

Indagando otras formas de organización social en el mundo precolombino: lógica del parentesco y lógica estatal en la sociedad inka, siglos XIV-XVI. Un ensayo de interpretación

Investigating other forms of social organization in the Pre-Columbian World: Logic of the Kinship and Logic of State in the Inka Society, XIV-XVI centuries. An interpretative essay

Horacio Miguel Hernán Zapata

Escuela de Historia

Centro Interdisciplinario de Estudios Sociales (CIESo)

Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario.

horazapatajotinsky@hotmail.com

Resumen

El presente trabajo pretende rastrear cómo operan específicamente la *lógica del parentesco* y la *lógica del Estado* en determinadas situaciones y cómo se entrelazan o vinculan en otras, configurando de esta manera esquemas de organización que guían las prácticas económicas, las dinámicas políticas, las relaciones sociales, e inclusive, el mundo sagrado y las representaciones mentales en las sociedades precolombinas. La hipótesis fundamental es que el parentesco y el Estado se visualizan en la sociedad inka como los ejes de articulación social por excelencia, como lógicas que brindan los códigos y directrices de organización en el mundo inka.

Palabras clave: lógica del parentesco; lógica estatal; Sociedad Inka; siglos XIV-XVI; prácticas sociales.

Abstract

The present paper seeks to rake how the logic of the kinship and the logic of the State operate specifically in certain situations and how are they



connected or linked in others, configuring in this way organization outlines that guide the economic practices, the political dynamics, the social relationships, and inclusive, the sacred world and the mental representations in the pre-Columbian societies. The main hypothesis is that the kinship and the State are *par excellence* visualized in the inka society like axes of social articulation, as logics that offer the codes and organization guidelines in the inka world.

Keywords: logic of the kinship; logic of the State; Inka Society; XIV-XVI centuries; social practices.

1. A modo de introducción(*)

Hace ya algún tiempo, el inolvidable Marc Bloch planteaba que la Historia era la “*ciencia de los hombres en el tiempo*” y que la meta central del conocimiento histórico era profundizar la multiforme variedad de las relaciones entre los seres humanos en dimensión temporal. En este sentido, la disciplina –o sea la Historia como una práctica, su resultado (el discurso) y su relación bajo la forma de una producción, así como las percepciones provenientes desde dentro y desde el afuera– plantea en sí mismo un hecho problemático: necesita “hablar” de un pasado desde la formulación de un discurso presente. Sin embargo, esta separación es la que posibilita las tareas explicativa, comprensiva e interpretativa, puesto que desde nuestro presente esquemizamos las representaciones que serán reelaboradas, efectuando un ejercicio de relectura que nos ayuda a recordar y, de esta forma, dar sustancia al postulado de Benedetto Croce acerca de que “toda historia es historia contemporánea”.

A la hora de investigar sobre las sociedades antiguas, historiadores, antropólogos, arqueólogos y etnohistoriadores se encuentran frente a problemas comunes. Si bien las tendencias académicas dominantes han generado un abismo entre los escenarios en que intervienen unos y otros, una estrategia alternativa –quizá la más fructífera– apunta a entablar un diálogo interdisciplinario y a sostener una perspectiva abierta para forjar nuevos dispositivos conceptuales para pensar aquellas sociedades. En este sentido, se impone cada vez con más fuerza la necesidad de brindar una visión integrada y compleja de estas sociedades en su dimensión social e histórica. A la vez, se hace necesario la constante evaluación de las producciones que se elaboran en los principales centros investigativos, especialmente porque, en los últimos años, se ha desarrollado ampliamente una tendencia en el campo de estudio de las sociedades antiguas que, temerosa de interpretar audazmente su propio objeto de estudio (las interacciones sociales), se limita a inventariarlo y describirlo, además de no agregar nada a nuestro acervo de conocimientos, banalizando las formas de estructuración de producción y reproducción social. Por lo tanto, un primer paso a seguir es recuperar crítica-

mente el trabajo de diferentes generaciones de investigadores a partir de enfoques alternativos, planteando nuevos problemas o propulsando otras inflexiones sobre viejos tópicos.

Ante tal situación, la preocupación por el mundo precolombino se volvería un interés significativo *per se*. En efecto, la toma de conciencia de estas matrices para un ejercicio intelectual –llevado adelante con inteligencia y constancia– y el aporte de las perspectivas renovadoras desde el heterogéneo campo de las ciencias sociales abonarían un campo fértil por su problemática y discusión: las diversas formas de organización social americanas anteriores a la invasión europea. Ello implica reflexionar, con rigor e imaginación histórica, sobre un conjunto de instituciones, formas de hacer y crear, configuraciones imaginarias o ideológicas, que contemporáneamente definimos bajo las nociones de *Sociedad* y *Estado*, así como sus vínculos respectivos, con arreglo a los criterios con que dichos conceptos pueden ser pensados a partir del lenguaje específico y de la evidencia disponible.

En este marco se encuadra la línea de investigación planteada por Marcelo Campagno,(1) y que en esta ocasión valoramos como operativa para desplegar nuestras reflexiones. Este historiador señala que es dable detectar la presencia dominante de prácticas de parentesco y prácticas de Estado en los diversos escenarios de interacción de las sociedades del mundo antiguo. Dicha asunción se presenta como un herramental hermenéutico de primer orden, una estrategia idónea para vislumbrar la capacidad que determinadas prácticas sociales poseen para donar sus principios orientadores a los múltiples lazos y relaciones sociales que se establecen entre grupos e individuos bajo determinadas condiciones sociohistóricas, así como a las representaciones simbólicas a partir de las cuales dichos grupos e individuos producen y procesan las relaciones que instauran entre sí.

Ahora bien, nos preguntamos ¿qué significa que el parentesco y el Estado constituyan principios básicos de articulación? ¿Cómo despejar de las brumas del pasado dicha potencia en la organización social? De acuerdo al enfoque histórico-antropológico elegido, la lógica de organización del *parentesco* se presenta como el campo de las prácticas reguladas a partir de la norma moral de la *reciprocidad*, inherente a los lazos familiares. El parentesco, entonces, pareciera constituirse en la práctica dominante a nivel global, con una vasta capacidad para instituirse como la lógica dominante de las relaciones sociales en situaciones no-estatales que, por lo demás, pueden manifestar características muy diversas. Por otro lado, la lógica de organización estatal se halla cimentada en el principio social derivado del *monopolio legítimo de la coerción*, lo que supone la institución de una relación de dominación de un grupo social sobre otro. Esta posibilita la construcción de poderes políticos de dominación, coerción

y/o decisión que aseguran o buscan sancionar la reproducción de las formas de sociedad establecidas, tanto en el plano de las relaciones sociales como en el de las representaciones simbólicas. No obstante, si la práctica del parentesco se configura en la lógica global de organización en sociedades no-estatales y la práctica estatal en la dominante global de la trama organizacional en sociedades estatales, ¿supone esto universos en conflictos? O por el contrario, ¿podemos pensar situaciones en diálogo para estas prácticas? En efecto, pensar que ambas lógicas se expresan a través de principios disímiles no implica *per se* que sean conciliables en determinadas situaciones, esto es, que la práctica estatal (donde surge) elimina las prácticas de parentesco ni disuelve necesariamente su potencia. De este modo, el enfoque propuesto consiste en investigar una serie de problemas comunes al espacio histórico considerado a través de abordajes transversales que permitan desplegar las cuestiones específicas de cada ámbito de análisis. El análisis vertido sobre una situación histórica singular del mundo precolombino bajo esta perspectiva, en consecuencia, estaría dado por el examen de aquellas prácticas que producen el *lazo social*, que instituyen los criterios y proporcionan los parámetros a partir de los cuales se da pie al nexo que otorga consistencia, sentido y forma a una relación particular.

Sin embargo, los análisis de Campagno están dirigidos al estudio de las experiencias estatales primarias o prístinas. Esto, a nuestro entender, 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 en función de estas premisas, como pueden ser las formaciones estatales tardías o Estados imperiales. Ciertamente los inkas conformaron una sociedad estatal, pero de carácter imperial. Conviene aclarar entonces qué atributos definen, en nuestra concepción analítica, a un Estado imperial. Este carácter es el resultado de una configuración sociopolítica estatal que ha logrado extender su dominación –susceptible de ser remota o inmediata- y efectivizar el control político-territorial bajo un mismo sistema administrativo (tributo, pesas y medidas, moneda, gobernadores, lengua franca) a un conjunto espacial y culturalmente diverso compuesto tanto por Estados anteriormente autónomos como por sociedades no-estatales independientes, a través de diversas estrategias (guerras de conquista, diplomacia/alianzas), con el continuo desplazamiento de fronteras y un retroceso de las áreas periféricas en la medida que gran parte de las mismas son integradas al imperio bajo diferentes modalidades. En consecuencia, la existencia de anteriores Estados autónomos y zonas de población con organizaciones sociopolíticas tribales otorgan un carácter multiétnico a la configuración del poder político con la hegemonía de la etnia central, condición que da lugar a continuos levantamientos y rebeliones como procesos de carácter estructural y en respuesta a la situación generada.

En esta línea, el presente trabajo no esboza el resultado de una investigación original hecha a través de fuentes primarias o crónicas de la época hispánica, sino que, por el contrario, es el producto de integrar las labores historiográfica, arqueológica y etnohistórica llevadas a cabo por otros autores. La meta es proporcionar un ensayo interpretativo acerca de los modos a través de los cuales se manifiesta la capacidad de articulación de parentesco y Estado para estructurar diferentes situaciones en la sociedad inka(2) a lo largo de los siglos XIV a XVI, así como las modalidades que adquiere su interpenetración en la configuración de las relaciones culturales, políticas, económicas y sociales. Se parte de la base de que el Tawantinsuyu, en tanto una entidad sociopolítica de dimensiones imperiales, se organizaba, a escala global, en función de lazos de tipo estatal. No obstante, en el contexto imperial, el parentesco sigue cumpliendo un papel central en la articulación de lazos sociales. Por otro parte, en ciertos contextos, son ambas lógicas las que sostienen la trama social básica. Los caracteres mencionados fueron posibles, según la hipótesis que se sustenta, porque el parentesco y el Estado se visualizan en la sociedad inka 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. Una y otra brindan las claves para comprender la organización social del Tawantinsuyu, pero cada una deviene en la lógica global en determinadas circunstancias. De acuerdo con estos objetivos y lineamientos, se propone un estudio simultáneo de las dinámicas políticas, las prácticas económicas, los vínculos de sociabilidad y las representaciones mentales del mundo que se advierten al nivel de las comunidades aldeanas, de la elite estatal y de los imaginarios colectivos que legitiman el poder. Se busca indagar cómo operan en diferentes situaciones y cómo se entrelazan o vinculan en otras, entendiendo que un examen de las formas concretas en que se configuraron los vínculos aludidos debe arraigar en una mirada interdisciplinaria y en distintos tipos de fuentes (textuales, arqueológicas, historiográficas).

2. Un tiempo de wak'as y ancestros.

La lógica del parentesco antes del Tawantinsuyu

“La identidad brota en el cementerio de las comunidades, pero florece gracias a la promesa de la resurrección de los muertos”

Zygmunt Bauman(3)

Una primera cuestión a dilucidar es cómo se puede detectar aquel hacer instituyente del parentesco en la sociedad inka pre-estatal, es decir, cómo percibir al parentesco como un operante en el diseño de las relaciones sociales a escala

global antes de la emergencia del Tawantinsuyu. Sobre ello, diferentes experiencias de investigación etnohistóricas y etnográficas han marcado la senda y han podido dar cuenta de innumerables situaciones sociohistóricas articuladas por la lógica del parentesco.(4) Ciertamente los inkas debieron conformar situaciones sociohistóricas no-estatales, postulado que es posible de sostener a partir de una serie de pruebas, que por ser escasas o dispares llevan a reconocer que todo tipo de consideración sea de tipo conjetural, pero también vale la pena tomarlas en cuenta en términos de *indicios*.(5) Dichos indicios, con los respectivos recaudos metodológicos, provienen de los registros que proporcionan las fuentes de índole textual y arqueológica.

Si tomamos en consideración las fuentes textuales, es necesario recordar que la sociedad inka carecía de un sistema de escritura. Solamente contamos con las crónicas, relatos, informes, visitas y demás documentación de diversa índole dejadas después de la conquista. En la mayoría de los casos, se trata de documentos elaborados por españoles (emisarios reales, soldados, testigos presenciales, misioneros) y en algunos casos por nativos, mestizos y/o ladinos. En determinadas oportunidades, los mismos se labraban a partir de las tradiciones orales que eran conservadas y memorizadas por los especialistas inkas llamados *kehipu kamayuq*, que empleaban una cuenta de nudos de colores (*kehipu*) para actualizar sus recursos y proveer más detalles al respecto. En otros casos, fueron el producto de entrevistas concertadas a partir de cuestionarios específicos confeccionados a los fines de conocer la situación demográfica y de recolectar información de índole administrativa y/o judicial. A pesar de ello, la documentación no puede ser tomada como una representación literal de la historia inka *per se*. La etnohistoria ha demostrado que se trata de narraciones propias de las elites dominantes del Tawantinsuyu, y en tal sentido presentan dos cuestiones: por un lado, no eran otra cosa que relatos épicos destinados a glorificar la creación heroica y sobrenatural de la sociedad estatal inka y a justificar las relaciones de dominación establecidas; y por otro, expresaban múltiples versiones del pasado, dado que se hallaban atravesadas por contradicciones provenientes de los intereses de las facciones. Con estos condicionamientos, cada autor español o nativo eligió enfatizar un aspecto o adecuar su escritura a una visión particular del pasado, que no sólo respondía a los intereses de un grupo de poder singular, sino también legitimaba la (posible) posición social de aquel que discurría su pluma ante el mundo que se estaba configurando a posteriori de la invasión española.

Respecto a los aportes de la arqueología, el panorama no es más alentador. La misma lógica de configuración estatal del imperio juega en contra de los avances en esta materia. Los programas de edificaciones estatales del Tawantinsuyu derribaron en buena medida o construyeron por encima de los asentamientos del período Killke (preimperiales)(6) en la cuenca del Cuzco. A

pesar del reciente acrecentamiento de las excavaciones *in situ* y en las zonas lindantes, son muy limitados los trabajos y, por ende, los resultados (publicados) sobre las primeras ocupaciones inkaicas.

Frente a este estado de las cosas, bosquejar un retrato aproximado de la sociedad pre-estatal inka obliga a reflexionar de manera crítica e interdisciplinaria sobre estas fuentes fragmentarias. Tanto la documentación como la evidencia arqueológica indican que los inkas eran uno de los varios grupos étnicos que, después del colapso de los grandes centros urbano-estatales de Wari y Tiwanaku a finales del primer milenio, luchaban por conseguir la supremacía regional en el actual Perú meridional. A partir de la coyuntura posterior al 1200 d. C., los inkas emergieron como un grupo étnico dominante en el área al mismo tiempo que los Qolla y Lupaqa hacían lo suyo al competir entre sí por la supremacía en la cuenca del lago Titicaca. En este sentido, la sociedad inka en tiempos no estatales no distaría mucho –en términos socioeconómicos e ideológicos generales– de las otras sociedades contemporáneas en los Andes. Por tanto, es dable pensar a la sociedad inka 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?*”.(7)

Desde tiempos antiguos, los grupos que integraban la macro-etnia inka se constituyeron en los protagonistas centrales de la dinámica histórica de la región del valle del Cuzco. Fueron ocupando zonas que les permitieron explotar recursos naturales de forma disgregada en pequeños grupos y mantener una forma de vida sedentarizada, pero con una alta capacidad de movilidad. En la región del Cuzco, una jerarquía social y política de asentamientos se comenzó efectivamente a configurar entre los años 900/1000 y 1200 d. C., cuando el antiguo Estado Wari colapsó y sus colonias en el área Huaro y en Lucre fueron abandonadas y quemadas.(8)

Se trataba de asentamientos que albergaban a varios miles de personas cada uno de ellos (como los sitios de Choquepuquio, Minas Pata y Kencha-Kencha), mientras que otros no pasaban de ser pequeños poblados y aldeas. Emplazados en su mayoría en lugares de escasas elevaciones por encima del fondo del valle y lo bastante seguros, a excepción de dos casos (Saqsawaman y Viejo Choqo, localizados en lugares de buena defensa), todo parece indicar, sobre todo por la excepcional carencia de fortificaciones, que aquellas comunidades no se hallan preocupadas por la posibilidad de conflictos interétnicos. Los sitios que se hallaban en el área de influencia directa del Estado Wari mantuvieron, aparentemente, una economía intensiva del maíz, sin la presencia de un centro único dominante por encima de todos los demás. Ello no autoriza a desconocer ciertos grados de complejidad política local en los principales sitios del área. En

la mayoría de los casos, revelan ciertas continuidades con respecto a los patrones materiales de diferenciación social de las elites del Estado Wari.

A las afueras del Cuzco, los asentamientos del estilo killke ofrecen una muestra arqueológica comparable: mientras que las localidades del sur (como Paruro) son comunidades aldeanas sin fortificaciones (ubicadas en las zonas más profundas y próximas a las ricas tierras de cultivo de maíz) o construcciones dispuestas de forma temporal en las zonas elevadas (para acceder a cosechar tubérculos o para practicar el pastoreo); en las cercanías de los asentamientos del oeste (como Limatambo), es dable apreciar sitios de mayor o menor tamaño, pero en crestas o picos de altura media. Dichos grupos podrían haber tenido serios problemas de defensa. Similar característica demuestran aquellos asentamientos killke del norte del Cuzco (como Huata y Pantilliclla), en el denominado Valle Sagrado (Urubamba-Vilcanota), que descansan en localizaciones con vocación defensiva en las alturas, limitada accesibilidad, protegidos por muros que los rodeaban y con muestras de incendios claramente incitados. Fueron grupos de complejidad intermedia que se emplazaron en solares cercanos a una amplia gama de recursos para desenvolver una rica y diversa economía de agropastoreo. Recientemente se ha identificado otro complejo sistema social en el noroeste del Cuzco en la región de los Maras, un grupo asociado a la etnia Ayamarca descrita en las crónicas hispánicas. Tal sistema de asentamientos se encontraba distribuido de forma jerárquica alrededor de las quebradas, cercanos a importantes tramos de terrazas irrigadas de maíz o a minas de sal que fueron altamente explotadas en los siguientes tiempos imperiales.

Por su parte, los restos cerámicos y arquitectónicos no dudan en señalar que la coincidencia de estilos y formas habilita a pensar que los pueblos que habitaban en la vecindad de la cuenca del Cuzco eran comunidades no muy numerosas que habían forjado trabazones culturales y étnicas que se irían solidificando a lo largo del tiempo.

Si se miran de conjunto estos datos arqueológicos, es posible advertir que los inkas eran portadores de una cultura común a las poblaciones andinas centrales, expresada en respuestas sociales similares frente a un ecosistema particular. Cada uno de los accesos complementarios a los diversos recursos dispersos fue analizado en el modelo denominado por el etnohistoriador John V. Murra como “control vertical de un máximo de pisos ecológicos”.⁽⁹⁾ La gran variabilidad ecológica del mundo andino, fundamentalmente con respecto a ambientes de diversas alturas, indujo a las comunidades, en especial a las serranas, a disponer de tierras en diferentes pisos ecológicos –valles costeros, altos valles andinos, punas, valles cálidos y bajos del oriente andino– para así poseer acceso a una multiplicidad de productos. Ello se conseguía en el curso de un solo año donde cada grupo podía pescar, cosechar y cultivar huertos en varios pisos ecológicos. A medida que la

población aumentaba en número, empezaron a aprovecharse recursos en pisos cada vez más lejanos, abajo en la zona seca costera si se encontraban en el lado occidental, o en los bosques de las estribaciones de los Andes si su hogar estaba en la cadena oriental. A partir de esta base de acción común, la etnia inka fue partícipe de un proceso intenso de migración y expansión que se tradujo tanto en la ocupación y poblamiento de espacios territoriales determinados como en una forma relacional de convivencia que alternaba, de acuerdo a las condiciones, o la coexistencia pacífica (a través del tejido de alianzas móviles para la explotación compartida de ciertos recursos y nichos ecológicos) o las rivalidades interétnicas (por el control de los mismos elementos).

Ahora bien, 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, como parte de esa cultura común, compartían la experiencia de vivir en *ayllus* en las cuales estaban ligadas por lazos parentales. De modo que la probable organización que poseían los inkas eran los *ayllus*. La sociedad inka pre-estatal no presentaba diferencias jerárquicas establecidas —excepto las derivadas del prestigio personal o de la disponibilidad de algunos bienes apreciados— ni profundos contrastes económicos, siendo el parentesco el que determinaba los derechos y las obligaciones fundamentales del individuo. De allí el papel central de las familias extensas —que incluían la esposa o esposas, las hijas solteras, los hijos solteros y casados, las esposas de éstos y los nietos— en la organización social. En ese marco familiar, la división del trabajo tenía en cuenta el sexo y la edad y habría, al parecer, pocas actividades productivas especializadas. La familia extensa constituía, a la sazón, la célula básica de producción y reproducción que regulaba la vida de los *ayllus*, el trabajo y la cooperación entre parientes. Los vínculos de parentesco definían la identidad de la población en términos de “familias” más amplias, que en sí mismas eran eslabones de una comunidad o “familia” étnica mayor. En la escala más íntima, la del hogar, se consideraba “hermanos” y “hermanas” a un elenco de parientes, instancia que se articulaba en lo sucesivo con otros grupos para dar pie a un *ayllu* mayor que afirmaba ser un linaje endógamo que descendía de un mismo antepasado mítico.(10)

El matrimonio se daba fuera de la parcialidad, y las uniones se efectuaban con miembros de otras familias extensas que integraban una misma comunidad local, o incluso con individuos de otros *ayllus* que componían un grupo étnico diferente. Para ello se incorporaban mujeres por vía de la negociación y alianzas entre comunidades vecinas, siendo este lazo matrimonial un medio de reproducción social y político. La red allí constituida alimentaba y resignificaba los sentidos de pertenencia y los vínculos de cooperación y reciprocidad más extensos. Ello permitía que la gran familia étnica se reuniera para celebraciones, rituales, expe-

diciones a otros pisos ecológicos en búsqueda de otros recursos (nuevas tierras de cultivo o cotos de caza) o ante eventuales enfrentamientos con grupos del entorno próximo por el acceso a tales recursos. A través de esta concepción que incorporaba a los grupos más extensos en tramas familiares más inclusivas de pueblos, las relaciones de parentesco eran los principales ordenadores sociales de las comunidades que definían los límites culturalmente atribuidos y percibidos de un colectivo étnico.

Inmersos en esta red de relaciones de parentesco, las familias inkas hallaban su identidad y los medios de supervivencia. Los campos, pastos, aguas y animales dispersos a disposición 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 intentaba alcanzar la autonomía económica y el acceso directo a los múltiples microambientes. Pero 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. A resultas de ello, la organización de la producción, circulación y el consumo de servicios, recursos y bienes de los inkas puede también ser entendida a partir de la lógica del parentesco y de los principios del don y de la reciprocidad. Por ello, requerían un adecuado liderazgo y de satisfactorios medios de prestación y contraprestación a nivel de cada *ayllu*. Es dable pensar que a través de sus autoridades internas, el *ayllu* coordinara la ayuda recíproca entre sus miembros, deber importante para la vida de la comunidad. Razonando –como señala Sahlins– que “*el parentesco es una relación social de reciprocidad, de ayuda mutua*”,(11) puede ligarse esa recurrente presencia de vínculos recíprocarios en los *ayllus* con el esquema de relaciones sociales que brinda la práctica del parentesco. El trabajo para las autoridades locales tendió entonces a estructurarse bajo la modalidad de tareas comunes que se asignaban a los *ayllus*. Hogares y *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.(12)

En efecto, el intercambio recíproco de regalos y servicios dinamizado por grupos de parientes en el seno de sus *ayllus* –y cuidadosamente calculado (con una precisión y formalidad a medida que las peticiones de mano de obra iban pasando de grupos de parientes más cercanos a más lejanos)– se transformó en el modelo ideal ampliado hacia afuera de los vínculos entre *ayllus* de la comunidad o el grupo étnico. 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. En relación a esto último, las nociones andinas de riqueza y pobreza se encontraban enmarcadas en forma estructural y no individual: no se hallaban conectadas a las posibilidades de acumulación, sino al acceso a la mano de obra producida por un sistema de relaciones cimentada en esa red de parentesco y obligaciones mutuas. Un indicio que demuestra esto es, por ejemplo, la palabra en quechua para significar pobre, *waqcha*. No obstante, *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 inkas) en lo que a la economía se refiere: la estrecha vinculación dada entre relaciones de parentesco, reciprocidad y 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 aína el trabajo tributario que le cabía; y el que no la tenía (la familia, los parientes), aunque fuese rico de otras cosas, era pobre...**”(13)

La pertinencia del parentesco como articulador social queda advertida en otro expediente de la experiencia social: la dinámica política. Aun cuando los *ayllus* 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 política estable de clases, sino que se trataba de una estratificación interna que seguía criterios parentales. Correspondía a los jefes de familia y de linaje regular los asuntos de la comunidad. En circunstancias especiales, se recurría a algunos ancianos reconocidos como sabios para resolver conflictos o diferencias. Esos jefes de familia o de linaje cimentaban su prestigio en su valor como guerreros, en la habilidad oratoria que desplegaron en reuniones o asambleas colectivas, en la cantidad de esposas –los matrimonios que regulaban las relaciones entre familias y consolidaban alianzas– y en la acumulación de bienes cuya distribución –los jefes querían demostrar su generosidad hacia sus actuales seguidores y posibles adherentes– permitía ganar adhesiones, lealtades, gratitud y renombre. Estos grandes hombres, que por su edad, conocimientos y generosidad habían alcanzado aquel reconocimiento como *sinchis* y resumían los deseos de sus parientes y el espíritu colectivo del grupo, recibieron la denominación de *kurakas*, y entre ellos se elegían los jefes. Además, esos jefes eran garantes de cultos y rituales para asegurar el éxito y la prosperidad de la comunidad, estaban en conexión con las fuerzas de la naturaleza –responsables de la prosperidad de los hombres– y estaban asociados con los ancestros, que aseguraban esencialmente la unidad simbólica y la protección de la comunidad.(14) Las autoridades que coordinaban y planificaban las actividades agrarias, controlaban la producción artesanal y los intercambios con otros grupos étnicos, también organizaban la

defensa cuando era necesario o encaraban empresas militares si la situación lo requería. Es decir, en épocas de guerra podían surgir jefes dotados temporalmente de algunas prerrogativas, reconocidos por su destreza o valentía, cuya función era congrega y dirigir a los varones en los combates. En este último cuadro, la práctica guerrera –entendida como el enfrentamiento con armas entre grupos opuestos– ocupó un rol social, económico y político destacado, pero también lo tenía a escala de las configuraciones simbólicas: la diferenciación y exaltación agresiva frente a los otros, los no-parientes, era potenciada y fomentada por los mismos lazos que definían a los nosotros, los parientes. La violencia circunstancial era altamente capitalizada pues en ella cobraba manifestación el sentido de pertenencia social y grupal de aquel que participaba en la captura y/o muerte del rival, y en los actos de reciprocidad negativa desplegados sobre los extraños. En todo caso, el *kuraka* era un personaje elegido y su permanencia en el cargo estaba ligada al bienestar de la comunidad, a la generosidad desplegada y a su capacidad para enfrentarse o defenderse de los enemigos circunstanciales. A cambio, tenía el privilegio de disponer de la colaboración de los miembros del *ayllu* para el trabajo, la defensa de sus aldeas y la organización de las fiestas. De este modo, la cohesión de la aldea reposaba sobre su destreza para dirimir los conflictos internos y evitar la ruptura de los principios de la autarquía y la reciprocidad que reglaban la vida de los inkas.

Finalmente, el hacer instituyente del parentesco también puede advertirse en algunos datos que proceden del ámbito simbólico. En un universo social dominado por las relaciones familiares y los lazos derivados del parentesco, la mayor parte de las actividades rituales y ceremoniales tuvo lugar en el ámbito doméstico. Así ocurría con las prácticas vinculadas al mundo de los muertos, expresadas en tumbas e inhumaciones: aunque las tumbas y las formas de entierro diferían de un lugar a otro, los muertos solían ser sepultados bajo el piso de las habitaciones o patios, esto es, asociados a las viviendas, donde deben de haberse realizado ofrendas y rituales. Otros en tumbas o nichos de burda mampostería en cuevas, hendiduras o abrigos de rocas que alojaban a uno o varios cuerpos y algunos elementos funerarios muy sencillos. Los muertos eran sepultados con un ajuar u ofrenda funeraria que consistía en algunas piezas de cerámica, a veces confeccionadas especialmente, que contenían productos perecederos –semillas, frutos, líquidos– que desaparecieron. Sin embargo, algunas tumbas contenían ajuares más ricos y variados que incluían adornos e instrumentos de piedra, hueso, piedras finas, conchas y, en algunos casos, metales. Estas diferencias son aspectos importantes a considerar pues el tratamiento dado al difunto se relacionaba con la posición social que ostentaba en la vida: por ello, la cantidad y calidad del ajuar funerario informaban acerca de los niveles de prestigio y autoridad en las comunidades andinas. No podemos afirmar que en ellas había profundos

contrastes sociales en términos de clase; sin embargo, la riqueza del ajuar de algunas tumbas indica que existían ya ciertas distinciones sociales marcadas, al menos entre la población y algún tipo de líder o jefe étnico. El cuidado en el tratamiento de los muertos se relacionaba con el culto de los ancestros y a la veneración a las *wak'as*, prácticas antiguas y ampliamente difundidas en todo el mundo andino.(15)

Por un lado, el culto a los antepasados fue uno de los ejes articuladores de la vida de las comunidades y una herramienta fundamental de su organización ya que reforzó solidaridades y vínculos entre sus miembros, definió el lugar y el papel de los distintos linajes, justificó derechos territoriales y legitimó el ejercicio de la autoridad y poder. 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 cuerpos de los antepasados muertos eran profundamente reverenciados y considerados objetos sagrados o *wak'as*.

Por el otro, la veneración a las *wak'as* se expresaba en el culto a los seres de la naturaleza o fuerzas sagradas, materializadas en montes, aguas, cuevas, piedras y en las momias de sus ancestros (*malquis*). Al parecer, los objetos tenidos por *wak'as*, en tanto fundadoras-creadoras mitológicas, también eran antepasados desde una perspectiva social antes que estrictamente genealógica. Son, quizá, las expresiones estéticas más complejas y de mayor calidad y, en tanto representaciones del ancestro mítico, deben haber sido objetos de un culto en su honor. Es posible que en torno a ellas se haya desarrollado una compleja actividad ceremonial. La creencia en el antepasado civilizador que organizaba, aglutinaba y protegía el dominio económico y social que tenían ciertas comunidades perduró y se volvió más elaborada a medida que aumentaba la complejidad social. En un mundo que se creía dominado por fuerzas sobrenaturales que podían ser benéficas o maléficas, los ancestros poseían el poder y los conocimientos para colaborar en el control y dominio de esas fuerzas. Así, el ancestro al mismo tiempo reverenciado y temido, podía controlar las fuerzas que regulaban las condiciones de reproducción de la naturaleza. En su papel de tutores o guardianes de la comunidad más amplia y cosmológica, las principales *wak'as* se añadían a los *kurakas* como poseedores de derechos especiales a la tierra, los animales y al trabajo. Del culto a los antepasados participaban todos los miembros de la comunidad, y las celebraciones, festines y rituales reanudaban lazos e instauraban un nuevo ciclo. La entrega de regalos, ofrendas y sacrificios a los ancestros reforzaba o ampliaba las redes de reciprocidad más allá del núcleo terrenal, como una instancia para asegurar servicios concretos para los hogares y los *ayllus*: cosechas abundantes, buena salud, rebaños fecundos, lluvias a tiempo.

Así quedaría entonces planteado el universo pre-estatal inkaico, en el

que las relaciones sociales de las diferentes dimensiones de la vida cotidiana se encontrarían sustentadas en la reciprocidad parental. Dicha lógica, en primer lugar, creaba un sistema global de interacciones y, en segundo, configuraba una diversidad de obligaciones, lealtades y diacríticos identitarios que mantenían la cohesión de la comunidad. Ahora bien, si la lógica estatal instaura un universo *ex novo*, como mencionábamos en el comienzo de nuestro trabajo, debemos abocarnos en lo que sigue a rastrear los rasgos que posee ese nuevo universo y en qué se diferencia de aquel esquematizado en torno del parentesco como práctica dominante a escala global.

3. Tras los pasos del Inka. La emergencia del Tawantinsuyu y el despliegue de la lógica estatal

*“Debido a que [el Estado] es el resultado de un proceso..., la institución instituida hace olvidar que es fruto de una larga serie de actos de institución y se presenta con todas las apariencias de lo **natural**.”*

Pierre Bourdieu(16)

A partir del 1200 d. C., el valle del Cuzco ingresa en una fase de cambios decisivos a nivel sociopolítico. Si bien los últimos trabajos arqueológicos efectuados en la zona, como hemos mencionado anteriormente, demuestran la existencia de algunos registros de diferenciación social y la presencia de ciertos asentamientos de índole urbana entre 1000 y 1200 d. C., es recién durante la siguiente fase cuando se advierten los primeros testimonios que pueden ser tomados como indicios de una formación estatal centralizada.(17) Para entonces, los grupos de la región experimentaron un auge demográfico y geográfico notable. La situación de semisedentarios y alta dependencia con respecto a una movilidad asociada a la economía de los pisos ecológicos, condicionaron las relaciones de los demás grupos étnicos entre sí, entre los que contamos a los inkas. Las demandas de una población en aumento generaron competencia por el control del acceso a los territorios más aptos para el cultivo, el pastoreo y la recolección o los cursos de agua, situación que suscitó conflictos e inestabilidades pero que también debió haber forzado alianzas y acuerdos entre algunas entidades sociopolíticas para hacer frente a las comunidades más agresivas.

Al mismo tiempo, tal situación afianzó la cohesión social dentro de la unidad territorial de cada grupo, acentuando las diferencias hereditarias, la tendencia hacia una mayor centralización política, el incremento de los conflictos armados, la formación de alianzas de poder y una articulación regional a través del tráfico a media y larga distancia. La base del nuevo sistema político pudo haber sido la constitución de grandes jefaturas que, en algunos casos, alcanzaron

la capacidad suficiente para controlar todo un valle e incluso más de uno. Esta situación se percibe en la jerarquía de los asentamientos, que incluían grandes centros, por lo general emplazamientos estratégicos, diversos establecimientos aglutinados más pequeños y unidades familiares dispersas en las cuales tenía lugar la producción agrícola y ganadera. La unión era la estrategia defensiva para eventual guerra y un medio expansivo, ya que permitía una mejor capacidad bélica y un mayor control territorial. El poder de negociación y de representación de un líder debió ser esencial para mantener la confederación de caciques y poblaciones a lo largo del tiempo. El *kuraka* que quedaba al frente de esos agrupamientos, seguramente un líder político y guerrero habilidoso, gozaba de prestigio y de consenso entre las diferentes unidades étnicas; sin embargo, sus decisiones reflejaban las posturas de los parientes de cada parcialidad, y de los jefes de los linajes, por lo que sus márgenes de acción estaban claramente delimitados por las responsabilidades familiares. A lo resultas de ello, la unión sólo se mantenía si proporcionaba beneficios concretos como el aumento de las redes de solidaridad y el bienestar de los *ayllus* involucrados. Sin estas condiciones, cualquier intento de confederación se desmembraría.

Ante las pretensiones de extender estas relaciones sociales, económicas y políticas o del prestigio de ciertos jefes, los inkas pusieron en marcha la expansión de sus dominios, extendiendo sus alianzas a través de los matrimonios interétnicos y/o enfrentándose con otros grupos con el fin de asegurar el acceso a estas redes sociales, bienes de prestigio, recursos fértiles y hombres (como principales medios de producción y reproducción). En un contexto de continuas luchas con otras sociedades de jefatura de la región por el control y acceso de tierras, bienes exóticos y aguas, algunos emprendimientos exitosos le posibilitaron afirmar su presencia y consolidarse en la región como una entidad sociopolítica de carácter estatal.

La manifestación arqueológica más visible de esa expansión fue la aparición de patrones de mayor concentración poblacional, las primeras construcciones en gran escala (que incluyen edificios, almacenes, caminos, murrallas, canales de riego) y los primeros signos de estandarización de la producción cerámica. Sabemos poco acerca de los motivos y la forma en que se produjo tal expansión, el grado de control sobre los territorios dominados o el carácter de su organización sociopolítica. A partir de varios estudios arqueológicos, algunos investigadores suponen que luego de asegurar su posición en el área serrana, la sociedad inka se transformó en un Estado conquistador a través de una serie de campañas que extendieran su poder a otras latitudes —primero circundantes al Cuzco, y más tarde sobrepasando las fronteras alguna vez integradas a las diferentes experiencias estatales precedentes— hasta configurar, para mediados del siglo XV d. C., un extenso Imperio mediante una hábil política que combi-

naba un arsenal de estrategias, que involucraban guerras, presiones y amenazas en determinadas circunstancias, con tratativas que hicieron necesarias algunas negociaciones y alianzas en otras situaciones.(18)

De lo que sí estamos seguros es que esta situación sociohistórica que se configuró en la región del Cuzco a partir de mediados del siglo XIII d. C. es radicalmente distinta de aquella que se estructuró temporalmente entre el 1000 y el 1200 d. C., organizada y reglada a escala global por la lógica del parentesco. Se trata, en efecto, de la emergencia de una sociedad estatal. A grandes rasgos, la conformación de esta nueva sociedad inka no cimentada en el parentesco posee alguna 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 y de acopio del excedente. Pero lo que realmente interesa destacar aquí es que, según las premisas esbozadas por Campagno, todas estas características poseen un eje común que las articula: la presencia de lo que Max Weber identificó como el *monopolio legítimo de la coerción*. En este sentido, 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 es 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”.(19)

A resultas de ello, el Estado inka es, sobre todo, ensayando la definición de Campagno, el resultado de que la *práctica social* se estableciera como una lógica de organización a nivel global a través de la configuración de un complejo entramado de relaciones sociales de dominación basada en el monopolio de la coerción. Esto posibilita que se organicen la extracción de una corriente continua de tributo (en especie o en fuerza de trabajo) desde las diferentes comunidades dominadas. La clase dominante dispondrá de una concentración de recursos a partir de la cual podrá consolidar aún más su posición y legitimidad social. El nuevo escenario sociohistórico que se dibuja a partir de la estructuración del Tawantinsuyu, a la sazón, traerá otras experiencias. Por un lado, la elite dominante de nuevo cuño (estatal) fortalecerá su dispositivo de control político-administrativo-territorial.

Por otro, se construirán y afirmarán los mecanismos de aceptación social de la nueva situación, tanto a través de prácticas de ostentación de riqueza y poderío como a través de la regulación de la legislación que reglamentan las relaciones entre sus miembros y las tareas redistributivas, religiosas o de protección militar, tenidas por “beneficiosas” para las comunidades subordinadas.

En esta línea de reflexión, las operatorias sociales que son posibles de efectuarse cuando se conforma un universo social en la que un grupo determinado dispone del monopolio legítimo de la coerción y un segundo grupo se somete al primero en función de tal monopolio, son totalmente diferentes de aquellas que nacen de las interacciones de la lógica parental donde priman los lazos familiares y las lealtades recíprocas. A pesar de ser aspectos de un proceso único, los diversos procedimientos con que se manifestó la emergencia y consolidación del Tawantinsuyu como una entidad estatal pueden ser objeto de una categorización analítica que, siguiendo a Campagno, se resumen en tres grandes y amplias capacidades: la *capacidad de coerción*, la *capacidad de creación* y la *capacidad de intervención*. La modalidad que denomina *coercitiva* o *represiva*, supone la organización de una fuerza militar organizada y distribuida territorialmente, con el objeto de prevenir y sofocar todo intento de alteración del orden impuesto por el Tawantinsuyu. Una segunda, que se designa como *capacidad de creación*, presupone diversas formas de avance del Estado, a través de la localización obras, servicios y regulaciones en las diversas latitudes y provincias del imperio, infraestructuras indispensables para posibilitar la circulación de los recursos y la realización de las tareas que se imponen desde el Cuzco. Y una tercera y última, que se denomina *capacidad de intervención*, consiste en la creciente recreación, utilización y difusión de costumbres y símbolos diacríticos que posibilitan la captación de apoyos entre los sectores dominantes, a través de la formación de alianzas y pactos basados en compromisos y prestaciones recíprocas; o prácticas y gestos que tendían a legitimar el sistema de dominación establecido. Cada una de ellas, de forma aislada o en conjunto, moldearon y resignificaron todas las prácticas sociales existentes.(20)

En los párrafos que siguen ilustraremos los mecanismos específicos a través de los cuales se expresan estas distintas capacidades de la lógica estatal tras la emergencia y consolidación del Tawantinsuyu. No obstante, nos es conveniente advertir que, tratándose de un medio de interpretación analítico, su examen por separado no debe hacer perder de vista al lector la simultaneidad y la compleja imbricación con que se manifestaron en la situación sociohistórica concreta.

3.a. El Tawantinsuyu y la capacidad coercitiva

En primer lugar, el Tawantinsuyu se establece, quizá de modo más visible, en el ejercicio de su *capacidad de coerción*, esto es, en la aplicación o amenaza de la violencia física, tendiente a lograr el acatamiento a la voluntad de quien la ejerce

y a suprimir toda eventual resistencia a su autoridad. Aparece como evidente, entonces, la relación entre el Estado y el ejercicio monopólico de la coerción, observable en dos grandes expedientes: hacia fuera como hacia adentro de la propia sociedad inka. El instrumento clave empleado por el Tawantinsuyu para imponer esta forma coercitiva fue la institucionalización de un ejército imperial. La organización de un ejército se plantea como una tarea pendiente y novedosa para los inkas puesto que la conducción de un aparato represivo no fue un atributo compartido por todas las sociedades andinas. Aquellas que apenas conformaban grupos étnicos con una organización al estilo de las jefaturas no poseían estructuras afianzadas pero sí algunas bases locales sobre cuya plataforma se constituía la vigilancia local, muchas veces con intentos circunstanciales de defensa y custodia frente a las posibles afrentas con otras poblaciones de similares características sociales y culturales. Mientras, por otro lado, existían sociedades con un grado de complejidad estatal que las hacía detentoras de ejércitos bien consolidados y con tácticas para nada precarias que pudieron sostener enfrentamientos, muchas veces en igualdad de condiciones, con el aparato militar de los inkas.

Frente a este panorama, la elite inka debió sustentar un elemento militar que fuera idóneo para resolver los problemas más acuciantes derivados de una política de expansión territorial, entre los que podemos destacar la simultaneidad o sucesiva alternancia de los frentes de lucha, que obligan a un permanente desplazamiento de tropas. El gobierno imperial se veía obligado a destinar gran parte de los recursos extraídos al servicio activo de estos guardianes. A su turno, el ejército inka debió sofocar los numerosos levantamientos producidos en el interior luego de su anexión, en paralelo con la defensa de la línea de frontera con aquellas poblaciones que no fueron incorporadas. Un poder militar capaz no solamente de reprimir insurrecciones sino también de desplegar una serie de actividades “preventivas”, como su sola presencia en determinados lugares por demás conflictivos, como los puestos de frontera, dirigidos a representar el orden. Por estas razones, sus caracteres debieron adecuarse a estos dilemas, en gran medida resultantes, de la progresiva expansión del brazo del Estado.(21)

Ahora bien, el proceso de institucionalización de un ejército impone, en el ámbito de las bases sociales, “pérdidas y sujeciones”, ya que como sostiene Fernando Savater,

“El Estado pretende monopolizar la violencia intrasocial, obligando a renunciar a cada uno... a su fuerza propia y tendiendo a igualarlos por vía negativa en un Todo homogéneo, en el que ya no queden asociaciones intermedias, castas privilegios ni ningún otro foco de energía política que pueda resistirse o amenazar al monopolio del poder”.(22)

En efecto, la presencia estatal inka más allá del Cuzco, cuyos inicios pueden fecharse alrededor del 1400 d. C., acabó con –o al menos morigeró– muchos de los conflictos locales e interétnicos imponiendo una especie de *pax inca*. De aquí en más, la práctica de la guerra se transformaría en una cuestión del Tawantinsuyu, decida por el Estado, manejada como prerrogativa exclusiva del Inka. Cuando la empresa a llevar a cabo estaba vinculada con la guerra, con cierta estrategia a implementar frente a un grupo étnico particular o con una nueva campaña de conquista que se planeaba, el Inka no solamente tomaba el consejo de los grandes jefes militares que lo asistían en materia bélica, sino que además él mismo dirigía sus ejércitos, porque a través de su propia presencia parecía garantizar la seguridad y la victoria. Su poder, su fuerza y su habilidad, pero además el magnetismo que emanaba de su persona, dotaban a las tropas del valor necesario para enfrentarse al enemigo con la certera confianza de que la batalla devendría en triunfo. Ello era constantemente enunciado a través de ritos vinculados a la práctica bélica o “*festivales de la victoria*”, verdaderas escenas del poderío –que reestructuraban las relaciones de dominación basadas en la coacción y reactualizaba el orden territorial– y de representación de la superioridad del Inka frente a cualquier pueblo que intentara modificar la *pax incaica* de la que el Tawantinsuyu era responsable.(23)

Esto no significa que escasearan las rebeliones contra el dominio inkaico. Por cierto que a las situaciones de conquista y dominación correspondían otras de insubordinación y comportamiento irreverente ante el Estado, pergeñadas por aquellas poblaciones o grupos sociales que no se amoldaban al control hegemónico de las elites. En efecto, la creación de un ejército no eliminó automáticamente ni a las rebeliones mantenidas por los grupos que querían desprenderse del yugo que representaba el gobierno de los inkas ni a los ataques acaecidos en las fronteras, peligrosamente acechadas y permanentemente asediadas por otros grupos étnicos. Como habitualmente sucedía, los levantamientos o rebeliones poseían un carácter y una base local, y rara vez se extendían a otras provincias. Así las cosas, el simultáneo o sucesivo empleo de efectivos en la frontera externa o en las provincias, exigió el despliegue de una creciente capacidad operativa, rapidez en la toma de decisiones y cuantiosos recursos. El Tawantinsuyu, como otros tantos imperios antiguos, no contaba por entonces con el poder suficiente para avasallar por completo la natural defensa de la autonomía de las diferentes sociedades. Además, la capacidad de maniobra y logística del ejército imperial dependía de otros factores: de un cuantioso volumen de recursos, de las amplias distancias que se debían recorrer, de las múltiples geografías a las que se enfrentaba, de los tiempos que conllevaba la circulación de la información y las comunicaciones de las situaciones a las altas esferas de mando y de la consiguiente demora en la toma de decisiones.(24)

Durante mucho tiempo, el imperio debió enfrentar rebeliones interio-

res, sostenidas por múltiples sociedades. En general, estas rebeliones estuvieron inspiradas por una motivación común: la defensa de las autonomías étnicas, amenazadas y cada vez más subvertidas por la creciente centralización del poder en un imperio que, a los ojos de aquellos sojuzgados, encarnaba el proyecto hegemónico de los cuzqueños. Ello advierte acerca de dos características propias del advenimiento de la intervención de un tipo de lógica estatal. En primer lugar, 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 aptitud 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 se les otorgaron responsabilidades políticas y militares en términos de privilegiados.(25)

Además, el acceso monopólico del Estado a los medios de coerción trae aparejados otros corolarios en los diferentes ámbitos de la experiencia social en el interior de la propia sociedad. Resulta necesario entonces revisar las políticas de coerción que se dieron en aquellos espacios ya incluidos en la órbita del imperio inka, para visualizar los resultados de su aplicación y la definición de las nuevas pautas sociales.

En este sentido, un foco de ejercicio de la violencia del Tawantinsuyu podía ser el polo social compuesto por los comuneros y cuya manifestación más íntegra de la dominación eran las obligaciones tributarias. El Tawantinsuyu aprovechó la existencia de un conjunto de realidades preincaicas para fundamentar las prácticas tributarias: el Estado, al igual que los *kurakas*, empleó la “*generosidad institucionalizada*” para instaurar una trama de lealtades y fortalecer obligaciones. Una vez que el Inka conquistaba un grupo étnico, las 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 *kurakas* significaba la indudable participación de los miembros de la comunidad en la nueva estructura a la que éstos se incorporaban. A resultas de ello, el Tawantinsuyu pudo contar con una mano de obra numerosa y bien disciplina, capaz de ser empleada al servicio de sus propios fines. En general, el Estado de los inkas extraía población comunera y los redistribuía como fuerza de trabajo para el Inka, su familia, la élite y a los ciertos beneficiarios que resultaban vitales. 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, la formación de los ejércitos y las grandes

construcciones, entre otras tareas. En este sentido, Juan Ossio señala que “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”.(26)

Ahora bien, en cuanto los inkas consolidaron su poder, hallaron en este 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 cubrir la categoría de *yanas* (o *yanaconas*) y *acqllas*, servidores que ejercían tareas y trabajos especiales de acuerdo a su *status* y que podían ir desde simples campesinos hasta asistentes adjuntos a diversos individuos ubicados en los escalones del poder (ya fuese un Inka, una *coya* o reina, una *wak'a* o un señor “*provinciano*”).(27) Por cierto que tanto las *yanas* como las *acqllas* fueron grupos que, en numerosos episodios, no retornaron a su núcleo original y rompieron todo tipo de vínculo parental, identitario y objetivo con sus comunidades respectivas a partir del ejercicio de la violencia estatal que blandía el Tawantinsuyu acorde a sus necesidades. Aquellos que veían rotos sus antiguos lazos ancestrales se hallaban perjudicados al no poder ya contar con los deberes y derechos propios de la reciprocidad parental, es decir, de obtener ayuda y apoyo de sus núcleos familiares y parentales, únicos soportes capaces de garantizárselos. A su turno, las comunidades de origen se veían perjudicadas al perder una cifra importante de sus miembros.

Al constituirse prácticamente en instituciones de carácter permanente, el ejército y los diferentes mecanismos de disciplinamiento social posibilitaron y aceleraron la capacidad de coerción del Estado inka en todo el ámbito que comenzaba a dominar. Las posibilidades que a los ojos de ese incipiente Estado se abrían con la potencialidad del territorio y la sostenida expansión de la dominación eran varias: la adquisición y explotación de nuevas tierras, la movilización de nuevos contingentes laborales y la extracción de nuevos productos. Por ello los primeros éxitos permitieron a los inkas diseñar un programa muy concreto de conquistas, cuya realización no haría sino materializar la obtención de réditos prefigurados en las primeras campañas emprendidas en los espacios cercanos al Cuzco. En las circunstancias en que era factible aplicar el mandato de la elite estatal, el conjunto de estrategias descriptas permitían que se ejerciese la violencia en aquellos grupos y espacios bajo su dominio que pusieran en práctica alguna especie de resistencia. Es decir, la violencia estatal podía desatarse en cualquier escenario en que apareciera la negativa de participar en estas prácticas.

3. b. El Tawantinsuyu y la capacidad de creación

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) era producto de la capacidad de coerción. Pero dicha posibilidad conducía a que el Estado Inka 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, que se materializaba en las *acqllabwas* inkas, palacios reales y otro tipo de edificaciones y recintos como los centros administrativos, los templos, las fortalezas, los almacenes y tambos, las andenerías, las calzadas, caminos y los canales para la circulación de personas y productos.(28) Las formas de avance del Imperio sobre el espacio interior, expresadas en obras de infraestructura y mecanismos destinados fundamentalmente a incorporar las actividades productivas desarrolladas a lo largo de la cordillera de los Andes al circuito dinámico de la economía política inka, producía dos tipos de consecuencias: por un lado, ampliaba los procesos productivos, multiplicando así las oportunidades de acaparar mayores volúmenes de excedentes y una cuantiosa mano de obra; y, por el otro, extendía la base socioeconómica que sustentaba al Imperio, al apoyarse en los diferentes unidades domésticas de producción y reproducción. La penetración, en este sentido, hacía efectiva la movilización de los recursos y la articulación de las economías aldeanas de acuerdo a los intereses estatales, conformando nuevas modalidades de relación social.

Plantear este tema, en un período histórico como el considerado, exige incorporar al análisis los fenómenos acaecidos en las esferas de la economía doméstica y de la economía política. Entendemos que la primera se define por ser la esfera donde la producción, distribución y consumo de bienes, el acceso a los recursos, el aprovisionamiento de los servicios y la organización del trabajo se ven regulados por las normas propias de la reciprocidad parental, es decir, por la actividad conjunta de los miembros de un *ayllu* y de una unidad doméstica. Mientras que la segunda esfera puede caracterizarse como el ámbito donde la producción y distribución de los bienes y el rendimiento de los servicios se hallan ligados, como una cadena de engranajes, a un sistema de integración social compuesto por líneas verticales y asimétricas de acceso y disposición de los recursos, que operan por encima de unidad familiar pero se sostienen a partir de ésta.(29) Aquellas diversas poblaciones y sociedades –fueran más simples o más complejas en sus estructuras socioeconómicas y políticas– que fueron incorporadas al campo de dominación del Tawantinsuyu participaron, al mismo tiempo, en ambas economías, ora en sus propios lugares de residencia doméstica, ora en ámbitos e infraestructuras exclusivamente creados para el Estado. Sea cual fuere el caso, la ubicación de las comunidades y grupos étnicos dependió de la

funcionalidad que resultaba al Imperio en sus objetivos.

Ahora bien, es importante señalar los sentidos más profundos de estas transformaciones que se imponen a partir de la novedosa capacidad de creación que posee la dinámica estatal. Los efectos sociales de dicha proyección y plasmación del poder pueden traducirse en dos imaginarios disímiles aunque conexos: uno, excluyente y notablemente visible, que colocaba la inmensidad e inconmensurabilidad del Estado (y de sus agentes) representado centralmente en las infraestructuras estatales frente a la inferioridad de una base comunera que participaba en la construcción de las mismas. Y otro imaginario, no menos operante, pero quizás más perceptible en términos objetivos, que reconocería las ventajas de los nuevos esquemas de organización a través de los beneficios obtenidos. Sobre este último punto vale la pena detenerse, justamente porque el Tawantinsuyu no podía apelar únicamente a mecanismos de coerción para legitimar su presencia. Era necesario que determinados beneficios fueran rápidamente perceptibles y resultaran altamente materializables.

No basta con señalar que se impulsaba la ejecución de obras que contribuían a las poblaciones locales. El Tawantinsuyu tuvo, ciertamente, un rol preponderante en la creación de oportunidades, la generación de nuevos intereses y la satisfacción de necesidades que contribuyeron efectivamente a las sociedades andinas. Este aspecto de la lógica estatal valió no solamente para auxiliar en determinadas tareas a las comunidades, sino además para establecer una vinculación efectiva y material entre las bases regionales y el Imperio. Ello le permitía al Estado afirmar su legitimidad y viabilidad como sistema global de organización. O sea, el reconocimiento social de su indispensabilidad, y el suministro de los apoyos, fuerzas y recursos necesarios para reproducir el patrón de relaciones que su propia intervención conformaba. En este sentido, el mantenimiento del *statu quo* no se legitima y sustenta aquí a través del uso de la violencia física o amenaza de coerción, sino que se conforma y reproduce a partir de “contraprestaciones” o beneficios que crean vínculos de solidaridad, aunque desiguales, entre las partes que concurren a la relación, consolidando un “interés” común y bases de posibles alianzas. Se intentaba ganar la adhesión de las comunidades a través de la promesa o de la efectiva concesión de alguna suerte de merced conducente a justificar la presencia de los sectores dominantes. Justamente porque el Estado no sólo es destructor, sino también creador: el alcance redistributivo del Estado, la expansión productiva permitida por las obras de regadío, entre otras, no podían dejar de ser apreciados por los benéficos corolarios que producían. Para los inkas y demás etnias sometidas, el Tawantinsuyu debió mostrarse –y ser representado a través de la parafernalia oficial– 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”.(30)

Claro está que estos beneficios y contraprestaciones, en tanto están dirigidos a y por ciertos sectores de la sociedad, suponen a menudo privilegios que, por oposición, condenan a otros sectores indirectamente perjudicados. Por ello, la infinidad de ayudas a la que la acción del Tawantinsuyu debía volcarse a resolver para obtener aliados, encontraba su contratara simbólica: colocar un velo a la desnuda represión, disimular los procesos de exclusión y revestir de un barniz legitimante los intereses propios de la elite, operaciones tendientes a convertir la dominación en hegemonía y la desigualdad a favor de unos (y no de otros) en requisitos para el bienestar general.

3.c. El Tawantinsuyu y la capacidad de intervención

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. La existencia y desarrollo de los dispositivos institucionales propios de la dinámica estatal forman parte de un verdadero proceso de “expropiación” social, en el sentido de que a medida que ocurre la formación, consolidación y expansión de la estatalidad, las sociedades van perdiendo competencias, ámbitos de actuación, en los que hasta entonces había resuelto —a través de diferentes instancias y mecanismos— las cuestiones que requieren decisiones colectivas de la comunidad. A su vez, la construcción de la dominación sociopolítica de un Estado imperial y esta apropiación de facultades y escenarios fundamentales de la vida de las comunidades sometidas, implican una profunda transformación del marco de referencia de la actividad social. En parte, se trata de adquirir, a través del monopolio de la violencia física, ciertas expresiones. En parte, también, de una invasión de la mano del Estado de ámbitos de acción propios de las comunidades, convirtiendo sus objetivos en foco de atención y vigilancia del Estado. En parte, finalmente, de la delimitación de nuevos ámbitos operativos, de nuevas prerrogativas y modalidades de actuación que las sociedades estaban en condiciones de ejercer, sea por la forma de su organización o la magnitud de los recursos (humanos y materiales) involucrados.

En otras palabras, la existencia del Tawantinsuyu como una sociedad estatal exige replantear las relaciones existentes, desplazando el marco de referencia de algunas actividades pero al mismo tiempo reutilizando las estructuras

preexistentes para ciertos objetivos. Pero paralelamente, esa misma existencia de la lógica estatal implica una concentración de recursos materiales y de criterios legítimos de autoridad a partir de los cuales resultara posible resolver –mediante novedosos caracteres de intervención– algunos de los desafíos que plantean los incipientes procesos de organización del poder político en clave estatal que tenían lugar en aquellos tiempos y en estos orbes. Justamente porque, además de sus incomparables potencialidades para imponerse y para crear, el Tawantinsuyu como un Estado posee una significativa capacidad para interferir, monopolizar, recodificar, reorientar. En efecto, el Estado inka 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 intervención*. Y por su puesto, si bien el Estado requiere la existencia de una burocracia, no debe ser analíticamente confundido con ésta: una cosa es esa práctica social y otra, las instituciones y agentes –como la burocracia o como podría ser el ejército, según hemos visto anteriormente– que posibilitan que esta forma de organización lleve a cabo sus modalidades de intervención en la sociedad. Sea como sea, creemos que sería más provechoso hablar de la burocracia como un agente social –es decir, un actor que surge de una estructuración social que tiende a materializar y vertebrar conductas y comportamientos de acuerdo a ciertos códigos compartidos que le dieron vida y que, a la vez, exige de la sociedad una adecuación creciente a esos códigos. Desde ya, la capa burocrática sólo hace sentir su accionar en tanto agente estatal cuando adquiere una profunda presencia en la sociedad de base.

A partir de este cuadro administrativo burocrático era dable intervenir en todo aquel espacio de la sociedad en donde la elite estatal del Tawantinsuyu lo considerase indicado. El burócrata, en este sentido, se transforma en el representante de la nueva fuerza estatal. Es quien establece vínculos impersonales –no parentales, sino burocráticos– con las diferentes comunidades. Gracias a su presencia, era posible un proceso de redistribución de los bienes. Dadas las dimensiones que alcanzó el Tawantinsuyu, poner en marcha el mecanismo de redistribución que éste 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 dos cosas: 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.(31)

Pese a que 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–, para muchas etnias la injerencia estatal no representó una continuidad en cuanto a prácticas de organización, sino una clara ruptura. Sin duda, la transferencia –forzada o no según los casos– de funciones ejercidas de hecho por las comunidades, concentró los mayores esfuerzos del Estado que fueron dirigidos especialmente a la formación de medios para asegurar la hegemonía de la etnia inka sobre las demás poblaciones y de un aparato recaudador verdaderamente imperial capaz de asegurar una fluida concentración de bienes y fuerza de trabajo. Evidentemente, el elemento que resalta en este cuadro de cambios es aquel conectado con los medios de producción, esto es, las tierras comunitarias de labranza y pastoreo, de los santuarios locales y las colonias *mitmaqkuna* que habían formado parte anteriormente del dominio de dichos grupos y que ahora eran reasignadas al Estado. En ciertos casos, tal como ha planteado Steven Stern,

“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”.(32)

A pesar de que el Estado principia su existencia a través de una progresiva concentración de funciones por medio de la aplicación de la violencia física directa con la movilización del ejército, la recaudación de los tributos y el acaparamiento de las energías sociales y de los excedentes producidos por las bases, la generación de mecanismos simbólicos e ideológicos de consenso fue, en verdad, el expediente más contundente de intervención en la esfera social y el instrumento para “ganar la adhesión” de los diferentes grupos. Si bien las posibilidades de ensayar atribuciones prácticas de coerción y de manejar elementos creados *ex-novo* son dos de los principios que condensa el estado, estos resultan insuficientes para describir las mutaciones que se labran en el largo plazo. Para que la dominación sea efectiva debe ir acompañada por la aplicación de medidas concernientes a legitimar el orden imperante y a obtener consenso a partir de instrumentos de regulación social hasta entonces impuestos por las tradiciones del área andina, legados por las otras experiencias estatales que precedieron al Tawantinsuyu y que, en el nuevo contexto, son asumidos como propios por

éste último. En este sentido, el Tawantinsuyu también interviene en el campo del *culto religioso* y de las *tradiciones* que se encontraban en las raíces de la religión y cosmovisión andinas. 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, producto de siglos de historia.(33) Por cierto, el Estado no interviene para establecer la ortodoxia excluyente, 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.

De esta manera, la construcción del Tawantinsuyu supuso la existencia de un componente ideológico: la creación de un *patrono étnico* y antepasado dinástico celestial a través de la manipulación del conjunto de creencias andinas. Una vez consolidado el Estado de los inkas, éstos creyeron que el mismo se encontraba bajo la protección de un ser divino llamado *Inti*, del que descendían todos los Inkas. Inti conjugaba en su interior a un subconjunto de entidades divinas como el cielo, el sol, entre otras. Este escenificaba al sol en su papel concreto de padre fundador de la dinastía Inka y centro del culto oficial a los antepasados. Esta plasticidad de las conceptualizaciones religiosas inkas posibilitaba distinguir, aunque no desvincular o aislar por completo, las nociones de la creación universal, el patronazgo étnico y el abolengo divino de los señores del Cuzco. De modo que el culto al Inti no sólo favorecía al Inka gobernante, sino que su veneración implicaba que cuando el pueblo adoraba a éste, rendía de igual manera culto a su rey. 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*”.(34) La figura del Inka era venerada como una *wak'a*. 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, con 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 inkas se encargaron de expandir el culto solar en todo el espacio andino, cabe mencionar que dicho culto solar inkaico fue propio de la elite, más bien restringido a la clase dirigente cuzqueña. 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. El acceso y participación de la gente común y de algunos *kurakas* que venían de regiones alejadas para rendir culto al Sol estarían limitados a los rituales en los *ushnu*, especies de pirámides instaladas en explanadas. La expansión posterior del Estado derivaría, casi ineludiblemente, en la generalización del culto al sol. En efecto, en la medida en que los inkas controlaran un espacio geográfico absolutamente más extenso que el Cuzco, podría difundir a su propia divinidad. Esta es 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 Inka, sin necesidad de suplantarlo los mismos o destruir los adoratorios previos o prohibir en forma alguna los ritos existentes.(35)

La lógica estatal impondría su presencia 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, en la época inka 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 *wak'as*, 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 *Inkas* 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”.(36)

En efecto, la práctica estatal monopolizaba, recodificaba y reconfiguraba los rituales religiosos, otorgaba *centralidad* y *monumentalidad* a las fiestas en honor a determinadas entidades divinas y las ligaba a ciertos actores de la sociedad estatal: el Inka y su familia real, los ex gobernantes difuntos y los linajes cuzqueños (o *panaqs*), todos ellos agentes que, en conjunto, estructuraban los elencos de altas esferas del poder en el Tawantinsuyu.

Por medio de todas estas *capacidades*, la lógica estatal se afirma en la sociedad inka. Las heterogéneas disposiciones, costumbres, instituciones y prácticas socialmente aceptadas en el mundo andino, que desde las primeras experiencias sociales hasta la formación del reino inka del Cuzco habían formado un cuerpo culturalmente preciso de tradiciones, fueron lentamente modificadas, pero adecuándose y resemantizándose a las metas y a los requerimientos que el nuevo orden imperial del Tawantinsuyu imponía. Estos códigos socialmente aceptados fueron una fuente efectiva legitimación y de poder. Asumiendo la “tarea” de imponer un orden coherente con las formas clásicas que regían minuciosamente los diversos aspectos de la vida social, el Tawantinsuyu reforzaba el espacio y los atributos que lo definían como sistema de dominación. Las ancestrales prácticas de articulación se subordinaban a nuevas modalidades de relación que lentamente se incorporaban a la conciencia de los individuos y a la rutina de la cotidianeidad. La aparente simplicidad con la que se mencionan estos actos de carácter estatal esconde, sin embargo, las continuidades y la permanente actualidad de las prácticas de parentesco en algunos de los esquemas de la organización social.

4. Parentesco y Estado en el Tawantinsuyu ¿Universos en conflicto o lógicas en *interfase*?

“Aún conociendo bien las típicas modalidades de una cultura en un cierto momento, se la conoce mal si no se saben sus relaciones con otras formas posibles de cultura, logradas en otra época o latentes en cierto período de su desarrollo, si no se la vincula a actividades diversas ante la misma preocupación o el mismo problema... La inmensa riqueza de lo histórico, en cuanto al repertorio de posibilidades que nos ofrece, no consiste en los hechos en sí, sino en la variedad de sus relaciones, en la infinita cantidad de actitudes posibles ante los seres humanos, los marcos culturales, las modalidades colectivas, los caracteres todos de una realidad”

José Luis Romero(37)

Ahora bien, puesto que la lógica del parentesco configura universos animados por prácticas sociales regidas por la norma moral de la reciprocidad; y que la lógica estatal, a su turno, conforma situaciones en donde todas las prácticas tendrían como eje cartesiano el monopolio legítimo de la coerción, a primera

vista parecería evidente que darían por efecto universos en conflicto. Aquí, por el contrario, trataremos de reflexionar en torno a ciertas situaciones en donde la *coexistencia* de ambas lógicas produce, como plantea Campagno, “...**puntos de articulación, de solapamiento, de conexión** entre una y otra”.(38)

A priori, las escalas en las que operan el parentesco y el Estado son diferentes. En efecto, la *lógica del parentesco* es una lógica que atañe a lo local. Es decir, cada *ayllu*, conforma una trama parental diferente. Esto quiere decir que, a pesar de que la lógica de estructuración social de cada *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, los *collana* inkas. 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 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 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 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 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, los pueblos del área 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 el Tawantinsuyu. No obstante, la estatalidad no se encuentra sola en su actividad de estructuración social: el parentesco también posee allí un rol relevante. Veamos pues, en lo sucesivo, en qué situaciones del mundo inka ambas lógicas dialogan y en qué circunstancias sociohistóricas es posible identificar esa trama dialógica. Evidentemente, los lazos parentales como modos de composición y de articulación social exceden las esferas de las sociedades no-estatales. Muy por el contrario, éstos continúan donando sus principios, sus reglas en el diseño de las relaciones sociales a pesar de que lo propio del advenimiento de lo estatal es la organización de las prácticas conforme al ejercicio de la violencia. Lo que subyace tras la aparente diversidad e interconexión de tales regímenes y que, en consecuencia, contribuye a configurar ciertos escenarios en el círculo del Tawantinsuyu es la presencia activa de vínculos parentales en conexión con vínculos estatales. ¿Es pues, entonces, posible detectar algún espacio correspondiente a la sociedad estatal inka en el que se visualice esa capacidad articuladora del parentesco en conjunto con la capacidad articuladora de la práctica estatal?

Se nos hace necesario plantear que, en primer lugar, la conformación de las élites estatales en la sociedad inka debió efectuarse por medio de mecanismos ligados a la práctica del parentesco. Es decir, las elites cuzqueñas habrían sido subgrupos parentales dentro de sus propias comunidades que se habrían apartado de sus antiguos parientes, en función de que 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 parental.

Por cierto, la distinción entre una élite estatal y la población general subordinada a ella entre los inkas pareció 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: las personas de la etnia inka constituyeron así un grupo que, expresado en términos que definen los lazos de parentesco en lengua quechua, se denominaron así mismos como *collana*. Los parientes más próximos, para diferenciarse de los que no se incluían en éste grupo, esto es los *no parientes*, calificaron a aquellos como *cayao*. Los *cayao* fueron tenidos por los *collana* como una categoría étnica y social inferior a la suya. Ambos colectivos conservaron su condición a partir de una progenie sin mezcla de uno con el otro. Como corolario de este sistema, el criterio que regía la jerarquización de la élite era, por fuera y dentro del Cuzco, el de pertenecer o no pertenecer al grupo conquistador, es decir, ser *pariente*. Sin embargo, como los varones del grupo *collana* también desposaba a mujeres de la población dominada *cayao*, estas uniones tuvieron como resultado la aparición de individuos que tenían un nuevo grado, que no asumirán la misma categoría que los *collana*, pero que, por estar vinculados a ellos, serán considerados superiores a los *cayao* y se integrarían a los círculos distinguidos de la elite inka, aunque en un nivel jerárquico inferior. Éste estrato percibió la denominación de *payan*. Fue un colectivo muy numeroso que fue ascendiendo en número gracias a los individuos que resultaban de estas uniones exógamas entre sus miembros. El mismísimo Inka, 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 conquistadores. La elite *collana* continuó siempre ejercitando, por razones políticas, una exogamia que permitía el continuo incremento de los cuadros aristocráticos cuzqueños y que, al mismo tiempo, estrechaba sus vínculos directos con los *kurakas* de los pueblos.(39)

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. Las alianzas matrimoniales, en tanto criterio parental, podrían haber sido una estrategia clave para ampliar y consolidar el grupo dominante. Más allá de sus modos de constitución inicial y del rol que cumplieran dentro de la administración estatal, ese entorno inmediato del monarca o gobernante compuesto por la parentela real constituía un núcleo fundamental no sólo por ser el ámbito de interacción más cercano para el Inka sino por ser el escenario en el cual se reproduce la realeza. Lo que significa que el Inka necesitaba también de la práctica del parentesco para su propia existencia. La élite estatal conformaba un espacio de sociabilidad en donde es posible detectar la capacidad articuladora del parentesco y del Estado. Los *collana* son actores sociales que se hallan envueltos en el tejido de dos lógicas sociales diferentes, pero en este caso coincidentes. En efecto, por un lado, eran ellos quienes detentaban el monopolio de la coerción, 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.

Una segunda evidencia para pensar la práctica del parentesco como forma de articulación social en tiempos estatales nos la suministra el hecho de que el grupo del Inka justificó ante todos su primacía con el mítico origen que se atribuían, que los hacía descendientes del Sol. Los términos parentales no solamente vinculaban al gobernante con su entorno terrenal (con sus pares de la élite), sino que además los conectaban con el universo de lo sagrado, a través de su condición filial. Por un lado, el Inka es un ser divino, y por ende, es hijo o se encuentra emparentado con otro ser divino, al Sol. En tanto hijo del Sol, compartía la posición de Venus, y los líderes locales o *kurakas* sostenían que Venus era su divino padre, por lo que el Inka se transformaba en “*padre*” de todos los *kurakas* y a su vez los *kurakas* en “*padres*” de los comuneros. Por lo tanto, el Inca es “*padre*” y *rey* de todas las mujeres y varones en el mundo andino.(40)

Se trata pues de pensar que los gobernantes de los inkas entablaron con su parentela terrenal como con sus divinidades relaciones de parentesco. Se deducen varias premisas. En primer lugar, el gobernante Inka se visualiza como un *rey*, ya que se halla en la cúspide indiscutible del dispositivo estatal: su presencia en la iconografía, en 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 las esferas de lo humano y 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 entida-

des 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 el Tawantinsuyu al modo estatal–. Y en tercer lugar, la élite inka empleó 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 (re)construcción de un pasado y 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 Inkas querían aparecer como parientes, como jefes generosos. El Tawantinsuyu debía asemejarse a un gran *ayllu*.

Contemplando más de cerca dicha situación analítica referida a otro de los sectores que componen los elencos de la elite, la burocracia en este caso, cabe señalar que la estructuración de los funcionarios claves del Tawantinsuyu sigue ambas lógicas, ya que eran seleccionados entre los parientes cercanos del Inka, tomando en consideración elementos tales como su experiencia y capacidad, la fidelidad y cercanía demostrada a la persona del soberano. En este sentido, a medida que se iba descendiendo en los peldaños de los cargos de la jerarquía estatal, tales puestos eran cubiertos por parientes o allegados que poseían vínculos más distantes o más lábiles con respecto al gobernante. Existen evidencias de que, en algunas circunstancias, las posiciones que fueron ocupadas por determinados personajes, que aparecen mencionados en la documentación, se presentan como determinadas por el parentesco. Justamente porque “...*el parentesco ofreció un lenguaje para expresar las relaciones sociales...*”(41) 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.

Pero el parentesco no otorga únicamente su capacidad articuladora a la élite, es decir, a aquellos que por detentar el monopolio de la coerción se hallan en el vértice superior de la sociedad inka en tiempos estatales. Antes bien, la estructuración en torno a deberes y derechos en términos parentales puede ser pensada, además, en la otra punta de la sociedad. Nos referimos a los agrupamientos comuneros. De manera que los comuneros, en tiempos estatales, continúan estructurándose a partir de las pautas que establece la reciprocidad parental. Tras la implantación inka, 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 vieja 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 Inka y a la élite, los inkas dejaron al campesinado de las diferentes regiones 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, producir diversos artículos necesarios en islas ecológicas dispersas y cumplir con todas las tareas indicadas. En igual sentido, el arqueólogo Thomas Patterson ha planteado que

“Las *comunidades organizadas por el parentesco* continúan siendo las unidades de producción dominantes en la sociedad [estatal]. Mientras que el Estado es capaz de intervenir en la producción y reproducción de las comunidades parentales locales, su [propia] supervivencia depende de la continuidad de su existencia”.(42)

La reciprocidad entre una comunidad de productores-parientes caracterizó, en aquel tiempo, a la relación central que marcaba el ritmo de la producción de los bienes materiales en la vida cotidiana de las comunidades locales. De manera que la gestión y administración de los *ayllus* era dejada librada a sus manos, sin mayor injerencia estatal.

Situación similar se plantea cuando el Estado parece interesarse en los comuneros 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 *ayllu* brindaba sus esquemas de responsabilidad colectiva, por lo que el Tawantinsuyu dirigía las grandes obras públicas basándose en el trabajo de la gente común o de grupos de especialistas colectivos, entramados por redes de parentesco. La estructuración del sistema tributario inkaico 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 las obligaciones del trabajo estatal, la faz pública de la familia nuclear.(43)

Los jefes de cada *ayllu*, los *kurakas*, se visualizaban como los individuos a ser interpelados en los momentos de la tributación. La dinámica del liderazgo de las comunidades *ayllu* convertía a determinados individuos en los representantes

naturales de las comunidades y el Estado se encargaba de aceptarlos como tales, a fin de dejar mejor prestancia para el pago de los tributo. La presencia de esos jefes fue central para las autoridades cuzqueñas que, interesadas en mantener el dominio sobre dichas poblaciones luego de las largas y costosas guerras y pactos, buscaron entre ellos interlocutores capaces de acomodarse a la nueva situación, movilizar un número muy importante de personas que atendieran los trabajos impuestos y con habilidad para tratar con la administración inka. 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 la tributación, se realiza en interfase con otras prácticas estructuradas desde la lógica parental.

Este proceso tuvo su expresión simbólica en la adopción de ordenadores sociales, ceremonias y rituales que ponían de relieve las nuevas condiciones sociales y políticas. El reconocimiento de esos *kurakas* —acompañado por valiosos regalos que les permitían incrementar su riqueza y su capacidad de distribución— incrementó su prestigio en cada comunidad y les permitió consolidar su posición jerárquica. Paulatinamente se establecieron distinciones jerárquicas entre los líderes que se expresaron en un complejo y cuidado ceremonial, visibles en diferencias en las viviendas, el número de esposas, el vestuario y los adornos así como en la exhibición de objetos de metal o viajar sentado en una tina, especie de silla que demostraba su prestigio y solemnidad. A medida que se afianzaban las relaciones entre la comunidad y el Tawantinsuyu, esos *kurakas* adquirieron habilidad y conocimientos para negociar las condiciones de sujeción, una actividad en donde era fundamental la puesta en marcha de los principios, prácticas y costumbres del mundo andino. Muy pronto, esos mismos *kurakas* generaron mecanismos para asegurar la transmisión de poder a un miembro de su linaje, preferentemente a aquel que fuera el favorito, el más habilidoso dentro de la prole o el primogénito de la esposa principal, quien desde muy joven era preparado para el cargo, recibía un entrenamiento especial y desempeñaba distintas tareas y gestiones que le permitían interiorizarse en el manejo de los negocios políticos, para ir formando su propia red de alianzas en relación al Imperio y a su comunidad de origen.(44)

En definitiva, en situaciones donde el Estado no intervenía como en las relaciones que se entablan entre el Estado y las bases comuneras, el parentesco tuvo un rol importante al donar sus principios de articulación de los espacios de la comunidad, es decir, cumplía un papel relevante en la conformación de la sociedad inka. No obstante, en tiempos no-estatales y estatales, cumplió diferentes roles. Pero en este último tiempo, el estatal, se instituyó un nuevo universo, con procedimientos, códigos y prácticas novedosas, todas ellas conectados a la *lógica estatal*.

5. Reflexiones finales

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 que planteábamos al inicio de nuestro análisis. Efectivamente, la *lógica del parentesco* y la *lógica del Estado* son vigentes entre los inkas como los dispositivos para la organización social.

Ahora bien, dichas lógicas de organización social no fueron modalidades compactas sino porosas, no estaban estancadas sino que eran dinámicas en el trazado de un vasto abanico de vínculos sociales, políticos, económicos y simbólicos que informaron la trama relacional. A pesar de la solidez de las autoridades étnicas y de los elementos aglutinantes de las reciprocidades propias de las comunidades de *ayllus*, tanto el dinamismo de la lógica estatal como la impronta política, económica y hasta simbólica de las estrategias imperiales de dominación en el tejido social dieron a la lógica del parentesco un nuevo contenido. No obstante, también es cierto que en la medida en que la lógica del parentesco seguía operando, ésta afectaba al funcionamiento del Estado y a la iniciativa de la elite cuzqueña a la vez que contenía a ambas dentro de un molde que estaba dado por las costumbres ancestrales andinas.

La legitimidad del Estado asume caras diferentes más allá de la coerción. Si la represión, la faz coercitiva, aparece como una condición necesaria para lograr la estructuración de un espacio de dominación y control político-territorial de carácter estatal, la capacidad de creación y la capacidad de intervención aparecen como otros atributos vitales de la estatalidad. La aparición del Tawantinsuyu transformó a las sociedades andinas, creando nuevas formas de interacción; originando importantes inflexiones en la escala y magnitud de las actividades de producción, circulación y consumo de bienes; apropiándose de antiguas tradiciones culturales y pautas generales, resemantizándolas bajo esquemas afines a las necesidades imperiales; encumbrando a determinados sectores sociales (dispuestos a explotar todas las oportunidades configuradas por el propio proceso, poniendo en juego todas las estrategias) y relegando a otros (obligados a movilizarse para ejecutar las monumentales obras de infraestructura que imprimieron su marca en el paisaje cotidiano y cumpliendo los servicios regulares requeridos por la elite); constituyendo, en fin, una nueva trama de dominación política, simbólica y material a lo largo de los Andes. Ello suponía no solamente la constitución de determinadas alianzas políticas estables, sino además la presencia de una malla articuladora –material e ideológica– que soldara las desiguales relaciones sociales que se generan por la diferencial acaparación de excedentes y afianzara los respectivos vínculos de subordinación frente al minúsculo elenco que acumula dichos excedentes.

Como hemos señalado, la captación de apoyos entre los sectores dominantes locales y la elite estatal, a través de alianzas y pactos cimentados en compromisos y prestaciones recíprocas tendientes, fueron importantes para preservar y consolidar el sistema de dominación impuesto en el orden imperial. La naturaleza de este mecanismo remite a las reglas más elementales de la dinámica social y política andina: reforzar las propias bases de apoyo a partir de un permanente dar, recibir y corresponder. La estrecha relación entre los *kurakas* y los agentes estatales se reforzaban o cancelaban mutuamente de acuerdo a los recursos y tácticas puestas en juego, cuyo examen puede iluminar algunos aspectos todavía no suficientemente aclarados del proceso de constitución de la trama de dominación estatal del Tawantinsuyu.

Siendo que el objetivo inicial de las dádivas personales del Inka a determinados grupos sociales –obtener el apoyo necesario para emprender las futuras campañas de expansión– resultó un éxito, la iniciativa marcó el comienzo de una serie de acciones tendientes a cooptar las voluntades de diferentes jefes étnicos y a convertirlos en los canales idóneos de la organización de las prestaciones laborales. A partir de entonces, los *kurakas* se convierten en el efectivo complemento político de la acción desarrollada en el terreno económico y social. Los inkas conocían a fondo las matrices culturales que sostenían los liderazgos étnicos y no desecharon oportunidades para poner estos pilares a su favor.

A pesar de que el Inka impuso un estilo de gobierno centralizado y fuerte, su poder efectivo radicaba –insistimos– en las continuas alianzas y en las relaciones personales tanto con la elite como con aquellos jefes locales cuyo apoyo lejos de ser incondicional debía ser objeto de negociación permanente. Los inkas debieron representar, en la dimensión simbólica, la continuidad de la práctica andina de relacionamiento basado en los valores propios de la moral parental, impresa en la estructura formal de las trabazones políticas y, en tal sentido, fueron incapaces de oponer resistencia eficaz a su tónica relacional. Para ser viable, el Tawantinsuyu debió contar con una elite gobernante capaz de articular sus lazos familiares con aquellos de los grupos subordinados y, de esta manera, torcer la relación de fuerzas a favor de un centro político del Cuzco.

En este proceso se cristalizarían las características que acabarían por definir al sistema de gobierno. Los componentes de los ámbitos de decisiones se irían dibujando al ritmo de las múltiples acciones por estrechar lazos parentales con aquellos individuos que aceptaran determinadas reglas de juego. Y no sólo a través de una mera formalidad político-burocrática, sino además mediante la producción social de hechos, que desde ya fue intensa y continua, que pondrían en constante actualización los pactos y las alianzas establecidas entre el Inka y los respectivos jefes étnicos de cada región. Se trataba de incorporar, a través

de las directrices que dictaminan las relaciones de parentesco, a los sectores encumbrados de las diferentes áreas, ora como representantes de sus comunidades, ora como componentes del nuevo pacto de dominación a nivel imperial. De ahí que las diferentes regiones del imperio fueran principalmente, desde entonces, provincias, esto es, centros administrativos. Una consecuencia de este mecanismo fue el escalonado crecimiento del número de funcionarios radicados en el interior. Si bien gran parte de este personal era militar, también la dotación de especialistas vinculados a la administración y a actividades rituales eran ampliamente numerosos.

En medio de levantamientos locales recelosos y a menudo virulentos, por un lado, y de sociedades no resignadas a perder sus privilegios, por otro, el Estado jugó sus cartas a dos puntas: a veces, usando la fuerza y los recursos para someter a los líderes díscolos; otras, valiéndose de pactos y reciprocidades para absorber la influencia que éstos jefes poseían frente a sus respectivas poblaciones. Por lo tanto, este mecanismo constituía un instrumento de acción política que, hábilmente manejado, permitía consolidar las posiciones de los inkas en las diferentes regiones del imperio.

El proceso de emergencia y afirmación del Tawantinsuyu fue un punto de no retorno –como lo serían la posterior invasión y conquista europea– en la vida de las sociedades nativas de este órbice del hemisferio. Pero además fue, en esencia, el sentido que tuvieron las capacidades de la lógica estatal que esbozamos y que, junto a la lógica del parentesco, contribuyeron a modelar las formas de organización social en el espacio imperial que se constituía sobre la base de un universo cultural multiétnico. De manera que se nos hace posible estudiar el espacio y el tiempo históricamente vivido por los inkas 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 esa sociedad puede ser aprehendida como una experiencia sociohistórica organizada 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 en el unívoco monopolio legítimo de la coerción. Así pues, el Estado y el parentesco, apoyados en principios disímiles, estructuraban el universo, establecían 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 tomadas como universos en conflictos, pero que sin embargo entablan contactos y diálogos en determinadas circunstancias. Porque daban sentido a las experiencias de los actores presentes en el teatro interaccional. Y finalmente, reparando en lo que apuntaba Marc Bloch, porque esa sociedad desaparecida

hace bastante tiempo en un rincón cultural del mundo precolombino, y que hoy miramos con ojos científicos, es un conglomerado de tramas de relaciones y prácticas sociales estructuradas de acuerdo a otras lógicas que se nos muestran como la *alteridad* a ser pensada desde el hoy.

Notas

(*) Este artículo toma un aspecto de nuestra Tesis de Licenciatura en Historia “De los ayllus al Imperio. Lógicas de organización social, construcción de identidades y fronteras de la alteridad en contextos de diversidad étnica y cultural. El caso del Tawantinsuyu, siglos XIV-XVI” (en curso). El mismo fue discutido como una ponencia en las XI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia (Tucumán, septiembre de 2007), en el simposio “Universos en Conflicto. Interacciones entre ámbitos estatales y no-estatales en el Cercano Oriente Antiguo y el Mundo Precolombino”. Agradezco los comentarios efectuados en aquella oportunidad por el Dr. Marcelo Campagno, uno de los coordinadores. La posterior participación en el Seminario de Doctorado “Actualización y nuevas perspectivas sobre interacciones sociales en el pasado andino”, dictado por la Dra. Verónica I. Williams en el marco de la Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires (Olavarría, agosto de 2008), me permitieron acceder a un caudal bibliográfico de primera mano. No puedo dejar de expresar mi gratitud a la Dra. Nidia R. Areces, docente y formadora como pocas, que con su esmerada sonrisa y empecinada atención, discutió mis producciones, subrayó aciertos y colaboró con sus sugerencias. Un reconocimiento más que especial le debo a mí querido compañero de carrera y sobre todo amigo, Leonardo C. Simonetta, que me acompañaron desde el primer momento en mis itinerarios. Su aliento continúa siendo constante, incondicional e invaluable. Finalmente agradezco los comentarios, críticas y sugerencias de los árbitros anónimos de la revista *Trabajos y Comunicaciones*. No obstante, lo aquí expuesto, es de nuestra entera responsabilidad.

(1) Al respecto, cf. Campagno, Marcelo. “Pierre Clastres y el surgimiento del Estado. Veinte años después”, en: *Boletín de Antropología Americana*, N° 33, 1998, pp. 101-113; Campagno, Marcelo (editor), *Estudios sobre parentesco y Estado en el Antiguo Egipto*, Colección Razón Política, Bs. As., UBA / Ediciones del Signo, 2006. El mismo autor ha demostrado la posibilidad de aplicar modelos conceptuales pensados para otras culturas, otras regiones y otra época a las sociedades del mundo prehispánico en América. Véase por ejemplo Campagno, Marcelo. *El origen de los primeros Estados. La “revolución urbana” en América precolombina*, Colección Ciencia Joven N° 24, Bs. As., Eudeba, 2007 y más recientemente Campagno, Marcelo (editor), *Parentesco, patronazgo y Estado en las sociedades antiguas*, Bs. As., Instituto de Historia Antigua Oriental “Dr. Abraham Rosenvasser” / PEFSCA / Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, UBA, 2009, en donde se presenten diferentes artículos sobre las experiencias de las sociedades antiguas del Mar Mediterráneo (Egipto, el Levante, Grecia, Roma) y la América Precolombina (Mesoamérica y el área andina).

(**) En este trabajo, el término *inka* referirá al macro grupo étnico histórico propiamente dicho, mientras que la palabra *inca* la emplearemos para la cerámica o restos arqueológicos de la cultura material de tal grupo. Asimismo, *Inka* referirá al título y cargo del gobernante estatal en tiempos del Tawantinsuyu.

(2) Bauman, Zygmunt. *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*, Colección Temas para el Siglo XXI, Bs. As., Siglo XXI Editores, 2005, p. 22.

(3) Cf. Sendón, Pablo. “El sur andino y las comunidades campesinas del Perú contemporáneo. Acerca de las relaciones ‘prácticas’ entre antropología e historia (Ensayo crítico bibliográfico)”, en: *Memoria Americana. Cuadernos de Etnohistoria*, Vol. 10, Bs. As., Sección de Etnohistoria – Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, 2001, pp. 265-285; Sendón, Pablo. “Aproximación a tres teorías antropológicas sobre el parentesco quechua”, en: *Scripta Ethnologica*,

Vol. 23, Bs. As., Centro Argentino de Etnología Americana, 2002, pp. 111-146; Sendón, Pablo. “Los términos de parentesco quechua qatay y qhachun según los registros etnohistóricos y etnográficos: Una interpretación”, en: *Revista Andina*, Vol. 43, Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, 2006, pp. 9-58., Sendón, Pablo y Diego Villar. “Dualismo, terminología de parentesco y alianza matrimonial en Amazonía y Andes”, en: *Acta Americana*, Vol. 15, N° 1, Uppsala (Suecia), Sociedad Sueca de Americanistas, 2007, pp. 49-92; Sendón, Pablo. “Los ayllus de la porción oriental del departamento del Cuzco. Aproximación comparativa desde el Collasuyu”, en: *Bulletin de l'Institut Francais d'Études Andines*, Vol. 38, N° 1, Lima, Institut Francais d'Études Andines, 2009, pp. 107-130; Sendón, Pablo. “Estudios de parentesco y organización social en los Andes” en: Dre-gregori, Carlos Iván (Ed.) *No hay país más diverso II. Compendio de antropología peruana*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2009.

(4) Cf. Ginzburg, Carlo. “Huellas. Raíces de un paradigma indiciario” e “Intervención sobre el ‘paradigma indiciario’” en: Ginzburg, Carlo. *Tentativas*, Rosario, Prohistoria Ediciones, 2004, pp. 69-113 y 115-127.

(5) Se denominó arqueológicamente así a este período por el estilo de su cerámica, llamada en un primer momento estilo canchón, identificado por Rowe. Cf. Rowe, John H. *An Introduction to the Archaeology of Cuzco*, Cambridge, MA, Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology Papers, Vol. 27, N° 2, 1944, pp. 60-62.

(6) Pease G. Y., Franklin. *Los Incas*, Lima, Fondo Editorial de la Pontifica Universidad Católica del Perú, 2000, p. 45.

(7) Cf. Rowe, *An Introduction...*, *Op. Cit.*, p. 61; Dwyer, Edward B. *The Early Inca Occupation of the Valley of Cuzco*, Perú, Ph. D. Dissertation, Berkeley, Department of Anthropology, University of California, 1971; Parsons, Jeffrey R. y Charles M. Hastings. “The Late Intermediate Period”, en: Keatinge, Richard W. (Ed.) *Peruvian Prehistory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, p. 224; Hyslop, John. *Inka Settlement Planning*, Austin, University of Texas, 1990, pp. 20-21; Bauer, Brian S. *Avances en arqueología andina*, Archivos de Historia Andina, Vol. 16, Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de Las Casas”, 1992; Hefferman, Kenneth J. *Limatambo in Late Prehistory: Landscape Archaeology and Documentary Images of Inca Presence in the Periphery of Cuzco*, Ph. D. Dissertation, Canberra, Department of Anthropology, Australian National University, 1989, pp. 126 y 379; Hefferman, Kenneth J. *Limatambo: Archaeology, History and the Regional Societies of Inca Cuzco*, Oxford, British Archaeological Reports International Series N° 644 / Tempus Reparum, 1996; Kendall, Ann. “Descripción e inventario de las formas arquitectónicas inkas. Patrones de distribución e inferencias cronológicas”, en: *Revista del Museo Nacional*, Vol. 42, N° 1396, Lima, 1976; Kendall, Ann. *Aspects of Inca Architecture-Description, Function and Chronology*, Oxford, International Series N° 242, British Archaeological Reports, 1985; Kendall, Ann. “An Archeological Perspective for Late Intermediate period Inca Development in the Cuzco Region”, en: *Structure, Knowledge and Representation in the Andes*, Vol. 24, N° 1-2, 1996, pp. 121-156; Bauer, Brian S. y Charles Stanish. *Killke and Killke-Related Pottery from Cuzco, Peru, in the Field Museum of Natural History*, Fieldiana Anthropology New Series N° 15, Chicago, Field Museum of Natural History, 1990; Bauer, Brian S. *The Development of the Inca State*, Austin, University of Texas Press, 1992; Bauer, Brian S. *The Early Ceramics of the Inca Heartland*, Fieldiana Anthropology New Series N° 31, Chicago, Field Museum of Natural History, 1999; McEwan, Gordon F., Melissa Chatfield y Arminda Gibaja. “The archaeology of Inca origins: excavations at Choquepuquio, Cuzco, Peru”, en: Isbell, Williams H. y Helaine Silverman (Eds.) *Andean Archaeology I: Variations in Sociopolitical Organization*, New York, Kluwer Academic/Plenum Publishers, 2002, pp. 287-301; Covey, R. Alan. *How the Incas Built Their Heartland: State Formation and the Innovation of Imperial Strategies in the Sacred Valley, Peru*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2006; Covey, R. Alan, Véronique Bélisle y Allison R. Davis. “Variations in Late Intermediate Period Group Interaction in the Cuzco Region (Peru)”, en: *71st Annual Meeting of the Society for American*

Archaeology, San Juan-Puerto Rico, mimeo, 2006.

(8) Cf. Murra, John V. *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1970, pp. 59-115; Rostworowski, María. “Los modelos económicos”, en: Bonilla, Heraclio (Ed.) *El sistema colonial en la América española*, Barcelona, Crítica, 1991, pp. 11-12; Bernard, Carmen. “El mundo andino: unidad y particularismos”, en: Bernard, C. (comp.) *Descubrimiento, conquista y colonización de América a quinientos años*, México D. F., Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Fondo de Cultura Económica, 1994, pp. 76-77. Mientras que las tierras de cada comunidad o etnia se extendían de manera discontinua en el espacio, como enclaves o islotes, a través de los paisajes andinos, a modo de verdaderos archipiélagos, los colonos provenientes del núcleo central, los *mitimaes* o *mitmaqkuna étnicos* se asentaban en esos islotes para asegurar la obtención de una producción de recursos necesarios, aunque mantenían su residencia e identidad en las comunidades de donde provenían originalmente. La arqueología afirma que este modelo es antiguo, aunque pocas excavaciones hayan probado su efectiva proyección en el tiempo.

(9) Cf. Stern, Steve J. *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española. Huamanga hasta 1640*, Madrid, Alianza, 1986, pp. 27-28 y Bravo Guerreira, María Concepción. *El tiempo de los Incas*, Madrid, Editorial Alambra, 1986, p. 72.

(10) Sahlins, Marshall. *Economía en la Edad de Piedra*, Madrid, Akal, 1983, p. 151. Acerca del principio de la reciprocidad en el mundo andino, cf. Alberti, Giorgio y Enrique Mayer. *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos*, Colección Perú Problema 12, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1974.

(11) Cf. Silverblatt, Irene, *Luna, sol y brujas. Géneros y clases en los Andes prehispánicos y coloniales*, Cusco, Centro de Estudios Regionales “Bartolomé de las Casas”, 1990, p. 2; Stern. *Los pueblos indígenas...*, *Op. Cit.*, pp. 27-28 y Cock C., Guillermo. “El ayllu en la sociedad andina: alcances y perspectivas”, en: Castelli, A., M. Koth de Paredes y M. Mould de Pease (comps.) *Etnohistoria y antropología andina. Segunda Jornada del Museo Nacional de Historia*, Lima, Centro de Proyección Cristiana, 1986, pp. 236-250.

(12) Citado en Pease. *Los Incas...* *Op. Cit.*, p. 59. Los destacados me pertenecen.

(13) Cf. Conrad, Geoffrey W. y Arthur A. Demarest. *Religión e Imperio. Dinámica del expansionismo azteca e inca*, Madrid, Alianza, 1988, p. 140; Stern. *Los pueblos indígenas...*, *Op. Cit.*, p. 56; Martínez, José Luis. “El ‘personaje sentado’ en los keru: hacia una identificación de los kuraka andinos”, en: *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, N° 1, Santiago de Chile, 1986, pp. 101-124 y Martínez, José Luis. “Kurakas, rituales e insignias”, en: *Histórica*, Vol. XII, N° 1, Lima, 1988.

(14) Acerca del culto a los antepasados y *wak'as* en época pre-estatal inka, cf. Stern. *Los pueblos indígenas...* *Op. Cit.*, pp. 43-44; Conrad y Demarest. *Religión e Imperio...*, *Op. Cit.*, pp.128-136; Quilter, Jeffrey. *Life and Death at Paloma: Society and Mortuary Practices in a Pre-ceramic Peruvian Village*, Iowa City, University of Iowa Press, 1989; Salomon, Frank. “‘Beautiful grandparents’: Andean ancestor shrines and mortuary ritual as seen through colonial records”, en: Dillehay, Tom D. (Ed.) *Tombs for Living: Andean Mortuary Practices*, Washington D. C., Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1995, pp. 315-353; Sillar, Bill. “The dead and the drying: techniques for transforming people and things in the Andes”, en: *Journal of Material Culture*, Vol. 1, 1996, pp. 259-289; Isbell, William H. *Mummies and Mortuary Monuments: A postprocessual Prehistory of Central Andean Organization*, Austin, University of Texas Press, 1997; Burger, Richard L. y Lucy Salazar Burger. “A sacred effigy from Mina Perdida and the unseen ceremonies of the Peruvian Formative”, en: *Res*, N° 33, 1998, p. 50-140; Kaulicke, Peter. *Memoria y Muerte en el Antiguo Perú*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2001; Lau, George F. “Feasting and ancestor veneration at Chinchawas, north highlands of Ancash, Peru”, en: *Latin American Antiquity*, Vol. 13, 2002, pp. 279-304; Hastorf, Christine A. “Community with the ancestors: ceremonies and social memory in the Middle Formative at Chiripa, Bolivia”, en: *Journal of Anthropological Archaeology*, Vol. 22, 2003, pp. 305-332; Glowacki, Mary y Michael Malpass. “Water, huacas, and ancestor worship: traces of the sacred Wari landscape”, en: *Latin American Antiquity*, Vol. 14, 2003, pp. 431-448; Deleonardis, Lisa y George Lau. “Life, death and ancestors”, en: Silverman,

Helaine (Ed.) *Andean Archaeology*, Oxford, Blackwell Publishers, 2004, pp. 77-115; Isbell, William H. "Mortuary preferences: a Wari culture case study from Middle Horizon Peru", en: *Latin American Antiquity*, Vol. 15, 2004, pp. 3-32; Millaire, Jean-François. "The manipulations of human remains in Moche society", en: *Latin American Antiquity*, Vol. 15, 2004, pp. 371-388 y Lau, George F. "Ancestor Images in the Andes", en: Silverman, Helaine y Williams H. Isbell (Eds.) *Handbook of South America Archaeology*, New York, Springer, 2008, pp.1027- 1045.

(15) Bourdieu, Pierre. *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1997, p. 98. El destacado pertenece al autor.

(16) Cf. Bauer, Brian y Alan Covey. "Processes of State Formation in the Inca Hearthland (Cuzco, Peru)", en: *American Anthropologist*, Vol. 104, N° 3, American Anthropological Association, 2002, pp. 846-864; Hiltunen, Juha y Gordon F. McEwen. "Knowing the Inca past", en: Isbell y Silverman (Eds.) *Andean... Op. Cit.*, pp. 237-254 y Covey, R. Alan. "The Inca Empire", en: Silverman e Isbell (Eds.), *Handbook... Op. Cit.*, pp. 809- 830.

(17) Cf. Covey, R. Alan. "Intermediate Elites in the Inka Heartland, A. D. 1000-1500" En: Elson, Christina M. y R. Alan Covey (Edits.) *Intermediate Elites in the Pre-Columbian States and Empires*, Tucson (Arizona), The University of Arizona Press, 2006, pp. 112-135.

(18) Campagno, Marcelo. "De los modos de organización social en el Antiguo Egipto: lógica de parentesco, lógica de Estado" en: Campagno (Ed.) *Estudios sobre... Op. 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, M. *De los jefes-parientes a los reyes-dioses. Surgimiento y consolidación del Estado en el antiguo Egipto*, Aula Aegyptiaca Studia 3, Barcelona, Aula Aegyptiaca, 2002, pp. 57-94 y Campagno. *El origen de los primeros Estados... Op. Cit.*, pp. 11-13.

(19) Cf. Campagno. "De los modos...", *Op. 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, Bs. As., UBA, 1998, pp. 52-67.

(20) Sobre el ejército inka y las campañas militares, cf. D'Altroy, Terence. *Los Incas*, Colección Ariel Pueblos, Ariel, Barcelona, pp. 245-276.

(21) Savater, Fernando. *Contra las patrias*, Barcelona, Tusquets, 1996, p. 20. Sobre esta interpretación, cf. Bobbio, Norberto. "Lugares clásicos y perspectivas contemporáneas sobre política y poder", en: Bobbio, Norberto y Michelangelo Bovero (Eds.) *Origen y fundamento del poder político*, México, Grijalbo, 1984.

(22) En relación al proceso de expansión imperial, cf. Conrad y Demarest. *Religión e Imperio...*, *Op. Cit.*, pp. 162-163; Bravo Guerreira. *El tiempo...*, *Op. Cit.*, p. 90; D'Altroy. *Los Incas...*, *Op. Cit.*, pp. 87-116. En relación al conjunto de conmemoraciones rituales bélicas y festivas de la victoria, cf. Pease, Franklin. *Los últimos Incas del Cuzco*, Madrid, Alianza, 1991, pp. 73-74; Niles, Susan. *The Shape of Inca History. Narrative and Architecture in an Andean Empire*, Iowa City, University of Iowa Press, 1999, pp. 56-73.

(23) En relación a las rebeliones y a los problemas de la expansión imperial, cf. Conrad y Demarest. *Religión e Imperio...*, *Op. 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 [Hay una versión en castellano: "La expansión del Estado Inka. Ejércitos, guerras y rebeliones" en: Murra, John V. *El Mundo Andino: población, ambiente y economía*, Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2002, pp. 57-66]; Lorandi, Ana María. "La frontera oriental del Tawantinsuyu: el Umasuyu y el Tucumán", en: *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, Vol. 14, N° 1, Sociedad Argentina de Antropología, Bs. As., 1980, pp. 147-165, Lorandi, Ana María, "Los diaguitas y el Tawantinsuyu. Una hipótesis de conflicto", en: Dillehay, Tom y Patricia Netherly (Eds.) *La frontera del Estado Inca. Proceedings del 45º Congreso Internacional de Americanistas (Bogotá, 1985)*,

Oxford, BAR Internacional Series, 1988, pp. 235-259; Murra, John V. "El Tawantinsuyu", en: Rojas Rabiela, Teresa (directora del volumen) y John V. Murra (codirector), *Las sociedades originarias*, Colección Historia General de América Latina, Volumen I, España, Editorial Trotta/Ediciones UNESCO, 1999, pp. 481-494; Murra, John V. "Las sociedades andinas antes de 1532", en: Bethell, Leslie (Ed.) *Historia de América Latina. Tomo I: América Colonial: la América Precolombina y la conquista*, Barcelona, Cambridge University Press / Crítica, 1999, pp. 48-75; D'Altroy. *Los Incas...*, *Op. Cit.*, pp. 310-312; Pärssinen, Martti y Avi Siiriänem. "Los Intereses Amazónicos del Estado Inca (Tawantinsuyu)", en: Renard-Casevitz, F. M., Theodore Saignes y Anne Christine Taylor-Descola. *Al Este de los Andes. Relaciones entre las sociedades amazónicas y andinas entre los siglos XV y XVII*, Quito, Ediciones Abya-Yala/Instituto Francés de Estudios Andinos, 1988; Pärssinen, Martti y Avi Siiriänem (Eds.) *Andes Orientales y Amazonía Occidental. Ensayos entre la historia y la arqueología de Bolivia, Brasil y Perú*, La Paz, Producciones Cima, 2003, pp. 71-129; Alconini, Sonia. "The Southeastern Inka Frontier against the Chiriguano: Structure and Dynamic of the Inka Imperial Borderlands", en: *Latin American Antiquity*, Vol. 15, N° 4, Society for American Archaeology, 2004, pp. 389-418.

(24) Acerca de los *mitmaqkunas estatales*, cf. Pease G. Y., Franklin. "The Formation of Tawantinsuyu: Mechanisms of Colonization and relationship with Ethnic Groups", en: Collier, George A., Renato I. Rosaldo y John D. Wirth (Eds.) *The Inca and Aztec States 1400-1800. Anthropology and History*, New York, Studies in Anthropology, Academic Press, 1982, pp. 173-199; 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, pp. 61-73; Lorandi, Ana María. "Evidencias en torno a los mitmaqkuna incaicos en el N. O. argentino", en: *Antropológica*, N° 9, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1991, pp. 212-243; Bunster, Cora. "Los mitmakuna en la frontera septentrional del Tawantinsuyu", en: *Población y Sociedad. Revista Regional de Estudios Sociales*, N° 4, Facultad de Ciencias Económicas, UNT, San Miguel del Tucumán, 1994, pp. 3-30.

(25) Ossio, Juan M. *Los indios del Perú*, Colección Pueblos y Lenguas Indígenas, Cayambe, Ediciones Abya-Yala/MAPFRE América, 1995, pp. 136-137. El destacado pertenece al autor. La interpretación del mecanismo descrito fue esbozada por Rostworowski de Diez Canseco, María. "Reflexiones sobre la reciprocidad andina", en: *Revista del Museo Nacional*, Tomo XLII, Lima, 1976, pp. 341-353.

(26) Acerca de las *yanas* (o *yanaconas*) y de las *acqllas*, cf. Rostworowski. "Los modelos...", *Op. Cit.*, p. 10; Bravo Guerreira. *El tiempo...*, *Op. Cit.*, pp. 102-103; Ossio. *Los indios...* *Op. Cit.*, p. 136; Silverblatt. *Luna, sol y brujas...*, *Op. Cit.*, pp. 60-79 y Pärssinen, Martti. *Tawantinsuyu. El Estado Inca y su organización política*, Lima, Instituto Francés de estudios Andinos / Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003, pp. 141-156.

(27) Acerca de las construcciones estatales inkas, cf. Morris, Craig. "Establecimientos estatales en el Tawantinsuyu: una estrategia de urbanismo obligado", en: *Revista del Museo Nacional*, XXXIX, Lima, 1973; Pease. *Los Incas...*, *Op. Cit.*, pp. 161-167; D'Altroy. *Los Incas...* *Op. Cit.*, pp. 285-296; Covey. "The Inca...", *Op. Cit.*, pp. 816-821.

(28) Cf. D'Altroy, Terence N. y Christine A. Hastorf (Eds.) *Empire and Domestic Economy*, New York, Kluwer Academic/Plenum Press, 2001 y Beyers, Chris. *Directions in Ethnohistorical Research on the Inca State and Economy*, CERLAC Occasional Papers, Centre for Research on Latin America and the Caribbean, North York – Ontario, York University, 2001.

(29) Ossio. *Los indios...*, *Op. Cit.*, p. 137. El destacado pertenece al autor.

(30) Acerca del aparato recaudador y redistribuidor, cf. Morris, C., "Storage supply and redistribution in the economy of the Inka State" En: Murra, John V., Nathan Watchel, y Jacques Revel (Eds.) *Anthropological History of Andean Politics*, New York, Academic Press, 1986, pp. 59-68. Acerca del sistema burocrático y administrativo inka, cf. Bravo Guerreira. *El tiempo...*, *Op. Cit.*, pp. 106, 109 y 112; D'Altroy. *Los Incas...* *Op. Cit.*, pp. 277-278; Pärssinen. *Tawantinsuyu...*, *Op. Cit.*, pp. 156 y ss.

(31) Stern. *Los pueblos indígenas...* *Op. Cit.*, pp. 51-52. Acerca del régimen de las tierras durante

el imperio inka, cf. Murra, John V. “Derechos a tierras en el Tawantinsuyu”, en: Murra. *El Mundo Andino...*, *Op. Cit.*, pp. 294-307; Bravo Guerreira. *El tiempo...*, *Op. Cit.*, pp. 117-121; D’Altroy, Terence. “Politics, resources and blood in the Inca Empire”, en: Alcock, Susan, Terence D’Altroy y Carla Sinópoli (Edits.) *Empires: Archaeological and Historical Approaches*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp. 201-226; D’Altroy. *Los Incas...*, *Op. Cit.*, pp. 159-172. Acerca de los efectos de la política imperial en las bases comuneras, cf. D’Altroy. *Los Incas...*, *Op. Cit.*, pp. 215-235 y 313-337.

(32) En relación a la tradición religiosa andina y a las formas de pensamiento mítico, cf. Pease. *Los últimos Incas...*, *Op. Cit.*, pp. 61-73; Pease. *Los Incas...*, *Op. Cit.*, pp. pp. 145-160 y Reyes, Luis Alberto. *El pensamiento indígena en América. Los antiguos andinos, mayas y nabuas*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2008. En relación a la resignificación de algunos mitos, cf. Bauer, Brian S., “Legitimization of the State in Inca Myth and Ritual”, en: *American Anthropologist*, Vol. 98, N° 2, American Anthropological Association, 1996, pp. 327-337; MacCormack, Sabine G. *Children of the Sun and Reason of State. Myths, Ceremonies and Conflicts in Inca Peru*, 1992 Lecture Series – Working Papers N° 6, Department of Spanish and Portuguese, College Park, University of Maryland, 1990 y Niles. *The Shape of Inca History...*, *Op. Cit.*, pp. 73-74.

(33) Pease. *Los últimos Incas...*, *Op. Cit.*, p. 65. Cf. Conrad y Arthur. *Religión e Imperio...*, *Op. Cit.*, pp. 139-140.

(34) Cf. Pease. *Los últimos Incas...*, *Op. Cit.*, pp. 68 y 158. En relación a la cuestión del patronazgo del Tawantinsuyu sobre los cultos locales y los lugares sagrados, cf. Stanish, Charles y Brian S. Bauer. “Pilgrimage and the Geography of Power in the Inka Empire”, en: Burger, Richard L., Craig Morris y Ramiro Matos Mendieta (Eds.) *Variations in the Expression of Inka Power. A Symposium at Dumbarton Oaks*, Washington D.C., Dumbarton Oaks Research Library, 2007, pp. 45- 83.

(35) Conrad y Demarest. *Religión e Imperio...*, *Op. Cit.*, p. 150. Los destacados pertenecen a los autores. En relación a los rituales de conmemoración de las momias inkas y los mecanismos de memoria real, cf. Gose, Peter. “Oracles, Divine Kingship, and Political Representation in the Inka State”, en: *Ethnohistory*, Vol. 43, N° 1, American Society for Ethnohistory, 1996, pp. 1-32; Niles. *The Shape of Inca History...* *Op. Cit.*, pp. 48-51; D’Altroy. *Los Incas...*, *Op. Cit.*, pp. 173-211.

(36) Romero, José Luis. “La formación histórica” [1945], en: *La vida histórica*. (Ensayos compilados por Luis Alberto Romero), Colección Historia y Cultura, Bs. As., Siglo XXI Editores, 2008, p. 53.

(37) Campagno. “De los modos...”, *Op. Cit.*, p. 36. Los destacados me pertenecen.

(38) En relación a la pervivencia del parentesco en la élite del Estado inka, cf. Zuidema, R. Tom. “Parentesco inka”, en: Mayer, E. y R. Bolton (Eds.) *Parentesco y matrimonio en los Incas*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1980, pp. 91-99; Bravo Guerreira. *El tiempo...*, *Op. Cit.*, pp. 93-94; Gose. “Oracles...”, *Op. Cit.*, p. 4; D’Altroy. *Los Incas...*, *Op. Cit.*, pp. 117-142.

(39) Cf. Silverblatt. *Luna, sol y brujas...*, *Op. Cit.*, pp. 30-35.

(40) Ossio. *Los indios...*, *Op. Cit.*, p. 139.

(41) Patterson, Thomas. *The Inca Empire. The Formation and Disintegration of a Pre-Capitalist State*, New York, Berg, 1991, p. 25. En relación a la continuidad del *ayllu* en tiempos estatales, cf. Stern. *Los pueblos indígenas...*, *Op. Cit.*, p. 54 y ss.; Bravo Guerreira. *El tiempo...*, *Op. Cit.*, pp. 79-80 y 98-101; Rostworowski. “Los modelos...”, *Op. Cit.*, pp. 10-11; Ossio. *Los indios...*, *Op. Cit.*, pp. 135-137.

(42) Cf. Cock C. “El ayllu...”, *Op. Cit.*, pp. 242-243; Silverblatt. *Luna, sol y brujas...*, *Op. Cit.*, pp. 10-11 y Bravo Guerreira. *El tiempo...*, *Op. Cit.*, p. 100.

(43) Acerca de las relaciones entre el Inka, el Tawantinsuyu y los *kurakas*, cf. Bravo Guerreira. *El tiempo...*, *Op. Cit.*, pp. 114-115; Rostworowski, María. *Estructuras Andinas de Poder*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1983; Pease, Franklin. *Inka y kuraka. Relaciones de poder y representación histórica*, 1992 Lecture Series–Working Papers N° 8, Department of Spanish and Portuguese, College Park, University of Maryland, 1990; Pease G. Y, Franklin. *Curacas, reciprocidad y riqueza*, Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1999.