al Sol, estarían limitadas a los rituales en los *ushnu*, *especies de pirámides* instaladas en explanadas. El principal de ellos se ubicaba en Aucaypata, uno de los segmentos de la gran plaza grande del Cuzco⁷⁶. La expansión posterior del Tawantinsuyu derivaría, casi ineludiblemente, a la generalización del culto al sol. En efecto, en la medida en que los incas controlaran un espacio geográfico absolutamente más extenso que el Cuzco, podría difundir “*su*” dios.

religiosa andina, cf. PEASE G. Y., Franklin, *Los Incas...cit.*, pp. 145-160; Ídem, *Los últimos Incas...cit.*, pp. 61-73.

⁷³ Cf. CONRAD, Geoffrey W. y DEMAREST, Arthur A., *Religión e Imperio...cit.*, pp. 139-140.

⁷⁴ PEASE, Franklin, *Los últimos...cit.*, p. 65.

⁷⁵ PEASE, Franklin, *Los Incas...cit.*, p. 158.

⁷⁶ PEASE, Franklin, *Los Incas...cit.*, pp. 158-159.

Esta es, posiblemente, una de las transformaciones que el Estado implanta en el campo de lo religioso: la presencia de un polo central con capacidad de trastocar las ideologías religiosas. El Tawantinsuyu era capaz, a partir de ahora, de instalar bajo su patronazgo a una diversidad de cultos locales, o podía establecer nuevos templos para la adoración del sol conectado al Inca. “*En realidad, antes que una suplantación de los cultos locales por el oficial del Cuzco, lo que se hizo fue instalar lugares de culto en los centros administrativos incaicos, los diferentes Cuzcos que se construían, pero sin destruir por ello los adoratorios previos ni prohibir en forma alguna los cultos existentes*”⁷⁷.

¿Queda alguna forma de intervención estatal en la dimensión simbólico-religiosa para los incas? Sin lugar a dudas que sí. La lógica estatal supondría además en el campo de la actividad ritual, En efecto, la lógica estatal irrumpiría y producirá notables consecuencias, configurando todo un conjunto de prácticas rituales a través de la apropiación – esto es, selección y resignificación – de ritos preexistentes junto con la elaboración de rituales nuevos. Las actividades funerarias, el culto a los antepasados y a las *huacas* son escenarios donde la práctica estatal despliega su potencia. Como hemos visto *supra*, en la época inca pre-estatal, existían una serie de ritos mortuorios y de procedimientos vinculados a la creencia en una vida de ultratumba. Con el Tawantinsuyu, el culto a los antepasados y de las *huacas*, para el común de la población, continuarán llevándose a cabo bajo una modalidad similar al de los tiempos pre-estatales. No obstante, la intrusión estatal en este plano estará dada por el inicio de la configuración de un culto estatal a las momias de los Incas y, por ende, el comienzo de la construcción de tumbas monumentales y celebraciones de amplias dimensiones para la realeza y la élite, fuertemente diferenciadas de las del resto de la sociedad, reservadas a este núcleo que detenta el monopolio de la coerción. En palabras de Conrad y Demarest, “... *el culto de las momias reales era básicamente una versión grandiosa del culto a los antepasados habitual en los Andes... Si los cuerpos muertos por cuyas bocas hablaban los antepasados del ayllu local eran objetos sagrados, los bultos de las momias que contenían las esencias espirituales de los gobernantes muertos tenían que contarse entre las más santas huacas del reino. Si los progenitores del ayllu recibían pequeños sacrificios y recuerdos rituales, los reyes del pasado tenían que ser tratados con toda la pompa y ceremonia de que disfrutaron como monarcas vivos. Si el ayllu mantenía a sus antecesores reservándoles una pequeña porción de sus campos, los emperadores difuntos se sustentaban a sí mismos conservando todas las propiedades acumuladas en vida*”⁷⁸.

Para los aztecas, la elevación de Huitzilopochtli y la construcción de un culto estatal que unía la divinidad protectora, las ambiciones militares y el sol, en una imagen de la lucha constante entre las fuerzas del universo conforma uno de los puntos principales en la configuración estatal del ámbito religioso. Huitzilopochtli ha dejado de ser el protector divino estrictamente local – posible fusión de un dios-héroe mexica con una deidad acuática más antigua de los lagos del sur – para pasar a identificarse y asimilarse tanto con Tezcatlipoca como con Tonatiuh, el sol guerrero. A partir de la preeminencia mexica, Huitzilopochtli compartía el carácter de “hijo” de las divinidades creadoras, es decir, del conjunto de entidades que conformaban la cosmología mesoamericana⁷⁹.

⁷⁷ PEASE, Franklin, *Los últimos... cit.*, p. 68.

⁷⁸ CONRAD, Geoffrey W. y DEMAREST, Arthur A., *Religión e Imperio... cit.*, P. 150. Los destacados pertenecen a los autores.

⁷⁹ Cf. CONRAD, Geoffrey W. y DEMAREST, Arthur A., *Religión e Imperio... cit.*, pp. 62-63.

De esta reelaboración del culto azteca y de su combinación con creencias de tradición mesoamericana nacería una ideología religiosa sin precedentes. Bajo la ineludible misión de alimentar al sol con víctimas sacrificiales para mantenerlo en movimiento y evitar el caos, los aztecas emprenderán el expansionismo en búsqueda de víctimas sacrificiales. La nueva dimensión estatal aumentó el ritmo y la escala de los sacrificios hasta los extremos sin precedentes. La búsqueda de víctimas sacrificiales tiene su *continuum* en un variopinto y complicado ceremonialismo, con múltiples escenarios y en dónde participaban determinados sectores de la sociedad (los *tlatotoque* que presidían el momento, los guerreros que ofrecían las víctimas sacrificiales y los sacerdotes que llevaban a cabo las distintas prácticas rituales), dejando fuera de éste al gran número de la población, relegados si no al mero papel de espectador de esta fiesta que tenía por objetivo la destrucción de vidas humanas, el derramamiento de la sangre para producir la constante renovación de la vida y la perpetuación de las entidades divinas⁸⁰. Es decir, la práctica estatal monopolizaba determinados rituales religiosos y los asocia a determinadas entidades divinas, como así también la liga a determinados actores de la sociedad: la élite *pipiltin*. Más allá de que las diferentes personas y grupos sociales practiquen diariamente actividades de autoflagelación y autosacrificio – como bañarse a media noche con agua fría, portar incensarios encendidos sobre sus cabezas y herirse el cuerpo con púas de maguey –, la lógica estatal lleva a dar *centralidad* y *monumentalidad* a las fiestas sacrificiales del Templo Mayor o de otros santuarios.

Por medio de todas estas *capacidades*, la lógica estatal – es decir, la lógica que se apoya en el principio del monopolio legítimo de la coerción – se afirma en las sociedades azteca e inca. No obstante, como habíamos planteado más arriba, tal lógica no se encuentra sola en su actividad de estructuración social: la lógica del parentesco también posee allí un rol relevante. Ahora bien, aun cuando pudiera ocurrir que a cada lógica correspondieran situaciones diferentes, si ambas lógicas *coexisten*, “... *es posible pensar también* – como plantea Campagno – *en la existencia de puntos de articulación, de solapamiento, de conexión entre una y otra*”⁸¹. Veamos pues qué situaciones en los que ambas lógicas se tocan son posibles de detectar en el mundo precolombino de aztecas e incas.

Lógicas en interfase: parentesco y Estado.

A priori, debemos establecer – según el criterio de Campagno - que las escalas en las que operan el parentesco y el Estado son diferentes⁸². En efecto, la *lógica* de la *práctica del parentesco* es una lógica que atañe a lo *local*. Es decir, cada comunidad, *calpulli* y *ayllu*, conforma una trama parental diferente. Esto quiere decir que, a pesar de que la lógica de estructuración social de cada *calpulli* y *ayllu* sea homóloga, no se trata de una misma red de prácticas. Y esa misma condición local se trastorna cuando se observa el alcance articulador del parentesco en el interior de la élite estatal, ya sean los *pipiltin* aztecas o los *collana* incas. No obstante, allí también se detecta un alcance acotado: la parentela real o la de otros miembros de la élite no tiende a una expansión

⁸⁰ Cf. ERDHEIM, Mario, “Transformaciones...” cit., DUVERGER, Christian, *La flor letal...cit.*, pp. 93-117, BRODA, Johanna, “La expansión imperial mexicana...” cit., pp. 451-467. También cf. RISIGLIONE, Claudio, “Entre la guerra y el agua. Los sacrificios como dispositivos de sobrecodificación estatal en los aztecas” En: *CD Actas I Jornadas de Historia de México desde Argentina*, Rosario, 14, 15 y 16 de septiembre de 2005.

⁸¹ CAMPAGNO, Marcelo, “De los modos de organización social...” cit., p. 36. Los destacados me pertenecen.

⁸² Cf. CAMPAGNO, Marcelo, “De los modos de organización social...” cit., p. 36.

indefinida sino más bien a la reproducción del grupo, incluso si puede ampliarse marginalmente lo hace a través de las alianzas matrimoniales. Por otro lado, la *lógica* de la *práctica estatal* es una lógica de carácter *expansivo*, que tiende a conformar una única red de prácticas allí por donde se expande: así, en el caso de la Confederación Azteca – desde los valles de las tierras bajas tropicales de las costas de Guatemala – así como en el caso del Tawantinsuyu – desde la frontera sur de Colombia, atravesando la meseta boliviana hasta el noroeste de Argentina y por el sur hasta el centro de Chile –, la presencia de una misma entidad estatal es producto de la expansión de la práctica estatal por todos esos territorios. Esto quiere decir que, desde un punto de vista precisamente territorial, los espacios organizados socialmente por la práctica del parentesco se encontraban incluidos dentro del espacio general que regula la práctica estatal. De forma global, podemos afirmar que los pueblos del área mesoamericana y andina constituían un conjunto enorme y heterogéneo; y que a pesar de su diversidad étnica, lingüística, política y cultural, vivían inmersos en una historia común teñida intensamente por la lógica estatal impuesta por la Triple Alianza y el Tawantinsuyu.

No obstante, ¿qué hay de los modos específicos en que se conecta una lógica con la otra? Retrabajaremos algunas situaciones que hemos presentado anteriormente a fin de poder dar una posible respuesta a esta cuestión.

En primer lugar, llegados a este punto, podemos afirmar que la élite estatal conformaba un espacio de sociabilidad en donde es posible detectar la capacidad articuladora del parentesco y del Estado. Tanto los *pipiltin* como los *collana* son actores sociales que se hallan envueltos en el tejido social de dos lógicas sociales diferentes pero en este caso coincidentes. En efecto, por un lado, eran ellos quienes detentaban el monopolio de la coerción y por lo que eran capaces de imponer su voluntad; y por otro, formaban parte de un núcleo social regido por los derechos y deberes que provenían de la norma de la reciprocidad, del parentesco.

Contemplando más de cerca estas situaciones analíticas, para el caso azteca, el puesto del *tlatoani* – y del *cihuacoatl* – se transmitía a los descendientes, determinando ramas o linajes. Asimismo, planteábamos que todos los hijos de un *teuctli* reunían el rango de *pilli*, es decir “hijo”. Los documentos de la época colonial describen la operatividad del parentesco en frases como “*proceden de su casa y abolengo por línea recta*”, o referirse a los dependientes de un *teuctli* como “*ypillowan yn llacamecayoun*” es, decir, “*sus nobles, sus parientes o linajeros*” o la mención de la palabra “*teihuihuan*” que pareciera plantear un grado mero que el de *pipiltin*, conectado con una trama parental más lejana, con los nietos y no hijos, pero sin lugar a dudas, expresan la práctica del parentesco. Quizás correspondan a los “*pipiltzintl*” que son los “*nietos*” y “*bisnietos*” de un señor supremos, en contraste con los “*tlacopipiltin*” que son los hijos. Se trata pues de un conjunto de términos reservados a quienes pertenecen a la comunidad parental de la élite⁸³.

La estructuración, para el caso de los incas, de los funcionarios claves del Tawantinsuyu siguen ambas lógicas, ya que eran “*elegidos entre los parientes cercanos del Inca, eran seleccionados entre ellos, teniendo en cuenta, aparte de su experiencia y capacidad, la fidelidad demostrada a la persona del soberano; aspecto muy importante si tenemos en cuenta que, durante la fase de elección del mismo, los linajes cuzqueños se enfrentaban entre sí y ponían de manifiesto sus inclinaciones, que no siempre eran favorables al elegido*”⁸⁴. En el mismo sentido, “*los cargos de la cúspide de la jerarquía*

⁸³ Cf. CARRASCO, Pedro, “Los linajes...” cit.,

⁸⁴ BRAVO GUERREIRA, *El tiempo...cit.*, pp. 109-110. Los destacados me pertenecen.

fueron cubiertos por los **parientes cercanos del Inca**, y los que iban descendiendo en los peldaños siguientes, por otros que tenían **vínculos** más distantes. Hasta los jefarcas de las sociedades no-incas consolidaron sus posiciones estableciendo **vínculos parentales** con el líder supremo... el **matrimonio** fue un medio muy útil...⁸⁵ En efecto, la condición *sine qua non* para formar parte de la administración es ser un “*pariente*”, pertenecer a una rama del linaje cuzqueño; pero por otro lado, la voluntad estatal, será la que decida quién es el más capaz de cubrir tal cargo. Y en situaciones donde se era un “*no-pariente*”, los matrimonios conjugaron una estrategia a fin de consolidar tramas de lealtades y posiciones. Justamente porque “...*el parentesco ofreció un lenguaje para expresar las relaciones sociales... Existen evidencias de que, en muchas ocasiones, posiciones que fueron adquiridas se presentaron como determinadas por el parentesco*”⁸⁶.

Ahora bien, existen otras situaciones donde la convergencia de lo parental y lo estatal se visualiza de diferentes maneras. Algunos de estas se encuentra en las relaciones que se entablan entre el Estado y el campesinado. Para la situación azteca, el Estado parecía haberse ocupado de los campesinos básicamente en términos tributarios y, en tal sentido, parece haber adoptado los *calpultin* como unidades globales, es decir, adoptó un formato territorial para la imposición tributaria⁸⁷. Entre los incas, la estructuración del sistema tributario mantuvo la concepción de la unidad doméstica como unidad mínima sujeta al servicio laboral del Estado, no así el individuo. Un varón era anotado en los registros censales del Tawantinsuyu únicamente cuando cumplía 25 años y contraía matrimonio. Este cabeza de familia o “*purej*” era considerado el responsable de de las obligaciones del trabajo estatal, era la faz pública de la familia nuclear⁸⁸.

Los jefes de cada *calpulli* y los *curacas* de los *ayllus* entonces, se visualizaban como los individuos a ser interpelados en los momentos de la tributación. De acuerdo con Pedro Carrasco, estos jefes del *calpulli* eran “...*intermediarios en la estratificación social con un estatus doble: agentes inferiores de la jerarquía administrativa y representantes de sus comunidades*”⁸⁹. María Concepción Bravo Guerreira plantea que “...*los ‘curacas’ mantenían su poder y ejercían su autoridad en los asuntos propios de cada pueblo. El equilibrio de su coexistencia con el Estado se conseguía gracias a la continuidad en su jurisdicción, permitida en líneas generales por los Incas, que procuraron no interferir en los asuntos internos de las etnias subyugadas... No sólo se le permitió el acceso a los recursos de las parcelas que siempre le estuvieron adjudicadas por la comunidad y a ciertos servicios personales de sus sujetos, sino que entraron en el círculo de la redistribución estatal... Pero pasaron de ser el centro en que gravitaba una pequeña organización política a ser una pieza más en el complicado engranaje de un sistema estatal... El Estado se valió de ellos al hacerlos responsables de la disciplina y las prestaciones que exigía a esos sujetos, y la autorización del Inca para acceder a este cargo hereditario se impuso como una medida que garantizara esa responsabilidad*”⁹⁰. Parece, pues, que la dinámica del liderazgo de las comunidades *calpulli* y *ayllu* convierten a determinados individuos en los representantes naturales de

⁸⁵ OSSIO, Juan M., *Los indios...cit.*, p. 138. Los destacados me pertenecen.

⁸⁶ OSSIO, Juan M., *Los indios...cit.*, p. 139.

⁸⁷ Cf. LÓPEZ AUSTIN, Alfredo y LÓPEZ LUJÁN, Leonardo, *El pasado...cit.*, p. 200; CARRASCO, Pedro, “La sociedad mexicana...” cit.,

⁸⁸ Cf. SILVERBLATT, Irene, *Luna, sol y brujas...cit.*, pp. 10-11; BRAVO GUERREIRA, *El tiempo...cit.*, p. 100.

⁸⁹ Cf. CARRASCO, Pedro, “Los linajes...” cit.,

⁹⁰ BRAVO GUERREIRA, *El tiempo...cit.*, pp. 114-115.

las comunidades y que el Estado se encargaba de aceptarlos como tales, a fin de dejar mejor prestancia para el pago de los tributo (en bienes o fuerza de trabajo). Es decir, el Estado se habría servido de la capacidad articuladora del parentesco para alcanzar sus metas. De esta manera, el despliegue en la sociedad de una práctica de carácter eminentemente estatal como puede ser la tributación, se realiza en interfase con otras prácticas estructuradas desde la lógica parental.

Otro ámbito para la articulación entre el parentesco y el Estado es el mundo sagrado. En México-Tenochtitlán, los *pipiltin* decían pertenecer a un linaje determinado, al que otorgaban una profesión específica: el de los especialistas en el ejercicio del poder. Los *pipiltin* reivindicaron como ascendiente y patrono a Quetzalcóatl, quien en los inicios de los tiempos, cuando los dioses se distribuyeron los oficios de sus protegidos, tomó el oficio del mando. De manera que en base a esta ideología, la superposición del linaje de los *pipiltin* pudo establecerse como el linaje gobernante, diferente al de la descendencia del común de la población, los gobernados. El dominio estatal queda transfigurado en la élite *pilli* desde el comienzo del tiempo. En los Andes, el Inca se llamaba a sí mismo el “hijo” del Sol y esto le permitía triunfar sobre los demás etnias andinas. El Inca, en tanto hijo del Sol, compartía la poción de Venus, y los líderes locales o curacas sostenían que Venus era su divino padre, por lo que el Inca se transformaba en “padre” de todos los curacas y a su vez los curacas en “padres” de los comuneros. Por lo tanto, el Inca es “padre” y rey de todas las mujeres y varones en el mundo andino⁹¹.

De esto podemos deducir varias premisas. En primer lugar, el gobernante – ya se trate del *tlatonani* o del *Inca* – se visualiza como un rey, ya que se halla en la cúspide indiscutible del dispositivo estatal: su presencia en la iconografía, en determinadas ceremonias o en diferentes espacios, es la máxima expresión de la centralidad del Estado; pero también es un *pariente*, ya que se presenta como descendiente o aparece ligado de alguna manera con las entidades divinas y míticas y, por esto, comporta el nexo entre la esfera de lo humano y la esfera de lo divino, nexo por cierto expresado en términos parentales. En segundo lugar, es dable destacar que se proyecta el oficio de la *realeza* (esto es, el Estado) al comienzo mismo de los tiempos y se presenta a determinadas entidades divinas como los primeros gobernantes del mundo. Desde esa perspectiva, tanto los gobernantes como las entidades divinas y/o míticas podían conformar unas series determinadas tanto por la lógica del parentesco como por la lógica estatal – es decir, secuencias básicamente estructuradas por relaciones de parentesco que ligaban a un gobernante con el siguiente a través de un linaje real pero fundamentalmente determinada para ejercer el mando sobre la Confederación o el Tawantinsuyu al modo estatal –. Y tercer lugar, tanto la élite inca como azteca emplearon el parentesco – utilizando los términos, el lenguaje las expectativas, obligaciones y lealtades de éste – con el objetivo de enmascarar la naturaleza política y económica de sus dominios, es decir, la lógica estatal. La construcción de un pasado, que está abajo de la reconstrucción de las genealogías, era un mecanismo para camuflar la politización de los vínculos de parentesco y la coerción del tributo, precisamente lo que la práctica estatal supone. Al fin y al cabo, los *Incas* y los *tlatoque* querían aparecer como parientes, como jefes generosos. La Confederación Mexica y el Tawantinsuyu debían asemejarse a grandes *calpulli* y *ayllu*.

Reflexiones finales.

⁹¹ Cf. SILVERBLATT, Irene, *Luna, sol y brujas...cit.*, pp. 30-35.

Retomando ahora la hipótesis de trabajo que planteábamos al inicio de nuestro análisis, decíamos que tanto el parentesco y el Estado se visualizaban en estas sociedades precolombinas como *ejes de articulación social* por excelencia, como las *lógicas* que brindan códigos y directrices de organización de la sociedad, como el “*idioma*” en el cual se manifiestan otras prácticas que integran la *trama social*.

Una vez efectuado el recorrido por las prácticas económicas, los vínculos de sociabilidad, las dinámicas políticas y las representaciones del mundo sagrado, estamos en condiciones de constatar la hipótesis. Efectivamente, la *lógica del parentesco* y la *lógica del Estado* son vigentes, tanto en aztecas como en los incas, como los dispositivos para la organización social. De manera que el espacio y el tiempo históricamente vivido por aztecas e incas, se nos hace posible estudiarlo a partir de preguntas en torno al parentesco y al Estado, preguntas que sin lugar a dudas no acaban pero ante las cuales sí estamos seguros de algo. Que esas dos sociedades se pueden pensar como experiencias sociohistóricas organizadas a partir de una multiplicidad de modos relacionales vinculados a tramas parentales, de tan diversa materia, pero basados en códigos de solidaridad y de reciprocidad; como así también de una diversidad de modos relacionales sustentados en una trama estatal, basada unísono monopolio legítimo de la coerción.

Así pues, el Estado y el parentesco, basados en principios disímiles, estructuraban el universo, establecieron sus estrategias para dirimir el conflicto, gestaban sus formas de representación social en el espacio, se condensaban en tramas culturales diferenciadas y establecían diálogos en determinadas situaciones. Lógicas de organización que a primera vista pueden ser tomados como universos en conflictos, “...*pero – dirá Campagno - que, sin embargo, entablan contacto, porque se puede ser pariente y al mismo tiempo ser tributario, porque se puede ser dios y al mismo tiempo ser rey y pariente*”⁹². Y finalmente, porque esas sociedades desaparecidas hace bastante tiempo en un rincón cultural del mundo precolombino y que hoy miramos con ojos científicos, son tramas de relaciones y prácticas sociales estructuradas de acuerdo a lógicas que se nos muestran como la *alteridad* a ser pensada desde el hoy.

Rosario, Julio de 2007.

⁹² CAMPAGNO, Marcelo, “De los modos de organización social...” cit., p. 42.