

COLECCIÓN ESTUDIOS ANDINOS

# Ayllus del Ausangate

Parentesco y organización social  
en los Andes del sur peruano

Pablo F. Sendón





Ayllus del Ausangate  
Parentesco y organización social  
en los Andes del sur peruano

*Colección Estudios Andinos* 20

Dirigida por Marco Curatola Petrocchi

Ayllus del Ausangate  
Parentesco y organización social  
en los Andes del sur peruano

Pablo F. Sendón



305.80098585    Sendón, Pablo  
S38

*Ayllus del Ausangate : parentesco y organización social en los andes del sur peruano /*  
Pablo F. Sendón.-- 1a ed.--Cusco : Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de  
Las Casas ; Lima : Instituto de Estudios Peruanos : Pontificia Universidad Católica del  
Perú, Fondo Editorial, 2016 (Lima : Tarea Asociación Gráfica Educativa).

367 p. : il., mapas ; 24 cm.--(Estudios andinos / dir. Marco Curatola Petrocchi ; 20)

Bibliografía: p. 349-367.

D.L. 2016-12922

ISBN 978-612-317-205-3

1. Etnología - Perú - Región de la sierra 2. Indígenas del Perú - Parentesco - Región  
de la sierra 3. Indígenas del Perú - Región de la sierra - Antropología 4. Comunidades  
campesinas - Aspectos sociales - Perú 5. Estructura social - Perú - Región de la sierra 6.  
Cultura andina - Perú 7. Sierra, Región de la (Perú) - Población I. Curatola Petrocchi,  
Marco, 1951-, director II. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las  
Casas (Cusco) III. Instituto de Estudios Peruanos (Lima) IV. Pontificia Universidad  
Católica del Perú V. Título VI. Serie

BNP: 2016-1451

*Ayllus del Ausangate. Parentesco y organización social en los Andes del sur peruano*

Pablo F. Sendón

© Pablo F. Sendón, 2016

De esta edición:

© Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2016

Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú

feditor@pucp.edu.pe / [www.pucp.edu.pe/publicaciones](http://www.pucp.edu.pe/publicaciones)

© Instituto de Estudios Peruanos, 2016

Horacio Urteaga 694, Lima 11, Perú

[www.iep.org.pe](http://www.iep.org.pe)

© Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas (CBC)

Pasaje Pampa de la Alianza 164, Cusco, Perú

[cbc@apu.cbc.org.pe](mailto:cbc@apu.cbc.org.pe) / [www.cbc.org.pe](http://www.cbc.org.pe)

Este volumen corresponde a la Serie Antropología 21, del Fondo Editorial CBC

Imagen de cubierta: Merienda en el Apu Ausangate. Detalle de foto de Martín Chambi  
(ca. 1931). Cortesía Archivo Fotográfico Martín Chambi, Cusco

Cuidado de la edición y diagramación de interiores: Centro de Estudios Regionales  
Andinos Bartolomé de Las Casas (CBC)

Diseño de cubierta: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial

Primera edición: diciembre de 2016

Tiraje: 1000 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente,  
sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2016-12922

ISBN: 978-612-317-205-3

Registro del Proyecto Editorial: 31501361601055

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

*Nawpa tawantin ayllukunamanta*



## Agradecimientos

Diversas personas e instituciones contribuyeron de diferentes formas con la realización de este libro. Agradecemos, entonces, a R. Tom Zuidema (†), Jürgen Golte, Diego Villar, Xavier Ricard Lanata, Alfredo Grieco y Bavio, Rodolfo Sánchez Garrafa, María José Gassó, Laurent Segalini, Viviana Manríquez y Paula Zagalsky por su lectura de uno u otro de los capítulos que integran este volumen; a Gina Maldonado por la ayuda prestada en la traducción y transcripción de los textos en quechua; a Mónica Urrestarazu por la revisión del manuscrito final; y a Julio Cesar Postigo Mac Dowall por la realización de los mapas que acompañan el libro. Debemos nuestro reconocimiento, asimismo, a la Sección de Etnohistoria del Instituto de Ciencias Antropológicas (Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires), en particular a Ana María Lorandi y Roxana Boixadós, así como también al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de la Argentina, por auspiciar nuestras investigaciones. En Lima y en Cuzco los editores del Instituto de Estudios Peruanos, del Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú y del Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas” han tenido a bien acoger el libro para su publicación, a ellos también se dirige nuestro reconocimiento y, en particular, a Marco Curatola Petrocchi, director del Programa de Estudios Andinos de la segunda casa de estudios. En el Cuzco el personal del Centro “Bartolomé de las Casas”, así como el cura párroco de la iglesia de Marcapata Peter T. Hansen (†), supieron proporcionarnos documentación inédita que ha sido empleada en este volumen. Un reconocimiento aparte merecen todos aquellos hombres y mujeres del Ausangate quienes, con una paciencia inusitada y un conocimiento admirable, tuvieron la gentileza de compartir con nosotros, entre otras cosas, quiénes son sus parientes.



# Índice

Agradecimientos	9
Prólogo	
<i>R. Tom Zuidema</i>	17
Símbolos y abreviaturas de parentesco	21
Presentación	25
1. Los términos de parentesco quechua <i>qatay</i> y <i>qbachun</i> según los registros etnohistóricos y etnográficos: una interpretación	37
2. Parentesco y organización social en un pueblo de pastores de puna del sur peruano	77
3. Bilateralidad, agnación y matrifocalidad entre poblaciones pastoriles de los Andes del sur peruano: el caso de Sallani	139
4. La tierra emparentada: acerca de los <i>muyu</i> o “suertes” (sistema de barbecho sectorial) en Marcapata	195
5. Divertimentos genealógicos y terminológicos sobre parentesco quechua a propósito de una fuente parroquial inédita	245
6. Dualismo, terminología de parentesco y alianza matrimonial en Amazonía y Andes con <i>Diego Villar</i>	307
Créditos	347
Bibliografía	349

# Índice de mapas, figuras y cuadros

## Mapas

1. Ubicación política (en los niveles distritales y provinciales) de los principales pueblos referidos en la obra 23
2. Ubicación topográfica de los principales pueblos referidos en la obra 24

## Figuras

- 1.1. Clasificación terminológica de los afines (*qatay* y *qhachun*) y consanguíneos en Phinaya desde la perspectiva generacional 67
- 1.2. Clasificación terminológica de los afines (*qatay* y *qhachun*) en Phinaya desde la perspectiva generacional 71
- 2.1. Croquis de la ubicación política de la comunidad campesina de Phinaya en la provincia de Canchis 79
- 2.2. La red de parentesco entre los phinayenses (desplegable) 120/121
- 3.1. Genealogías posibles de Mariano Chuquichampi, Andrés Chuquichampi y Manuel Huaman, pertenecientes a los caseríos de Sallani, Anacmayo y Uchu-lluclo 161
- 3.2. Genealogía parcial de las familias de Sallani o *Uray Muyu* (desplegable) 168/169
- 3.3. Principales matrimonios en Sallani y pueblos aledaños en la larga duración (desplegable) 180/181
- 4.1. Croquis de la distribución (parcial) de las parcelas de cultivo en los cinco *muyu* del subsector Lacco y vínculos genealógicos (parciales) entre sus poseedores 216
- 4.2. Genealogía parcial de las familias del sector Lacco del *ayllu* Collana (desplegable) 222/223
- 4.3. Croquis de la distribución de los quince *muyu* del sector Ch'umpi y vínculos genealógicos (parciales) de tres egos que los trabajan 228
- 4.4. Genealogía parcial de las familias del sector Ch'umpi del *ayllu* Collana (desplegable) 234/235

4.5. Resumen de la figura 4.4 (desplegable)	238/239
5.1. Red de parentesco desde la perspectiva que ofrecen los vínculos de consanguinidad y alianza matrimonial (desplegable)	282/283
5.2. Red de parentesco desde la perspectiva que ofrece la terminología de parentesco quechua (desplegable)	296/297
6.1. Términos de parentesco chacobo (♂ Ego)	314
6.2. Términos de parentesco chacobo (♀ Ego)	315
6.3. Términos chacobo de afinidad específica (♂ Ego y ♀ Ego)	315
6.4. Ejemplo chacobo de alianza serial y roles genealógicos simultáneos	327
6.5. Términos de parentesco quechua (Phinaya) para relaciones de consanguinidad (♂ Ego)	331
6.6. Términos de parentesco quechua (Phinaya) para relaciones de consanguinidad (♀ Ego)	331
6.7. Términos de parentesco quechua (Phinaya) para relaciones de afinidad (♂ Ego y ♀ Ego)	332
6.8. Segmento genealógico phinayense desde la perspectiva que ofrece la terminología de parentesco quechua	343

## Cuadros

1.1. Ubicación genealógica de los términos de referencia <i>qatay-qhachun</i> y <i>masa-llumchuy</i> según los estudios sobre parentesco quechua (desplegable)	38/39
1.2. Ubicación genealógica de los términos <i>qatay-qhachun</i> y <i>masa-llumchuy</i> según los estudios etnohistóricos sobre la sociedad inca	44
1.3. Ubicación de los términos <i>qatay-qhachun</i> y <i>masa-llumchuy</i> en relación con las categorías de parentesco ZH/WB y BW/HZ	58
2.1. Toponimia de Phinaya ordenada por sectores	88
2.2. Origen de los jefes de familia de Phinaya	101
2.3. Lugar de origen de la población foránea	105
2.4. Distribución por edad de los jefes de familia de Phinaya y sus números de hijos	112

2.5. Pautas de residencia posmatrimonial de las parejas de Phinaya	115
2.6. Distribución de las pautas de residencia posmatrimonial de las parejas originarias de Phinaya de acuerdo con la mitad en la que nacieron los cónyuges	117
2.7. Distribución de los lugares de asentamiento de la población migrante en relación con la división Consachapi e Ilave	118
2.8. Líneas de descendencia agnaticias en Phinaya	122
2.9. Relaciones de alianza en el interior de la red de parentesco de Phinaya	124
2.10. Distribución de las uniones matrimoniales entre los phinayenses en relación con el sector al que pertenece cada uno de los <i>partenaires</i>	127
2.11. Distribución de las uniones matrimoniales de la red de parentesco de Phinaya en relación con el carácter de la línea de descendencia y el tipo de pauta de residencia posmatrimonial	130
2.12. El <i>ayllu</i> en Phinaya en su mínima expresión estadística	135
3.1. Toponimia de Sallani ordenada por mitades	148
3.2. Padrón general de los jefes de familia de la comunidad campesina de Sallani (2003)	149
3.3. Distribución de los apellidos entre la población contribuyente del pueblo de Pitumarca según la información consignada en los <i>Libros de matrículas</i> de 1888 y 1883 (desplegable)	153
3.4. Distribución de los apellidos Chuquichampi y Huaman entre la población tributaria de los ayllus Consachapi y Pampachiri según la información consignada en los <i>Libros de matrículas</i> de 1850, 1845, 1835 y 1872	157
3.5. Distribución de los principales apellidos de la población contribuyente y tributaria masculina unida en matrimonio en las parcialidades y ayllus de Pitumarca entre 1888 y 1782	164
3.6. Distribución de los matrimonios Huaman, Chuquichampi, Quispe, Condori, Mamani y Rojo en los ayllus Consachapi y Pampachiri entre 1850 y 1782	166
3.7. Ubicación en las genealogías de los comuneros empadronados en Sallani (2003)	170

3.8. Distribución de los apellidos Huaman y Chuquichampi entre los egos encuestados y los egos empadronados identificados en las genealogías según los vínculos de parentesco existente entre ellos	172
3.9. Distribución de los apellidos Huaman y Chuquichampi entre los matrimonios de Sallani y lugar de origen y de residencia de sus respectivos cónyuges (desplegable)	176/177
4.1. Nombres de las parcelas de cultivo de una familia extensa (por vía matrilateral) del sector Lacco en cada uno de sus respectivos <i>muyu</i> y modo de acceso a ellas por parte de sus poseedores	218
4.2. Distribución de los matrimonios de la figura 4.2, por generación, de acuerdo con el lugar de nacimiento de sus respectivos cónyuges y los patrones de residencia posmatrimonial registrados	221
4.3. Nombres de las parcelas de cultivo de tres familias nucleares (parciales) del sector Ch'umpi en cada uno de sus respectivos <i>muyu</i> y modo de acceso a ellas por parte de sus poseedores (desplegable)	232/233
4.4. Distribución de los matrimonios de la figura 4.4, por generación, de acuerdo con el lugar de nacimiento de sus respectivos cónyuges y los patrones de residencia posmatrimonial registrados	235
5.1. Distribución de los matrimonios de acuerdo con la fecha y el lugar de su celebración	266
5.2. Distribución de apellidos paternos y maternos entre los individuos de la muestra	270
5.3. Distribución de apellidos paternos y maternos	272
5.4. Distribución de los matrimonios de acuerdo con las edades de los cónyuges	274
5.5. Distribución de los matrimonios de acuerdo con el lugar de nacimiento de sus respectivos cónyuges	276
5.6. Repetición de individuos en la fuente de acuerdo con el rol de parentesco que ocupan en dos o más matrimonios	277



# Prólogo

*R. Tom Zuidema*

Dado el numeroso empleo de grandes figuras y cuadros de parentesco, leí con mucho interés, pero también con cierta timidez, este importante libro de Pablo Sendón. Justamente por eso quiero explicar en primer lugar porqué me entusiasmó la lectura de este gran proyecto. Durante años había sido difícil en el Perú hacer trabajo de campo en la antropología andina y más bien tuvimos grandes estudios procedentes de Bolivia. Recibimos ahora dos investigaciones intensivas sobre aspectos cruciales de una misma cultura regional del Perú. No son estudios de agricultores, sino de ganaderos de las tierras altas del nevado de Ausangate (departamento del Cuzco). Xavier Ricard Lanata nos ofreció en 2007 su emocionante libro *Ladrones de sombra. El universo religioso de los pastores del Ausangate*, que trata de gente que en primer lugar adora a sus montañas, lleva una vida, una profesión y una cultura que por fuerza mantiene su carácter religioso heredado. Ahora Pablo Sendón nos da de esta misma cultura su gran estudio de la organización de las familias y su integración por medio de relaciones políticas y de parentesco en *ayllus*, pueblos y formas mayores de organización en el interior del Estado peruano. Pero también aclara el carácter especial de esta cultura, primero comparando y contrastando su organización con la de los agricultores del distrito de Marcapata en el valle vecino y, después, con las de algunas culturas de las tierras bajas. Lo más impresionante del libro es que su autor documenta esta integración progresiva siempre por medio de cuadros detallados, principalmente de relaciones de parentesco y de matrimonio, pero con miras a abordar diversos problemas: la propiedad de tierra, la exogamia o la endogamia de grupos locales incluyendo mitades de pueblos, y los “sistemas de barbecho sectorial” organizados en “turnos de sectores” (*muyus*) como en el caso del cercano pueblo agrícola de Marcapata. Especialmente en el último estudio, dedicado al problema del “dualismo” propio

de los sistemas de mitades, Sendón entra también en cuestiones y preguntas comparativas. Pero todo el libro es de importancia capital para la antropología andina en general. Nos conduce a preguntas por medio de las cuales, a fin de cuentas, queremos alcanzar una definición del lugar particular de la cultura andina, y de las culturas originales de Sudamérica en general, dentro del gran conjunto cultural mundial. Quiero concentrarme en tres preguntas relativas a problemas relacionados entre sí que el estudio de este libro permite plantear.

La pregunta inicial ya revela el carácter muy original de la nomenclatura de parentesco andino en las lenguas quechua y aymara. Mientras que, por ejemplo, ciertas nomenclaturas de otras partes del mundo llevaron a los antropólogos a asumir que la ecuación “tío materno” = “suegro” indicaba una preferencia matrimonial de un hombre por la hija de su tío, la razón andina de la ecuación fue muy distinta y no expresó tal preferencia. De hecho, la nomenclatura andina actual, como también lo registra Sendón, ya incorpora el término español “suegro”. En este sentido, ¿qué importancia tuvo, y probablemente todavía tiene, la antigua ecuación?

Esta primera pregunta es importante pues resulta de una posible explicación sugerida por un diccionario antiguo de la lengua aymara que nos encamina en otra dirección. Parece que, según su autor, un hijo que iba a suceder el rango de su padre utilizaba el mismo término que éste empleaba para referirse a su cuñado (*i.e.* “hermano de la esposa” del padre, o sea “hermano de la madre” del hijo). Al suceder al padre, el hijo iba a reemplazarlo e identificarse completamente con él. ¿Puede decirse lo mismo todavía en la situación actual? Esta pregunta nos lleva a la segunda.

En tiempos prehispánicos el sistema político jerárquico también influyó mucho en las diferentes posibilidades matrimoniales. Al ascender en la jerarquía y al ocupar rangos más elevados, un individuo podía casarse también con un pariente más cercano. La lógica del sistema fue tal que, oficialmente, el rey inca hasta podía casarse con su propia hermana de padre y madre en su calidad de reina. En otras partes del Perú esta ideología todavía se mantiene de alguna forma, aunque sea solo en niveles locales. La pregunta, entonces, es la siguiente: ¿en la situación local descrita por Sendón, de familias emparentadas en diferentes distancias sociales—sea en el nivel de *ayllus*, de mitades de pueblos, y de pueblos enteros—, se expresa también su organización de alguna manera por medio del sistema de parentesco y matrimonio?

Esta pregunta me remite a una tercera que puede aclarar la realidad etnográfica que Sendón nos describe con tanto detalle. Se trata de un rasgo fundamental de la cultura andina e incluso de otras culturas indígenas de Sudamérica —recuerdo aquí, por ejemplo, el famoso caso de los bororo que Lévi-Strauss enfocó tan bien. Varios pueblos actuales del Perú mantienen una ideología endogámica de sus mitades locales que algunos de ellos ejecutan de forma estricta. No obstante, aunque nuestro primer gran cronista sobre los incas y su capital del Cuzco también describe una situación de esta naturaleza, en un momento observa que las mitades de la ciudad también fueron exogámicas. La situación se comprende, sin embargo, si se toma en cuenta que las personas de rangos más bajos sí aplicaban la regla —también por sus propios intereses— pero que la nobleza alta mantuvo a la vez intereses exogámicos. La pregunta, entonces, es: ¿por qué los pueblos que Sendón nos describe, y que por lo general cuentan con cuatro *ayllus*, se dividen también, interesadamente, en mitades? ¿Existe todavía un interés y una ideología detrás de esto y, de ser el caso, cómo se expresa? ¿El parentesco desempeña (todavía) un papel en ello?

La última pregunta podría considerarse como un problema menor, pero en realidad dirigió y dirige todavía la atención hacia un interés fundamental por medio del cual varios sistemas culturales se expresaron acerca de sus respectivas reglas de endogamia y exogamia. Esto constituye una razón por la cual el autor también aborda el problema comparativamente, a propósito de la casuística perteneciente a parte de las culturas de las tierras bajas no andinas. El libro de Sendón nos ofrece en este sentido un análisis de las redes de parentesco de varios pueblos del Ausangate en forma exhaustiva. Es una gran herramienta para formular y solucionar algunos de los problemas que nos presentan las formas andinas de organización social y política.

Abril de 2014



# Símbolos y abreviaturas de parentesco

## Símbolos



Hombre



Mujer



Individuo de sexo no especificado



Hombre fallecido



Mujer fallecida



Hombre



Mujer



Vínculo de consanguinidad (hermandad)



Vínculo de consanguinidad (descendencia)



Vínculo de afinidad (alianza matrimonial)



Vínculo de afinidad (alianza matrimonial)

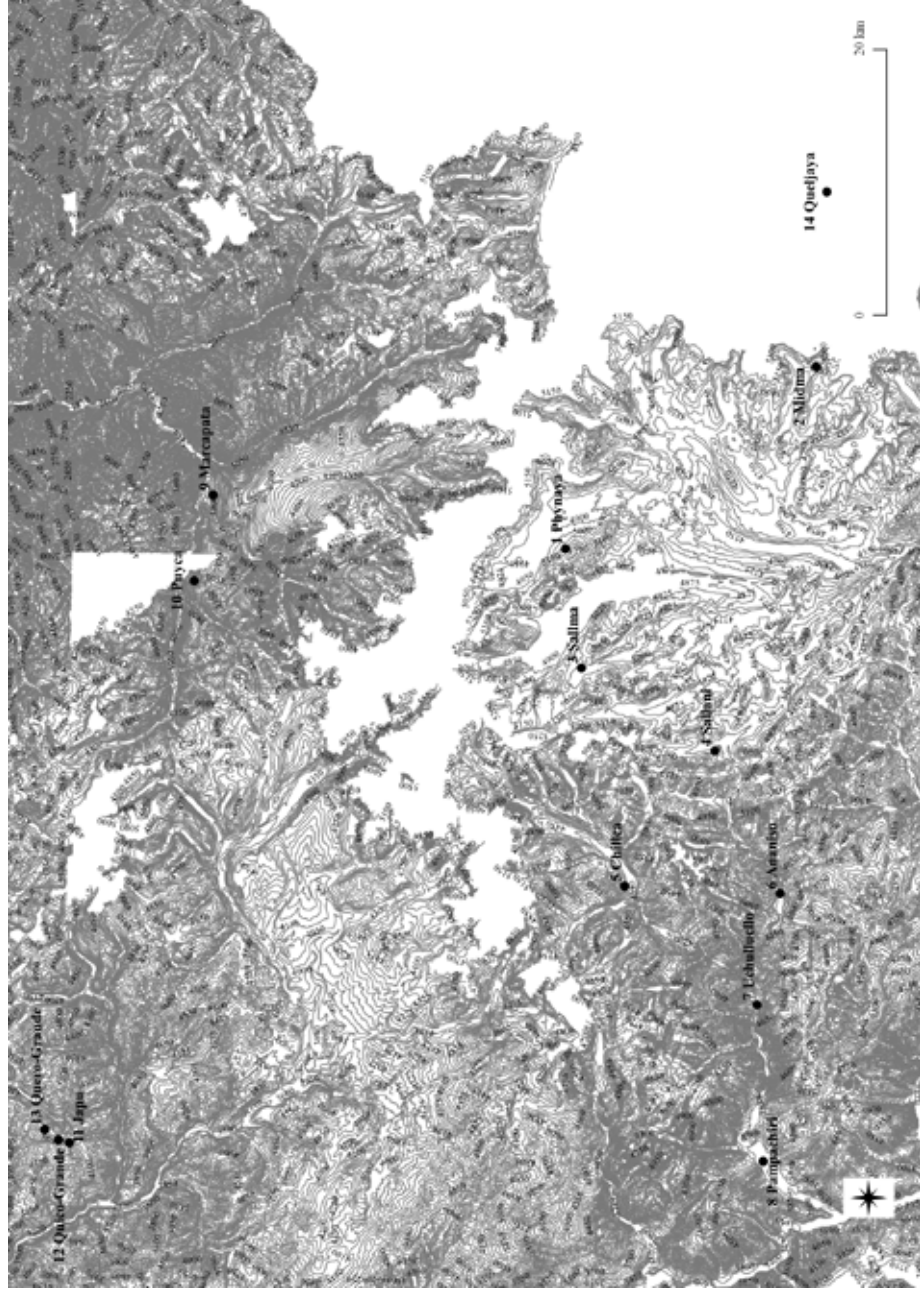
## Abreviaturas

F = “padre”, M = “madre”, B = “hermano”, Z = “hermana”, S = “hijo”, D = “hija”, H = “esposo”, W = “esposa”, Pa = “padres”, Sb = “siblings”, Ch = “hijos”, Sp = “esposos”. Así, por ejemplo, MBSW debe leerse como “esposa del hijo del hermano de la madre” y “SiChSW” como “esposa del hijo del hijo/a del hermano/a”. G = generación (G+2 = “segunda generación ascendente”, G+1 = “primera generación ascendente”, G0 = “generación de Ego”, G-1: “primera generación descendente”, G-2: “segunda generación descendente”). Cuando un término de referencia es precedido por los símbolos ♂ o ♀ ello significa que su empleo es prerrogativa exclusiva de un Ego masculino o femenino, respectivamente.



Mapa 2

Ubicación topográfica de los principales pueblos referidos en la obra



Fuente: Instituto Nacional de Estadística e Informática. Dirección Nacional de Censos y Encuestas. Censos 2007: XI Población y VI Vivienda. Ministerio de Agricultura. Base de Datos Espacial: Límites Censales, Centros Poblados Mayores a 150 habitantes. Elaboración Julio César Postigo Mac Dowall.

# Presentación

Podría pensarse en principio que este libro, resultado de treinta y cinco meses de investigación etnográfica entre poblaciones campesino-indígenas del macizo del Ausangate, está pasado de moda.<sup>1</sup> El objeto de estudio, el método y la terminología empleados para su descripción y análisis parecen, en el mejor de los casos, no formar parte de la agenda de la empresa antropológica en general y la dedicada a los Andes en particular y, en el peor de los escenarios imaginables, resultar simplemente anacrónicos. Más allá de las críticas culturalistas y epistemológicas a las que fueron sometidos en el interior de la propia disciplina, los estudios de parentesco en antropología parecieran replegarse ante la aceleración de las transformaciones que experimentan las poblaciones objeto de su interés en el proceso que involucra su incorporación en un mundo cada vez más estrecho. Sin embargo, en otro sentido, esto no es necesariamente así, y de ahí la necesidad de pronunciarnos al respecto (Bossert, Sendón y Villar 2012).

En una importante etnografía publicada recientemente consagrada al estudio de la comunidad campesina de San Andrés de Tupicocha (provincia de Huarochirí, departamento de Lima), se lee lo siguiente:

El ayllu o la parcialidad [...] es una organización de parentesco [...] El ayllu detenta un rol político en calidad de segmento de la comunidad: no hay quórum presente a menos que las cabezas de los ayllus estén presentes. El ayllu también funciona como un “equipo” en el sistema de trabajo comunal; pero al mismo tiempo continúa siendo un tipo de unidad familiar. Sus miembros son parientes cercanos con

---

<sup>1</sup> El trabajo etnográfico se realizó fundamentalmente en los pueblos de Phinaya, entre 1997 y 2003, y Marcapata Collana, desde 2003 hasta la actualidad.

trayectorias, vínculos familiares y experiencias vitales complejamente entrelazadas. Las asambleas del ayllu son, por lo tanto, al mismo tiempo íntimas y burocráticas. Los ayllus son los dueños de los khipus patrimoniales, los cuales antiguamente conservaban sus registros internos. En la actualidad, los ayllus conservan conjuntos de registros [escritos] completos, similares a aquellos que conserva la comunidad [...] Los ayllus hacen esto por su propia voluntad, ya que el Estado reconoce a la comunidad como un todo y no tiene ningún interés en su segmentación interna. (Salomon y Niño-Murcia 2011: 62)<sup>2</sup>

El párrafo anterior contiene buena parte de las premisas que constituyen los fundamentos del presente libro. En primer lugar, se afirma que en el Perú contemporáneo existe un *tipo de organización social* (propio de las poblaciones campesino-indígenas) conocido como *ayllu*. En segundo lugar, se sostiene que el *ayllu* es una *organización de parentesco* y que sus miembros son *parientes cercanos*. En tercer lugar, y tras casi un siglo de legislación republicana relativa a la inserción de las poblaciones campesino-indígenas en un territorio nacional unificado, se advierte que actualmente *el Estado reconoce a la comunidad pero no tiene ningún interés en su segmentación interna*, es decir, en sus *ayllus* constitutivos.

Sentadas estas premisas surgen, de inmediato, las siguientes preguntas. Primero, ¿qué es el *ayllu*? Segundo, ¿qué significa que el *ayllu* sea una organización de parentesco y cómo es posible demostrar que sus miembros están, efectivamente, emparentados entre sí? Tercero, ¿existe una diferencia entre el *ayllu* y la comunidad y, de ser el caso, en dónde reside? Estas preguntas remiten de inmediato a un conjunto de problemas, temáticas y herramientas heurísticas que constituye en sí mismo un corpus imprescindible de la antropología abocada al estudio de las poblaciones “andinas” desde fines del siglo XIX hasta la década de 1980 (Sendón 2012a). Si las premisas en cuestión, surgidas del encuentro con la realidad etnográfica, ameritan las preguntas formuladas, unas y otras detentan aún hoy una relevancia difícil de eludir. En este sentido, la principal preocupación de este libro consiste no tanto en brindar respuestas unívocas a esta serie de preguntas, sino más bien en problematizarlas a propósito de la evidencia etnográfica —e incluso histórica—.

La porción suroriental del departamento del Cuzco se encuentra bajo la égida del macizo del Ausangate el cual, por encima de los 5.000 metros sobre el nivel del mar —y en dirección al altiplano boliviano bajo las denominaciones de cordilleras

---

<sup>2</sup> A lo largo de este volumen, las traducciones al castellano de citas textuales de obras publicadas en otro idioma son del autor.

de Carabaya y Vilcanota— se presenta como un gigantesco techo a dos aguas que separa los territorios del piedemonte amazónico y los valles interandinos dispuestos, respectivamente, en sus laderas septentrionales y meridionales (Deler *et al.* 1997: 25). Esta región alberga a una población fundamentalmente campesino-indígena y quechuahablante que presenta una serie de características relativas a sus actividades productivas, patrones de organización social, concepciones simbólicas y prácticas rituales que hacen de ella una unidad de análisis de contornos relativamente precisos, tanto en la actualidad como en sus derroteros históricos. Desde la perspectiva que ofrecen los patrones de organización social, los pueblos<sup>3</sup> que conforman esta región, todos ellos reconocidos por el Estado peruano como comunidades campesinas, estuvieron históricamente, y muchos de ellos aún lo siguen estando, organizados en *ayllus* de número, magnitud, composición y trayectorias variables. Sin embargo, junto con esta variabilidad es posible advertir, tanto hoy como en el pasado, una misma matriz o común denominador que permite delinear los contornos de este tipo de organización: las efectivas relaciones de parentesco existentes entre sus miembros constitutivos. Es decir, el *ayllu* en la región del Ausangate consiste en un tipo de agrupación en la que sus miembros están relacionados entre sí mediante vínculos de parentesco, y son estos mismos vínculos los que explican la pertenencia al *ayllu* así como también los que definen su extensión y alcance. Esto no significa que el *ayllu* se reduce a las relaciones de parentesco que unen a los hombres y las mujeres que lo conforman, ya que el *ayllu* se expresa en —y es expresión de— todas las esferas de la vida social de estas poblaciones: política, económica, ritual y simbólica. Sin embargo, en cada una de estas esferas, en sus múltiples y complejos niveles de desagregación, las relaciones de parentesco existentes entre los miembros comprometidos en ellas dejan sentir su impronta.<sup>4</sup>

Los datos a partir de los cuales se han abordado los diversos problemas discutidos provienen de tres tipos de fuentes: la encuesta genealógica, la documentación conservada en diferentes archivos locales y el registro etnográfico sobre poblaciones campesino-indígenas de distintas regiones del Perú y Bolivia.

<sup>3</sup> En el sentido que se da al término “pueblo” en esta obra (ver capítulo 2, nota 19).

<sup>4</sup> A lo largo del libro se hace la distinción entre *ayllu* y ayllu. En el primer caso, *ayllu* se refiere al plano de la organización social, es decir a aquella dimensión de análisis que se procura describir y analizar en la obra. En el segundo caso, ayllu hace referencia a las unidades administrativas reconocidas como tales por el Estado y que fueron registradas con este término en diferentes fuentes oficiales objeto de discusión en varios capítulos. En este contexto es oportuno señalar que en todo el volumen se respetará la grafía con la que diferentes autores y fuentes citadas consignaron topónimos, nombres propios, términos de parentesco y términos quechua en general.

Uno de los objetivos impuestos en la elaboración de esta obra consistió en presentar la mayor cantidad de la información discutida mediante genealogías y diagramas de parentesco. Ello obedeció a la siguiente razón. En un trabajo de estas características resulta indispensable brindar al lector la mayor cantidad de herramientas para que pueda evaluar con su propio criterio las conclusiones y las generalizaciones propuestas. Las interpretaciones que inspiraron los distintos casos de estudio no se agotan en el análisis que hemos realizado de las diferentes genealogías, y tampoco la lectura que hemos hecho de cada una de ellas se reduce exclusivamente a los problemas para los cuales fueron diseñadas. De este modo, pensamos que el acceso a este corpus documental permitirá al lector interesado en estas materias ir más allá de lo explicitado en el análisis, remitirse a cuestiones de su propia incumbencia, y concebir posibilidades y lecturas alternativas a los problemas abordados en cada una de ellas e incluso otros más por descubrir. En este sentido, entre los objetivos impuestos, se procuró priorizar el registro etnográfico (y en particular genealógico) por sobre el análisis teórico.

El acceso a fuentes documentales escritas de diverso tipo, procedencia y época (censos, padrones, expedientes legales, libros de actas de comunidad, libros de matrículas de contribuyentes, libros de partidas matrimoniales, etc.) posibilita ampliar el análisis del registro genealógico (y el etnográfico en general) en el tiempo y leer estas fuentes en clave de las genealogías contemporáneas. De esta manera, allí donde fue posible hacerlo, hemos intentado completar el análisis genealógico con la información histórica disponible y, asimismo, interpretar este tipo de información desde la perspectiva etnográfica.

Este libro consta de seis ensayos que fueron concebidos, en cierto sentido, de manera independiente y que han sido reagrupados en capítulos debido no sólo a su unidad temática, sino también a que la gran mayoría de los problemas, preguntas, argumentos y conclusiones esgrimidas en unos vuelven a ser retomadas, ampliadas e incluso especificadas en los otros.<sup>5</sup> En este sentido, esta obra procura ser también una etnografía dedicada a una región particular desde la perspectiva que ofrece el *ayllu* andino contemporáneo.

---

<sup>5</sup> Los capítulos 1, 4 y 6 son versiones revisadas, significativamente ampliadas e incluso corregidas de los trabajos publicados en Sendón (2006, 2010a) y Sendón y Villar (2007). Los créditos correspondientes están a disposición del lector al final de la obra. En su versión original, el capítulo 1 fue objeto de comentarios por parte de R. Tom Zuidema, Juan M. Ossio Acuña, Enrique Mayer y Jürgen Golte (Sendón 2006: 44-58). Los capítulos 2 (reelaboración de nuestra tesis de doctorado; Sendón 2005), 3 y 5 son inéditos.

El punto de partida de la discusión (capítulo 1) consiste en el análisis del *ayllu* tal y como se presenta en el pueblo de pastores de Phinaya (distrito de Pitumarca, provincia de Canchis) desde el punto de vista que ofrecen los términos de parentesco quechua de afinidad *qatay* y *qhachun*. El pueblo de Phinaya se encuentra efectivamente dividido en mitades denominadas Consachapi e Ilave o *hatun ayllu* y *huch'uy ayllu*. En términos ideales, cada mitad consiste en un conjunto de individuos emparentados entre sí en diversos grados de consanguinidad y los individuos de ambas mitades también están emparentados entre sí a través de las alianzas matrimoniales establecidas entre sus respectivos miembros. Los hombres y las mujeres con quienes se desposan los parientes consanguíneos de los miembros de cada mitad son clasificados, respectivamente, mediante los términos de referencia *qatay* y *qhachun*. Debido al alcance clasificatorio de ambos términos, que redundan en una capacidad excepcional de hacer todo lo que se pone a su alcance un “pariente” a partir de un “no pariente”, el *ayllu* en Phinaya consistiría no tanto en dos conjuntos de parientes consanguíneos relacionados entre sí mediante las alianzas establecidas entre sus respectivos miembros, sino más bien en un único universo virtualmente constituido de parientes en el que los límites entre la consanguinidad y la alianza se desdibujan.

El recurso al análisis genealógico hace posible precisar algunas de las características definitorias de las mitades articuladas en torno del parentesco (capítulo 2). En efecto, las diferentes familias que habitan cada una de las mitades de Phinaya son plausibles de ser reordenadas en una serie de líneas de descendencia de carácter agnaticio, muchas de las cuales detentan una profundidad temporal que las retrotrae hasta al menos los comienzos del siglo XX. Estas líneas de descendencia ocupan porciones definidas del territorio del pueblo produciéndose, así, una asociación estrecha entre los diversos patronímicos y la toponimia vernácula. Las frecuencias de las uniones matrimoniales entre los miembros de las distintas líneas de descendencia adscriptas de una u otra mitad son las que, justamente, posibilitan la reproducción del tipo de organización que caracteriza a Phinaya en el nivel de cada mitad, en el de las dos mitades y en el del pueblo en su totalidad, proporcionando de este modo la materia prima para la reproducción de las diversas “instituciones duales” que pautan las diversas esferas de sociabilidad (política, económica, ritual, etc.) del grupo. Ahora bien, no todas las líneas de descendencia encuentran en su antepasado más remoto a un phinayense ya que ellas, lejos de perdurar indefinidamente en el tiempo, están sujetas a un proceso de continuidad y ruptura que involucra la incorporación de elementos foráneos. Esta incorporación, sin embargo, no parece azarosa: por un lado, los contingentes migratorios hacia Phinaya provienen fundamentalmente del distrito de Marcapata (provincia de Quispicanchi) y de diversas provincias altas

del departamento de Puno y, por el otro, todas estas poblaciones están vinculadas entre sí en un mismo espacio socioecológico pautado por la lógica que inspira la movilidad de sociedades pastoriles. En lo que respecta a Phinaya, la incorporación de los elementos foráneos se resuelve mediante los mismos mecanismos que hacen de un “no pariente” un “pariente”: el éxito alcanzado por una familia migrante en la ocupación de una porción del territorio, las uniones matrimoniales contraídas por su progenie con los miembros de otras líneas de descendencia y el ejercicio clasificatorio que pauta la terminología hacen de “un foráneo” un “no foráneo”. Esto ha sido así hasta la reforma agraria de 1969, y hasta cierto punto continuó siéndolo hasta comienzos de este siglo.

Además de un *ayllu* (o un *ayllu* dividido en mitades) Phinaya es, asimismo, una comunidad campesina y la cabecera de un centro poblado menor que lleva su nombre —del que forman parte otros cuatro pueblos de pastores—, resultados de un accidentado proceso histórico que hemos denominado “metamorfosis jurídico-institucional”. En efecto, el recurso al análisis histórico de diferentes fuentes disponibles permite seguir con cierto detalle las paulatinas transformaciones experimentadas por el grupo desde la década de 1920 desde el punto de vista de las diferentes legislaciones implementadas por el Estado peruano. De este análisis, en conjunción con los resultados de la encuesta genealógica, se pudo concluir tres cosas. Primero, no es la comunidad de Phinaya (en cualquiera de sus acepciones) la que experimentó el cambio jurídico-administrativo, sino más bien el *ayllu*. Segundo, la dinámica espacial inspirada en la lógica de movilidad de una sociedad pastoril comenzó a verse cuestionada tras la reforma agraria de 1969 al adscribir territorios precisos a poblaciones precisas redundando en un fenómeno de “congelamiento” difícil de mensurar aún hoy. Tercero, desde la perspectiva que ofrece la dinámica histórica (*i.e.* genealógica) del *ayllu* en Phinaya, en la que el componente “pitumarquino” parece no jugar un rol destacado en su dinámica interna, este pueblo se presenta en términos regionales como un punto de paso y un punto de encuentro: punto de paso entre sociedades involucradas en la actividad pastoril que se mueven a lo largo de un corredor que las lleva desde las tierras altas de Puno hasta los valles cálidos de Marcapata, y punto de encuentro entre estas mismas sociedades y las poblaciones agrícolas del valle de Pitumarca, cuya presencia en la zona parece más bien formal sino intrusiva. Sin embargo, los nombres con los que también son designados los *ayllus* phinayenses, Consachapi e Ilave, son también los de dos de las cuatro comunidades de la capital distrital de Pitumarca. Incluso la primera vez que aparece consignado el topónimo “Phinaya” en los libros de matrículas de contribuyentes de la provincia de Canchis hacia fines del siglo XIX lo es como “caserío de Phinaya de [la parcialidad] Ilave”, remitiendo

a una lógica de “control vertical” por parte de las poblaciones del valle de los territorios de pastoreo de altura. Sea como fuere, lo cierto es que desde esta fecha la historia de Phinaya se pierde en las de los ayllus, primero, y la de las parcialidades, después, que desde fines del siglo XVIII, y con los mismos nombres de Consachapi, Ccapachapi, Pampachiri e Ilave conformaban las unidades administrativas del repartimiento de Pitumarca.

La acentuación de líneas de descendencia de carácter agnaticio, tal y como se analizó en el caso de Phinaya, pareciera contradecir el carácter bilateral del parentesco quechua (capítulo 3). Y sin embargo, los miembros de la comunidad campesina de Sallani (distrito de Pitumarca) insisten en que las principales características que definen a este pueblo son dos: la mayoría de las familias se apellidan Huaman y Chuquichampi, y la regla de residencia posmatrimonial es la virilocalidad. La comunidad de Sallani, junto con la aldea de Sallma, forma parte del centro poblado menor de Phinaya y, al igual que Phinaya, está también dividida en mitades: *Hanan Muyu* (“mitad alta”) o Sallma y *Uray Muyu* (“mitad baja”) o Sallani. Ahora bien, más allá de la pertenencia institucional de ambas aldeas al mismo centro poblado y de la similitud en el patrón de organización en mitades, lo cierto es que la presencia de hombres y mujeres de Sallani (o Sallma) en el universo social (o parental) phinayense es prácticamente nula, y viceversa. Sin embargo, esto no impide el ejercicio comparativo.

La lectura de los registros genealógico e histórico posibilita advertir tres cosas. En primer lugar, la división de Sallani en *Hanan Muyu* y *Uray Muyu* y el hecho de que sus respectivos miembros se encuentran emparentados entre sí mediante vínculos de consanguinidad y alianza matrimonial remiten de inmediato a un tipo de organización social de características similares al descubierto en Phinaya. En segundo lugar, estos vínculos no se restringen a Sallani, sino que también involucran a otros tres pueblos aledaños y, en este sentido, en lugar de tratarse de un pueblo dividido en mitades, todo parecería indicar que estamos en presencia de cuatro unidades sociales (o *ayllus*) —con sus eventuales subdivisiones internas— entre las que circulan hombres, mujeres y apellidos. En tercer lugar, este fenómeno de circulación parece manifestar cierta continuidad en el tiempo, ya que los nombres de las unidades registradas en las fuentes decimonónicas en los que también se concentran los principales apellidos identificados en Sallani son los mismos que los de las actuales comunidades con las que se encuentra relacionada parentalmente. Si nos remontamos más atrás en el tiempo, al igual que lo observado en el caso de Phinaya, la historia de estas unidades se pierde en la de los ayllus pitumarquinos (en esta oportunidad Consachapi y Pampachiri). En resumen, el caso de Sallani

nos vuelve a enfrentar con un fenómeno de organización similar al de Phinaya pero circunscripto a un espacio social que le es propio.

El distrito de Marcapata se encuentra organizado actualmente en ocho comunidades campesinas, cuatro de las cuales llevan los mismos nombres que los cuatro ayllus en que se dividía el repartimiento homónimo desde fines del siglo XVIII hasta comienzo de la década de 1920, así como los de las cuatro comunidades que hasta la década de 1960 conformaban el territorio distrital: Collana Marcapata, Sahuahcay, Puiqa y Collasuyu (capítulo 4). La presencia de estos *ayllus* en el distrito no se reduce al mero nivel de las nomenclaturas ya que aún hoy tienen un protagonismo insoslayable en varias esferas de la vida social, entre las que se cuenta el usufructo de los territorios agrícolas sometidos a barbecho sectorial denominados, genéricamente, *myyu*. La lectura genealógica del sistema de barbecho en dos de los tres sectores en los que se divide el *ayllu* Collana vuelve a develar un tipo de arquitectura parental, de características similares a las descubiertas en Phinaya y Sallani, que deja impreso su sello en sus respectivos *myyu* y en las parcelas que los componen. La explotación a las que son sometidos los diversos pisos ecológicos de la región también evidencia los vínculos existentes entre algunos de los *ayllus* así como el de algunos de ellos con poblaciones que no pertenecen al territorio distrital e incluso provincial: tal es el caso de Phinaya.

Los pueblos de Japu, Quico y Q'ero forman parte, junto con otros, de la Nación Q'ero del distrito y la provincia de Paucartambo (capítulo 5). El estudio de los matrimonios celebrados entre algunos de los miembros de estos grupos durante las últimas tres décadas del siglo XX recoge varios de los problemas desplegados a lo largo del libro. En primer lugar, los valles mencionados comparten características ecológicas y productivas similares con su homólogo marcapateño y, debido a la cercanía de uno de ellos (Quico) con una porción del territorio de Marcapata, las relaciones entre ambas poblaciones son relativamente fluidas. Estos contactos ayudan a entender por qué motivo los libros parroquiales conservados en la iglesia de Marcapata registran un número significativo de matrimonios celebrados entre los miembros de Japu, Quico y residualmente Q'ero. En segundo lugar, una lectura genealógica de la información contenida en estos libros permite identificar con cierta precisión que la población registrada está significativamente emparentada a lo largo de un período que involucra tres generaciones y que se resuelve en una red de parentesco de características similares a las identificadas en Phinaya, Sallani y Marcapata. En tercer lugar, justamente, la definición de *ayllu* recopilada en el primero de estos pueblos posibilita la identificación, a partir de los datos que registran los libros parroquiales, de agrupaciones de parientes pertenecientes a una

unidad mayor (el *ayllu*) relacionadas entre sí no sólo en virtud de los vínculos de consanguinidad y alianza matrimonial existente entre ellas, sino también del alcance clasificatorio de algunos de los términos empleados entre los cuales vuelven a destacarse, significativamente, *qatay* y *qhachun*.

El problema del “dualismo” y el de las así llamadas “organizaciones dualistas” recorre el volumen, explícita o implícitamente, de comienzo a fin. El último de los capítulos, entonces, retoma el problema con miras a discutirlo en sus propios términos desde la perspectiva que ofrece la relación entre terminología de parentesco y organización social. Parte de la casuística seleccionada para abordar la discusión excede el ámbito de las tierras altas de los Andes del sur peruano. En efecto, aquí el ejercicio comparativo vuelve a remitirse a Phinaya para ponderar problemáticas comparables observadas entre los chacobo (pano) de la amazonía boliviana.<sup>6</sup>

Llegados a este punto, resulta necesario precisar tres cosas. En primer lugar, los temas, los problemas y las conclusiones abordadas en todos los capítulos del libro desvirtúan una lectura lineal como la reseñada hasta aquí. Las parentelas identificadas en los grupos Japu y Quico, la dimensión territorial que adopta el parentesco en Marcapata, la circulación de hombres, mujeres y apellidos abstraída del universo de Sallani, la continuidad temporal del *ayllu* en Phinaya desde la perspectiva de la metamorfosis jurídica experimentada por este pueblo a lo largo del siglo XX, así como del rol de los términos de afinidad en su extensión clasificatoria, son problemas que bien pueden ser objeto de estudio particular en cada caso. En segundo lugar, las relaciones que mantienen algunos de estos pueblos entre sí permiten entrever un espacio social y regional íntimamente articulado que no sólo dificulta la identificación de unidades discretas de análisis (*ayllus*, pueblos, etc.), sino que también cuestionan el trazado de los límites que impone la cartografía diseñada por la sociedad mayor. En tercer lugar, la aceleración del proceso de transformación experimentado por los pueblos que habitaron históricamente el macizo del Ausangate durante las últimas tres o cuatro décadas no puede pasar desapercibida en un estudio de esta naturaleza. Ello amerita un comentario aparte.

Si bien el problema del *ayllu* se nos fue imponiendo en la medida en que nos adentrábamos en diversos aspectos de la vida social de las poblaciones bajo

---

<sup>6</sup> Algunos fundamentos con miras a trascender los límites entre las así denominadas “tierras altas” y “tierras bajas” sudamericanas para la cabal comprensión de las poblaciones que habitan los Andes del sur peruano —al menos en lo que respecta a las esferas mítica y ritual— pueden encontrarse en Sendón (2009, 2012b, 2013).

escrutinio, lo cierto es que esta unidad de análisis, o más bien esta dimensión de la vida social, no es un dato inmediato ni mucho menos evidente. Es decir, aunque el *ayllu* efectivamente se manifiesta en las esferas políticas, productivas y rituales, así como también en los registros discursivos y escritos, no todos los hombres y mujeres involucrados son capaces de pronunciarse sobre el particular de la manera en que lo desearía el observador foráneo. Es más, si este mismo observador preguntase de forma directa a algún hombre o mujer de una u otra de las poblaciones bajo consideración en cuántos *ayllus* están divididas, lo más probable es que su pregunta suscite asombro, desconcierto o mero desconocimiento. Quizá esto esté relacionado con el hecho de que para muchos de los miembros de los pueblos estudiados en este volumen el *ayllu* es un hecho tan evidente como respirar, pero, quizá también, para muchos otros lo que aquí denominamos “*ayllu* contemporáneo” no sea más que un recuerdo del pasado o, simplemente, algo desconocido. De aquí el sentido del epígrafe de este libro. Cuando iniciamos nuestra labor etnográfica en territorio marcapateño se nos inquirió acerca del propósito de nuestra investigación. La respuesta sobre el *ayllu* en sí mismo suscitó más incertidumbres que certezas, pero la especificación de que lo que en realidad queríamos hacer era una historia “acerca de los cuatro *ayllus* antiguos” (*ñawpa tawantin ayllukunamanta*) no demandó mayor precisiones.

Esto nos lleva a una última constatación. El estudio antropológico de las poblaciones campesino-indígenas del Perú contemporáneo puede muy bien concentrarse en los procesos de transformación social, étnica y cultural en los que estuvieron involucradas y, de igual modo, puede también dirigir su atención a aquellos otros aspectos de su realidad que, sin pretenderse immaculados, invitan a tender puentes con un pasado más o menos remoto o, lo que no es sino la otra cara de la moneda, promueven la reflexión etnológica sobre un fondo amerindio común. Ambas opciones, igualmente válidas, no son excluyentes. En este trabajo hemos optado por la segunda de ellas. En este sentido, y al igual que lo hiciera Xavier Ricard Lanata (2007: 48) para el caso del chamanismo en la región del Ausangate, este volumen puede concebirse, también, como una suerte de “arqueología” del *ayllu*, el parentesco y la organización social en los Andes del sur peruano.

La totalidad de los temas de este libro —e incluso algunos de los escenarios desde donde se los ha abordado— ocuparon la atención de muchos antropólogos, de generaciones y tradiciones diversas, consagrados al estudio etnográfico de las poblaciones andinas, quechua y aymarahablantes, de diversas regiones del Perú y Bolivia. Una buena cantidad de páginas del libro han sido dedicadas a presentar y discutir sus respectivos datos etnográficos —y las eventuales reflexiones etnológicas

por ellos suscitados— pertinentes para los diferentes problemas tratados con el propósito de destacar su relevancia y valor heurístico al momento de la comparación. La discusión con este importante corpus no ha pretendido buscar la disputa ni la confrontación sino, más bien, se ha tratado de mirar descansando “sobre los hombros de un gigante” y adquirir una perspectiva tal que ilumine los diferentes problemas propuestos en nuestro análisis.

Febrero de 2014



# 1

## Los términos de parentesco quechua *qatay* y *qhachun* según los registros etnohistóricos y etnográficos: una interpretación

### Introducción

El corpus de estudios de parentesco sobre las poblaciones quechuahablantes de los Andes centrales es el resultado, básicamente, de dos líneas de investigación: la etnohistoria de la sociedad incaica, y la etnografía de poblaciones rurales contemporáneas (Arnold 1998, Ossio Acuña 1981a, Sendón 2012a). Debido al lugar que ocupan en él, los términos de afinidad *qatay* y *qhachun* detentan un gran valor heurístico para realizar una aproximación comparativa al parentesco quechua por tres motivos fundamentales. En primer lugar, su estudio ha estado siempre asociado con el problema de la constitución, los alcances y los límites del *ayllu* andino, de modo que los diversos resultados en el análisis de los términos están fuertemente relacionados con las también diversas caracterizaciones de la unidad por antonomasia del parentesco quechua. En segundo lugar, la comparación del uso clasificatorio de los términos consignados en los registros etnohistóricos y etnográficos pone de manifiesto, además de su notable rango, una serie de diferencias que no son generalizables entre sí. Ello trasciende el hecho (relativo, es cierto) de que las características definitorias del parentesco incaico hayan sido inferidas fundamentalmente a partir del análisis de la terminología propiamente dicha, y que las investigaciones etnográficas se hayan preocupado más bien por relacionar algún aspecto de la terminología con alguna de las tantas instituciones que llevan impreso su sello. La variabilidad en la información relativa a su empleo no se restringe a la procedencia histórica o etnográfica de la información de base ya que, en el interior de cada uno de estos terrenos, vuelven a evidenciarse diferencias —e incluso inconsistencias— significativas. Con todo, y en tercer lugar, las conclusiones generales relativas al “valor” de los términos continúan compartiendo

semejanzas importantes y, en este sentido, la evaluación de los diversos registros proveería los elementos para resolver algunas de las inconsistencias mencionadas e, incluso, completar ciertas lagunas relativas a la información disponible.

Este capítulo propone una aproximación al parentesco quechua en relación directa con los problemas que plantean las diversas descripciones acerca del empleo clasificatorio de una categoría de parientes afines, aquellos agrupados bajo los términos de referencia *qatay* y *qhachun*. En primer lugar, se exponen algunos de los estudios más exhaustivos al respecto provenientes de los análisis sobre la sociedad incaica y sobre las poblaciones rurales contemporáneas con miras a establecer un primer nivel de comparación de las distintas versiones, o variaciones, de un mismo universo terminológico. En segundo lugar, con ánimo de ensanchar aun más el horizonte comparativo, se analizan los términos tal y como se los emplea actualmente en Phinaya —pueblo de pastores de puna ubicado en la cadena montañosa del Ausangate (departamento del Cuzco)— en relación con la forma de organización social que presenta: dos mitades o *ayllus*. Finalmente, se busca establecer algunas conclusiones generales tendientes a resolver una serie de problemas relativos al análisis e interpretación de los términos que involucran, a su vez, cuestiones tanto de orden diacrónico como sincrónico.

Antes de comenzar es preciso mencionar dos cuestiones. En primer lugar, no se considerará aquí la información contenida en las fuentes históricas, ya que lo que interesa subrayar es el empleo crítico al que fueron sometidas por aquellos investigadores interesados en el parentesco quechua. En segundo lugar, los términos *qatay* y *qhachun* se emplean fundamentalmente en la sierra sur del Perú; en la sierra central, las mismas relaciones de parentesco son designadas, respectivamente, *masay* y *llumchuy*. Debido a que la información sobre el parentesco quechua proviene de ambas regiones (tanto en su versión etnohistórica como etnográfica) es preciso tener en mente que la evaluación de los términos *qatay* y *qhachun* supone la de sus homólogos *masay* y *llumchuy*, o viceversa.<sup>1</sup>

## El registro etnohistórico

Los primeros estudiosos que llamaron la atención acerca de los términos *qatay* y *qhachun*, y buscaron interpretarlos en relación con el lugar que ocupan en el conjunto terminológico de afinidad del que forman parte, fueron José Imbelloni

---

<sup>1</sup> A menos que se trate de un autor específico, la transcripción de los términos de parentesco sigue los criterios establecidos en el diccionario quechua Cuzco-Collao de Antonio Cusihuamán (2001 [1976]).

y Ricardo Latcham. Ambos los analizaron desde la doble perspectiva que suponía, en su momento, el problema de la existencia del derecho materno en la sociedad incaica y el valor probatorio que las ecuaciones planteadas por otros términos de afinidad tuvieran para la corroboración del hipotético estadio matriarcal.

Preocupado por la búsqueda de equivalencias formales entre la terminología de parentesco quechua y la registrada entre las poblaciones de Oceanía, Imbelloni se manifestó con respecto al hipotético estadio matriarcal a partir del análisis de determinadas ecuaciones presentes en los términos de parentesco quechua y aymara, universo lingüístico de referencia obligatoria para muchos estudiosos sobre el parentesco incaico. En particular, el lugar que ocupaba el término *kakka* (MB) en relación con la supuesta autoridad que este pariente ejercía sobre ZS era una condición suficiente para demostrar las huellas de una pretérita “organización matronímica”. El término no se restringía a MB, sino que también era empleado para referir a WB/WF<sup>2</sup> y expresaba, así, la ecuación MB = WF = WB. Esta ecuación, además de corroborar la pretendida autoridad investida en MB, permitía inferir un patrón de matrimonio generalizado —y asimétrico— matrilateral entre primos cruzados. Si bien *kakka* resultaba el término de mayor valor probatorio para inferir el tipo de organización parental que tenía en mente, Imbelloni consignó otros, entre los que se encuentran: *kisma* (WM), *kiwači* (HM), *akke* (WB), *masa* (HB), ♂ *tułka* (DH), ♀ *kata* (DH), ♂ *łumśu* (SW), ♀ *cačonin* (SW) (Imbelloni 1928: 409-411).

Este listado enseña una serie de cosas. Por vez primera se deja apreciar la asociación y oposición fundamental entre los términos *kata-masa* y *cačonin-łumśu* de modo tal que su empleo está reservado para designar, respectivamente, a parientes afines masculinos y femeninos, independientemente de que este uso fuera prerrogativa exclusiva de varones o mujeres para designar un tipo específico de afín. En efecto, considerando las descripciones y los análisis de otros autores (ver *infra*), resulta difícil no advertir tres equívocos que merecen ser subrayados de una vez: la pretendida exclusividad del empleo de uno u otro de los términos por parte de varones (*łumśu*) o mujeres (*kata*, *cačonin*, *masa*); la tajante distinción generacional entre quienes emplean los términos y a quienes les son aplicados (*kata*, *cačonin*) y, finalmente, la identificación de los cuatro términos con cuatro clases específicas de afines. En otras palabras, Imbelloni no advirtió, o simplemente desconocía, la distribución geográfica del uso paralelo de las parejas *qatay-qhachun* y *masa-łlumchuy*,

---

<sup>2</sup> Imbelloni infirió estos usos a partir de la comparación de *kakka* con su homólogo aymara *lari* (Imbelloni 1928: 416-417).

y por lo tanto no se percató de la homología estructural existente entre ellas. De igual forma, al identificar cada uno de los términos con un tipo de afin específico, tampoco percibió el carácter altamente clasificatorio que detentan; carácter que desvirtúa, a su vez, la pretendida exclusividad de su empleo por parte de varones o mujeres o por parte de una generación sobre la otra (cuadro 1.1).

Ricardo Latcham fue incluso más radical y, nuevamente, analizó a la luz del hipotético estadio materno los términos en cuestión. En su análisis se enfrentó dos veces con ellos. En primer lugar, en el contexto de la descripción del primer corte de pelo que se les realizaba a los niños. Los protagonistas de este ritual eran el *massa* o *massani* (WB) y el *caca* (MB). Sin embargo, en ambos casos se trataba de la misma persona (o grupo de personas), con respecto a la cual el término de referencia varía de acuerdo con la perspectiva que se adopte al considerarlo: el primero era empleado por un hombre para designar a WB (real o clasificatorio), mientras que el segundo lo empleaba el hijo de este hombre para referirse a MB, la esposa del primero (Latcham 1928: 111). En segundo lugar, en el análisis de la terminología de parentesco propiamente dicha, Latcham describe un número de términos de afinidad con mayor precisión. *Caca* e *ipa* referían, respectivamente, a MB y FZ. *Caca* hacía referencia también al suegro de cualquiera de los hermanos de un hombre (BWF); y los suegros se referían entre sí mediante el término *cacay*. Pero el suegro de ♀ Ego (HF) era designado con el término específico de *quibuachi*. *Ipa* hacía referencia no sólo a FZ sino también al grupo conformado por las “suegras de las mujeres” que, siguiendo el razonamiento, no eran otras que las “suegras de las hermanas” (ZHM). Existía también un término específico para designar a la suegra de ♂ Ego (WM): *aqque*. Al grupo *caca* pertenecían también los hermanos y primos maternos (o hermanos clasificatorios) de las esposas de los hombres (WB), al igual que al grupo *ipa* pertenecían las hermanas y primas maternas (o hermanas clasificatorias) de los maridos de las mujeres (HZ). *Aqque* no sólo incluía a WM sino también a las madres de las esposas de los hermanos (reales y clasificatorios) de ♂ Ego (BWM) y a sus respectivas cuñadas (BWMBW), entre las cuales se encontraban las primas hermanas de los maridos por parte de madre. El término era recíproco para el conjunto de mujeres que conformaban el grupo. Además de estos términos “específicos”, existían otros más “generales”: *catay* y *khachun*. Tal y como lo formula Latcham, el suegro y la suegra llamaban *catay* a todos sus yernos y a los hijos y sobrinos de éstos, incluyendo también a todos sus cuñados con sus hijos y sobrinos. El término era recíproco y todos ellos llamaban de igual modo a sus suegros. *Khachun*, también recíproco, se empleaba por los suegros al hablar de la parentela femenina de los correspondientes grados. Traducido, ello significa que *catay* se refería a DH/DHS/DHBS/ZH/ZHS/ZHBS

y WF. *Khachun*, siguiendo esta lógica, se refería a SW/SWD/SWZD/BW/BWD/BWZD y HM (Latcham 1928: 346-354).

Advertimos, retrospectivamente, que en estos dos análisis se encuentran desplegadas las premisas del debate más destacable en torno de los estudios del parentesco quechua: la existencia o no del matrimonio asimétrico matrilateral entre primos cruzados. Imbelloni infirió su existencia a través de la ecuación MB = WF. En Latcham, por el contrario, ello resulta cuestionado ya que la ecuación expresada en el término *masa* (WB = MB) no se relaciona con el empleo que de él hace un Ego sino dos (un padre y su hijo). En esta misma dirección, Latcham también discrimina, en el interior del grupo *ipa*, a aquellas mujeres referidas como *aqque* (WM) y, en el interior del grupo *caca*, a aquellos hombres referidos como *quihuachi* (HF). Restaría saber cuáles eran los términos que Latcham tenía en mente para identificar las categorías WF y HM. Tal y como entendemos su análisis, ellos serían *qatay* y *qhachun*.

A mediados de la década de 1940, John H. Rowe ofreció un listado de la terminología de parentesco quechua a partir de la información volcada en una única fuente. De acuerdo con su interpretación de la descripción de los términos de afinidad allí realizada, sus respectivos alcances clasificatorios son: *caca*: WF/WFF/BWF/BWFF/DHF/SWF/WB/ZH; *ipa*: DHM/SWM/HZ; *aqque*: WM/WMM/BWM/BWMM/HZ/ZHZ/BWZ; *quihuachi*: HF/HFF/ZHF/ZHFF; *qhibuach*: HM/HMM/ZHM/ZHMM; *catay*: DH/ZH/HB/HF/HM/ZHB/ZHF/ZHM; *kachun*: SW/BW/HBW (Rowe 1946: 251). Aunque sin tratamiento analítico alguno, la importancia de este listado reside en la identificación del empleo de los términos *qatay* y *qhachun* sobre algunos grados de parentesco no identificados en otros estudios dedicados a la sociedad inca y sí en el registro etnográfico contemporáneo.<sup>3</sup>

Tuvieron que pasar casi dos décadas para que la terminología de parentesco quechua volviera a recibir la atención de los especialistas. En 1964 Floyd Lounsbury propuso

---

<sup>3</sup> La fuente consultada por Rowe es la *Gramática y arte nueva de la lengua general de todo el Peru, llamada lengua Qquichua, o lengua del Inca* de Diego González Holguín publicada en 1607. En el listado de Holguín se consigna también el término *massani*, omitido por Rowe, que es empleado por un hombre para designar a los hermanos y primos de su esposa. Latcham y Zuidema (ver *infra*) sí identificaron el término en cuestión y el uso correspondiente. Debido a que este trabajo no se concentra en la identificación de los términos bajo consideración a partir del empleo de fuentes primarias, no es éste el lugar para discutir la identificación que hace Rowe del término *catay* con ZHM, pero lo cierto es que ella es errónea. Ahora bien, la identificación del término *catay* con ZHB y *aqque* con ZHZ y BWZ es corroborada en el registro etnográfico contemporáneo mediante los términos *qatay* y *qhachun* (ver cuadro 1.1, columna Sato).

una interpretación del parentesco inca atendiendo a la coexistencia aparentemente contradictoria de características crow y omaha. En sus aspectos fundamentales, su modelo remite a Imbelloni: ciclos de intercambios de tres grupos de descendencia unilineal relacionados entre sí mediante el matrimonio asimétrico matrilateral con la prima cruzada. Este tipo de matrimonio se deduce, nuevamente, de las ecuaciones involucradas en los términos *kaka* (MB = WF = WB) e *ipa* (FZ = HM = HZ).<sup>4</sup> Su carácter asimétrico, a su vez, es deducido de las ecuaciones expresadas en los otros términos de afinidad. A diferencia de lo que ocurriría con MB/WF y FZ/HM, FZH y MBW recibían, respectivamente, los términos especiales de ♂ *qatay* y ♀ *khiwach* y ♀ *khacun* y ♂ *aqe*, ya que los primeros y los segundos no son, entre sí, “terminológicamente equivalentes”. De acuerdo con este razonamiento, ninguno de los términos indica la variedad de intercambio simétrico. Por el contrario, FZH, a diferencia del *kaka*, era referido por ♂ Ego como *qatay* y, de tratarse de ♀ Ego, como *khiwach* (HF). Igualmente, MBW, a diferencia de *ipa*, era considerada por ♂ Ego como WM y, por lo tanto, se referiría a ella como *aqe*; mientras que ♀ Ego se referiría a la misma mujer como *khachun* (Lounsbury 1986 [1964]: 124).

La interpretación de Lounsbury fue sometida a una evaluación crítica por parte de R. Tom Zuidema cuyo análisis, por otra parte, remite en algunos aspectos a las conclusiones de Latcham. Zuidema cuestionó enfáticamente la existencia del matrimonio matrilateral con la prima cruzada y, consecuentemente, propuso un modelo de intercambio simétrico con el fin de explicar ecuaciones terminológicas como las expresadas en *caca* e *ipa*. En efecto, a diferencia de aquellos individuos clasificados bajo el término *caca*, el resto de los afines (incluidas las *ipa*) eran designados mediante términos que no coinciden con relaciones de tipo consanguíneo-cruzado. Zuidema consignó estas relaciones de la siguiente manera: *caca* (WF) y *aque* (WM) versus *cata* o *masa* (DH); *quihuachi* (HF o HM) versus *cachun* o *llumchuy* (SW).<sup>5</sup> De esta primera clasificación pareciera que los términos *catalmasa* y *cachunllumchuy* resultan prerrogativa de la generación ascendente para referirse a los afines de la generación de sus hijos e hijas, mientras que *cacalaque* y *quihuachi* son prerrogativa de estos últimos para referirse a los padres de

---

<sup>4</sup> Aunque el modelo de Imbelloni se ajusta a ambos tipos de ecuaciones, la segunda de ellas no aparece mencionada en su análisis. En efecto, allí *ipa* designa también a FZ, pero HM es referida como *kiwači*.

<sup>5</sup> Zuidema fue explícito con respecto a los términos *masa* y *llumchuy*, que aparecen mencionados con más frecuencia en las crónicas relativas al Perú central (y Ayacucho) y brindan más información sobre este tipo de relaciones que las crónicas relativas al sur peruano (y el Cuzco).

sus respectivos cónyuges (Zuidema 1977: 261). Sin embargo, el empleo de los términos no se restringe a ello.

Primeramente, los términos empleados por dos cuñados (WZH) o cuñadas (HBW) entre sí son, respectivamente, *catayni* y *cachunnin*. En este contexto el autor pondera el sentido del término *masani*, que fue registrado por dos cronistas para, respectivamente, HB y WB.<sup>6</sup> El término, derivado de *masa* (ZH/DH), se corresponde con el término autorrecíproco *catayni* (ZH/WB), de modo que la discrepancia en el registro se explicaría si se acepta que el quechua cuzqueño también aceptaba *masani* como un término autorrecíproco que cubriría las posiciones HB/WB/ZH. En segundo lugar, los términos empleados por dos consuegros entre sí también varían según los registros. De acuerdo con uno de ellos, ambos padres de ♂ Ego seguían a éste en la clasificación de sus respectivos consuegros, mientras que era sólo la madre de ♀ Ego quien la seguía en la clasificación de su suegra, y su padre empleaba un término diferente. En este sentido, *caca* y *aque* eran, respectivamente, SWF y SWM mientras que *cata* y *quihuachi* eran, respectivamente, ♂ DHF y ♀ DHM. Otro de los registros indica que el padre de ♀ Ego podría también haber seguido a su hija en el término de referencia para su suegro, de modo que *quihuachi* también sería ♂ DHF. La conclusión de Zuidema es que mientras los padres de ♂ Ego podían emplear exclusivamente los términos *caca* y *aque* para designar a SWF y SWM, los padres de ♀ Ego podían optar entre *quihuachi* o *cata* y *cachun* para referirse a DHF y DHM. Asimismo, en un tercer registro los términos de referencia para los consuegros son identificados como *caca* e *ipa* (respectivamente, SWF/DHF y SWM/DHM). Ello podría inducir, como efectivamente sucedió en el caso de Lounsbury, a equiparar *ipa* con HM y derivar, consecuentemente, un sistema de intercambio matrimonial asimétrico matrilateral entre primos cruzados. Sin embargo, Zuidema pondera la información desde otra perspectiva. En rigor, los términos registrados son *cacantin* e *ipantin* y, junto con otra clase de términos que presentan el mismo sufijo (*-ntin*), remiten no a un individuo sino a un grupo de individuos y a una relación autorrecíproca que se deriva de un término no autorrecíproco (*caca* o *ipa*). En este sentido, para el caso de los consuegros, *caca* e *ipa* eran empleados en el contexto autorrecíproco de *cacantin* e *ipantin*. Finalmente, Zuidema infiere un tipo de intercambio matrimonial en virtud del cual el intercambio de hermanas permitía a dos patrilíneas o a dos matrilíneas renovar sus alianzas cada dos generaciones. Los primos cruzados segundos, hijos de primos cruzados en primer grado, podían casarse entre sí. Por lo tanto, se podría

---

<sup>6</sup> Quizá en esto resida la diferencia en la adjudicación del término a una categoría específica de afin por parte de Imbelloni y Latcham.

conjeturar que las posiciones de parentesco MBW/FZH, aunque no mencionadas en las fuentes, pudieron haber sido indicadas mediante *ipa* (MBW = FZ) y *caca* (FZH = MB), respectivamente (Zuidema 1977: 261-263).

Cuadro 1.2

Ubicación genealógica de los términos *qatay-qhachun* y *masa-llumchuy* según los estudios etnohistóricos sobre la sociedad inca

		Imbelloni	Latcham	Rowe	Lounsbury	Zuidema
G+1	FZH				♂ <i>qatayl</i> ♀ <i>kiwach</i>	<i>cata</i> (?)
	WF	<i>kakka</i>	<i>catay</i> (?)	<i>caca</i>	<i>kaka</i>	<i>caca</i>
	HF		<i>quihuachi</i>	<i>quihuachi/ catay</i>	<i>kiwach</i>	<i>quihuachi</i>
	ZHF			<i>catay</i>		
	MBW				♂ <i>aqel</i> ♀ <i>kbachun</i>	<i>cachun</i> (?)
	WM	<i>kisma</i>	<i>aqque</i>	<i>aqque</i>	<i>aqe</i>	<i>aque</i>
	HM	<i>kiwači</i>	<i>kbachun</i> (?)	<i>quihuachi/ catay</i>	<i>ipa</i>	<i>quihuachi</i>
	ZHM			<i>catay</i>		
G0	WZH					<i>catayni</i>
	SWF			<i>caca</i>		<i>caca</i>
	DHF			<i>caca</i>		<i>quihuachi/cata/cacantin</i>
	SiSpB			<i>catay</i> (ZHB)		
	WB	<i>akke</i>	<i>massa/ massani</i>	<i>caca</i>	<i>kaka</i>	<i>masani/catayni</i>
	HB	<i>massa</i>		<i>catay</i>		<i>masani</i>
	ZH		<i>catay</i>	<i>caca/catay</i>		<i>masa/masani/catayni</i>
	HBW			<i>kbachun</i>		<i>cachunnin</i>
	SWM			<i>ipa</i>		<i>aque</i>
	DHM			<i>ipa</i>		<i>quihuachi/cachun</i>
	WZ					
	HZ		<i>ipa</i>	<i>ipa/aqque</i>	<i>ipa</i>	<i>ipa</i>
BW		<i>kbachun</i>	<i>kbachun</i>			
G-1	ZHBS		<i>catay</i>			
	DH	♂ <i>tuλkal</i> /♀ <i>kata</i>	<i>catay</i>	<i>catay</i>		<i>cata/masa</i>
	BWZD		<i>kbachun</i>			
G-2	SW	♂ <i>λumšul</i> ♀ <i>cačonin</i>	<i>kbachun</i>	<i>kbachun</i>		<i>cachun/llumchuy</i>
	DHBS		<i>catay</i>			
	SWZD		<i>kbachun</i>			

NOTA. Se han omitido en el cuadro aquellos términos alternativos (consignados en el cuadro 1.1) a los aquí analizados con el fin de destacar su lugar en las distintas clasificaciones propuestas por los autores.

De estas primeras aproximaciones a la terminología de parentesco quechua en su versión incaica es posible extraer una serie de conclusiones parciales (cuadro 1.2). En primer lugar, aunque en cierto modo residuales en relación con el interés que supieron inspirar a los primeros autores otros de términos de afinidad —y las ecuaciones correspondientes—, los términos *qatay-qhachun* y *masa-llumchuy* ocupaban un lugar destacable en la terminología de parentesco quechua tal y como era empleada por los incas, o al menos como puede ser apreciada a partir del legado de los diversos cronistas, lexicógrafos, etc. En segundo lugar, estos términos, tal y como fueron interpretados por Latcham primero y Zuidema después, presentan un rango clasificatorio sobresaliente. En particular, *qatay* parece ser el término por excelencia que sirve a un grupo de hombres y mujeres emparentados entre sí para referirse a un grupo de hombres, no necesariamente emparentados entre sí, cada uno de los cuales, en virtud de la alianza establecida con las mujeres del primer grupo, se convierte en un afín. *Qhachun*, inversamente, parece ser el término por excelencia que sirve a un grupo de hombres y mujeres emparentados entre sí para referirse a un grupo de mujeres, no necesariamente emparentadas entre sí, cada una de las cuales, en virtud de la alianza establecida con los hombres del primer grupo, se convierte en un afín. Precisamente, y a diferencia de lo expuesto por Imbelloni y Lounsbury, *qatay-masay* y *qhachun-llumchuy* cubren un rango de relaciones de afinidad que no se restringe a una u otra de las generaciones con las que convive —y por las que atraviesa— un Ego a lo largo de su vida, sino a todas y cada una de ellas.<sup>7</sup> En este sentido, el empleo de los términos no es prerrogativa de una de las generaciones (ascendente o descendente) por sobre la otra sino que, por el contrario, también se comprueba entre individuos que pertenecen a la misma generación. Asimismo, este empleo es prerrogativa del sexo del Ego que habla sino que tanto un hombre como una mujer clasifican a sus afines sirviéndose de ellos.

Cabe agregar una última consideración relativa, esta vez, a los términos *quihuachi* y *aque*. De su ubicación en el cuadro 1.2 se desprende que, a diferencia de lo

---

<sup>7</sup> En G+1 del cuadro 1.2 se consignan, en cuatro casilleros, los términos *qatay* y *qhachun* con un signo de interrogación a su lado con el fin de proponer empleos alternativos a aquellos inferidos por Latcham y Zuidema. En el caso de Latcham, de las propias premisas de su análisis se infiere la posibilidad de su empleo para WF y HM, aunque ello no haya sido registrado nunca por ningún otro autor dedicado al análisis de la sociedad inca, aunque sí ha sido corroborado, para el caso de WF, en el registro etnográfico contemporáneo (ver cuadro 1.1, columna AA.VV.). Zuidema tampoco identifica FZH y MBW con ellos. Sin embargo, y en virtud de su carácter clasificatorio, podría especularse que estos últimos tipos de parientes también eran referidos mediante los términos en cuestión, sobre todo atendiendo al hecho de que existe evidencia etnográfica al respecto (ver cuadro 1.1, columnas Webster y Mayer).

que ocurre con *caca* (WF), ninguno permite inferir una regla de intercambio matrilateral asimétrico ya que las relaciones de afinidad consignadas en ellos no se solapan con relaciones de consanguinidad expresadas por otros términos: *quihuachi* designa a HF/HM mientras que *aque* se refiere a WM. Lo mismo se advierte al observar los vínculos establecidos por dos hombres o dos mujeres en virtud del matrimonio contraído por sus respectivos hijos: a diferencia de lo que aparentemente ocurría con SWF (*caca*), *quihuachi* era el término de referencia para DHF/DHM y *aque* para SWM (relaciones que, nuevamente desde la perspectiva que ofrece la terminología, quedan diferenciadas de aquellas relativas a los posibles vínculos consanguíneos que podrían existir entre los padres de dos cónyuges). Aunque ningún registro etnográfico vuelve a consignar el empleo de estos dos últimos términos para las relaciones mencionadas (o cualquier otra), es interesante observar que dichas relaciones son designadas con otros términos de referencia (quechua, quechua españolizados o simplemente españoles) y continúan siendo diferenciadas del resto del universo de parientes afines que, al igual que lo que ocurría en la sociedad incaica, eran referidos como *qatay* y *qhachun*.<sup>8</sup>

## El registro etnográfico

Quizá el estudio etnográfico más conspicuo acerca de los vínculos de afinidad como dimensión estructuralmente significativa de las relaciones de parentesco en el mundo quechua contemporáneo es el que Steven S. Webster dedicó al grupo Q'ero (Paucartambo, Cuzco). El autor comienza su análisis con el término *kaka*, todavía existente entre los q'eros durante el último cuarto del siglo XX. Sus conclusiones corroboran las de Zuidema: la connotación del término es afinal y no consanguínea. La clase focal a la que se le aplica es WF (también designado con el término español *suegro*), y por extensión WB, pero no MB. El término en sí mismo detenta un valor “contributivo”, ya que se lo aplica al grupo “dador de esposas”. MB es un *kaka* “derivado”, en el sentido de FWB y, de hecho, es el padre de Ego quien se refiere a WB mediante el término. *Kaka* también se extiende a los primos paralelos patrilaterales de la madre (MFBS), así como también a sus hijos (MFBSS) ya que, desde la perspectiva del padre de Ego, estos hombres heredan

---

<sup>8</sup> La identificación de *aque* con WB en el caso de Imbelloni resulta contradictoria con el resto de los análisis discutidos y obedece a algún tipo de error en la interpretación de los datos acerca del cual nos resulta imposible pronunciarnos. De igual forma, este mismo autor fue el único que consignó *kisma* en su serie terminológica. Continúa siendo una incógnita, finalmente, por qué la relación WZ pasó inadvertida en todos estos análisis.

el estatus de afín propio de WF, y de todos los parientes colaterales masculinos llamados “hermano” por este último. Incluso, aunque más comúnmente referido como *yayamasi*, *kaka* también designa a SWF (DHF es referido como *yayamasi* y SWM como *mamamasi*). Precisamente desde la perspectiva que ofrece el término *kaka* en calidad de “dador de esposa” Webster introduce su discusión sobre los términos *qatay* y *qhachun*.

En efecto, *qachun* es presentado como una subclase del término *kaka* ya que designa a los miembros (femeninos y masculinos) del grupo “dador de esposas” de la misma generación o más jóvenes que Ego. Así, *qachun* o *qachuniy*<sup>9</sup> se refiere a WB/WZ/BW/SW/BSW/SSW. Todos ellos son miembros de la misma generación o menores del grupo de parientes cuyos miembros masculinos mayores son designados *kaka* en virtud de su contribución de una mujer al propio grupo de parentesco. El término recíproco de *kaka* es *q'atay* o *q'atayini*, el cual se aplica a las clases ZH/DH y, por extensión, FZH/ZHF/BDH/SDH (incluso FFBDH). El grupo de los *q'atay* es aquel que ha “recibido esposas” (Webster 1977: 36-37).

Webster infiere un modelo de parentesco consistente en un tipo de estructura egocentrada cuyos límites están delineados por las dos categorías *kakay* y *q'atay*. Los límites de esta estructura no son precisos ya que un grupo de consanguíneos no contrae matrimonios sistemáticamente con un único grupo de consanguíneos en particular sino que lo hace con varios grupos al mismo tiempo, no necesariamente emparentados entre sí. Sin embargo, el matrimonio en sí mismo constituye el proceso más claro de la conformación de grupos de parientes cuyos límites son definidos y expresados a través de la serie de derechos y obligaciones en los que se ven involucrados los individuos relacionados a través de él: algunos de los cuales son *q'atay* con respecto a los *kaka* de quienes recibieron esposas y, viceversa, *kaka* con respecto a los *q'atay* a quienes se las han entregado. Esta misma perspectiva es compartida por dos individuos que, aunque no relacionados consanguíneamente, sí lo están por haber desposado a otros dos individuos de un mismo grupo consanguíneo. Los términos que emplean para referirse entre sí son, respectivamente, *q'ataymasi* y *qachunmasi*, traducidos por el autor como “compañeros en la recepción de mujeres” y “compañeros en la donación de mujeres”. Las clases de parentesco identificadas por el autor son, para el primero, MZH/WZH/WBW y, para el segundo, sólo ZHBW (Webster 1977: 37-39).

---

<sup>9</sup> Literalmente “mi *qachun*”. Esto se debe a que la mayoría de los términos de parentesco quechua terminan con la marca de la primera persona del pronombre posesivo *y*.

Finalmente, Webster advierte que, aunque los mismos q'eros afirman que la relación *kaka-q'atay* es equivalente (o simétrica), la evidencia etnográfica indica que en realidad se está en presencia de un núcleo de relaciones de tipo asimétrico. El grupo que entrega una de sus mujeres a otro no es por lo general compensado en la misma especie y, por tanto, exige una serie de obligaciones formales que ubican a los *q'atay* en una situación de inferioridad en contextos rituales de todo tipo (ver *infra*). Incluso, la misma “semántica indígena” o “las equívocas glosas nativas” iluminan aun más el estatus asimétrico de la relación: si el foco semántico del término *kaka* es WF, el foco de *q'atay* es DH (más que ZH). La extensión de *kaka* desde su foco refleja su transmisión (paralela) a la generación siguiente (de WF a WB), mientras que la extensión de *q'atay* pareciera reflejar su transmisión a la generación precedente (de ZH a ZHF y, quizá también, de DH a DHF). Estas distinciones semánticas evidencian, así, la subordinación y jerarquización implícitas en la diferencia generacional. Ello se manifiesta en el empleo de determinados términos de parentesco castellanizados. En efecto, *tiu* reemplaza a *kaka* para las categorías WF/MB/WB, y *yernu* reemplaza a *q'atay* para las categorías ZH/DH y, eventualmente, FZH. Si bien el término español *cuñado* pareciera ser el reemplazo más adecuado para designar aquellas categorías que agrupan los términos *kaka* y *q'atay*, el mismo no implica la distinción generacional propuesta ni la lógica dador-receptor (Webster 1977: 39-41).

Este escrito de Webster constituye una verdadera bisagra entre los análisis etnohistóricos de los términos *qatay* y *qbachun* y otros estudios etnográficos: se trata de uno de los primeros esfuerzos por esclarecer los fundamentos sociológicos de su empleo en un contexto etnográfico en el que todavía el término *caca* estaba en uso y, por ello mismo, sus resultados merecen compararse con otros estudios de caso en los que *caca* desaparece como término de referencia. El análisis establece las pautas para comprender que es en el terreno de las alianzas matrimoniales donde mejor se explica la conformación de grupos de parentesco que, en gran medida, quedan agrupados bajo las categorías *qatay* o *qbachun*. Ahora bien, la insistencia en la distinción entre dadores y receptores de esposas, subordinada al lugar que ocupa en ella el término *caca*, impone una serie de observaciones.

Primeramente, la acentuación de la lógica establecida por las relaciones de alianza parece subordinar la dimensión semántica de los términos analizados. En quechua, *qatay* y *qbachun* designan una amplia gama de parientes afines masculinos y femeninos, respectivamente. De igual manera, *qataymasi* y *qbachunmasi* son los términos de referencia que emplean dos hombres y dos mujeres para referirse mutuamente en virtud del vínculo de alianza establecido por cada uno de ellos

con dos mujeres o dos hombres de un mismo grupo consanguíneo (ver *infra*).<sup>10</sup> Sin embargo, Webster identifica dos empleos de los términos *qhachun* y *qatay* que contradicen sus respectivos valores semánticos: *qachun* = WB y *q'ataymasi* = WBW. Quizá los q'eros efectivamente hacían un uso tal de los términos en contextos determinados. Como ellos no son mencionados por el autor, es preciso remitirse a sus pronunciamientos acerca de la lógica del sistema.

Es aquí donde surge una segunda observación. En su sentido clasificatorio, *kaka* designa al grupo “dador de esposas” y, en contrapartida, *q'atay* designa al grupo “receptor de esposas”. Hasta aquí no parece existir problema alguno. Sin embargo, se ha afirmado que *qachun* no es sino una subclase del término *kaka* y, por lo tanto, también hace referencia al grupo de “dadores de esposas”. Así, *kaka-qachun* se contraponen a *q'atay*. Ello explicaría, entonces, que WB —miembro del grupo de quien Ego recibe una esposa— sea un *qachun*, más no así que WBW sea *q'ataymasi*, en tanto y en cuanto resulta ciertamente contradictorio que un hombre y una mujer sean, según como se ha definido el término, “compañeros en la recepción de esposas” (consignado por Webster bajo la categoría WZH). Ahora bien, si *qachun*, efectivamente, designase a los miembros masculinos y femeninos del grupo “dador de esposas” contemporáneos o menores que Ego, ¿cómo explicar el empleo que hace un Ego femenino del término *qhachunmasi* para referirse a HBW?<sup>11</sup> Si este uso fuera posible, estaría haciendo referencia no al hecho de que las personas implicadas en él sean “compañeros en la donación de mujeres”, sino a que son “compañeras en la recepción de hombres”. En este sentido, el pretendido carácter “contributivo” del término quedaría eclipsado por cierto carácter “receptivo” ya que el empleo de *qhachun*, en su versión de *qhachunmasi*, es ahora prerrogativa de dos mujeres que se identifican entre sí por haber “recibido” dos hombres de un mismo grupo de consanguíneos (ver *infra*).

A ello apunta, precisamente, la tercera de las observaciones sobre el trabajo de Webster. A pesar de que, según declara el autor, los mismos q'eros manifestaban que la relación *kakay-q'atay* es simétrica, él mismo afirma que se trata de una relación de tipo asimétrico. Ello sólo se entiende a la luz del término *kaka* y de su identificación con *qachun*. Ahora bien, si se abstrae el primero de los términos, si se deja de lado la de por sí problemática ecuación *qachun* = WB y si se pondera

---

<sup>10</sup> Ambos tipos de relaciones fueron registradas por Zuidema mediante los términos *catayni* y *cachunmin* (ver cuadros 1.1 y 1.2).

<sup>11</sup> Esta posibilidad, además de presentarse como un caso homólogo a *q'ataymasi* (WZH), no es ni siquiera ponderada por Webster (quien solamente reserva el término *qachunmasy* para ZHBW), aunque sí ha sido documentada por otros autores (ver *infra*).

otros usos alternativos de los términos *q'ataymasy* y *qachunmasy*, nada indica que *q'atay* y *qachun* estén expresando un valor asimétrico. Su valor simétrico, si bien no niega la asimetría en determinados contextos, sí evidencia que ella está supeditada a mecanismos más complejos que aquellos expresados en una inequívoca relación dador-receptor de esposas y, a su vez, permite apreciar la lógica que inspira el empleo generalizado de los términos en relación con la “relatividad estructural” que los caracteriza (ver *infra*). Ello, fundamentalmente, sin necesidad de recurrir a eventuales apelaciones relativas al carácter “ambivalente” o “equivoco” de las glosas nativas.

Esto no significa, sin embargo, que para el observador los términos no se presenten, efectivamente, como equívocos e incluso contradictorios. Pero, quizá, esto mismo no deje de estar subordinado a un uso sistemático que anula cualquier nota de ambigüedad. Precisamente, el estudio de Enrique Mayer sobre las dinámicas de la reciprocidad en el pueblo de Tangor (Daniel A. Carrión, Pasco) provee los elementos para una lectura de este tipo. El contexto ritual del techado de la casa (*wasi gatay*) es el escenario en el que se despliegan los derechos y las obligaciones de los individuos involucrados en el trabajo en una serie de niveles jerárquicos que son expresados en —y a través de— el idioma del parentesco.

En Tangor, la mayoría de los afines —masculinos y femeninos— de diferentes grados son designados, respectivamente, mediante los términos *masha* y *lumtshuy*. El primero hace referencia a ZH/DH/WB/HB/MBDH/MZDH/ZDH/ZDDH y MZH (*primo masha*). El segundo refiere a BW/SW/WZ/HZ/MBSW/FZSW/BSW/ZSW y MBW (*sobrina lumtshuy*). Asimismo, un hombre designa *lumtshuy* a WBW y una mujer designa *masha* a HZH. Sin embargo, dos hombres o dos mujeres que han desposado a dos hermanas o a dos hermanos se refieren entre sí mediante los términos *masha masi* (WZH) y *lumtshuy masi* (HBW). Los padres de los cónyuges, por su parte, reciben los términos castellanos *suegro* y *suegra*. El empleo de estos términos no se reduce a los afines sino que también, en contextos rituales supeditados a las reglas vernáculas de reciprocidad, se extiende hasta cubrir de manera peculiar otro grupo de parientes que, desde un punto de vista estrictamente formal, parecería contradictorio clasificar como tales: los propios consanguíneos.

La celebración del *wasi gatay* involucra la participación de una serie de grupos cuyos roles en el trabajo están estrictamente regulados en función de las tareas que deben realizar. Todos los participantes son clasificados mediante los términos *masha* y *lumtshuy* y, entre ellos, Mayer identificó que el primero se aplica a Z/MBD/MZD/ZD/D/ZDD y el segundo a B/FBS/FZS/MBS/BS/ZS/S. Es decir,

en contraposición a lo que ocurre con los afines, ahora *masha* hace referencia a mujeres y *lumtshuy* a varones. La regla es que, en contextos de prestaciones rituales precisas, las esposas de los *masha* son clasificadas como *masha* y los esposos de los *lumtshuy* como *lumtshuy*. Por extensión, los parientes consanguíneos se convierten en *lumtshuy* cuando son hombres (casados con mujeres *lumtshuy*) y en *masha* cuando son mujeres (casadas con hombres *masha*). Expresadas en el idioma del parentesco, las obligaciones y funciones que deben cumplir los participantes son siempre recordadas, ya que de ello depende el rol que les tocará cumplir en nuevas situaciones en las que ellos demanden servicios o sus servicios sean demandados por terceros. Aquí, por primera vez hasta el momento, se aprecia el carácter estructuralmente relativo de los términos. En el análisis de Mayer ello se expresa en un plano intrageneracional: si una pareja A recibe servicios *masha* de una pareja B, la primera deberá devolver servicios *lumtshuy*, y viceversa. Es decir, si una pareja, al construir su casa, recibe servicios *masha* (ZH/Z) y servicios *lumtshuy* (BW/B) de otras dos parejas, en su debido momento, cuando la segunda pareja construye su propia casa, la primera le devuelve los servicios prestados en calidad de *lumtshuy* (BW/B) y, de tratarse de la tercera pareja, en calidad de *masha* (ZH/Z) (Mayer 1977: 69-76).

Esta etnografía, además de ampliar las posibilidades clasificatorias de los términos, permite esclarecer un aspecto problemático del escrito de Webster. Se trata de las razones que, en contextos (rituales) determinados, explicarían el empleo de términos de afinidad reservados a varones y mujeres a mujeres y varones (aunque, es cierto, se trate de parientes consanguíneos). Ello demuestra la relatividad estructural de los términos, en sí mismos y entre sí. Sin embargo, aquí se presenta un nuevo problema: este carácter relativo queda reservado a un plano intrageneracional. ¿Puede decirse lo mismo de aquellas relaciones de parentesco que son designadas mediante los mismos términos pero que involucran generaciones distintas?

Las conclusiones de Mayer están relacionadas con su propia noción de *ayllu*, cuya unidad constitutiva es la familia nuclear. En virtud de las relaciones que mantienen las familias entre sí, el *ayllu* alude a un sistema que acentúa la descendencia, mientras que la pareja *masha-lumtshuy* a uno que acentúa la alianza. Ambos reclutan los mismos conjuntos de parientes, pero los clasifican de modo diferente (Mayer 1977: 78-79). Esta distinción entre descendencia y alianza promueve la instauración de una dicotomía en virtud de la cual los términos *masha* y *lumtshuy* informan de un sistema de relaciones distinguible de un tipo de organización también fundamentada en relaciones de parentesco: el *ayllu*. Sin embargo, este tipo de distinción no se corresponde con la información proveniente de otros estudios

etnográficos. Si, efectivamente, el pretendido hiato entre uno y otro sistema no es tal y ambos constituyen dos dimensiones de un único y mismo ordenamiento social, quizá la pregunta acerca de la relatividad estructural de los términos entre generaciones encuentre su respuesta.<sup>12</sup>

Aunque el trabajo de Mayer constituye una excepción con respecto a la extensión sistemática de los términos analizados a parientes consanguíneos, las etnografías dedicadas a poblaciones rurales del centro y el sur peruanos comparten sus conclusiones y amplían aun más la información relativa a su rango clasificatorio y sus contextos de uso, todos ellos asociados a los roles que deben ser asumidos en determinadas instancias rituales en las que el *ayllu*, como unidad de parentesco, detenta un rol protagónico.<sup>13</sup> El estudio de Billie Jean Isbell sobre los deberes

---

<sup>12</sup> Casi una década antes de la publicación del ensayo de Mayer, Ulpiano Quispe dio a conocer una etnografía sobre el complejo ritual de la “herranza” (o marcación del ganado) en las comunidades de Choque Huarcaya y Huancasancos (Víctor Fajardo, Ayacucho). Allí se vuelven a identificar los términos *masa* y *llumchuy* así como también los roles que detentan estas categorías de afines durante la celebración del ritual. Si bien Quispe identifica un número relativamente pequeño de parientes a quienes se les aplican los términos en cuestión, en su descripción establece una distinción digna de destacarse. *Masa* (“masa real”) o *yura masa* (“masa truncal”) designa a DH, mientras que *masa* (“masa clasificatorio”) o *mallki masa* (“masa ramal”) designa a ZH/BDH/ZDH. De la misma manera, *llumchuy* (“llumchuy real”) designa a SW, mientras que *llumchuy* (“llumchuy clasificatorio”) designa a BW/BSW/ZSW (Quispe 1969: 14-15). En relación con la extensión clasificatoria de los términos bajo consideración en contextos rituales, es digno de destacar el análisis de Manuel Burga sobre el pueblo de Mangas (Cajatambo), dedicado a un baile ritual anual celebrado durante toda la segunda quincena de noviembre que coincidía, asimismo, con el “repaje” de las ocho secciones en las que se dividía el techo de paja del templo local. El pueblo de Mangas estaba dividido en dos barrios y cada uno de ellos debía proporcionar individuos (hombres y mujeres) para cumplir con los “cargos” involucrados en la celebración. A algunos de los individuos que cumplían estos “cargos” se los designaba, precisamente, *masha* y *lumtsuy* y, asimismo, la fiesta en cuestión era conocida bajo el nombre de *masha* (Burga 2005 [1988]: 36-41). En el pueblo de Marcapata (Quispicanchi, Cuzco) todavía se celebra, cada cuatro años, el *wasichakuy* o “repaje” del techo de paja de la parroquia local. El ritual se desenvuelve durante toda una semana a comienzos de agosto y en él están involucrados los cuatro *ayllus* del territorio del distrito (Sendón 2004). Las máximas autoridades encargadas de pautar, regular y llevar a cabo las actividades involucradas en el techado son los cuatro mayordomos (cada uno de ellos representante de cada *ayllu*) quienes, en virtud de los “santos patronos” que representan e incluso encarnan, dos masculinos y dos femeninos, suelen dirigirse entre sí, en tono de burla, mediante los términos *qatay* y *qhachun* (Sendón 2009: 118).

<sup>13</sup> En el cuadro 1.1, bajo la columna AA.VV., se incluye la información registrada por Catherine Allen (2002 [1988]) en Sonqo (Paucartambo, Cuzco), Raúl León Caparó (1994) en Qollana-Wasaq (Paucartambo, Cuzco), Billie Jean Isbell (1977) en Chuschi (Cangallo, Ayacucho), Juan Ossio Acuña (1992) en Andamarca (Lucanas, Ayacucho), Ulpiano Quispe (1969) en Choque Huarcaya y Huancasancos (Víctor Fajardo, Ayacucho) y Harald Skar (1997 [1988]) en Matapuquio (Andahuaylas, Apurímac). La diferencia entre los distintos registros se relaciona con el lugar de los estudios de caso: *masay* y *llumchuy* corresponden a poblaciones ayacuchanas y *qatay* y *qachun*

involucrados por distintas categorías de parientes durante el ritual de la limpieza de las acequias (*yarqa aspiy*) sigue siendo imprescindible. Allí el *ayllu* posee, entre otros, el mismo significado que el término español *familia*. Sin embargo, también se usa para diferenciar parientes cercanos, agrupados bajo la categoría de *ayllu*, y lejanos, agrupados bajo la categoría de *karu ayllu* (“*ayllu* lejano”). El primer grupo está compuesto, idealmente, por la descendencia de dos antepasados masculinos ubicados en G+2 y el segundo por la descendencia de los *siblings* de dichos antepasados. Mientras que los miembros del primer grupo no pueden casarse entre sí, existe la tendencia, bajo regulaciones precisas, de que hombres de un *ayllu* desposen a mujeres de su *karu ayllu* (Isbell 1977: 92-93). Ahora bien, ambos grupos, el *ayllu* y el *karu ayllu*, se contraponen con el *ayllu* de los afines, cuyos miembros son mayoritariamente referidos mediante los términos *masay* y *llumchuy*. El lugar que ocupan y las obligaciones que tienen los *masay* en contextos rituales (fundamentalmente aquellas propias de las mujeres) dramatizan el carácter asimétrico de la relación a la que se ven sometidos con respecto a aquellos de quienes han recibido esposas. Debido a la regla de residencia posmatrimonial predominante, este carácter asimétrico no se extiende hacia los *llumchuy*.<sup>14</sup> Sea como fuere, lo cierto es que en determinados contextos queda expresado e incluso es acentuado el carácter jerárquico que implica la relación *ayllu-masa*. Ello también se manifiesta desde la perspectiva que ofrece la misma terminología. Mientras que, por ejemplo, los términos que emplea Ego para referirse a ZH y BW son, respectivamente, *masay* y *llumchuy*, los términos que emplea Alter para referirse al primero (WB/HB y WZ/HZ) son, respectivamente, *cuñado* y *cuñada*. Es decir, existe una relación léxica asimétrica y sistemática —en el sentido que abarca todas las generaciones— entre los términos *quechua* que emplea Ego para referirse a sus afines y los términos *españoles* que emplean los segundos para referirse al primero. El vínculo *ayllu-masa* no se resuelve en un plano de simetría, aunque parece estar

---

a las del Cuzco y Apurímac. Aunque no todos los términos incluidos en la columna hayan sido consignados por todos y cada uno de los autores, no existen diferencias cualitativas en sus respectivos análisis como para dudar acerca de su posible empleo en uno u otro caso. Ahora, no debería pasarse por alto, por un lado, el empleo de los términos *qatay* y *qachun* en Matapuquio, cuyos habitantes hablan un dialecto quechua chanca ayacuchano, ni tampoco, por el otro, que en Qollana Wasaq se designen a determinadas categorías de afines mediante los términos *qatay* y *masay* (ver *infra*). Esto debería prevenir de establecer una distinción radical acerca del empleo regional de cada par de términos (como lo ha sugerido Zuidema para el caso de *masa*, *masani* y *catayni* entre los incas del Cuzco).

<sup>14</sup> Esta observación, relacionada con el patrón virilocal de residencia posmatrimonial, no deja de ser problemática, ya que existe evidencia etnográfica que demuestra que el rol de la mujer que pasa a residir en la casa de sus suegros detenta, fundamentalmente durante el primer año de residencia, un estatus inferior a los ojos de la familia del esposo.

subordinado a una tercera categoría. En efecto, así como el encargado de llevar adelante el convite ritual recibe ayuda de sus *masay*, él mismo es considerado *masay* por los miembros del *ayllu* de su esposa. Sin embargo, los miembros de uno y otro *ayllu*, a excepción de Ego y su esposa, son referidos indistintamente entre sí con el término *aura*, expresando de este modo un vínculo simétrico, *ayllu-ayllu*, que se opone a la relación asimétrica *ayllu-masay*. En este sentido, mientras que las categorías *ayllu* y *karu ayllu* suponen un vínculo de consanguinidad, la categoría de *aura* implica un vínculo establecido ritualmente: el intercambio de mujeres por los hombres de dos o más *ayllus* (Isbell 1977: 97-101).

Mientras que Harald Skar (1997 [1988]: 233-234), al igual que Isbell, registró los términos *cuñado* y *cuñada* para, respectivamente, WB/HB y WZ/HZ, Juan Ossio Acuña (1992: 178-179) observó que los mismos grados de parentesco eran referidos mediante los términos castellanizados *tiuy* y *tia*. En cierto modo, las ecuaciones que en el plano terminológico plantean estos dos últimos términos remiten a aquellas expresadas por *caca* e *ipa* para el caso incaico y *tiu* = *kakalyernu* = (*qhachun*) *qatay* para los q'eros de Paucartambo. Dejando de lado la primera cuestión, es válido preguntarse acerca de la segunda: ¿cómo explicar, de acuerdo con la información presentada por Ossio Acuña y desde la lógica dador-receptor de esposas postulada por Webster, que una categoría como HB sea referida *tiu* cuando, precisamente, este hombre pertenece a un grupo que ha recibido una mujer (el Ego que habla)? En el cuadro 1.1, el casillero correspondiente a esta categoría en la columna de Webster está en blanco. El tratamiento de los términos *masa masi* y *llumchuy masi* por Ossio también remite a un problema mencionado con respecto a Webster: el empleo del término *q'ataymasi* para designar a WBW. En Ossio Acuña *masa masi* refiere a WZH/HZH y *llumchuy masi* a WBW/HBW (Ossio Acuña 1992: 179, diagramas 7c y 7d). Si se aceptase el sentido propuesto por Webster y se tradujese *masa masi* como “compañeros en la recepción de esposas”, ¿de qué modo se explica que sea una mujer quien, nuevamente, emplea este término al designar a HZH? La misma pregunta también resulta pertinente con respecto a *llumchuy masi* en tanto y en cuanto es aplicado por un hombre para designar a WBW.

Harald Skar encontró que los términos *qataymasi* y *qachunmasiy* eran empleados para designar específica y respectivamente a WZH y HBW. Sus datos no informan nada con respecto a las eventuales designaciones de HZH y WBW (como tampoco los de Isbell). Aunque el modelo de Webster haya ejercido una influencia explícita en su propio análisis, evidentemente Skar no dejó de advertir algunas de las dificultades relativas a la definición de estos términos ya que los glosa como,

respectivamente, “compañero en la recepción de esposa” y “compañero en la recepción de esposo”. Sin embargo, y en virtud de la acentuación de la lógica “dador-receptor”, infiere un posible uso de uno de los términos que es, de por sí, problemático: se trata del excepcional uso recíproco de *qatay* y *qachun* en virtud del cual un hombre que ha recibido una mujer es designado *qachun* por los varones del grupo que se la ha entregado. La situación en la que ello ocurriría de manera simétrica, considerada por Skar el resultado de una práctica relativamente frecuente en Matapuquio, es la que resulta del intercambio de hermanas por dos hombres: allí uno y otro son considerados *qatay* y *qachun* entre sí. Ahora bien, el autor consigna, en su lista terminológica, que *qatay* se aplica a ZH mientras que WB es designado con el término español *cuñado*. En la situación de intercambio recíproco en la que una y otra categoría de parentesco es ocupada por un mismo individuo (o más bien por dos individuos), este mismo individuo es *qatay* con respecto a otro a quien entregó una mujer (su propia hermana) y *qachun* por haber recibido otra (la hermana del segundo) (Skar 1997 [1988]: 236-237). Este mismo fenómeno se presentó al analizar el modelo de Webster. Además del problema lingüístico que involucra la aplicación de un término de referencia femenino a un hombre y que va en contra, salvo el caso de Webster, del resto de la evidencia presentada, no es menos inquietante el hecho de que, de no tratarse de un intercambio recíproco y restringido de hermanas, el término para WB sea *cuñado* y no, como podría especularse en el caso de una importación directa de los términos de parentesco castellanos al universo quechua, *cuñada*. Dejando este problema momentáneamente de lado (ver *infra*), todavía resta preguntarse de qué manera se designan entre sí las mujeres intercambiadas en este tipo de unión (BW/HZ). Sabemos por Skar (1997 [1988]: 234) que en una unión no simétrica la primera es *qachun* y la segunda, *cuñada*. Sin embargo, si efectivamente se tratase de una unión simétrica, ¿las hermanas de dos hombres que fueron intercambiadas por ellos en matrimonio se referirían entre sí como *qatay*? El autor no dice nada al respecto ni tampoco la evidencia presentada en el cuadro 1.1. Pero supóngase por un momento que ello fuera así y evalúese la situación desde la perspectiva que ofrece la fórmula “dador-receptor” según el punto de vista de un ♀ Ego entregada en matrimonio por su propio hermano a cambio de la hermana de su esposo. El razonamiento sería más o menos el siguiente: la esposa *de mi* hermano es la hermana *de mi* esposo; en calidad de esposa *de mi* hermano ella es (y así lo registra Skar) *mi qachun* porque su grupo ha recibido una mujer, la esposa *de su* hermano, es decir yo misma; pero, al mismo tiempo, en calidad de hermana *de mi* esposo, ella es *mi qatay* por pertenecer a un grupo de quien mi propio grupo recibió una mujer, la esposa *de mi* hermano. En cierto modo, el valor de *qatay*

y *qachun* es más “receptivo” que “contributivo”. Otra sería la situación si ellos fuesen definidos como, respectivamente, “grupos dadores” y “grupos receptores” de *esposos*. Ni Skar ni ningún otro de los autores comentados en estas páginas han propuesto una definición semejante.<sup>15</sup>

El análisis de Raúl L. Caparó también se concentra en las relaciones asimétricas entre dos agrupaciones designadas *jatun ayllu* (“*ayllu* grande”) y *karu ayllu* (“*ayllu* lejano”); la primera constituida por hombres y mujeres descendientes de un tronco común y la segunda conformada por los parientes lejanos en la línea materna y los parientes de la esposa de Ego. Aunque en muchos aspectos la relación WF/DH presenta las mismas características jerárquicas reseñadas en los otros autores —aquí se relaciona con el acceso y usufructo de la tierra—, es sorprendente que en su lista el autor registre que el término de referencia para ambos sea *qatay* o *masay* (Caparó 1994: 207-209).<sup>16</sup> Visiblemente Caparó no se percató de los problemas y matices implicados en una designación por el estilo, ya que a lo largo de toda su argumentación reemplaza el término vernáculo para WF por el castellano *suegro*, subrayando así el vínculo asimétrico entre éste y *qatay*. De todos modos, ello no impide entrever cierto carácter relativo que detentan las relaciones implicadas. Ego necesita de los servicios de sus *qatay* no sólo por cuestiones intrínsecas a la misma lógica del parentesco sino también por la razón, más bien prosaica, de que sus propios hijos deben cumplir con las obligaciones asociadas a sus roles de *qatay* con los padres de sus respectivas esposas. Viéndose privado de la ayuda que le proveerían sus hijos de no estar ocupados ayudando a sus suegros, aquellos que lo ayudan son los esposos de sus hijas (Caparó 1994: 222-224). Es decir, y Caparó no avanza más en esta dirección, cualquier individuo es siempre *qatay para* alguien pero también, y no menos importante, *qatay de* alguien (ver *infra*).

El problema del carácter relativo de los términos no pasó inadvertido a otros etnógrafos. Entre ellos cabe destacar el estudio de Glynn Custred sobre el pueblo

---

<sup>15</sup> John Earls e Irene Silverblatt (1977), en su análisis sobre la clasificación de los participantes durante el ritual del matrimonio en Sarhua (Ayacucho), identificaron la existencia de un modelo en el que son dos grupos de mujeres las que intercambian “novias”. Además de destacar el lugar que ocupan los términos *masa* y *llumchuy*, su modelo se presenta como una refutación de la pretendida universalidad de la lógica “dador-receptor de esposas” en el ámbito andino.

<sup>16</sup> El empleo simultáneo de *qatay* o *masay* para DH es prerrogativa exclusiva de un varón, ya que una mujer sólo emplea el primero. Este uso es explicado desde un punto de vista semántico donde *masa* está asociado con la fuerza de trabajo, humana o animal (Caparó 1994: 223). Los términos de referencia que emplean tanto un hombre para designar SW, y aquel que emplea un hombre para designar WM, provienen del acervo terminológico consanguíneo: *ususiy* y *mamay*, respectivamente (Caparó 1994: 209). Lo mismo ocurre en Matapuquio, donde una posible designación para WF es *papay* (Skar 1997 [1988]: 235).

de pastores de Alccavitoria (Chumbivilcas, Cuzco). Allí advirtió la presencia de dos terminologías de parentesco, quechua y española, cuyo empleo alternativo a distintos grupos de parientes depende de la distancia genealógica que separa a Ego de cada uno de ellos, así como también de los grados de solidaridad y ayuda mutua existentes entre uno y otros. Los grupos de consanguíneos identificados son tres: la familia nuclear, la familia extensa —constituida por los hermanos y las hermanas del padre y de la madre de Ego y sus descendientes en G-1— y aquellos consanguíneos ubicados más allá del segundo grupo. Ahora bien, mientras que Ego se refiere a los miembros del primer grupo exclusivamente con términos quechua, los miembros del segundo son referidos mediante términos quechua y españoles y los del tercero con términos exclusivamente españoles. La terminología de parentesco empleada en Alccavitoria no debe, según el autor, caracterizarse como quechua o española, sino como una reelaboración sintética de los términos provenientes de ambos conjuntos léxicos. Sin embargo, el conjunto terminológico quechua es presentado como perteneciente al tipo hawaiano —en el sentido de que sólo distingue sexo y generación mas no colateralidad— mientras que el conjunto español es caracterizado como perteneciente al tipo esquimal —ya que distingue cada uno de los tres rasgos—. Consecuentemente, el empleo de los términos provenientes de uno u otro de estos universos léxicos depende de determinados contextos en virtud de los cuales es preciso acentuar lazos de íntima o relajada solidaridad, lo que se logra mediante la anulación o especificación del vínculo colateral que existe entre Ego y Alter. Así, en algunos contextos se observa, por ejemplo, que FB y FBS son designados con los términos quechua para F y B mientras que, en otros contextos, se emplean los términos españoles *tío* y *primo*, estableciéndose de este modo diferencias que remiten a distintas situaciones de interacción. En cierto modo este mismo fenómeno también se observa en la elección de los términos de referencia para los afines pero, aquí, lo que está en juego no es tanto la dimensión colateral sino la generacional. Los términos *qhata* (ZH/DH) y *qhachun* (BW/SW) sólo distinguen afinidad y sexo, y la generación es determinada mediante la introducción de términos castellanizados como *cuñado* y *cuñada* (G-0) o *suegro* y *suegra* (G+1) (Custred 1977: 119-123).<sup>17</sup>

Nada indica que *qhata* y *qhachun* remitan, en sí mismos, a algún tipo de vínculo asimétrico en el plano intrageneracional. Por el contrario, lo que parece ocurrir

---

<sup>17</sup> Custred incluso registra el uso de los términos quechua “hermandad” (♂ *wawqe*, ♂ *pana*, ♀ *tura* y ♀ *ñaña*) entre afines: ello no se reduce a WB/HZ, sino que también se aplica a HB/WZH/HZH y WZ/WBW/HBW (Custred 1977: 125-126; ver cuadro 1.1, columna Custred).

es que la dimensión jerárquica es introducida mediante el uso nativo de términos españoles o, en su defecto, mediante la traducción y ulterior interpretación de los términos quechua desde el punto de vista que ofrecen sus pares españoles (Custred 1977: 130 y 132). Ello se aprecia si se observa más detenidamente el tratamiento que han sufrido las categorías ZH/WB por los autores hasta aquí comentados. Entre quienes comparten un acuerdo acerca de la lógica “dador-receptor de esposas”, no existe problema alguno con respecto a la primera de las categorías: desde el momento en que ZH es un hombre a quien se le ha entregado una mujer, él es referido como *qatay* o *masay*. WB, en virtud de ser precisamente quien ha entregado la mujer, es referido como *qhachun* o, en su defecto, como *tío* y *cuñado*. Ahora bien, no sólo otros autores (Latcham, Zuidema, Mayer y Sato —ver *infra*—) han registrado el empleo de *qatay* o *masay* para esta última categoría (WB), sino que al hacerlo desvirtúan la supuesta asimetría en la relación *qatay-qbachun*. En tanto y en cuanto resulta una contradicción en sus propios términos que el mismo término de referencia para designar a quien entrega una mujer (WB) sea el mismo que se emplea para designar a quien la recibe (ZH), es válido preguntarse si ello obedece a una contradicción nativa o si es producto de la interpretación de los términos nativos en una clave disonante. Lo mismo se aplica a los registros sobre BW/HZ (cuadro 1.3).

Cuadro 1.3  
Ubicación de los términos *qatay-qbachun* y *masa-llumchuy* en relación con las categorías de parentesco ZH/WB y BW/HZ

	Latcham	Zuidema	Webster	Mayer	AA.VV.	Custred	Sato
ZH	<i>catay</i>	<i>masa/masani/ catayni</i>	<i>q'atay/ yerno</i>	<i>masba</i>	<i>masay/ qatay/ mallki masa</i>		<i>qata</i>
WB	<i>massa/ massani</i>	<i>masani/ catayni</i>	<i>qachun/ tiu</i>	<i>masba</i>	<i>tiuy/ cuñado</i>	<i>qbata/ cuñado/ wawqe</i>	<i>qata</i>
BW	<i>khachun</i>		<i>qachun</i>	<i>lumtsbuy</i>	<i>llumchuy/ qachun</i>		<i>q'açun</i>
HZ				<i>lumtsbuy</i>	<i>tiay/ cuñada</i>	<i>qbachun/ cuñadal/ ñaña</i>	<i>q'açun</i>

NOTA. Se han abstraído del cuadro los términos quechua alternativos que los autores han consignado en sus respectivas listas terminológicas. De ahí la omisión de las columnas correspondientes a Imbelloni y Lounsbury en el cuadro 1.1.

Un aspecto de la etnografía de Custred plantea nuevamente el problema de si el carácter “relativo” de los términos *qatay* y *qhachun* se restringe exclusivamente al ámbito intrageneracional o si, también, se expresa en un plano intergeneracional. Desde el punto de vista de la pertenencia a una familia nuclear, todo individuo pertenece a dos familias nucleares: la familia de orientación (aquella de la que proviene) y la familia de procreación (aquella que crea). En relación con la primera, el lugar que ocupa es el de S/D y B/Z mientras que, en relación con la segunda, su lugar es el de F/M y H/W. Toda vez que un individuo requiere *de*, o es requerido *para*, cumplir con una determinada obligación, su familia de orientación es quien requerirá de sus servicios mientras que su familia de procreación es quien le proveerá de la ayuda necesaria. La lógica que inspira este movimiento es caracterizada por el autor mediante la expresión “reciprocidad generacional” (Custred 1977: 128). ¿Es posible concebir una lógica de esta naturaleza con respecto a aquellos individuos que, ubicados en generaciones distintas, son referidos como *qatay* o *qhachun*?

Antes de proponer una respuesta es preciso considerar el estudio de Noboyuki Sato consagrado al tema de la familia, el parentesco y el *ayllu* en el distrito de Marcapata (Quispicanchi, Cuzco). Este trabajo resulta excepcional por la meticulosidad en el tratamiento y la densidad de la información de base: se trata del listado más exhaustivo sobre los empleos posibles de *qata* y *q'achun* (Sato 1981: 151-158 y 164-165). De todos modos, sus conclusiones generales están sujetas a nuevos interrogantes. En primer lugar, de su lista no se deduce el así llamado “valor asimétrico” de los términos más allá del peso que se le asigne al ejercicio “hacia abajo” de la clasificación. Incluso, la insistencia en que el uso de los términos sea prerrogativa de la generación ascendente para referirse a aquellos individuos con quienes sus “hijos” y “nietos” (en un sentido clasificatorio) se han desposado desvirtúa en cierto modo la corroboración de que la distribución de su empleo en las generaciones descendentes apenas supera su distribución en la generación del propio Ego.<sup>18</sup> Lo que sí es cierto, salvo en el caso de aquellos autores que excepcionalmente han registrado el empleo de los términos “hacia arriba”, es que el uso intergeneracional no es simétrico, en el sentido de que la contrapartida de un término quechua —por ejemplo *qata* para DH/BDH/SDH— es un término castellano —por ejemplo *suegro*, *tiyu* y *abuelo* para, respectivamente, WF/WFB/

---

<sup>18</sup> Este empleo define un tipo de vínculo que es caracterizado por el autor como “obligación vertical” (Sato 1981: 165). De acuerdo con el cuadro 1.1, ella involucra la posible extensión de los términos a dieciocho categorías de parientes (masculinos y femeninos) en G-1 y a diez en G-2, cuyo total (28) apenas supera el número de categorías a las que se les aplica en G0 (22). Los derechos y deberes de los individuos referidos en G0 pertenecen a la clase denominada, por el autor, “obligación horizontal” (Sato 1981: 166).

WFF— (Sato 1981: 166).<sup>19</sup> En segundo lugar, es esta misma acentuación del valor asimétrico de los términos lo que lleva a Sato a caracterizar al *ayllu* marcapateño atribuyéndole cierta vaguedad que no deja de ser problemática. Precisamente, el *ayllu*, para el autor, es fundamentalmente una “categoría” y, como tal, sus contornos son imprecisos. Esta indeterminación es la que promueve que, en determinadas ocasiones (fundamentalmente rituales), sea necesario realizar una distinción entre el *ayllu* y el no-*ayllu*. Ello se logra mediante un ejercicio sistemático de clasificación jerárquica en virtud del cual los *qatay/masa* no sólo son los “afines” sino también los “extraños”. Los mismos términos de “afinidad” expresan, al mismo tiempo, la distinción entre Ego y Alter. Es decir, *qata* (eventualmente *qhachun*) no sólo designa un estatus inferior de parientes sino que, en su sentido clasificatorio más extremo, designa el estatus inferior por antonomasia de la vida social, aquel relacionado con los atributos de lo “diferente” y lo “extraño” (Sato 1981: 171).

Esta extensión clasificatoria, no tanto del término como de la interpretación a la que ha sido sometido, plantea otro nuevo interrogante esta vez relacionado con su propia condición de elemento constitutivo del universo social. Si en calidad de “lo otro” *qata* queda relegado del ámbito social, ¿cómo explicar la coexistencia de dicho término, y su compañero *qachun*, en el interior mismo del universo social propuesto por las relaciones entre consanguíneos y afines? De no existir respuesta a esta cuestión, el pasaje de “lo inferior” a “lo otro” se convierte en un salto al vacío.

Sin embargo, sí es posible concebir una alternativa ante esta disyuntiva y ella remite, quizá paradójicamente, al comienzo de esta exposición, o incluso antes. En su historización del mito de origen de los incas, Gary Urton se concentró en el problema de la conformación de las unidades sociales y territoriales que a lo largo del tiempo fueron dando sus respectivas fisonomías al actual distrito de Pacariqtambo (Cuzco). En su ensayo Urton menciona en dos oportunidades el valor diagnóstico de la pareja *qatay-qhachun*. La primera es en el contexto del desciframiento del mito de origen inca a la luz de la información relativa al origen y la constitución de los diez *ayllus* de Tampu T’oqo. Al presentar al *ayllu* como “cualquier grupo con cabeza” (Isbell 1977: 91), el autor destaca su naturaleza jerárquica. Ahora bien, el límite que separa el *ayllu* del no-*ayllu* está mediatizado a través de los términos *qatay* y *qachun*. Las relaciones asimétricas entre los miembros de un *ayllu*

---

<sup>19</sup> Esta última posibilidad (WFF) no aparece en el cuadro 1.1 debido a que en ella se ha omitido G + 2 ya que ninguno de los otros autores ha registrado en esta generación alguno de los términos discutidos. Asimismo, el uso asimétrico no ocurre intrageneracionalmente, ya que los términos castellanizados alternativos (*kuñado*, *kuñada*, *konkuñado* y *konkuñada*) se emplean de modo recíproco (Sato 1981: 151-153).

y aquellos incluidos dentro del grupo limítrofe constituyen una de las bases para la formación y el mantenimiento de relaciones jerárquicas dentro del mismo *ayllu* (Urton 1990: 23-24). Desde esta perspectiva, el valor de *qatay* y *qhachun*, lejos de ser —en última instancia— “residual”, es el de verdadera “mediación”: en lugar de identificar “lo otro”, ambos son la bisagra misma que separa “lo propio” de “lo ajeno”. Allí es donde pareciera residir su carácter “relativo”, el que, eventualmente, incitaría a inclinar la balanza hacia una u otra dirección.

La segunda oportunidad en que Urton menciona el término *qatay* es en el contexto, nada mítico de por sí, de la descripción de los grupos sociales y territoriales que conforman en la actualidad Pacariqtambo. Además de los *ayllus* (“antiguos” y “nuevos”) ubicados en la capital distrital, en sus inmediaciones se hallan otras unidades sociales y territoriales que son definidas por ella como sus “anexos” administrativos. La diferencia entre *ayllus* y anexos está supeditada a una serie de prerrogativas rituales que detentan los primeros y a la ayuda, en cierto modo subordinada, que les proporcionan los segundos cuando ellos organizan faenas de diverso tipo. Ahora bien, los *ayllus* designan a los anexos —así como a sus respectivos residentes— mediante el término *qatay* (Urton 1990: 81).

Esta última observación, de gran valor etnográfico, sugiere un último interrogante que, desde otro ángulo, remite a la pregunta relativa al empleo de *qata* entre —y por— los *ayllus* marcapateños. *Qata*, objeto de mediación, se transforma de inmediato en objeto de sujeción. ¿Cómo explicar esta transformación “en sus propios términos”? ¿Cómo explicar, también, la situación de los *qata* en el caso en que, en calidad de afines, no provienen de un anexo sino que, eventualmente, pertenecen al mismo *ayllu* del Ego que los refiere como tales?<sup>20</sup>

---

<sup>20</sup> Uno de los últimos trabajos que ha sabido consignar información relativa al empleo de los términos *qatay* y *qhachun* es el listado de la terminología de parentesco quechua que, a manera de anexo, cierra la etnografía de Catherine Allen sobre el *ayllu* de Sonqo (Paucartambo, Cuzco). Aunque sin mayor tratamiento analítico, este listado permite advertir usos hasta el momento no contemplados. En efecto, *qatayn* designa a ZH/DH pero también —y como lo han observado otros autores mas no aquellos agrupados en el cuadro 1.1 bajo la columna AA.VV.— a WB y HB. Cuando éste es el caso, ZH es designado también, alternativamente, con el término *tiúy*. Por su parte, *qhachun* designa a BW/SW así como también a WZ y HZ. Cuando éste es el caso, BW es designada, alternativamente, con el término *tiáy*. Los términos *qataymasiy* y *qhachunmasiy* no sólo están reservados, como ya hemos tenido ocasión de advertirlo, a los grados WZH y HBW, sino que también se extienden hasta alcanzar, respectivamente, a WMZH y HFBW (que no hemos incluido en el cuadro 1.1) (Allen 2002 [1988]: 255).

## El caso de Phinaya

El pueblo de Phinaya se encuentra ubicado en el extremo nororiental del distrito de Pitumarca (Canchis, Cuzco), y se extiende sobre una porción de terreno de aproximadamente 40.000 hectáreas a una altura que sobrepasa los 4.500 metros sobre el nivel del mar. En la actualidad, este grupo de pastores está organizado en comunidad campesina y, al mismo tiempo, se encuentra dividido en dos mitades o *ayllus* denominados Consachapi e Ilave. Estos nombres remiten a dos de los siete *ayllus* que históricamente conformaron el repartimiento de Pitumarca entre fines del siglo XVIII y fines del siglo XIX, así como también a dos de los cuatro *ayllus* (también devenidos comunidades campesinas) que constituyen actualmente la capital distrital de Pitumarca. En calidad de pueblo dividido en mitades, Phinaya es un anexo del *ayllu* de Ilave de la capital distrital. De este modo, Phinaya es un pueblo, una comunidad, un *ayllu* dividido en mitades (o dos *ayllus*) y un anexo. En tanto que comunidad campesina, Phinaya está conformada por un número aproximado de ciento treinta familias nucleares que, desde la perspectiva del *ayllu*, se reordenan en un número también aproximado de cuarenta líneas de descendencia agnaticias que ocupan superficies definidas del territorio del pueblo.<sup>21</sup>

Las relaciones de parentesco que vinculan entre sí a las familias nucleares que habitan Phinaya son el fundamento mismo sobre el que descansa la forma de organización social (*ayllu*) que se manifiesta a través de una serie de instituciones (“dualismo institucional”) de absoluta relevancia para la vida social del pueblo. La gran mayoría de las familias phinayenses están relacionadas entre sí en un número, bastante estable a lo largo del tiempo, de líneas de descendencia de carácter agnaticio que ocupan porciones definidas del territorio, lo que permite establecer, así, una asociación estrecha entre patronímicos y la toponimia vernácula. Estas líneas, a su vez, se vinculan entre sí en función de las alianzas establecidas entre parte de sus miembros lo que redundo, por fin, en la conformación de una intrincada “red de parentesco” en la que se advierten diversos niveles de endogamia (registrables en el nivel del pueblo en su totalidad, en el de sus mitades y en el interior de cada una de estas mitades). A su vez, en virtud de predominio de la virilocalidad, las líneas que efectivamente continúan en el tiempo absorben gran parte del número de mujeres y hombres de aquellas otras que se ven interrumpidas. En efecto, estas líneas, lejos de continuar indefinidamente, están sujetas a un proceso de continuidad y ruptura generalizable a lo largo de las generaciones. Existen líneas que continúan en el

---

<sup>21</sup> Para un desarrollo del empleo de los términos “comunidad”, “anexo”, “ayllu” y “pueblo” —así como también de la identificación de los *ayllus* de Phinaya con Pitumarca—, ver el capítulo 2.

tiempo, otras que se interrumpen y otras nuevas que, debido al éxito alcanzado en la ocupación de porciones del territorio (y a las alianzas consecuentemente establecidas con otras líneas), ocupan el lugar de aquellas que desaparecen. De todos modos, la lógica que ordena este proceso es siempre la misma y, mientras ello sea así, el resultado no es otro que un tipo de organización en mitades.<sup>22</sup>

Estas mitades, también denominadas *hatun ayllu* (“ayllu grande”) y *huch'uy ayllu* (“ayllu pequeño”) resultan etnográficamente insoslayables ya que ellas, a través de una serie intrincada de instituciones duales, impregnan todas y cada una de las dimensiones de la vida social del pueblo, como el espacio, la actividad económica, la adscripción y participación política, etc. Su influencia persiste, incluso, hasta más allá de la muerte de un individuo. Todas estas dimensiones tienen un correlato inmediato con la concepción nativa del *ayllu* que, a su vez, está estrechamente relacionada con la concepción nativa del parentesco. Precisamente, la explicación más contundente sobre la constitución y el funcionamiento del *ayllu* en Phinaya proviene de la base conceptual que ofrece la propia terminología de parentesco: ella no sólo constituye la premisa que explica la forma de organización social asociada con la división en mitades, sino que también es el vehículo para expresarla. He aquí, entonces, la caracterización de un informante phinayense sobre el *ayllu* y su funcionamiento:

Un *ayllu*, diríamos, ¿no?, es donde están viviendo las personas. O sea, un conjunto de habitantes o personas que viven... *ayllu*. O sea, dentro de eso diríamos personas familiares, originarios o netos de ese sector. Sea de Ilave o Consachapi. Un conjunto de personas, un conjunto de habitantes que viven dentro de ese sitio... ¿Cómo se llama? *Ayllu* grande, *ayllu* chico [...] Entonces ese es *ayllu*, el *ayllu* también viene de ese hablar de la familia. Ellos a veces dentro de la familia son padres, mayores, abuelo, abuela, sobrino, así, con sus tíos, tías, así. Junto con todos es familia, *ayllu*. Diciendo dicen *ayllu*, ¿de acuerdo? Entonces a ese *ayllu* pertenecen, a esa familia pertenecen. Esas personas son familia, *ayllu* [...] Y así a veces de ese *ayllu* también acostumbran salir, tanto del *ayllu* grande hacia el lado del *ayllu* pequeño y del lado del *ayllu* pequeño hacia el lado del *ayllu* grande también vienen. ¿En qué forma? *Qatay*, *qhachun*, y así. Entonces, hay pues personas que van de este *ayllu* grande

---

<sup>22</sup> Las razones para la interrupción de una línea de carácter agnaticio son, fundamentalmente, dos: 1) que los miembros masculinos migren hacia otros pueblos, y 2) que en algún momento del tiempo la descendencia de una línea consista exclusivamente en mujeres. Estas mujeres, a su vez, pueden desposarse con hombres de otras líneas phinayenses (promoviendo excepcionales casos de uxorilocalidad) o con hombres migrantes que pasan a residir en Phinaya, quienes, de tener éxito en la ocupación continua de una porción del territorio, conformarán una nueva línea de descendencia.

hacia el *ayllu* pequeño, y del *ayllu* pequeño también vienen hacia el *ayllu* grande. ¿Pero en qué forma? *Qatay* y *qbachun*. Tanto mujeres como hombres. De esta forma con las personas del *ayllu* grande con las personas del *ayllu* pequeño siempre están haciendo una familia, o sea un *ayllu*. Entonces, en allí, siempre está habiendo una unión familiarmente a través de la mujer o el hombre, *qatay* o *qbachun*. Y en allí siempre está... Entonces, los hijos nacen, entonces están perteneciendo al *ayllu* grande o también al *ayllu* pequeño. Entonces por ambas partes siempre está habiendo familia, ¿no es cierto? Pero nunca jamás dejan su costumbre adonde pertenecen eso... Si es que es hombre para siempre lo trae a la mujer hacia el lado del *ayllu* grande o a ese lado en donde vive... Si es que el hombre se va para siempre entonces, a veces, se queda para siempre... ¿no es cierto?... en aquel lado de la mujer. Entonces dicen que la mujer es para llevar... ¿no es cierto?... dicen para llevar. Pero sí el hombre es para [estar] en el mismo lugar, en su casa. Entonces si un joven del *ayllu* pequeño quiere a una mujer del *ayllu* grande entonces pues se la lleva. Entonces siempre dentro de su pueblo, siempre dentro de su *ayllu* está [el hombre]. Pero si es que un joven trae de este *ayllu* grande a una joven a este *ayllu* entonces ahí se queda siempre. Pero a veces, también, por otras razones se van también para siempre, a la casa de su suegro o a la casa de su suegra se viene también. De esta forma, aun siendo del *ayllu* pequeño pertenecen para siempre al *ayllu* grande, o aun siendo del *ayllu* grande pertenecen para siempre al *ayllu* pequeño.<sup>23</sup>

¿Es posible establecer algún tipo de conexión entre la clasificación que realiza todo individuo de aquellas personas con quienes está relacionado por vínculos de descendencia o de alianza y la organización del pueblo en dos *ayllus*? Es decir, ¿en qué sentido es posible relacionar el universo social de parientes inmediatamente clasificable por cualquier individuo con la forma de organización social en la que están insertos? Sobre esta cuestión procuraremos pronunciar nos con suma cautela, a partir de tres perspectivas que están estrechamente relacionadas entre sí y cuya diferenciación obedece más bien a las conveniencias de la exposición: la de la propia terminología, la del modelo propuesto por el informante y, finalmente, la de la forma de organización social inferida del análisis de la red de parentesco de Phinaya.

La terminología empleada en Phinaya involucra la clasificación de los parientes consanguíneos por las líneas paterna y materna, ubicados entre G+2 y G-2, a través de una serie de términos de referencia que manifiestan un equilibrio entre sí, ya que para cada término de los parientes paternos existe su contrapartida en aquellos reservados a los parientes maternos. Asimismo, no existe entre una serie

---

<sup>23</sup> Ver Apéndice.

y otra ningún tipo de diferenciación en relación con el carácter paralelo o cruzado de los parientes, lo cual imposibilita inferir a partir de la terminología algún patrón sistemático de intercambio matrimonial. Ambas características remiten a un sistema de parentesco de tipo egocentrado. Todos aquellos individuos que viven en Phinaya y son clasificados mediante alguno de estos términos, además de pertenecer al pueblo, son miembros del *ayllu*. En este sentido, es fácil concluir que no cualquier individuo que vive en Phinaya pertenece efectivamente al *ayllu* de Phinaya. Lo que no resulta evidente es la situación inversa: ¿es posible que algún individuo viva efectivamente en el pueblo sin que forme parte, al mismo tiempo, del *ayllu*?

Algunos pocos términos de referencia están relacionados con un tipo de organización en el que sobresale la tendencia a la patrilinealidad y el consecuente ordenamiento de las líneas de descendencia en dos mitades antagónicas y complementarias. Con respecto a la primera de estas características, el adjetivo *kuraq*, antepuesto a algunos de los términos, sugiere cierto atributo especial a la condición de primogenitura —sobre todo masculina— a lo largo de las generaciones. Y, en efecto, por lo general sucede que en aquellas líneas que continúan en el tiempo la permanencia del hermano mayor (*kuraq wawqey*) en la ocupación de porciones definidas del territorio es mucho más que un ideal. Más allá de un correlato estadístico preciso, los *kuraq*, en términos estructurales, son aquellos puntos en el tejido parental que hacen efectiva la perpetuidad de una determinada línea mediante el establecimiento de alianzas matrimoniales con las mujeres de otras líneas. La prolongación a lo largo de las generaciones de este tipo de intercambio posibilita el ejercicio de construcción y reconstrucción del *ayllu* en su totalidad. Pero, ¿de qué manera se alcanza este resultado? El informante fue por lo demás explícito al respecto: “*qatay y qhachun... y así*”.

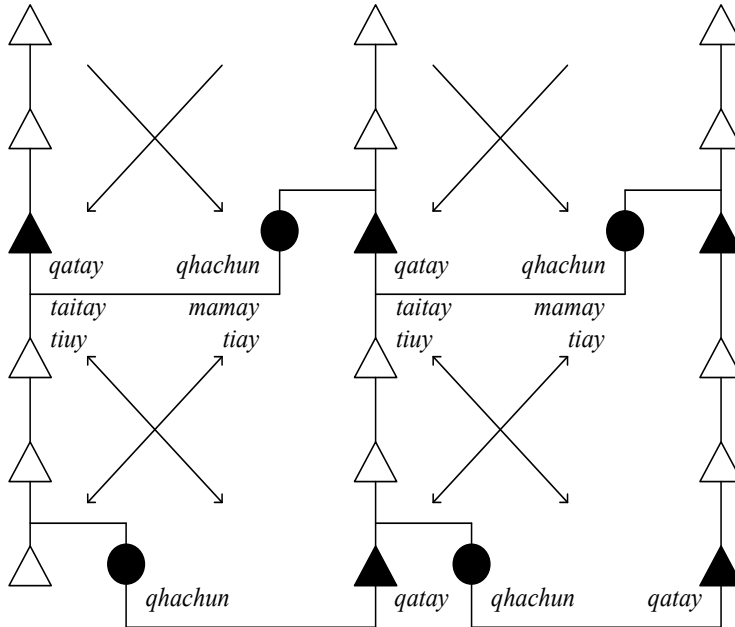
La discriminación entre parientes consanguíneos y el resto de la parentela afinal está consignada en la terminología mediante el empleo de los términos *qatay* y *qhachun*. El primero designa tanto a ZH/DH e, igualmente, a todos aquellos hombres que pasan a formar parte, en calidad de afines, de una línea cualquiera de agnados en virtud de los vínculos de alianza establecidos mediante las uniones con sus mujeres. Lo mismo ocurre con *qhachun* que designa, en primer lugar, a BW/SW y, de igual manera, a todas aquellas mujeres que fueron desposadas por los miembros de una línea de descendencia determinada. Ambos términos, en este sentido, hacen referencia a una categoría precisa de afines: los cónyuges de los parientes consanguíneos. Es preciso subrayar este punto. El empleo de los términos es, desde esta perspectiva, prerrogativa de los parientes consanguíneos de

aquel cónyuge que entabla una relación matrimonial, y no de este último. ♂ Ego, por ejemplo, no se refiere a su esposa como *qhachun*, sino que lo hace mediante el término *warmiy* (“mi mujer”); aquellos que emplean ese término para referirse a ella son los parientes consanguíneos (masculinos y femeninos) de ♂ Ego. De igual manera, ♀ Ego no se refiere a su esposo como *qatay*, sino que lo hace mediante los términos *qosay* o *qhariy*, y son, nuevamente, los parientes consanguíneos (masculinos y femeninos) de ♀ Ego quienes se refieren a él como *qatay*. En definitiva, no se “es” *qatay* o *qhachun* para un cónyuge sino para los parientes consanguíneos de este cónyuge que, desde este punto de vista, siempre es un “hijo de”, un “hermano de”, un “nieto de”, una “hija de”, una “hermana de”, una “nieta de”, etc., de un grupo de pertenencia (familia de orientación) que, en esta instancia de clasificación, define el estatus parental de un afín.

Ahora bien, en términos de la organización social y del funcionamiento del pueblo, la clasificación común de los afines en una categoría única de referencia constituye una instancia de diferenciación que, si se la relaciona con la descendencia agnaticia, la virilocalidad y los niveles de endogamia referidos, redundando en un universo virtualmente compuesto de parientes consanguíneos y afines ordenados en dos mitades. En efecto, la virilocalidad acompaña en el espacio el ejercicio continuo de clasificación del universo parental conformado por los vínculos de alianza que las líneas de descendencia agnaticias mantienen entre sí a lo largo del tiempo. Los *qhachun* son aquellas mujeres que se trasladan al lugar de residencia de sus esposos para inaugurar una nueva familia de procreación que reproducirá el mismo fenómeno de adscripción y diferenciación parental a lo largo de las generaciones. En este proceso, ni las mujeres ni sus esposos dejan de pertenecer a sus respectivas familias de orientación, que son las que definen los respectivos estatus de *qatay* y *qhachun*. El aspecto más significativo de la práctica continua de este tipo de matrimonios, de acuerdo con el informante, es que los *partenaires* involucrados en una nueva unión matrimonial pertenecen a líneas de descendencias adscriptas a una u otra de las mitades del pueblo, y cada unión matrimonial involucra el pasaje de las mujeres de una de las mitades a la otra, o, lo que es lo mismo, el pasaje de ellas a las *hatun wasi* (“casa grande”) de aquel hombre que sus propios parientes (*i.e.* los de las mujeres) clasifican como *qatay*. Sin embargo, ambos estatus son, en este aspecto fundamental, relativos: los individuos que los detentan nunca dejan de hacerlo desde el punto de vista de las generaciones que ejercitan la clasificación. Es decir, los mismos *partenaires* que son vistos como afines desde la perspectiva de sus antepasados (sus respectivas familias de orientación) no son sino los parientes consanguíneos de sus descendientes (sus respectivas familias de procreación) (figura 1.1).

Figura 1.1

Clasificación terminológica de los afines (*qatay* y *qhachun*) y consanguíneos en Phinaya desde la perspectiva generacional



El informante indica que los miembros de cada pareja nunca dejan de pertenecer a las mitades en las que han nacido, y que sus hijos, de igual manera, están relacionados consanguíneamente con cada una de estas mitades por el hecho de que la descendencia se reconoce por ambas líneas. De este modo, un individuo cualquiera se refiere mediante los términos *hatun taytay* y *hatun mamay* no sólo a FF/FM, pertenecientes igual que él y su padre a la misma mitad, sino también a MF/MM pertenecientes, al igual que su madre, a la mitad opuesta. El padre y la madre de este mismo individuo, que hasta entonces no eran sino *qatay* y *qhachun* para sus respectivos antepasados, serán también desde la perspectiva de sus descendientes *taytay*, *mamay*, *tiuy*, *tiay*, *hatun taytay*, *hatun mamay*. Estos últimos, a su vez, volverán a clasificar a los cónyuges de sus respectivos descendientes mediante los mismos términos con los que ellos fueron clasificados por sus antepasados; es decir, “*qatay* y *qhachun*... y así”.

El ejercicio sistemático y continuo de esta clasificación del universo parental desde la perspectiva de las diferentes generaciones involucradas posibilita la reproducción de una misma forma de organización social que resulta independiente, hasta cierto punto, del emparentamiento efectivo que los miembros de una u otra de

las mitades mantuvieron con sus antepasados remotos. La figura 1.1 procura representar gráficamente esta situación. En efecto, a lo largo de las generaciones el vínculo que pudo existir entre la descendencia de un hombre de la mitad Consachapi con los antepasados consanguíneos de la mitad Ilave (por ser la madre de este hombre de dicha mitad) se irá relajando e incluso desapareciendo. Los lazos de consanguinidad que unen a los descendientes de una pareja cualquiera con los antepasados consanguíneos remotos del miembro femenino de esa pareja se irán relajando a medida que se acrecienta la distancia genealógica que los separa. También lo harán a medida que se realicen nuevas uniones entre estos mismos descendientes con miembros de otras líneas de descendencia que no necesariamente tienen por qué pertenecer a la misma mitad a la que pertenecieron sus antepasados femeninos ni, tampoco, al mismo pueblo.

El informante se pronuncia al respecto al mencionar las posibilidades alternativas al patrón que pareciera regir el modelo. Ellas son dos: por un lado, no siempre son las mujeres quienes se trasladan a residir al lugar de los hombres sino que, a veces, son los segundos quienes se trasladan a la casa de sus suegros; por el otro lado, también hombres y mujeres de otros pueblos se casan con mujeres y hombres de Phinaya y a partir de entonces residen en el pueblo.<sup>24</sup> Unos y otros se trasladan al lugar de residencia de sus respectivos cónyuges en calidad de *qatay* o *qhachun*, y, por lo tanto, quedan sujetos al mismo proceso de clasificación y reclasificación al que son sometidas (tanto por sus antepasados como por sus descendientes y los miembros de su propia generación) aquellas parejas en las que ambos *partenaires* han nacido en Phinaya. Pasadas las generaciones, y si las líneas de descendencia agnaticias fundadas por los miembros masculinos de estas uniones persisten en el tiempo, poco y nada importará que algunos de ellos se hubieran trasladado hacia la mitad en la que residen sus descendientes, sea desde otra mitad o desde otro pueblo. En cierto sentido, incluso, ello es así independientemente del hecho de que la memoria genealógica sea relativamente frágil entre los miembros de la gran mayoría de la población phinayense: el mismo proceso de clasificación y reclasificación parental refuerza la identificación de una familia determinada con una línea de descendencia también determinada que continúa residiendo en una u otra de las mitades del territorio del pueblo.

Ahora bien, existe una tercera posibilidad alternativa con respecto al modelo enunciado por el informante, también expresada por él. Ella consiste en que las

---

<sup>24</sup> La población migrante, regular a lo largo de las generaciones, proviene fundamentalmente de dos sitios con los cuales Phinaya está relacionado desde hace decenas sino cientos de años: Ollachea (Carabaya, Puno) y Marcapata (Quispicanchi) (ver capítulos 2 y 4).

uniones matrimoniales no se practiquen entre miembros de líneas de descendencia pertenecientes a una y otra de las mitades del pueblo sino que, por el contrario, se realicen entre *partenaires* pertenecientes a líneas de la misma mitad. Esta posibilidad es decididamente importante ya que plantea, al menos en principio, una diferencia entre el modelo propuesto por el informante y el modelo de organización social abstraído del análisis de la red de parentesco de Phinaya. En efecto, el análisis registra un mayor número de uniones matrimoniales a lo largo de las generaciones no entre individuos pertenecientes a mitades distintas sino, por el contrario, entre individuos pertenecientes a líneas de descendencia de la misma mitad. De todos modos, esta última distribución, más que contradecir el modelo, no haría más que precisarlo. El hecho de que en la red de parentesco se cuenten más casos de matrimonios entre *partenaires* pertenecientes a la misma mitad (incluso aunque estos casos fueran numéricamente iguales a la posibilidad inversa) no invalida que las líneas de descendencia de las que provienen los miembros de las nuevas parejas estén adscriptas respectivamente a una u otra de las mitades. En tanto y en cuanto exista esta asociación es posible concebir el pueblo en su conjunto bajo la forma de dos *ayllus* que intercambian entre sí sus mujeres a lo largo del tiempo, independientemente de si el lugar del que provienen uno u otro de los *partenaires* involucrados en cada unión matrimonial sea Consachapi, Ilave, *hatun ayllu*, *huch'uy ayllu*, o algún otro pueblo. Desde esta perspectiva, Phinaya resulta más bien un solo *ayllu* que se reproduce y renueva a lo largo del tiempo bajo los lineamientos impuestos por los dictados de una lógica del parentesco que resignifica, en sus propios términos, todo aquello que se pone a su alcance.<sup>25</sup>

Este punto merece ser ampliado a partir de tres conclusiones inmediatamente inferibles del análisis precedente. En primer lugar, el *ayllu* en Phinaya está directamente relacionado con la dimensión parental de la vida social y resulta imposible comprender el primero sin entender los mecanismos de la segunda. Estos últimos son básicamente cinco: agnación, virilocalidad, endogamia, migración y fragilidad en la memoria genealógica. La disposición espacial de las líneas de descendencia agnaticia en una y otra de las mitades del territorio, así como también el intercambio matrimonial entre ellas, invita a pensar de inmediato en una forma de organización social que se reproduce a sí misma de manera homeostática. Sin embargo, estas líneas no continúan indefinidamente

---

<sup>25</sup> Al analizar el funcionamiento de las mitades en la capital de los incas, Zuidema (1989: 261) subrayó que si bien el intercambio matrimonial directo entre dos hombres o dos familias era —y continúa siendo— una práctica bien conocida en los Andes, las mitades exogámicas no se encuentran por ningún lado.

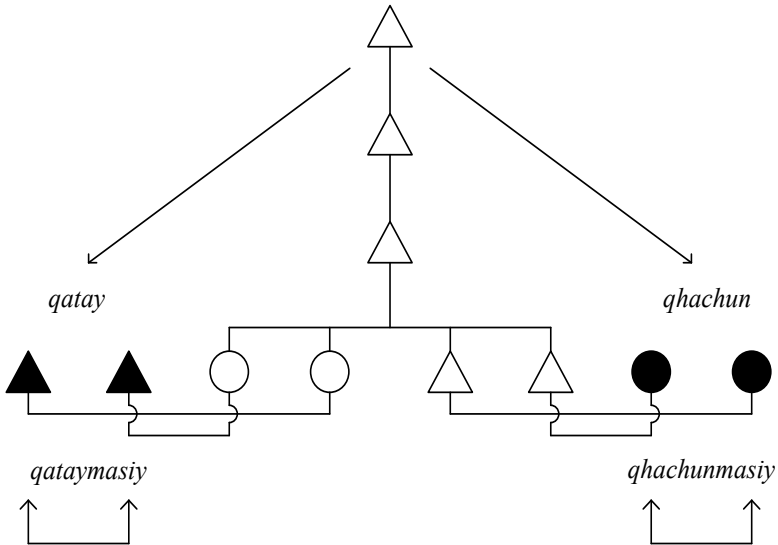
en el tiempo, ni tampoco los intercambios matrimoniales entre sus miembros son “sistemáticos”, en el sentido de que una línea determinada entrega una mujer a otra línea que, a su debido momento, devolverá una de sus mujeres a la primera. El análisis genealógico presenta una situación decididamente más compleja. Las líneas están sujetas a un proceso de continuidad, quiebre y renovación en virtud del cual los entrelazamientos entre algunas de ellas no sólo son reproducidos sino también inaugurados a partir de cada alianza matrimonial. Es decir, los miembros masculinos de una línea no desposan a los miembros femeninos de la misma línea sino a mujeres de líneas diferentes, así como también a un número importante de mujeres foráneas. Todo este proceso, sin embargo, se concibe sobre las bases de un modelo elemental de parentesco (*i.e.* aquel proporcionado por el informante) que no necesariamente tiene por qué dar cuenta de todos sus aspectos. En efecto, y en segundo lugar, el análisis deja apreciar que un modelo cualquiera de organización social, por más elocuente que sea, no tiene por qué explicar de manera exhaustiva la forma concreta de organización social que se está investigando. Uno y otra, aunque relacionados entre sí, corresponden a dos dimensiones de la vida social y el pasaje de la segunda al primero no debe realizarse sino con extremo cuidado. Ahora bien, y aunque no la explique en su totalidad, el modelo en cuestión expone de manera inmejorable la lógica que rige y posibilita el resultado final. El *ayllu* en Phinaya es el resultado de las relaciones de descendencia y alianza que vinculan entre sí a los habitantes del pueblo y los agrupan en mitades complementarias. Estas mitades no son el mecanismo que posibilita esta realización sino, más bien, el resultado que ella adopta en el territorio que, así visto, no es otra cosa que el espacio social del pueblo. Ambas consideraciones, en tercer lugar, permiten responder a la pregunta formulada anteriormente: ningún individuo que viva en el pueblo de Phinaya puede hacerlo sin pertenecer al *ayllu* de Phinaya. En otras palabras, resulta prácticamente imposible que un individuo cualquiera viva en Phinaya sin que sea concebido, ni que se conciba a sí mismo, como un pariente.

Los restantes usos de los términos de afinidad corroboran estas conclusiones. Justamente, *qatay* y *qhachun* también son empleados por Ego para referirse a los parientes consanguíneos de su propio cónyuge y, en este sentido, todo un universo parental de afines que ha sido abstraído en los párrafos precedentes vuelve a verse reducido a estas dos categorías. Es decir, ahora es el propio cónyuge quien emplea los términos (aplicados a él por sus parientes de generaciones ascendentes) para referirse a aquellos individuos con quienes sus propios consanguíneos establecieron vínculos de afinidad en su misma generación.

Un tercer grupo de afines, por último, está constituido por los cónyuges de los parientes consanguíneos de los cónyuges del propio Ego y, si bien nuevamente

los términos de referencia son los mismos, existen dos casos que precisan aun más la lógica del modelo. Se trata de los términos *qataymasi* y *qhachunmasi*, en virtud de los cuales dos hombres o dos mujeres cualesquiera se identifican entre sí en función de los vínculos de afinidad contraídos con dos hermanas o dos hermanos. En este sentido, más que referenciales, ambos términos resultan autorreferenciales. Precisamente, ♂ Ego, al referirse a WZH mediante el término *qataymasi*, no hace otra cosa que dar cuenta de su condición de *qatay* en relación con aquellos afines ascendentes que (al igual que los de su misma generación) lo clasifican como tal. Lo mismo hace ♀ Ego al referirse mediante el término *qhachunmasiy* a HBW (figura 1.2).<sup>26</sup>

Figura 1.2  
Clasificación terminológica de los afines (*qatay* y *qhachun*) en Phinaya desde la perspectiva generacional



<sup>26</sup> Antonio Cusihamán (2001 [1976]: 66) traduce el sustantivo *masi* como “compañero”, “colega” o “comiembro”. En este sentido, el sufijo *-masi* en los términos *qatay* y *qhachun* denota que dos hombres o dos mujeres “comparten” un mismo estatus o condición que se define por el hecho de haber desposado a dos hermanas o dos hermanos. Ahora bien, aunque decididamente excepcional, en su lista Sato consigna el empleo de *qata masi* para ♂ BWB/♂ ZHB y *q’acun masi* para ♂ BWZ/♂ ZHZ (ver en el cuadro 1.1 la columna Sato). De ser ello efectivamente así, el sufijo *-masi* estaría indicando aquí que dos hombres o dos mujeres comparten la misma condición de *qatay* o *qhachun* por el hecho de que sus respectivos hermanos y hermanas se casaron entre sí. Es decir, mientras que en el primer caso la condición se define “de afuera hacia adentro”, en el segundo ella se definiría “de adentro hacia fuera”.

En definitiva, *qatay* y *qhachun* resumen el mecanismo en virtud del cual la forma de organización social descubierta en Phinaya se reproduce, no sin renovarse, a lo largo del tiempo. “Son” *qatay* o *qhachun* los miembros de una pareja cualquiera para los antepasados de cada uno de ellos. También lo “son” aquellos individuos con los cuales los propios descendientes de esta pareja se unen en matrimonio. Finalmente, cada uno de los miembros de la pareja en cuestión “es” *qatay* o *qhachun* “para sí mismo” desde el momento en que otro individuo, hombre y mujer respectivamente, se refiere a él o ella mediante los términos *qataymasiy* o *qhachunmasiy*. Esta última clasificación parecería anular el carácter relativo que hemos atribuido a los primeros dos términos. En efecto, si bien se “es” *qatay* o *qhachun* desde el punto de vista de las generaciones mayores, también se lo “es” desde el punto de vista de los pares y, fundamentalmente, de aquellos que “comparten conmigo la condición de tal por ser, al igual que yo, un *qatay* o un *qhachun*”. Sin embargo, el mismo movimiento que pareciera anular dicha condición relativa no hace sino reforzarla.<sup>27</sup>

## Consideraciones finales

Resulta extremadamente problemático establecer algún tipo de relación directa e inequívoca entre la terminología de parentesco empleada por un grupo humano y la forma de organización social que adopta, sea a lo largo del tiempo o en un momento histórico determinado. La comparación de la terminología de parentesco quechua empleada en Phinaya —o en cualquiera de los otros pueblos mencionados

---

<sup>27</sup> Este “carácter relativo” de los términos, si bien no explorado en todas sus dimensiones, ha sido observado por, al menos, dos autores. En su análisis sobre la eventual existencia de un “principio de herencia matrilineal” de las *estancias* de pastoreo en Sarhua (Ayacucho), John Earls (1971: 80) subraya lo siguiente: “Este principio es empleado como una técnica para lograr una movilidad social y económica ascendente en la comunidad y se expresa de la manera más consistente en las relaciones entre un hombre y su *masa* (DH/ZH). El *masa* es tratado como una suerte de *peón* por el padre de su esposa, y por lo general está sujeto a un considerable grado de explotación (su estatus de subordinado se expresa de manera más significativa en los deberes que caen sobre él en la esfera ritual). Sin embargo, con la muerte del suegro, el *masa* se convertirá en el dueño de la estancia, y a través del matrimonio de sus propias hijas él adquirirá sus propios *masas* para poder explotarlos”. Recientemente, Olivia Harris, en el marco de una discusión acerca del rol del afín y de la alteridad en el ámbito andino y amazónico, volvió a subrayar la “condición relativa” postulada: “Es valioso subrayar, sin embargo, que estas relaciones de exterioridad o alteridad son en principio recíprocas. Si un hombre trata al esposo de su hermana o de su hija [ZH/DH] como un predador de afuera, él simultáneamente cumple este rol con respecto a los parientes de su propia esposa. De manera similar, los nativos amazónicos quienes conciben a los extraños como potenciales caníbales así como también potenciales afines, son indudablemente conscientes de que ellos son percibidos de manera similar por otros” (Harris 2008: 292).

en este capítulo— con las listas terminológicas relativas a la sociedad incaica antes de la conquista europea evidencia de inmediato la presencia de nuevos términos de referencia que, en cierto modo, además de relativizar e incluso desvirtuar el sentido “primordial” de muchos de ellos, informan acerca de cambios más que de continuidades. En este sentido, la terminología de parentesco empleada por los phinayenses, los marcapateños, los q’eros, los chuschinos, etc., en lugar de iluminar aquellos aspectos de un estado social propio de un pasado más o menos remoto, reflejaría, por el contrario, los cambios históricos experimentados por este tipo de organización en relación con lo relativamente poco que se sabe acerca de él. Es válido insistir, entonces, en que el *ayllu* contemporáneo y el *ayllu*, digamos, “incaico”, son dos fenómenos distintos de organización social, por más que uno y otro compartan la misma denominación (Skar 1997 [1988]: 121). Sin embargo, debido al hecho no menos significativo de que buena parte, sino la gran mayoría, de las poblaciones campesino-indígenas del centro y el sur peruanos están, y lo han estado siempre, organizadas en *ayllus*, y debido también a que el funcionamiento de estos *ayllus* queda en gran medida pautado por una lógica impuesta por los términos de referencia *qatay* y *qhachun*, es estimulante preguntarse no tanto por continuidades inmaculadas sino, más bien, por lógicas clasificatorias que, en tanto funcionan, producen resultados que pueden ser objeto de generalización en el espacio y en el tiempo. Sin pretender aquí postular un pronunciamiento definitivo al respecto, proponemos, a modo de conclusión, reagrupar las diversas dimensiones antagónicas en las que han sido registrados, discutidos y analizados los términos *qatay* y *qhachun* y recapitular sintéticamente la serie de preguntas que se han ido sucediendo a lo largo de estas páginas.

Los términos *qatay* y *qhachun* (o *masay* y *llumchuy*) presentan una serie de planos antagónicos o asimétricos que han sido, explícita o implícitamente, asumidos como tales desde el comienzo mismo de los estudios de parentesco quechua y que, al mismo tiempo, se han ido resolviendo a medida que estos mismos fueron avanzando tanto en el tiempo como en el espacio. La acentuación de un uso intergeneracional —“de arriba hacia abajo”— de los términos es desplazada por la identificación de la posibilidad alternativa —“de abajo hacia arriba”—, pero fundamentalmente mediante la constatación de su empleo intrageneracional. El supuesto empleo de uno u otro de los términos como prerrogativa del sexo del hablante también sufre un serio cuestionamiento ante la evidencia de que tanto un hombre como una mujer, en las condiciones apropiadas, se sirven de uno u otro para referirse a un amplio número de parientes. Sin embargo, la balanza vuelve a inclinarse ante la situación etnográfica en la que ambos términos están sometidos

a la lógica dador-receptor que impone un tercero (*caca*). No se trata aquí de la asimetría de un conjunto de términos (*qatay* y *qhachun*) con respecto a otro, sino entre el mismo par de términos que sirven para designar, ahora, tanto a hombres como mujeres por su calidad de pertenecer a un grupo dador o receptor de esposas. Este pretendido carácter asimétrico, que no deja de estar exento de problemas de interpretación, queda nuevamente cuestionado ante el resto de la casuística presentada en la que, además de quedar evidenciada la desaparición de *caca* como término de referencia, ambos términos detentan un carácter simétrico en tanto y en cuanto son empleados por hombres y mujeres específicos para designar a hombres y mujeres también específicos, reservándose *qatay* siempre para los primeros y *qhachun* para las segundas. Sin embargo, la asimetría vuelve a introducirse cuando, ante la ausencia de los términos en las generaciones ascendentes, se predica el estatus subordinado que detentan las generaciones descendentes con respecto a las primeras. La insistencia en el uso “hacia abajo” de los términos vuelve a resolverse en un plano de relativa simetría no sólo cuando vuelve a evidenciarse el ampliamente generalizado empleo intergeneracional sino cuando, fundamentalmente, se destaca el hecho de que un individuo es, siempre y al mismo tiempo, sujeto y objeto de su empleo. La situación relativa que involucra ser, al mismo tiempo, *qatay* (o *qhachun*) de alguien y *qatay* (o *qhachun*) para alguien, vuelve a desaparecer ante la identificación de ambos términos con “lo otro”, “lo externo”, “lo ajeno”, y, por fin, vuelve a introducirse cuando ambos son concebidos como una “instancia de mediación” entre “lo propio” y “lo ajeno” o “el adentro” y “el afuera”.

La máxima tensión expresada en el despliegue virtualmente infinito de oposiciones que se resuelven en uniones para volver a transformarse en oposiciones... y así, queda en cierto sentido eclipsada al atribuírseles a *qatay* y *qhachun* el rol de “mediación” entre el *ayllu* y el no-*ayllu*. En tanto “mediación”, no es ni lo uno ni lo otro. Pero, se ha visto que, al mismo tiempo, ellos *son* lo uno y lo otro. ¿Cómo resolver esta disyuntiva? Quizá la respuesta no se encuentra demasiado lejos de las ecuaciones propuestas por el informante phinayense. Ellas podrían parafrasearse recurriendo a una célebre fórmula: “la pareja *qatay* y *qhachun* representa un movimiento fundamental gracias al cual, por el cual, pero sobre todo en el cual, se cumple el pasaje del no-*ayllu* al *ayllu*; ella expresa no tanto una unión como una transformación: antes de ella el *ayllu* no existe, con ella el no-*ayllu* deja de existir”.

Esta última fórmula, especie de común denominador de la serie de variaciones consignadas en los registros etnohistóricos y etnográficos, está sujeta a la evaluación de los contextos sociales e históricos en los que unos y otros han detectado el empleo de los términos, así como también a la identificación de otros nuevos que

eventualmente han pasado inadvertidos.<sup>28</sup> Del mismo modo, el valor heurístico de la fórmula propuesta está sujeto a la comparación de la casuística discutida con otra que no necesariamente pertenece al universo lingüístico quechua, y tampoco involucra de manera exclusiva el universo de las relaciones de parentesco, al menos no aquel que puede ser predicado de las relaciones entre los vivos.<sup>29</sup>

---

<sup>28</sup> Ver fundamentalmente Juan Ossio Acuña (1998).

<sup>29</sup> La terminología de parentesco aymara provee dos términos que presentan una fascinante homología estructural, lingüística y pragmática con los términos *qatay* y *qhachun*: *lari* y *tullqa*. Aunque su comparación merece un estudio aparte, es ineludible mencionar dos ejemplos al respecto. Primero, el lugar que ocupa *lari* en la reevaluación de Zuidema de la constitución y el funcionamiento del *ayllu*. El término está asociado con lo “de afuera”, con la puna salvaje y el mundo acuático (1989: 266-267, 1990: 26). Segundo, el estudio de Thomas Abercrombie sobre los *ayllus* del cantón de Culta (Oruro, Bolivia) muestra que los términos *larita* y *tullqa* no sólo están relacionados con el funcionamiento del *ayllu* a través de la lógica dador-receptor, sino que también lo están con los universos natural y mítico. La ecuación *larita-lari-ch'ullpa* vincula, de diversas formas, a “hombres”, “zorros” (asociado con lo salvaje) y “ancestros del tiempo presolar” (asociados con la pre-humanidad y lo húmedo) (1998: 325, 342 y 498). Para un tratamiento de los términos *lari* y *tullqa* desde perspectivas tanto etnohistóricas como etnográficas ver también Wolf (1980), Platt, Bouysse-Cassagne y Harris (2006: 663-666) y Arnold (1988: 175-188). Etnografías realizadas durante los últimos años en el Cuzco han vuelto a destacar el protagonismo del zorro (en su versión de *atoq* o *lari*) y los *ch'ullpa* en el contexto de la mitología local (Molinié 2005, Ricard Lanata 2003, 2007, Sendón 2010b). Desconocemos si existen eventuales asociaciones entre estos personajes y los *qatay* y *qhachun*.

## Apéndice

*Hoq aylluqa nisunman, kashan riki, maypichus personakuna tiyashanku. O sea, un conjunto de habitantes o personas que viven... ayllu. O sea, chay uhupi nisunman personas familiares, originarios o netos de ese sector. Kaq llavepas Consachapipas. Uno conjunto de personas, un conjunto de habitantes que viven dentro de ese sitio... ¿Cómo se llama? Hatun ayllu, huch'uy ayllu [...] Entonces chay ayllu, aylluqa hamullantaq chay parlaymanta familiamanta. Paykuna a veces kanku chay uhupi taytamama, machula, abuelo, abuela, sobrino, akna, tiokunantin, ipakuna ninku, riki. Anchaykunantin chay familia, ayllu. Ayllu nispa ninku, riki. Entonces chay aylluman pertenecen chay familiaman, pertenecen. Anchaykunanan chay kanku [...] Y chay ayllumantataqyá a veces lloqsipullankutaq, tanto hatun ayllumanta huch'uy ayllu laduman, huch'uy ladumantapas hatun ayllu laduman hamullankutaq. Imayna formapi. Qatay, qhachun, y chaykuna. Entonces, kanyá, runakuna kay hatun ayllumanta rinku huch'uy aylluman, y huch'uy ayllumantapas hamullankutaq hatun aylluman. Pero imayna formapi. Qatay o qhachun. Warmipas qharipas. Akna formamanta hatun ayllu runawan huch'uy ayllu runawan ruwashallantaq huk familiata, o sea, huk aylluta. Entonces huk huñunakuy chaypi kashallantaq familiarmente a través de warmi o qhari, qatay o qhachun. Chaypi kashallantaq... Entonces, wawakuna paqarin hinaqa hatun aylluman pertenecepushan o huch'uy aylluman también. Entonces por ambas partes familia kapushallantaq, riki. Pero manan ichaqa saquerinkuchu costumbre maymanchá pertenecenku chayta... Sichus qhari ripun chayqa, a veces, quedapun, riki, haqay ladupi warmiqa. Entonces warmiqa pusanapaq ninku, riki, pusanapaq ninku. Qhari ichaqa kikinpi wasinpi kaqpaq. Entonces warmiqa hatun ayllumanta munakun huch'uy ayllumanta joven chayqa pusakapunyá. Chayqa, riki, llaqtallanpipunin, ayllullanpipuni kamushan. Pero sichus kay hatun ayllumanta rinku huk joven apamun huk sipasta aylluman chayqa chaypi quedapullantanq. Pero a veces, también, huk razonkunapiqa ripullankutaqyá, suegronpaqman o suegranpaqman hampullankutaq. Aknapiq huch'uy ayllumanta kashaspa pertenecepunku hatun aylluman, o hatun ayllumanta kashaspa huch'uy aylluman pertenecepunku.<sup>30</sup>*

---

<sup>30</sup> Fragmento del relato de Octavio Ccanquere Tapia sobre el ayllu phinayense (Phinaya, septiembre de 2003).

## 2

# Parentesco y organización social en un pueblo de pastores de puna del sur peruano

### **Introducción**

De las instituciones sociales en las que están organizadas la gran mayoría de las poblaciones campesino-indígenas de los Andes peruanos, la “comunidad” resulta ser la más importante en términos del protagonismo que ha sabido alcanzar a lo largo de la historia del Perú republicano. En términos generales, desde el primer cuarto del siglo XX esta institución ha servido como el denominador común, no sin transformaciones, para la incorporación de las diversas poblaciones agrícolas y pastoriles en el marco de un territorio nacional más o menos unificado (Núñez Palomino 1996, Tamayo Flores 1992, Urquieta 1993). Hacia fines del siglo pasado, el Perú contaba con aproximadamente 5.000 comunidades campesinas, 2.000 de las cuales pertenecen a los departamentos del Cuzco y Puno (Trivelli 1992). La mayor parte de estas comunidades se ubican entre los 2.000 y los 4.000 metros sobre el nivel del mar, sus territorios raras veces exceden las 5.000 hectáreas, su población oscila entre los 500 y 1.000 habitantes, sus tierras son de riego y de secano, sus actividades principales son la agricultura y la ganadería, y su lengua materna es una de las variedades dialectales del quechua o del aymara (Ossio Acuña 1992: 29).

La comunidad campesina de Phinaya se adecua a este patrón, aunque presenta algunas particularidades que deben ser consideradas al momento de abordar el estudio de su organización social. Se encuentra ubicada al pie del macizo del Ausangate, en las alturas de la ciudad de Sicuani, capital de la provincia de Canchis, localizada en la porción suroriental del departamento del Cuzco. Phinaya limita, al norte, con la provincia de Quispicanchi y, al este, con la provincia de Carabaya del departamento de Puno. El territorio de Phinaya alcanza aproximadamente

las 40.000 hectáreas, y se sitúa en la región de puna a una altura que en sus partes bajas alcanza los 4.200 metros sobre el nivel del mar y en sus partes altas supera los 5.000 metros. Debido a estas condiciones de altitud, exposición a los vientos, régimen pluvial —así como a las características infraestructurales de la región— los suelos no son propicios para la práctica agrícola, predominando sólo pastos duros que constituyen la principal fuente de abastecimiento de la fuente de recursos más importante de la zona: los rebaños de alpacas, llamas y ovejas. El pastoreo resulta, en efecto, la actividad económica fundamental en la que está involucrada la población phinayense; cada familia nuclear dispone de un número de cabezas que le es propio y todos sus miembros están dedicados a la crianza y el cuidado de sus respectivos rebaños. Debido, a su vez, a las características topográficas de la región, así como a los requerimientos que demanda la crianza del ganado, el patrón de asentamiento poblacional es disperso y varía a lo largo del año.<sup>1</sup>

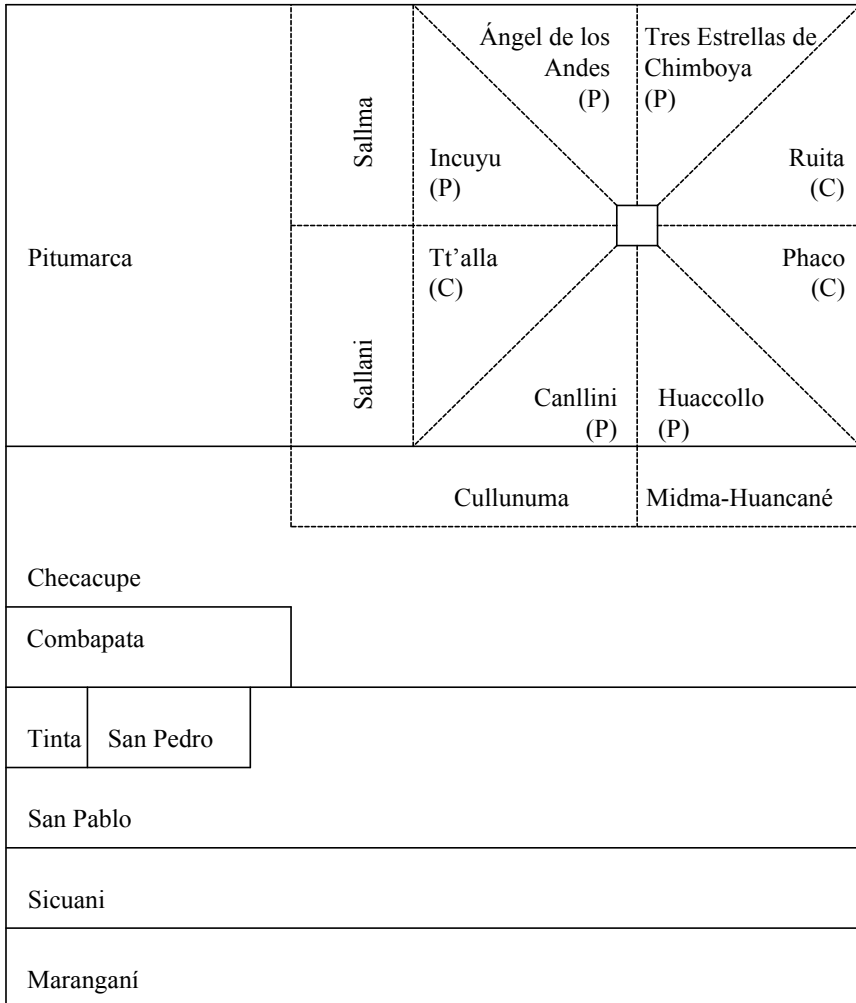
La comunidad campesina de Phinaya forma parte, junto con otras cuatro (Siwina-Sallma, Sallani, Cullunuma y Midma-Huancané) del Centro Poblado Menor Phinaya, perteneciente al distrito de Pitumarca de la provincia de Canchis. La provincia de Canchis, además de Pitumarca, cuenta con otros siete distritos cuyos nombres son Checacupe (al cual pertenecen dos de las comunidades del centro poblado), Combapata, Tinta, San Pedro, San Pablo, Sicuani y Maranganí. Las capitales homónimas de cada uno de los distritos se ubican a una altura promedio de 3.400 metros sobre el nivel del mar, en las márgenes derecha o izquierda del río Vilcanota que cruza la provincia transversalmente en dirección sureste. La comunidad de Phinaya está dividida, a su vez, en nueve sectores: Phinaya o Ángel de los Andes, Incuyo, Tr'alla, Canllini, Tres Estrellas de Chimboya, Huacollo, Ruita, Phaco y Capacchapi o Comerciantes. El término “Phinaya”, consecuentemente, designa cosas diferentes: un centro poblado menor, una de las cinco comunidades que lo componen y uno de los nueve sectores en los que esta última está dividida (figura 2.1).<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Un análisis detallado de la actividad pastoril en Phinaya se encuentra en Sendón (2005).

<sup>2</sup> La identificación de Siwina-Sallma, o Sallma, como comunidad campesina no deja de ser problemática (ver capítulo 3).

Figura 2.1  
Croquis de la ubicación política de la comunidad campesina de Phinaya en la provincia de Canchis



(P = "sector privado", C = "sector comunal")

De las 40.000 hectáreas sobre las que se extiende el territorio de Phinaya, el 40% consiste en tierras comunales, el 50% en tierras privadas y el 10% restante en tierras eriales. Cada sector abarca un determinado número de hectáreas consistentes en tierras comunales o privadas, salvo dos casos que contienen ambos tipos de tierras (aunque, en rigor, estos sectores son mayoritariamente comunales). Una forma de concebir el territorio de Phinaya es a la manera de un archipiélago de tierras

comunales que emerge en un océano de tierras privadas.<sup>3</sup> En Phinaya residen aproximadamente 130 familias nucleares, cada una de las cuales es propietaria de un determinado número de ganado. La familia nuclear, coincidente en la mayoría de los casos con la unidad doméstica, constituye la unidad mínima de producción. A propósito del carácter comunal o privado de los sectores en los que se divide el territorio phinayense, las familias que residen en él y lo usufructúan detentan tres tipos de estatus: comuneros, propietarios y pastores. La diferencia del carácter privado y comunal del territorio, así como de los correspondientes estatus que detentan las familias que lo habitan, se explica, en buena medida, a partir de la perspectiva que ofrecen los derroteros históricos experimentados por uno y otras.

### **La comunidad campesina de Phinaya**

Phinaya no fue siempre una comunidad campesina tal y como ha sido caracterizada hasta aquí. Su morfología actual es el resultado de un complejo y accidentado proceso histórico acerca del cual se describe, a continuación, sus facetas principales.<sup>4</sup>

Dos coyunturas históricas ejercieron una transformación profunda sobre la constitución social y política de la región. La primera se sitúa alrededor de la década de 1890 y se relaciona con el paulatino auge del comercio de lanas en el sur peruano. La segunda corresponde a la década de 1970, y se vincula con los efectos del proceso reforma agraria iniciado en 1969 bajo el gobierno del general Juan Velasco Alvarado.<sup>5</sup>

---

<sup>3</sup> Aunque en principio pueda resultar contradictorio caracterizar el territorio de una comunidad campesina compuesta de tierras privadas, los empleos relativamente laxos que se hacen de este término por lo general pasan por alto este problema. Juvenal Casaverde Rojas (1984: 20-21), por ejemplo, propuso una clasificación de las comunidades alpaqueras del sur andino observando que existen casos en que los territorios se encuentran parcelados en propiedades familiares, otros en los que una parte del territorio es de propiedad privada y otra de propiedad colectiva y, finalmente, un tercer caso en el que todo el territorio es de propiedad colectiva siendo la organización comunal la encargada de regular su usufructo.

<sup>4</sup> Las fuentes empleadas en este apartado son los resultados definitivos de los censos nacionales de población y vivienda del Perú para el departamento del Cuzco (1876, 1940, 1961, 1972, 1981, 1993), los expedientes del Ministerio de Agricultura de Sicuani relativos a litigios y reclamos de tierras de los pobladores del distrito de Pitumarca (1921, 1922, 1925, 1927, 1934-1935, 1936, 1977, 1983-1984) y una serie de libros de diversa índole consultados en Phinaya (1872-1965, 1950-1993, 1977-1993, 1994).

<sup>5</sup> Sería redundante detenerse en consideraciones generales acerca del impacto que tuvieron ambas coyunturas sobre las poblaciones rurales del sur peruano, ya que existen valiosos estudios al respecto. Entre ellos se destacan los de Burga y Flores Galindo (1979, 1980), Burga y Reátegui (1981), Jacobsen (1993), Orlove (1990), Pozo-Vergnes (2004 [2003]), Thorp y Bertram (1985 [1978]).

Durante casi todo el siglo XIX —e incluso antes de la independencia del Perú en 1821— el territorio de la actual comunidad campesina de Phinaya estaba ocupado por una serie de estancias agrupadas en parcialidades o ayllus habitados por familias de pastores.<sup>6</sup> Entre el último cuarto del siglo XIX y los primeros años del siglo XX la región fue invadida por un sector criollo que supo aprovechar la coyuntura favorable del mercado de lanas que estaba empezando a conformarse en el sur peruano en virtud del aumento internacional de la demanda de fibra de alpaca. Los criollos se apropiaron de las tierras de la población rural y se convirtieron en los nuevos propietarios, dando inicio a lo que en la historiografía local se conoce como el período de la “hacienda” y del “gamonalismo”, y que dejó su impronta en la región hasta al menos la década de 1970.

La primera vez que aparece el término “Phinaya” en las fuentes censales oficiales es en 1876. El censo nacional de población publicado en ese año informa acerca de la existencia del caserío de Phinaya perteneciente al pueblo de Pitumarca del distrito de Checacupe.<sup>7</sup> La condición de “caserío” estará asociada con el término “Phinaya” hasta 1972, año de la publicación del VII Censo Nacional de Población.<sup>8</sup> Ahora bien, la década de 1920 representa, al menos momentáneamente, un cambio considerable en la historia social y política de Phinaya coincidente con una serie de quejas por parte de los “indígenas de Phinaya” contra diversos abusos del sector gamonal.<sup>9</sup> Un número importante de expedientes de la Sección de Asuntos

---

<sup>6</sup> En los párrafos que siguen se respeta al pie de la letra el empleo de las categorías registradas en las fuentes consultadas.

<sup>7</sup> Nótese que Phinaya formaba parte del distrito de Checacupe. Hacia fines del siglo XIX la provincia de Canchis, creada en 1833, contaba sólo con cinco distritos. La creación del distrito de Pitumarca se efectuó en 1907. En 1912 se crearon los distritos de San Pedro y Combapata, y es entonces cuando la provincia adquiere su fisonomía actual (Guerra Carreño 1982).

<sup>8</sup> En rigor, esta asociación es más compleja y se relaciona con el problema de la definición de las unidades censales menores en el interior de un distrito, los así llamados “centros poblados menores”. Mientras que en los censos de 1876 y 1972 Phinaya aparece caracterizada como un caserío, en los censos de 1940 y 1961 el término está asociado, respectivamente, a las categorías de estancia y comunidad. En los censos subsiguientes de 1981 y 1993, Phinaya es registrada como comunidad campesina. Ahora bien, en todos estos censos Phinaya es un topónimo más del distrito de Pitumarca, entre los que se mencionan los sectores en los que actualmente está dividida la comunidad y que, según cada censo, han sido consignados como caseríos, estancias, haciendas, comunidades agropecuarias, etc. Es decir, de la lectura de los censos resulta imposible advertir los vínculos que mantienen entre sí los diferentes topónimos, ya que todos ellos han sido identificados como unidades independientes.

<sup>9</sup> Ese período, conocido en la historiografía peruana como el “Oncenio”, es particularmente importante en lo que respecta a legislación indígena. Dos de las medidas legales implementadas durante esa década son, por un lado, el reconocimiento constitucional en 1920 de comunidades indígenas y, por el otro, la creación de la Sección de Asuntos Indígenas en 1921, institución

Indígenas informa que varias de las familias indígenas pertenecientes a lo que en estas fuentes se designa de manera indistinta como ayllu, parcialidad o comunidad de Phinaya encuentran una coyuntura favorable para hacer oír sus reclamos. Las denuncias registradas entre 1921 y 1927 reflejan la coyuntura histórica de entonces. Entre ellas se destacan la usurpación de tierras y el robo —o venta forzada— de ganado por parte del sector gamonal, la participación indígena en trabajos forzosos en las haciendas y en la construcción de carreteras y caminos de acuerdo con lo estipulado por la Ley de Conscripción Vial, la obligación a algunos de sus miembros a desempeñar los cargos de “alguaciles” y “alcaldes de vara” —incluso después de su prohibición expresa en 1921— y la incursión en las tierras de indios por parte de la guardia civil.

¿Quiénes conforman el “sector indígena” que lleva a cabo las demandas registradas en los expedientes? Se trata, en primer lugar, de individuos pertenecientes a una u otra de las estancias que conforman Phinaya e incluso el distrito de Pitumarca en general. En segundo lugar, de familias de las diferentes estancias unidas en un reclamo común e identificadas con una u otra de las diversas parcialidades, ayllus o comunidades del distrito. Finalmente, en un nivel más inclusivo, el reclamo se hace sentir por parte de la unión de las cuatro parcialidades del distrito. En efecto, para el período contemplado existían en Pitumarca cuatro ayllus o parcialidades que en más de una ocasión se unieron para expresar sus reclamos ante las autoridades distritales, provinciales, departamentales e incluso nacionales. Uno de los tantos párrafos de los expedientes es explícito al respecto:

Pascual Rafael, Tomás Huisa y Ylario Quispe, Indígenas del Distrito de Pitumarca, de la Provincia de Canchis, del Departamento del Cuzco, Delegados de nuestros compañeros Indígenas de las parcialidades “Ccapac-chapi, Consachapi, Pampachiri é Ylabe, y de las cordilleras, Uchulluclo, Sallani, Phinaya y Chilca” de aquel Distrito, ante Ud. con el mas profundo respeto decimos... (Ministerio de Agricultura de Sicuani 1922, f. 82)

Aprovechando la coyuntura favorable relativa a las disposiciones legales sobre comunidades indígenas contempladas en la carta magna de 1920, desde 1926 los esfuerzos conjuntos de los indígenas de Phinaya se encaminaron a procurar su reconocimiento como comunidad indígena, cosa que lograron en abril de 1927. La respuesta del sector hacendado no se hizo esperar. Varias razones fueron esgrimidas en contra de la recientemente inaugurada comunidad indígena. Notablemente

---

que dependía del Ministerio de Fomento y que estaba facultada para impedir abusos contra la población indígena.

se insiste en la falta de territorios comunales, asociada con el carácter “ilusorio”, “inventivo” o “imaginario” de la comunidad en el actual territorio phinayense. Algunos ejemplos resultan elocuentes. Uno de los más influyentes gamonales de la región manifestó ante la Sección de Asuntos Indígenas, ocho meses después de expedida la resolución suprema que reconocía oficialmente a Phinaya como comunidad indígena, lo siguiente:

Alega el recurrente que no existe tal comunidad de indígenas; pues según él los individuos de Pinaya no son sino naturales de comarcas de la comprensión de terrenos de propiedad particular, según el mérito del informe del Gobernador del distrito, reproducido por el Subprefecto de la provincia i el señor Prefecto del departamento. En primer lugar, señor Director, las resoluciones de reconocimientos de comunidades de indígenas, no comprenden el reconocimiento de derechos sobre ninguna porción determinada de tierras, cuando no vienen acompañadas de títulos claros; i en este caso no se ha reconocido ni inscrito las tierras que pudieran tener los comuneros de Pinaya, que en ninguna forma podría afectar los derechos de propiedad particular, simplemente se ha reconocido la existencia de comuneros, por haberse llenado los requisitos establecidos en las resoluciones supremas de 28 de agosto i 11 de setiembre de 1925. (Ministerio de Agricultura de Sicuani 1927, f. 7)<sup>10</sup>

En las últimas líneas del memorial, el oficial de turno encargado de tomar la declaración se preocupó en dejar en claro al prefecto del Cuzco —a quien estaba dirigido el expediente— lo siguiente:

La exposición del recurrente [...] merece tomarse en consideración, toda vez que en ella se asevera no existir la comunidad de Pinaya: quiere decir que los indios recurrentes han tomado la denominación “PINAYA” que corresponde a región de propiedad particular o la han inventado con fines dañosos para las propiedades ajenas. (Ministerio de Agricultura de Sicuani 1927, f. 8 v.)

Otro de los hacendados perjudicados depositó sus esperanzas en el prefecto departamental en estos términos:

Espero de su justificación tener en cuenta la exposición que tengo hecha en la gestión administrativa que viene realizandose, para el reconocimiento de la imaginaria comunidad de Pinaya, declarando mi exclusiva propiedad el fundo. (Ministerio de Agricultura de Sicuani 1927, f. 19)

---

<sup>10</sup> El expediente hace referencia a las resoluciones supremas relativas al registro oficial de comunidades indígenas y al empadronamiento del ganado indígena, respectivamente.

Tras un año de reclamos periódicos, la acción conjunta de los hacendados de Pitumarca logró que en mayo de 1928 el Ministerio de Fomento derogase la resolución suprema que había promulgado en abril del año anterior. En resumidas cuentas, Phinaya fue, entre otras cosas, una comunidad indígena durante trece meses de su historia, independientemente de que los censos poblacionales de entonces no den cuenta de ello.

Pasan casi cincuenta años antes de que la realidad social y política de la región vuelva a sufrir un impacto similar al experimentado entre fines del siglo XIX y el primer cuarto del XX. La sanción de la Ley de Reforma Agraria de 1969 trajo aparejada la expropiación de las tierras del sector hacendado y su traspaso, en mayor o menor medida, al sector indígena o campesino. En el caso de Phinaya, el impacto de la reforma se hizo sentir recién en 1975, fecha en la que sus pobladores comenzaron a organizarse para gestionar su reconocimiento oficial como comunidad campesina, procurando adecuarse a las pautas establecidas por el Estatuto de Comunidades Campesinas de 1970.<sup>11</sup> Desde noviembre de 1975 comienza a llevarse a cabo un proyecto de adjudicación de tierras expropiadas por la reforma a favor del grupo campesino Phinaya. Los predios implicados sumaban un total de 16.101.86 hectáreas, los cuales fueron traspasados a cuarenta familias una vez que Phinaya fue reconocida oficialmente como grupo campesino en enero de 1978. El folio relativo a este reconocimiento ofrece una caracterización precisa acerca de Phinaya:

Que, en atención a las normas y pautas acordadas al momento de elaborarse el Proyecto de Modalidad de Adjudicación para el ámbito sociográfico del “PIAR-CANAS CANCHIS”, y teniendo en cuenta no sólo el grado o nivel de enfeudamiento de la tierra, sino, sobre todo, su ubicación y localización a más de 4.300 m.s.n.m.; y totalmente aisladas de otras formas asociativas preexistentes a la fecha de la promulgación de la Ley de Reforma Agraria, así como en razón de la actividad económico productiva desarrollada por la población campesina, esencial y predominantemente ganadera (cría y pastores de auquénidos), los indicados predios y previo trabajo de coordinación serán adjudicados a favor de sus ex feudatarios debidamente calificados un total de 40 familias campesinas, las que incluso, dados los lazos e interrelaciones sociales entre ellas, vienen también

---

<sup>11</sup> Desde entonces, ya no se hablará de “comunidades indígenas” en el Perú, sino de “comunidades campesinas” y, más tarde, “nativas”, reservándose esta última categorización a las poblaciones amazónicas.

tramitando su reconocimiento como comunidad campesina. (Ministerio de Agricultura de Sicuani 1977, f. 191)<sup>12</sup>

En septiembre del año siguiente los miembros de la comunidad deciden, en asamblea general, organizarse en empresa comunal. Phinaya se convierte, entonces, en “Empresa Comunal Alpaquera Phinaya”, lo que trajo aparejado, por un lado, un reacomodamiento territorial y, por el otro, la adopción de un nuevo estatus por parte de los miembros de la empresa. Los nuevos socios pasarían entonces a explotar cooperativamente sus tierras. La empresa existe hasta marzo de 1982, fecha en la que, también en el marco de la asamblea general, los socios votan su disolución, aduciendo las siguientes razones:

En la central de la Empresa Comunal Alpaquera de Phinaya [...] mes de marzo de 1982. Todos reunidos [...] acordamos los siguientes puntos: Primer: los comuneros y socios de la Empresa acuerdan en forma unánime que la Empresa se disuelva y se convierta solamente en comunidad, parcelandose cada pastor y socio de la Empresa. Dicho acuerdo parte de que existe demasiada rivalidad entre los que piden unidad ganadera familiar, los comuneros que no son pastores de la Empresa y también los pastores de la Empresa al llevarse a cabo una votación todos los asistentes votaron de que se disuelva la Empresa y no ubo un voto a favor de que siga siendo Empresa. Los socios agradecen al Ministerio de Agricultura, porque les formó la Empresa, pero ahora ellos pueden conducirse solos y hacer mejores obras y no estar en divicionismos. (Phinaya 1977-1993, s/p)<sup>13</sup>

El panorama histórico descrito ayuda a precisar los tres tipos de estatus de las familias phinayenses. Los comuneros son los ex miembros de la antigua empresa —ellos mismos comuneros antes de su formación— o sus descendientes y crían sus ganados en aquellas porciones del territorio que fueron afectadas por la reforma agraria. Los propietarios son ex colonos que trabajaban en las antiguas haciendas, e

---

<sup>12</sup> En realidad Phinaya fue reconocida oficialmente como comunidad campesina en septiembre de 1977. Una de las fojas del expediente relativo a su registro e inscripción como empresa cooperativa es copia de la resolución de su reconocimiento oficial como comunidad campesina, tal como consta en el “Expediente relativo al reconocimiento Oficial e Inscripción de la Comunidad Campesina de «Phinaya»”, que no hemos podido encontrar. En esta foja, fechada en septiembre de 1977, se lee: “CONSIDERANDO: Que, en Asamblea General efectuada el 31 de enero de 1975, los pobladores de la Comunidad Campesina de Phinaya acuerdan gestionar el Reconocimiento Oficial de su Comunidad. [...] SE RESUELVE: Primero. Reconocer oficialmente a la Comunidad Campesina de «PHINAYA», ubicada en el Distrito de Pitumarca, Provincia de Canchis y Departamento del Cusco. Segundo. Ordenar su inscripción en el Registro Regional de Comunidades Campesinas Pertinentes” (Ministerio de Agricultura de Sicuani, 1983-1984, f. 1).

<sup>13</sup> La categoría “unidad ganadera familiar” hace referencia a la formación de propietarios rurales relacionados entre sí en virtud de sus vínculos familiares.

incluso algunos ex comuneros, y los descendientes de unos y otros, que pudieron gestionar la adjudicación de tierras para sí luego del proceso de reforma. Estas familias son propietarias de los terrenos en donde pastan sus ganados. Los pastores son quienes no son propietarios ni comuneros. Es decir, aquellas familias cuyo acceso al territorio de pastoreo está mediatizado por los vínculos de trabajo que mantienen con las familias de propietarios. Ellas residen en los terrenos privados cuidando el ganado de los propietarios a cambio del derecho de pastar sus propios rebaños.

A propósito de esta primera clasificación del universo social phinayense, es preciso detenerse en un aspecto de su constitución contemporánea: el funcionamiento formal de la organización política de la comunidad. A las tres unidades políticas diferenciadas corresponden tres niveles de cargos políticos cuyo personal, encargado de regular aquellos asuntos que competen a su jurisdicción, es elegido en diferentes momentos por un electorado que también difiere según el caso. En el nivel de centro poblado menor o concejo municipal, con jurisdicción sobre las cinco comunidades campesinas que lo componen, se celebran elecciones cada cuatro años en las que participan todos los miembros empadronados de las cinco comunidades, sean propietarios, comuneros o pastores. La cabeza del centro poblado menor es el alcalde, elegido entre los candidatos de cualquiera de las comunidades, y el órgano de gobierno es la asamblea de autodefensa que se celebra cada dos meses. En el nivel de la comunidad, con jurisdicción sobre los sectores comunales, se celebran elecciones cada dos años en las que participan los comuneros empadronados. El órgano de ejecución política de esta unidad es la asamblea comunal y su cabeza es el presidente de la comunidad. Esta asamblea se celebra una vez al mes. En el nivel del sector, con jurisdicción sobre los caseríos que lo componen, se celebran elecciones cada dos años. En ellas participan los miembros de cada sector, sean propietarios, comuneros o pastores. La cabeza de esta unidad es el presidente del sector y el órgano de representación es la asamblea sectorial. Las diferentes asambleas involucran a casi la totalidad de los jefes de familia de Phinaya y en ellas es actualizada su participación en la esfera del quehacer público. Estas asambleas se mantienen rigurosamente diferenciadas entre sí. Cada una de ellas se circunscribe a uno u otro de los niveles políticos en los que se ordena Phinaya y, aunque un mismo individuo puede participar en los tres, lo hace en diferentes contextos y en calidad de miembro del centro poblado, miembro de la comunidad o miembro del sector. La pertenencia a uno de estos niveles no es garantía de la pertenencia simultánea a uno u otro de los otros dos.

La división de Phinaya en sectores responde a su reorganización en autodefensa campesina, institución que se forma en 1990 en respuesta al problema del abigeato. El sector es producto de la unión de varias estancias (*hatun wasi*) cercanas entre sí, que ocupan parte del territorio de Phinaya, y lleva la denominación de una de ellas en representación del resto. Si bien el nombre de los sectores corresponde al de una de sus respectivas estancias, el nombre de estas últimas corresponde al de los propios centros de hacienda que existían en Phinaya antes de la reforma agraria y quizá también, aunque carecemos de pruebas documentales al respecto, el nombre de algunas de estas haciendas podría haber sido adoptado de la toponimia local.<sup>14</sup> La nomenclatura sectorial encubre una importante toponimia en la que cada porción del territorio lleva el nombre de cada una de las *hatun wasi* que lo ocupan, complicando aun más, de este modo, el rompecabezas que a esta altura constituye el mapa territorial de Phinaya. El significado de muchos de estos nombres está asociado con características topográficas del territorio (cuadro 2.1). La organización en autodefensa campesina posibilitó la constitución de relaciones institucionales regulares entre los distintos grupos (tanto propietarios como comuneros) así como también el establecimiento de lazos regulares entre Phinaya y las otras comunidades de pastores junto con las cuales conforma el centro poblado menor que lleva su nombre. En 1992 Phinaya se anexó con Sallma, Sallani, Cullunuma y Midma-Huancané alcanzando, de este modo, y tras casi un siglo de transformaciones periódicas, la fisonomía político-institucional expuesta.

---

<sup>14</sup> Al sector Phinaya se lo conoce con el nombre de la antigua hacienda Ángel de los Andes; el sector Incuyu era anexo de la hacienda Canllini, aunque una de las partes de este sector, Hatun Incuyu, era en sí misma propiedad de otra hacienda; parte del sector Tt'alla era una hacienda particular y la parte restante era anexo de la hacienda Phaco; el sector Canllini era una hacienda particular que tenía, como se observó, parte del actual sector Incuyu como anexo; el nombre del sector Tres Estrellas de Chimboya hace referencia a las tres haciendas que ocupaban su territorio y cuyos nombres eran Mattis, Jukyaisana y Accollo; el sector Ruita era anexo de la hacienda Phaco y la parte del primero denominada Huanacuni era una hacienda particular.

Cuadro 2.1  
Toponimia de Phinaya ordenada por sectores

<b>Ángel de los Andes (P)</b>	<b>Tres Estrellas de Chimboya (P)</b>
Imata (875 ha)	Mattis (841 ha)
Pampa Alcachaya	Aqollo (Arena, desierto) (900 ha)
Wilayare (1.202 ha)	Alayripampa (Pampa libre o despejada)
Ccorimani (365 ha)	Jukyaisana
Chuspini (350 ha)	Challa Challa
Phacopiño	<b>Huacollo (P)</b>
Sallayoq	Paru Paru (Lugar seco)
Oqeunu (Agua gris o plomiza) (1.752 ha)	Aqobamba
Machacoma (1.000 ha)	Apancani (1.495 ha)
Tawacollo (400 ha)	Condor T'oqo (Hueco del cóndor)
Trigapo	<b>Phaco (C)</b>
T'uruyoq (Lugar barroso)	Qoyllapuñuna (Donde duermen las alpacas blancas)
Yanaqocha (Laguna negra)	Oqeqocha (Laguna gris o plomiza)
<b>Incuyu (P)</b>	Q'ellorumiyoq (Piedra amarilla)
Pukaunu (Agua roja)	Phaqcha (Donde corre el agua)
Hatun Incuyu (Incuyu grande) (459 ha)	Qewllabamba o Pukarumiyoq (Piedra roja)
Huch'uy Incuyu (Incuyu chico) (500 ha)	Wakapuñuna (Donde duermen las vacas)
Yayamari (95 ha)	Phaco (Espina punzante)
Tucsaqocha	<b>Ruita (C)</b>
<b>Canllini (C)</b>	Sallawasi (Casa de piedra menuda)
Pataphinaya (Phinaya alto) (540 ha)	Kolawatana
Canllini	Q'alachaka (Puente desnudo)
Patacanllini (Canllini alto)	Huanacuni
Yanarumiyoq (Piedra negra)	Qeqarani
K'awchirumiyoq (Piedra puntiaguda)	Patawasi
Aqopampa (Pampa de arena)	Esquina
Qochakunka (Cuello de laguna)	
Pichuchune (740 ha)	
Qachupata	
<b>Tt'alla (C)</b>	
Unorqosqa (Agua sacada)	
Paqoqhata	
Yuraqmayu (Río blanco)	
Qollpaisana (485 ha)	
Tt'alla (761 ha)	
P'utu	

NOTA. En el cuadro se ha incluido el número de hectáreas de aquellas estancias sobre las que se pudo obtener información relativamente precisa. Las cifras vuelven a arrojar una distribución en virtud de la cual el 40% del territorio consiste en tierras comunales y el 50% restante, en tierras privadas. Del total de estas familias, aproximadamente el 40% consiste en comuneros, el 30% en pastores y el 30% restante en propietarios.

Las características definitorias de una comunidad campesina en el sur peruano no se comprenden del todo a no ser que se tengan en cuenta aquellos factores que la determinan tanto exógena como históricamente, sean éstos de carácter económico, político, legal, etc. El caso de Phinaya es ilustrativo al respecto. Esta comunidad sufrió una verdadera metamorfosis jurídico-institucional al experimentar todos y cada uno de los estatus posibles en la historia de la legislación peruana sobre poblaciones rurales del siglo XX: de caserío se transformó en comunidad indígena para convertirse, después, en comunidad campesina y luego, tras un breve período de organización en empresa comunal, termina siendo lo que es hoy, una comunidad campesina. Al anexarse a otras comunidades y al subdividirse en sectores, Phinaya se organiza en autodefensa campesina y cierra de este modo, al menos momentáneamente, el proceso de transformaciones resumido hasta aquí. Este proceso fue acompañado de un correspondiente y periódico reacomodamiento territorial, fenómeno que involucró el cambio de estatus de gran parte de su población: de colonos a comuneros, de comuneros a socios y, en algunos casos, de comuneros y socios a propietarios.

Ahora bien, del total de los jefes de familia que habitan Phinaya un alto porcentaje ha nacido en ella, un porcentaje ligeramente menor descende de familias en las que ambos padres han nacido también en Phinaya y un número menor, pero igualmente significativo, descende de familias en las que al menos uno de los padres es phinayense por nacimiento. Asimismo, un número importante de los actuales propietarios consiste en ex socios de la cooperativa, ex comuneros, o descendientes de ambos. Incluso algunos de estos propietarios son colonos o descendientes de colonos que pertenecían a las haciendas de Phinaya, hecho que informa acerca del carácter en cierto sentido relativo y coyuntural de los estatus que han sido identificados. Finalmente, entre propietarios, comuneros y pastores se despliega una red de relaciones de parentesco que cruza la división entre estos distintos estatus permitiendo concebir el universo social phinayense a partir de nuevos criterios.

Se han enfatizado estas mínimas variables homogeneizadoras de la población de Phinaya con el objeto de formular, aunque más no sea de manera preliminar, la siguiente pregunta: ¿es posible, a pesar de las transformaciones institucionales experimentadas y la consecuente diferenciación de los estatus socioeconómicos entre los phinayenses, determinar algún tipo de continuidad en la organización político-institucional de este pueblo?

## Dualismo institucional

Entre las fuentes más ricas para realizar una aproximación histórica a Phinaya se destacan los libros de contribución de la provincia de Canchis del siglo XIX en los que se consignan diversos censos de la población indígena en calidad de tributaria. Esta información es la que, precisamente, permite proponer una respuesta tentativa a la pregunta acerca de la continuidad histórica de algunos aspectos de la organización social phinayense<sup>15</sup>.

Como se observó, la primera vez que aparece el término “Phinaya” en una fuente oficial es en el Censo Nacional de Población de 1876, con la aclaración de que se trata de un caserío ubicado en el pueblo de Pitumarca del distrito de Checacupe. Al respecto, los libros de contribución tributaria de 1888 y 1883 agregan una especificación. Ellos informan que la provincia de Canchis estaba dividida en una serie de distritos y cada uno de ellos en un número variable de pueblos, los cuales a su vez se agrupaban en lo que indistintamente eran denominados “parcialidades, caseríos y demás”. Pues bien, de acuerdo con estas fuentes, entre 1888 y 1883 Phinaya es registrada como “caserío de Phinaya de Ilave”, perteneciente a la parcialidad Ilave la cual, junto con otras parcialidades, conformaba el pueblo de Pitumarca del distrito de Checacupe. Es decir, el topónimo “Phinaya” aparece asociado con el topónimo “Ilave”, y este último es el nombre de una de las parcialidades en las que entonces estaba dividido el pueblo de Pitumarca. La información relativa a las parcialidades deja apreciar una diferencia entre los libros de 1888 y 1883: mientras que el primero consigna once parcialidades como parte del distrito de Checacupe, el segundo sólo registra siete. Estas últimas siete parcialidades se denominan Cangalle, Urinsaya, Hanansaya, Pampa-chiri, Ccapac-Chapi, Consachapi e Ilave. Más allá de la diferencia en el número de parcialidades, lo importante es que siete de ellas son las únicas unidades político-administrativas en las que estaban divididos los repartimientos de Checacupe y Pitumarca durante la mayor parte del siglo XIX.

En efecto, a la división provincial en distritos le antecedió una división en repartimientos que, a su vez, estaban divididos en ayllus. Los libros de 1850, 1845 y 1835 (e incluso los de 1826 y 1782) informan que la provincia de Canchis, para ese período, estaba dividida en nueve repartimientos, dos de los cuales eran

---

<sup>15</sup> La información que se presenta en este apartado proviene de los *Libros de matrículas de contribuyentes de industrias indígenas y eclesiásticas. Provincia de Canchis* (1835-1888) y de los *Libros de contribuyentes Canas, Canchis, Tinta* (1782-1826) conservados en el Archivo Regional del Cuzco. En los párrafos subsiguientes se emplean las categorías de las fuentes.

Checacupe y Pitumarca, y que en su interior existían siete ayllus que llevaban los nombres de las siete parcialidades registradas en los libros de fines del siglo XIX. La existencia de estos siete ayllus puede rastrearse hasta fines el siglo XVIII, uno de ellos es Ilave y la primera vez que aparece el término Phinaya en estas fuentes tributarias es asociado con el nombre de dicho ayllu Ilave del pueblo de Pitumarca.

Esta última reseña resultaría irrelevante si no fuera por el hecho de que a la serie de divisiones y subdivisiones que caracterizan a la organización política y social de Phinaya se le suma una más, fundamental, y no registrada en ninguna fuente oficial del siglo XX. La serie en cuestión permite reagrupar —sin por ello negar las diferencias internas que existen y son parte de la constitución de Phinaya— en un mismo conjunto a los diferentes “tipos” de familias y territorios y acceder, al mismo tiempo, a una dimensión de continuidad que en cierto modo subyace al proceso de metamorfosis descrito.

Los sectores en que se divide Phinaya se reagrupan en dos *ayllus* que, según los miembros adultos de su población, existieron desde antes de la división sectorial, de la organización comunal e, inclusive, de la repartición del territorio por parte del sector gamonal. Más precisamente, la comunidad (en un sentido laxo del término) de Phinaya está y estuvo dividida en dos mitades denominadas Ilave y Consachapi, y cada una de ellas lleva el nombre de dos de los ayllus que, junto con otros cinco, constituían los repartimientos de Checacupe y Pitumarca durante casi todo el siglo XIX y fines del siglo XVIII. El protagonismo de ambas mitades en la vida política, económica y ritual de Phinaya, aunque no evidente de manera inmediata, es notable.

En el nivel semántico, las mitades se relacionan en virtud de sus significados contrapuestos. A Consachapi (mitad que agrupa a los sectores Incuyo, Ángel de los Andes o Phinaya, T’alla y Canllini, los dos primeros compuestos de tierras privadas y los dos últimos de tierras comunales) se le asocia el significado de “el más grande” o “el más cercano” y es referida asimismo como *hatun ayllu* (“ayllu grande”). Ilave (mitad que agrupa los sectores Tres Estrellas de Chimboya, Huacollo, Ruita y Phaco, los dos primeros compuestos de tierras privadas y los dos últimos de tierras comunales) significa “el más pequeño” o “el más lejano” y es referida asimismo como *huch’uy ayllu* (“ayllu pequeño”).<sup>16</sup> El denominador común de las mitades

---

<sup>16</sup> El sector Ccapachapi o Comerciantes aglutina, sobre un territorio de extensión notablemente menor al de sus pares, los centros administrativos, religiosos y comerciales del pueblo junto con un número reducido de casas pertenecientes a las familias de pastores. En virtud de estas características se trata, desde la perspectiva de las mitades, de un espacio “neutral” percibido como tal por los phinayenses.

Consachapi e Ilave es la voz *ayllu*, y ellas se diferencian entre sí en virtud de su carácter de *hatun* y *huch'uy*. Todo aquello que queda comprendido en una u otra de ellas —territorio, autoridades, edificaciones, individuos, familias, etc.— es clasificado mediante la misma lógica.

En el nivel de las actividades laborales, las mitades se vinculan entre sí sobre todo en lo que respecta a trabajos que involucran la participación conjunta y coordinada de sus miembros. Los edificios públicos del centro poblado (capilla, panteón, municipio, escuela, posta médica, etc.) fueron construidos por los miembros de los dos *ayllus*, ocupándose cada uno de ellos de una porción definida de la edificación. En todo edificio queda cristalizada una división social del trabajo que, hasta en sus aspectos más difícilmente mensurables, está organizada de acuerdo con los dictados que impone la lógica de la división en mitades. Así, la convocatoria a una determinada faena, la disposición espacial que adoptan los participantes antes de realizarla, las indicaciones que reciben de sus respectivas autoridades, las comidas compartidas y repartidas antes, durante y al final del trabajo, todo ello se articula y queda comprendido en torno de la división entre el *hatun ayllu* y el *huch'uy ayllu*.

En el nivel de la organización política, este tipo de dualismo adquiere un rol destacado ya que, desde la perspectiva de Consachapi e Ilave, Phinaya se define como una unidad política —no reducible a las características que definen a la comunidad— conocida como “anexo”. ¿Anexo de qué? Pues bien, “Anexo de la Comunidad Ilave de Pitumarca”. Anteriormente se observó que las capitales distritales de la provincia de Canchis se ubican, en dirección sureste, sobre una u otra de las márgenes del río Vilcanota a una altura promedio de 3.400 metros sobre el nivel del mar. Desde esta perspectiva, el territorio de Canchis se eleva en dirección noreste hasta alcanzar alturas que sobrepasan los 5.000 metros sobre el nivel del mar. La capital del distrito de Pitumarca (Pitumarca) se ubica en el extremo noroeste de la provincia a la altura de 3.500 metros sobre el nivel del mar y, a su derecha, ocupando el extremo noreste del territorio provincial, se encuentra Phinaya o sus mitades, Consachapi e Ilave. La capital de Pitumarca está conformada por cuatro comunidades campesinas, cuyos nombres son Pampachire, Ccapachapi, Consachapi e Ilave. El anexo Phinaya, es decir, la conjunción de las mitades en una misma unidad jurisdiccional, es definido como “Anexo de la Comunidad de Ilave de Pitumarca”, y la comunidad de Ilave propiamente dicha está ubicada, junto con las otras tres que la acompañan, en la capital distrital a unos 60 kilómetros de distancia y a otros 800 metros de altitud por debajo de Phinaya. Estas comunidades llevan los nombres de los cuatro *ayllus* consignados en los expedientes de quejas del primer cuarto del siglo XX, así como también

los de cuatro de los siete ayllus registrados en los libros tributarios para la mayor parte del siglo XIX.

Los grados de participación y periodicidad en las cuestiones políticas relativas al anexo hacen de él una unidad de extrema importancia cuando se aborda el estudio de la organización política de Phinaya. El anexo agrupa a todos los miembros de Phinaya, sean propietarios, comuneros y pastores, y la única división que cuenta en este nivel de organización es la pertenencia a una de las mitades. En el anexo se llevan a cabo asambleas generales los últimos domingos de cada mes y, cada dos años, en noviembre, se realiza la elección de los cargos políticos. En la elección de estos cargos, así como también en el funcionamiento de la asamblea, vuelve a apreciarse la lógica del funcionamiento del *ayllu*. Tanto en las primeras como en las segundas participan todas las familias de Phinaya en calidad de miembros de Consachapi e Ilave. Los principales cargos a elegir son, en orden jerárquico, los de teniente gobernador y los de tenientes auxiliares.<sup>17</sup> El procedimiento para llevar a cabo la elección de estos cargos es el siguiente: cada dos años, cada una de las mitades postula a uno de sus miembros como candidato a teniente gobernador y, en la asamblea de noviembre, se elige a uno de ellos. En el mismo acto también son elegidos cuatro tenientes auxiliares, dos por cada mitad, de entre ocho postulantes que se han propuesto, cuatro por cada mitad. Es decir, siempre un teniente gobernador, cabeza del anexo, sea de Consachapi o Ilave, es secundado por cuatro tenientes auxiliares, dos de cada *ayllu*.

Es momento de dedicar dos observaciones relativas a las edificaciones más antiguas de Phinaya localizadas en el sector Capacchapi: el cementerio o panteón y la capilla. El panteón es una estructura rectangular, descubierta, de adobe, y está longitudinalmente dividido por una recta imaginaria que forma dos mitades perteneciente a Consachapi e Ilave. En cada mitad se entierran a los muertos de cada *ayllu*. La capilla, de factura colonial, cuenta con dos piedras dispuestas a derecha e izquierda de la puerta de ingreso al recinto sagrado. En realidad estas piedras, una ligeramente más grande que la otra, no son sino “mesas”, cada una perteneciente a Consachapi e Ilave. En el interior de la capilla se conservan una serie de papeles que contienen el inventario de los bienes del templo y que informan acerca de una práctica ritual que en la actualidad ha caído en desuso: el traspaso anual del mayordomo, encargado de cuidar los bienes del recinto. Entre los papeles

---

<sup>17</sup> El teniente gobernador es el representante del anexo hacia afuera. Este cargo depende de otras instancias jerárquicas con dimensión distrital, provincial e incluso nacional.

más antiguos a los que pudimos acceder se conservan los de 1872 (cuatro años anteriores al censo de 1876) y, en sus primeras líneas, se lee lo siguiente:

En la capilla de Phinaya, límites del Pueblo de Pitumarca, a los veintiséis días del mes de abril de mil ochocientos y setenta y dos años se reunieron los indígenas principales del aillo Consachapi i Ilave a realizar el inventario de los bestidos y bienes del Santo Ánima y se halla presente el mayordomo nuevo Don Domingo Cabrera a recibir del pasado Carlos Saca, es como sigue... (Phinaya 1872-1965, s/p)

Toda aproximación histórica al estudio de la organización política y social de Phinaya debe tener necesariamente en cuenta a Consachapi e Ilave como parte de sus elementos constitutivos. Un estudio de esta naturaleza implicaría la ampliación de los marcos de referencia temporales y espaciales impuestos en este capítulo. Un primer problema está relacionado con la existencia y el desarrollo histórico de los *ayllus* que conformaron los actuales distritos de Pitumarca y Checacupe desde fines del siglo XVII hasta el presente. En términos espaciales, otro problema consiste en los vínculos de las mitades de Phinaya, Consachapi e Ilave, con las cuatro comunidades que forman la capital distrital de Pitumarca, es decir, Consachapi, Ilave, Capacchapi y Pampachiri. La posibilidad de que las primeras hayan sido en algún momento de la historia de la provincia de Canchis “islas” de alguna u otra de las cuatro comunidades de Pitumarca, y de que todas ellas estuvieran unidas entre sí mediante el ejercicio sistemático del control vertical de un máximo de pisos ecológicos (Murra 1975 [1972]), es tentadora. Sin embargo, esta posibilidad, meramente especulativa, no sólo es refutada por los hechos sino que también involucra la confusión de dos órdenes de problemas diferentes.

En una extensa caracterización del *ayllu* en Phinaya un informante se detuvo en la diferencia existente entre los phinayenses y los pitumarquinos tanto por el hecho de tratarse de dos tipos de sociedades distintas —pastoriles y agrícolas, respectivamente— así como por la dinámica propia de una sociedad de pastores. La movilidad espacial que caracteriza este tipo de sociedades pareciera vincular a Phinaya con otras poblaciones con las que mantiene lazos estrechos pero que, en términos de las divisiones políticas establecidas por la sociedad mayor, pasan desapercibidos:

Desde mi pensamiento creo que hay esa diferencia. Por ejemplo, los que viven en estas punas son pastores de alpaca, los jóvenes [varones y mujeres], las personas, dicen: “Yo no soy un zorrino para ser escarbador de la pampa”, ¿no? Entonces igualmente, aquellos que están en abajo, en las chacras también dicen: “Yo no quiero

ser como el zorro o estar caminando detrás de las alpacas”, más bien: “Yo voy a trabajar mi chacra”, diciendo. Entonces creo que por eso habría una pequeña diferencia. Y también hay diferencia en que los animales, aunque sea que llueva, que haga viento, que haga frío, siempre están en su detrás de los animales. Mientras que en la chacra aun cuando llueva te vas hacia la casa, te vas a guarecer, no terminas de hacer, lo dejas y te vas. Pero en los animales no. Con mucho cuidado se debe caminar. Aunque sea que haya frío, que haya viento, que haya nevada, siempre detrás de los animales, ¿no? Pero en cambio en la chacra no, pues. Hay un poco de descanso, tranquilidad. En los animales es un poco más trabajo.

De esto según lo que me han contado dice que Phinaya pudo haber pertenecido antiguamente todavía hacia el lado de Marcapata. Dice que podía ser todavía su terreno de Marcapata... su sector.

[...] En aquel lado de Marcapata dice están los terrenos donde deben hacer papa y también chacra, cultivar maíz. Dicen que puede estar. Pero ahora ya pues se han repartido.

Desde la apacheta hacia este lado ya está perteneciendo a Canchis, y desde la apacheta hacia aquel lado hacia Quispicanchis. Entonces ahora ya no hay esa reunión. Pero antiguamente dice que pudo haber existido. Más o menos esto estamos diciendo Aqocuchu dice desde esos lugares todavía podría estar perteneciendo, dicen, a Marcapata [...] Y más que todo ahora gente de Marcapata hacia este lado se está cambiando. Ahora no más están en estos lados. Por ejemplo, en allá hacen procrear a los animales, entonces en allá viven dentro de una comunidad, en este lado hay pues... personas que tienen tierras y algunos son comunidad, así. Entonces... ¿Y por qué quizá diríamos con Marcapata hay más convenio, hay más reunión? Porque a ese lado la gente de este Phinaya camina más para hacer el trueque. Van a hacer el trueque en allí. Llevan carne, llevan papa, llevan coca, para poder cambiar con papa, con maíz, con *ch'uño*. Entonces de esa parte hay más amistad, más comunicación, más conocimiento. Entonces por eso está más la gente de Marcapata en este lado y no caminan tanto a ese lado de Pitumarca. Más caminan a Marcapata. Por esa causa están más de Marcapata en este lado. Porque si es que como al lado de Marcapata fueran hacia el lado de Pitumarca, entonces, Pitumarca también hacia este lado se voltearía.<sup>18</sup>

Estos párrafos expresan gran parte de los resultados alcanzados en el estudio de la morfología social de Phinaya. Resulta importante, al respecto, llamar la atención del lector sobre una variable que aparecerá en más de una oportunidad a lo largo de las páginas que siguen: la estrecha relación de los phinayenses con las poblaciones

---

<sup>18</sup> Ver Apéndice.

que forman parte del distrito de Marcapata (provincia de Quispicanchi, Cuzco), en detrimento de aquellas pertenecientes a Pitumarca.

Ahora bien, los términos “Consachapi” e “Ilave” son, evidentemente, oriundos de Pitumarca y, aunque hacen referencia a las mitades en las que se divide Phinaya, parecieran responder a un fenómeno de exportación de las propias categorías de organización social de una población agrícola sobre otra pastoril. De no ser éste el caso, ¿de qué manera se explica la acentuación de las diferencias entre estas dos poblaciones desde la óptica de los phinayenses y la casi falta de identificación de parte de estos últimos con su capital distrital? Aquí es donde, precisamente, se presenta la posibilidad de incurrir en el problema mencionado con anterioridad: la eventual confusión entre dos órdenes sociales diferentes. Es decir, en tanto conjunción de Consachapi e Ilave, Phinaya es el anexo de la comunidad Ilave del distrito de Pitumarca y, por lo tanto, una institución más que coexiste con el resto de las instituciones en las que se ha ordenado y se ordena actualmente Phinaya. Aunque todas las características que se han descrito respecto del anexo se adecuan bastante bien a aquello que se pretende develar y explicar en este capítulo, el mismo continúa siendo una institución política que responde a una lógica que no es, en estricto rigor, la de los pastores phinayenses. Se trataría más bien del último de los avances de un segmento de la sociedad mayor, en su ejercicio sistemático de categorización y adscripción político-territorial de todo aquello que se encuentra bajo su órbita, sobre una sociedad pastoril. Para ponerlo en términos un tanto gruesos, el anexo es a Phinaya, en relación con la sociedad regional que la circunda, lo mismo que la comunidad en relación con la sociedad mayor (el Estado) que engloba a ambas. En tanto comunidad (en cualquiera de sus acepciones) o anexo, Phinaya se presenta al observador desde la perspectiva de aquellos grupos sociales en las que está inserta y no desde la suya propia.

El estudio de las formas en que se organizan buena parte de las poblaciones que habitan los Andes surperuanos supone la distinción de, al menos, tres planos de análisis: el institucional, el espacial y aquel relativo a la organización social propiamente dicha. En este sentido, la comunidad en los Andes es una institución específica que existe en un ámbito espacial determinado con funciones específicas. El pueblo, por su parte, es una aglomeración de unidades domésticas cuyos miembros se dedican a las actividades agrícolas o pastoriles en un territorio específico (Mossbrucker 1990 [1987]: 64). Las maneras en que estas unidades domésticas se organizan entre sí para —entre otras cosas— usufructuar y explotar el territorio que ocupan adopta la forma conocida con el nombre de *ayllu*, y el *ayllu* está íntimamente ligado a las relaciones de parentesco existentes entre las unidades

domésticas en el marco de un pueblo determinado. El análisis del *ayllu* en Phinaya involucra, entonces, el tránsito del estudio de la comunidad al del pueblo.<sup>19</sup>

### **Descripción estadística del pueblo de Phinaya en relación con el parentesco**

El pueblo de Phinaya cuenta con aproximadamente 130 familias nucleares que residen en uno u otro de los sectores en los que se divide su territorio. La organización en mitades permite descubrir un orden alternativo al de la comunidad y reagrupar al conjunto de las familias del pueblo sobre nuevas bases ya que, en virtud de su pertenencia al anexo, todas ellas se adscriben a Consachapi o a Ilave. Asimismo, las relaciones de parentesco efectivamente existentes entre los miembros de las diversas familias nucleares permiten incursionar en los fundamentos de lo que se ha denominado “dualismo institucional”. Antes de ingresar en este tipo de consideraciones, se mencionarán brevemente algunas cuestiones metodológicas contempladas en el registro genealógico a manera de introducir una serie de información estadística general acerca de la constitución actual del pueblo.

#### *El registro genealógico*

El registro genealógico en Phinaya consistió en la encuesta a 81 jefes de familias (fundamentalmente hombres) nucleares que habitan el territorio del pueblo. El trabajo se organizó de acuerdo con el patrón propuesto por la comunidad y el anexo; es decir, se agrupó a las familias según con el sector y la mitad a la que pertenecen. De esta manera, se ha obtenido información de primera mano de 36 familias nucleares de la mitad Ilave y de 45 familias nucleares de la mitad Consachapi.<sup>20</sup>

La información elemental que se obtuvo de cada encuesta es la siguiente. En primer lugar, los vínculos genealógicos de Ego entre G+2 y G-2, tanto por la línea paterna como por la línea materna. Es excepcional que Ego recuerde quiénes fueron sus parientes más allá de G+2. En segundo lugar, los vínculos de alianza de Ego en G0, G+1, G-1 y, residualmente, G+2. En tercer lugar, el nombre de los lugares en los que habitan cada una de las familias encuestadas, así como

---

<sup>19</sup> Para un análisis detenido sobre la distinción entre comunidad en calidad de “institución social” y *ayllu* en tanto forma de “organización social” ver Alber (1999 [1990]: 25-30).

<sup>20</sup> Se encuestaron 15 jefes de familia del sector Tres Estrellas de Chimboya, 2 de Huacollo, 7 de Ruita, 12 de Phaco, de la mitad Ilave, y 13 de Ángel de los Andes, 4 de Incuyu, 15 de Tr'alla y 13 de Canllini de la mitad Consachapi.

también muchas de las referidas por ellas. En otras palabras, se identificaron los vínculos de consanguinidad (lineal y colateral) que cada Ego mantiene con otras familias de Phinaya y las relaciones de afinidad que mantiene con aquellas otras en virtud de las alianzas establecidas por él y sus cognados. Igualmente, el lugar de residencia de cada una de las familias nucleares y aquellas con las que Ego está relacionado permitió establecer pautas de ocupación territorial a partir del vínculo de parentesco que las unen.

Durante el trabajo en Phinaya se tuvo acceso a los *Libros de actas de ocurrencias diarias de la tenencia de gobernación del anexo Phinaya. Distrito de Pitumarca. Provincia de Canchis* (1950-1993). Uno de ellos contiene el empadronamiento de casi el total de las familias que ocupan —u ocupaban— el territorio del pueblo. En efecto, en 1985, el entonces teniente gobernador del anexo, Hermógenes Mendoza Choquetocro, elaboró un libro de empadronamiento en el que consignó los nombres de 119 individuos. En el mismo libro, se encuentra también el empadronamiento de las familias que residían —y la mayoría siguen haciéndolo— en el pueblo en 1991 y 1993. A diferencia del primer padrón, en el que sólo se registran los nombres de individuos aislados, los dos últimos padrones consignan a los jefes de las familias (hombres y mujeres) nucleares de cada mitad del pueblo (Consachapi e Ilave), su respectivo lugar de origen, el sitio en el que residían al momento de la encuesta, la cantidad de ganado que poseían y, en caso de tratarse de propietarios, el número de hectáreas que disponían.<sup>21</sup>

La comparación de la información registrada en las genealogías (81 familias nucleares: 36 de Ilave y 45 de Consachapi) con los datos consignados en los padrones de 1991 (101 familias nucleares: 40 de Ilave y 61 de Consachapi) y 1993

---

<sup>21</sup> Parte de esta información posibilitó el ordenamiento de la toponimia de Phinaya así como la determinación del número de hectáreas de algunas de las estancias (cuadro 2.1). Es necesario hacer una precisión. En el padrón de 1991 están consignadas 101 entradas correspondientes a parejas, de las cuales 39 pertenecen a Ilave y 62 a Consachpai. El padrón de 1993 consigna 100 jefes de familia de los cuales 39 pertenecen a Ilave y 61 a Consachpai. Sin embargo, la distribución de los jefes de familia de acuerdo con la mitad a la que pertenecen no es del todo correcta. Es decir, en ambos padrones se ubica a algunas de las familias nucleares en una mitad cuando en realidad —y de acuerdo con la especificación que sus respectivos jefes brindan sobre el lugar de residencia— pertenecen a la otra. En este sentido, de las 62 familias de la mitad Consachapi del padrón de 1991 tres de ellas, en rigor, pertenecen a Ilave, y de las 39 familias de la mitad Ilave dos pertenecen a Consachapi. Asimismo, de las 61 familias de la mitad Consachapi del padrón de 1993, seis pertenecen a la mitad Ilave. En resumen, el padrón de 1991 consigna 101 familias nucleares de las cuales 40 pertenecen a Ilave y 61 a Consachapi y el padrón de 1993 consigna 100 familias nucleares de las cuales 45 pertenecen a Ilave y 55 a Consachapi. Son estas últimas cifras las que se emplean a continuación.

(100 familias nucleares: 45 de Ilave y 55 de Consachapi) permitió ordenar sobre nuevas bases la información contenida en los segundos, así como también ampliar el universo parental consignado en las primeras. Resulta importante ampliar este punto.

De los 81 egos encuestados, 48 aparecen consignados en el padrón de 1993 (20 de Ilave y 28 de Consachapi) y 47 en el padrón de 1991 (16 de Ilave y 31 de Consachapi). 39 de estos egos son los mismos en ambos padrones, mientras que los 8 egos restantes del padrón de 1991 (4 de Ilave y 4 de Consachapi) han sido encuestados por nosotros pero no aparecen registrados en el padrón de 1993. Por su parte, de los 81 egos encuestados, 33 no aparecen en el padrón de 1993 (16 de Ilave y 17 de Consachapi) y 34 en el de 1991 (20 de Ilave y 14 de Consachapi). Las razones de estas ausencias se relacionan con que muchos de los jefes de familia encuestados accedieron al estatus de adulto (es decir, formaron su propia familia) después de 1993, así como también con que muchos de estos jefes migraron a Phinaya desde diferentes sitios luego de la realización de censo en cuestión. Ambas razones, así como también las discrepancias numéricas en la distribución de las familias en los dos padrones, están estrechamente vinculadas a la dinámica interna de las familias.

Ahora bien, de los 100 jefes de familia registrados en el padrón de 1993, 13 no aparecen mencionados en ninguna de las genealogías (5 de Ilave y 8 de Consachapi). De igual modo, de los 101 jefes de familias consignadas en el padrón de 1991, 17 no aparecen en las genealogías (8 de Ilave y 9 de Consachapi). En 8 casos se trata de los mismos individuos registrados en ambos padrones. Sin embargo, del total de los 100 jefes de familia del padrón de 1993, 39 (20 de Ilave y 19 de Consachapi) pudieron ser identificados en relación con el lugar que ocupan en el conglomerado parental phinayense inferido del análisis genealógico.<sup>22</sup> Otro tanto ocurre con respecto a las 101 familias del padrón de 1991 de las que, en 37 casos (16 de Ilave y 21 de Consachapi), se pudo establecer los vínculos que mantienen con uno u otro de los egos registrados en la encuesta genealógica. De las 37 parejas

---

<sup>22</sup> Es decir, al cotejar la información de cada una de las genealogías con la de los padrones se pudo establecer que, por ejemplo, para el caso de un Ego determinado, una de las entradas del padrón contenía los nombres y apellidos de una pareja que mantiene o mantenía con Ego la relación de F/M, B/Z, FF/MM, S/D, etc. Debido al grado de emparentamiento de las familias nucleares de Phinaya, no es necesario levantar las genealogías de cada una de ellas para acceder a la información representada en la muestra seleccionada. Si un Ego de las genealogías mantiene un vínculo de hermandad con un varón de una de las parejas consignadas en el padrón de 1993 —y que no ha sido encuestado en el terreno—, la información genealógica del primero vale también para el segundo, ya que ambos tienen un número importante de parientes en común.

inferidas del padrón de 1991, 30 figuran en el padrón de 1993 y las 7 restantes que no lo hacen (4 de Consachapi y 3 de Ilave) sí aparecen referidas en las genealogías.

En resumen, la lectura de los padrones de 1991 y 1993 a la luz de la información contenida en las genealogías posibilita el acceso a un universo parental difícilmente apreciable desde otro ángulo. En este sentido, a las 81 genealogías relevadas en el terreno se le suma la información relativa a un total de 46 jefes de familia nucleares de los que 39 pertenecen al padrón de 1993 (20 de Ilave y 19 de Consachapi) y 7 al padrón de 1991 (3 de Ilave y 4 de Consachapi). De estos jefes inferidos, 7 consisten en egos masculinos fallecidos y 4 en egos femeninos (2 de Tres Estrellas, 1 de Ruita y 1 de Ángel de los Andes), 3 de los cuales, a su vez, están casados con 3 de los egos encuestados, y por lo tanto se los descontará para no repetirlos. 22 de los jefes de familia consignados en ambos padrones continúan siendo una incógnita. El universo parental sobre el que descansa el análisis estadístico subsiguiente consiste, por lo tanto, en 124 familias nucleares que habitan (o habitaron) el territorio de Phinaya, de las cuales 57 pertenecen a Ilave y 67 a Consachapi.

### *Lugar de origen de los jefes de familia de Phinaya*

Son pocas las etnografías dedicadas a estudiar las formas de organización social de las poblaciones rurales de los Andes peruanos que hayan prestado atención al lugar de origen de las familias —y sus respectivos antepasados— que las componen.<sup>23</sup> El acceso y ulterior tratamiento de este tipo de información ayuda a relativizar cierta imagen estática en torno a estas poblaciones en lo que respecta a la continuidad en sus formas de organización social, sus pautas de ocupación territorial, etc. Si bien a primera vista podría efectivamente realizarse una serie de generalizaciones en torno de la preponderancia numérica de las familias oriundas de Phinaya por sobre las que han migrado a su territorio, ello impide apreciar lo que ocurre con el conjunto del conglomerado parental del que forman parte.

La determinación del lugar de origen de los jefes de familias nucleares, sus afines y sus respectivos ascendientes hasta G+2 redundan en el aumento del universo parental contemplado en un total de 620 parejas o 1.240 individuos.<sup>24</sup> Esta cifra no implica que todos los individuos expresados en ella residan (o hayan residido) en Phinaya, ni tampoco que se haya obtenido información acerca del lugar de origen de todos

---

<sup>23</sup> Una excepción notable es el estudio de Mario Vázquez y Allan Holmberg (1966) dedicado al análisis de las *castas* vicosinas (provincia de Carhuaz, departamento de Ancash).

<sup>24</sup> A partir de cada una de las encuestas se ha obtenido información relativa al lugar de origen de las siguientes parejas: Ego/W, Ego Pa, Ego WPa, Ego PaPa.

ellos. En efecto, existe un gran número de casos, sobre todo aquellos relativos a los individuos ubicados en G+2, acerca de los cuales se carece de información.

Del total de las 124 parejas jefas de familia, en 107 casos (86%) al menos uno de sus miembros es originario de Phinaya. Ahora bien, si se desglosa esta cifra, se comprueba que sólo en 49 casos (39%) tanto Ego y su W han nacido en Phinaya (19 parejas de Ilave y 30 de Consachapi). En los otros casos la situación es la siguiente: 41 parejas (33%) en las que Ego ha nacido en Phinaya y su W es foránea (19 de Ilave y 22 de Consachapi), 17 parejas (14%) en las que Ego es foráneo y su W originaria de Phinaya (11 de Ilave y 6 de Consachapi), y 16 casos (13%) en los que ambos miembros de la pareja son foráneos (9 de Ilave y 7 de Consachapi). Sólo en un caso se carece de la información pertinente (cuadro 2.2). ¿Cuál es la situación con respecto a los ascendientes de cada uno de los miembros de estas parejas?

Cuadro 2.2  
Origen de los jefes de familia de Phinaya

Origen Gen.	♂ y ♀ P	♂ P y ♀ F/ ♂ P y ♀ ?	♀ P y ♂ F/ ♀ P y ♂ ?	♂ y ♀ F	♂ F y ♀ ?	♀ F y ♂ ?	♂ y ♀ ?	Total
Ego y W	49 (39%) 19 I 30 C	41 (33%) 12 I 13 C/ 7 I 9 C	17 (14%) 9 I 5 C/ 2 I 1 C	16 (13%) 9 I 7 C			1 (1%) 1 I	124
Ego Pa	45 (36%) 12 I 33 C	16 (13%) 7 I 5 C/ 2 I 2 C	10 (8%) 5 I 3 C/ 1 I 1 C	34 (27%) 20 I 14 C	3 (3%) 2 I 1 C	2 (1%) 1 I 1 C	14 (11%) 8 I 6 C	124
Ego WPa	40 (33%) 15 I 25 C	8 (6%) 3 I 2 C/ 2 I 1 C	8 (6%) 4 I 3 C/ 1 C	35 (28%) 19 I 16 C	3 (3%) 1 I 2 C	1 (1%) 1 I	29 (23%) 13 I 16 C	124
Ego FPa	15 (12%) 5 I 10 C	6 (5%) 1 I 1 C/ 3 I 1 C	2 (1%) 1 C/ 1 C	22 (18%) 11 I 11 C	9 (7%) 2 I 7 C	5 (4%) 4 I 1 C	65 (53%) 32 I 33 C	124
Ego MPa	21 (17%) 8 I 13 C	8 (6%) 4 C/ 2 I 2 C	4 (3%) 1 C/ 1 I 2 C	20 (16%) 12 I 8 C	1 (1%) 1 C	6 (5%) 3 I 3 C	64 (52%) 32 I 32 C	124
Total	170 (27%) 59 I 111 C	79 (13%) 23 I 25 C/ 16 I 15 C	41 (7%) 18 I 13 C/ 4 I 6 C	127 (20%) 71 I 56 C	16 (3%) 5 I 11 C	14 (2%) 9 I 5 C	173 (28%) 86 I 87 C	620

(P = "phinayense", F = "foráneo", ? = "origen desconocido", I = "Ilave", C = "Consachapi")

NOTA. El conjunto de individuos agrupados bajo el signo "?" no implica que todos ellos hayan residido en Phinaya. Se ha hecho esta distinción con el objeto de identificar el lugar de origen preciso de aquellos individuos que, efectivamente, migraron a Phinaya.

En G+1 se observa que en 45 casos (36%) Ego Pa nacieron en Phinaya; mientras que en 16 casos (13%) Ego F es de Phinaya y Ego M foránea, en 10 casos (8%) Ego F es foráneo y Ego M de Phinaya y en 34 casos (27%) Ego Pa son foráneos.

Con respecto Ego WPa la distribución es la siguiente: en 40 casos (33%) ambos miembros de la pareja nacieron en Phinaya, en 8 casos (6%) WF es de Phinaya y WM es foránea, también en 8 casos WM nació en Phinaya mientras que WF es foráneo y, por último, en 35 casos (28%) Ego WPa son foráneos. La distribución de Ego FPa en G+2 es la siguiente: en 15 casos (12%) se trata de parejas en las que ambos miembros son originarios de Phinaya, en 6 casos (5%) Ego FF nació en Phinaya y Ego FM es foránea, en 2 casos (1%) Ego FF es foráneo y Ego FM oriunda de Phinaya, y en 22 casos (18%) Ego FPa son foráneos. El número de parejas de las que se desconoce su lugar de origen asciende a 65 (53%). También en G+2, la distribución del origen de Ego MPa es similar a la anterior: en 21 casos (17%) ambos individuos son de Phinaya, en 8 casos (6%) Ego MF es de Phinaya y Ego MM foránea, en 4 casos (3%) sucede lo inverso, y en 20 casos (16%) Ego MPa son foráneos. El número de parejas sobre las que se carece de información vuelve a ser significativo (64 o 52%).

Estas distribuciones revelan una serie de características acerca de la población phinayense de suma importancia para comenzar a concebir su fisonomía contemporánea. En términos de sus respectivos lugares de origen, las parejas phinayenses, y sus antepasados, se agrupan en dos grandes conjuntos: uno en el que ambos miembros son originarios de Phinaya (170 o 27%) y otro en el que sus miembros son foráneos (127 o 20%).<sup>25</sup> Resulta igualmente significativo que el número de las uniones en las que Ego es originario de Phinaya y su W foránea casi duplica a la situación inversa. Estas cifras son confirmadas a lo largo de las generaciones. En efecto, salvo en G0, en G+1 y G+2 el número de parejas en las que ambos miembros son originarios de Phinaya y el número en las que ambos son foráneos es mayor al número de parejas en las que al menos uno de los *partenaires* es de Phinaya, y el número de parejas en las que el hombre es de Phinaya y la mujer foránea es mayor a la situación inversa. Sin embargo, mientras que el número de parejas originarias desciende relativamente en las generaciones ascendentes, el número de parejas foráneas aumenta. Es decir, la mayor concentración de jefes de familia en las que ambos *partenaires* son foráneos se agrupa en torno de G+1 y G+2, lo que informa acerca de un fenómeno de migración significativo que, al menos para el caso de Phinaya, puede explicarse en términos de la dinámica propia de una sociedad de pastores en relación con el proceso sociopolítico experimentado en el sur peruano después de la reforma agraria (ver *infra*). Una lectura transversal

---

<sup>25</sup> Esta última cifra se eleva aún más si se incluyen los casos en los que uno de los miembros de la pareja es foráneo y el otro desconocido. De estos últimos, la mayoría de los informantes afirmaron su condición foránea, pero no pudieron precisar sus respectivos lugares de origen.

de las cifras permite contextualizar el alto número de parejas acerca de las cuales se desconoce su lugar de procedencia. Es decir, así como la mayor concentración de parejas de las que se conoce el lugar de origen de al menos uno de sus integrantes consiste en aquellas en las que ambos *partenaires* han nacido en Phinaya y están ubicados en G0 y G+1, la mayor concentración de jefes de familia de las que se desconoce sus respectivos lugares de orígenes se ubica en G+2.

Este primer conjunto de datos propone una serie de conclusiones parciales que serán desarrolladas más adelante. En primer lugar, se destaca el alto grado de endogamia en el nivel del pueblo en virtud del índice de matrimonios en los que los miembros de las parejas ubicadas en G0 y G+1 son de Phinaya, así como también en virtud del índice de parejas ubicadas en las categorías Ego WPa, es decir, Ego contrae matrimonio no sólo con una mujer de Phinaya sino también con la hija de una pareja en la que ambos miembros son también phinayenses. En segundo lugar, la preponderancia numérica de las uniones celebradas entre hombres de Phinaya y mujeres foráneas sobre la situación inversa estaría informando acerca de un tipo de residencia posmatrimonial (virilocalidad) que también regularía el conjunto de las uniones endogámicas. En tercer lugar, la mayor concentración de parejas cuyo origen es desconocido en G+2 remitiría a un fenómeno de fragilidad de la memoria genealógica entre los pastores phinayenes ya que, en efecto, son muy pocos los egos que recuerdan quiénes fueron sus antepasados más allá de esta generación. Finalmente, un número importante de individuos son de origen foráneo (sobre todo en G+1 y G+2), y ello remitiría a una tendencia migratoria que amerita ser investigada. De todos modos, muchos de los foráneos no necesariamente son migrantes, ya que puede tratarse de los antepasados de un Ego que sí lo ha hecho mientras que ellos continuaron residiendo en otro sitio.

Endogamia, virilocalidad, fragilidad de la memoria genealógica y migración resultan, entonces, las características sobresalientes de una primera aproximación al universo parental phinayense. ¿Qué revelan estas características acerca de la fisonomía actual de Phinaya? Comencemos por la última de ellas.

Si se considera que el promedio de edad de los egos encuestados —o inferidos a partir de las genealogías— es cercano a los 40 años y que la edad promedio en la que las parejas tienen su primer hijo es a los 20 años, es razonable concluir que, grosso modo, la información acerca del lugar de origen de Ego Pa, Ego WPa, Ego PaPa remite a un fenómeno de movilidad que nos retrotrae sesenta y ochenta años en el tiempo. ¿De qué lugares provienen los individuos que efectivamente migraron a Phinaya y cuáles son los lugares de origen de sus antepasados? Conviene responder a esta cuestión con cierto detalle.

Una de las características sobresalientes del sur peruano consiste en la gran diversidad ecológica concentrada en un espacio territorial relativamente reducido. Los contrastes entre los diversos paisajes altitudinales se suceden abruptamente en cuestión de escasos kilómetros, y las poblaciones que habitan los diferentes pisos por lo general están relacionadas entre sí en virtud, entre otras cosas, de una serie compleja de intercambios económicos y maritales.<sup>26</sup> Los centros de migración hacia Phinaya están ubicados en un espacio relativamente reducido, ordenado alrededor de su cercanía a la intersección del meridiano 71 y el paralelo 14 (*i.e.* 71° de longitud oeste y 14° de latitud sur).<sup>27</sup> Los tres centros migratorios identificados agrupan, en su mayoría, a poblaciones rurales de los departamentos del Cuzco, Puno y los pueblos aledaños a Phinaya (cuadro 2.3).

La información registrada en el cuadro 2.3 permite apreciar la composición del sector migrante en Phinaya, la movilidad espacial del conjunto de las familias del pueblo así como la de sus parientes en las líneas ascendentes. Del conjunto de las 124 familias nucleares, poco más del 60% consiste en jefes de familia en las que al menos uno de los cónyuges ha nacido fuera de Phinaya. Si a ello se le suma la información relativa a las dos generaciones ascendentes, se observa que 357 individuos, sobre un total de 1.240 (casi el 30%), constituye una población cuyo origen es foráneo y que está vinculada con Phinaya sea por haber migrado a este pueblo o porque algunos de sus descendientes así lo hicieron en el transcurso de los últimos ochenta años. Estos individuos pueden ser hombres que se unieron con mujeres de Phinaya, mujeres que se casaron con hombres del pueblo, parejas de un mismo sitio o de sitios diferentes que migraron al pueblo durante el lapso de tiempo ponderado o, finalmente, los parientes en las líneas ascendentes de uno u otro de los egos encuestados en cualquiera de las situaciones referidas, y que no necesariamente migraron a Phinaya.

---

<sup>26</sup> Ver el capítulo 4.

<sup>27</sup> Para la ubicación de los sitios de origen de la población migrante se consultó el *Índice toponímico del mapa del Perú* (Lamas y Encarnación 1976).

Cuadro 2.3  
Lugar de origen de la población foránea

Generación Procedencia	Ego y W			Ego F/M					Ego WF/M					Ego FF/FM					Ego MF/MM					Total
	♂	♀	♂	♂	♀	♂	♀	♂?	♂	♀	♂	♀	♂?	♂	♀	♂	♀	♂?	♂	♀	♂	♀	♂?	
<b>Puno</b>																								
Quelqaya (71°, 14°)		2			4			1				3					5	1	1					17
Nuñoa (71°, 14°)					2	7	2				4	1			1	1	2			1		1	22	
Carabaya (70°, 14°)	1	4	2	2	3	7			1	2	12			1		1				6		1	43	
Corani (71°, 14°)						2					3					2	1						8	
Santa Rosa (71°, 15°)						6		1			1					3	3				7		21	
Puno (?)	3	4	4	1		4					9					6					6		37 (148)	
<b>Cuzco</b>																								
Marcapata (71°, 13°)	5	9	7	2	2	16					23					16		3			12		95	
Chimboya (71°, 14°)									1												2		3	
Pitumarca (71°, 14°)		1	2								3	1						1	1	1			10	
Sicuani (71°, 14°)	3	1	6	2		13			2		2		1			5	1				6	3	45	
Marangani (71°, 14°)	1	2	2			1	1		1		5	1											14	
Esipinar (?)	1																						1	
Urcos (72°, 14°)					2	1																	3	
Cuzco (?)									1														1 (173)	
<b>Phinaya</b>																								
Midma (71°, 14°)		1	3	1	2	6			1	2	2					6							24	
Sallma (71°, 14°)															1							1	2	
Sallani (71°, 14°)		1			1						1												3	
Cullunuma (71°, 14°)						1					2												3	
Santa Bárbara (71°, 14°)										1											3		4 (36)	
Total	14	25	26	8	12	68	3	2	7	5	70	3	1	1	2	44	9	5	1	4	40	1	6	357

NOTA. Las cifras del cuadro informan acerca del lugar de origen de los cónyuges de cada pareja. No debe desorientar al lector encontrar en algunas entradas un número impar, ya que los cónyuges de muchas de ellas no tienen por qué haber nacido en un mismo sitio. El signo “?” junto a las entradas Puno y Cuzco remite al hecho de que se desconoce el lugar de origen preciso de los migrantes provenientes de ambos centros.

Se pudo identificar casi una veintena de lugares de origen de la población migrante (o de sus antepasados) que se han agrupado en tres conjuntos. Ello obedece a una razón de tipo expositivo más que explicativo, ya que el ordenamiento propuesto contiene también los elementos para hacer una clasificación de tipo, por ejemplo, ecológico y productivo. En efecto, la mayoría de los sitios agrupados en el departamento de Puno consiste en poblaciones rurales ubicadas en las zonas altas de las provincias de Carabaya y Melgar especializadas en el pastoreo de alpacas, llamas ovejas. Los sitios agrupados en torno a Phinaya consisten también en poblaciones pastoriles, cuatro de las cuales son las comunidades campesinas con las que Phinaya conforma el centro poblado homónimo.<sup>28</sup> Los sitios pertenecientes al departamento del Cuzco consisten en poblaciones ubicadas en la línea de los 3.400 metros sobre el nivel del mar cuya actividad productiva fundamental es la agricultura. Lo que a primera vista puede inferirse de la distribución de las familias foránea es que una parte importante de la población actual, y sobre todo pretérita, ha migrado a Phinaya desde, básicamente, dos tipos de zonas ecológicas contrastantes. Las respectivas ubicaciones altitudinales de estas zonas, así como sus respectivas especializaciones productivas, informan acerca de un patrón de movilidad que permite comprender la conformación poblacional de Phinaya, y sus formas alternativas de organización social, en términos “dinámicos” (Alber 1999 [1990]: 91 y ss.). Veamos de qué manera se comprueba esto en las diferentes generaciones.

Los centros Puno y Cuzco proveen los contingentes migratorios numéricamente más importantes. Del total de los individuos de las tres generaciones cuyo origen no es phinayense, 148 pertenecen al primero y 173 al segundo. El número de individuos oriundos de las comunidades aledañas a Phinaya es notoriamente menor, tratándose de 36 casos. Con variaciones internas poco significativas, este patrón se repite en cada generación.

En G0 el patrón migratorio parece haber sido el siguiente. Desde el centro Puno apenas 4 hombres se trasladaron a Phinaya, en contraposición con 10 mujeres y 6 hombres y mujeres en calidad de parejas, lo que suma un total de 20 casos. Del centro Phinaya los migrantes suman 5 casos, 3 hombres y mujeres en calidad de parejas y 2 mujeres. Del centro Cuzco el número de mujeres migrantes (13) vuelve

---

<sup>28</sup> Santa Bárbara se encuentra ubicada a menor altura en la carretera que conecta Phinaya con Sicuani. La actividad productiva de esta población combina la cría de ganado, la agricultura y el comercio en pequeña escala.

a ser mayor al de los hombres (10), y el número de individuos pertenecientes a parejas en las que ambos miembros migraron a Phinaya es mayor, alcanzando un total de 17 casos. En este sentido, el patrón migratorio hacia Phinaya se adecua a la generalización propuesta antes según la cual el número de migrantes provenientes del centro Cuzco es mayor al de los centros Puno y Phinaya. A su vez, el número de parejas migrantes es menor, en este nivel generacional, al de los individuos aislados, en el sentido de que cada uno de ellos se trasladó al pueblo en función del vínculo de afinidad contraído con habitantes de Phinaya.

Una distribución similar se aprecia en G+1 y G+2. En G+1 Ego Pa, el mayor número de individuos migrantes —o cuyo origen no es phinayense— es el de las parejas provenientes de la región de agricultores del Cuzco y de la región de pastores de Puno; en ambos casos el número de parejas propiamente dichas es notoriamente mayor al de individuos aislados. Lo mismo se aprecia en G+1 Ego WPa así como también en las dos otras categorías de parientes registradas en G+2 (Ego FPa y Ego MPa).

Estas distribuciones permiten identificar tres características sobresalientes de lo que pudo haber sido el patrón migratorio hacia Phinaya a lo largo de los últimos ochenta años. En primer lugar, el número de parejas migrantes es notoriamente mayor al número de individuos aislados que se trasladaron al pueblo por razones de alianza matrimonial. El número de estas parejas —y el de las parejas foráneas propiamente dichas que no necesariamente han migrado— no sólo es constante a lo largo de las tres generaciones, sino que aumenta a medida que se retrocede en el tiempo. En segundo lugar, los centros de migración que proveen el mayor contingente migratorio son las zonas de pastoreo de Puno y las zonas agrícolas del Cuzco. Ello sugiere cierta pauta de ocupación territorial en virtud de la cual tanto pastores como agricultores se trasladaron a Phinaya en algún momento del siglo XX, siguiendo una lógica de movilidad espacial propia para cada tipo de sociedad. Finalmente, el mayor volumen de población migrante corresponde al centro Cuzco lo que, nuevamente, informa de un grado de articulación significativo entre sociedades pastoriles y agrícolas. ¿En qué términos es posible explicar esta articulación? Para responder a esta pregunta deben precisarse aun más los centros con los que Phinaya mantiene vínculos más o menos regulares.

La ubicación del pueblo de Phinaya en la provincia de Canchis en general y en el distrito de Pitumarca en particular es, en cierto sentido, excepcional. Como se ha visto, Phinaya ocupa la porción nororiental más extrema del distrito más septentrional de la provincia. Todas las capitales distritales se ubican a una altura promedio de 3.400 metros sobre el nivel del mar y se dedican primordialmente

a la agricultura. Los pueblos de los distritos más septentrionales (Pitumarca y Checacupe), ubicados al oeste de sus respectivas capitales, se elevan por sobre los 4.200 metros sobre el nivel del mar y se dedican fundamentalmente al pastoreo de alpacas y llamas. La provincia en su conjunto, por lo tanto, presenta una división marcada en lo que respecta a sus actividades productivas. Ahora bien, el mayor número de individuos foráneos (o sus descendientes) que han migrado a Phinaya a lo largo del tiempo provienen, notablemente, de los pueblos de Marcapata (95), Quelqaya (17), Ñuñoa (22), Carabaya (43), Santa Rosa (21), Puno en general (37) y Midma-Huancané (24).<sup>29</sup> Estos pueblos comparten entre sí vínculos más estrechos que los que comparte Phinaya con el resto de los pueblos del distrito de Pitumarca. ¿En qué consisten estos vínculos? Pues bien, en la misma dinámica de la actividad pastoril en la que se encuentran involucrados. En efecto, los cuatro pueblos del grupo Puno de los que proviene la mayoría del contingente migratorio son exclusivamente pastoriles. Marcapata, por su parte, combina agricultura con ganadería, la última de las cuales se practica en sus partes altas (es decir, en la frontera septentrional de Phinaya). Midma-Huancané, finalmente, es el único de los pueblos del grupo Phinaya de los que provienen un número significativo de migrantes y se encuentra, junto con Phinaya, ocupando la porción oriental del distrito dedicada al pastoreo. En este sentido, el pueblo de Phinaya se opone al resto de los pueblos que componen Pitumarca, y gran parte de su constitución actual puede entenderse si se lo piensa desde la perspectiva que ofrece su ubicación en el espacio ecológico, productivo y social que se articula a su alrededor.

Toda sociedad de pastores, aunque se encuentre circunscripta a un espacio territorial determinado, es necesariamente móvil, y lo es, básicamente, por dos motivos. En primer lugar, la misma disponibilidad de las fuentes de sustento de los recursos productivos está sujeta a variaciones estacionales que redundan en la movilización de la población y sus rebaños a lo largo del ciclo anual. Es decir, la disponibilidad de los pastos no es continua a lo largo del año y, por lo tanto, cada familia debe trasladar sus hatos a porciones anegadas del territorio durante la estación seca. En segundo lugar, las fuentes de abastecimientos necesarios para complementar la dieta anual de las familias no se encuentran, en su totalidad, en el medio ecológico en el que habitan. La obtención de una serie de productos como coca, *ch'uño*, papa, maíz, moraya, cebada, etc., involucra la realización de viajes interzonales pautados a lo largo del ciclo anual. Si bien ambos tipos de movilidad se observan todavía en Phinaya, es razonable suponer un mayor grado en su extensión y alcance en un

---

<sup>29</sup> Es posible que muchos de los migrantes provenientes de Puno (?) pertenezcan a alguno de los cuatro pueblos referidos.

pasado relativamente reciente en el que los esfuerzos del Estado por circunscribir la vida de las poblaciones rurales del sur peruano bajo criterios territoriales ajenos a ellas no habían dejado sentir toda su influencia. El número, la distribución y el lugar de procedencia de la población migrante de Phinaya, así como su misma ubicación geográfica, invitan a concebir este pueblo como un punto de paso y un punto de encuentro. Es decir, la distribución de los lugares de origen de la población migrante se ordena a lo largo de un eje espacial que se presenta como una suerte de corredor a lo largo del cual las familias de pastores se desplazaban sea en busca de pastos hacia otras tierras altas o en busca de alimentos hacia las tierras bajas a lo largo del año. Desde un punto de vista geográfico, Marcapata resulta el centro ecológico-productivo estratégicamente mejor ubicado para suplir las necesidades de los grupos de pastores de la región, y Phinaya, un punto de paso obligado en el camino hacia Marcapata.<sup>30</sup> La trashumancia de grupos de pastores de la región de Puno hacia Marcapata parece haber sido la práctica regular antes de la reforma agraria, precisamente cuando el territorio de Phinaya era propiedad de las haciendas cuyos gamonales eran originarios de la parte baja del distrito, Pitumarca. Muchos de estos pastores permanecían, con sus ganados, en los territorios de las haciendas en su camino a las tierras bajas durante períodos más o menos prolongados a cambio de lo cual debían pastar el ganado de los gamonales. Este mismo fenómeno hace de Phinaya un punto de encuentro, en este caso, entre pastores y agricultores. La expropiación y la redistribución de tierras que trajo consigo la reforma agraria en la región redundaron en que muchos de los antiguos propietarios regresasen a sus lugares de origen mientras que muchas de las familias “de paso” comenzaron a formar parte de la nueva comunidad campesina y a usufructuar los territorios que les fueron adjudicados. En definitiva, la adscripción territorial a la que fue sometida la población phinayense por el Estado desde la década de 1970 involucró un proceso —parcial, aunque no por ello menos significativo— de “congelamiento” de la movilidad en el espacio (Sendón 2008).

Estas premisas explicarían las razones del bajo número de migrantes de los tres pueblos que, junto con Phinaya y Midma-Huancané, forman parte del centro poblado. Precisamente, los pueblos de Sallma, Sallani y Cullunuma (de los que provienen apenas 8 individuos a lo largo de las tres generaciones consignadas en el cuadro 2.3) se encuentran más cerca de Pitumarca, y sus actividades productivas combinan la ganadería con la agricultura, lo que posibilita el acceso simultáneo a los recursos productivos de dos zonas ecológicas diferentes. Estos pueblos, a diferencia

---

<sup>30</sup> Esta perspectiva se encuentra corroborada por la historia (Flores Ochoa, Kuon Arce y Samanez Argumedo 1993, Glave 1989) y la etnografía (Paz Flores 2000, Postigo 2012).

de Phinaya, disponen de chacras en alguna porción del territorio que los separa de Pitumarca y, al menos en principio, estarían más vinculados a la dinámica propia de una sociedad agrícola.<sup>31</sup> Es decir, la excepcionalidad de Phinaya en la provincia de Canchis no se reduce únicamente a su ubicación geográfica. Phinaya constituye la población más pastoril de las poblaciones pastoriles de Canchis y, en este sentido, se encuentra más íntimamente relacionada con poblaciones del mismo tipo con las cuales ocupa un espacio social y productivo en consonancia con la dinámica propia de este tipo de sociedades. El distrito de Pitumarca pareciera terminar allí donde empieza Phinaya.

¿Cómo entender, entonces, el protagonismo de los términos “Consachapi” e “Ilave” en lo que respecta a la organización del pueblo? Los nombres de las dos mitades de Phinaya remiten a la organización política de la capital del distrito de Pitumarca, así como también a los ayllus en los que antiguamente estaba dividido el repartimiento del mismo nombre. Evidentemente, la organización social de Pitumarca dejó su impronta en el resto de las poblaciones que conforman el actual distrito; pero hasta qué punto su influencia fue definitiva resulta un problema complejo y está sujeto al tipo de consideraciones que hemos realizado con respecto a Phinaya.

Resta dar cuenta del número de individuos provenientes de Sicuani (45). Esta ciudad, capital de la provincia de Canchis, es uno de los centros comerciales más importantes de la región. Un volumen importante de la población sicuanesa está dedicado al acopio de la fibra de alpaca y su ulterior venta a los centros exportadores. El impacto de Sicuani en las poblaciones rurales de la provincia es de larga data. No resulta extraordinario, por tanto, que en sus incursiones al campo los comerciantes de fibra hayan sabido consolidar a lo largo de los años sólidos vínculos con algunas de las familias de las poblaciones que, como Phinaya, se dedican exclusivamente a la actividad pastoril.<sup>32</sup>

El perfil del conjunto de las familias que habitan Phinaya está íntimamente relacionado con los tres centros de los que provienen buena parte del contingente migrante. Si bien Pitumarca resulta fundamental para comprender, al menos en el nivel de las nomenclaturas, una parte significativa de la organización política y social del pueblo, la atracción que ejercen esos otros dos imanes como Marcapata y Sicuani resulta ineludible al momento concebir la lógica de una sociedad de

---

<sup>31</sup> Ver el capítulo 3.

<sup>32</sup> Para un análisis del lugar que ocupa Sicuani como centro regional en el mercado de lanas del sur peruano ver Orlove (1977).

pastores. La coexistencia de un modo de vida pastoril (Phinaya, sus migrantes puneños y Marcapata), un contexto sociopolítico agrícola (Pitumarca) y un polo de atracción mercantil (Sicuani) permite apreciar, aunque más no sea en estos términos, los inconvenientes de una aproximación ahistórica al problema del *ayllu* andino contemporáneo.

### *Tres datos demográficos generales de las familias de Phinaya*

La familia nuclear ocupa un lugar insoslayable en el universo social phinayense. Todo hombre, llegado a una determinada edad, tiene como ideal conseguir una esposa con la que formar su propia familia. La familia nuclear debe diferenciarse del grupo doméstico. Aunque en algún momento de su ciclo de desarrollo el grupo doméstico puede coincidir con la familia nuclear, no siempre ni necesariamente es el caso. Toda familia nuclear está compuesta por Ego, su esposa y sus respectivos hijos. El estatus de jefe de familia recae tanto en el varón como en la mujer, si bien existe cierta acentuación del rol del hombre como jefe del grupo. El número de miembros de cada familia nuclear varía según la edad de sus jefes.

La distribución por edad de los jefes de familia de Phinaya arroja tres características generales acerca de la población que resultan significativas para los propósitos del presente análisis (cuadro 2.4). En primer lugar, se trata de una población relativamente joven. La mayor concentración de jefes de familia se encuentra ubicada entre los 30 y los 50 años de edad. En segundo lugar, el número de jefes entre los 20 y los 30 años es, también, relativamente importante e informa que el promedio de edad en que los hombres comienzan a formar sus propias familias y tener hijos es alrededor de los 20 años. En tercer lugar, el número promedio de hijos del total de las familias es 4. Sin embargo, este número varía en relación con la edad relativa de los padres. La mayor concentración de familias que tienen entre 1 y 3 hijos se encuentra en el grupo de edad entre los 20 y los 35 años mientras que, por su parte, el mayor número de familias que tienen entre 3 y 5 hijos se observa en el grupo de edad entre los 36 y 50 años. Son muy pocos los casos de familias nucleares cuyos jefes superen los 40 años de edad que tengan 1 o 2 hijos, así como también resulta relativamente reducido el número de familias que tienen más de 5 hijos. Si bien estas cifras pueden interpretarse como una suerte de recorte temporal en el ciclo de desarrollo del grupo familiar, todo pareciera indicar que entre los 40 y los 50 años de edad de sus respectivos jefes, la familia nuclear adquiere su fisonomía constitutiva consistente en una pareja de esposos y 4 o 5 hijos.

Cuadro 2.4  
Distribución por edad de los jefes de familia de Phinaya y sus números de hijos

Nº hijos Familias	0	1	2	3	4	5	6	7	8	Total
20-25	2	3		1						6
26-30	2	2	5	3	1	1				14
31-35	1	1	3	5	2	3				15
36-40				3	3	2	2			10
41-45	2		1	1	2	4	2	1	2	15
46-50			6	5		3	2	2	1	19
51-55	2	1	2		2	1	1	1		10
56-60		1		3	1	2		1	1	9
61-65		1					2			3
66-70				2	2					4
71 y +				1	1	1				3
Total	9	9	17	24	14	17	9	5	4	108
		(9)	(34)	(72)	(56)	(85)	(54)	(35)	(32)	(377)

NOTA. El total de jefes de familia consignados en el cuadro obedece a que desconocemos el número de hijos de 16 de ellos (5 de Ilave y 11 de Consachapi).

La perdurabilidad de la familia nuclear en el tiempo está limitada a las uniones de primer grado que vinculan a los individuos que la conforman. Por tanto, la continuidad temporal de la forma de organización social descubierta en Phinaya (el *ayllu*) no descansa en la familia nuclear como unidad aislada, sino en su pertenencia a segmentos mayores del grupo que están relacionados entre sí y con sus respectivas mitades.

### *Pautas de residencia posmatrimonial*

La importancia del matrimonio y de la conformación de una familia se expresa en diversos aspectos de la vida social phinayense. Todo hombre adquiere el estatus de adulto una vez que contrae matrimonio con una mujer y sale de la casa de los padres para formar la suya. Ello no involucra, sin embargo, que los vínculos con su familia de orientación se disuelvan tras la formación de su propia familia de procreación. Asimismo, la consolidación de la unión de las nuevas parejas se efectúa con la construcción de la casa. La estancia (*hatun wasi*) se convierte en la unidad social

primordial en la organización productiva del pueblo. Todo nuevo jefe de familia dispone de un número de ganado que le es propio, que le permite insertarse en la vida económica de Phinaya en calidad de pastor. Los trabajos de cuidado, pastoreo, empadre, parición, esquila y mantenimiento general de los rebaños constituyen un conjunto de actividades en las que están involucrados todos los miembros de la familia nuclear, incluso los de temprana edad, a lo largo del ciclo anual.

Si bien el matrimonio es un factor decisivo para la adquisición del estatus de adulto, no todos los jefes de familia de Phinaya consagraron su unión ante la Iglesia o el Estado. Un número significativo de parejas constituyen, en realidad, uniones de hecho que no son, sin embargo, menos significativas en lo respecta al pasaje a la vida adulta.<sup>33</sup> Pero ¿ante quién o quiénes son legitimadas este tipo de uniones y, sobre todo, de qué manera?

En Phinaya no existe la institución del “matrimonio de prueba”, tan predicada de otros lugares en los Andes, pero sí existe un ritual matrimonial por el que pasan todos los individuos que forman una nueva familia. Para el caso de muchas sociedades agrícolas del área andina se ha observado que la unión matrimonial es antecedida por un período de convivencia, por lo general virilocal, de duración variable. Ese período contempla las diversas funciones de introducir a la futura esposa en la familia del esposo, crear y reforzar las nuevas redes parentales entre las familias involucradas en la unión, proveer la oportunidad para la acumulación de los recursos necesarios que se movilizarán una vez consumado el matrimonio y funcionar como un período de prueba en el que se evalúa la viabilidad de la futura pareja (Price 1965). Esta institución es conocida bajo los nombres de *watanaki* o *servinakuy*. Se ha sostenido también que el *servinakuy*, más que un matrimonio de prueba, es uno de los pasos necesarios en el proceso matrimonial. El matrimonio, lejos de ser un acto aislado, es el resultado de un proceso que se prolonga en el tiempo y que consiste en diversas instancias: el noviazgo, la mutua aceptación privada entre las partes involucradas (*warmi palabrakuy*), el *servinakuy* (inicio de la vida marital en la casa de HPa), el rito del matrimonio religioso (*casa rakuy*) y, eventualmente, la unión civil (Albó 1972a, Carter 1977, Marzal 1988 [1977]). En Phinaya y sus alrededores existe una práctica bastante generalizada a la que se refiere mediante los términos *servinakuy*, *qhachun munakuy* o *warmi mañay*, y que consiste en la instancia ritual por excelencia que sella la unión matrimonial a los ojos de las partes involucradas —los cónyuges y sus respectivas familias— y el resto del grupo.

---

<sup>33</sup> Los phinayenses se refieren a este tipo de uniones mediante las expresiones en castellano de “juntados” o “convivientes”.

El *servinakuy* en Phinaya consiste en un ritual en el cual el novio y sus padres realizan una visita a la casa de los padres de la futura esposa con el fin de pedir su mano y trasladarla a su nueva casa. Si bien los diversos relatos que hemos podido recopilar en el terreno no se reducen a una lectura unívoca, en el presente contexto resulta pertinente subrayar algunas notas comunes. Una serie de características del rito remiten a la institución conocida en la literatura antropológica como “matrimonio por captura”. Más allá de que la visita sea realizada por la noche, que el ingreso a la casa de los padres de la novia sea percibido como una estrategia relativamente engañosa y que la atmósfera en la que se lleva a cabo la ceremonia presente cierta tirantez entre las partes involucradas, el acto en su conjunto remite a una práctica sistemática que legitima la unión de la pareja. El carácter regular de la práctica consiste en la salida de una mujer (*ghachun*) de su propia casa y el traslado a la casa de su esposo, con el mutuo consentimiento de los padres y otros miembros adultos de ambas familias. El ideal de residencia posmatrimonial es marcadamente virilocal, pero ello está sujeto a variaciones que serán tratadas de inmediato. Todo esto no niega que el *servinakuy* esté antecedido por un período de noviazgo y sucedido por un período relativo de prueba, así como tampoco la consagración del matrimonio ante la Iglesia o el Estado. Sin embargo, esta consagración pocas veces logra concretarse en un número importante de casos. El carácter relativamente eventual del matrimonio civil o eclesiástico y la persistencia del ritual invita a pensar que en Phinaya esta institución es la que sanciona la unión entre hombres y mujeres. En otros términos, en el *servinakuy* están expresados todos los elementos en virtud de los cuales dos individuos realizan el pasaje a la vida adulta constituyendo una nueva y legítima pareja a los ojos de sus pares.<sup>34</sup>

El matrimonio, entonces, trae aparejada la construcción de una nueva vivienda en la que se instalarán los cónyuges y sus animales, por lo general heredados antes del matrimonio y con ocasión de su celebración. En muchos casos, la construcción de la *hatun wasi* se realiza en una porción del territorio aledaña a la estancia que habita la familia nuclear de uno de los cónyuges. Al respecto, resulta necesario

---

<sup>34</sup> Nuestro punto de vista sobre el particular se acerca al expresado por Óscar Núñez del Prado hace más de medio siglo: “Sin embargo, los observadores podrán tener una impresión diferente si se basan sólo en la encuesta o la interview, utilizando las palabras «casaray» o «casaracuy», pues los indígenas que no han llenado el rito católico, al ser preguntados, invariablemente responderán que no están casados, y dirán que solamente conviven (‘tiyallaykun’), debido a que con la palabra de origen castellano «casaray» o «casaracuy» se identifica sólo el matrimonio católico, en cambio, el matrimonio real, socialmente establecido, constituye el «warmichakuy», será considerado seguramente como un equivalente del «sirvinakuy» o matrimonio de prueba, tan generalizado en la literatura sociológica peruana” (Núñez del Prado 1958: 27). Desafortunadamente carecemos de cifras precisas acerca del número de parejas “convivientes” y “casadas” en Phinaya.

mencionar un aspecto de la sociedad phinayense que será objeto de consideración más adelante: la movilidad involucrada en el cambio de residencia posmatrimonial redundante en la conformación de pequeñas aglomeraciones de estancias habitadas por familias nucleares, algunos de cuyos miembros están relacionados entre sí mediante vínculos agnaticios. Estas aglomeraciones, a su vez, estarían en principio asociadas con la división sectorial y dual del pueblo.

Es difícil hablar de un único patrón de residencia posmatrimonial en Phinaya, ya que en el análisis de los matrimonios se advierte la presencia simultánea de pautas de virilocalidad, uxori-localidad, neolocalidad y natolocalidad en proporciones diversas. Los dos primeros términos describen la situación en la que una mujer o un hombre de un determinado sector y mitad (Phaco/Ilave), se traslada a residir al sector y mitad del que es originario su *partenaire* (Tt'alla/Consachapi). El término “neolocalidad” define la situación en la que los cónyuges, sean del mismo sector o mitad, o de sectores o mitades distintas, se trasladan a residir a un nuevo sitio. La situación contemplada bajo el término “natolocalidad” consiste en aquellos casos en los que ambos *partenaires* son originarios de un mismo sector (y mitad) y permanecen en él luego del matrimonio.

En términos generales se aprecia que el ideal de la virilocalidad se cumple en Phinaya. El número de estos casos (51) duplica a los de uxori-localidad (22) y estos últimos, a su vez, son mayores que los de neolocalidad (15) y natolocalidad (10) (cuadro 2.5).

Cuadro 2.5  
Pautas de residencia posmatrimonial de las parejas de Phinaya

Residencia Parejas	Virilocalidad	Uxori-localidad	Neolocalidad	Natolocalidad	?	Total
♂ P ♀ P	19 11 I 8 C	5 2 I 3 C	15 3 I 12 C	10 3 I 7 C	13 8 I 5 C	62 27 I 35 C
♂ P ♀ F	32 15 I 17 C					32 15 I 17 C
♂ F ♀ P		17 10 I 7 C				17 10 I 7 C
Total	51 26 I 25 C	22 12 I 10 C	15 3 I 12 C	10 3 I 7 C	13 8 I 5 C	111 52 I 59 C

(P = “phinayense”, F = “foráneo”, ? = “residencia posmatrimonial desconocida”, I = “Ilave”, C = “Consachapi”)

NOTA. Los 13 casos no registrados en el cuadro consisten en parejas en las que ambos cónyuges son foráneos (8 de Ilave y 5 de Consachapi).

Si nos concentramos exclusivamente en los *partenaires* que han nacido en Phinaya, la distribución de las cifras, aunque no desmiente el ideal mencionado, al menos lo relativiza, ya que las pautas de residencia posmatrimonial se reparten de manera aleatoria. Ello depende, sin embargo, de la manera en que se interpreten dos de los términos de residencia posmatrimonial diferenciados. Precisamente, el punto de vista adoptado para determinar estas pautas ha sido el sector de pertenencia de los cónyuges. Ahora bien, si se recuerda que cada uno de los sectores está a su vez subdividido en un número de estancias habitadas por diversas familias (cuadro 2.1), las uniones matrimoniales entre hombres y mujeres pertenecientes a un mismo sector pueden ajustarse a un patrón de residencia virilocal. Por ejemplo, un hombre de Jukyaisana desposa a una mujer de Aqollo (ambas estancias del sector Tres Estrellas de Chimboya), y es la mujer quien se traslada al lugar de nacimiento de su esposo. Por lo general esto es lo que ocurre en los casos de natolocalidad, y consecuentemente estos casos pueden reinterpretarse como instancias de virilocalidad. Otro tanto sucede con los casos de neolocalidad, aunque su lógica es ligeramente distinta y está relacionada con un proceso sobre el que volveremos más adelante. Más allá de estas precisiones, aquí resulta ilustrativo adoptar la perspectiva de la organización de Phinaya en mitades.

La división del pueblo en mitades permite reagrupar los diversos casos de residencia posmatrimonial desde una perspectiva más abarcadora que involucra, sino una regla, al menos un común denominador para describirlos. El número de uniones en las que ambos *partenaires* nacieron en Phinaya informa acerca de un índice de endogamia significativo que no tiene por qué adecuarse a un modelo de organización en mitades vinculadas entre sí mediante el intercambio sistemático de mujeres. El número de parejas cuyos miembros son originarios del mismo sector (natolocalidad) va en contra de una práctica de esta naturaleza. La endogamia, en este sentido, estaría también relacionada con las uniones matrimoniales celebradas en el interior de una misma mitad.

El número de uniones celebradas entre *partenaires* de la misma mitad es superior a la situación inversa (29 y 20) y, si se descuentan los casos de natolocalidad, el número es ligeramente el mismo (19 y 20). Este subtotal puede desagregarse de la siguiente manera: a) de los 19 casos de virilocalidad, 6 corresponden a uniones entre *partenaires* de la misma mitad y 13 a uniones entre *partenaires* de mitades distintas; b) los 5 casos de uxori-localidad consisten en parejas cuyos miembros son originarios de mitades diferentes; y c) los 15 casos de neolocalidad se reparten en 13 parejas cuyos miembros son de la misma mitad y 2 parejas cuyos cónyuges son originarios de mitades diferentes. En definitiva, la diferencia en el número

de uniones celebradas entre miembros pertenecientes a la misma mitad y entre aquellos pertenecientes a mitades diferentes resulta, en términos relativos, baja (cuadro 2.6).

Cuadro 2.6

Distribución de las pautas de residencia posmatrimonial de las parejas originarias de Phinaya de acuerdo con la mitad en la que nacieron los cónyuges

Parejas Residencia	= Mitad		≠ Mitad		Total
	♂ C y ♀ C	♂ I y ♀ I	♂ C y ♀ I	♂ I y ♀ C	
Natolocalidad	7	3			10
Virilocalidad	3	3	4	9	19
Uxorilocalidad			2	3	5
Neolocalidad	8	5	2		15
Total	18	11	6	14	49
	29		20		

(I = “Ilave”, C = “Consachapi”)

NOTA. En el cuadro se han descontado los 13 casos desconocidos que figuran en el cuadro 2.5.

La diversidad de las pautas de residencia posmatrimonial puede reinterpretarse sobre nuevas bases si se tiene en mente que la mayoría de los casos conduce a una situación de ocupación territorial en la que los diferentes sectores del pueblo consisten en aglomeraciones de familias nucleares relacionadas entre sí en virtud de los lazos de consanguinidad existentes entre algunos de sus miembros. El número de uniones virilocales, así como el de los casos de natolocalidad, apuntan hacia esta dirección. Incluso los casos de neolocalidad parecieran, al menos en principio, corroborar también este supuesto, ya que se trataría de desplazamientos de familias nucleares a otros sectores del territorio para luego formar nuevas aglomeraciones de familias extensas, o insertarse de alguna manera en las ya existentes. Todo esto, sin embargo, implica cambiar la perspectiva de análisis y transitar el camino de la descripción estadística al del análisis del pueblo en su conjunto o, lo que es lo mismo, pasar de la descripción del parentesco en términos de familias nucleares a la descripción de las relaciones que estas familias mantienen entre sí. Antes de introducirnos en ello es conveniente mencionar, siquiera brevemente, algo en relación con las generaciones ascendentes y con aquellas parejas en las que uno o ambos de los cónyuges son migrantes.

La información relativa a las pautas de residencia posmatrimonial es sumamente fragmentaria para el caso de G+1 y prácticamente nula en lo que respecta a G+2, y por ello no se la ha incluido en los últimos dos cuadros. Sin embargo, y por razones que serán discutidas más adelante, la dinámica de la residencia posmatrimonial que hemos visto hasta aquí es generalizable a lo ocurrido hace sesenta y ochenta años atrás. Incluso, la diversidad en las pautas descriptas pudo haber sido mayor antes del proceso de “congelamiento” (relativo) al que fue sometida la movilidad espacial de las familias de Phinaya durante el proceso de reforma agraria.

El cuadro 2.3 no hace especificación alguna con respecto al lugar de asentamiento de las parejas o individuos migrantes. Sin embargo, en relación con la información disponible, es posible resumir la distribución de los sitios de asentamiento de estos migrantes. El número de mujeres migrantes (25) casi duplica (en consonancia con el ideal virilocal) al de los hombres (14) y, por su parte, el número de las parejas en las que ambos *partenaires* son migrantes (13) es significativo (en consonancia con los casos de neolocalidad). Ahora bien, la distribución de los lugares de asentamiento de las mujeres, los hombres y las parejas de migrantes en cada una de las mitades Consachapi e Ilave es tan similar que nos inclina a pensar en cierto tipo de adecuación al patrón de ocupación territorial descrito para el caso de las familias originarias (cuadro 2.7). En términos algo más abstractos, el flujo migratorio hacia Phinaya parecería estar regulado por el principio de organización social en mitades el cual distribuiría a esta población de acuerdo con sus propias reglas de funcionamiento.

Cuadro 2.7

Distribución de los lugares de asentamiento de la población migrante en relación con la división Consachapi e Ilave

Mitad Origen	Ilave				Consachapi				Total
	♂	♀	♂ y ♀		♂	♀	♂ y ♀		
Puno	4	7	4		3	2			20
Cuzco	4	5	10		5	9	7		40
Phinaya	1		2		1		1		5
Total	8	13	16		6	12	10		65

Resta, entonces, develar una última instancia de organización social que ha estado presente de modo más o menos tácito a lo largo de estas páginas, así como durante —al menos— los últimos cien años de historia en Phinaya.

## **La red de parentesco entre los phinayenses**

Más allá de la metamorfosis jurídico-institucional experimentada por Phinaya a lo largo del último siglo y la correspondiente distinción de las familias que residen en ella en relación con el tipo de acceso que tienen a los territorios de pastura, ¿es posible delimitar una instancia de organización social en virtud de la cual las transformaciones y diferenciaciones estudiadas puedan contrastarse ante una serie de características más bien homogeneizadoras que informen acerca de aquello que hace de este pueblo una unidad social de contornos más o menos precisos? Para responder a esta cuestión es preciso adoptar una perspectiva alternativa a la que ofrece la familia nuclear como unidad elemental de análisis. En efecto, el reordenamiento del conjunto de las familias nucleares desde esta perspectiva pone de manifiesto la existencia de una red de parentesco que se extiende sobre todo el territorio de Phinaya e, incluso, lo excede.

La red en cuestión es el resultado de los vínculos que mantienen las diversas familias nucleares a propósito de las relaciones de parentesco existentes entre algunos de sus miembros constitutivos. Estas relaciones adoptan, al menos, tres formas: relaciones de descendencia, relaciones de alianza y relaciones entre dos (o más) familias nucleares en virtud de los vínculos de alianza que alguno de sus miembros estableció con los miembros de una tercera familia. Es preciso, por lo tanto, realizar una serie de precisiones acerca del diagrama que se presenta a continuación (figura 2.2). Primeramente, éste ha sido elaborado siguiendo la ubicación que cada uno de los jefes de familia nuclear ocupa en la red de parentesco en función de los tres tipos de relaciones (o alguno de ellos) que mantienen con alguna u otra de las familias del pueblo. En segundo lugar, los vínculos de descendencia existentes entre muchos de los miembros de estas familias posibilitan que la gran mayoría del conjunto resultante pueda ser ordenado a lo largo de cuatro generaciones (excepcionalmente cinco) separadas entre sí por un período de veinte años, fecha aproximada en la que los jefes varones de las familias comienzan a procrear. En tercer lugar, se han agrupado las familias en relación con las porciones de territorio que ocupan en uno u otro de los ocho sectores en los que se divide el pueblo. Este criterio es meramente expositivo ya que, en rigor, cada uno de los sectores consiste en la agrupación de un cierto número de estancias habitadas por una o varias familias nucleares. Adentrarnos en el ámbito de la toponimia phinayense nos obligaría a presentar una cantidad de información adicional que involucraría un fatigoso rodeo en la argumentación. Finalmente, el ordenamiento de cada una de las familias sobre las que se dispone de información de primera mano en la red posibilitó la identificación del lugar que ocupan aquellos individuos sobre los que

se carecía de información directa. Inversamente, no se consignaron en el diagrama todos y cada uno de los individuos sobre los que sí se dispone de información directa ya que ello redundaría en presentar gráficamente la serie de consideraciones que se realizaron en el apartado anterior, las cuales involucraban un número de individuos cuyo origen, estado matrimonial y edad hacen que no formen parte de la red de parentesco tal y como se la presenta aquí. De lo que ahora se trata, precisamente, es de introducir un patrón de organización social que, en virtud de sus características estructuralmente significativas, constituye una suerte de síntesis de los diversos aspectos del pueblo de Phinaya que hemos tratado a lo largo de estas páginas.<sup>35</sup>

### *Relaciones de descendencia*

Si bien en Phinaya impera un sistema de parentesco de tipo cognático o bilateral, dos hechos relativos a su funcionamiento resultan significativos al momento del análisis. En primer lugar, y como ya se ha observado, la fragilidad de la memoria genealógica de los phinayenses: de la encuesta a un individuo cualquiera resulta generalmente imposible remontarse más allá de la segunda generación ascendente, así como tampoco establecer en detalle los vínculos de alianza de aquellos parientes ubicados en su misma generación. De todos modos, y en segundo lugar, el reordenamiento de los jefes de familia de acuerdo con el lugar que ocupan en la red de parentesco demuestra cierta continuidad en la ocupación del territorio por familias cuyos jefes están vinculados entre sí de manera agnaticia. En este sentido exclusivo es posible postular cierta tendencia a la “patrilinealidad” en virtud de la cual los descendientes masculinos —o una parte de ellos— de un mismo antepasado, también masculino, tienden a ocupar a lo largo del tiempo una determinada porción del territorio del pueblo. Permítasenos subrayar ambos hechos mediante un breve ejemplo. En la línea de descendencia número 17 (figura 2.2) aparecen subrayados cuatro egos masculinos relacionados entre sí

---

<sup>35</sup> En la figura 2.2 se han subrayado en color negro los jefes de familia encuestados o consignados en los padrones de 1991 y 1993. Del total de los 124 jefes de familia sobre los que se dispone información (incluidas tres mujeres), en 11 casos (4 de llave y 7 de Consachapi) ha sido imposible ubicar el sitio que ocupan en la red. Entre estos últimos, 6 corresponden a parejas en las que ambos cónyuges nacieron fuera de Phinaya. Existen otros 11 casos (5 de Consachapi y 6 de llave) en los que, si bien han podido ser ubicados en la red, no se pudo identificar la unión matrimonial establecida o la relación con sus respectivas líneas de descendencia. La identificación de estas familias permitió, sin embargo, determinar el lugar que ocupan en la red otros 34 jefes de familia relacionados con alguna u otra de ellas. En este sentido, el universo parental phinayense presentado en la figura 2.2 —que no pretende ser exhaustiva— está conformado por las relaciones de descendencia y alianza de 147 familias nucleares.

en virtud de su descendencia de un mismo antepasado masculino común. De haberse encuestado solamente a uno u otro de los egos ubicado en G-1 no se hubiese podido inferir el antepasado ubicado en G+2 ya que, por norma general, la memoria genealógica no se remonta más allá de dos generaciones ascendentes. El hecho de que dos de los jefes de familia encuestados se ubican una generación más arriba y que ellos sean los ascendientes (F y B mayor) de los egos mencionados fue lo que permitió acceder al antepasado en cuestión en G+2.<sup>36</sup> En este sentido, es posible postular la generalización de que a un patronímico determinado le corresponde un topónimo determinado o, lo que es lo mismo, que el territorio de pastoreo que dispone la estancia X es (y ha sido) habitado por la descendencia masculina (o parte de ella) de un antepasado masculino Y. Consecuentemente, un número importante de las familias nucleares puede ser reagrupado en 48 líneas de descendencia agnaticias (20 de Consachapi y 28 de Ilave) muchas de las cuales, con mayor o menor profundidad genealógica, ocupan (u ocuparon) porciones definidas del territorio del pueblo.

Estas líneas de descendencia son susceptibles de clasificarse en dos grupos si se las observa desde la perspectiva que ofrece el lugar de origen del antepasado masculino más remoto quien, en la mayoría de los casos, está ubicado en G+1: a) líneas en las que el antepasado más remoto es originario de Phinaya (22), y b) líneas en las que el antepasado más remoto ha migrado a Phinaya (26) y que se insertó en la red de parentesco en virtud de los vínculos de alianza contraídos con las mujeres de otras líneas formando, de este modo, sus propias líneas de descendencia (cuadro 2.8).<sup>37</sup>

---

<sup>36</sup> Un número importante de estudios etnográficos y etnológicos consagrados a sociedades de pastores de otras latitudes han subrayado estas dos características relativas a sus formas de organización social: la tendencia a la agnación y la fragilidad en la memoria genealógica designada, algunas veces, “amnesia genealógica” (Sendón 2008).

<sup>37</sup> De los antepasados migrantes más remotos de este grupo 7 se ubican en G+2 mientras que el resto (19) lo hace en G+1. No se considerarán líneas de descendencia aquellas que eventualmente podrían estar inauguradas por individuos que, en G0, hayan contraído alianzas matrimoniales con algunas de las mujeres pertenecientes a otras de las líneas de descendencia identificadas.

Cuadro 2.8  
Líneas de descendencia agnaticias en Phinaya

Antepasado Continuidad	Antepasado de Phinaya	Antepasado foráneo	Total
Línea continua	15 C 9 I 6	19 C 6 I 13	34 C 15 I 19
Línea interrumpida	7 C 4 I 3	7 C 1 I 6	14 C 5 I 9
Total	22 C 13 I 9	26 C 7 I 19	48 C 20 I 28

(C = “Consachapi”, I = “Ilave”)

Entre las distintas líneas de descendencia existe una diferencia relacionada con la continuidad temporal en la ocupación de porciones definidas del territorio. Desde esta perspectiva, se advierte la siguiente distribución: a) en el interior de la primera categoría, las 22 líneas cuyo antepasado más remoto es un phinayense se reparten en 15 casos en los que la continuidad temporal de la ocupación de una porción del territorio por parte de la descendencia masculina se prolonga a lo largo de las cuatro generaciones, y 7 casos en los que dicha continuidad se ve interrumpida en algún momento del tiempo, y b) en la segunda categoría, aquella en la que los antepasados más remotos de las líneas en cuestión son foráneos, ocurren 19 casos de continuidad y 7 de ruptura.

Las familias que ocupan el territorio de Phinaya, en virtud de la red de parentesco en la que están insertas, se reagrupan en 34 líneas de descendencia que continúan ocupando una porción fija del territorio del pueblo y 14 líneas en las que dicha continuidad se ve interrumpida. Desde la perspectiva que ofrecen estas líneas, entonces, es posible constatar los siguientes hechos. En primer lugar, el número de líneas que encuentran como antepasado más remoto a un phinayense es ligeramente menor a aquellas en las que el antepasado en cuestión resulta ser foráneo, lo que remite nuevamente al problema del lugar que ocupa y ocupó el sector migrante en la constitución actual del pueblo. Sin embargo, el número de líneas que continúan en el tiempo desde G+2 —incluidas aquellas en los que el antepasado más remoto es un migrante— es significativamente mayor al de las líneas que se interrumpen. Ello informa acerca de cierto sentido de pertenencia a una u otra de las mitades en virtud del lazo parental que une, generación tras generación, a aquellas familias que residen en ellas. En otros términos, la continuidad temporal en la ocupación de porciones territoriales del pueblo permite

apreciar cierta relación entre parentesco y territorio en el nivel de las mitades, aunque más no fuera por la mera constatación de que el mayor número de líneas consignadas en la figura 2.2 son, justamente, aquellas que, a lo largo del tiempo, están adscriptas a una u otra de ellas. En segundo lugar, los casos en los que la conformación de nuevas líneas comienzan en G+1 (es decir, aquellas en las que los egos contemplados son migrantes y sus antepasados no han residido en Phinaya) parecerían reproducir en el tiempo la misma situación. Finalmente, y más allá de estas continuidades, los casos de quiebre o ruptura de las líneas de descendencia también resultan significativos, sobre todo en aquellas instancias en las que los antepasados más remotos se ubican en G+2. Estas rupturas obedecen a dos tipos de causas: la descendencia del antepasado desde el cual se interrumpe una línea consiste exclusivamente en mujeres o la descendencia masculina del antepasado en cuestión abandona su lugar de nacimiento y pasa a residir en otro sector del pueblo.<sup>38</sup> Es precisamente este último tipo de desplazamiento el que llama la atención. ¿Quiénes son los que se desplazan y por qué motivos? La respuesta a esta pregunta remite a los vínculos de alianza que los miembros de las distintas líneas de descendencia han sabido establecer entre sí a lo largo del tiempo y del espacio.

### *Relaciones de alianza*

La red de parentesco representada en la figura 2.2 no sólo puede estudiarse de manera vertical sino también horizontal. Ello permite apreciar el grado de articulación existente entre las diversas líneas de descendencia desde el punto de vista de los vínculos de alianza contraídos entre sus miembros. Del conjunto de los 147 egos identificados y ubicados en la red, se aprecia la siguiente distribución de uniones matrimoniales de acuerdo con el lugar de origen de los cónyuges de cada pareja: a) 71 casos en los que ambos son originarios de Phinaya; b) 56 uniones en las que al menos uno de ellos es foráneo; c) 9 uniones en las que ambos cónyuges son foráneos, y d) 11 casos en los que no se ha podido identificar la pareja o el lugar de origen de los individuos ubicados en la red, y que, por lo tanto, no serán objeto de consideración en las generalizaciones que siguen (cuadro 2.9).

---

<sup>38</sup> Independientemente de los casos, aquí no considerados, de migración propiamente dicha fuera de Phinaya.

Cuadro 2.9  
Relaciones de alianza en el interior de la red de parentesco de Phinaya

Alianza Gen.	Phinayenses (= mitad) (≠ mitad)		Phinayense y foráneo		Foráneos C I		? C I		Total
	♂ C ♂ I	♂ C ♂ I	♂ C ♂ I	♂ F ♂ F	♂ F	♂ F	♂ ?	♀ ?	
	♀ C ♀ I	♀ I ♀ C	♀ F ♀ F	♀ C ♀ I	♀ F	♀ F			
G+2	6 2	2 1	1 3						15
G+1	8 1	3 3	4 4	4 3	2	7		2	41
G0	9 3	2 7	6 9	2 5			2	2	47
G-1	3 11	5 5	4 7	2 2			4	1	44
Total	26 17	12 16	15 23	8 10	2	7	6	5	147
	.....	.....	.....	.....	.....	.....	.....	.....	
	43	28	38	18	9		11		
	71		56						

(C = “Consachapi”, I = “Ilave”, F = “foráneo”, ? = “parejas desconocidas”)<sup>39</sup>

De inmediato llama la atención cierto patrón endogámico en virtud del cual la mayoría de las parejas de Phinaya están conformadas por cónyuges originarios del pueblo (casi el 50%). Es importante observar, sin embargo, la manera en que se reagrupan los diversos grupos diferenciados.

En relación con el primero de ellos (71 uniones en las que los cónyuges de cada pareja son originarios de Phinaya), se observa que un primer subgrupo consiste en 43 casos en los que los cónyuges de cada pareja son originarios de una u otra de las mitades del pueblo (26 de Consachapi y 17 de Ilave), mientras que, por su parte, 28 casos consisten en uniones en las que uno de los *partenaires* pertenece a mitades diferentes (12 casos en los que un hombre de Consachapi desposa a una mujer de Ilave y 16 casos en los que la situación es inversa). Ello invita a pensar en cierta tendencia a buscar cónyuge en el interior de la misma mitad. En segundo lugar, los 38 casos en los que un hombre de Phinaya desposa a una mujer foránea se desagregan en 15 parejas en las que los egos en cuestión pertenecen

<sup>39</sup> En la figura 2.2 se aprecian que algunos egos contrajeron más de un matrimonio. Por tratarse de casos excepcionales, se tomará en cuenta las primeras de las uniones contraídas por ellos. Se identificó la presencia de cuatro hombres que se han casado más de una vez y todos ellos están ubicados en G+1: línea 1 (1+) (sororato), línea 3 (2+) (sororato y segundas nupcias), línea 14 (1+) (segundas nupcias), línea 42 (2-) (segundas nupcias).

a la mitad Consachapi y 23 parejas en las que pertenecen a la mitad Ilave. De la misma manera, los 18 casos en los que es un hombre foráneo el que desposa a una mujer phinayense se desagregan en dos subgrupos en los que en 8 casos se trata de mujeres de Consachapi y en 10 casos, de mujeres de Ilave. En tercer lugar, los 9 casos de parejas en las que ambos *partenaires* son foráneos y que migraron a Phinaya se reparten en 2 parejas que residen en Consachapi y 7 parejas en Ilave.

La inferencia inmediata a esta primera aproximación a los vínculos de afinidad contraídos por los individuos insertos en la red de parentesco es que las uniones en las que ambos cónyuges son originarios del pueblo superan al resto de las otras alternativas. Asimismo, en este primer grupo se advierte también un predominio de las uniones celebradas por individuos pertenecientes a una misma mitad por sobre la situación inversa. En este sentido, resulta posible concebir cierta tendencia endogámica que se manifiesta, primero, en el interior de cada mitad, luego entre las mitades mismas y, finalmente, en el pueblo en su totalidad. Lo interesante de este tipo de ordenamiento es que se lo observa a lo largo del tiempo o, en otros términos, que pareciera ser el resultado de las uniones matrimoniales que los miembros de determinadas líneas de descendencia mantienen entre sí en sus respectivas generaciones. Es decir, los números de uniones determinadas entre G+1 y G-1 (41, 47 y 44, respectivamente) son tan parejos que ofrecen una perspectiva acerca de cómo se ha constituido el patrón de alianzas matrimoniales a lo largo de aproximadamente sesenta años. La distribución de las cifras relativas a los diversos tipos de uniones en cada generación es lo suficientemente constante como para sugerir un modelo que es reconstruido a partir de un patrón de endogamia relativamente estable.<sup>40</sup> Vuelve a surgir, sin embargo, la pregunta formulada anteriormente: ¿quiénes son los individuos que se ven obligados a buscar mujeres fuera de su propia mitad y por qué motivos?

Los casos relativos a las uniones entre un hombre o una mujer de Phinaya y una mujer o un hombre foráneo corroboran el lugar que ocupa el sector migrante en la composición del pueblo y la vigencia del ideal de residencia virilocal a lo largo de las generaciones. Estas últimas distribuciones demuestran que el modelo no sólo es reconstruido a partir de los niveles de endogamia que vinculan entre sí a las diversas líneas de descendencia, sino que también es realimentado por un flujo migratorio constante a lo largo del tiempo. Por el momento baste subrayar que el agrupamiento del conjunto de las parejas en las que ambos *partenaires* son foráneos en G+1 vuelve a informar acerca de la existencia de una ocupación territorial

---

<sup>40</sup> Ver el capítulo 1.


pretérita en virtud de la cual las parejas comienzan a formar sus propias líneas de descendencia pero, siempre, dentro de los cánones impuestos por la lógica del conjunto parental en el que se insertan. Si bien más adelante nos concentraremos en este punto con mayor detalle, esto permite por lo pronto articular dos cuestiones que intentaremos resolver en lo que resta de este capítulo: ¿las razones del quiebre de muchas de las líneas de descendencia, así como también la conformación de otras nuevas, estarán acaso relacionadas con las pautas matrimoniales descubiertas? ¿Hasta qué punto la migración de nuevas familias y la ulterior conformación de sus propias líneas de descendencia, así como también el establecimiento de vínculos de alianza, tienden a propiciar este fenómeno de ruptura? Una vez que hayamos encontrado respuesta a estos dos interrogantes podremos visualizar Phinaya en su conjunto y presentar a sus familias constitutivas desde la perspectiva que ofrece la organización del pueblo en mitades.

### *Continuidad y ruptura en las líneas de descendencia*

Del conjunto de las líneas de descendencia que conforman la red de parentesco en Phinaya, se contabilizaron la continuidad temporal de 34 de ellas. Entre estas últimas, el mayor número (19) consiste en líneas cuyos antepasados más remotos son foráneos; a este grupo le siguen de cerca las líneas (15) inauguradas por phinayenses desde G+2. La distribución de las líneas que se ven interrumpidas es exactamente la misma en uno y otro caso (7) (cuadro 2.8).

Si se precisa aun más la serie de observaciones relativas a los grados o niveles de endogamia identificados, es posible apreciar otra característica del universo parental phinayense relevante para el análisis. Ella consiste en que el número de uniones entre miembros de líneas de descendencia que ocupan estancias pertenecientes a un mismo sector es significativo en relación con el número de uniones celebradas entre miembros de una misma mitad. En otros términos, las familias nucleares que ocupan una determinada porción del territorio del pueblo no están relacionadas entre sí exclusivamente en función del vínculo de descendencia agnaticia que une a muchos de sus miembros sino que, a su vez, se relacionan con los miembros de otras líneas de descendencia que ocupan un mismo sector mediante los vínculos de alianza contraídos por algunos de sus respectivos miembros. De este modo, aunque no siempre mayoritario, el porcentaje de uniones en las que ambos cónyuges pertenecen a líneas que a su vez pertenecen a un mismo sector resulta significativo en relación con los porcentajes relativos a aquellas uniones en las que cada uno de los cónyuges pertenecen a la misma mitad pero a distinto sector o a mitades distintas (cuadro 2.10).

Cuadro 2.10  
Distribución de las uniones matrimoniales entre los phinayenses en relación con el sector al que pertenece cada uno de los *partenaires*

	Ángel de los Andes	Canllini	Tt'alla	Incuyu	Ruita	Huaccollo	Phaco	Tres Estrellas de Chimboya	Total
Ángel de los Andes	7		3		5	1		2	18
Canllini						1			1
Tt'alla	3		4		1		1	1	10
Incuyu									
Ruita	9			1	4		3	1	18
Huaccollo	2		1			1	1		5
Phaco	1				1	1		1	4
Tres Estrellas de Chimboya			2		1		1	2	6
Total	22		10	1	12	4	6	7	62

NOTA. En el cuadro se consignan únicamente las uniones matrimoniales de las que se conoce el sector de origen de ambos cónyuges. Por ello el total de uniones (62) difiere del consignado en el cuadro 2.9 (71), en el que sólo se expresa la mitad a la que pertenecen los miembros de las respectivas parejas.

El número de uniones entre individuos pertenecientes a líneas de descendencia ubicadas en los sectores Ángel de los Andes (7), Tt'alla (4), Ruita (4), Huaccollo (1) y Tres Estrellas de Chimboya (2), además de informar acerca de un tercer nivel de endogamia más inclusivo que los ponderados hasta el momento, explicita el criterio de exposición adoptado en estas páginas según el cual el común denominador para describir un determinado grupo de familias es el nombre del sector al que pertenecen. El sector, a su vez, ya no se definiría exclusivamente como el nombre de una determinada porción del territorio del pueblo sino como el denominador bajo el cual se agrupan varias familias relacionadas entre sí mediante vínculos de descendencia y alianza matrimonial. No es, entonces, un criterio meramente territorial el que ha guiado este análisis sino la manera en que el territorio es definido o conceptualizado en función de las relaciones —en este caso de parentesco— que mantienen entre sí un grupo de familias. El territorio, desde esta perspectiva, deviene espacio social.

Ahora bien, el conjunto de uniones matrimoniales registradas en la figura 2.2 no permite afirmar la existencia de algún tipo de regulación relativa al intercambio matrimonial. En rigor, más allá de la constatación de que los cónyuges de una pareja cualquiera no comparten ningún tipo de vínculo de descendencia ni por la línea paterna ni por la línea materna, nada categórico se puede afirmar al respecto, salvo la existencia entre los phinayenses de una regulación explícita en torno del incesto que prohíbe el matrimonio entre individuos emparentados, sea por la línea paterna o materna, hasta el cuarto grado de relación.<sup>41</sup> Veamos, entonces, algunas de las características de los vínculos de alianza establecidos entre los miembros del pueblo en relación con el patrón de organización social descrito, prestando especial atención a los tipos de líneas de descendencia y a las pautas de residencia posmatrimonial involucradas.

Los casos de uniones entre individuos nacidos en Phinaya (mayoritarios) se distribuyen en 43 matrimonios en los que Ego y W pertenecen a una u otra de las mitades del pueblo y 28 uniones en las que los cónyuges pertenecen a mitades distintas. Las uniones celebradas entre miembros de la misma mitad se distribuyen de modo bastante parejo a lo largo de las generaciones. Por otro lado, el mayor número de uniones de este tipo agrupa a egos masculinos pertenecientes a líneas de descendencia continuas en las que el antepasado más remoto resulta ser un phinayense (20 casos), así como a egos masculinos pertenecientes a líneas de descendencia, también continuas, que fueron inauguradas por un antepasado migrante (14 casos). Los casos de uniones matrimoniales en las que los cónyuges son originarios de la misma mitad y pertenecen a líneas que se interrumpen resultan excepcionales (9 casos, de los cuales 7 corresponden a egos masculinos pertenecientes a líneas inauguradas por un phinayense y 2 a egos que pertenecen a líneas inauguradas por un migrante). Las pautas de residencia posmatrimonial, desde el punto de vista del carácter continuo o discontinuo de la línea de descendencia a la que pertenecen los egos que se desposaron con mujeres de su misma mitad, se distribuyen del siguiente modo: a) 10 casos de virilocalidad en los que los egos pertenecen a líneas continuas, en contra

---

<sup>41</sup> La regulación en cuestión detenta un carácter “proscriptivo”. La determinación de reglas de carácter más bien positivo, objeto de las consideraciones que siguen, deben buscarse desde otro ángulo. Juan Ossio Acuña (1981a: 309) advirtió que, más allá de la regla negativa, el matrimonio en los Andes, en tanto expresión del intercambio entre grupos, encierra reglas de carácter positivo que son “deducibles estadísticamente”. Los casos, excepcionales, de uniones matrimoniales en la figura 2.2 en los que existe algún tipo de emparentamiento —mediatizados por un vínculo de afinidad— entre los cónyuges, apenas suman tres: en G0, línea 26, Ego W = ZHZ; en G-1, línea 9, Ego W = FBWSD; en G-1, línea 24, Ego W = MBSWFZ.

de 1 caso correspondiente a un Ego cuya línea se interrumpe; b) 15 casos de natolocalidad para el mismo tipo de líneas, en contra de 2 que corresponden a egos pertenecientes a líneas que se interrumpen; c) 2 casos de uxori-localidad correspondientes a uno y otro tipo de línea, y d) 8 casos de neolocalidad en los que los egos pertenecen a líneas continuas y 5 en los que pertenecen a líneas que se interrumpen (cuadro 2.11). Antes de extraer algún tipo de conclusión acerca de esta serie de distribuciones es necesario presentar la información relativa a los otros casos de uniones matrimoniales.

El conjunto de matrimonios en los que los cónyuges pertenecen a una y otra de las mitades del pueblo (28) se distribuye también de modo relativamente parejo a lo largo de las generaciones y, en cierto modo, pareciera reproducir la distribución observada en la situación anterior. El número de uniones celebradas por egos pertenecientes a líneas de descendencia que continúan en el tiempo vuelve a ser mayor, observándose 11 casos en las líneas cuyo antepasado más remoto es un phinayense y otros 11 casos en las líneas con antepasados migrantes; el número de estas uniones en las que los egos masculinos pertenecen a líneas que se interrumpen vuelve a ser, también, excepcional (6 casos). Sin embargo, y en concordancia con la perspectiva que ofrecen las pautas de residencia posmatrimonial, a diferencia de la situación anterior aquí se aprecia un predominio notable de la virilocalidad. El número de uniones matrimoniales en las que los egos masculinos pertenecen a líneas que continúan en el tiempo—independientemente del lugar de origen de sus antepasados más remotos— y sus esposas se trasladan a sus respectivos lugares de residencia asciende a 16 casos, mientras que apenas 3 casos corresponden a líneas interrumpidas. Las uniones uxori-locales, notablemente menores, se reparten en 4 casos relativos a líneas que continúan en el tiempo y 2 casos en los que sucede lo contrario. Las únicas 3 uniones neolocales se reparten en 2 casos correspondientes a líneas continuas y 1 caso relativo a una línea interrumpida (cuadro 2.11).

Cuadro 2.11

Distribución de las uniones matrimoniales de la red de parentesco de Phinaya en relación con el carácter de la línea de descendencia y el tipo de pauta de residencia posmatrimonial

Línea Residencia	♂ y ♀ P (= mitad)				♂ y ♀ P (≠ mitad)				♂ P y ♀ F				♂ F y ♀ P				♂ y ♀ F				Total	
	1+	1-	2+	2-	1+	1-	2+	2-	1+	1-	2+	2-	1+	1-	2+	2-	1+	1-	2+	2-		
G+2 Virilocalidad		1	1		1		2		3		1										9	
Natolocalidad	3		2																		5	
Uxorilocalidad	1																				1	
Neolocalidad																					----	
																					15	
G+1 Virilocalidad	1				3		3		4		4										15	
Natolocalidad	5		1																		6	
Uxorilocalidad																					7	
Neolocalidad	1		1																		2	
																					----	
																					30	
G0 Virilocalidad	1		2		4		1		8		5										21	
Natolocalidad	1		1																		2	
Uxorilocalidad					1		1	1					(2)	(3)	(1)						3	
Neolocalidad	3	1	3				1		1		1				(1)						10	
																					----	
																					36	
G-1 Virilocalidad	2		3		2		3		4		5										19	
Natolocalidad	1		3																		4	
Uxorilocalidad				1		1	2	1					(1)	(1)	(1)						4	
Neolocalidad	1	2	1			1	1		1		1		(1)								8	
																					----	
																					36	
Total	20	7	14	2	11	4	11	2	19	2	15	2	(4)	(1)	(9)	(4)				(7)	(2)	116
	-----				-----				-----				-----				-----					
	43				28				28				7 (18)				(9)					

NOTA. En el cuadro se han descontado aquellos casos (11) consignados en el cuadro 2.9 sobre los que se carece de información. Los números consignados entre paréntesis corresponden a las distribuciones registradas en el mismo cuadro pero que aquí no se contabilizan. Estas cifras corresponden a: a) G+1: 9 casos de uniones en las que tanto Ego y W son foráneos y, por tanto, se desconoce el tipo de pauta de residencia posmatrimonial involucrada; b) G0: 7 casos en los que egos foráneos desposaron a mujeres phinayenses y que, por estar ubicados en esta generación, no se los considera como fundadores de líneas de descendencia, y c) G-1: 4 casos de uniones entre hombres foráneos y mujeres de Phinaya, repartidos en 3 instancias de uxori-localidad y 1 de neolocalidad, no contabilizados por no considerarse fundadores de líneas de descendencia. Por otro lado, la suma de los 34 casos inferidos de la red de parentesco (descontados los 11 casos que no pudieron ser identificados) redunda en una distribución alternativa de dos de las pautas de residencia posmatrimonial identificadas en el cuadro 2.5: aquí el número de uniones neolocales es superior a las uxori-locales.

La información relativa al establecimiento de alianzas matrimoniales entre individuos nacidos en Phinaya, desde el punto de vista del carácter continuo o discontinuo de las líneas de descendencia de las que provienen los cónyuges y las pautas de residencia posmatrimonial involucradas, permite establecer un segundo nivel de precisiones —el primero estaba relacionado con los grados de endogamia diferenciadas— también vinculado con la organización del pueblo en mitades. En primer lugar, el número de uniones en las que las mujeres se trasladan a vivir a los sitios de residencia de sus esposos hace de la virilocalidad mucho más que un ideal, pues se trata de un mecanismo que articula a gran parte de las familias comprometidas en el universo parental phinayense. Los casos de natolocalidad, lejos de relativizar la tendencia a la virilocalidad, no sólo la reafirman sino que confirman también el tercero de los niveles de endogamia observado anteriormente. Es decir, en las uniones natolocales, celebradas entre individuos pertenecientes a un mismo sector, son las mujeres quienes se trasladan a vivir junto con sus esposos. En segundo lugar, los casos de virilocalidad y natolocalidad se agrupan mayoritariamente en torno de aquellos egos pertenecientes a líneas de descendencia que continúan en el tiempo y ocupan porciones delimitadas del territorio del pueblo mientras que, numéricamente menores pero igualmente significativos, los casos de uxorilocalidad y neolocalidad se presentan entre aquellos egos cuyas líneas de descendencia se han visto interrumpidas.

Llegados a este punto, la imagen de Phinaya difiere considerablemente de aquella presentada al comienzo de este capítulo. El pueblo de Phinaya consiste en un conjunto de familias nucleares vinculadas entre sí debido a su pertenencia a líneas de descendencia —de carácter agnaticio— que ocupan porciones definidas del territorio a lo largo del tiempo. Estas líneas, a su vez, se relacionan entre sí debido a los vínculos de afinidad establecidos entre parte de sus miembros lo que redundo, por fin, y en relación con la norma de residencia posmatrimonial predominante, en un fenómeno de endogamia que se registra en el nivel de los sectores, de las mitades y, por lo tanto, del pueblo en su totalidad. Desde la perspectiva que ofrecen estas líneas, existe un predominio numérico de las continuas por sobre las que se interrumpen y, en lo que respecta a las primeras, se observa también un predominio de aquellas en las que el antepasado más remoto en G+2 es un phinayense. Sin embargo, consideradas desde G+1, el mayor número de líneas continuas encuentran entre sus antepasados más remotos a individuos que migraron a Phinaya. Esto resulta importante debido a la afiliación de dichas líneas a una u otra de las mitades del pueblo. Es decir, el mayor número de líneas que se prolongan en el tiempo consisten en aquellas en las que los antepasados más remotos (desde G+1) residieron —o aún lo hacen— en una u otra de las

mitades en las que residen actualmente sus descendientes o, al menos, una parte significativa de ellos. Esta parte “significativa” es, precisamente, la que posibilita la efectiva realización del tipo de organización que se está analizando. Si bien la condición de originario o migrante no es un factor decisivo en lo que respecta a nuestro planteo general, no debe pasarse por alto el hecho de que, dentro de la clasificación propuesta, el número mayoritario de líneas de descendencia que se prolongan a lo largo de las cuatro generaciones esté representado por aquellas cuyos antepasados más remotos no son phinayenses. Sin embargo, es aun más relevante el hecho de que el mayor número de líneas puede ser reagrupado en términos de su continuidad temporal en la ocupación de porciones definidas del territorio, y que las alianzas establecidas entre parte de sus miembros posibiliten, también, dicha continuidad. De esta manera, se comprende que, por ejemplo, los miembros masculinos jefes de familia de las líneas 1 y 9 (la primera inaugurada por un phinayense y la segunda por un foráneo) “son” de la mitad Consachapi y los de las líneas 36 y 45 (inauguradas por un foráneo y un phinayense, respectivamente) “son” de la mitad Ilave (figura 2.2). Es la continuidad en la ocupación territorial la que crea un sentido de pertenencia o identificación a una u otra de las mitades aún más restringido que aquel relacionado con el pueblo en su totalidad. Esta identificación no sólo redundaría en un ejercicio de subordinación constante de la —de por sí frágil— memoria genealógica, sino que su mera posibilidad está condicionada por los matrimonios establecidos entre los miembros de las líneas que efectivamente perduran en el tiempo. Precisamente, las uniones entre miembros de la misma mitad casi duplican a las uniones entre miembros de mitades distintas así como también, en ambos casos, los hombres que llevan a vivir con ellos a sus mujeres pertenecen a las líneas continuas. Asimismo, aquellas uniones que parecieran desviarse de la regularidad expresada —aunque más no sea en términos estadísticos— se explican de acuerdo con la misma lógica: un número, reducido pero significativo, de uniones uxori-locales y neolcales corresponden a aquellos casos en los que los hombres pertenecen a líneas que se interrumpen.

¿Qué decir, desde esta perspectiva, acerca de las uniones entre phinayenses y foráneos? El número de mujeres foráneas que ingresan en la red de parentesco (38) supera ampliamente al de los hombres migrantes que se desposan con mujeres de Phinaya (18, de los que sólo contabilizamos 7 en cuadro 2.11). Detengámonos, entonces, en el primero de este tipo de uniones. La cuota de mujeres foráneas que contraen alianzas con hombres de Phinaya es pareja a lo largo de las generaciones, lo que confirma que la búsqueda de mujeres fuera del pueblo no es un hecho excepcional o esporádico. A su vez, la mayoría de los egos en este tipo de uniones pertenecen a líneas que perduran en el tiempo (34), hecho que vuelve a reafirmar

la importancia de la continuidad de las líneas de descendencia en la ocupación del territorio del pueblo y la pauta de residencia posmatrimonial predominante —más allá del lugar de origen de los antepasados que las inauguran— como los elementos que permiten la realización del tipo de organización social que se descubre en Phinaya. Los casos excepcionales de neolocalidad (4) en los que hombres de Phinaya desposaron a mujeres foráneas remiten a las mismas premisas ya que, en todos ellos, los egos pertenecen a líneas interrumpidas. Visiblemente, pues, la cuota de mujeres necesarias para la reproducción del pueblo y sus mitades no la provee el conjunto de las mujeres phinayenses y es preciso, entonces, buscarlas en otros sitios. Ello no se explica exclusivamente por cuestiones demográficas, ya que la distribución de hombres y mujeres a lo largo de las generaciones es bastante uniforme. Lo que ocurre, entre otras cosas, es que en virtud de las alianzas establecidas por los miembros masculinos de las generaciones mayores de una determinada línea de descendencia, los miembros masculinos menores de esa línea se ven privados de un número importante de mujeres de su propia generación por estar emparentados con ellas a través de las alianzas establecidas por sus antepasados. El entretejido parental genera, a medida que se va haciendo más intrincado, sus propios límites.<sup>42</sup>

Es preciso dedicar unas palabras acerca de los dos últimos tipos de relaciones matrimoniales registradas en el cuadro 2.11. Si bien el número de uniones entre hombres foráneos y mujeres de Phinaya es decididamente menor al resto de los casos expuestos, su concentración en G+1 invita a relacionarlos con los casos, también relativamente escasos, de aquellas uniones en las que ambos *partenaires* son foráneos (ubicadas también en G+1 y no contabilizadas en el cuadro). Esta concentración de parejas foráneas, y de hombres foráneos casados con mujeres de Phinaya en G+1, se vincula muy bien, nuevamente, con el patrón de movilidad espacial discutido en la sección anterior, en virtud del cual un número importante de jefes de familia del pueblo está constituido por migrantes. Lo interesante aquí vuelve a ser la comprobación de la continuidad temporal de las líneas de descendencia inauguradas por estos jefes migrantes (5 para el caso en que sólo el hombre ha migrado y 7 para el caso de parejas migrantes). Esta continuidad se explica mediante la misma lógica que rige la organización del pueblo en su totalidad. La inserción de la población masculina migrante en la red de parentesco, por lo tanto, lejos de desvirtuar el modelo de organización social propuesto, parecería corroborarlo.

---

<sup>42</sup> Otra de las razones que también explica la búsqueda de mujeres foráneas está relacionada con la posibilidad de acceso a recursos agrícolas ausentes en las zonas de pastoreo. Las uniones entre phinayenses y marcapateños son elocuentes al respecto (ver capítulo 4).

Tanto la presencia simultánea de líneas de descendencia que continúan y se interrumpen como la fragilidad de la conciencia genealógica —en términos lineales, más no así colaterales— son dos características de la población phinayense que informan que la representación de la organización social del pueblo, tal y como se delineó en la figura 2.2, implica un recorte sincrónico de lo que podría ser el desenvolvimiento de esas líneas a lo largo del tiempo. El reconocimiento de este recorte temporal, por su parte, invita a pensar acerca de la eventualidad de que muchas de las líneas que se identificaron como “originarias” no lo serían necesariamente de tener la posibilidad de remontarse más allá de la segunda generación ascendente. Es decir, el antepasado del antepasado más remoto de cualquiera de las líneas “phinayenses” podría haber sido un migrante, y su distribución podría diferir con respecto a lo identificado en estas páginas. Del mismo modo, podría especularse que en el futuro —digamos, dentro de tres o cuatro generaciones— muchas de las líneas inauguradas por migrantes se convertirán en líneas de “phinayenses”, ya que el antepasado más remoto del que tiene conciencia la descendencia de una línea cualquiera que continúa en el tiempo es, justamente, un “phinayense”, hijo de un migrante. Estas consideraciones sientan las premisas para interpretar los casos de las líneas interrumpidas.

Estas últimas ascienden a 14 casos, y las razones de su interrupción están relacionadas con dos circunstancias: la descendencia de un antepasado desde el cual se interrumpe una línea consiste exclusivamente en mujeres, o la descendencia masculina de un antepasado cualquiera se traslada de su lugar de nacimiento luego de contraer matrimonio.<sup>43</sup> Resulta ilustrativo corroborar la relación existente entre este subgrupo con las alternativas posibles al patrón predominante de residencia posmatrimonial descubierto en Phinaya. En efecto, los casos de uxrilocalidad y neolocalidad constan de 15 parejas en las que los egos masculinos pertenecen a líneas de descendencia que se interrumpen, en contra de 20 casos en los cuales los egos en cuestión pertenecen a líneas continuas y podrían, por lo tanto, considerarse como residuales en el sentido de que la continuidad de las líneas a las que pertenecen depende de sus cognados (cuadro 2.11).

En definitiva, las líneas de descendencia, lejos de continuar indefinidamente en el tiempo, están sujetas a un proceso de continuidad, ruptura y renovación que, dentro de categorización propuesta, no sólo se comprueba en el pasado sino que también podría ponderarse para el futuro. Existen líneas que continúan en el

---

<sup>43</sup> En la figura 2.2, cinco casos corresponden a la primera circunstancia (líneas 6, 12, 20, 40 y 48) y 9 a la segunda (líneas 7, 18, 25, 28, 31, 32, 34, 42, y 46).

tiempo, otras que se interrumpen y otras nuevas que, debido al éxito alcanzado en la ocupación de porciones del territorio, así como a las alianzas consecuentemente establecidas con otras líneas, ocuparían el lugar de aquellas que desaparecen. De todos modos, la lógica que anima este proceso es siempre la misma, y mientras ello sea así el resultado será la organización del pueblo en mitades. La mínima expresión estadística que adopta esta lógica queda expuesta en el cuadro 2.12, que condensa las tres dimensiones desde las cuales se ha intentado asir la red de parentesco de los phinayenses (figura 2.2), el desenvolvimiento de dicha red en el tiempo (cuadro 2.11) y la argumentación propuesta con miras a develar las dos caras de una misma moneda.

Cuadro 2.12  
El *ayllu* en Phinaya en su mínima expresión estadística

Residencia Línea	Virilocalidad	Natolocalidad	Uxorilocalidad	Neolocalidad	Total
1+	33	10	2	5	50
2+	27	5	8	5	45
1-	4	2	1	6	13
2-			4	4	8
Total	64	17	15	20	116

En conclusión, el pueblo de Phinaya consiste en un conjunto de familias nucleares ordenadas en un número de líneas de descendencia agnáticas que continúan en el tiempo y que, en virtud de dicha continuidad y de las correspondientes relaciones de alianza que establecen entre sí se reorganizan, periódica y constantemente, en dos conjuntos que no son sino las mitades Consachapi e Ilave. Asimismo, y en virtud del principio de residencia posmatrimonial predominante, las líneas continuas se reparten entre sí a las mujeres pertenecientes a líneas también continuas e incorporan a aquellas mujeres pertenecientes a líneas que se han visto interrumpidas. En definitiva, el patrón de organización en las dos mitades Consachapi e Ilave es el resultado de los vínculos que mantienen entre sí la mayoría de las familias que habitan Phinaya y, a su vez, este mismo patrón permite pensar el pueblo como una unidad social tanto desde el punto de vista de su organización actual como desde la perspectiva que ofrece su continuidad en el tiempo. En efecto, si se recuerda que las cuatro generaciones identificadas en la figura 2.2 están separadas entre sí por un promedio de veinte años, la distancia que separa

G-1 y G+2 cubre un período de aproximadamente ochenta años correspondiente al marco de referencia temporal a partir del cual se ha expuesto la historia de Phinaya. En este sentido, la organización del pueblo en mitades queda demostrada tanto por el análisis de las fuentes históricas así como por el análisis genealógico.

### **Consideraciones finales**

Las fuentes de origen de toda institución social, y una comunidad campesina en el Perú contemporáneo es ante todo una institución social, son el acontecimiento o la intención, y para el caso de Phinaya se ha dado cuenta de uno y de otra. Es decir, los derroteros de la comunidad campesina de Phinaya están escritos a la luz de las coyunturas históricas y los condicionamientos legales que imprimieron gran parte de su fisonomía y constitución contemporánea. Ahora bien, ¿alcanzan estos dos criterios para dar completa cuenta de los procesos de cambio y continuidad experimentados por Phinaya a lo largo del último siglo? Entendemos que no, y esto por dos razones.

En primer lugar, desde una perspectiva institucional, Phinaya remite actualmente a una institución específica, una comunidad campesina, que no puede ser extrapolada sino con sumo cuidado a otros contextos históricos. Es decir, de acuerdo con lo que informan las fuentes oficiales, antes de constituirse en comunidad campesina, Phinaya fue una empresa asociativa, un grupo campesino, una comunidad indígena, un caserío, entre otras cosas. Desde una perspectiva sociológica o antropológica, a menos que se le asigne un carácter teóricamente neutro (definido de la manera que fuere) al término “comunidad”, no es posible afirmar que la “comunidad de Phinaya” fue el sujeto que experimentó el cambio, ya que la acepción institucional de “comunidad” posee tantos significados como quiso brindarle la historia de la legislación y la administración peruanas. Ahora bien, si efectivamente se recurriese a un empleo conceptual del término (definido, insistimos, de cualquier modo), éste se presentaría tan abarcador que difícilmente permitiría apreciar las transformaciones, más o menos sutiles, efectivamente experimentadas en, y ejercidas sobre, Phinaya. En segundo lugar, y por las mismas razones, el fenómeno de continuidad descubierto en Phinaya tampoco puede explicarse mediante el recurso al término “comunidad”, en cualquiera de sus acepciones. Ambos procesos pueden ser explicados bajo la condición de identificar el sujeto que los ha experimentado. El sujeto en cuestión encuentra en Phinaya la forma de *ayllu* y, entre sus diversas manifestaciones, la forma que hemos denominado dualismo institucional. Esto no significa negar la impronta que las transformaciones experimentadas por este pueblo a lo largo del tiempo

hayan podido dejar sobre el tipo de organización social en cuestión. De lo que se trata, más bien, es de identificar niveles de análisis precisos con miras a no confundir órdenes sociales distintos que muy bien pueden coexistir en el interior de un mismo universo social. ¿En qué consiste este universo social en Phinaya?

La comunidad campesina de Phinaya consiste en 40 familias nucleares que ocupan una u otra de las porciones comunales en las que está dividido su territorio. El pueblo de Phinaya consiste en 124 familias nucleares (incluidas las 40 familias de comuneros) que residen en uno u otro de sus respectivos sectores. Estas familias se reagrupan en 48 líneas de descendencia en virtud de los vínculos agnaticios que unen entre sí a algunos de sus miembros y se relacionan entre sí mediante los vínculos de alianza matrimonial establecidos por esos mismos miembros, u otros, a lo largo de las generaciones. La identificación de estas familias con una porción más amplia del territorio que efectivamente ocupan reconfigura en sus propios términos el espacio de interacción social que puede rastrearse a lo largo del tiempo. En efecto, el *ayllu* en Phinaya, expresado en sus mitades Consachapi e Ilave, es la matriz fundamental a partir de la cual es posible concebir el pueblo en su conjunto en calidad de unidad social. Esta unidad, si se la relaciona con la historia de Phinaya tal y como ha sido registrada en las fuentes estudiadas, remite a la división en *ayllus* también registrados en varias de ellas. Es, entonces, la organización en mitades así como el funcionamiento de su dinámica interna aquello de lo que puede predicarse la continuidad que subyace a la metamorfosis jurídico-institucional experimentada por este pueblo de pastores a lo largo del último siglo. El análisis etnográfico se complementa así con el análisis histórico e, incluso, en el primero están sentadas las premisas para realizar una aproximación diacrónica sobre el plano sincrónico que involucra todo estudio de caso. ¿Qué otra cosa no son sino las genealogías?

Ahora bien, ¿qué entendemos, después de todo lo discutido, por *ayllu*? El *ayllu* en Phinaya es el resultado de una forma concreta de organización social que encuentra sus bases en los vínculos de parentesco existentes entre sus miembros. El resultado inmediatamente visible este tipo de organización es la serie de instituciones duales que ordenan, y dan expresión, a todo aquello que se encuentra bajo su órbita. El fundamento de estas instituciones, tanto en un momento determinado como a lo largo del tiempo, es la misma forma descripta, no exenta de eliminaciones, inclusiones y eventuales transformaciones.

## Apéndice

*Noqa pensaynimantaqa kanchuhina chay diferencia. Por ejemplo, kay punakunapi tiyaq paqocha michiq, wayna sispaskuna, runakuna ninku “noqaqa mana añaschu kani, pampat’oqo kanaypaq”, ¿no? Entonces haqay chakrata urayqi kaqkunapis nillantaq “noqaqa manan puriyta munanichu zorrobina o paqochaq qhepanta”, más bien, “noqa chakrayta llankakusaq”, nispa. ¿No? Entonces chayraykupichuhinan kanman chikan diferencia. Y diferencia kallantaq en que uywaqa, aunque sea parakuchunpas, wayrakuchunmpas, chirikuchumpas siempre uywaq qhepanpi kashanki. Mientras que chakrapiq paraqtinpas wasiman pasapunki, pakarukunki, manan ruwayta tukurunkichu, saqeykunki, pasapunki. Pero uywapiqa manan. Sinchi cuidaduan purina. Aunque sea chirikuchunpis, wayrakuchunpis, rit’ikuchunpis, uywaq qhepanta, ¿no? Pero en cambio chakrapiqa manayá. Chikan kan samari, tranquilidad. Uywapiqa chikan más trabajo.*

*Kaymanta según willawasqankumanhina Phinaya pertenecenmansi karqan antiguamente, Marcapata ladumanraq. Marcapataq hall’p’anraqsi kashanman kay... sector nin.*

*Marcapata ninku, ¿no? Marcapata ladopi kay Phinayaq kashansi papa ruwanan y sara chakra ruwananpas. Kashanmansi. Pero kunanqa ñayá t’aqakapunkuña.*

*Apachetamanta kay ladumanqa ya está Canchisman pertenecipun, apachetamanta haqay ladumantaq Quispiscanchisman. Entonces manaña kunanqa chay huñunakuy kanchu. Pero antiguamenteqa kanmansiyá karqan. Más o menos kay Aqo k’uchu nishanchis anchaykunamantaraq pertenecinshanman niku Marcapataman [...] Y más que todo kunan mastaq Marcapatata ladomanta kay laduman t’ikramushanku. Kunallan kay ladukunapi kashanku. Por ejemplo haqaypi uywata mirachinku, entonces haqaypega comunidad uhupi tiyanku, kay ladopiqa kanyá nakuna hall’payoqkuna, wakintaq comunidad, akna. Entonces kan más imanaqtintaq qizás nisunman Marcapatawan más convenio, más huñunakuy kan. Porque chay laduta kay Phinaya runa masta purin trueqe ruwaq. Truequeta ruwamunku chaypi. Aychata apanku, papata apanku, kukata apanku, papawan, sarawan, ch’uñowan cambiamunankupaq. Entonces chay partemanta más amistad kan, más qhawayunakuy, más reqsinakuy kan. Entonces chayrayku más Marcapata kay ladupi kashan y mana chay Pitumarca ladutaqa tanto purinkuchu. Masta Marcapatata purinku. Chay causa masta Marcapata kay ladupi kashan. Porque sichus Marcapata ladutahina Pitumarca laduta rinkuman hinaqa, Pitumarca también kay laduman volteamunman.<sup>44</sup>*

---

<sup>44</sup> Fragmento del relato de Octavio Ccanquere Tapia sobre el ayllu phinayense (Phinaya, septiembre de 2003).

### 3

## Bilateralidad, agnación y matrifocalidad entre poblaciones pastoriles de los Andes del sur peruano: el caso de Sallani

### Introducción

Hacia comienzos de la década de 1970 los estudios antropológicos dedicados al análisis del parentesco y la organización social entre las poblaciones campesino-indígenas, quechua y aymarahablantes, de los Andes centrales llegaron a un consenso sobre el carácter bilateral que define sus respectivos sistemas (Sendón 2012a). Sin embargo, en la introducción al primer volumen colectivo publicado sobre la materia, Bernd Lambert discutió cuidadosamente el lugar que ocupan los vínculos unilineales, particularmente agnaticios, entre las poblaciones dedicadas a la actividad pastoril:

El reconocimiento de descendencia unilineal [...] no parece detentar un significado importante en las sociedades andinas contemporáneas. En términos generales, las comunidades campesinas andinas [...] carecen de grupos corporados de parentesco que perduren por más de dos o tres generaciones. En las sociedades de este tipo, los nuevos grupos de solidaridad deben crearse en cada generación a partir de los restos de familias disueltas [...]. Dado que en realidad se supone que los adultos dividen su lealtad entre sus esposos y sus hermanos [*siblings*], ninguno de estos dos tipos de vínculos tiende a predominar de manera absoluta en la mayoría de las sociedades bilaterales [...]. *Pero es sólo en algunas comunidades —aquellas que dependen mayoritariamente del pastoreo— donde los vínculos entre los hermanos [*siblings*] se convierten en la base para la formación de grupos solidarios.* (Lambert 1977: 3, énfasis del autor)

### Asimismo:

Una vez que los hermanos [*siblings*] han comenzado a formar sus propias unidades domésticas [*households*], la autoridad del hermano mayor tiende a desaparecer. *Las excepciones son las comunidades pastoriles donde los hermanos [siblings] continúan manteniendo la propiedad en común.* (Lambert 1977: 11, énfasis del autor)

### En términos más específicos:

Si la división legal forzosa del patrimonio se posterga hasta mucho tiempo después de la muerte de los padres, el grupo de hermanos [*siblings*] se convierte durante un tiempo en el propietario colectivo de las tierras que son utilizadas por sus miembros y sus familias. La propiedad del grupo de hermanos [*siblings*] puede incluso permanecer indivisa durante otra generación, y por lo tanto proporciona las bases materiales para el tipo de grupo localizado de descendencia cognaticia que comprende a los descendientes de un par de abuelos en común. La propiedad o el control colectivo de la tierra cultivable y de las pasturas, y un sentido de solidaridad entre los miembros del grupo, tienen mayores probabilidades de surgir en aquellas áreas en las que la tierra es escasa y la comunidad consiste en caseríos dispersos, dado que este patrón de asentamiento inhibe la interacción entre parientes que no viven juntos. Los grupos o las familias organizadas bajo una autoridad centralizada son más eficientes que las unidades domésticas [*households*] individuales en lo que respecta al manejo de las operaciones de pastoreo y, especialmente, en la compleja división del trabajo que requiere el mantenimiento de varios ciclos integrados de pastoreo y cultivo. *Todas estas condiciones se cumplen en las comunidades de pastores ubicadas en las elevaciones más altas de los Andes surcentrales, allí donde precisamente se encuentran tales grupos localizados de descendencia.* (Lambert 1977: 12-13, énfasis del autor)

### ¿En qué consisten estos grupos?

Me parece que los grupos [localizados] de descendencia [...] se asemejan más a federaciones de familias nucleares que a linajes corporados, con los cuales [...] son comparados ocasionalmente. En primer lugar, las familias asociadas en un grupo de propiedad colectiva de la tierra mantienen los mismos tipos de relaciones de intercambio entre sí que las que mantienen con otros parientes [...] En segundo lugar, la frontera efectiva entre los miembros y los no miembros de un grupo que mantiene tierras en común [...] es definida principalmente por la residencia y no por criterios genealógicos. Un afín puede convertirse en un miembro del grupo para casi cualquier propósito [...] Los pastores han adaptado su estructura social a un medio ambiente duro y peculiar no mediante la creación de instituciones nuevas sino —para decirlo en pocas palabras— mediante la prolongación del ciclo de desarrollo del grupo doméstico. (Lambert 1977: 14-15)

Ahora bien, al ponderar el hecho de que tanto entre las poblaciones pastoriles como en los pueblos nucleares se aprecia una preferencia por la virilocalidad —particularmente cuando la tierra es escasa— Lambert (1977: 15) entiende que el favoritismo hacia la descendencia masculina está relacionado más con un “ideal cultural” que con necesidades de tipo económico o productivo. Es más, la comparación de los —pretendidos— grupos de descendencia unilineal denominados *castas* en el Perú (Stein 1961, Price 1965, Vázquez y Holmberg 1966, Burchard 1980 [1972]) con los propios grupos localizados de descendencia cognaticia parecen ilustrar lo siguiente:

La opinión de [Edmund] Leach [1973] de que, cuando en las sociedades bilaterales los apellidos son heredados a través de la línea masculina, parecería que los hombres exitosos enfatizan largas genealogías agnaticias con miras a incrementar su prestigio, y así crear la ilusión de que los patrilinajes existen como grupos corporados. (Lambert 1977: 16)

Nos hemos detenido con cierto detalle en estas consideraciones preliminares ya que ellas invitan a tender un puente entre el análisis que hemos dedicado al pueblo de pastores de Phinaya<sup>1</sup> —no sin problematizarlo— y la casuística estudiada a continuación. En este sentido, los objetivos impuestos en este capítulo consisten en presentar y discutir algunos aspectos de la organización social del pueblo de pastores de Sallani (distrito de Pitumarca, departamento del Cuzco) con miras a ampliar, e incluso complementar, las conclusiones relativas a las características del *ayllu* phinayense —no sólo en los términos que propone su dinámica interna sino también en los del contexto regional en el que se encuentra inserto— presentando especial atención al problema que involucra la presencia de agrupaciones agnaticias en contextos en los que las relaciones de parentesco se rigen mediante criterios bilaterales, así como también al problema, no menor, que plantea la eventual presencia de agrupaciones alternativas a aquellas que han sido objeto de generalización para el caso de las sociedades de pastores del centro y el sur del Perú.

### **Bilateralidad, agnación y matrifocalidad entre poblaciones pastoriles andinas**

Las observaciones de Lambert —que, es preciso subrayar, sintetizan en gran medida los resultados alcanzados por la empresa etnográfica y antropológica de su tiempo consagrada a la región andina— merecen ser objeto de un mínimo escudriñamiento por los motivos que se discuten de inmediato.

---

<sup>1</sup> Ver el capítulo 2.

En primer lugar, el carácter bilateral o cognaticio que define las normas y las prácticas involucradas en las relaciones de parentesco de las poblaciones quechua (y aymara) contemporáneas pareciera ir en detrimento de cualquier tipo de tendencia o posibilidad de criterios o regulaciones de carácter unilineal en lo que a ellas respecta. Sin embargo, se ha constatado que entre las poblaciones dedicadas al pastoreo de alpacas, llamas y ovejas en los Andes surcentrales —y no sólo entre ellas— la presencia de normativas y prácticas, si no unilineales, al menos sí agnaticias es un hecho, si no definitorio, al menos sí generalizable en lo que se refiere a la fisonomía que adquieren sus respectivas configuraciones parentales, más allá de las razones propuestas por los diversos especialistas para explicarlas.<sup>2</sup>

En segundo lugar, si bien la presencia de elementos agnaticios parece en efecto caracterizar ciertas pautas de la organización social de las poblaciones pastoriles —e incluso agrícola-pastoriles— andinas, lo cierto es que estos elementos, y los principios que los regulan, no se condicen con un tipo de organización en linajes (en particular patrilineales) ya que, por un lado, los miembros de las familias que se relacionan entre sí mediante vínculos agnaticios mantienen los mismos tipos de relaciones de intercambio recíproco de bienes y servicios (pautadas bajo la lógica que involucran los principios *ayni* y *min'ka*) que los que mantienen con otros parientes con los cuales no están relacionados a través de dichos vínculos y, por el otro, las fronteras que separan a un conjunto de agnados del resto del

---

<sup>2</sup> Un balance sobre las etnografías que se han detenido, con mayor o menor precisión, en el problema que plantea la agnación en el marco de la organización social de las poblaciones pastoriles de los Andes del centro y el sur del Perú puede encontrarse en Sendón (2008). Entre los estudios dedicados a sociedades agropastoriles que han identificado, e incluso subrayado, el protagonismo de la agnación en el orden social y parental destacan los trabajos de Olivia Harris y Frank Salomon. Entre los pobladores del *ayllu* Laymi (provincia de Tomás Frías, departamento de Potosí), si bien la linealidad no es enfatizada, el carácter bilateral de sus reglas de parentesco se ve sesgado hacia formas de descendencia y prácticas de residencia masculinas. En otras palabras, mientras que en términos formales las relaciones de parentesco están basadas en principios cognaticios, en la práctica los principios agnaticios adquieren mayor importancia en el nivel local (Harris 2000 [1978]: 170). Los pobladores de la comunidad de San Andrés de Tupicocha (distrito homónimo, provincia de Huarochirí, departamento de Lima) están organizados en un conjunto de *ayllus* cada uno de los cuales puede ser caracterizado como un conjunto de patrilineas, identificadas mediante patronímicos, vinculadas políticamente entre sí. Los tupicochanos denominan a estas líneas “familia” y cada una de ellas, o cada patrilineaje patronímico, parece ser el componente corporativo mínimo del *ayllu* por encima de la unidad doméstica [*household*], que constituye su unidad “atómica” (Salomon 2004: 64; ver también Salomon y Niño-Murcia 2011: 62 y 168-171). Algo parecido sucede entre los pastores del *ayllu* K'ulta (provincial de Eduardo Avaroa, departamento de Oruro), donde los caseríos están compuestos por grupos patronímicos que ocupan porciones específicas del territorio y que pertenecen a una configuración social mayor, una patrilinea, que reivindica su descendencia de un único ancestro masculino originario (Abercrombie 1998: 61).

grupo del que forman parte parecieran estar definidas por criterios residenciales y no por criterios genealógicos. En este sentido, la acentuación de la descendencia masculina remitiría más bien a un ideal cultural no exento de cierta cuota de pragmatismo estratégico. Sin embargo, hemos tenido la ocasión de constatar la presencia de agrupaciones de carácter agnaticio en el interior de grupos de pastores que habitan los Andes surperuanos tanto en el tiempo como en el espacio. El caso del pueblo de Phinaya resulta un ejemplo elocuente sobre el particular. El conjunto de las familias nucleares que residen en Phinaya se agrupan en un número de líneas de descendencia agnaticias que ocupan porciones definidas del territorio, apreciándose de este modo una asociación significativa entre los patronímicos y la toponimia vernácula. Lejos de perdurar indefinidamente en el tiempo, estas líneas están sujetas a un proceso de continuidad, ruptura y eventual reacomodación. Quizá este mismo proceso pueda ser leído en la clave propuesta por Lambert: en lugar de tratarse de líneas de descendencia agnaticias, se está en presencia de federaciones de familias nucleares que se adaptan a las restricciones impuestas por un medio hostil mediante la estrategia de prolongar hasta donde les es posible el ciclo de desarrollo del grupo doméstico, y el énfasis en la agnación es el resultado del éxito alcanzado por algunas de estas agrupaciones en dicha empresa. Una lectura de este tipo, sin embargo, impediría apreciar que, al menos para el caso de Phinaya, las agrupaciones de familias nucleares que ocupan porciones definidas del territorio están relacionadas entre sí mediante vínculos agnaticios —además de las relaciones de alianza matrimonial que las unen con otras agrupaciones del mismo tipo en el interior del pueblo e incluso con otras fuera de él—, que estos vínculos tienen un correlato genealógico —más allá de la fragilidad de la memoria genealógica de los individuos vinculados a través de ellos— plausible de ser descubierto, así como un correlato terminológico que define los límites y la pertenencia al grupo en su totalidad,<sup>3</sup> y que, finalmente, la pertenencia a estas agrupaciones no es prerrogativa de algunas familias sobre otras sino que, por el contrario, la mayoría, sino la totalidad, de las segundas parecen reconocer su pertenencia a una u otra de las primeras.

En tercer lugar, finalmente, si bien el carácter bilateral del parentesco entre las poblaciones quechua y aymarahablantes de los Andes resultaría, sino cuestionado, al menos matizado por prácticas, regulaciones y configuraciones parentales de tipo agnaticio —particularmente entre sociedades pastoriles—, estas mismas configuraciones —no equiparables, insistimos, a linajes patrilineales— detentarían un carácter más bien contextual relacionado con las estrategias de los individuos

---

<sup>3</sup> Ver el capítulo 1.

involucrados en ellas en lo que respecta a la ocupación y el usufructo del territorio o porciones significativas del mismo. Incluso más, en virtud de esta misma condición contextual, la acentuación de la agnación estaría más bien relacionada con un ideal cultural que con un fenómeno de organización social. Ahora bien, por si todo esto fuera poco, existen estudios etnográficos dedicados a poblaciones pastoriles del sur peruano y otras regiones de los Andes en los que, más o menos explícitamente, el acento ha sido puesto, si no en la matrilinealidad, al menos sí en la matrifocalidad al momento de identificar agrupaciones parentales significativas en lo que respecta a la ocupación y el usufructo de la tierra y el manejo de los recursos. En este sentido, el componente agnaticio tantas veces predicado para estas sociedades no sólo es cuestionado, en términos generales, por el carácter bilateral del parentesco quechua (o aymara) sino también, en términos específicos, por la identificación de agrupaciones en las que su peso descansa en el componente femenino y no en el masculino.<sup>4</sup>

La casuística que se presenta a continuación permitirá ahondar en los problemas desplegados hasta aquí.

---

<sup>4</sup> Al respecto resultan ilustrativos los estudios de Barbara Göbel sobre la población de pastores del distrito de Huancar (departamento de Susques, provincia de Jujuy) perteneciente a la puna de Atacama en el noroeste argentino. Allí la autora observó que la “familia” [*household*] es considerada la unidad básica de producción, distribución y consumo económico así como el *locus* de la reproducción social. La familia promedio está compuesta por siete individuos y la mitad de ellas incluye tres generaciones: F y/o M, “Ch” y “DCh”. Este fenómeno está relacionado con el hecho de que más de la mitad de las mujeres con hijos en Huancar no viven con un cónyuge permanente, sino que permanecen en sus respectivas familias de orientación. Como resultado de ello, muchas de las familias carecen de hombres adultos y su componente masculino se restringe a niños o ancianos. Durante la década de 1990 éste era el caso para el 31% de las familias, que encontraban como jefas a mujeres. Estas familias matrifocales, sin hombres adultos o sólo con hombres ancianos, no detentaban un estatus social inferior ni una posición económica más desfavorable respecto del resto. Ahora bien, en lo relativo al manejo de los rebaños (“hacienda”) de todas las familias de Huancar, la decisión final recae sobre la “dueña del ganado”: en los casos de familias patrifocales, la dueña es la esposa de la cabeza masculina de la familia, mientras que en los casos de familias matrifocales la dueña del ganado y la cabeza de la familia es la misma mujer (Göbel 2008: 225-228; ver también Göbel 1998: 159-162). En el Perú, hasta donde sabemos, se registró un solo caso similar. John Earls advirtió en un breve pasaje que en la comunidad de Sarhua (localizada en la región del río Pampas, departamento de Ayacucho) las zonas de pastoreo están conformadas por una serie de agrupaciones de casas, denominadas “estancias”, con una tendencia matrilocal. Incluso, en algunas de estas estancias recogió genealogías que evidenciaban un patrón de herencia matrilineal de cinco o seis generaciones. Aunque este autor no afirma enfáticamente que la herencia de estancia es “matrilineal”, su evidencia parece confirmar la existencia de principios matrilineales involucrados en ella (Earls 1971: 80).

## **El caso de Siwina Sallma**

En una etnografía reciente dedicada a develar el universo religioso de las poblaciones de pastores que habitan la región del macizo del Ausangate en las alturas de las provincias de Canchis y Quispianchi (departamento del Cuzco) su autor —aunque no hace del tema un objeto de tratamiento pormenorizado— dedica unas breves y aleccionadoras páginas a algunos aspectos significativos de la organización social de la aldea de Siwina Sallma a la luz de nuestras propias observaciones relativas al caso de Phinaya. Son varios los motivos que estimulan el ejercicio comparativo.

Siwina Sallma, junto con su vecina Sallani, pertenece en términos políticos administrativos al distrito de Pitumarca (provincia de Canchis) y, junto con Phinaya —y otras dos comunidades campesinas pertenecientes al distrito de Checacupe en la misma provincia— forma parte del centro poblado menor que lleva su nombre. Todas estas poblaciones se especializan en el pastoreo de llamas, alpacas y ovejas. La aldea de Siwina Sallma forma parte de la comunidad campesina de Sallani —reconocida como comunidad indígena en 1927— y sus derroteros históricos, en términos jurídicos-administrativos, parecen haber sido similares a los experimentados por Phinaya a lo largo del siglo pasado. El territorio de la comunidad de Sallani cubre una superficie aproximada de 175 km<sup>2</sup> que comienza en las cercanías de la capital distrital (Pitumarca) y termina, en dirección este, en las riberas de la laguna de Siwinaqucha, al otro lado de la cual comienza el territorio phinayense. Desde otra perspectiva, la comunidad de Sallani está dividida en mitades denominadas *Hanan Muyu* (“mitad alta”) y *Uray Muyu* (“mitad baja”), la primera de las cuales agrupa una serie de estancias o sectores identificados todos ellos con el topónimo Siwina Sallma y la segunda hace lo propio con respecto a otra serie de estancias o sectores identificados mediante el topónimo Sallani (ver *infra*). La similitud con lo observado en Phinaya resulta por demás sugerente. En este caso, los territorios de sus respectivos sectores y estancias también están reagrupados en mitades designadas *hatun ayllu* (“ayllu grande”) y *huch'uy ayllu* (“ayllu pequeño”), también conocidas, respectivamente, bajo los nombres de Consachapi e Ilave. Mientras que estos dos últimos nombres están asociados al de dos de los antiguos ayllus de la capital distrital, hoy devenidos comunidades campesinas, los nombres con los que también se conoce a las dos mitades de Sallani están asociados al de dos de los sectores, estancias o caseríos que la conforman: Siwina Sallma y Sallani. En términos de nuestro autor, la división en mitades en Sallani no refleja ningún tipo de escalonamiento ecológico —ya que la mayor parte de su territorio se ubica entre los 4.500 y los 5.000 metros sobre

el nivel del mar— y la lógica que la inspira, propiamente social, remite a un tipo de organización en mitades endogámicas del tipo descubierto en Phinaya (Ricard Lanata 2007: 42-46).<sup>5</sup>

La aldea de Siwina Sallma cuenta con un total de seis familias agrupadas en torno a un vado entre las que destaca lo que Xavier Ricard Lanata señala en estos términos:

La aplicación de la regla de residencia uxori-local para los migrantes masculinos: la mayoría de los hombres que habitan la aldea no han nacido en Sallma, se instalaron en ella ya casados. Las mujeres provienen en su mayoría de un ancestro patrilineal común (patronímico “Chuquichampi”), de quien han heredado la tierra y el ganado. Ellas mantienen, si no la propiedad de la tierra (hoy en día, la propiedad es colectiva, aun cuando los indios tratan cada vez más de convertirse en propietarios privados) por lo menos su usufructo, y tienen siempre la última palabra en lo que se refiere al manejo del rebaño. (Ricard Lanata 2007: 44)

El caso de la aldea de Siwina Sallma, tal y como ha sido caracterizado, plantea una serie de problemas para aquellos interesados en el estudio de las formas de organización social de las poblaciones pastoriles contemporáneas del sur peruano, y no sólo de ellas. En primer lugar, la acentuación de la uxori-localidad a propósito de las uniones establecidas entre hombres migrantes y mujeres sallmeñas —ellas sí descendientes de un ancestro masculino común— si bien no desmiente el carácter agnaticio predicado de la organización social y parental de este tipo de poblaciones, pareciera cuestionarlo al sugerir la eventual presencia de agrupaciones de tipo matrifocal.<sup>6</sup> En segundo lugar, la postulación de la existencia de agrupaciones de este tipo debería ser objeto de corroboración mediante el recurso al análisis genealógico y, de ser efectivamente el caso, su mayor o menor protagonismo en las

---

<sup>5</sup> Sin embargo, resulta de por sí sugerente que el nombre *Uray Muyu*, o “la reunión de los de abajo”, esté reservado a los territorios de la mitad Sallani, ubicados en dirección a la capital distrital, y que el de *Hanan Muyu*, o “reunión de los de arriba”, designe a aquellos más alejados de ella y cercanos, asimismo, a la laguna de Siwinaqucha ubicada en las alturas del territorio provincial.

<sup>6</sup> En otro contexto, nuestro autor adopta una posición algo más categórica tras examinar y discutir los modelos indígenas de apropiación del espacio. Al respecto distingue dos maneras de control: uno “directo”, allí donde los miembros del grupo acceden a diversos pisos ecológicos sin mayores mediaciones, y otro “indirecto”, cuando los miembros de un grupo acceden a los productos de pisos ecológicos distintos de los que habitan mediante dos tipos de estrategias, el “control mediante alianza” y el “intercambio de productos”. La primera de estas estrategias se observa en el caso de poblaciones pastoriles cuyos miembros se unen en matrimonio con mujeres de poblaciones agrícolas para así poder acceder a los pisos de maíz o coca: “Estas alianzas son frecuentes. En caso de matrimonio, por lo general, el afín (trátase del esposo o de la esposa) adopta el lugar de residencia del (o de la) pastor/a. La regla generalmente aplicada del virilocalismo para las esposas es aquí desmentida, pues el rebaño es el que determina, en la mayoría de los casos, el lugar de residencia de los esposos” (Ricard Lanata y Valdivia Corrales 2009: 56).

diversas esferas de la actividad social debería, asimismo, ser cotejado con el “ideal cultural” de la agnación. En tercer lugar, finalmente, la organización en mitades de la comunidad de Sallani vuelve a enfrentarnos con un tipo de organización social similar al descubierto en Phinaya (*i.e.* el *ayllu*) acerca del cual, y por los motivos aducidos, surgen nuevos interrogantes.

### **El caso de Sallani**

La discusión que se propone a continuación amerita un tratamiento cuidadoso debido, fundamentalmente, a que nuestro trabajo en Sallani fue enteramente prospectivo y estuvo destinado a la realización de una encuesta genealógica de su población con miras a obtener un corpus plausible de ser comparado con el relevado en Phinaya. Sin embargo, por acotados que sean los resultados obtenidos —basados exclusivamente en el análisis de un libro de empadronamiento, una serie de fuentes tributarias y encuestas genealógicas realizadas a cinco jefes de las casi treinta familias que habitan la mitad *Uray Muyu*—, ellos son lo suficientemente elocuentes como para detenerse en varios de los problemas desplegados en las páginas anteriores.

Hacia 2003 el territorio de la comunidad campesina de Sallani estaba, efectivamente, dividido en mitades denominadas Sallani o *Uray Muyu* y Sallma o *Hanan Muyu*. Cada una de estas mitades comprende, a su vez, una serie de caseríos o sectores identificados mediante una serie de topónimos asociados, asimismo, a una serie de patronímicos y, más precisamente en algunos casos, a los nombres de los jefes de familia masculinos que residen en ellos y usufructúan sus respectivas parcelas de tierra, todas ellas reconocidas como comunales y ascendientes a un total aproximado de 1.300 hectáreas (cuadro 3.1). Como ya se ha observado, mientras que Sallani es reconocida por los organismos estatales como comunidad campesina, Sallma ocupa un estatus relativamente subordinado al reconocerse sólo localmente como la mitad *Hanan Muyu* del conjunto mayor del que forma parte. A comienzos de la década de 1990, según se nos informó, los miembros de esta mitad procuraron separarse de la comunidad madre adoptando el nombre de uno de sus caseríos (*i.e.* Sallma), pero a comienzos de este siglo volvieron a unírsele nuevamente.<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> En un detallado registro de las comunidades campesinas contemporáneas pertenecientes al departamento del Cuzco —inédito y sin fecha— elaborado por David Flores en el ámbito de un proyecto ejecutado por la Casa Campesina del Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”, se incluye a Sallani en calidad de tal y Sallma es omitida. El registro informa que Sallani fue reconocida como comunidad indígena el 4 de enero de 1927. Por motivos que se aclararán más adelante, es preciso mencionar aquí que el mismo documento registra el reconocimiento de la

Cuadro 3.1  
Toponimia de Sallani ordenada por mitades

<b>Sallani o Uray Muyu</b>	<b>Sallma o Hanan Muyu</b>
Socanohue	Pulpera (Cahuana)
Huayllujani (Chuquichampi)	Ayria (Yaba)
Ch'acco Ch'acco (Pascual Apaza)	Canllini (Bengoa)
Accobamba (Noa)	Chua (Mamani)
K'untu (Noa)	Huachuaya (Cochama)
K'ayuma (Mamani)	Huanuhuaniqu (Merma)
Llocco (Honorato Huaman)	Cochauma (Nina)
Benasani (Demetrio Huaman)	Sallma (Chuquichampi)
Sequeña (Teófilo Huaman)	Matiqnachana (Ccanquere)
Chacata (Santos Chuquichampi)	
Nueva Esperanza (Manuel Huaman)	
Canchapampa (Huaraya)	

NOTA. Los topónimos identificados para la mitad *Hanan Muyu*, según información relevada en Sallani, difieren ligeramente de los consignados por Ricard Lanata en su estudio: Siwina Sallma, Murmurani, Chawpi Wasi, Uray Chawpi Wasi y Chuwa (Ricard Lanata 2007: 44).

Según los habitantes de Sallani, o al menos según aquellos individuos que pueden demostrar cierta prosapia en la zona, las características sobresalientes que parecieran definir los contornos de su población son dos: por un lado, la mayoría de las familias se apellidan Huaman y Chuquichampi y, por el otro, la regla de residencia posmatrimonial imperante es la virilocalidad.<sup>8</sup> En consonancia con ello, se predica —sin mayor especificación— la ascendencia agnaticia de varias de estas familias hasta un pasado relativamente remoto así como la continuidad en el usufructo de los territorios que detentan a lo largo de las generaciones. Ambas características, al menos en principio, parecerían corroborarse a propósito de la información registrada en un padrón general elaborado por las autoridades de Sallani en 2003.

El padrón en cuestión registra los nombres de los 29 jefes de familia residentes en Sallani (sector *Uray Muyu*) sin ningún tipo de especificación sobre sus respectivas edades, orígenes y lugares de residencia. De estos jefes, 24 son hombres, 5 mujeres y 21 llevan los apellidos, paterno o materno, Huaman o Chuquichampi. En

---

comunidad (de indígenas) de Ochollocllo para la misma fecha y el de las comunidades (campesinas) de Ananiso y Chillca en 1967 y 1985, las tres pertenecientes a Pitumarca.


<sup>8</sup> Los hombres de Sallani —así como también los phinayenses y los marcapateños— utilizan un término quechua, burlón y despectivo a la vez, para referirse al hombre que se ha unido con una mujer uxorilocalmente: *ghari ghachun* o “nuera varón”.

términos más precisos, entre los jefes de familia masculinos 5 llevan el apellido paterno Huaman y 3 el apellido paterno Chuquichampi, 4 llevan el apellido materno Huaman y 2 Chuquichampi y 2 llevan los apellidos paterno y materno Huaman. En lo que respecta a las 5 jefas mujeres, todas ellas comparten el apellido Huaman, en un caso en calidad de apellido paterno, en dos casos en calidad de materno, y en otros dos casos en calidad de paterno y materno. Es decir, desde la perspectiva que ofrece este padrón se aprecia que el número de jefes de familia masculinos (24) es notablemente mayor al de los jefes de familia femeninos (5), e incluso este número aumentaría ligeramente si se atiende a la posibilidad de que algunas de estas mujeres sean viudas y que hayan sido reconocidas como jefas de familia tras la muerte de sus respectivos (ex jefes de familia) esposos. Asimismo, el número de jefes de familia que llevan los apellidos paternos Huaman o Chuquichampi (10) casi duplica al de aquellos cuyos apellidos maternos son los mismos (6) y, asimismo, triplica al de aquellas jefas de familia que llevan por apellido paterno Huaman (3); nuevamente, el número en cuestión aumentaría ligeramente si alguno de los esposos de estas jefas de familia llevaran los apellidos paternos Huaman o Chuquichampi. En todo caso, este primer conjunto de datos, por fragmentario y parcial que sea, remite de inmediato a un universo social cuyos miembros constitutivos parecieran estar relacionados entre sí mediante vínculos de consanguinidad en virtud de compartir, la gran mayoría de ellos, un par de apellidos en común (cuadro 3.2).

Cuadro 3.2

Padrón general de los jefes de familia de la comunidad campesina de Sallani (2003)

Comuneros empadronados
1. Francisco Mamani Cruz
2. Silvestre Huaman Cjuno
3. Francisco Huaman Huanca
4. Manuel Huaman Cjuno
5. Isaías Huaraya Huaman
6. Francisco Noa Huaman
7. Eusebio Huaraya Chuquichampi
8. Demetrio Huaman Huaman
9. Lourdes Cjuno Huaman
10. Nicolás Chuquichampi Cutiri
11. Pascual Apaza Cutiri
12. Benigno Bengoa Cano



13. Florentino Parí Cjuno
14. Mariano Condori Yaba
15. Juan Noa Huaman
16. Epifanio Chuquichampi Melo
17. Francisca Cutiri Huaman
18. Semiana Huaman Huaman
19. Miguel Yaba Chuquichampi
20. Cecilia Huaman Huanta
21. Ramón Huaraya Huaman
22. Teófilo Huaman Mamani
23. Valentín Chuquichampi Vera
24. Agustina Huaman Huaman
25. Gregorio Huaman Casquino
26. Antonio Mamani Mamani
27. Felipe Maqqe Quispe
28. Isidro Nina Huaraya
29. Jesús Huaman Huaman

Ahora bien, ¿es posible deducir de esto que los miembros de esta población estén unidos entre sí mediante vínculos agnaticios con cierta profundidad en el tiempo y que, asimismo, la perdurabilidad de las agrupaciones agnaticias esté sujeta, al menos en parte, a la práctica de la virilocalidad? La respuesta a este interrogante impone la presentación y discusión de una serie de información adicional que permitirá, además, incursionar en otras cuestiones que lo exceden pero que resultan pertinentes para la comparación del tipo de organización social identificado en Phinaya. El examen de esta información adicional, sin embargo, no debe hacer caso omiso de dos hechos también significativos, y relacionados entre sí, registrados en el padrón general de Sallani: la presencia de ocho jefes de familia varones cuyos apellidos no son Huaman ni Chuquichampi y que, por lo tanto, constituirían el sector migrante de la población de Sallani que se insertó en ella a través de los vínculos uxori-locales establecidos con sus respectivas mujeres. Comencemos por el principio.

### **El registro censal: Huaman y Chuquichampi en Pitumarca**

Entre los expedientes relativos a los reclamos y litigios de tierras en los que estuvieron involucrados los indígenas del distrito de Pitumarca a comienzos de

la década de 1920 —conservados en el Ministerio de Agricultura de Sicuani (ex Ministerio de Asuntos Indígenas)— se destaca, entre otros, uno correspondiente a 1922 en el que se menciona la procedencia o pertenencia territorial de sus dirigentes: se trata de delegados de las parcialidades de “Ccapac-chapi, Consachapi, Pampachiri é Ylave, y de las cordilleras de Uchulluclo, Sallani, Phinaya y Chilca” (Ministerio de Agricultura de Sicuani 1922, f. 82).<sup>9</sup> A comienzos del siglo XX, en efecto, el distrito de Pitumarca estaba conformado por cuatro parcialidades cuyos núcleos estaban localizados en la cabecera del valle homónimo ubicada en los territorios agrícolas por encima de los 3.400 metros sobre el nivel del mar. Cada una de estas parcialidades detentaba su jurisdicción sobre los diversos conjuntos de sectores o caseríos ubicados en diferentes niveles altitudinales a lo largo y ancho del territorio distrital, entre los que también formaban parte aquellos destinados a la actividad pastoril. En este sentido, aquello que en el expediente se registra como “las cordilleras” de Uchulluclo, Sallani, Phinaya y Chilca debe entenderse, en rigor, como los sectores o los caseríos —muchos de ellos devenidos comunidades indígenas durante de la misma década— emplazados por encima de los 4.500 metros sobre el nivel del mar y cuyos habitantes estaban, y aún lo siguen estando, especializados en el pastoreo de alpacas, llamas y ovejas. En la actualidad, y al igual que lo que ocurre en el caso de Phinaya, Sallani pertenece a la parcialidad llave del pueblo de Pitumarca. Como se verá de inmediato, ello no parece haber sido siempre así pero, en todo caso, lo que aquí importa es identificar, de ser posible, quiénes eran los habitantes —los pastores— de Sallani entonces e incluso antes. Los censos de la población tributaria de la provincia de Canchis durante el siglo XIX resultan de ayuda al respecto.

Los *Libros de matrículas de contribuyentes* elaborados para la provincia de Canchis —conservados en el Archivo Regional del Cuzco— cubren un período que se prolonga, no sin lagunas, entre 1782 y 1888. Los libros más recientes consignan una serie de información —formalmente reproducida, en parte, en la lista de empadronamiento elaborada por las autoridades de Sallani en 2003— que desaparece en los libros más antiguos en los cuales, sin embargo, es registrada otra serie de datos, significativos para nuestros propósitos, ausentes en los primeros. Veamos.<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup> En otro expediente del mismo tipo conservado en el mismo ministerio, Ricard Lanata cita uno en el que se registran las “parcialidades de Cullunoma, Phinaya, Hilahue, Chillca” (Ricard Lanata 2007: 43).

<sup>10</sup> En la descripción que sigue a continuación se respeta la manera en que fueron consignados los topónimos y los apellidos en cada uno de los libros.

Los libros de 1888 y 1883 contienen prácticamente la misma información aunque, para el caso que nos interesa, presentan dos diferencias dignas de mencionarse. En el primero se consignan en un mismo pie de igualdad las parcialidades de Cconsachapi y Uchu-lluclo como pertenecientes al distrito de Pitumarca, la segunda de las cuales comprende a los caseríos de Anacmayo y Sallani. El libro de 1883, por su parte, registra que la parcialidad de Consachapi, perteneciente al mismo distrito, comprende los caseríos de Uchulluclo, Anacmuyo y Sallani. Otro tanto puede decirse con respecto a Chillca que, en 1888, es parcialidad al igual que Pampachiri y, en 1883, es un caserío perteneciente a esta última. Desconocemos los motivos por los que, en el lapso relativamente reducido de media década, los estatus de Uchulluclo y Chillca cambiaron de caserío a parcialidad. Lo que importa aquí es que, en el contexto de las cuatro parcialidades que conformaban el distrito de Pitumarca hacia fines del siglo XIX (*i.e.* Pampachire, Ccapac-chapi, Consachapi e Ilave) y el de sus respectivos caseríos, la mayor concentración de apellidos Huaman y Chuquichampi se aprecia en los cuatro mencionados (cuadro 3.3).<sup>11</sup> Ambos libros consignan exclusivamente a los contribuyentes masculinos mayores de edad identificados sólo mediante sus respectivos nombres de pila, apellidos paternos y edades.

En el libro de 1888 se registran 9 hombres Huaman y 3 Chuquichampi en la parcialidad de Uchu-lluclo (sobre un total de 35 contribuyentes), 1 hombre Huaman y 9 Chuquichampi en el caserío de Anacmayo (sobre un total de 30 contribuyentes), 2 hombres Huaman y 9 Chuquichampi en el caserío de Sallani (sobre un total de 37 contribuyentes) y 11 hombres Huaman en la parcialidad de Chillca (sobre un total de 85 contribuyentes). El libro de 1883, por su parte, registra 11 hombres Huaman y 2 Chuquichampi (sobre un total de 34), 9 hombres Chuquichampi y 2 hombres Huaman (sobre un total de 32), 9 hombres Chuquichampi y 2 Huaman (sobre un total de 35) y 11 hombres Huaman (sobre un total de 83) en los respectivos caseríos de Uchulluclo, Anacmuyo, Sallani y Chilca. Es decir, en el nivel de estas unidades, se observa una presencia significativa del apellido Huaman y otra residual del apellido Chuquichampi en el caserío de Uchulluclo, una presencia significativa del apellido Chuquichampi y otra más

---

<sup>11</sup> Los apellidos que más se reiteran en los libros de 1888 y 1883 son: Quispe (65 y 57), Huaman (39 y 40), Condori (35 y 34), Mamani (28 y 31) y Chuquichampi (21 y 20) —a este último le siguen de cerca los apellidos Huanca (17 y 22) y Espinoza (20 y 15). La mayor concentración de Quispe se observa en Ccapac-Chapi, Phinaya e Ilave, la de Condori en Chillca y Consachapi, y la de Mamani en Chillca y Anacmayo. Si bien la distribución del apellido Huaman se observa en otros caseríos o parcialidades, su presencia no resulta tan significativa como en los casos por comentar. El apellido Chuquichampi, por su parte, pareciera ser patrimonio exclusivo de Anacmuyo y Sallani.

bien residual del apellido Huaman en los caseríos de Anacmuyu y Sallani y una presencia significativa del apellido Huaman y otra nula del apellido Chuquichampi en el caserío de Chillca. Si bien las cifras varían ligeramente entre uno y otro libro, en 1888 encontramos 12 contribuyentes masculinos con uno u otro de estos apellidos en Uchulluclo (sobre un total de 35), 21 en Anacmuyu y Sallani (sobre un total de 67) y 11 en Chillca (sobre un total de 85).<sup>12</sup>

Debido al carácter de la información expuesta, las únicas constataciones que se pueden establecer hasta aquí son, por un lado, la existencia hacia fines del siglo XIX de los nombres de las mitades que en la actualidad conforman el territorio de Sallani (Sallani y Anacmayo o Anacmuyu) y, por el otro, la asociación entre los patronímicos Huaman y Chuquichampi y tres de los caseríos pertenecientes a la parcialidad Consachapi (Uchu-lluclo, Anacmayo y Sallani)— así como también la asociación entre el primero de estos patronímicos y la parcialidad de Chillca que, en calidad de caserío, pertenecía a la de Pampachiri. Sin embargo, las fuentes nada informan acerca de quiénes eran las esposas de estos contribuyentes Huaman y Chuquichampi, quiénes eran las de aquellos otros cuyos patronímicos son diferentes, quiénes eran los hijos de unos y otros y cuáles eran los respectivos lugares de origen de todos ellos. En otras palabras, las fuentes sugieren la existencia de vínculos de parentesco entre, al menos, parte de los individuos registrados en ellas pero, de igual forma, guardan un silencio hermético acerca de cuáles podrían haber sido los lazos genealógicos a través de los cuales estaban emparentados.

A diferencia de los libros de 1888 y 1883, aquellos correspondientes a 1850, 1845, 1835 y 1782 proporcionan las listas de la población tributaria masculina ordenada de acuerdo con las categorías “originarios y forasteros con tierra”, “forasteros sin tierras” y “próximos o entrantes a contribuir” correspondientes a ambas categorías.<sup>13</sup> En cada entrada se especifica el estatus marital de los tributarios masculinos (*i.e.* casado, soltero o viudo) y, en el caso de los casados —la gran mayoría— se consignan a sus respectivas esposas —unos y otras identificados mediante un solo

---

<sup>12</sup> Veintiocho de los contribuyentes consignados en el libro de 1883 son los mismos que los registrados en el de 1888. La diferencia numérica del resto de los contribuyentes está asociada a la ausencia —por migración, muerte, etc.— de algunos de los primeros en el libro de 1888 y a la presencia, en este mismo libro, de nuevos contribuyentes que, para la fecha en cuestión, se encontraban en edad de tributar. No está de más señalar, de manera complementaria, que para 1888 y 1883 la población contribuyente masculina para todo el distrito de Pitumarca ascendía, respectivamente, a 601 (573 contribuyentes y 28 próximos a contribuir) y 567 individuos.

<sup>13</sup> Si bien sabemos acerca de la existencia de un libro correspondiente a 1826, no hemos podido ubicarlo en los fondos documentales del Archivo Regional del Cuzco en el que tampoco figura, al menos en catálogo, ningún libro correspondiente al período 1850-1883.

nombre de pila y un solo apellido—. En algunas de las entradas de los solteros y en todas aquellas correspondientes a los “próximos a contribuir” se consignan el nombre de pila de sus padres, mas no así el de sus madres y, excepcionalmente en el caso de los primeros, los nombres de sus hermanos menores, mas no así el de sus hermanas. Con respecto a los viudos, se menciona siempre el nombre del esposo fallecido mas nunca el de la esposa fallecida. Finalmente, en estos libros tampoco se establece el lugar de origen de la población censada y el lugar de residencia se detiene en el nivel del ayllu, sin mayor detalle. Es decir, mientras que en los dos primeros libros se especifican los nombres de los caseríos y de las parcialidades del distrito de Pitumarca en los que reside la población contribuyente, en los cuatro últimos sólo se registran los ayllus de residencia de la población tributaria del repartimiento homónimo. El número de estos ayllus asciende a cinco y los nombres de cuatro de ellos son los mismos que el de las cuatro parcialidades pitumarquinas de fines del siglo XIX: Consachapi, Pampachiri, Ccapachapi e Ilabe.<sup>14</sup> Si la mayoría de apellidos Chuquichampi y Huaman durante la década de 1880 estaban concentrados en cuatro caseríos pertenecientes a las parcialidades de Consachapi y Pampachiri, debería esperarse —de existir cierta continuidad en el tiempo y en el espacio—, volver a encontrarlos en los ayllus del mismo nombre y no sólo, esta vez, para el caso de los tributarios sino también para el de sus esposas. En los párrafos siguientes nos concentraremos en Consachapi y Pampachiri (cuadro 3.4).

En el libro de 1850 se consignan 94 entradas (sobre un total de 463) correspondientes a los “ayllu” Consachapi y Pampachiri en las que al menos uno de los individuos registrados en ellas se apellida Huaman o Chuquichampi. En los casos relativos a los “originarios y forasteros con tierras” (69 entradas sobre 335) se aprecia la presencia de 7 entradas (en Consachapi) en las que hombres Choqqechampi están casados con mujeres que llevan otro apellido (*i.e.* no son ni Choqqechampi ni Huaman), 8 entradas (6 en Consachapi y 2 en Pampachiri) correspondientes a mujeres Choqqechampi casadas con hombres que llevan otro apellido, 17 entradas (7 en Consachapi y 10 en Pampachiri) de hombres Huaman

---

<sup>14</sup> Estos libros consignan un quinto ayllu, aillo o ayllu llamado Cangalli o Cangalle cuya presencia, en principio, parecería estar relacionada con el hecho de que, entre 1782 y 1835, el futuro repartimiento de Pitumarca era conocido como el repartimiento de Cangalle o Cangalli del pueblo de Pitumarca. Desconocemos los pormenores del proceso de separación de este quinto ayllu, pero lo cierto es que en algún momento posterior a la década de 1850 —siempre según estas fuentes— pasó a formar parte, en calidad de parcialidad, del distrito de Checacupe, vecino de Pitumarca. Quizá ello ayude a explicar la prácticamente ausencia de apellidos Huaman y Chuquichampi en la parcialidad de Cangalli del distrito de Checacupe en los libros de 1888 y 1883 donde sólo aparecen consignados, respectivamente, 2 hombres Huaman sobre 126 contribuyentes y 1 hombre Huaman sobre 98 contribuyentes.

casados con mujeres que llevan otro apellido, 23 entradas (7 en Consachapi y 16 en Pampachiri) de mujeres Huaman casadas con hombres que llevan otro apellido, 1 entrada (en Consachapi) en la que un hombre Huaman está casado con una mujer Choquechampi, 4 entradas (en Pampachiri) en las que hombres Huaman están casados con mujeres Huaman y 4 entradas de hombres Choquechampi (en Consachapi) y 5 de hombres Huaman (en Pampachiri) solteros o viudos. En los casos de los “forasteros sin tierras” (18 entradas sobre 80) se registraron 1 entrada (en Consachapi) de un hombre Choquechampi casado con una mujer con otro apellido, 6 entradas (2 en Consachapi y 4 en Pampachiri) de hombres Huaman casados con mujeres con otro apellido, 6 entradas (2 en Consachapi y 4 en Pampachiri) de mujeres Huaman casadas con hombres con otro apellido, 1 entrada (en Consachapi) de un hombre Choquechampi casado con una mujer Huaman y 4 entradas (3 en Consachapi y 1 en Pampachiri) de un hombre Choquechampi y tres Huaman todos solteros. Para los casos de los “próximos o entrantes a contribuir” de ambas categorías (respectivamente, 5 entradas sobre 46 y 2 entradas sobre 2) se registraron, por un lado, tres hombres Choquechampi (en Consachapi) y dos hombres Huaman (uno en cada “ayllo”) y, por el otro, un hombre Choquechampi y otro Huaman (en Consachapi).<sup>15</sup> Las distribuciones registradas en el libro de 1845 son prácticamente idénticas a las anteriores.<sup>16</sup>

El libro de 1835 deja apreciar un ligero aumento en el número de parejas tributarias en ambos “ayllo” en las que al menos uno de los cónyuges lleva el

---

<sup>15</sup> Nótese que en esta contabilización se tiene en mente el número de entradas para cada categoría de tributarios y no así el número de individuos registrados en cada una de ellas. Es decir, mientras que en los libros de 1888 y 1883 el número de contribuyentes coincide con el número de individuos (masculinos) registrados en cada entrada, en el resto de los libros éste no es el caso ya que, en la mayoría de las entradas, se consignan a los hombres tributarios junto con sus esposas, en otras a los solteros o a éstos junto con sus hermanos menores, en otras más a las viudas junto con el nombre de sus maridos fallecidos e, incluso, en varias de ellas se hace referencia a la condición de “reservado” o “ausente” de tal o cual individuo. Para 1850 el número de entradas relativas a las diferentes categorías tributarias en el repartimiento de Pitumarca asciende a 639 (467 “originarios y forasteros con tierras”, 107 “forasteros sin tierras”, 59 “próximos o entrantes a contribuir” de la primera categoría y 6 de la segunda). Este total, así como en los otros por considerar, descuenta las entradas correspondientes a los tributarios del “ayllo” Cangalli ya que, al igual que en los libros de la década de 1880, la presencia de apellidos Huaman y Chuquichampi es prácticamente nula. En los libros de 1850, 1845, 1835 y 1782 se consignan en Cangalli, respectivamente, 2 hombres Huaman (sobre 98 entradas correspondientes a todas las categorías tributarias), 1 hombre y 2 mujeres Huaman (sobre 76 entradas), 2 hombres y 2 mujeres Huaman (sobre 77 entradas) y 1 hombre y 1 mujer Guaman (sobre 55 entradas) en calidad de “originarios y forasteros con tierras”.

<sup>16</sup> En este libro el número de entradas de las diversas categorías de tributarios de Pitumarca asciende a 638 (447 “originarios y forasteros con tierras”, 142 “forasteros sin tierras” y 49 “próximos o entrantes a contribuir” de ambas categorías).

apellido Huaman o Choquechampi. La distribución de las entradas (118 sobre 485) de este censo reproduce aquellas observadas en los dos libros anteriores. Aquellas correspondientes a la categoría “originarios y forasteros con tierras” (115 sobre 475) registran 14 uniones (en Consachapi) entre hombres Choquechampi y mujeres con otros apellidos, 13 uniones (10 en Consachapi y 3 en Pampachiri) entre mujeres Choquechampi y hombres con otros apellidos, 35 uniones (15 en Consachapi y 20 en Pampachiri) entre hombres Huaman y mujeres con otros apellidos, 32 uniones (16 en cada “ayllo”) entre mujeres Huaman y hombres con otros apellidos, 4 uniones (en Consachapi) entre hombres Choquechampi y mujeres Huaman, 3 uniones (en Consachapi) entre hombres Huaman y mujeres Choquechampi, 4 uniones (1 en Consachapi y 3 en Pampachiri) en la que ambos cónyuges se apellidan Huaman, además de 3 entradas de hombres Choquechampi (en Consachapi) y otras 7 de hombres Huaman (3 en Consachapi y 4 en Pampachiri) solteros o viudos. Las entradas relativas a los “forasteros sin tierras” (3 sobre 10) consisten en un hombre Choquechampi, una pareja de hombre Huaman y mujer Choquechampi (en Consachapi) y una pareja de mujer Huaman y hombre con otro apellido (en Pampachiri).<sup>17</sup>

El último de los libros por cotejar, de 1782, aunque relativamente parco en su información, no deja de ser ilustrativo. Este censo consigna 53 entradas (sobre 388) en las que al menos uno de los individuos registrados se apellida Choquechampi o Guaman sólo para la categoría tributaria “originarios con tierra”. La distribución es la siguiente: 6 uniones (en Consachapi) entre hombres Choquechampi y mujeres con otro apellido, 2 uniones (en Consachapi) entre mujeres Choquechampi y hombres con otro apellido, 14 uniones (5 en Consachapi y 9 en Pampachiri) entre hombres Guaman y mujeres con otro apellido, 25 uniones (7 en Consachapi y 18 en Pampachiri) entre mujeres Guaman y hombres con otro apellido, 3 uniones (en Pampachiri) de hombres y mujeres Huaman y un individuo Choquechampi (en Consachapi) y dos Guaman (uno en cada “ayllo”) solteros o viudos. Las 2 entradas restantes corresponden a los únicos dos tributarios “forasteros sin tierras”, quienes llevan otros apellidos.<sup>18</sup>

---

<sup>17</sup> El libro de 1835 registra 675 entradas para el repartimiento (665 “originarios y forasteros con tierras” y 10 “forasteros sin tierras”).

<sup>18</sup> El total de entradas consignadas en el libro de 1782 asciende a 508, de las cuales sólo dos consisten en “forasteros sin tierras”. Uno de estos forasteros, soltero de 20 años, es un tal Tomás Quispe oriundo del pueblo de Marcapata de la provincia de Quispicanchi y el otro un tal Visente Canche del pueblo de Asillo de la provincia de Asángaro (Puno).

Cuadro 3.4

Distribución de los apellidos Chuquichampi y Huaman entre la población tributaria de los ayllus Consachapi y Pampachiri según la información consignada en los *Libros de matrículas* de 1850, 1845, 1835 y 1872

Apellido Libro	♂ Ch	♂ H	♂ y X	♂ y Ch	♂ y X	♂ y X	♂ y X	♂ y X	♂ y X	♂ y X	♂ y X	♂ y X	♂ y X	♂ y X	Totales
1850 Consachapi	4	1	2	1	7	6	7	7	7	1	1				32 (185)
	F	P	P	F	OF	OF	OF	OF	OF	F	F				9 (55)
	3	1	1												4 (24)
	p	p	p												2 (2)
1850 Pampachiri			5		2	10	16			4	4			4 OF	37 (150)
			F			4	F	4	F						9 (25)
			P												1 (22)
															.....
															94 (463/639)
1845 Consachapi	4	3	2	7	8	8	8	8	8	1	1				38 (186)
	F	F	F	F	OF	OF	OF	OF	OF	F	F				12 (59)
	1			1						1	1				1 (26)
	P														35 (146)
1845 Pampachiri			1		2	14	14			3	3			4 OF	8 (36)
			OF		OF	OF	OF			F	F				3 (12)
			F												3 (11)
			P												1 (1)
			p												.....
															98 (466/638)
1835 Consachapi	3	1	3	14	10	15	16	4	3					1 OF	69 (285)
	OF	F	OF	OF	OF	OF	OF	OF	OF	OF	OF				2 (8)
															46 (190)
			4		3	20	16			1				3 OF	1 (2)
1835 Pampachiri															.....
															118 (485/675)
1782 Consachapi	1		1	6	2	5	7								22 (190)
	O		O	O	O	O	O								31 (196)
1782 Pampachiri			1			9	18							3 O	.....
															53 (388/508)
Totales	22	33	36	33	98	113	6	7						15	
		.....	.....	.....	.....	.....	.....	.....	.....	.....	.....	.....	.....	.....	363
		55	69	211	13	15									

(Ch = “Chuquichampi”, H = “Huaman”, X = “otro apellido”, OF = “Originarios y forasteros con tierras”, F = “Forasteros sin tierras”, P = “Próximos o entrantes a contribuir de la primera categoría”, p = “Próximos o entrantes a contribuir de la segunda categoría”, O = “Originarios con tierras”)

NOTA. Las cifras entre paréntesis al pie de cada fila indican el número de entradas que cada libro consigna para los ayllus Consachapi y Pampachiri sobre el número de entradas consignadas para el resto de los cuatro ayllus de Pitumarca.

Este repaso de los libros tributarios de la provincia de Canchis entre fines del siglo XVIII y mediados del siglo XIX permite avanzar un poco más sobre las constataciones relativas a la información consignada en los libros de la década de 1880. En estos últimos hemos observado la presencia de los apellidos Chuquichampi y Huaman hacia fines del siglo XIX así como también su asociación con los caseríos de Uchulluclo, Anacmuyo, Sallani y (en el caso de los Huaman) Chillca. En los últimos cuatro libros vuelve a apreciarse la presencia de ambos apellidos en los ayllus Consachapi y Pampachiri hasta fines del siglo XVIII más no así la asociación con algunos de los caseríos o sectores correspondientes a uno u otro de estos ayllus, ya que ellos —de haber existido como tales— no han sido especificados en los censos. De todos modos, en estos libros se han consignado los nombres y apellidos de las esposas de la población tributaria masculina —con las salvedades que hemos mencionado— mientras que, en los otros dos, sólo se registraron los nombres de los contribuyentes masculinos. Esta diferencia, fundamentalmente, es la que posibilita incursionar con mayor detenimiento en la información contenida en los libros y comenzar a responder los interrogantes planteados al comienzo de este capítulo.

En primer lugar, la presencia de población contribuyente y tributaria masculina en Pitumarca apellidada Huaman y Chuquichampi a lo largo de casi un siglo es bastante continua. Durante la década de 1880 ella asciende a aproximadamente el 10% de la población contribuyente distrital (1888 = 60 y 1883 = 60), a mediados de siglo desciende aproximadamente a un poco más la mitad (1850 = 37 o 5,5% y 1845 = 41 o 6,5%), en 1835 vuelve a recuperarse (61 o 9%) y a fines del siglo XVIII vuelve a descender por debajo de la mitad (1872 = 23 o 4,5%).<sup>19</sup> Es decir, los hombres tributarios Huaman y Chuquichampi en Pitumarca entre 1780 y 1888 oscilan entre el 5% y el 10% del total de la población. Asimismo, la gran mayoría de estos hombres, hasta mediados del siglo XIX, pertenecen a la categoría de “originarios y forasteros con tierras”.

En segundo lugar, no sólo los hombres se apellidan Huaman y Chuquichampi, sino también algunas de sus mujeres, así como las esposas de los otros tributarios que llevan otros apellidos (tanto en el caso de los “originarios y forasteros con tierras” como en el de los “forasteros sin ellas”). Más allá de una leve discrepancia en lo que respecta a los años de elaboración de cada libro, las distribuciones de estos individuos y sus respectivas uniones matrimoniales a lo largo del tiempo manifiestan una regularidad notable entre 1782 y 1850. Así, la mayoría de estos tributarios consiste en hombres con otros apellidos y esposas Huaman (113)

---

<sup>19</sup> Estas cifras excluyen las categorías “próximos” registradas en los últimos cuatro libros y consignadas en el cuadro 3.3.

y hombres Huaman y esposas con otros apellidos (98). A ellos les siguen, en importancia numérica, hombres Chuquichampi casados con mujeres con otros apellidos (36) y hombres con otros apellidos casados con mujeres Chuquichampi (33). Finalmente, aunque relativamente menores, se destacan las uniones entre hombres y mujeres Huaman (15) y aquellas otras entre hombres Huaman y mujeres Chuquichampi (7), o viceversa (6).<sup>20</sup> La identificación de estas mujeres, y sus respectivas uniones matrimoniales, ayuda a desvirtuar una primera imagen proporcionada por los libros de la década de 1880 (y, por qué no también, por el padrón general de los jefes de familia de Sallani elaborado en 2003) en virtud de la cual los respectivos caseríos de Uchulluclo, Anacmayo, Sallani (en Consachapi) y Chillca (en Pampachiri) estarían conformados por una serie de hombres Huaman y Chuquichampi —entre otros— relacionados entre sí mediante vínculos agnaticios que posibilitan la reproducción a lo largo del tiempo del usufructo de sus respectivos territorios a partir de —entre otras cosas— las uniones virilocales con mujeres de otros sitios. La presencia femenina es tan importante como la masculina.

En tercer lugar, una regularidad similar en lo que respecta a estos individuos, y sus respectivas uniones (en ambas categorías tributarias), también se aprecia en el espacio. De las 113 uniones entre hombres con otros apellidos y mujeres Huaman, 72 pertenecen a Pampachiri y 41 a Consachapi. De las 98 uniones entre hombres Huaman y mujeres con otros apellidos, 60 pertenecen a Pampachiri y 38 a Consachapi. Las 36 uniones entre hombres Chuquichampi y mujeres con otros apellidos pertenecen a Consachapi, y de las 33 uniones entre hombres con otros apellidos y mujeres Chuquichampi, 26 pertenecen a Consachapi y 7 a Pampachiri. En otros términos, de las 211 uniones entre hombres o mujeres Huaman y mujeres u hombres con otros apellidos, 132 pertenecen a Pampachiri y 79 a Consachapi, y de las 69 uniones entre hombres o mujeres Chuquichampi y mujeres u hombres con otros apellidos, 62 corresponden a Consachapi y 7 a Pampachiri. Por último, mientras que las 13 uniones de hombres Chuquichampi y mujeres Huaman o mujeres Huaman y hombres Chuquichampi pertenecen exclusivamente a Consachapi, 14 de las 15 uniones entre hombres y mujeres Huaman pertenecen a Pampachiri y 1 a Consachapi. Se vuelve a apreciar aquí, desde otra óptica, aquello que se observó en relación con los censos de la década de 1880: una presencia casi exclusiva del apellido Chuquichampi y otra significativa del apellido Huaman en el ayllu Consachapi, así como una presencia significativa del apellido Huaman y otra más bien residual del apellido Chuquichampi en el ayllu Pampachiri.

---

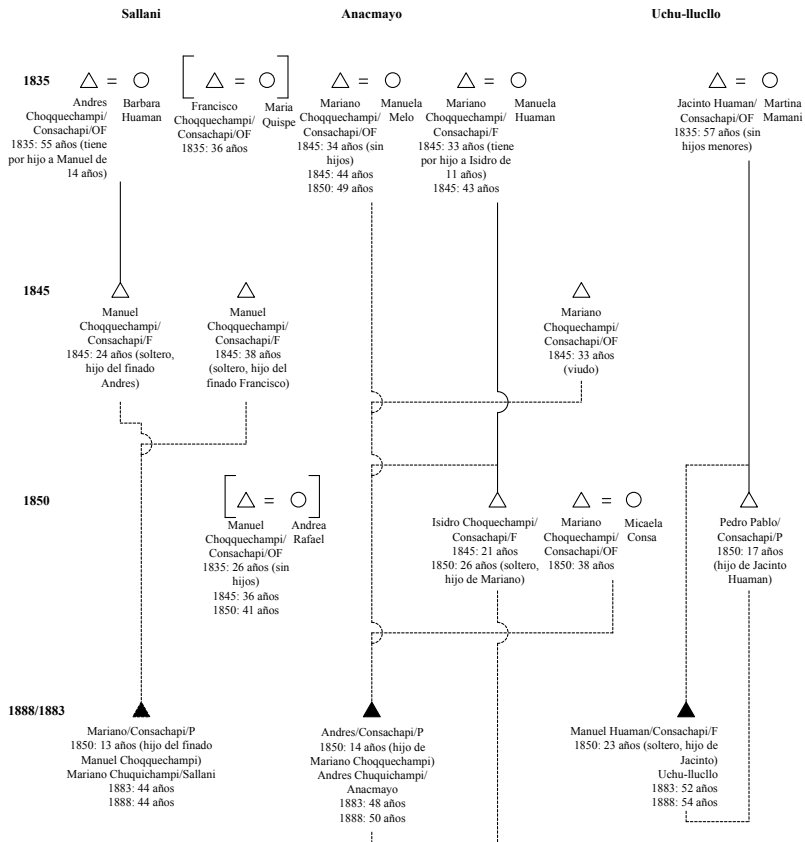
<sup>20</sup> En esta contabilización se descuentan los hombres Huaman (33) y Chuquichampi (22) viudos, solteros o próximos a tributar.

Ahora bien, y atendiendo al primero de los puntos subrayados, aunque es altamente probable que los hombres Chuquichampi y Huaman registrados en los libros de la década de 1880 (en los que 28 de ellos, en efecto, son los mismos) sean descendientes de los hombres y mujeres Chuquichampi, Huaman y otros consignados en los censos levantados entre 1782 y 1850, e incluso también que los actuales hombres y mujeres que llevan estos apellidos en las dos mitades de Sallani —y en las comunidades aledañas de Ochollocco y Chillca— sean los descendientes de unos y otros, lo cierto es que demostrarlo pormenorizadamente resulta problemático. Las décadas que separan a los libros de 1782 y 1835, 1850 y 1883 y, sobre todo, al censo de 1888 del padrón de jefes de familia de Sallani de 2003 —junto con las lagunas en la información consignada en todos ellos— dificultan, aunque no lo impiden del todo, el trazado de continuidades genealógicas precisas. Permítasenos ilustrar esto a propósito de un ejemplo correspondiente a los únicos tres casos de egos masculinos registrados en los libros de 1888 y 1883 pertenecientes a los caseríos de Sallani, Anacmayo y Uchullullo que, en virtud de sus respectivas edades, se repetirían en los otros libros y estarían relacionados genealógicamente con otros individuos pertenecientes al ayllu Consachapi (figura 3.1).

En los libros de 1888 y 1883 Mariano Chuquichampi pertenece al caserío de Sallani y tiene, en ambos, 44 años (suponemos que se trata del mismo hombre más allá del problema que plantea el registro de su misma edad en dos libros con cinco años de diferencia). En el libro de 1850 aparece un Mariano de 13 años perteneciente a los “próximos o entrantes a contribuir” de la categoría “originarios y forasteros con tierras” y se especifica que se trata del “hijo del finado Manuel Choquechampi”. La edad de este joven Manuel en 1850 invita a postular que se trata del mismo hombre registrado en los libros de 1888 y 1883. En el censo de 1850 se registra, asimismo, un Manuel Choquechampi de 41 años perteneciente a la categoría de los “originarios y forasteros con tierras”, casado con Andrea Rafael (la presencia de esta pareja puede rastrearse hasta 1835) que bien podría ser el padre de Mariano pero, en rigor, no lo es ya que, para la misma fecha, el libro especifica que este último había fallecido. En el libro de 1845 se registran otros dos Manuel Choquechampi “forasteros”, de 24 y 38 años, hijos, respectivamente, de los “finados” Andres y Francisco. Cualquiera de estos dos hombres pudo haber sido el padre de Mariano. El libro de 1835, finalmente, registra a un solo Andres Choquechampi, de 55 años, y a un solo Francisco Choquechampi, de 36 años, ambos pertenecientes a la categoría “originarios y forasteros con tierras”. Mientras que de Andres se especifica que “tiene por hijo a Manuel de 14 años” y, debido a su edad, pudo muy bien haber sido su padre, la falta de especificación de la descendencia de Francisco, así como su edad en 1835, dificulta identificarlo como el padre del otro Manuel. En todo caso, lo

importante aquí es que la presencia de Mariano Choquichampi se corrobora en los libros de la década de 1880 y 1850, y su ascendencia puede rastrearse hasta 1845 (en el caso de dos de sus posibles padres) y hasta 1835 (en el caso de uno de sus posibles abuelos). Otro tanto puede predicarse de los casos de Andres Chuquichampi de Anacmayo y Manuel Huaman de Uchu-lluclo.

Figura 3.1  
Genealogías posibles de Mariano Chuquichampi, Andrés Chuquichampi y Manuel Huaman, pertenecientes a los caseríos de Sallani, Anacmayo y Uchu-lluclo



NOTA. En la figura se han diferenciado, mediante líneas sólidas y líneas de guiones cortos, los vínculos de descendencia plausibles de ser identificados con cierta precisión de los otros inferidos. Nótese que en los casos de Andres Chuquichampi y Manuel Huaman es posible inferir también vínculos de hermandad con otros dos individuos cuya ascendencia puede identificarse con cierta precisión. En el caso de Andres, se ha inferido un posible vínculo de descendencia con Mariano Choquechampi, quien en 1845 es registrado como viudo de 33 años y en 1850 como esposo de Micaela Consa, de 38 años. Puede tratarse muy bien del mismo hombre. Es imposible establecer algún tipo de vínculo genealógico entre los hombres y las mujeres del libro de 1835 y aquellos registrados en el censo de 1782.

Si la identificación de la ascendencia (o de la descendencia) de los hombres registrados en los censos es problemática, aquella relativa a otros vínculos genealógicos lo es aún más. Los únicos que mencionan los libros —en muy pocas ocasiones— entre 1782 y 1850 son los de hermandad, y esto nos lleva al segundo de los puntos subrayados anteriormente. Es decir, no sólo los hombres y mujeres Huaman y Chuquichampi son efectivamente tributarios o esposas de tributarios sino que muchos de ellos probablemente también sean hermanos entre sí. De ser éste el caso, las entradas de cada uno de los libros no sólo remiten a unidades (tributarias) discretas sino también a conjuntos de parientes cuyos contornos, difíciles de identificar, estimulan la imaginación del etnógrafo. En este sentido, algunos de los hombres Chuquichampi casados con mujeres con otros apellidos (incluido Huaman) serían los hermanos de algunas de las mujeres Chuquichampi casadas con hombres con otros apellidos (incluido Huaman), así como también algunos de los hombres Huaman casados con mujeres con otros apellidos (incluido Chuquichampi) serían los hermanos de algunas de las mujeres Huaman casadas con hombres con otros apellidos (incluido Chuquichampi). Hemos visto que la distribución de las uniones matrimoniales en cada uno de los libros es sumamente pareja entre 1782 y 1850. Si pudiera demostrarse lo mismo con respecto a los vínculos de hermandad, la presencia femenina, tan importante como la masculina, volvería a desvirtuar la imagen (brindada por los libros de la década de 1880) de una sociedad que descansaría, en parte, en los vínculos agnaticios que unen a una porción importante de sus miembros, pero no la desmentiría. Esto nos lleva al tercero de los puntos subrayados con anterioridad.

Si se observa la distribución de los matrimonios entre 1782 y 1850 (cuadro 3.4), los totales de hombres y mujeres Huaman casados con mujeres y hombres con otros apellidos (98 y 113, respectivamente) y el de hombres y mujeres Chuquichampi casados con mujeres y hombres con otros apellidos (36 y 33, respectivamente) son tan similares que hacen prácticamente imposible postular una regla de residencia posmatrimonial imperante en el interior de los conjuntos identificados. Si la uxori-localidad fuese la regla dominante, debería esperar encontrarse en los libros a la mayoría de las mujeres Huaman y Chuquichampi residiendo con sus esposos (de otros apellidos) en los ayllus Pampachiri y Consachaipi y a la mayoría de los hombres Huaman y Chuquichampi y sus respectivas esposas (de otros apellidos) residiendo, al menos en principio, en alguno de los otros ayllus de Pitmarca (*i.e.* Cangalli, Ccapachapi e Ilabe). Si la viri-localidad, por el contrario, fuese la regla dominante, debería esperar encontrarse que el número de hombres Huaman y Chuquichampi residentes junto con sus mujeres en el ayllu Pamapachiri supere al

de las mujeres Huaman y Chuquichampi quienes, junto con sus esposos, residirían en el resto de los ayllus (incluido Consachapi). Ello no es precisamente lo que ocurre ya que la mayor concentración de estos apellidos se manifiesta en estos dos ayllus, con un protagonismo insoslayable de los Chuquichampi en Consachapi.<sup>21</sup> Ahora bien, hemos considerado la posibilidad de que algunos de estos hombres y mujeres —muchos más de los que especifican los libros— sean hermanos entre sí y, atendiendo a ello, el eventual peso de la uxori-localidad está sujeto a nuevas precisiones. Es decir, si algunos de los hombres y mujeres fuesen hermanos entre sí, las segundas podrían, en principio, residir junto con sus maridos (quienes se unieron con ellas uxori-localmente) en los territorios heredados por un grupo de hermanos de un ancestro masculino común. Sin embargo, debemos subrayar “en principio” ya que estas mismas mujeres pudieron haberse unido con hombres con otros apellidos pertenecientes —al igual que los Huaman y Chuquichampi— a alguno de los ayllus Consachapi y Pampachiri y haber ido a residir (virilocalmente) en sus respectivos territorios heredados, eventualmente también, de un ancestro masculino común en caso de tratarse de hermanos. Detengámonos en este punto atendiendo a la perspectiva que ofrece la distribución de los principales apellidos de la población contribuyente masculina unida en matrimonio en el territorio de Pitumarca (cuadro 3.5).

---

<sup>21</sup> Ya se ha observado la poca presencia de apellidos Huaman y Chuquichampi en el ayllu Cangalli (ver notas 14 y 15). Otro tanto puede decirse acerca de Capacchapi. Allí se registran en 1850 2 mujeres Huaman (sobre 68 entradas pertenecientes a todas las categorías); en 1845 3 mujeres Huaman (sobre 64 entradas); en 1835 2 mujeres Chuquichampi, 4 mujeres Huaman y 1 hombre Huaman (sobre 61 entradas), y en 1782 1 hombre Huaman (sobre 41 entradas) todos ellos “originarios y forasteros con tierras”. La situación es distinta en lo que respecta a Ilabe, ya que la presencia de los Huaman es relativamente importante. En 1850 se registraron 6 mujeres, 12 hombres y 1 pareja Huaman pertenecientes a los “originarios y forasteros con tierras”, 2 hombres Huaman en la categoría “forasteros sin tierras” y 1 hombre Huaman “próximo a contribuir” de la primera categoría (sobre 108 entradas). En 1845 se registraron 1 mujer Chuquichampi, 4 mujeres, 11 hombres y 1 pareja Huaman en la categoría “originarios y forasteros con tierras” y 3 hombres Huaman entre los “forasteros sin tierras” (sobre 108 entradas). En 1835 las cifras son las mismas salvo que, entre los “originarios y forasteros con tierras”, se consignaron 6 mujeres y 12 hombres Huaman y no figura ningún “forastero” (sobre 109 entradas). El libro de 1782 registra 1 mujer y 5 hombres Huaman entre los “originarios con tierras” (sobre 79 entradas). En los libros de 1888 y 1883 aparecen registrados sólo en la parcialidad Ilave (incluido el caserío de Phinaya) 7 y 6 contribuyentes masculinos Huaman (cuadro 3.3).

Cuadro 3.5

Distribución de los principales apellidos de la población contribuyente y tributaria masculina unida en matrimonio en las parcialidades y ayllus de Pitumarca entre 1888 y 1782

Libro	Apellido Parcialidad/ayllu	Quispe	Huaman	Condori	Mamani	Chuquichampi	Rojo	Total
1888	Consachapi	31	14	17	15	21		98/224
	Pampachiri	8	18	16	11		14	67/200
	Capacchapi	12		1			1	13/56
	Ilabe	12	7	1	2			23/102
	.....	.....	.....	.....	.....	.....	.....	.....
		63	39	35	28	21	15	201/582
1850	[Cangalli]	[6]	[2]					[8/98]
	Consachapi	21 (7)	7 (4)	22 (7)	15 (4)	11 (1)		99/266
	Pampachiri	6 (2)	15 (5)	15 (5)	9 (1)		13	71/197
	Capacchapi	10 (4)		2 (1)	1			18/68
	Ilabe	9 (1)	12 (2)	3	2			29/108
	.....	.....	.....	.....	.....	.....	.....	.....
		60	45	55	32	12	13	217/639
1835	[Cangalli]	[4]	[2]		[2]			[8/77]
	Consachapi	28 (1)	18	29 (1)	17 (1)	17 (1)		113/293
	Pampachiri	11	24	18 (1)	13 (1)		10	78/192
	Capacchapi	14	1	5	2			22/81
	Ilabe	10	12	2	2			26/109
	.....	.....	.....	.....	.....	.....	.....	.....
		64	55	56	36	18	10	239/675
1872	[Cangalli]	[7]	[1]	[1]				[9/55]
	Consachapi	15 (1)	6	12	7	7		48/192
	Pampachiri	5	10	21	4		15	55/196
	Capacchapi	13	1	1				15/41
	Ilabe	4	5					9/79
	.....	.....	.....	.....	.....	.....	.....	.....
		38	22	34	11	7	15	127/508
Total	[Cangalli]	[17]	[5]	[1]	[2]			
	Consachapi	104	49	88	59	58		
	Pampachiri	32	72	76	39		52	
	Capacchapi	53	2	10	3			784
	Ilabe	36	38	6	6		1	
	.....	.....	.....	.....	.....	.....	.....	.....
		225	161	180	107	58	53	

NOTA. Las cifras entre paréntesis distinguen la categoría de “forasteros sin tierras” de los “originarios y forasteros con tierras” y las cifras entre corchetes incluyen a la población de Cangalli que se ha consignado sólo como referencia y no se la considera en la contabilización final. Se ha omitido la información correspondiente a los libros de 1883 y 1845 ya que reproduce prácticamente la de los libros de 1888 y 1850, así como el número de tributarios pertenecientes al pueblo de Pitumarca (19) registrados en el censo de 1888 (cuadro 3.3). Finalmente, no se consignan los hombres solteros de ambas categorías ni los pertenecientes a los “próximos a contribuir”, así como tampoco los matrimonios Chuquichampi-Huaman o Huaman-Huaman, ya que recibirán un tratamiento aparte. La inclusión del apellido Rojo obedece a razones que se esclarecerán de inmediato.

Se ha mencionado (ver nota 11 y cuadro 3.3) que para la década del 1880 los apellidos numéricamente más significativos de la población contribuyente masculina en Pitumarca son Quispe, Huaman, Condori, Mamani y Chuquichampi. La mayor concentración de Quispe se aprecia en el caserío de Phinaya de la parcialidad Consachapi y en las parcialidades Capac-chapi e Ilave. La mayor concentración de Condori se observa en la parcialidad Consachapi y en el caserío de Chillca de la parcialidad Pampachiri. Los Mamani, por su parte, se concentran en el caserío de Chillca de la parcialidad Pampachiri y en el caserío de Anacmayo de la parcialidad Consachapi. Por último, la mayor concentración de Huaman se aprecia en la parcialidad Pampachiri, en su caserío de Chillca y en el caserío de Uchu-lluclo de la parcialidad Consachapi y la de Chuquichampi en los caseríos Anacmayo y Sallani de la parcialidad Consachapi. En este contexto es importante señalar que la mayor presencia del apellido Rojo —al igual que parte de los Mamani— se observa en Pampachiri y en su caserío Chillca. Esta misma distribución, y concentración, también se aprecia en el resto de los libros que cubren el período 1782-1850 y permite identificar, a grandes rasgos, a los Quispe en el ayllu Consachapi, a los Condori y Mamani en los ayllus Consachapi y Pampachiri y a los Rojo en Pampachiri.

Ahora bien, del total de los matrimonios en los que al menos uno de los cónyuges se apellida Huaman o Chuquichampi casi el 50% de ellos (105/231) consiste en uniones con hombres y mujeres que llevan uno u otro de los principales apellidos identificados en la región (cuadro 3.6). Entre estas uniones se destacan, para el período 1782-1850, 19 matrimonios entre mujeres Huaman y hombres Condori la mayoría de los cuales pertenecen a Pampachiri (13/6), 11 matrimonios entre mujeres y hombres Huaman pertenecientes casi exclusivamente a Pampachiri (10/1) y 5 matrimonios entre mujeres Huaman y hombres Chuquichampi pertenecientes en su totalidad a Consachapi. Debido a que los libros no hacen ningún tipo de especificación con respecto al lugar de nacimiento y el lugar de residencia de los individuos registrados en ellos, resulta imposible establecer con total seguridad patrones de residencia posmatrimonial. Sin embargo, la asociación entre algunos de estos apellidos con los nombres de uno u otro de los cuatro ayllus invita a pronunciarse, con cautela, sobre el particular. De esta manera, a propósito de la asociación de los apellidos Huaman y Condori con Pampachiri, los matrimonios entre mujeres Huaman y hombres Condori podrían interpretarse como instancias de virilocalidad en virtud de las cuales algunas de las mujeres en cuestión (hermanas —e incluso primas, hijas, sobrinas, nietas, etc.— de hombres Huaman) pasaron a residir en los territorios ocupados por sus respectivos esposos Condori (también emparentados entre sí) en el interior del mismo ayllu. Es posible concebir la misma situación para los casos de los matrimonios entre mujeres y hombres Huaman,

asociados con el ayllu Pampachiri, aunque aquí debe contemplarse también la posibilidad de casos de uxori-localidad entre las mujeres en cuestión y algunos hombres Huaman provenientes de Consachapi e Ilabe. De todos modos, los matrimonios entre mujeres Huaman y hombres Chuquichampi residentes en Consachapi (5) y mujeres Huaman y hombres Rojo residentes en Pampachiri (10) vuelven a inclinar la balanza hacia la viri-localidad ya que, aunque las primeras pertenecen a ambos ayllus, los Chuquichampi están asociados exclusivamente al primero y los Rojo al segundo. Otro tanto ocurre con los matrimonios entre mujeres Chuquichampi y hombres Quispe, Mamani y Huaman, los primeros asociados a Consachapi y los segundos a Consachapi y Pampachiri, mas todos ellos (salvo 2 casos) residentes en el primero de los ayllus. Sugerimos que algunos de los casos de los matrimonios de hombres Huaman o Chuquichampi —en particular los de estos últimos— y mujeres que llevan uno u otro de los principales apellidos de Pitumarca pueden interpretarse en la misma dirección.

Cuadro 3.6

Distribución de los matrimonios Huaman, Chuquichampi, Quispe, Condori, Mamani y Rojo en los ayllus Consachapi y Pampachiri entre 1850 y 1782

Libro	Matrimonio Ayllu	♀ / ♂	♂	♂	♂	♂	♂	♀ / ♂	♂	♂	♂	♂	♂ / ♀	♀	♀	♀	♀	♂ / ♀	♀	Total
		H / Q	C	M	Ch	H	R	Ch / Q	C	M	Ch	H	Q	C	M	R	Ch / Q	M		
1850	Consachapi	1	1	1				1	1	1	1		1	2	1			1		12 (34)
	Pampachiri		5			4	5	1					1	1	1	1				19 (40)
1835	Consachapi	2	4	1	4	1		3	1	3	4		5	1	1			3	1	34 (64)
	Pampachiri		6	1		3	4	1					1	2	2	2				22 (43)
1782	Consachapi		1			1							1	1	1			1	1	7 (20)
	Pampachiri		1	2			3	1					1	2	1					11 (30)
Total	Consachapi	3	6	2	5	1		4	2	4	5		7	4	3			4	3	105 (231)
	Pampachiri	1	13	1		10	10	2					3	5	4	3				
		4	19	3	5	11	10		6	2	4	5		10	9	7	3		4	

(Q = “Quispe”, H = “Huaman”, C = “Condori”, M = “Mamani”, Ch = “Chuquichampi”, R = Rojo)

NOTA. Se ha incluido a los matrimonios de “forasteros sin tierras” en esta contabilización. Ellos son, para 1850, 1 matrimonio de mujer Huaman y hombre Chuquichampi, 1 matrimonio de mujer Huaman y hombre Condori, en Consachapi, y 2 matrimonios de hombres Condori y mujeres Huaman y 1 matrimonio de mujer Huaman y hombre Mamani, en Pampachiri. Para 1835 se registraron 1 pareja de mujer Chuquichampi y hombre Huaman, en Consachapi, y 1 pareja de hombre Condori y mujer Huaman en Pampachiri.

Más allá del carácter hipotético de estas últimas consideraciones, ellas no pretenden negar la existencia de uniones uxori-locales (o de otro tipo) en el interior de la muestra seleccionada, pero sí plantear la posibilidad de que el patrón de residencia virilocal detentaría una impronta mucho mayor de lo que explicitan los libros y que estaría relacionado, a su vez, con la continuidad de líneas de descendencia agnaticias a lo largo del tiempo como las que proponen los ejemplos anteriormente identificados (figura 3.1). Esto nos lleva, por fin, a plantear un último interrogante.

Si, como hemos propuesto, algunos de los hombres Huaman y Chuquichampi —así como los Quispe, Condori, Mamani y Rojo— registrados en los libros de la década de 1880 son los descendientes de algunos de los hombres y mujeres que llevan estos apellidos en los censos levantados entre 1872 y 1850 y si, en el interior de cada una de las generaciones plausibles de ser identificadas, algunos de los individuos que comparten estos apellidos están relacionados entre sí por descender de un mismo antepasado común (y ser, por lo tanto, al menos hermanos o primos): ¿los antepasados de los contribuyentes masculinos Quispe, Condori, Mamani, Huaman, Chuquichampi y Rojo censados en los libros de 1888 y 1883 ocupaban las mismas porciones territoriales que en estos libros son identificadas mediante los topónimos de los caseríos de Phinaya, Chillca, Anacmayo, Uchulluclo y Sallani, cuatro de los cuales son mencionados, a su vez, como las “cordilleras”, o regiones de pastoreo, de Pitumarca en los expedientes sobre litigios de tierras de la década de 1920? Incluso más, ¿la distribución y concentración de los matrimonios identificados en el nivel de los ayllu a lo largo del período 1872 y 1850 sería reproducida, al menos aproximadamente, en la década de 1880? Aunque en principio nos inclinamos hacia una respuesta positiva, lo cierto es que ella detenta también un carácter hipotético: en los libros del período 1782-1850 faltan los nombres de los topónimos identificados en los de la década de 1880 y, de la misma forma, en estos últimos están ausentes las mujeres que sí fueron registradas en los primeros.

De todos modos, una cosa sí es segura: la presencia de los apellidos Huaman y Chuquichampi detenta un protagonismo y una continuidad en Pitumarca desde, al menos, fines del siglo XVIII que los asocia con el ayllu o parcialidad Consachapi a la que pertenecían, hacia fines del siglo XIX, los caseríos de Anacmayo y Sallani, así como también muchas de las familias pertenecientes a esta misma parcialidad y su par Pampachiri.

## El registro genealógico: Huaman y Chuquichampi en Sallani

El padrón general de los jefes de familia residentes en Sallani elaborado en 2003 consigna 29 individuos de los cuales 24 son hombres, 5 mujeres y 21 de ellos llevan los apellidos paterno o materno —incluso en algunos casos ambos— Huaman o Chuquichampi (cuadro 3.2). La repetición de ambos apellidos entre la mayoría de estos individuos plantea de inmediato el problema de dilucidar en qué medida, y mediante qué vínculos, se encuentran emparentados entre sí. Para ello el recurso a la encuesta genealógica se torna prioritario.

En Sallani hemos levantado cinco genealogías parciales pertenecientes a cuatro hombres y una mujer. Tres de estos hombres, Silvestre Huaman Cjuno (30), Demetrio Huaman Huaman (57) y Gregorio Huaman Casquino (34) aparecen registrados en el padrón general como los comuneros 2, 8 y 25. Las otras dos genealogías pertenecen a Raimundo Chuquichampi Avendaño (34) y Esperanza Casquiño Aedo (+70), ninguno de los cuales fueron registrados en el padrón general, aunque también residen en Sallani. La información inmediata del registro genealógico arrojó un total de 189 individuos emparentados con uno u otro de los egos encuestados. El análisis que sigue a continuación se concentra fundamentalmente en los individuos registrados en las genealogías unidos en matrimonio e incorpora, asimismo, aquellos pocos individuos incluidos en el padrón de 2003 cuyos respectivos cónyuges —en caso de estar casados— no pudieron ser identificados.<sup>22</sup> Los parientes solteros (hombres y mujeres) en algún grado de los cinco egos encuestados no son incluidos en la discusión ya que ésta procura alcanzar algunas conclusiones relativas tanto a los vínculos de consanguinidad como de alianza matrimonial existentes en el universo social bajo consideración. En este sentido, la muestra asciende a 144 individuos ordenados en cuatro generaciones. Por acotada que sea, esta genealogía permite ubicar el lugar que ocupan 23 de los 29 individuos registrados en el padrón de 2003 en las cuatro agrupaciones familiares de Sallani identificadas a partir de ella, determinar el lugar de origen de su población, indagar consecuentemente en las pautas de residencia posmatrimonial de las diversas parejas originarias o residentes en *Uray Muyu*, relacionar la información genealógica con la proveniente de los censos del siglo XIX y acceder, aunque más no sea de manera preliminar, a los lineamientos de un tipo de forma de organización social de características similares al que se ha estudiado para el caso de Phinaya.

---

<sup>22</sup> Se trata de los comuneros empadronados bajo los números 10, 20, 21 y 23. A ellos se agrega Ego 5 FMB (Marcos Cjuno Cusimaita), cuya esposa no pudo ser identificada.

En la figura 3.2 se representan las genealogías de los cinco egos encuestados en el terreno. Lo primero que ellas dejan advertir es la presencia de 23 de los 29 comuneros registrados en el padrón de 2003 y, por lo tanto, la ubicación que ocupan en el interior de grupos de parientes cuyos contornos comienzan, así, a perfilarse.<sup>23</sup> Desde la perspectiva que ofrecen los egos en cuestión se advierte que, para el caso de Ego 1 (Raimundo Chuquichampi Avendaño) —ausente en el padrón— los comuneros empadronados bajo los números 10, 17 y 23 son sus respectivos FS, FW y FB. El caso de Ego 2 (Esperanza Casquino Aedo) —ausente en el padrón— debe leerse conjuntamente con el de Ego 5 (Gregorio Huaman Casquino) —presente en el padrón bajo el número 25— ya que la primera es la madre del segundo. De este modo, los comuneros empadronados bajo los números 4, 13, 14 y 19 son, respectivamente, F, FMZS, FMZDDH, FMZDH de Ego 5. Los comuneros empadronados bajo los números 5 y 21 son ZH y ZS de Ego 3 (Demetrio Huaman Huaman) —registrado en el padrón bajo el número 8— el primero de los cuales es FZS y el segundo FZSS de Ego 5. Finalmente, los comuneros que figuran en el padrón bajo los números 3, 6, 7, 9, 12, 15, 18, 20, 22, 24 y 29 son, respectivamente, FFBSS, FBDH (y WFB), FFBDH, FFBDD, FFBSDH, WF (y FBDHB), FBD, FFBSD, F, FBD y FBS de Ego 4 (Silvestre Huaman Cjuno), registrado en el padrón bajo el número 2 (cuadro 3.7).

---

<sup>23</sup> En la figura 3.2 se han identificado a los cinco egos en negro y a los 20 egos restantes registrados en el padrón de 2003 en gris oscuro. Recuérdese que dos de los egos encuestados no figuran en el padrón y los otros tres sí, de modo que el total de egos (encuestados y registrados en el padrón) asciende a 25 (19 hombres y 6 mujeres). Asimismo, se ha subrayado en gris claro a una serie de egos masculinos por motivos que se dilucidarán más adelante.

**Cuadro 3.7**  
Ubicación en las genealogías de los comuneros empadronados en Sallani (2003)

Comuneros empadronados	Ubicación en las genealogías	Grupos de parientes
1. Francisco Mamani Cruz	1. No identificado	10. Ego 1 FS
2. Silvestre Huaman Cjuno	2. Ego 4	17. Ego 1 FW
3. Francisco Huaman Huanca	3. Ego 4 FFBS	23. Ego 1 FB
4. Manuel Huaman Cjuno	4. Ego 5 F/Ego 2 H	4. Ego 5 F/Ego 2 H
5. Isaías Huaraya Huaman	5. Ego 3 ZH/Ego 5 FZS	5. Ego 5 FZS/Ego 3 ZH
6. Francisco Noa Huaman	6. Ego 4 FBDH y WFB	13. Ego 5 FMZS
7. Eusebio Huaraya Chuquichampi	7. Ego 4 FFBDH	14. Ego 5 FMZDDH
8. Demetrio Huaman Huaman	8. Ego 3	19. Ego 5 FMZDH
9. Lourdes Cjuno Huaman	9. Ego 4 FFBD	21. Ego 5 FZSS/Ego 3 ZS
10. Nicolás Chuquichampi Cutiri	10. Ego 1 FS	25. Ego 5/Ego 2 S
11. Pascual Apaza Cutiri	11. Foráneo	8. Ego 3
12. Benigno Bengoa Cano	12. Ego 4 FFBSDH	2. Ego 4
13. Florentino Phari Cjuno	13. Ego 5 FMZS	3. Ego 4 FFBS
14. Mariano Condori Yaba	14. Ego 5 FMZDDH	6. Ego 4 FBDH y WFB
15. Juan Noa Huaman	15. Ego 4 WF y FBDHB	7. Ego 4 FFBDH
16. Epifanio Chuquichampi Melo	16. Ni identificado	9. Ego 4 FFBD
17. Francisca Cutiri Huaman	17. Ego 1 FW	12. Ego 4 FFBSDH
18. Semiana Huaman Huaman	18. Ego 4 FBD	15. Ego 4 WF y FBDHB
19. Miguel Yaba Chuquichampi	19. Ego 5 FMZDH	18. Ego 4 FBD
20. Cecilia Huaman Huanca	20. Ego 4 FFBS	20. Ego 4 FFBS
21. Ramón Huaraya Huaman	21. Ego 3 ZS/Ego 5 FZSS	22. Ego 4 F
22. Teófilo Huaman Mamani	22. Ego 4 F	24. Ego 4 FBD
23. Valentín Chuquichampi Vera	23. Ego 1 FB	29. Ego 4 FBS
24. Agustina Huaman Huaman	24. Ego 4 FBD	
25. Gregorio Huaman Casquino	25. Ego 5/Ego 2 S	1. No identificado
26. Antonio Mamani Mamani	26. No identificado	11. Foráneo
27. Felipe Maqqe Quispe	27. Foráneo	16. No identificado
28. Isidro Nina Huaraya	28. Foráneo	26. No identificado
29. Jesús Huaman Huaman	29. Ego 4 FBS	27. Foráneo
		28. Foráneo

La mayoría de los comuneros (hombres y mujeres) empadronados y emparentados entre sí en diversos grados llevan, como se desprende de lo anterior, los apellidos paterno o materno Huaman o Chuquichampi. Lo interesante aquí es observar la distribución de estos apellidos según el tipo de vínculo de parentesco existente entre los individuos que los portan. Nuevamente, desde la perspectiva de los egos encuestados se advierte que en la primera genealogía Ego 1 y los comuneros 23 (FB) y 10 (FS) llevan el apellido paterno Chuquichampi. En la tercera genealogía sólo Ego 3 (o el comunero 8), entre los empadronados, lleva el apellido paterno Huaman. En la cuarta genealogía, Ego 4 (o el comunero 2) y los comuneros 22 (F), 29 (FBS), 18 (FBD), 24 (FBD), 3 (FFBSS) y 20 (FFBSD) llevan el apellido paterno Huaman. En la quinta genealogía, Ego 5 (o el comunero 25) y el comunero 4 (F) llevan el apellido paterno Huaman —Ego 2 (M) lleva otros apellidos—. Ahora bien, estos mismos egos también son parientes de otros comuneros que han heredado estos apellidos por la vía materna. En la primera genealogía, la comunera 17 (FW) lleva el apellido materno Huaman. En la cuarta y en la quinta genealogía ocurre lo mismo con, respectivamente, la comunera 9 (FFBDD) y los comuneros 5 (FZS) y 21 (FZSS) —en la quinta genealogía el comunero 13 (FMZS) lleva otros apellidos—. Fuera del ámbito de los vínculos de consanguinidad, el conjunto de los afines está constituido por individuos que llevan los apellidos maternos Huaman o Chuquichampi u otros apellidos. Así, en la genealogía 4 el comunero 7 (FFBDH) lleva el apellido materno Chuquichampi, los comuneros 15 (WF) y 6 (FBDH) el apellido materno Huaman y el comunero 12 (FFBSDH) otros apellidos. En la quinta genealogía, el comunero 19 (FMZDH) lleva el apellido materno Chuquichampi y el 14 (FMZDDH) otros apellidos (cuadro 3.8).

Cuadro 3.8

Distribución de los apellidos Huaman y Chuquichampi entre los egos encuestados y los egos empadronados identificados en las genealogías según los vínculos de parentesco existente entre ellos

		CH	ch	H	h	X	Total
Consanguíneo (Apellido ♂)	Ego	Ego 1		8 (= Ego 3) 2 (= Ego 4) 25 (= Ego 5)		Ego 2 (= Ego 5 M)	5
	F			22 (Ego 4) 4 (Ego 5)			2
	FB	23 (Ego 1)					1
	FS	10 (Ego 1)					1
	FBS			29 (Ego 4)			1
	FBD			18 (Ego 4) 24 (Ego 4)			2
	FFBSS			3 (Ego 4)			1
	FFBSD			20 (Ego 4)			1 ..... 14
Consanguíneo (Apellido ♀)	FFBDD				9 (Ego 4)		1
	FZS				5 (Ego 5)		1
	FZSS				21 (Ego 5)		1
	FMZS					13 (Ego 5)	1
	FW				17 (Ego 1)		1 ..... 5
Afin	WF				15 (= FBDHB) (Ego 4)		1
	FBDH				6 (= WFB) (Ego 4)		1
	FFBDH		7 (Ego 4)				
	FFBSDH					12 (Ego 4)	1
	FMZDH		19 (Ego 5)				1
	FMZDDH					14 (Ego 5)	1 1 ..... 6
Total		3	2	10	6	4	25

(CH = “apellido paterno Chuquichampi”, ch = “apellido materno Chuquichampi”, H = “apellido paterno Huaman”, h = “apellido materno Huaman”, X = “otros apellidos”)

NOTA. En las entradas del cuadro se han especificado los vínculos de parentesco de los comuneros empadronados en 2003 con los egos encuestados en el terreno. De este modo, la leyenda “22 (Ego 4)” en la entrada F debe leerse como “comunero empadronado 22 padre de Ego 4”. Bajo la columna “apellido paterno Huaman” se han incluido los únicos cuatro comuneros empadronados (8 o Ego 3, 18, 24 y 29) que llevan este mismo apellido por el lado paterno y materno.

Esta distribución ofrece un panorama general de los grupos de parientes residentes en Sallani a propósito de los casos de los comuneros empadronados. La mayoría de ellos consisten en grupos de consanguíneos que llevan los apellidos paternos Huaman o Chuquichampi (13) y, en menor medida, el apellido materno Huaman (4). Ello, en principio, parecería remitir a la existencia de agrupaciones agnáticas que ocupan el territorio de Sallani y que se ven limitadas en lo que respecta a la extensión de sus respectivos patronímicos en virtud de la inserción de hombres foráneos que se unen uxorilocalmente con las mujeres pertenecientes a estos grupos introduciendo otros apellidos en el conjunto local. Ello es lo que ocurre con los casos de los comuneros 9, 5 y 21, descendientes de hombres migrantes unidos con mujeres sallaneñas.<sup>24</sup> Esta situación se ajusta a los casos de los parientes afines, entre quienes los comuneros 7, 19 (que llevan el apellido materno Chuquichampi), 12 y 14 (que llevan otros apellidos) son migrantes.<sup>25</sup>

Si retomamos lo que se ha afirmado con respecto al caserío o la aldea de Siwina Sallma al comienzo de la discusión de los estudios de caso, en Sallani también se aprecia que las uniones uxorilocales ocupan un lugar destacado; sin embargo, en lugar de presentarse como instancias de hombres migrantes unidos con mujeres locales emparentadas entre sí en grados diversos, lo que se observa es que estos migrantes se unieron con mujeres locales emparentadas tanto con mujeres como con hombres residentes en los distintos caseríos o aldeas de Sallani y también emparentados entre sí en diversos grados. Es decir, el sector migrante no sólo se ha unido con grupos de mujeres apellidadas Huaman o Chuquichampi, sino también con los parientes masculinos Huaman o Chuquichampi de estas últimas. Los migrantes, entonces, son incorporados en grupos de parentesco que los exceden —y a los que ayudan a dar forma, sin duda— y la uxorilocalidad,

---

<sup>24</sup> Los casos de Ego 2 y el comunero 13, ambos con otros apellidos, consisten en una mujer migrante (Ego 5 M) y un hombre (Ego 5 FMZS) cuyo padre también migró pero cuya madre, apellidada Cjuno, desciende de una familia oriunda de Sallani hasta donde lo permiten ver las genealogías (ver *infra*). En lo que respecta a la comunera 17, apellidada Huaman por vía materna, desconocemos su ascendencia ya que sólo pudimos constatar que se trata de Ego 1 FW.

<sup>25</sup> Los comuneros 6 y 15, apellidados Noa Huaman, son originarios de Sallani hasta donde lo permiten apreciar las genealogías. El resto de los comuneros que llevan otros apellidos residentes en Sallani (cuadro 3.7) se reparten en 3 hombres foráneos (11, 27 y 28) y 2 hombres (1 y 26) que no hemos podido identificar en el registro genealógico. Según se nos informó, el comunero 26 es tío del comunero 1 y suegro del comunero 27. Tampoco pudimos identificar a un último comunero empadronado (16) que lleva el apellido materno Chuquichampi. Desconocemos quiénes son las esposas de estos hombres.

para decirlo en pocas palabras, se ve inmersa en la agnación. De todos modos, estas generalizaciones se derivan del análisis de los comuneros del padrón de 2003 que ascienden a menos de un cuarto de los hombres y mujeres registrados en las genealogías. ¿Qué es lo que informan, entonces, estas últimas?

La muestra genealógica arroja un total de 71 matrimonios 4 de los cuales pertenecen a la primera genealogía, 20 a la quinta, 8 a la tercera y 39 a la cuarta. 11 de estos matrimonios se ubican en G+2, 30 en G+1, 20 en G0 y 10 en G-1 (cuadro 3.9).<sup>26</sup> La primera característica significativa de este universo parental vuelve a ser el protagonismo de los apellidos paternos Huaman y Chuquichampi. La gran mayoría de los hombres (29) llevan el apellido paterno Huaman, siguiéndolos, en importancia numérica, los Chuquichampi (9), los Huaraya (5), los Mamani (5) y los Cjuno (4). Otro tanto sucede con las mujeres, aunque en este caso la distribución es ligeramente distinta: si bien la gran mayoría continúa siendo Huaman (25), a ellas les siguen las Cjuno (10), las Mamani (5) y, subsidiariamente, las Chuquichampi (3), entre otras.<sup>27</sup> La segunda característica significativa de la muestra consiste en que las uniones virilocales (45) duplican a las uniones uxori-locales (23): salvo en G+2, donde las segundas (6) apenas superan a las primeras (5), en el resto de las generaciones la situación es la inversa (G+1 = 20/8; G0 = 14/6; G-1 = 6/3).<sup>28</sup> Ahora bien, estas uniones pueden diferenciarse en dos tipos: aquellas en las que los cónyuges nacieron y residen en Sallani (15) y aquellas en las que uno de los cónyuges es foráneo (53). Visiblemente, y ésta es la tercera característica significativa de la muestra, el componente foráneo en Sallani ocupa un lugar destacado, aunque sujeto a precisiones. Detengámonos, entonces, en la distribución de los matrimonios (68) en cuestión con especial énfasis en

---

<sup>26</sup> Cuatro de estos matrimonios (2 en G+2 y 2 en G+1) involucran a 2 egos masculinos y a 2 egos femeninos que contrajeron segundas nupcias tras la muerte de sus primeros cónyuges. Un quinto matrimonio (G-1) también involucra a un mismo hombre (Ego 1 F) que contrajo segundas nupcias. Por otra parte, un matrimonio atribuido a la quinta genealogía pertenece también a la tercera, ya que el “comunero 5” del padrón, o Ego 5 FZS, es también Ego 3 ZH. Éste es el único caso en la muestra en el que dos individuos permiten unir a parte de los parientes agrupados en las genealogías (3 y 5) en virtud del vínculo de alianza sellado entre ellos.

<sup>27</sup> Entendemos que la relativamente escasa presencia del apellido Chuquichampi en la muestra obedece al hecho de que entre los egos encuestados sólo uno de ellos lo porta. De haber existido la posibilidad de entrevistar al menos a otro de los comuneros empadronados que llevan este apellido por el lado del padre, su presencia sería, si no igual de significativa que el apellido Huaman, al menos sí más representativa.

<sup>28</sup> A ellas hay que agregar los únicos tres de casos matrimonios neolocales, dos de los cuales consisten en cónyuges nacidos en Sallani que se trasladaron hacia Sicuani (G+1) y Sallma (G-1) y un tercero en cónyuges que desde Pitumarca migraron a Sallani (Ego masculino Chuquichampi en G+1).

los principales apellidos identificados en la encuesta genealógica: Huaman, Chuquichampi, Huaraya, Mamani y Cjuno (figura 3.2).<sup>29</sup>

La población residente (y que residió) en Sallani (56 matrimonios) se encuentra relacionada mediante estrechos vínculos de consanguinidad con una significativa inclinación agnática. El caso más elocuente lo constituye la cuarta genealogía (Ego Huaman). De los 33 matrimonios registrados en ella, 22 consisten en uniones virilocales de las cuales 14 corresponden a hombres nacidos en Sallani apellidados Huaman:<sup>30</sup> Ego 4 FF (W = Mamani de Sallani), FFB(1) (W = Huanca Chuquichampi de Uchulluqullo), FFB(2) (W(1) = Cjuno de Sallani y W(2) = Cabrera de Puno), FFB(1)S(1) (W = Quispe de Pitumarca), FFB(1)S(2) (W = de Puno), FFB(2)S(1) (W = Huaman de Sallani), FFB(2)S(2) (W = Huanca Huaraya de Ananiso), FB(1) (W = Huaman Cjuno de Sallani), FB(2) (W = Cabrera de Ananiso), FB(3) (W(1) = Cabrera de un sitio desconocido y W(2) = Cjuno de Sallani), FFB(2)S(2)S (W = Chuquichampi Mamani de Sallani), FB(1)S(1) (W = Choque de Sallani), FB(1)S(2) (W = Huaraya Rafael de Ananiso), Ego 4 (W = Noa de Sallani); 2 apellidados Cjuno (uno de ellos Chuquichampi por el lado materno): Ego 4 MF (W = Ccarita de Santa Bárbara), MB (W = de Pitumarca); 2 apellidados Noa Huaman: Ego 4 FB(2)DH (W = Huaman de Sallani), FB(2) DHB (W = Cusihuata Mamani de Sallani); 1 apellidado López Cjuno: Ego 4 FFZDS (W = Mamani de Phinaya); 1 apellidado Huaraya Huaman: Ego 4 FB(1) D(1)S (W = Noa de Sallani). Las 11 uniones uxorilocales restantes corresponden a mujeres nacidas en Sallani de las cuales 7 se apellidan Huaman (dos de ellas llevan el mismo apellido por el lado materno): Ego 4 FFZ (H = Cjuno de un sitio desconocido), FFB(1)D(1) (H = Cjuno de Ananiso), FFB(1)D(2) (H(1) = Mamani de Ananiso y H(2) = Huaraya Chuquichampi de Ananiso), FFB(1) D(3) (H = Mamani de Sallani), FFB(1)S(1)D (H = Bengoa de Pitumarca), FB(1) D(1) (H = Huaraya Chuquichampi de Ananiso), FB(1)D(2) (H = Chuquichampi Huaman de Sallani); 2 Cjuno (una de ellas Huaman por el lado materno): Ego 4 FFZD (H = López Cuchama de Phinaya), M (H = Huaman de Sallani/Ego 4 F); 1 Huaraya Huaman: Ego 4 FB(1)D(1)D (H = Olgado de Sallma).<sup>31</sup>

---

<sup>29</sup> Allí donde ha sido posible registrarlos, se han especificado los (principales) apellidos maternos de los egos bajo consideración.

<sup>30</sup> De los cuales 3 llevan el apellido materno Cjuno, 3 Mamani y 2 Huaman.

<sup>31</sup> Los superíndices agregados a las abreviaturas de parentesco apuntan a precisar el orden de los parientes tal y como fue registrado en la figura 3.2. Así, por ejemplo, "Ego 4 FFB(1)S(1)" significa "primer hijo del primer hermano del padre del padre de Ego 4" (*i.e.* en la figura, Fulgencio Huaman Huanca), etcétera.

Algo similar se aprecia en la tercera genealogía (Ego Huaman), aunque aquí el ancestro más remoto en la línea de descendencia agnaticia no es originario de Sallani. De los 7 matrimonios registrados, 5 consisten en uniones virilocales correspondientes a hombres nacidos en Sallani apellidados Huaman:<sup>32</sup> Ego 3 F (W = Huaman Mamani de Ananiso), B(1) (W = Chuquichampi de Uchulluqullo), B(2) (W = Huanca Chuquichampi de Uchulluqullo), S (W = Chalco Merma de Phinaya) y Ego (W = Anco Capatinta de Canas). Los 2 casos de uxori-localidad restantes involucran a una mujer Cjuno y otra Huaman Huaman nacidas en Sallani: Ego 3 FM (H = Huaman de Uchulluqullo) y Z (H = Huaraya Huaman de Ananiso/Ego 5 FZS).

Ambas genealogías ponen en evidencia, entonces, agrupaciones agnaticias (“Huaman”) con la correspondiente inserción de elementos “foráneos” en cada generación que posibilitan su reproducción en el tiempo incluso en detrimento de otras agrupaciones que eventualmente podrían caracterizarse de la misma manera: mientras que en la primera genealogía la “línea Cjuno” se pierde en el tiempo, en la segunda la inauguración de la “línea Huaman” es resultado de la unión entre un hombre con este apellido y una mujer Cjuno descendiente, por lo menos, de un padre Cjuno que residió en Sallani. Esto es precisamente lo que se advierte en la quinta genealogía.

En esta genealogía (Ego Huaman) los casos de uxori-localidad duplican a los de virilocalidad. Los 8 primeros corresponden a mujeres nacidas en Sallani, 3 de las cuales se apellidan Cjuno: Ego 5 FM (H = Huaman de Uchulluqullo), FMZ(1) (H(1) = Mamani Huaman de Pitumarca y H(2) = Phari Quispe de Phinaya), FMZ(2) (H = Huaman Chuquichampi de Uchulluqullo); 2 Huaman (la primera apellidada Huaman por el lado de la madre): Ego 5 FMZ(2)D (H = Chuquichampi de Uchulluqullo), Z (H = Chuquichampi de Uchulluqullo); 1 Mamani Cjuno y 1 Yaba Mamani: Ego 5 FMZ(1)D (H = Yaba Chuquichampi de Sallma) y FMZ(1) DD (H = Condori Yaba de Sallma). Ahora bien, y justamente debido a los motivos antes señalados, los 4 casos de virilocalidad, aunque menores, corresponden a hombres nacidos en Sallani, 3 de los cuales se apellidan Huaman (y los dos primeros Cjuno por el lado materno) y 1 Phari Cjuno: Ego 5 F (W = Casquino de Pitumarca), FMZ(2)S (W = Capana de Pitumarca), Ego (W = Aimituma de Sicuani) y FMZ(1)S (W = Mamani Chuquichampi de Ananiso).

---

<sup>32</sup> De los cuales 3 llevan el apellido materno Huaman y 1 Cjuno.

La primera genealogía (Ego Chuquichampi), finalmente, ratifica en menor escala lo observado en las anteriores pero con una variante: la pareja que inaugura la agrupación agnaticia se presenta como el único (1) caso de neolocalidad procedente de Pitumarca (H = Chuquichampi). El resto de las uniones consisten en 2 casos de uxorilocalidad correspondientes a una mujer apellidada Cutiri Huaman y otra Chuquichampi y 1 de virolocalidad correspondiente a un hombre Chuquichampi: Ego 1 FW(1) (H = Chuquichampi de Sallani), Z (H = Mamani de Combapata) y Ego M (= Avendaño de San Pablo).

Esta distribución permite realizar una serie de precisiones con miras a abordar de lleno los problemas planteados al comienzo de este apartado. En primer lugar, la gran mayoría de los matrimonios celebrados a lo largo de las cuatro generaciones consiste en uniones (40) entre hombres y mujeres nacidos y residentes en Sallani (15) y en uniones en las que uno de los cónyuges nació en Sallani y el otro en las poblaciones pastoriles aledañas —pertenecientes al territorio distrital— de Ananiso (10), Uchulluqlo (8), Sallma (3) y Phinaya (4). Un segundo grupo está conformado por uniones (6) en las que uno de los cónyuges nació en Sallani y el otro en Pitumarca. El resto de los matrimonios consiste en uniones en las que la mayoría de los esposos nació en Sallani y sus esposas en alguno de los distritos o centros poblados de la provincia de Canchis (Santa Bárbara, San Pablo, Sicuani y Combapata) (4) o, simplemente, en otro sitio (Puno, Canas o lugar desconocido) (5) y en la única (1) pareja migrante proveniente de Pitumarca cuyo *partenaire* masculino se apellida Chuquichampi.

En segundo lugar, los principales apellidos (paternos o maternos) identificados en Sallani no son de su patrimonio exclusivo, ya que también se advierte su presencia en otras de las poblaciones, particularmente en aquellas aledañas dedicadas a la actividad pastoril. En efecto, de los 10 cónyuges (mujeres u hombres) procedentes de Ananiso 2 llevan los apellidos Huaraya Chuquichampi, 3 los apellidos Huaman Mamani, Huaraya Huaman y Mamani Chuquichampi, 3 los apellidos paternos Huaraya, Cjuno y Mamani, 1 el apellido materno Huaraya y 1 otro apellido. Otro tanto ocurre con los cónyuges procedentes de Uchulluqlo, de los cuales 1 lleva los apellidos Huaman Chuquichampi, 3 el apellido paterno Chuquichampi, 2 Huaman y 2 el apellido materno Chuquichampi. En lo que respecta a Sallma, ninguno de los esposos migrantes lleva alguno de los principales apellidos paternos identificados en la muestra, pero 1 de ellos sí se apellida Chuquichampi por el lado de la madre. De los 4 cónyuges phinayenses, apenas 1 mujer lleva el apellido paterno Mamani, mientras que el resto porta otros apellidos, tanto paternos como maternos. Lo mismo sucede con respecto a los 9 cónyuges procedentes

de otros sitios, entre los cuales apenas 2 portan los apellidos paternos Mamani y Cjuno (el segundo procede, en rigor, de un sitio que no se ha podido especificar). Finalmente, entre los 6 cónyuges procedentes de Pitumarca 1 sólo lleva los apellidos Mamani Huaman —así como también el cónyuge masculino de la única pareja migrante procedente del mismo sitio el apellido paterno Chuquichampi— y el resto, otros.

En tercer lugar, no todos los parientes foráneos de los egos encuestados residen, o residieron, en Sallani ya que un número de uniones (13) —significativamente virilocales— involucró la migración de las mujeres originarias de *Uray Muyu* a los lugares de residencia de sus respectivos cónyuges.<sup>33</sup> Lo interesante de estos casos, por acotados que sean, es que presentan una imagen especular de la situación anterior. Los 6 matrimonios en cuestión pertenecientes a la quinta genealogía consisten en uniones entre dos mujeres Huaman Cjuno y una Cjuno (Ego 5 FZ(1), FZ(2), y FMBD) y tres hombres residentes en Ananiso apellidados Huaraya, Mamani y Chuquichampi; una mujer Huaman Cjuno (Ego 5 FZ(3)) y un hombre Huaman Suyu de Pitumarca; una mujer Huaman (Ego 5 Z) con un hombre de Ch'illka apellidado Rojo Rojo, y una mujer Yaba Mamani (Ego 5 FMZ(1)DD(2)) y un hombre Huanca de Sallma. En la tercera genealogía 2 uniones del mismo tipo involucran a dos mujeres Huaman Cjuno (Ego 3 FZ(1) y FZ(2)) y dos hombres Chuquichampi de Ananiso. En la cuarta genealogía las 5 uniones corresponden a una mujer Huaman Mamani y otra Huaman Huaman (Ego 4 FZ(2) y FFB(2)S(1) D) y dos hombres de Ananiso apellidados Rafael Huaman y Rafael Huayta; y tres mujeres apellidadas Huaman Cjuno, López Cjuno y Noa (Ego 4 Z, FFZDD y WZ/ FB(2)DHBD) unidas, respectivamente con un hombre Condori de Phinaya, uno Condori Chuquichampi de Sallma y uno Rojo Huaman de Ch'illka. Es decir, aquí se aprecia nuevamente que la mayoría de los matrimonios virilocales de las mujeres de Sallani que pasaron a residir en otros sitios se consumaron con hombres de las poblaciones pastoriles aledañas de Ananiso (7), Sallma (2), Ch'illka (2) y Phinaya (1), y sólo uno (1) involucró a un hombre de Pitumarca. Asimismo, 5 hombres de Ananiso llevan alguno de los principales apellidos identificados en la muestra por el lado del padre, 1 por el lado de la madre y 1 otros apellidos; 1 hombre de Sallma y 1 de Ch'illka llevan los apellidos maternos Chuquichampi y Huaman y los otros 2 otros apellidos. En los 2 casos restantes el hombre de Phinaya lleva otro apellido y el de Pitumarca se apellida Huaman por el lado del padre.

---

<sup>33</sup> En la figura 3.2 estas uniones han sido subrayadas mediante una línea que rodea a cada una de las 13 parejas.

Los matrimonios (68) registrados en las genealogías ponen de manifiesto una estrecha asociación entre los principales apellidos consignados en ellas y las uniones celebradas entre los individuos pertenecientes a las poblaciones pastoriles de Sallani, Ananiso, Uchulluqullo, Sallma y, en menor medida, Ch'illka (47). De igual manera, existe una asociación del mismo tipo entre el resto de los apellidos y los cónyuges de los hombres y mujeres de Sallani procedentes o residentes en los otros centros de migración (16).<sup>34</sup> Ahora bien, esta segunda asociación también se observa con respecto a los cónyuges procedentes o residentes en Phinaya (5), entre quienes sólo uno (G0 en genealogía 4) lleva el apellido paterno Mamani. La pregunta se impone por sí misma: ¿cómo interpretar esta relación entre los principales apellidos de la muestra y la mayor concentración de matrimonios celebrados entre los individuos pertenecientes a Sallani y a las poblaciones pastoriles aledañas? Para responder a esta cuestión —que permitirá relacionar, asimismo, la muestra genealógica con los libros tributarios del siglo XIX y abordar, de este modo, el problema del *ayllu* en Sallani— nos concentraremos en los 47 matrimonios que expresan la asociación (es decir, casi el 70% de la muestra).

La figura 3.3 presenta la información genealógica (figura 3.2) sobre un plano distinto e incorpora la información pertinente de los libros de contribución y tributación de los siglos XIX y fines del XVIII. De inmediato se percibe una dimensión circular que comprende todos los elementos agrupados bajo su órbita. A lo largo de las cuatro generaciones se advierte un patrón regular de uniones matrimoniales, mayoritariamente virilocales, entre hombres y mujeres nacidos en Sallani y entre ellos y aquellas mujeres y hombres procedentes o residentes (o que procedieron o residieron) en Ananiso, Uchulluqullo, Sallma y, en menor medida, Ch'illka. Asimismo, la gran mayoría los cónyuges de estos matrimonios porta uno u otro de los principales apellidos registrados en las genealogías

---

<sup>34</sup> Por ello, en principio, nos inclinamos a creer que los tres hombres identificados como pitumarquinos apellidados Mamani Huaman (G+2 en genealogía 5), Huaman Suyu (G+1 en genealogía 5) y Chuquichampi (G+1 en genealogía 1), así como el hombre apellidado Cjuno (G+2 en genealogía 4) cuyo lugar de origen es desconocido, pertenecerían a algunas de las poblaciones pastoriles lindantes con Sallani. Es decir, la identificación de los primeros individuos con Pitumarca remitiría más bien a una laguna genealógica —como efectivamente es el caso con respecto al cuarto individuo— que los vincula sin mayor especificación con la capital distrital a la que pertenecen, en efecto, el resto de los individuos identificados con ella y que portan otros apellidos. En la genealogía 4 se registra un hombre Bengoa procedente de Pitumarca (G0), quien también figura en el padrón elaborado en 2003 como el comunero 12. Según se nos informó, esta pareja constituye el único caso de bilocalidad en el registro en virtud de la cual el Ego en cuestión (y su esposa) reside en Pitumarca y tiene acceso a los terrenos de pastoreo en Sallani debido a la unión matrimonial establecida con una mujer local (Huaman).

—fundamentalmente por el lado paterno, significativamente por el paterno y el materno y, residualmente, por el materno—, salvo unos pocos (8) casos en que ello no es así. Sin embargo, la “disonancia” que producen estos casos se atenúa paulatinamente en la medida en que se advierte que se trata de individuos nacidos en uno u otro de los pueblos relacionados entre sí y que, justamente por ello, se encuentran inmersos en un universo parental definido fundamentalmente por la presencia de los principales apellidos identificados en cada uno de ellos.

Los individuos que portan otros apellidos son los siguientes: G-1: 2 mujeres Noa (Cusihuata) de Sallani y 1 hombre Olgado de Sallma; G0: 1 mujer Choque de Sallani, 1 hombre Condori (Yaba) de Sallma, 1 hombre Rafael (Huayta) de Ananiso y 1 hombre Rojo (Rojo) de Ch'illka; G+1: 1 mujer Cabrera de Ananiso. Ahora bien, las dos primeras mujeres descienden de una mujer Cusihuata *Mamani*; el quinto hombre lleva el mismo apellido paterno que un par suyo de Sallma (G0) quien porta el apellido materno *Chuquichampi*; otro tanto sucede con el sexto y el séptimo hombre, quienes llevan los mismos apellidos paternos que dos pares suyos de Ananiso (G+1) y Ch'illka (G-1) quienes portan el apellido materno *Huaman*. Es decir, allí donde parecería perderse la continuidad de uno u otro de los principales apellidos registrados, se los vuelve a encontrar en el mismo sitio a propósito de otros eslabones de la genealogía. Los apellidos maternos *Mamani*, *Chuquichampi* y *Huaman* identificados en los casos precedentes de Sallani, Ananiso y Ch'illka no hacen sino remitir a la presencia de hombres apellidados de esta manera oriundos de los pueblos en cuestión, o procedentes de alguno de ellos: los padres de las madres de cada uno de estos egos. Esta presencia remite nuevamente a una imagen especular —que comenzamos a vislumbrar a propósito de las uniones entre mujeres sallmeñas que pasaron a residir virilocalmente en los lugares de origen (*i.e.* los pueblos bajo consideración) de sus respectivos esposos— resultado de las interconexiones existentes entre los grupos analizados.<sup>35</sup>

En Sallani, entonces, existe un núcleo significativo de hombres y mujeres apellidados Huaman, Chuquichampi, Huaraya, Mamani y Cjuno a lo largo de las generaciones, así como también un número menor de individuos apellidados Noa. Otro tanto sucede en Ananiso, donde también un núcleo significativo de estos individuos porta estos apellidos por el lado paterno, materno e incluso

---

<sup>35</sup> Desconocemos los apellidos maternos de los otros tres individuos mencionados pero, en todo caso, los apellidos paternos que portan indican la presencia de elementos “foráneos” que se ajustan al patrón identificado e, incluso, ayudan a reconfigurarlo en algunos de sus detalles.

ambos.<sup>36</sup> En Uchulluqlo la mayoría de los hombres y mujeres se apellidan Huaman y Chuquichampi por el lado materno, paterno y, en un caso, ambos. En Sallma sólo dos de los egos portan el apellido materno Chuquichampi y en Ch'illka, de los dos egos apellidados Rojo, uno lleva el apellido materno Huaman. En términos genealógicos, el número de los individuos que porta (o portaba) alguno de estos apellidos en uno u otro de los pueblos aledaños a Sallani aumenta significativamente ya que 13 de ellos (5 hombres y 8 mujeres) lo hacen por el lado materno (8 Chuquichampi, 3 Huaman, 1 Mamani y 1 Huaraya). Ello indica, como hemos visto a propósito de dos de los casos “disonantes”, que estos apellidos fueron transmitidos por los padres de las madres de estos individuos quienes eran, a su vez, originarios de estos pueblos o, mejor aún, originarios de alguno de ellos y residente en alguno de los otros. Esto no es todo, ya que, en efecto, del conjunto de los hombres (13) y mujeres (8) oriundos de estos pueblos que pasaron a residir a Sallani, y aquellos hombres (11) residentes en ellos con quienes se unieron las mujeres de Sallani, 17 de ellos llevan alguno de los principales apellidos por el lado del padre (4 Huaman, 5 Chuquichampi, 5 Huaraya y 3 Mamani), lo que indica que sus respectivos padres —también originarios, residentes u originarios de unos de estos pueblos y residentes en los otros— también los portaban. Esta presencia aumentaría aun más de contemplarse todos aquellos casos de hombres y mujeres nacidos en Sallani que llevan estos apellidos —esta vez por el lado paterno, materno e incluso ambos— y cuya ascendencia se pierde en el registro genealógico.<sup>37</sup> Los apellidos Noa y Rojo, por su parte, parecen ser patrimonio exclusivo de, respectivamente, Sallani y Ch'illka y el apellido Cjuno, de Sallani y Ananiso. La presencia y la distribución de estos apellidos en los pueblos considerados dirigen de inmediato nuestra atención a la información contenida en los censos levantados en Pitumarca entre fines del siglo XVIII y fines del XIX.

Como se ha visto, los libros de la década de 1880 consignan a la población contribuyente masculina de Pitumarca sólo mediante sus apellidos paternos y, asimismo, identifican con cierta precisión las parcialidades donde reside e incluso

---

<sup>36</sup> En la figura 3.3 se ha indicado la presencia de estos apellidos maternos mediante flechas ubicadas por fuera de ella. Los números entre paréntesis junto a algunos de los egos (y en un caso junto a su apellido) indican los casos de repetición. Así, en “G+2 Uchulluqlo” se registran tres casos de hombres Huaman casados (uxorilocalmente) con mujeres Cjuno, uno de los cuales lleva el apellido materno Chuquichampi.

<sup>37</sup> Así, y sólo para poner un ejemplo, en la cuarta genealogía Ego 4 FF (y sus hermanos) y FM, nacidos en Sallani, se apellidan Huaman y Cjuno Chuquichampi. El primero heredó su apellido paterno de un hombre Huaman, el segundo su apellido paterno de un hombre Cjuno y el materno de una mujer Chuquichampi, hija de un hombre Chuquichampi.

sus respectivos caseríos. Del análisis dedicado a estos libros concluimos que la mayor concentración de los apellidos Huaman y Chuquichampi se manifiesta en los caseríos de Sallani, Anacmayo (= Sallma), Uchu-lluclo y Chillca, los tres primeros pertenecientes a la parcialidad de Consachapi y el cuarto, a la de llave. Esta misma concentración se ve corroborada en las genealogías. Ahora bien, la información consignada en los censos (cuadro 3.3) permite extender el registro genealógico en el tiempo y, a propósito del segundo, advertir algunas cuestiones no contempladas en el análisis dedicado a los primeros. En efecto, hacia fines del siglo XIX el patronímico Huaman se encuentra mayoritariamente concentrado en los caseríos de Sallani, Uchu-lluclo, Anacmayo y Chillca y el Chuquichampi exclusivamente en los primeros tres. Los censos también informan que el patronímico Huaraya se encuentra fundamentalmente en Anacmayo, el Mamani en Chillca, Anacmayo y Sallani, y el Cjuno prioritariamente en Sallani. Los patronímicos Noa y Rojo, por su parte, ocupan un lugar destacado en, respectivamente, Sallani y Ch'illka.<sup>38</sup> Es decir, al igual que en estos censos, en las genealogías la mayor concentración de apellidos Huaman y Chuquichampi se encuentra en las mismas unidades territoriales que los primeros caracterizan como caseríos e, inversamente, la concentración del resto de los apellidos identificados en el registro genealógico en Sallani y los otros pueblos de pastores aldeaños también se aprecia en los mismos caseríos de los libros de matrículas de contribuyentes.

A diferencia de los censos de fines del siglo XIX, las matrículas correspondientes al período 1782-1850 indican el estatus marital de la población tributaria masculina y, en el caso de los hombres casados, se especifica quiénes son sus esposas, todos identificados mediante sus apellidos paternos. El análisis dedicado a estos libros permitió determinar que del conjunto de los matrimonios en los que al menos uno de los cónyuges se apellida Huaman o Chuquichampi, casi el 50% (105) consiste en uniones entre mujeres y hombres que portan alguno de los principales apellidos identificados en la región durante ese período: Quispe, Huaman, Condori, Mamani, Chuquichampi y Rojo (cuadro 3.6). Dos de estos apellidos (Quispe y Condori) difieren de aquellos otros dos (Huaraya y Cjuno) que ocupan un lugar relativamente importante en los libros de la década de 1880, así como en el registro genealógico. De todos modos, un poco más de la mitad de estos

---

<sup>38</sup> Fuera del ámbito de los caseríos, los censos también consignan la presencia de hombres Huaman (2 y 7) y Mamani (4 y 3) en las parcialidades Consachapi y Pampachiri, así como Huaraya (1) y Noa (3) en la primera y Rojo (6) en la segunda. Estos números, y aquellos incluidos en la figura 3.3, corresponden a las cifras mayores que, para cada apellido, registran las matrículas de 1888 y 1883.

últimos matrimonios (53) consiste en uniones entre hombres y mujeres que portan uno u otro de los apellidos Huaman, Mamani, Chuquichampi y Rojo, de los cuales 23 pertenecen a Consachapi y 30 a Pampachiri. Nuevamente se observa aquí una significativa asociación entre cuatro de los cinco apellidos principales registrados en las matrículas de la década de 1880 con dos de los ayllus a los que pertenecen cuatro de los caseríos consignados en ellas. Esta asociación se acentúa aun más si se tiene en cuenta que, por un lado, algunos de los cónyuges de los hombres y las mujeres Huaman o Chuquichampi que portan otros apellidos (126) durante el período contemplado llevan tres de los apellidos registrados en las matrículas de 1880 y en las genealogías (Huaraya, Cjuno y Noa), así como otros dos (Rafael y Yaba) consignado en estas últimas; y, por el otro, que la mayor concentración de hombres apellidados Quispe en los primeros dos libros se manifiesta en las parcialidades de Ccapac-Chapi, llave y en el caserío de Phinaya, y la mayor concentración de los Condori en la parcialidad Consachapi y el caserío de Chillca.<sup>39</sup> Por último, y de manera similar a lo que se ha observado en el registro genealógico, la distribución de algunos de los matrimonios del período 1782-1850 sugiere que las uniones virilocales juegan un rol importante en la conformación y reproducción de las agrupaciones agnaticias como las identificadas en Sallani. En efecto, 8 de estos matrimonios consisten en hombres Chuquichampi unidos con mujeres Huaman o Mamani y otros 10 en hombres Rojo unidos con mujeres Huaman: mientras que los primeros pertenecen al ayllu (Consachapi) al que corresponden los caseríos, sectores o comunidades (Sallani, Anacmayo, Ananiso y Uchulluqlllo) identificados en el resto de los libros y en las genealogías donde se encuentra exclusivamente el apellido Chuquichampi, los segundos pertenecen al ayllu (Pampachiri) al que corresponde el caserío, el sector o la comunidad (Chillca) donde se encuentra exclusivamente el apellido Rojo. Como se observó en su momento, corroborar esto de manera pormenorizada para el resto de los matrimonios es prácticamente imposible, ya que en estas últimas fuentes se omite el lugar de origen de la población censada y su lugar de residencia se detiene en el nivel que ellas mismas consignan como ayllu. Esto, en lugar de constituir un obstáculo para continuar desarrollando los problemas desplegados

---

<sup>39</sup> Las matrículas de 1850 y 1835 registran 12 matrimonios entre hombres y mujeres por portan, respectivamente, los apellidos Rafael-Huaman (1), Choqquechampi-Rafael (2), Ccuno-Huaman (2), Choqquechampi-Yaba (1), Huaraya-Choqquechampi (1), Choqquechampi-Ccuno (1), Noa-Huaman (1), Huaman-Yaba (1), pertenecientes a Consachapi, y Huaman-Noa (2), pertenecientes a Pampachiri, además de otras uniones entre individuos que llevan uno u otros de estos cinco apellidos e incluso entre ellos y aquellos otros que portan alguno de los demás apellidos consignados en las matrículas. El censo de 1782 no registra ninguna de las uniones mencionadas.

hasta aquí, nos enfrenta directamente con el último de ellos: el problema del *ayllu* en Sallani.

### **El *ayllu* en Phinaya y Sallani**

En nuestro análisis dedicado al pueblo de Phinaya hemos identificado la presencia de las mitades denominadas Consachapi e llave, o *hatun ayllu* y *huch'uy ayllu*, a la que están adscriptas sus respectivas familias. Desde la perspectiva que ofrece la organización en *ayllu* hemos concluido que, más allá del carácter bilateral o cognaticio que norma las relaciones de parentesco entre sus miembros constitutivos, el pueblo de Phinaya consiste en un conjunto de familias nucleares vinculadas entre sí en virtud de su pertenencia a líneas de descendencia de carácter agnaticio que ocupan porciones definidas del territorio a lo largo del tiempo. Estas líneas, a su vez, están relacionadas entre sí mediante las uniones matrimoniales contraídas entre algunos de sus miembros y, en virtud de la pertenencia de estas líneas a una u otra de las mitades, así como del principio de residencia posmatrimonial predominante (*i.e.* virilocalidad), se advierte un fenómeno de endogamia en el nivel de cada una de ellas y del pueblo en su totalidad. Esto no excluye la presencia de casos de exogamia entre mitades, otros tipos de residencia posmatrimonial ni la incorporación de elementos foráneos a lo largo de las generaciones. En efecto, las líneas de descendencia, lejos de ser homogéneas, se diferencian entre sí a propósito de dos características principales: mientras que algunas encuentran en sus antepasados (masculinos) más remotos a un phinayense, otras encuentran a un migrante y, asimismo, mientras que algunas continúan en el tiempo, otras se interrumpen. Sin embargo, el mayor número de líneas consisten en aquellas que continúan en el tiempo, sean inauguradas por phinayenses o por individuos foráneos, y es el éxito en la continuidad de la ocupación de porciones definidas del territorio el que crea un sentido de pertenencia e identificación con respecto a una u otra de las mitades del pueblo. Es decir, la incorporación de elementos foráneos a lo largo de las generaciones, en lugar de desvirtuar el modelo de organización social estudiado, parecería corroborarlo e incluso reforzarlo. Lo que interesa en esta discusión, sin embargo, y en relación con el problema del *ayllu* en Sallani, es retomar aquello que observamos acerca de la población migrante en Phinaya.

Debido a su ubicación en el territorio provincial e incluso distrital —coincidente con la porción nororiental más elevada del distrito más septentrional de la provincia— el pueblo de Phinaya se presenta como un punto de paso y un punto de encuentro en el que convergen una serie de poblaciones especializadas en el pastoreo de altura

y en una economía mixta agrícola y pastoril. El mayor contingente migratorio hacia Phinaya proviene del distrito de Marcapata (provincia de Quispicanchi), las provincias de Quelqaya, Carabaya, Melgar, o algunos de sus respectivos distritos (departamento de Puno), y el pueblo de Midma-Huancané (provincia de Checacupe) que, junto con Phinaya, ocupa la porción nororiental más elevada de la provincia. Mientras que en Marcapata, particularmente en sus territorios bajos, la agricultura ocupa un lugar preponderante, el resto de los centros de donde proviene el sector migrante es estrictamente pastoril. En términos de la geografía local, la ubicación de estos centros delinea un corredor espacial transitado hasta no hace mucho tiempo por las poblaciones pastoriles mencionadas en el que Marcapata resulta el centro ecológico-productivo mejor ubicado (en dirección norte) para suplir sus necesidades y Phinaya un punto de paso obligado en esta dirección. En este sentido, según los sostuvimos en su momento, el pueblo de Phinaya se diferencia del resto de los pueblos pertenecientes a Pitumarca y gran parte de su constitución actual se devela al momento de ponderar su ubicación en el espacio ecológico, productivo y social que se articula a su alrededor. Esta articulación, por fin, remite al escaso número de migrantes procedentes del resto de las poblaciones pastoriles más o menos cercanas a la capital distrital entre las que se encuentran, por supuesto, Sallani y Sallma.

El análisis dedicado a Sallani no sólo confirma, desde el otro lado del espejo, la anterior caracterización del espacio social phinayense, sino que también manifiesta otro espacio con una lógica similar así como un patrón de organización social de la misma clase que el descubierto en Phinaya aunque, en uno y otro caso, con características específicas propias. Es decir, al igual que en Phinaya, en Sallani se está en presencia de lo que, al menos en principio, puede ser interpretado como una organización en mitades desde el momento en que este segundo pueblo es caracterizado por la población local como la mitad *Uray Muyu* de su contraparte *Hanan Muyu* (o Sallma). Los fundamentos sobre los que descansa esta organización son los mismos que en Phinaya: los vínculos de parentesco (de consanguinidad y alianza matrimonial) que mantienen entre sí sus respectivas familias. Sin embargo, el estudio de la información proporcionada por las genealogías puso en evidencia que la red de parientes de la población de Sallani, de acuerdo con los principales apellidos identificados en ella, no se circunscribe a Sallma sino que involucra —fundamentalmente atendiendo al número de uniones registradas— a las poblaciones pastoriles aledañas de Ananiso, Uchulluqlllo y, en menor medida, Ch'illka. Estos pueblos ocupan la porción central más elevada del territorio de Pitumarca, por encima de los 4.200 metros sobre el nivel del mar. Los terrenos de Sallani se encuentran ubicados

en dirección a la porción más oriental del distrito, allí donde comienzan los de Sallma, lindantes con la laguna de Siwinaqucha, del otro lado de la cual comienzan los territorios de Phinaya. Al norte de Sallani y Sallma comienzan los terrenos de Ch'illka, al este los de Ananiso y al este de Ananiso los de Uchulluqlo, que resultan los más cercanos a la capital distrital.<sup>40</sup>

Al igual que en el caso de Phinaya, en Sallani se observa la presencia de grupos de parientes relacionados entre sí mediante vínculos de consanguinidad y alianza matrimonial con una inclinación hacia la agnación. Asimismo, a lo largo de las generaciones se aprecia un mayor número de uniones endogámicas, mayoritariamente virilocales, entre individuos nacidos y residentes en Sallani que portan uno u otro de los principales apellidos identificados en la región. Ahora bien, a diferencia de lo que ocurre en Phinaya, un segundo conjunto está conformado por las uniones exogámicas, mayoritariamente virilocales, entre mujeres nacidas en Sallani que pasan a residir en los terrenos de sus respectivos esposos ubicados en los pueblos de Ananiso, Sallma y Ch'illka o, inversamente, entre mujeres nacidas en Uchulluqlo y Ananiso que pasan a residir en Sallani en los terrenos de sus respectivos esposos; así como también un número relativamente menor, aunque igualmente importante y constante, de uniones uxori-locales en las que los hombres de Uchulluqlo, Ananiso y Sallma pasan a residir en Sallani en los terrenos de sus respectivas esposas. En todos estos casos, y de la misma manera que lo que sucede con respecto a las uniones endogámicas, la gran mayoría de los individuos involucrados lleva uno u otro de principales apellidos registrados en el área. Detengámonos en algunos ejemplos relativos a estas uniones exogámicas (figura 3.3).

En G+2 una mujer Huanca Chuquichampi, de Uchulluqlo, pasa a residir en Sallani junto con su esposo Huaman e, inversamente, tres hombres Huaman (uno de ellos Chuquichampi por el lado materno), también de Uchulluqlo, pasan a residir en Sallani junto con sus esposas Cjuno. En G+1, una mujer Huaman Mamani, otra Huanca Huaraya y una tercera Mamani Chuquichampi, de Ananiso, pasan a residir en Sallani junto con sus esposos, dos de ellos Huaman y el tercero Phari Cjuno, así como cuatro mujeres Huaman de Sallani pasan a residir en Ananiso junto con sus esposos Chuquichampi, Huaraya y Mamani. En la otra dirección, un hombre Huaraya Chuquichampi, otro Mamani y un tercero Cjuno, de Ananiso, pasan a residir junto con sus mujeres Huaman en Sallani, al igual que dos hombres

---

<sup>40</sup> La relativa cercanía de estos pueblos con respecto a la capital distrital quizá explique la presencia, también relativa, de pitumarquinos en Sallani, la cual en Phinaya es prácticamente nula.

de Uchulluqlllo y Sallma, Chuquichampi y Yaba Chuquichampi, hacen lo propio con sus esposas Huaman y Mamani. En G0 una mujer Huaraya de Ananiso, y otras dos Chuquichampi y Huanca Chuquichampi de Uchulluqlllo pasan a residir en Sallani junto con sus esposos Huaman, y una mujer López Cjuno y otra Huaman pasan a residir en Sallma y Ch'illka junto con sus esposos Condori Chuquichampi y Rojo; inversamente, dos hombres Huaraya (Huaman y Chnuquichampi), de Ananiso, pasan a residir en Sallani junto con sus esposas Huaman, y un hombre Condori de Sallma con una mujer Yaba Mamani. En G-1, finalmente, una mujer Yaba Mamani y otra Noa pasan a residir en Sallma y Ch'illka junto con sus esposos Huanca y Rojo Huaman, y un hombre Chuquichampi de Uchulluqlllo hace lo propio con una mujer Huaman de Sallani.

Cuando analizamos los vínculos de parentesco que mantienen entre sí los egos registrados en el padrón de 2003 y los encuestados en el terreno (25), llegamos a la conclusión de que ellos remitían a la existencia de agrupaciones agnaticias que ocupan el territorio de Sallani a lo largo del tiempo y que se ven limitadas en lo que respecta a la extensión de sus respectivos patronímicos a propósito de la inserción de hombres foráneos que se unen uxorilocalmente con las mujeres locales. Ahora bien, el estudio de una porción significativa de la muestra registrada en las genealogías (*i.e.* los 47 matrimonios consignados en la figura 3.3) no desmiente ello, pero permite apreciar que un número importante de este tipo de uniones uxorilocales consiste en hombres procedentes de Ananiso, Uchulluqlllo y Sallma que llevan uno u otro de los principales apellidos identificados en la región. Es decir, estas uniones uxorilocales, si bien limitan la extensión de algunos de los apellidos principales, no hacen sino reintroducirlos por otros del mismo tipo, posibilitando la reproducción a lo largo de las generaciones de la asociación entre un núcleo importante de estos patronímicos con unos y otros de estos topónimos.

Así como en Sallani la mayoría de los hombres y de las mujeres se encuentran emparentados entre sí, la perspectiva que ofrece la relación entre los apellidos y los lugares de residencia o de procedencia de los cónyuges de la población de Sallani parece indicar que otro tanto sucede en los otros pueblos. En este sentido, y aunque carecemos de la información genealógica que permita corroborarlo de manera pormenorizada, todo parece indicar que, en G+2, los tres hombres *Huaman* procedentes de Uchulluqlllo podrían estar emparentados en algún grado, así como el hombre Huaman *Chuquichampi* y la mujer Huanca *Chuquichampi* procedentes del mismo pueblo. Otro tanto sucedería en G+1 con respecto a las mujeres Huaman *Mamani*, Huanca *Huaraya* y *Mamani Chuquichampi*, procedentes de Ananiso, y los hombres *Chuquichampi*, *Huaraya* y *Mamani*, residentes allí (con quienes

se unieron las mujeres de Sallani), y los otros hombres *Huaraya Chuquichampi*, *Mamani* y *Cjuno*, procedentes del mismo pueblo (unidos con mujeres de Sallani); incluso, también podrían estar emparentadas en algún grado las mujeres que portan uno u otro de los mismos apellidos (por el lado paterno o materno) procedentes del mismo sitio, así como los hombres procedentes o residentes en él. En G0, asimismo, la mujer *Huaraya* y los hombres *Huaraya* (Huaman y Chuquichampi), procedentes de Ananiso, muy bien podrían ser parientes en algún grado. Eso no es todo, ya que los hombres y las mujeres procedentes de estos pueblos, o residentes en ellos, no sólo estarían emparentados en términos intrageneracionales sino también intergeneracionales. Junto con los casos referidos, ello indicaría la existencia de vínculos de parentesco en algún grado entre, por ejemplo, la mujer Huanca *Chuquichampi* (G+2), el hombre *Chuquichampi* (G+1), las mujeres *Chuquichampi* y Huanca *Chuquichampi* (G0) y el hombre *Chuquichampi* (G-1), todos ellos procedentes de Uchulluqullo. Otro tanto sucedería entre los hombres Yaba *Chuquichampi* (G+1) y Condori *Chuquichampi* (G0), el primero procedente y el segundo residente en Sallma, e incluso entre el segundo y el hombre Condori (G0) procedente también de Sallma. Lo mismo se observa con respecto a los casos de la mujer Huanca *Huaraya* (G+1) y los hombres *Huaraya* (Huaman y Chuquichampi) (G0) procedentes de Ananiso, así como entre los hombres *Rojo* (G0) y *Rojo* Huaman (G-1) residentes en Ch'illka. Si en Sallani, entonces, las agrupaciones de parientes presentan una inclinación hacia la agnación, es bastante probable que las agrupaciones de parientes sugeridas con respecto al resto de estos pueblos presenten una inclinación del mismo tipo.

Hasta aquí hemos observado el universo parental de Sallani fundamentalmente desde la perspectiva que ofrecen los hombres y las mujeres que residen (y residieron) en este pueblo. Estos individuos no sólo están emparentados entre sí en diversos grados sino que también lo están, justamente a través de los cónyuges procedentes del resto de los pueblos, con sus respectivos parientes residentes en ellos. Asimismo, muchos de los hombres y las mujeres de Sallani también están emparentados con los hombres y las mujeres residentes en uno u otro de estos pueblos en virtud de las uniones que establecieron las mujeres nacidas en Sallani que pasaron a residir en ellos. Lo mismo puede predicarse acerca de cada uno de estos pueblos debido, justamente, a la presencia simultánea de los principales apellidos identificados en cada uno de ellos. Es decir, los hombres y mujeres que portan alguno de los apellidos Huaman, Chuquichampi, Huaraya, Mamani y Cjuno de Ananiso estarían emparentados entre sí, así como con las familias de aquellas mujeres y hombres residentes en Uchulluqullo, Sallma, Ch'illka y Sallani con quienes se desposaron sus respectivos hijos (hermanos, primos, sobrinos, nietos, etc.) e hijas

(hermanas, primas, sobrinas, nietas, etc.), o de las que provienen sus respectivas esposas y esposos; los hombres y las mujeres de Uchulluqullo estarían emparentados entre sí y, de la misma manera, con las familias de hombres y mujeres de Ananiso, Sallma, Ch'illka y Sallani con quienes se desposaron sus hijos e hijas, o de las que provienen las esposas y los esposos de estos últimos; algunas de las familias de Sallma estarían emparentadas entre sí y con aquellas otras de Ananiso, Uchulluqullo, Ch'illka y Sallani adonde fueron a casarse los hijos e hijas de la primera o de donde provienen las hijas e hijos de las segundas; y algunos de los hombres y mujeres nacidos en Ch'illka, finalmente, también estarían emparentados entre sí, así como con aquellas familias de las hijas e hijos de Ananiso, Uchulluqullo, Sallma y Sallani quienes, procedentes de ellas, se unieron en matrimonio con sus propios hijos e hijas, o viceversa.<sup>41</sup>

Las diferentes perspectivas que ofrece este juego de espejos son las que justamente posibilitan, aunque más no sea de forma preliminar, concebir los lineamientos del *ayllu* en Sallani durante los últimos ochenta o cien años, coincidentes de manera aproximada con el lapso temporal que despliega las genealogías. Debido a la significativa presencia de los apellidos Huaman, Chuquichampi, Huaraya, Mamani y Cjuno en Sallani, Ananiso, Uchulluqullo, Sallma y Ch'illka —e incluso otros que no han sido objeto de tratamiento específico debido a su escasa participación en el registro genealógico—<sup>42</sup> así como a la estrecha relación que mantiene Sallani con el resto de estos pueblos en virtud de las uniones matrimoniales celebradas con cada uno de ellos a lo largo de las generaciones —e incluso a la posibilidad de que cada uno de estos pueblos replique los mismos matrimonios entre sí y con Sallani— la dimensión dual propia de la división entre *Uray Muyu* y *Hanan Muyu* parece replegarse para remitir de inmediato a otra dimensión, esta vez cuatripartita, de la que forman parte los pueblos de Sallani (junto con Sallma), Ananiso, Uchulluqullo y Ch'illka.<sup>43</sup> En este sentido, la condición “foránea” de buena parte de la población

---

<sup>41</sup> Aunque en la muestra de Sallani no se han registrado casos de este tipo, es muy probable que algunos de los hombres nacidos allí se unieron uxori-localmente con mujeres pertenecientes a alguno de estos pueblos. En lo que respecta a Ch'illka, pensamos que también parte de su población procede de algunos de estos pueblos debido a la presencia significativa de los apellidos Huaman y Mamani.

<sup>42</sup> Nos referimos a los apellidos Rafael y Huanca correspondientes en las genealogías, respectivamente, a los pueblos de Ananiso (G+1 y G0) y Uchulluqullo (G+2 y G0), Ananiso (G+1) y Sallma (G-1). A ellos debe agregarse el apellido Condori, correspondiente en las genealogías al pueblo de Sallma (G0) y que ocupa un lugar destacado en las matrículas de la década de 1880 en el caserío de Chillca.

<sup>43</sup> Los tres últimos pueblos seguramente también presentan pliegues o dobleces, o reminiscencias de ellos aún por descubrir, como en el caso de Sallani.

de Sallani es decididamente relativa, así como también lo es un número importante de las uniones que hemos caracterizado como “exogámicas”. Es decir, los pueblos de Sallani, Ananiso, Uchulluqullo y Ch’illka forman parte de una unidad mayor cuyos fundamentos parecen descansar en los vínculos de parentesco (de consanguinidad y alianza matrimonial) existentes en el interior de cada uno de ellos y, sobre todo, en la *circulación* de los apellidos Huaman, Chuquichampi, Huaraya, Mamani y Cjuno (y algunos otros más) entre ellos a lo largo de las generaciones. Si bien el núcleo de apellidos “principales” existentes en el interior de estos cuatro pueblos, y que circulan entre ellos, se alimenta de elementos estrictamente foráneos, el peso que detentan las alianzas matrimoniales celebradas entre los hombres y las mujeres que los portan posibilita la reproducción de esta unidad mayor que hasta aquí hemos denominado el *ayllu* “de Sallani”, y que bien podría recibir el nombre de cualquiera de los otros tres pueblos.<sup>44</sup>

La profundidad temporal que alcanza el registro genealógico, por acotados que sean los casos registrados en G+2, nos pone en contacto con las matrículas de contribuyentes de fines del siglo XIX. En ellas también se observa que la mayoría de los hombres que portan los principales apellidos identificados en las genealogías reside, justamente, en los caseríos de Uchu-lluqullo, Anacmayo, Sallani (pertenecientes a la parcialidad Consachapi) y Chillca (perteneciente a la parcialidad Pampachiri). A diferencia de lo que informan las genealogías —en consonancia con las demarcaciones político-administrativas ejercitadas sobre las poblaciones de Pitumarca a lo largo del siglo XX (ver nota 7)— en las matrículas de la década de 1880 no figura Ananiso entre los caseríos pertenecientes a la parcialidad Consachapi, pero sí lo hace Anacmayo o Anacmuyu, es decir *Hanan Muyu* o Sallma, junto con Uchu-lluqullo, Sallani y Chillca. Desconocemos los pormenores en virtud de los cuales Anacmuyu “cedió terreno” ante Ananiso pero, nuevamente, estas matrículas vuelven a remitir a aquella dimensión cuatripartita abstraída del análisis genealógico. Los libros de tributación correspondientes al período 1782-1850, finalmente, nada informan acerca de los caseríos, sectores

---

<sup>44</sup> Al igual que en el caso de Phinaya, estas introducciones “disonantes”, en lugar de desvirtuar el modelo de organización social propuesto, se amoldarían a la lógica que lo inspira y ayudarían a reforzarlo. Asimismo, esta dinámica circulatoria también remite a un tipo de movilidad en el espacio asociada a poblaciones pastoriles del tipo descubierto en Phinaya en la que estarían involucradas otras poblaciones no contempladas en este trabajo. En efecto, un análisis etnográfico dedicado al rol que ocupaban hasta hace unos años el empleo de caravanas de llamas entre los pastores de Ch’illka para la realización de viajes de intercambio hacia los valles cálidos del río Mapacho (en su curso medio) o Challabamba (en su curso inferior), en la provincia de Paucartambo, puede encontrarse en Ricard Lanata (2008).

o comunidades identificados en las matrículas de fines del siglo XIX y en las genealogías pero, al igual que estas últimas, sí especifican quiénes son las esposas de la población tributaria masculina. Aunque, al igual que las primeras, estos últimos libros tampoco informan acerca de los lugares de origen de la población censada, los lugares de residencia de las parejas que portan los principales apellidos identificados en ambos registros (censal y genealógico) son los ayllus Consachapi y Pampachiri. Esta última asociación vuelve a remitir a aquella dimensión dual, esta vez amplificada, con la que comenzamos el análisis de Sallani, así como a aquella dinámica *circulatoria* en la que participan los pueblos con los que se relaciona desde, por lo menos, la década de 1880. Si bien cualquier tipo de extrapolación temporal en bloque es decididamente inviable, es posible imaginar que un tipo de *circulación* similar pudo haber existido —o, incluso más, comenzado a gestarse— entre los miembros (hombres y mujeres) de las agrupaciones de parientes que llevan los apellidos Huaman, Chuquichampi y Mamani (entre otros) que ocupaban porciones territoriales en ambos ayllus más o menos coincidentes con aquellas que más tarde serán identificadas como caseríos. Desde el momento en que se concibe esta posibilidad, la dimensión dual que propone la división Consachapi y Pampachiri parece desdoblarse para remitir a aquella otra que hemos llamado el *ayllu* “en Sallani”. En todo caso, y como se concluyó en el apartado dedicado a los registros censales, la profundidad temporal que alcanzan estos apellidos en la región hasta fines del siglo XVIII es un hecho indiscutible.<sup>45</sup>

¿Cómo interpretar, llegados a este punto, los problemas que propone la etnografía dedicada a la aldea de Siwina Sallma? Lejos de constituir un contraejemplo, el caso de Siwina Sallma permite apreciar una situación —nada excepcional— en la que la uxori-localidad, el rol de la mujer en el interior de agrupaciones de tipo agnaticias y la inyección de población foránea —sus esposos— son también elementos característicos de las sociedades de pastores que habitan los Andes surperuanos.

## Consideraciones finales

Reservamos estas últimas líneas para retomar el último problema planteado al comienzo de este capítulo relativo a los reparos de Bernd Lambert sobre el lugar que ocupa la agnación en el ámbito de las sociedades pastoriles andinas: cuando en las sociedades bilaterales los apellidos son heredados a través de la línea masculina,

---

<sup>45</sup> En este sentido, los hombres y las mujeres Mamani que habitan en Sallani pueden demostrar una prosapia igual de legítima que la que detentan los apellidados Huaman y Chuquichampi, entre otros.

parecería que los hombres exitosos enfatizan largas genealogías agnaticias con miras a incrementar su prestigio y crear la ilusión de que los patrilinajes existen como grupos corporados. Esta observación recoge para el ámbito andino aquello que, en palabras del propio autor, subrayó en otro contexto Edmund Leach a propósito del análisis de otras sociedades. Detengámonos en ello.

En un breve artículo dedicado a los conceptos de “filiación complementaria” y “parentesco bilateral”, Leach concluyó que las estructuras bilaterales de parentesco son incompatibles con la existencia empírica de verdaderos grupos de descendencia unilineales pero, cuando estas estructuras están asociadas con nociones bien desarrolladas de propiedad individual, es frecuente encontrar que las prácticas matrimoniales y las reglas hereditarias en el interior del sector propietario de la comunidad son tan artificiosas que terminan creando corporaciones de propietarios teóricamente permanentes concebidas como grupos patrilineales de descendencia incluso cuando, en rigor, no lo son. Éste es el caso, por ejemplo, de la aristocracia terrateniente inglesa entre los siglos XVIII y XIX (Leach 1973: 53). Sin embargo, en su análisis del registro genealógico de una de las familias pertenecientes a una comunidad endogámica estructurada bilateralmente —los cuáqueros ingleses acomodados de comienzos del siglo XVIII y comienzos del XX— Leach demuestra que la importancia económica práctica de la descendencia a través de las mujeres es por lo general tan significativa como la descendencia a través de los hombres, pero la introducción en estos sistemas (bilaterales) de una ideología semipatrilineal asociada con la herencia de patronímicos genera una diferenciación ideológica entre el valor que se le concede a la patrifiación y a la matrifiación. En estas circunstancias, a los grupos de apellidos les son acreditadas muchas de las características de los grupos de descendencia patrilineal, aunque estos atributos son en gran medida ficticios (Leach 1973: 56). De esta serie de consideraciones nuestro autor propone una conclusión antropológica general: en el análisis de los sistemas sociales, las ideas son al menos tan importantes como los hechos empíricos (Leach 1973: 58).

Dejando de lado la pertinencia o no de la comparación entre la aristocracia terrateniente inglesa, o la comunidad cuáquera de la Inglaterra victoriana, con las poblaciones campesino-indígenas de los Andes surperuanos especializadas en la actividad pastoril, lo cierto es que el estudio de la organización social de estas últimas nos enfrenta con un problema similar al propuesto por Leach. Si bien las agrupaciones de parientes identificadas en ellas (tanto en el caso de Phinaya como en el de Sallani) nada tienen en común con las “patrilineas” o los “grupos corporados” registrados en el estudio de otras sociedades, la inclinación agnaticia

que manifiestan parece coexistir sin mayores intermitencias con el carácter bilateral que estructura las relaciones de parentesco.

Al comienzo del apartado dedicado al caso de Sallani hemos mencionado al pasar que las dos características sobresalientes de este pueblo —al menos es lo que subrayan aquellos individuos que pueden demostrar cierta prosapia— son, por un lado, que la mayoría de las familias residentes se apellidan Huaman y Chuquichampi y, por el otro, que la regla de residencia posmatrimonial imperante es la virilocalidad. Consecuentemente, estos mismos individuos predicen la ascendencia agnaticia de varias de estas familias hasta donde lo permite la memoria genealógica, así como la continuidad en el usufructo de los territorios que ocupan a lo largo de las generaciones. El análisis del registro genealógico confirmó ambas características e incluso permitió identificar otras —como la presencia de otros apellidos, de casos de uxorilocalidad y de la incorporación de población foránea masculina— que en lugar de desmentir el modelo no hace sino, en caso de que fuera necesario, precisarlo. El estudio del registro censal, asimismo, permitió relacionar la información genealógica con aquella procedente de las matrículas de tributación de Pitumarca y advertir, hacia fines del siglo XIX, la presencia de los mismos pueblos con los que Sallani se encuentra relacionado a lo largo del siglo XX y la presencia en todos ellos de los principales apellidos identificados en las genealogías. Las matrículas correspondientes al período 1782-1850, finalmente, vuelven a registrar estos apellidos entre los matrimonios pertenecientes a los dos *ayllus* a los que pertenecerán más tarde, si no lo hacían entonces, estos mismos pueblos. Más allá de las lagunas en ambos conjuntos de matrículas —que impiden el trazado de genealogías precisas—, la sola coincidencia de los apellidos y de los topónimos sugiere un fenómeno de continuidad en la larga duración en virtud del cual los hombres —y las mujeres— de Sallani que heredaron tal o cual apellido no tienen mayor necesidad de *enfaticar* largas genealogías agnaticias para *incrementar* su prestigio. Es más, seguramente pocos de ellos sean conscientes de que entre los tributarios Huaman, Chuquichampi, Mamani, etc., de 1782, puedan encontrar, quizá, un antepasado remoto. Esto nos lleva, entonces, a proponer otra conclusión antropológica general: en el análisis de los sistemas sociales, los hechos empíricos son al menos tan importantes como las ideas.



## 4

# La tierra emparentada: acerca de los *muyu* o “suertes” (sistema de barbecho sectorial) en Marcapata

### Introducción

“Barbecho sectorial” significa “labranza con sectores en descanso” y, en los Andes centrales, el concepto remite a un sistema de tenencia y usufructo de los territorios agrícolas que son explotados por las poblaciones campesino-indígenas. Bajo diversas denominaciones, el barbecho se encuentra ampliamente extendido en espacio y tiempo. El sistema consiste en la división de un área —o de diversas áreas— de tierra cultivable en un número variable de sectores (*suyu, aynoqa, laymi, raymi, moya, muyu, manay*, “suerte”, etc.) cada uno de los cuales es sembrado, de manera consecutiva, cada cierto número de años —de acuerdo con la cantidad de sectores en que el territorio se encuentra dividido— mientras que el resto permanece en descanso (Orlove, Godoy y Morlon 1996: 87). En términos simples, si una porción del territorio explotado por un grupo se halla dividida en diez sectores, cada uno de ellos será sembrado cada nueve años y descansará otros nueve. En rigor, los sectores son sometidos a diferentes y sucesivos cultivos antes de descansar, e incluso pueden estar subdivididos en parcelas dedicadas a diversos cultivos. Existen variaciones en el número y la extensión de los sectores en los que se dividen los territorios donde se practica el barbecho, así como también en el período de descanso de cada uno de ellos.

En este capítulo se presenta y analiza el sistema de barbecho sectorial tal y como es practicado en los sectores Lacco y Ch’umpi de la comunidad-*ayllu* Collana del distrito de Marcapata (provincia de Quispicanchi, Cuzco) desde la perspectiva que ofrece la información etnográfica disponible sobre el mismo sistema proveniente de diferentes estudios de caso tanto del Perú como de Bolivia. El objetivo central del análisis de la casuística marcapateña en perspectiva comparativa consiste en

identificar las características sociológicas más relevantes en el funcionamiento del sistema con el propósito de determinar de qué manera un conjunto de prácticas asociadas al ámbito productivo, tecnológico y económico también puede ser interpretado en clave genealógica, así como cuestionar cierta generalización relativa a la diferencia de dichas características en relación con los análisis de caso de Perú y Bolivia. En términos más específicos, los temas a abordar en la presente discusión contemplan los siguientes problemas: en primer lugar, el rol que detentan las relaciones de parentesco como mecanismo de acceso y usufructo de los territorios sometidos a barbecho sectorial; en segundo lugar, y en relación con ello, el protagonismo que adquiere la organización en *ayllu* al momento de analizar la información proveniente de la encuesta etnográfica sobre la materia y la consecuente necesidad de diferenciar este nivel de organización social de otras formas de organización ampliamente extendidas en los Andes centrales y meridionales (fundamentalmente la comunidad campesina); finalmente, y en tercer lugar, se ponderará la problemática de la fragmentación territorial desde la perspectiva que ofrecen las dos líneas de análisis precedentes.

### **Sistemas de barbecho sectorial en Perú y Bolivia**

Entre los primeros reportes etnográficos dedicados a la práctica de rotación de los terrenos de cultivo, se destaca el estudio de Bernard Mishkin consagrado a las poblaciones peruanas quechuahablantes de la primera mitad del siglo pasado. El trabajo agrícola en las regiones serranas de los Andes centrales —a diferencia de lo que ocurre en las regiones costeras desérticas— está organizado a partir de la lógica impuesta por dos estaciones contrastantes: de las lluvias y de la seca. Los territorios de cultivo pueden ser de irrigación o de secano. En el sur peruano se aprecia asimismo una siembra temprana —asociada a los territorios de riego, a comienzos de agosto (*misca*)— y una siembra tardía —vinculada a los terrenos donde el agua es deficiente, a comienzos de octubre (*jatun tarpu*). En varios sitios del departamento del Cuzco el barbecho sectorial consiste en un sistema de tres cultivos en el que, idealmente, en un primer año se siembra papa, en un segundo ocas y lisas, en un tercero cebada, y es recién entonces cuando la tierra se deja descansar durante un período de tres años tras el cual las porciones de terrenos vuelven a sembrarse con papas. En las faldas de las montañas y en las laderas de los cerros por lo general se cultiva sólo papa, con períodos de entre cinco y diez años de descanso. La tierra en descanso es generalmente empleada para pastura (Mishkin 1946: 416-417).

La comunidad cuzqueña de Kauri (distrito de Ccatcca, provincia de Quispicanchi), constituye una instancia precisa de las generalizaciones anteriores. Allí la gran siembra comienza efectivamente a comienzos de octubre según la secuencia mencionada. Tras la cosecha de cebada al final del tercer año, las parcelas son empleadas para pastura durante dos años consecutivos y en el sexto año no son usadas en absoluto. En las laderas de los cerros el período de pastoreo se prolonga desde el segundo hasta el quinto año, y el sexto año las parcelas entran en descanso para volver a ser cultivadas en el séptimo. La rotación de cultivos en Kauri es equiparada a la existencia de seis secciones de terrenos (“suertes”) distribuidas en la pampa y otras seis en las laderas de los cerros. Cada una de estas “suertes” —cuya medida consiste en varios kilómetros de longitud y unos cientos metros de ancho— está dividida a su vez en un número de parcelas a las que tienen acceso todas las familias (nucleares). Aunque en la práctica ello esté sujeto a variaciones, se supone que cada jefe de familia (nuclear) tiene acceso a parcelas en al menos seis de estos sectores: cuatro en la pampa y dos en las faldas de los cerros. A su vez, todo jefe de familia realiza sus labores en la parcela que le tocó “en suerte” con la ayuda de sus pares organizados en equipos de trabajo (*masa*) cuyos miembros —idealmente tres, dos de los cuales se encargan de los respectivos arados de pie (*chaquitaclla*) y un tercero de voltear los terrones por sembrar— se asisten mutuamente (*ayne*). La composición del grupo de trabajo —cuya designación (*masa*) remite a una unidad de medida—<sup>1</sup> está determinada fundamentalmente por las relaciones de parentesco y residencia que mantienen entre sí sus respectivos miembros (Mishkin 1946: 418-420).

El comienzo de las labores agrícolas en Kauri (en marzo, después de Carnaval) depende de la visita del gobernador del distrito quien reparte solemnemente las tierras. Aunque el acto de reparto no es sino la reafirmación de los límites de tierras existentes entre las diversas familias, ello no está exento de disputas. En efecto, el territorio cultivable parece estar dividido en lotes pertenecientes a familias particulares, y el jefe (masculino) de cada una de ellas es el encargado

---

<sup>1</sup> En Kauri el término *masa* designa la cantidad de tierra que un equipo de tres hombres puede arar desde el amanecer hasta el atardecer (Mishkin 1946: 423). Existen otros registros similares del empleo de este mismo término. Así, *masa* significa “unidad de medida de terreno equivalente a un día de jornal”, “medida de terreno por yunta”, “medida de labor de pareja” o “terreno roturado por dos personas con el arado de pie en un día de trabajo” (Ballón Aguirre, Cerrón-Palomino y Chamba Apaza 1992: 69). Es interesante observar que *masa* o *masay* es un término de parentesco que, en la porción central de los Andes peruanos, designa a aquellos individuos con los que un hombre o una mujer se encuentra relacionados mediante un vínculo de afinidad (por ejemplo, ZH, WB, HB, etc.). El homólogo de este término en los Andes surperuanos es *qatay* (ver capítulo 1).

de distribuir las e incluso adjudicarlas entre sus miembros para su usufructo. Esta práctica, estrechamente vinculada a los mecanismos y a las regulaciones que rigen los derechos de sucesión, redundaba en un fenómeno de individualización de los territorios familiares que inevitablemente termina escindiéndolos. Incluso, la atomización de los territorios cultivables tiene consecuencias directas en las prácticas de trabajo a ellos asociadas, registrándose de este modo la paulatina desintegración del sistema de ayuda mutua (*ayme*). Estas consideraciones permiten apreciar no sólo la existencia y el funcionamiento preciso de un tipo de práctica agrícola de extensión considerable en los Andes peruanos, sino también su paulatina transformación que, debido a diversas circunstancias históricas, pareciera acelerarse durante la primera mitad del siglo XX para redundar en un fenómeno en el que los territorios colectivos se explotan de manera cada vez más privada (Mishkin 1946: 420-422).

Un segundo ejemplo ilustrativo del sistema proviene de la comunidad campesina de Santa Lucía de Pacaraos (distrito homónimo, provincia de Canta, Lima), localizada en el valle del río Chancay, entre los 2.800 y los 5.000 metros sobre el nivel del mar. A fines de la década de 1960, esta población estaba experimentando un acelerado proceso de desintegración estructural evidenciado, entre otras cosas y al igual que lo referido sobre Kauri, en el debilitamiento del gobierno comunal y la paulatina desaparición de la familia extensa (Degregori y Golte 1973: 31). Sin embargo, hasta ese entonces la institución comunal detentaba un protagonismo en lo que respecta al usufructo de uno de los seis tipos de tenencia de la tierra: aquel correspondiente a los así llamados “terrenos de temporal”.

Ubicados entre los 3.000 y 3.800 metros sobre el nivel del mar en una franja de aproximadamente un kilómetro de ancho que rodea los terrenos irrigados —de menor nivel altitudinal— aledaños al centro urbano, los terrenos de temporal están divididos en diez secciones, cada una sujeta a un ciclo de cultivo y descanso de dos y nueve años respectivamente. Es decir, cada año una sección, en calidad de *turno*, está consagrada al cultivo de variedades locales de papa y, al año siguiente, la misma sección pasa a ser *yana* o *lana*, y en calidad de tal se practica en menor escala la siembra de ollucos, ocas y mashua; al mismo tiempo, otra sección pasa a ser *turno* y la anterior entra en descanso durante un período de nueve años. Dicho de otra manera, una porción del territorio —correspondiente a los cultivos de secano— se encuentra dividida en diez secciones sujetas a un ciclo de *turno*, *yana* y descanso, este último con pastoreo. Cada una de las secciones —*turno* o *yana*— está dividida en un cierto número de parcelas a las cuales tienen derecho los comuneros. El resto del territorio no cultivado es designado *moya*, y corresponde a los mejores

pastos. A diferencia de los terrenos irrigados, cuya producción está orientada al mercado, las tierras de temporal son propiedad comunal y su producción está dedicada al consumo interno. No sólo son los comuneros quienes tienen derecho a usufructuar las parcelas de las secciones (idealmente diez, una por sección, y de una extensión equivalente a la de “cuatro hombres en barbecho”), sino que también la comunidad se reserva para sí una serie de parcelas en cada *turno*, las cuales son trabajadas en faenas por sus respectivos miembros (Degregori y Golte 1973: 41-46).

Cada mes de marzo, al comienzo de las labores agrícolas, las autoridades comunales realizan el reparto de las parcelas que trabajará cada comunero. Ello no es sino la ratificación y el reconocimiento de las parcelas que corresponden a cada comunero en el *turno* que cultivó diez años antes. El derecho a dichas parcelas es sancionado por la misma comunidad al momento del ingreso de cada nuevo miembro, y ellas retornan a la comunidad tras su muerte para, nuevamente, ser redistribuidas. Sin embargo, existe cierta forma de sucesión, también sujeta a la sanción de la comunidad, ya que se espera que ella dé preferencia a la viuda o al hijo del comunero fallecido en la transmisión de sus parcelas. El control de la comunidad sobre los terrenos de temporal está en relación inversa con su integración al mercado. Ello es, sin embargo, relativo, ya que desde al menos la década de 1930 se aprecia cierta privatización de porciones de terrenos de algunas secciones así como también, más tardíamente, el acceso de residentes no-comuneros a los mismos territorios a través de los eventuales lazos de parentesco que los unen con comuneros y sin comprometerse con los deberes estipulados por la comunidad (Degregori y Golte 1973: 46-48).

Los estudios dedicados a la comunidad de Laraos (cuenca de río Cañete, provincia de Yauyos), también en la sierra de Lima, confirman y amplían aún más algunas de las cuestiones expresadas hasta aquí, en particular aquellas relativas a las pautas de organización social involucradas en el sistema. Desplegada en una verticalidad que involucra tres zonas ecológicas y cinco zonas de producción (una, mayoritaria en términos territoriales, de pastoreo y tres agrícolas), la comunidad de Laraos destina la zona agrícola de mayor nivel altitudinal —denominada *aisha* o *aisa*— al cultivo de tubérculos mediante el régimen de barbecho sectorial. El terreno está dividido en ocho macrosectores (*moya*) sujetos a la rotación de cultivos. Así, en un año determinado un sector es sembrado con papas, el sector que el año anterior fue sembrado con el mismo tubérculo es sembrado con otros secundarios —mashuas, ocas, olluco— y un tercer sector que había sido sembrado dos años atrás con estos últimos productos es reservado a la cebada. De manera esquemática,

cada una de las *moyas* es sembrada consecutivamente tres años seguidos, teniendo cada familia, cada año, acceso a los tres tipos de cultivo en tres sectores, y cada una de ellas pasa a un período de descanso de aproximadamente siete u ocho años.<sup>2</sup> La comunidad interviene de manera decisiva en el orden de rotación de las *moyas*, en la regulación y el control del calendario agrícola y en la sanción jurídica de las disputas entre los diversos comuneros. Existe cierta flexibilidad a nivel individual ya que cada familia tiene en cada uno de los sectores parcelas que pueden ser vendidas, alquiladas o prestadas a otros individuos (Mayer 2004 [1977]: 309-312, Orlove, Godoy y Morlon 1996: 91). De todos modos, también en este nivel la comunidad deja sentir su impronta. En efecto, las familias (*households*) individuales pueden vender, comprar o simplemente entregar porciones individuales del terreno a otras familias, pero por lo general ello está supeditado a controles parentales, comunales e incluso legales. Los derechos de enajenación de las parcelas individuales suponen, en caso de su eventual realización, que éstas deben ser ofrecidas primero a los parientes consanguíneos y luego a los afines, antes de ser vendidas o alquiladas a terceros. En otras palabras, el derecho de acceso a estos territorios está reservado a los miembros de la comunidad, a sus herederos y a sus parientes. A los individuos extraños al ámbito de la comunidad les resulta difícil establecerse en ella, aunque su presencia no es excepcional. Precisamente, una categoría intermedia entre comunero y forastero es la de “yerno del pueblo”, un afín de la comunidad cuyo acceso a los territorios es más difícil y menos automático que para aquellos nacidos en ella (Mayer 2004 [1977]: 318, 1985: 60).

En términos comparativos, es posible establecer que el sistema de barbecho sectorial está asociado a territorios de altura, no irrigados, en los que se cultivan tubérculos con el arado de pie de acuerdo con una significativa reglamentación comunal. Asimismo, cuanto más intensivamente se puede trabajar la tierra más independencia ganan los campesinos en lo que respecta a la toma de decisiones: en este sentido, el control comunal varía de acuerdo con el nivel de la pendiente ecológica. Por ejemplo, en el valle del Mantaro (Perú central, región de Junín) se ha visualizado a lo largo del tiempo un proceso de desintegración de zonas productivas sometidas a barbecho sectorial que involucró el desmantelamiento progresivo del control comunal sobre ellas. Es más, en el valle son las comunidades de menor nivel altitudinal las que comienzan el proceso de desmantelamiento, mientras que

---

<sup>2</sup> El sistema, en rigor, es más complejo ya que la comunidad dispone de 72 sectores en la *aisha* y cada año sus miembros cultivan entre cuatro y seis de estos sectores de acuerdo con sus tamaños y potencialidades productivas. Así, son estos cuatro y seis sectores los que se someten al triple ciclo de cultivo, y el resto de ellos (de 54 a 60) permanecen en descanso (Brunschwig 1986: 31-33).

aquellas ubicadas a mayor altura y concentradas en el cultivo de tubérculos parecen retrasarlo (Mayer 1985: 56-61). Regresando a Laraos, a mediados de la década de 1980 se observó una serie de variaciones en el funcionamiento del sistema —entonces calificadas de “esporádicas”— que manifestaban el conflicto entre los intereses comunales y los individuales (Brougère 1986: 157).

La casuística proveniente del altiplano boliviano amplía, e incluso complica, el problema de la relación entre el sistema de rotación de cultivos y la organización comunitaria. Tal es el caso del sector de Jesús de Machaca, localizado en la provincia de Ingavi (departamento de La Paz) al oeste del río Desaguadero. En calidad de tal, el sector Machaca constituye el nivel más inclusivo de una unidad social que se encuentra dividida en dos parcialidades, cada una de ellas constituidas, a su vez, por seis comunidades. En estricto rigor, el número de comunidades por parcialidad es mayor a seis (ascendiendo a aproximadamente veinte en cada una), siendo ello producto de varios procesos de subdivisión experimentados por las comunidades “originarias”. En lo que respecta a las labores agrícolas, los campesinos disponen de dos tipos de tierras: la *sayaña* o terrenos privados cerca de las casas y la *aynoqa* o terrenos más bien vastos y contiguos en los que cada familia de la comunidad dispone de parcelas (*qallpas*) sujetas a la rotación y a la repartición (*laki*) sancionada de manera más o menos simbólica por las autoridades comunales (*malku*). El sistema es siempre el mismo, como lo demuestra el caso esquemático de una comunidad que dispone de ocho *aynoqas* en terrenos reservados a la papa dulce y otras ocho a la papa amarga. Las parcelas dedicadas en un año a uno y otro tipo de papas serán sembradas al año siguiente con quinua o qañawa y en un tercer año con cebada para luego pasar a descanso durante un período de ocho años, mientras que las parcelas ubicadas en el resto de las siete *aynoqas* siguen el mismo ciclo de rotación (Albó 1972b: 785-786).<sup>3</sup>

Sobre el caso de Machaca hay que agregar que no es una sola comunidad la que realiza el barbecho sino que son varias comunidades las que de manera más o menos contemporánea lo llevan a cabo. Éste también es el caso de la comunidad

---

<sup>3</sup> En rigor, la división del territorio en el altiplano identifica no sólo dos sino cuatro tipos de tierras: la *sayaña* (propiedad solar), las *liwa qallpa* (parcelas pequeñas distribuidas en diversos sitios), la *ayunqa* (conjunto de *liwa qallpa* de diversas familias localizadas en un sector de la comunidad) y el *ahijadero* (campo de pastoreo). Si bien los dos últimos tipos de terrenos están sujetos a explotación común, ellos se encuentran privatizados. Asimismo, el ciclo de rotación de los cultivos varía no sólo de una comunidad a otra, sino también entre las familias y las mismas parcelas (Mamani P. 1988: 80-81 y 86). Para un análisis etimológico del término *aynuqa* ver el estudio que Gilles Rivière (1994) dedicó a la comunidad de Pumani (provincia de Aroma, La Paz), en la que el ciclo completo de rotación de los cultivos se extiende durante un período de trece años.

de Irpa Chico (provincia de Viacha, La Paz), en la que se han identificado ocho sistemas de barbecho con seis secuencias de rotación diferentes, algunos de los cuales están sujetos al mismo patrón descrito con anterioridad mientras que en otros casos las tierras no pasan a descanso. Incluso más, el número de parcelas identificadas asciende a más de diez mil y, dispersas en el territorio comunal, son explotadas de manera más o menos individual por las aproximadamente 500 familias que componen la comunidad. De todos modos, en Irpa Chico cada *aynuqa* está asociada con uno de los barrios en los que se divide la comunidad debido a la significativa tasa de endogamia en el nivel del barrio, aunque hay familias que acceden a parcelas en la *aynuqa* de un barrio que no es el suyo (Orlove, Godoy y Morlon 1996: 94).

La relación entre control comunal —o, en el caso de Irpa Chico, “barrial”— de las tierras y el usufructo individualizado de las parcelas por parte de las familias en Bolivia se explica, en parte, en virtud de los mecanismos de transmisión territorial relacionados fundamentalmente con las prácticas de la herencia. El matrimonio constituye el momento fundamental en la transmisión de los derechos sucesorios ya que la nueva pareja accede a una nueva casa y a los territorios correspondientes para la realización de las labores agrícolas. El mecanismo tradicional de herencia consiste en dividir los territorios en partes iguales entre hombres y mujeres, de modo que cada uno disponga de ellos. En este sentido, los territorios controlados por mujeres pasan a sus hijas de generación en generación sin caer en manos de los hombres, y lo propio ocurre con aquellos territorios controlados por los segundos. Existen otros casos en los que la herencia privilegia la descendencia masculina. En cualquiera de estas situaciones, mientras que la tasa de endogamia sea significativa, el conjunto de terrenos por repartir seguirá siendo controlado por relativamente pocas familias, y la comunidad no hará sino ratificar sus respectivos derechos. Ello mismo ocurre en aquellos casos en los que la organización en *ayllu* parece mantener su forma más extensa, ya que lo que puede ser considerado exogamia en un nivel de organización inferior, digamos un sub-*ayllu*, se resuelve en términos endogámicos en un nivel superior, el del *ayllu* propiamente dicho que conserva, de este modo, pleno control sobre su territorio (Carter y Albó 1988: 470-471).<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> Esta última distinción y la consecuente introducción del término *ayllu* resulta fundamental para los propósitos de nuestro análisis. En efecto, para el altiplano boliviano se ha observado que la mayor o menor inserción del sistema de hacienda tuvo un impacto directo en el cambio y la continuidad de las formas de organización social andinas conocidas bajo el nombre de *ayllu*. De esta manera, mientras que en el sur de Bolivia (por ejemplo, el norte de Potosí) el sistema de hacienda no logró una penetración masiva y la organización estratificada y cuasisegmentaria del *ayllu* continúa vigente, en la región del sur de La Paz y parte de Oruro la estructura del tipo

Más allá de la variabilidad —ciertamente relativa— que presentan los casos reseñados, lo cierto es que la gran mayoría de ellos comparte una serie de características comunes. La encuesta realizada por Benjamin Orlove y Ricardo Godoy sobre una muestra de 51 casos concretos permite resumir dichas características en los siguientes términos: a) el barbecho sectorial es un sistema de uso de la tierra que consiste en un conjunto de tierras asociado a un conjunto de familias (*households*); b) el conjunto de las tierras está dividido en un número  $n$  de sectores y las tierras que constituyen cada sector son contiguas; c) todas o la mayor parte de las familias (*households*) poseen parcelas en cada sector; d) existe una secuencia de  $n$  años de duración en el usufructo de las tierras; e) todos los  $n$  sectores pasan por la misma secuencia de  $n$  años de usufructo; f) cuando un sector es usado para cultivar, cada familia (*household*) tiene acceso y derecho a usufructuar la o las parcelas que posee en el sector; g) cuando un sector es dejado en barbecho y como tierra de pasturas, todas las familias (*households*) tienen acceso y derechos de pastoreo en la totalidad del sector, y h) este patrón de uso de la tierra se mantiene y refuerza a través de mecanismos institucionales. Junto con estas características de orden general, la distribución de los sistemas de barbecho sectorial parece en principio estar restringida a una franja de los Andes centrales, aquella que comprende, tal y como lo hemos visto en los ejemplos citados, el centro y el sur peruanos y el altiplano del oeste boliviano (Orlove y Godoy 1986: 171 y 175).

Ahora bien, desde la perspectiva de la distribución espacial del sistema el ejercicio comparativo se torna revelador y, al mismo tiempo, sujeto a nuevas precisiones. Efectivamente, mientras que en el Perú pareciera haber una asociación significativa entre el sistema de barbecho y la organización en comunidad, en los casos pertenecientes a parte del territorio boliviano la situación se torna aparentemente menos unívoca, ya que los criterios no sólo territoriales sino también conceptuales que definen las formas de explotación comunitaria involucran múltiples —y coexistentes— niveles de organización. Precisamente, junto con Irpa Chico, puede afirmarse:

---

*ayllu* se mantuvo en las zonas de mayor nivel altitudinal. Al norte del río Desaguadero el impacto de la hacienda fue mayor, lo que produjo el desmantelamiento del *ayllu* y su reorganización en comunidades menores (Carter y Albó 1988: 456-458). Además, y del mismo modo a lo que se ha observado en el caso de la casuística peruana, existen formas alternativas para la transmisión de tierras, como el trueque, el alquiler y la hipoteca. Sin embargo, son generalmente parientes antes que extraños a la comunidad los involucrados en tales transacciones (Carter y Albó 1988: 471-472).

Hay varios casos, todos dentro de Bolivia, donde existe cierta ambigüedad sobre la cuestión de si el término “comunidad” debería asignarse a una unidad social más grande e inclusiva que podría administrar varios sistemas de barbecho sectorial o si, por el contrario, a una más pequeña y exclusiva con un único sistema [...] La ausencia de varios sistemas de barbecho administrados por una unidad más inclusiva en el Perú podría atribuirse a la política del gobierno peruano de conceder reconocimiento oficial a las comunidades: al recibir un título de tal, la comunidad debe indicar de manera precisa sus límites territoriales y sus familias [*households*] constitutivas. Su presencia en Bolivia, por otra parte, podría también reflejar una continuidad más fuerte de la forma de organización andina del *ayllu* y sus múltiples niveles. (Orlove y Godoy 1986: 174)

En resumen, nuestra exposición procuró seguir cronológicamente algunos de los estudios etnográficos que sobre los sistemas de barbecho sectorial en la mencionada franja de los Andes centrales se realizaron desde mediados del siglo pasado. Más allá de las cuestiones técnicas involucradas en los diversos análisis —aquí omitidas—, el sistema muestra una homogeneidad evidente a lo largo de toda la región. Sin embargo, resulta pertinente subrayar tres cuestiones relativas a las formas de organización social involucradas. En primer lugar, ya los primeros informes sobre el cultivo por sectores denuncian la progresiva transformación del sistema debido a la relajación de los vínculos sociales, fundamentalmente de parentesco, que mantienen entre sí sus protagonistas.<sup>5</sup> En segundo lugar, el tan ponderado rol que en principio pareciera detentar la institución “comunidad” en lo que respecta a la regulación del sistema (particularmente en los casos peruanos) resulta en cierto modo relativizado, ya que los diversos estudios de caso mencionan por lo general su condición en cierta manera “accesoria”, en el sentido de que la comunidad no hace sino reafirmar un “estado de cosas” existente. En tercer lugar, cuando el espectro comparativo se amplía, el análisis introduce la cuestión del *ayllu* en la discusión, indicando de este modo, y casi subrepticamente, que la variable de las relaciones de parentesco involucradas en este tipo de organización detenta un lugar insoslayable en el funcionamiento —y eventual comprensión— del sistema. Sin embargo, mientras que la organización en *ayllu* se halla significativamente extendida en algunas regiones de Bolivia, en el caso peruano es la comunidad —fundamentalmente relacionada a las políticas jurídicas que desde la década de 1920 se han ejecutado desde los organismos oficiales del Estado— la institución que articula y regula los vínculos entre las familias y sus respectivos territorios.

---

<sup>5</sup> Incluso este hecho podría ser atribuido al desgaste de una “solidaridad económica” que, por diversos motivos, dejaría de depender exclusivamente de los vínculos de parentesco que mantienen entre sí las familias campesinas.

Ahora bien, así como en Bolivia junto a las poblaciones organizadas en *ayllu* también existen poblaciones organizadas en comunidades —que, en cierto modo, parecieran ser el resultado de un proceso de desagregación de unidades más inclusivas—<sup>6</sup> en el Perú también se aprecia la coexistencia del *ayllu* y la comunidad, y ello no sólo en términos interregionales sino también intrarregionales e incluso “intrapoblacionales”, en el sentido en que una misma población puede estar, y efectivamente lo está en muchos casos, organizada en comunidad y *ayllu*. Asimismo, aquel “estado de cosas” que es reafirmado por la comunidad no es sino el de las relaciones que las diversas familias de tal o cual poblado mantienen no sólo con sus respectivos terrenos sino también entre sí. Precisamente, para el caso de las poblaciones del centro y el sur peruanos estos universos de relaciones pertenecen a la órbita del *ayllu* y expresan —y son expresión de— las relaciones de parentesco que mantienen entre sí sus respectivos miembros. Finalmente, y para terminar de desandar el sendero recorrido, si bien podría ser objeto de consideración que la implementación de las políticas del Perú republicano —e incluso otras anteriores— tendientes a regular la inserción de las poblaciones campesino-indígenas en el ámbito de un territorio nacional unificado tuvo un efecto deletéreo en las unidades sociales identificadas con el *ayllu*, no lo es tanto el hecho de que dichas políticas

---

<sup>6</sup> Un caso significativo, registrado hace pocos años, es el del cantón de Anchallani (provincia de Loayza, departamento de La Paz) cuyos territorios se ubican entre los 2.800 y los 4.200 metros sobre el nivel del mar. El cantón está conformado por cuatro comunidades, tres de ellas antiguas y una cuarta de creación reciente cuyos habitantes ocupan los terrenos de una ex hacienda. El territorio del cantón está dividido en tres pisos ecológicos denominados *uman uraquis*, *anaqas* y *aynuqas* que corresponden, respectivamente, a las tierras con riego, los sitios de pastoreo de altura y las tierras de cultivo de secano sometidas a barbecho sectorial. Las *aynuqas* están ubicadas en la porción intermedia del territorio cantonal y, a diferencia de lo que ocurre con los otros dos pisos, a ellas tienen acceso las familias de las cuatro comunidades. Debido a su origen, las *aynuqas* son a su vez clasificadas en dos tipos: las *comun uraqinaka* (tierras comunales) y las *haciendas uraqinaka* (tierras de hacienda). En este sentido, en Anchallani rigen dos circuitos de *aynuqas*, uno que rota por las tierras comunales pertenecientes a los tres poblados tradicionales y otro que hace lo propio por las tierras de la ex hacienda. En el primer circuito las *aynuqas* suman un total de ocho, y cada una de ellas es sembrada durante dos años consecutivos, en el primero con papa y en el segundo con otros productos, para pasar a descanso durante seis años. En el segundo circuito sucede lo mismo, pero aquí las *aynuqas* suman un total de cinco, motivo por el cual el período de descanso de cada una se reduce a tres años. En ambas clases no sólo cada *aynuqa* tiene un topónimo que la identifica sino también los sitios o sectores en los que están divididas, así como sus respectivas *qallpas* o parcelas. No es preciso que las familias de Anchallani establezcan ningún tipo de lista o que analicen el turno de las *aynuqas*, ya que todas ellas saben cuál de ellas le tocará “en suerte” en un turno rotativo que gira en contra de las agujas del reloj (Choque Churata 2009: 31-42). La autora de este registro es bien consciente de los problemas involucrados en él y, consecuentemente, se ha pronunciado de manera explícita al respecto: “Por las formas organizativas de la productividad agrícola y ganadera, los teóricos de los estudios andinos llaman *ayllu* a este tipo de poblados. Sin embargo, Anchallani nunca ha sido referida con la palabra *ayllu*” (Choque Churata 2009: 33-34).

hayan tenido el mismo impacto en todas las poblaciones y que dejaran impreso un único y mismo sello en las maneras en que sus respectivos miembros se relacionan entre sí y con sus territorios. En este sentido, las variaciones regionales también resultan significativas.

El objetivo de las páginas que siguen es ilustrar la posible relación entre *ayllu*, parentesco y territorio a partir del análisis de dos casos de sistema de barbecho sectorial del sur peruano. Se trata de contribuir, desde una perspectiva focalizada en el plano de la organización social, al tema del barbecho sectorial en los Andes centrales sin intención de proponer continuidades ininterrumpidas.<sup>7</sup>

### **Actividades agrícolas en el distrito de Marcapata**

El distrito de Marcapata (provincia de Quispicanchi, departamento del Cuzco) se encuentra ubicado en la vertiente oriental de la sección meridional de los Andes peruanos. Su territorio ocupa una superficie de aproximadamente 2.000 km<sup>2</sup> y limita, al noreste, con el distrito de Camanti —antesala de la región amazónica de Madre de Dios—, al este con el departamento de Puno y al sur con la cordillera de Carabaya, cuyo hito geográfico, el nevado del Ausangate, se erige por encima de los 6.000 metros sobre el nivel del mar. El territorio distrital se presenta como una suerte de tobogán que, desde un eje sureste-noroeste, desciende desde casi los 6.000 hasta los 1.000 metros sobre el nivel del mar cruzando así una ecología por lo demás diversa. En Marcapata vive una población —mayoritariamente campesino-indígena— de aproximadamente 6.000 almas que, hasta la década de 1980, estaba organizada en cuatro “sectores administrativos” que presentaban todas las características de “comunidades separadas”: Marcapata Collana, Sahuancay, Puica (dividida en Puica Alta y Puica Baja) y Collasuyu. Cada una de estas cuatro comunidades estaba —y aún lo sigue estando— dividida en un número variable de “aldeas” o “sectores”. A ello hay que agregar otras dos aldeas

---

<sup>7</sup> En efecto, autores abocados desde una perspectiva histórica al estudio de las poblaciones campesino-indígenas del sector meridional de los Andes centrales en particular —y de los Andes en general— en función de la tríada mencionada (*i.e.* *ayllu*, parentesco y territorialidad) han identificado cambios profundos en ella. Así, por ejemplo, se ha subrayado que el proceso migratorio relacionado con el abandono de las reducciones toledanas a fines del siglo XVI y durante el siglo XVII involucró un proceso de transición de formas de organización social basadas en el parentesco y el *ayllu* a otras fundadas en la territorialidad y la adscripción a categorías fiscales (Saignes y Morlon 1996: 143-144). De igual modo, y en términos de una perspectiva más contemporánea, se ha observado también que la “nuclearización” progresiva de las familias como resultado de presiones europeas y cristianas es un factor importante en la desestructuración de la “economía política andina” (Mayer 1985: 66).

dedicadas fundamentalmente a la actividad pastoril: Huaracone (en Sahuancay) e Inca Cancha (en Collasuyu) (Yamamoto 1981: 94 y 130).<sup>8</sup>

En Marcapata el calendario agrícola está supeditado al ritmo de una estación de lluvias (octubre-marzo) y una estación seca (abril-septiembre) que, a su vez, se subdividen de acuerdo con las actividades agrícolas realizadas. La variación altitudinal delimita cuatro zonas de cultivos dedicadas, respectivamente, a tubérculos (variedades de papa), cereales (variedades de maíz y quinua), leguminosas (tarwi) y, en las partes más bajas cercanas a la ceja de selva, frutales (esta zona pertenece a Puica Baja). Los territorios de mayor altitud están dedicados al pastoreo de llamas, alpacas y ovejas. El centro poblado marcapateño (*llacta*) —a su vez capital del distrito donde se concentran los organismos administrativos de gobierno— se encuentra ubicado a los 3.100 metros sobre el nivel del mar y coincide con el punto de confluencia de los territorios de menor nivel altitudinal de las cuatro comunidades.<sup>9</sup> Desde esta perspectiva, el centro poblado y sus alrededores (*i.e.* entre los 2.600 y los 3.400 metros sobre el nivel del mar) se presenta no sólo como el límite que divide los territorios de pastoreo y cultivos de altura (puna y zona de páramo) y los de tierras bajas (*yunca* o zona de bosques pluviales), sino también como el límite entre los territorios consagrados a los cultivos de los principales tubérculos y cereales de la región: la papa y el maíz, cada uno de ellos también escalonados altitudinalmente y sometidos a ciclos anuales de producción. En efecto, existen cuatro zonas de cultivo de papa y tres de maíz: papa *mischa* (en las inmediaciones del pueblo), papa *maway* (entre los 3.200-3.600 metros sobre el nivel del mar), papa *puna* (entre los 3.600-4.100 metros sobre el nivel del mar), papa *luki* (alrededor de los 4.200 metros sobre el nivel del mar) y *llacta sara*, *wari sara* y *yunca sara* (entre los 3.000-1.000 metros sobre el nivel del mar). La cosecha de la papa y del maíz se realiza entre tres y cuatro veces al año (Yamamoto 1981: 99-104). Para los fines propuestos en esta sección la casuística relevada por Yamamoto acerca de estos dos últimos tipos de cultivos resulta de especial interés.

Existen dos tipos de terrenos de cultivos, la *kita* o *mishca* chacra y la banda chacra. En el primer caso se trata de terrenos de extensión reducida localizados en las

---

<sup>8</sup> En este apartado, y en el siguiente, seguiremos de cerca los resultados alcanzados por Norio Yamamoto (1981) en sus investigaciones sobre las actividades agropastoriles en Marcapata, realizadas a fines de la década de 1970, por tratarse de uno de los contados análisis —si no el único— sobre la materia que, además de su calidad excepcional, tiene una incidencia directa en los resultados de nuestras investigaciones en la región.

<sup>9</sup> En efecto, los territorios ocupados mayoritariamente por las cuatro comunidades corresponden a la porción meridional del distrito, aquella que, desde el centro poblado y en dirección al Ausangate, se eleva desde los 3.100 hasta por encima de los 5.000 metros sobre el nivel del mar.

cercanías del centro poblado o de los caseríos en los que se agrupan las familias de las diferentes aldeas y que tienden a ser explotados por cada familia (nuclear) individual<sup>10</sup>; en el segundo se trata de terrenos de mayor escala explotados de manera colectiva de acuerdo con las exigencias y necesidades determinadas por cada una de las comunidades. Este último tipo de terreno sobrepasa significativamente en extensión al primero, y las porciones más altas dedicadas al cultivo de papa están sometidas a barbecho sectorial. Así, por ejemplo, la banda chacra destinada por la comunidad de Sahuancay al cultivo de papa *maway* se encuentra dividida en cinco sectores sometidos a un proceso de rotación (y descanso) cada uno de los cuales recibe el nombre de *muyu*. Lo propio ocurre en la comunidad Marcapata Collana, donde el ciclo de barbecho se extiende a lo largo de cuatro años, siendo cada *muyu* cultivado con oca u ulluco el año siguiente al que se cultivó con papa. En este último caso el sistema es ligeramente más complejo ya que, de acuerdo con la localización altitudinal de los terrenos de cultivo, se aprecia en esta comunidad no uno sino al menos dos sistemas de barbecho sectorial operando al mismo tiempo. En efecto, a lo largo de la quebrada del río Chumpi, que desde los glaciares desciende sobre un eje sur-norte de aproximadamente unos veinte kilómetros de largo hasta el centro poblado y cruza parte del territorio de Marcapata Collana, se han identificado dos bandas chacras dedicadas al cultivo de papa *puna* y papa *maway* (correspondientes, respectivamente, a los territorios de las aldeas de Chumpi y Thunkus de esta comunidad), cada una de ellas divididas en cinco *muyu*. Los *muyu* de cada una de estas bandas, en lugar de presentarse de manera longitudinal y continua sobre los respectivos territorios, están dispuestos de manera circular sobre una y otra de las márgenes del río. Existe además una tercera banda dedicada al cultivo de papa *luki*. Localizada en la cercanía de los glaciares por sobre los 4.100 metros sobre el nivel del mar, los terrenos dedicados a este tipo de papa están divididos en dos *muyu* y, en rigor, aunque se dejan descansar, no se someten a una rotación estricta (Yamamoto 1981: 109 y 113-116).<sup>11</sup>

Entre los 3.100 y los 2.400 metros sobre el nivel del mar se encuentran las bandas chacras dedicadas al cultivo de maíz. Debido a que la mayor parte de la población campesina reside en los territorios que están ubicados por encima del piso del *wari sara*, ella se ve compelida a descender, literalmente, 1.000 y en algunos casos

---

<sup>10</sup> Según nuestras encuestas, a estos terrenos también se los designa genéricamente como *sapa chakra*.

<sup>11</sup> En la comunidad Collasuyu cada banda chacra, cuyo número no ha sido especificado, está dividida en siete *muyu*, cada uno de los cuales está sometido a un ciclo de descanso que se prolonga a lo largo de seis años (Yamamoto 1981: 115).

más metros de altura para realizar las labores requeridas. Cada familia dispone de parcelas en las que edifican sus respectivas *sara chuclla*, chozas rudimentarias en las que residen sus miembros (o parte de ellos) en los momentos del año dedicados al cultivo y la cosecha del grano. A diferencia de los casos de las bandas dedicadas al cultivo de papa, en los que cada banda parece corresponder al territorio (o porciones del territorio) de cada una de las comunidades, las bandas de maíz abrevan en un territorio en cierto modo común, aquel correspondiente al de las porciones más bajas de cada comunidad las cuales, de todos modos, permanecen separadas por las respectivas quebradas de los ríos que confluyen en las porciones más bajas del territorio distrital. Un ejemplo de colindancia de las bandas *sara* lo constituyen los terrenos de Marcapata Collana y Sahuancay: de las 25 *sara chuclla* identificadas por Yamamoto, 13 pertenecían a familias de la primera comunidad y las 12 restantes a familias de la segunda (Yamamoto 1981: 110-113).

El caso de Marcapata se adecua bastante bien a los ejemplos de barbecho sectorial registrados en otras regiones de los Andes de Perú y Bolivia. Sin embargo, el mismo pareciera estar “a medio camino” entre unos y otros en el sentido de que, como en el resto del Perú, el sistema está asociado al control comunal pero, al igual que en algunas regiones del altiplano boliviano, en Marcapata se aprecia la coexistencia de varios sistemas en el interior de una misma unidad social más inclusiva —el distrito— e incluso en el interior de cada una de las comunidades. El análisis comparativo ha sugerido la posibilidad de que la coordinación y el manejo de varios sistemas de barbecho sectorial por una misma unidad social en muchas regiones de Bolivia invitarían a concebir continuidades con formas más o menos pretéritas de organización social asociadas con el *ayllu*. Desde esta última perspectiva Marcapata presenta similitudes significativas con lo que ocurre en algunos territorios del Collasuyu. ¿Es posible determinar, entonces, alguna característica en la organización social de las poblaciones del distrito de Marcapata que termine por relacionarlas con sus pares de Bolivia? En definitiva, ¿existe en Marcapata algo parecido a una organización en *ayllu*? Y si ello fuera así, ¿existe alguna relación entre dicha forma de organización y los sistemas de barbecho sectorial tal y como han sido expuestos y analizados?

### ***Muyu* en el sector Lacco del *ayllu* Collana (Marcapata)**

*Muyu* (o “suerte” en español) es el término quechua que emplean los campesinos marcapateños para referirse a las porciones de terrenos sometidos a barbecho sectorial y que coinciden, en términos altitudinales, con los terrenos dedicados al cultivo de papa *puna* en la aldea de Ch’umpi identificados por Yamamoto. Aquí

conviene hacer dos precisiones. En primer lugar, el término *muyu* en quechua está no sólo asociado a los terrenos que componen los sistemas de barbecho sectorial, a los sectores y al sistema en sí, sino también, y desde temprano, a las nociones de círculo o redondez y a la acción de circular, circundar e incluso delimitar el territorio. Así, por ejemplo, en Diego González Holguín se lee lo siguiente:

**Muyu.** Círculo o redondez. **Muyu.** Cosa redonda, circular. **Muyun muyunpi.** Ala redonda en el contorno. **Muyuquitimpi.** En toda la redonda. **Muyuricuni muyurini.** Andar a la redonda, o dar vuelta en redondo. **Muyurini muyuyuni llactacta.** Rodear y dar vueltas a pueblo, o casa, o plaza &c. **Muyuri huanmi huaci.** Andarseme la casa, o la caueça desuanecerse. **Muyupayani.** Andar frecuentemente, o con exceso en redondo de alguna persona, o cosa, o poner cerco, o rodearla. **Muyuchini muyurichini.** Hazer andar a la redonda, rodear, o dar vueltas a la redonda della. **Calle callecta muyuchini, o plaçacta.** Rodear, o sacar alguno por las calles, o plaza açotando. **Muyuququen.** El circuyto, o box de algo. **Cay ciudadpa muyuquitimpicak llactacuna.** Los pueblos circunvezinos desta Ciudad. **Muyuchacuni.** Rodear del todo, o bojar cosa grande, andarla toda a la redonda. **Muyurcuni.** Acabar de rodear o darle vuelta. **Muyupayaquen.** El que anda rodeando a alguno con demasia. (González Holguín 1989 [1608]: 254)

Fray Domingo de Santo Thomas, por su parte, consignó los siguientes usos:

Andar en rededor **moyoni.gui, o moyorini.gui.** Boluer en rededor **moyorini.gui, o moyoni.gui.** Círculo, línea redonda **moyo.** Derredor, preposicion **moyo.** Redondo **moyo.** Sitio, por cerco de lugar **llacta moyo.** Cercar de muro **quinchani.gui, o moyocta pircani.gui.** Estar en rededor **moyocta, sayani.gui.** Acatar por diversas partes **moyolla ricuni.gui** o **cauacachani.gui.** **Moyollaricuni.gui, o cauacachani.gui** mirar al derredor. Círculo de gente **moyontin.** En rededor **moyontin.** Redondez **moyontin.** Remanso de río **moyoquinc.** Cerco **yáttoy, o moyósca.** Pella, cosa redonda **moyosca.** **Moyosca sayani.gui** estar en pie, cercado. Redondear **moyochini.gui.** Vuelta dar en rededor **moyorini.gui.** Rodar, traer en rededor **moyorini.gui.** (Santo Thomas 2006 [1560]: 342)

Entre los usos contemporáneos, Antonio Cusihuamán ha registrado los siguientes:

**MUYUY.** s. Turno. **Ñan muyuniykiqa pasarunña.** Ya pasó su turno. Sector de las tierras de labranza en una comunidad campesina; zonificación del ayllu: **Hayk'a muyupi t'aqasqataq Yanakuna aylluri?** ¿En cuántos sectores está dividido Yanacochoa? (Cusihuamán 2001 [1976]: 70)

En el término *muyu* se conjugan y se concentran un número de nociones, conceptos e ideas que, en su conjunto, permiten ahondar aún más en las prácticas asociadas al acceso y el usufructo de los territorios de cultivo. La noción de redondez no

alude exclusivamente a una figura cerrada en sí misma sino, más bien, a la idea de una temporalidad cíclica a la que están sometidos, para el caso que nos ocupa, los terrenos de cultivo. Este tiempo cíclico no sólo pauta las actividades humanas sino que, también, son ellas mismas las que lo cargan de significación. Así, la noción de redondez involucra también la acción de circular, pero circular con una intención: el ejercicio constante, y también cíclico, de delimitar los territorios controlados por el grupo. Y no se trata de cualquier grupo, sino de un grupo organizado —de acuerdo con los casos discutidos— en comunidad o en *ayllu*.<sup>12</sup>

Una segunda precisión con respecto al caso marcapateño está directamente relacionada, justamente, con las formas de organización social de su población. A diferencia de lo que sucedía a fines de la década de 1970, el distrito de Marcapata está compuesto actualmente por ocho comunidades campesinas, cuatro de las cuales corresponden a las identificadas por Yamamoto (y también por Sato 1981) en su estudio de caso, y cuatro de reconocimiento reciente. Si bien las cuatro comunidades “jóvenes” han sido reconocidas como tales (*i.e.* como comunidades campesinas) por el Estado peruano a lo largo de la década de 1980, y disfrutaban cada una de ellas de la independencia en el uso y usufructo de sus respectivos territorios conforme a las pautas establecidas en la legislación nacional, desde la perspectiva de las comunidades antiguas ellas son percibidas, literalmente, como sus “hijas”. Los respectivos lazos de filiación entre las ocho comunidades son:

Yanacocha-Inca Cancha	→	Marcapata Collana
Socapata	→	Sahuancay
Unión Arasa (ex Puiqa Baja)	→	Puiqa
Huaracone	→	Collasuyu

Los territorios de las cuatro comunidades “hijas” ocupan una posición relativamente marginal en el conjunto del territorio distrital, y el proceso de sus respectivas constituciones y ulteriores adscripciones territoriales excede los propósitos del presente capítulo (Sendón 2009). Los territorios de las cuatro comunidades “madres” ocupan las porciones centrales, y de mayor extensión y nivel altitudinal, del territorio del distrito y sus respectivos nombres no sólo son los mismos que el de las cuatro comunidades estudiadas por Yamamoto a fines de

---

<sup>12</sup> En Orlove, Godoy y Morlon (1996: 99) se consigna la siguiente definición: “El linderaje o *«mojón muyuy»* consiste en hacer un recorrido por todo el límite de la comunidad [...] Para el linderaje se organizan grupos encabezados por representantes comunales y conocedores de las propiedades, quienes recorren la comunidad por sectores, debiendo reunirse a determinada hora en un punto fijado, donde cada grupo informa detalladamente la inspección realizada”.

la década de 1970, sino también de los cuatro ayllus en los que, de acuerdo con las fuentes administrativas disponibles, estaba dividido el repartimiento de Marcapata desde al menos fines del siglo XVIII.<sup>13</sup> Esta continuidad no se reduce a una mera concordancia entre las nomenclaturas, ya que desde la perspectiva que ofrecen las dimensiones parental, ritual y cosmológica de sus prácticas sociales, la población marcapateña también está organizada en cuatro *ayllus* que llevan los nombres, precisamente, de las cuatro comunidades más antiguas del distrito. El momento en el que estos *ayllus* adquieren mayor protagonismo en la vida social distrital es durante la celebración, cada cuatro años, del *wasichakuy* (“hacerse de casa”). En este ritual, que consiste básicamente en el cambio del techo de paja (*ichhu*) de la iglesia local —localizada en el centro poblado— a lo largo de toda una semana de actividades encabezadas —todas ellas— por el *ayllu* Collana (“el primero en todo”), quedan desplegados un sinnúmero de elementos materiales y simbólicos que evocan de manera elocuente, aunque no por ello menos sutil, el origen mítico de estos *ayllus*, sus respectivas territorialidades y las prácticas agrícolas a ellas asociadas.<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup> Las fuentes tributarias conservadas en el Archivo Regional del Cuzco (en particular el fondo “Intendencia-Real Hacienda”), junto con el *Inventario de los libros de la Tesorería Fiscal* de la provincia de Quispicanchis, permiten confirmar que, desde 1778 hasta 1845, el repartimiento de Marcapata constaba de los cuatro ayllus de Marcapata, Sahuancay, Puyca y Collasuyu, los cuales, luego de la creación del distrito en 1869, pasaron a denominarse “parcialidades”, tal y como consta en el libro de 1889. El reconocimiento de estos ayllus-parcialidades como “comunidades” se produce desde 1920, década a partir de la cual el Estado peruano comienza un trabajo de legislación sobre las comunidades —primero “indígenas”, luego “campesinas”— que continúa hasta hoy. Collasuyu y Sahuancay fueron reconocidas como comunidades indígenas en 1927, Marcapata Collana en 1955 y Puyca en 1966. Los restantes cuatro grupos adquirieron el estatus de comunidades campesinas casi dos décadas después de la Reforma Agraria (1969): Huaracane en 1984, Yanacocha-Inca Cancha y Unión Araza en 1988 y Socapata en 1989 (Bernex y Equipo CCAIJO 1997: 195).

<sup>14</sup> Durante el *wasichakuy* se presencia un verdadero repliegue de las comunidades en los *ayllus*, ya que el techo de la iglesia, el espacio que lo circunda y todo el resto del centro poblado se ve sometido a una lógica en virtud de la cual cada una de las esferas mencionadas es dividida en cuatro porciones conceptualmente iguales sometidas a las directrices de cada uno de los *ayllus* (siempre bajo la égida de Collana). Es en este preciso contexto en el que las comunidades de reconocimiento reciente son referidas como “hijas” de las cuatro más antiguas, ya que cada una de las primeras se pliega a cada una de las segundas, en el orden arriba consignado, durante la semana del ritual. Las cuatro porciones en que se divide el techo del templo son concebidas como los territorios de cada uno de los cuatro *ayllus*, y cada una de ellas está a su vez dividida en un número de surcos (*wachu*) sobre los que se disponen cada una de las porciones de *ichhu* que las conforman. En este sentido, el techo del templo se convierte literalmente en un campo de cultivo y cada uno de los terrenos de los cuatro *ayllus* cuenta a su vez con un surco principal, denominado *collana*, objeto de cuidado de tres oficiales a su vez denominados *collana*, *chawpi yaba* y *kaywa* (Sendón 2004, 2009). El término con el que los marcapateños se refieren a los cuatro *ayllus* es el de *tawantinayllu*.

La comunidad Marcapata Collana propiamente dicha cuenta con un número aproximado de 250 comuneros empadronados (es decir, jefes varones de aproximadamente 250 familias nucleares) que habitan los tres sectores en que está dividida: Lacco, Ch'umpi y Aqosiri.<sup>15</sup> En el sector Lacco reside un número aproximado de 120 familias nucleares cuyas viviendas principales están ubicadas en uno u otro de los cuatro subsectores (o caseríos) en los que a su vez está dividido: Lacco, K'achi K'achi, Puca Puca y K'achi, ubicados respectivamente sobre un eje altitudinal que asciende desde los 3.100 hasta casi los 5.500 metros sobre el nivel del mar. Una amplia porción del territorio del sector (cercano al caserío de Lacco), ubicado entre los 3.600 y los 4.000 metros sobre el nivel del mar, está dedicado al cultivo de variedades de papa de altura bajo la modalidad del sistema de barbecho sectorial. En este sentido, en el nivel de la comunidad Marcapata Collana no sólo existen dos sistemas de barbecho sectorial (asociados a las bandas chacras del sector Ch'umpi) sino, al menos, tres —si se descuenta la banda dedicada al cultivo de la papa *luki* en las alturas de Ch'umpi (ver *infra*). El cultivo de la papa de altura es una más entre las actividades del calendario agrícola que ocupa a las familias de Lacco, al igual que a las del resto de las comunidades.

*Mama poqoy* es la expresión con que las familias de Lacco se refieren a la época de lluvias que se extiende entre enero y marzo. Durante ese período las actividades agrícolas se reducen significativamente debido a las fuertes lluvias que azotan a la región, y los productos se dejan crecer y madurar (*poqoy*, además de “época de lluvias”, significa a su vez “madurar” o “fermentar”). El mes de julio coincide con el período denominado *lloqe hatun mawaypaq* (“romper o torcer la tierra para sembrar papa”) en el que se siembra anticipadamente la papa para cosecharla en enero o febrero (*hatun maway*). *Mikhuy hoqariy tiempu* (“tiempo de levantar o alzar los alimentos o productos”) es la época de cosecha de papa, *illaku* (junio y julio), oca (fines de abril y principios de mayo) y maíz (junio). El *chakichikuy tiempu* o *mikhuy chakichikuy tiempu* (“tiempo de hacer secar los alimentos o productos”) es la época en que se hacen secar los productos con el fin de conservarlos en *tage* (pequeños graneros o depósitos). Precisamente, julio y agosto son los meses de la preparación del *ch'uñu*, la *moraya* y la *qhaya* (dos tipos de papa disecada, y oca disecada bajo el mismo procedimiento con el que se prepara la *moraya*).

---

<sup>15</sup> Según cifras oficiales, el territorio total de la comunidad asciende a 22.800 hectáreas —de las cuales 1.600 consisten en terrenos cultivables, 16.100 en pastos naturales y 5.000 en terrenos desnudos— con un perímetro de casi 91 kilómetros. Además, la comunidad cuenta con tres anexos en las porciones más bajas del territorio distrital (Chile Chile, Racchi Pata y Phatan) que, en su conjunto, suman un total de 550 hectáreas.

Agosto es denominado *chawpi maway*, y está dedicado a la siembra de la papa (en los territorios bajos) que se cosechará en abril o mayo. El *tarpuy tiempu* (“tiempo de sembrar”) está consagrado a la siembra de papa, oca, *illaku* (septiembre y octubre) y maíz (octubre y comienzos de noviembre). Octubre y diciembre están dedicados, literalmente, a “hacer la chacra” (*chakra ruway tiempu*) o al reacondicionamiento de los terrenos de cultivo.<sup>16</sup>

Para los fines de esta sección la papa y el maíz son los dos productos que acaparan nuestra atención. La papa se siembra tres veces al año: dos veces bajo las modalidades *hatun maway* y *chawpi maway* (respectivamente en julio y agosto para cosechar en enero-febrero y abril-mayo) en los terrenos de menor nivel altitudinal y una sola vez bajo la modalidad *hatun tarpuy* (“gran siembra”) en los territorios de mayor altura (septiembre-octubre para cosechar en junio-julio).<sup>17</sup> El maíz, por su parte, se siembra (*sara tarpuy*) y cosecha una sola vez al año (octubre-noviembre y junio, respectivamente). Ahora bien, mientras que el cultivo de papa en los territorios de menor nivel de altitud es considerado relativamente poco importante, a los terrenos explotados bajo la modalidad de *hatun tarpuy* se les reconoce un valor extraordinario, ya que ellos proporcionan el mayor volumen de papas que se utiliza no sólo para el consumo sino también para la venta, la conservación y el “semillado” (*i.e.* la selección de papas pequeñas que sirven de semillas para las futuras cosechas). Son estos terrenos dedicados al cultivo de papa de altura (o *papa puna*) los que se someten a descanso, de modo que, en Lacco, *hatun tarpuy* es sinónimo de “barbecho sectorial”.

La porción del territorio de Lacco dedicada al cultivo de *papa puna* bajo la modalidad de *hatun tarpuy* consiste en un gran rectángulo dividido en cinco porciones (*pisqa muyu* o “cinco suertes”) consecutivas cada una de las cuales se extiende, de manera transversal a la disposición del sector (y de la comunidad en su conjunto), en el territorio distrital de este a oeste o, lo que es lo mismo, entre el río Lacco —que divide Marcapata Collana de la comunidad de Sahuancay— y una cadena montañosa, que hace de límite entre Lacco y el segundo de los sectores de Collana,

---

<sup>16</sup> Desde una perspectiva espacial, los terrenos de cultivo del sector Lacco están divididos en una parte alta y una parte baja. En la primera se siembra papa, *illaku*, *añu*, oca, *tarwi* y algo de habas. En la segunda se encuentra fundamentalmente maíz, habas y *tarwi*. En las porciones de terreno de menor nivel altitudinal, aquellas pertenecientes a los anexos en la ceja de selva, se cultivan diversos frutos entre los que destaca una variedad de ají (*rocoto*) de amplio consumo en los Andes. En los territorios de mayor altitud se practica el pastoreo de alpacas, llamas y ovejas.

<sup>17</sup> Los terrenos de cultivo de papa de menor altitud deben ser preparados antes de la siembra debido a la presencia de grama que impide el crecimiento de los tubérculos y por ese motivo debe ser quitada del suelo y luego quemada. No existe grama en los terrenos de mayor altura.

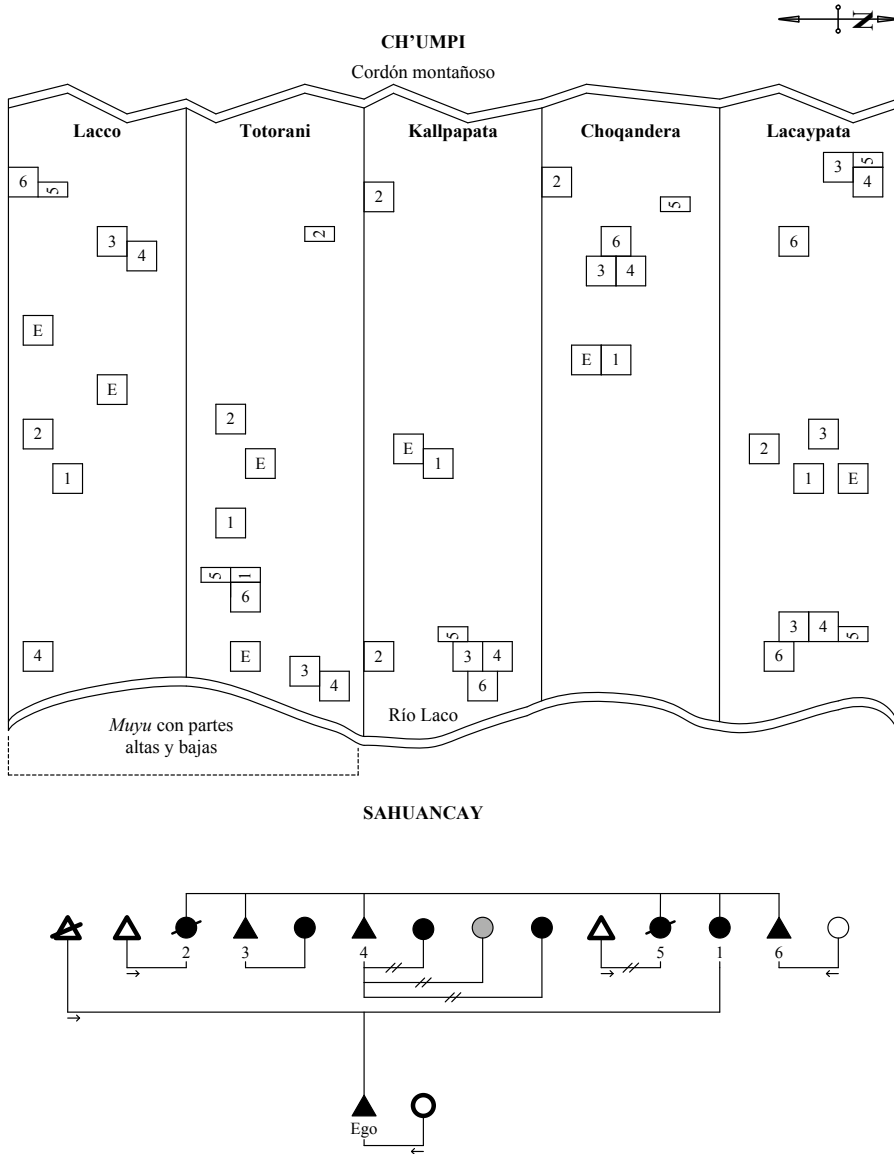
Ch'umpi. Cada uno de los *muyu* se presenta, de este modo, como un delgado rectángulo de varios cientos de metros de longitud y unas decenas de metros de ancho que se extiende, de este a oeste, desde un nivel más bajo correspondiente a la cercanía del río Lacco hasta las porciones de mayor nivel altitudinal coincidente con el cordón montañoso (figura 4.1).<sup>18</sup> Cada uno de los *muyu*, a su vez, se divide en cientos de parcelas (denominadas *hallpay* o *hallpachaykuy* cuando son más pequeñas) a las que tienen acceso, idealmente, todas las familias del sector. Los *muyu* son trabajados por turnos (siembra en septiembre-octubre y cosecha en junio-julio), uno por vez de manera consecutiva y cíclica, lo que implica que cada uno descansa durante cuatro años (como terreno de pastoreo) antes de volver a ser utilizado.

Cada uno de los *muyu* tiene un nombre que lo identifica, así como también todas las parcelas que los componen. Los nombres de los *muyu* de Lacco son, de sur a norte, Lacco, Totorani, Kallpapata, Choqandera y Lacaypata. A manera de ejemplo (cuadro 4.1), el nombre de las parcelas que posee el Ego representado en la figura 4.1 son, respectivamente, Phuchuniqata y Hoqurayoq (Lacco), Totoranipampa y Sahuancaypampa (Totorani), Lacoasi (Kallpapata), Patachoqandera (Choqandera) y Huarachaqhepa (Lacaypata), lo que demuestra que un individuo (jefe de familia) puede disponer de dos o más parcelas en una misma suerte. Se considera que cada una de las familias conoce sus parcelas —y las de las demás familias— desde “tiempos ancestrales” y que ellas son transmitidas, de generación en generación, siguiendo una tendencia (estadísticamente verificable) agnaticia que se ve confirmada, en principio, por la idea de que los primogénitos varones son quienes heredan las parcelas tras unirse en matrimonio, así como también por el correspondiente patrón virilocal de residencia posmatrimonial (ver *infra*). En términos ideales la mujer no hereda y, cuando lo hace, se presume que se trata de casos excepcionales ya que, por regla general, “la mujer es para llevar... aunque sea desde doce apachetas”.

---

<sup>18</sup> Aunque carecemos de las medidas exactas de la extensión territorial de cada uno de los *muyu*, y por lo tanto de la extensión del territorio sometido a barbecho, es interesante observar que la disposición de los mismos en Lacco es similar a lo observado por Mishkin (1946) en la vecina comunidad de Kauri, en la que también el cultivo de papa de altura, que comienza con la siembra tardía en octubre, recibe el nombre de *jatun tarpuy* (ver *supra*).

Figura 4.1  
Croquis de la distribución (parcial) de las parcelas de cultivo en los cinco *muyu* del subsector Lacco y vínculos genealógicos (parciales) entre sus poseedores



Estas generalizaciones se condicen con lo que ocurre en los cinco *muyu* sometidos a barbecho, pues existen otros, denominados *yapaqa muyu* o “suerte” *yapaqa* que, como su nombre lo indica,<sup>19</sup> son cedidos por la comunidad (a través de su órgano de gobierno, la “asamblea”) a aquellos individuos que por algún motivo carecen de parcelas de cultivo. Es decir, si bien en Collana Marcapata no hay territorios con títulos ya que todos ellos pertenecen a la comunidad, existe una diferenciación entre los terrenos sometidos a barbecho sectorial, considerados patrimonio “ancestral” de las familias que los explotan y sobre los que la comunidad no tiene poder de decisión —más allá del poder de ratificación de los derechos familiares existentes—, y aquellos otros sobre los que la misma comunidad tiene la facultad de decisión para otorgárselos a quienes no disponen de tierras para su manutención. Incluso más, un informante caracterizó al primer tipo de tierras como “propiedad privada que corresponde a cada familia”.<sup>20</sup> Aunque idealmente el acceso a las parcelas en cada *muyu* es prerrogativa de hombres y mujeres unidos en matrimonio, un joven que hubiera cumplido los 18 años y no estuviera casado hasta ese entonces tiene derecho al usufructo de las parcelas cedidas por sus familiares. Esta situación es excepcional. De cualquier forma, lo cierto es que cada una de las suertes es trabajada bajo las modalidades *ayni-minka*. En el primer caso (*ayni*) se trata de la participación en las labores requeridas en virtud de un lazo recíproco; en el segundo (*minka*), la participación se realiza en nombre de un tercero, con quien el participante está en deuda o a quien el primero simplemente le brinda algún tipo de pago para que lo supla en las labores en las que él mismo debería participar. El análisis genealógico permite identificar con mayor precisión las características definitorias del funcionamiento del sistema de barbecho sectorial tal y como se presenta en Lacco.

El caso del Ego identificado en la figura 4.1, junto con su parentela consanguínea inmediata por el lado materno en una generación ascendente, resulta un interesante punto de partida para realizar una lectura genealógica de los *muyu* de Lacco por presentar una serie de “desviaciones” a lo que en principio parecería ser el funcionamiento “normal” del sistema: la herencia intergeneracional de las parcelas que privilegia la línea paterna y la consecuente práctica de la

---

<sup>19</sup> *Yapa* significa “aumento” o “porción extra que se da” (Cusihamán 2001 [1976]: 123).

<sup>20</sup> Esta misma caracterización ha sido observada en la casuística procedente de Bolivia relativa al sistema de *aynuqa*: “Esta propiedad colectiva [la comunal] no impide la formación de unidades productivas claramente familiares. Más bien, ésta es la norma. Cada unidad productiva familiar tiene posesión y uso consuetudinario de determinados terrenos desde tiempo inmemorial, así como el derecho de decidir las formas de herencia y transferencia de los mismos, de acuerdo con las normas comunales aceptadas” (Carter y Albó 1988: 465).

virilocalidad en la residencia postmatrimonial.<sup>21</sup> El Ego en cuestión se trata de un individuo de 38 años nacido en Lacco. Mientras que su madre, sus tíos y sus abuelos maternos también nacieron y residen (o residieron) en el mismo sector, su padre fue foráneo y por lo tanto no tuvo acceso a las parcelas de los *muyu* mediante sucesión sino que las adquirió, junto con la madre de Ego, mediante la compra a vecinos (*mistis*) de Marcapata, lo que tuvo sus consecuencias en las maneras en que el propio Ego accedió a sus propias parcelas. Pero veamos más detenidamente este caso (cuadro 4.1).

Cuadro 4.1

Nombres de las parcelas de cultivo de una familia extensa (por vía matrilateral) del sector Lacco en cada uno de sus respectivos *muyu* y modo de acceso a ellas por parte de sus poseedores (Ego en figura 4.1)

	Lacco	Totorani	Kallpapata	Choqandera	Lacaypata
Ego	<b>Phuchuniqata</b> Hereda de F y M quienes, a su vez, compraron a un <i>misti</i> marcapateño <b>Hokunayoq</b> Hereda de FM	<b>Totoranipampa</b> <b>Sahuancaypampa</b> Hereda de FM	<b>Lacoasi</b> Herda de F y M quienes, a su vez, compraron a un <i>misti</i> marcapateño	<b>Patachoqandera</b> Compra con W a la madrina de corte de pelo ( <i>chukcha rutuq madrinan</i> )	<b>Huarachaqhepa</b> Hereda de FM
M (1)	<b>Turnupushikana</b> Compra con H a un <i>misti</i> marcapateño	<b>Unuwayq'o</b> Compra con H a un <i>misti</i> marcapateño <b>Canchiskancha</b> Hereda de F y M	<b>Lacoasi</b> Compra con H a un <i>misti</i> marcapateño y a dos comuneros	<b>Patachoqandera</b> Compra con H a un <i>misti</i> marcapateño	<b>Qayanakancha</b> Compra con H a un <i>misti</i> marcapateño
MZ (2)	<b>Teqteqmoqo</b> Compra con H	<b>Moqosiki</b> De parte de H <b>Wiskachanisenqa</b> Hereda de F y M	<b>Hak'aqllpuñuna</b> <b>Saltapatapampa</b> Compra con H	<b>Q'esarayoqchucu</b> De parte de H	<b>Paqchayoqpirka</b> (?)
MB (3)	<b>Pukahallpayoq</b> Hereda de F y M	<b>Pakupampa</b> Hereda de F y M	<b>Kakapuñuna</b> Hereda de F y M	<b>Toqancha*</b> Hereda de F y M	<b>Llant'ane</b> <b>Waracha</b> <b>Maqasaya</b> Hereda de F y M
MB (4)	<b>Pukahallpayoq</b> <b>Kunkakunka</b> Hereda de F y M	<b>Pukupampa</b> Hereda de F y M	<b>Kakapuñuna</b> Hereda de F y M	<b>Toqancha</b> Hereda de F y M	<b>Llant'ane</b> <b>Maqasaya</b> Hereda de F y M
MZ (5)	<b>Kunkakunkapata</b> Hereda de F y M	<b>Canchiskancha</b> Hereda de F y M	<b>Kakapuñuna</b> Hereda de F y M	<b>Toqanchapunku</b> Hereda de F y M	<b>Llant'ane</b> <b>Maqasaya</b> Hereda de F y M
MB (6)	<b>Kunkakunkapata</b> Hereda de F y M	<b>Canchiskancha</b> Hereda de F y M	<b>Kakapuñuna</b> Hereda de F y M	<b>Toqancha</b> Hereda de F y M	<b>Llant'ane</b> <b>Challamachay</b> Hereda de F y M

<sup>21</sup> La información que se presenta a continuación, y en el apartado subsiguiente, es el resultado, todavía parcial, de la encuesta genealógica que hemos realizado a 46 familias nucleares del *ayllu* Collana.

Ego M (M 1) se unió en segundas nupcias con un hombre (Ego F) que fue adoptado en su niñez por una familia de Collana. Ego FM era de Sahuancay, mientras que el origen de Ego FF es desconocido. De las seis parcelas que posee Ego M en los *muyu* de Lacco, cinco de ellas las adquirió con su esposo mediante compraventa a cinco vecinos de Marcapata y a dos comuneros de Lacco, mientras que la sexta la heredó de sus padres (ambos originarios de Lacco), tratándose en este último caso de una parcela pequeña (*hallpachaykuy*), “como para mujer nomás”. Las dos hermanas de la madre de Ego también se unieron con hombres foráneos (en ambos casos sus lugares de procedencia nos son desconocidos) que pasaron a residir uxori-localmente con ellas. Mientras que una de estas mujeres (Ego MZ 5) hereda todas sus parcelas (seis en total, y pequeñas en comparación con las que heredan sus hermanos varones) por “compasión” de sus padres tras un matrimonio frustrado, la otra (Ego MZ 2) hereda apenas una de las siete parcelas que tiene en suerte, mientras que las otras fueron compradas con su esposo o provienen de este último. Los tres tíos de Ego (MB 3, MB4 y MB6) se desposaron con mujeres nacidas en el mismo *ayllu* Collana (MB3W: Lacco, MB4W: Lacco y Lacco, MB6W: Ch’umpi) y en un caso la segunda esposa de Ego MB4 nació en Sahuancay, cumpliéndose en todas estas uniones la regla de virilocalidad. Todos los tíos maternos de Ego heredaron sus respectivas parcelas por parte de sus padres. Finalmente, de las siete parcelas que posee Ego (quien se unió virilocalmente con una mujer foránea) en el conjunto de los *muyu*, dos de ellas las heredó de sus respectivos padres (las cuales fueron compradas por estos últimos a vecinos marcapateños), una la compró (junto con su esposa) a su madrina de corte de pelo (*chukcha rutuq madrinan*), quien no tuvo hijos, y las cuatro restantes las heredó de su abuela paterna (Ego FM), originaria de Sahuancay pero que poseía parcelas en los *muyu* de Lacco.<sup>22</sup>

De estas primeras observaciones es posible extraer las siguientes características del funcionamiento del sistema de barbecho en Lacco. En primer lugar, los casos de herencia de las parcelas resultan numéricamente más significativos que otros tipos

---

<sup>22</sup> Al menos una de estas parcelas (Hokunayoq) era usufructuada por la abuela paterna de Ego “desde siempre”, ya que se trata de un sitio eriazado que fue tomado, trabajado y mejorado por ella y por lo tanto es considerado como suyo. La expresión que empleó el informante para referirse a esta práctica fue *purunta atikuran* (de *atiy*, “poder, tener habilidad para”, y *purun*, “prado, baldío, terreno sin cultivo o que descansa temporalmente”) y que podría traducirse como “tener la capacidad para hacerse de terreno baldío” o “tuvo la habilidad para hacerse de terreno baldío”. Entre los campesinos del sector Ch’umpi (ver *infra*) hemos registrado las expresiones *purunta hapikunki* (“se apoderó de terreno *purun*”) y *purun hallpata ruwaran* (“hace o trabaja la tierra *purun*”) para referirse a la misma práctica de adquisición de terrenos de cultivo que, siempre y en todos los casos, debe recibir el consentimiento de la comunidad.

de adquisición de los terrenos de cultivo. En segundo lugar, los casos de hermanos varones nacidos en el mismo paraje en el que nacieron sus respectivos padres y que heredan las parcelas de cultivo allí ubicadas también son numéricamente más significativos que los casos de herencia por parte de sus hermanas, quienes, en caso de heredar, aparentemente sólo acceden a parcelas más reducidas.<sup>23</sup> En tercer lugar, si bien el número de uniones celebradas entre hombres y mujeres nacidos en el mismo sector y *ayllu* no resulta, en el ejemplo consignado en la figura 4.1, significativo en relación con las otras alternativas (*i.e.* hombres foráneos unidos uxorilocalmente con mujeres de Lacco), ello se debe, en parte, al carácter excepcional de este segmento genealógico. En efecto, la genealogía representada en la figura 4.1 no es sino un fragmento, pequeño de por sí, de una extensa red de parentesco que se extiende sobre la totalidad del territorio marcapateño.

En la figura 4.2 se representa una parte de la red de parentesco en la que están insertos los hombres y las mujeres del sector Lacco en virtud de los vínculos de consanguinidad y alianza (matrimonial) existente entre ellos, así como también con los hombres y las mujeres nacidos en otros de los sectores de Collana, en otras de las comunidades marcapateñas, e incluso también con personas foráneas al territorio distrital. Esta genealogía, acerca de la que hay que insistir en su carácter parcial, fue elaborada a partir de las encuestas realizadas a tres de los egos masculinos, jefes de familia nuclear (Ego 1, 2 y 3, el primero de los cuales es también el Ego de la figura 4.1), de Lacco. Los hombres y mujeres consignados en ella están distribuidos en cuatro generaciones separadas entre sí por un lapso de dos décadas (coincidente de manera aproximada con la edad en la que un hombre tiene su primer hijo). Aquellos individuos ubicados en G0 conforman el grupo etario de entre 20 y 40 años, de modo que en G+1 y G+2 es posible apreciar los lazos de alianza y afinidad establecidos por los antepasados de estos individuos (*i.e.*

---

<sup>23</sup> En la figura 4.1 se aprecia gráficamente el tamaño más reducido de las parcelas heredadas por las hermanas de la madre de Ego. Es interesante observar que las parcelas que llevan el mismo topónimo se localizan de manera adyacente, hecho que podría estar relacionado con el fenómeno de la partición o fragmentación de los terrenos de cultivo debido, justamente, a que una misma porción es heredada por varios hijos de una misma pareja. Ello ha sido observado, ciertamente, para el sistema de *aynuqa* en algunas regiones de Bolivia: “En realidad cada *aynuqa* está subdividida en muchas parcelas que pueden ser increíblemente diminutas, cultivadas por familias individuales. En la mayoría de los casos las tienen asignadas de generación en generación, sufriendo todas las subdivisiones y peripecias del sistema de herencias e intercambios. En algunos casos ha habido tantas subdivisiones que cada heredero apenas tiene derecho a un surco o medio surco” (Carter y Albó 1988: 467).

sus padres y abuelos) en seis y ocho décadas atrás, es decir, hace aproximadamente cien y ciento veinte años.<sup>24</sup> ¿Qué enseña la genealogía en cuestión? (cuadro 4.2).

Cuadro 4.2

Distribución de los matrimonios de la figura 4.2, por generación, de acuerdo con el lugar de nacimiento de sus respectivos cónyuges y los patrones de residencia posmatrimonial registrados

Generación Origen	G+3	G+2	G+1	G0	Total
♂ ♀ Lacco	2 (n)	13 (n)	15 (n) 2 (neo)	13 (n) 2 (neo)	43 (n) 4 (neo) 47
♂ Lacco ♀ Sahuancay	1 (v)	3 (v)	2 (v) 1 (neo)	2 (v)	8 (v) 1 (neo) 9
♂ Sahuancay ♀ Lacco	2 (v) 1 (u)	1 (v) 1 (u)	3 (v) 1 (u)	2 (v) 1 (u) 1 (?)	8 (v) 1 (?) 4 (u) 13
♂ Lacco ♀ Collana		1 (v) 1 (u)	7 (v)	1 (v)	9 (v) 1 (u) 10
♂ Collana ♀ Lacco	1 (u)	1 (v) 1 (u)	3 (v)	1 (v)	5 (v) 2 (u) 7
♂ Lacco ♀ Marcapata				2 (v)	2 (v) 2
♂ Marcapata ♀ Lacco			1 (v)		1 (v) 1
♂ Lacco ♀ Foránea		3 (v)	1 (v)	3 (v) 1 (u)	7 (v) 1 (u) 8
♂ Foráneo ♀ Lacco		1 (u)	2 (v) 3 (u)	4 (u) 1 (neo)	2 (v) 1 (neo) 8 (u) 11
♂ ♀ Sahuancay		2 (n)		1 (n)	3 (n) 3
♂ Foráneo ♀ Sahuancay		1 (u)			1 (u) 1
Total	7	29	41	35	46 (n) 42 (v) 17 (u) 6 (neo) 1 (?) 112

(n = natolocalidad, v = virilocalidad, u = uxorilocalidad, neo = neolocalidad)

<sup>24</sup> En la figura 4.2 sólo se han consignado los hombres y las mujeres unidos en matrimonio. Se han omitido los individuos solteros por resultar, en el caso de hombres y mujeres adultos, numéricamente excepcionales en la muestra considerada y, en el caso de los niños, por no haber adquirido el estatus de adulto con los consecuentes derechos al acceso y usufructo de los territorios de cultivo.

Del total de las uniones matrimoniales registradas en la genealogía (figura 4.2),<sup>25</sup> la mayoría consiste en aquellas en las que ambos cónyuges nacieron en Lacco (42% de los casos). Le sigue en importancia numérica, por un lado, el conjunto de uniones en las que uno de los cónyuges nació en Lacco y el otro en la comunidad de Sahuancay (20% de las uniones) y, por el otro, aquellas en las que uno de los cónyuges nació en Lacco y el otro en alguno de los otros dos sectores que conforman la comunidad de Collana (15%). Llama la atención, asimismo, el número de uniones en las que uno de los cónyuges es foráneo al distrito (17%), y en particular el caso de los hombres que, tras desposarse con mujeres locales, pasan a residir en el territorio distrital uxorilocalmente.<sup>26</sup> En efecto, la práctica de la uxorilocalidad, en virtud de la cual es el hombre quien pasa a residir a los terrenos de una mujer (o a los de sus parientes consanguíneos) tras haberse unido con ella (15% de los matrimonios), resulta excepcional, en términos comparativos, con los casos de virilocalidad, en los que la situación es la inversa (38%) y de natolocalidad, en los que ambos miembros de una pareja residen en los territorios en los que nacieron (41%).<sup>27</sup> Incluso más, los casos de natolocalidad pueden muy bien interpretarse en términos de virilocalidad, ya que la gran mayoría de ellos consisten en uniones en las que son justamente las mujeres quienes pasan a residir en los parajes de sus respectivos esposos (o de sus consanguíneos) localizados en el mismo sector en el que nacieron.

Las características sobresalientes que brinda la información genealógica acerca de los vínculos de parentesco que unen a una parte de la población del sector Lacco son las siguientes. En primer lugar, alta tasa de endogamia en el nivel del sector, primero, y en el de la comunidad, después —característica compartida por la gran mayoría de las poblaciones organizadas en *ayllus* en los Andes en general y en el sur peruano en particular— con el consecuente predominio de la virilocalidad. En segundo lugar, una significativa tasa de exogamia (inter-*ayllus*) en virtud de la cual los hombres y las mujeres de Lacco se casan con mujeres y hombres de Sahuancay.

---

<sup>25</sup> Este número (112) contempla seis casos en los que uno u otro de los cónyuges de las parejas se unieron en matrimonio en más de una oportunidad: G+2: Ego 2 F, Ego 2 FMBD; G+1: Ego 1 M, Ego 1 MB, Ego 1 MMBD; G0: Ego 1 MBDH.

<sup>26</sup> El resto de las situaciones consignadas en el cuadro 4.2 resultan decididamente excepcionales y se explican por circunstancias puntuales (como el caso de la unión de un hombre foráneo y una mujer de Sahuancay —Ego 1 F y FM—) relacionadas con las biografías de sus protagonistas y que exceden los objetivos impuestos en estas páginas.

<sup>27</sup> Los casos de neolocalidad registrados (apenas el 5% del total) consisten en aquellas parejas que, por alguna razón, emigraron de Marcapata hacia otros sitios. El término “natolocalidad” hace referencia, en este contexto, a las parejas cuyos cónyuges nacieron en el mismo sector (Lacco) y ha sido introducido con el propósito de contrastarlo con los casos de neolocalidad.

Finalmente, la existencia de elementos foráneos en virtud de la presencia de hombres que se trasladan a residir en los terrenos de sus mujeres (uxorilocalidad). Estas características generales no sólo están relacionadas con las actividades productivas desarrolladas por las familias de Lacco, sino también con la ubicación del mismo sector en la ecología del territorio distrital sobre el cual, literalmente, dejan impreso su sello.

En efecto, la endogamia en el nivel del sector y la consecuente tendencia a la virilocalidad redundan en la conformación, a lo largo del territorio, de familias extensas con un fuerte sesgo agnaticio que repercute directamente en los patrones de herencia, acceso y usufructo de los terrenos de cultivos. En este sentido, la descendencia masculina de un hombre y una mujer nacidos en Lacco es la que hereda las parcelas de cultivo en cada uno de los *muyu* sometidos a barbecho sectorial tras contraer matrimonio con mujeres de su sector, de otro sector de Collana, de otra comunidad o simplemente foránea. Por su parte, la descendencia femenina de esa misma pareja —por norma general— se trasladará a residir a los territorios de sus respectivos maridos (probablemente hermanos, en un sentido real y clasificatorio, de las mujeres con quienes se desposaron sus propios hermanos) y trabajar las parcelas que a ellos mismos les tocaron en suerte en cada uno de los *muyu* que heredaron de sus respectivos padres.

Por supuesto que existen alternativas a este esquema ideal, tal y como es el caso de Ego 1 (figura 4.1). Sin embargo, desde la perspectiva que ofrece el modo en que accedieron a sus respectivas parcelas en los terrenos de barbecho los hermanos de su madre, los hermanos del padre y de la madre de su madre, así como también la descendencia (mayoritariamente masculina) de los unos y de los otros, lo cierto es que el resultado se adecua bastante bien a la situación en la que familias extensas relacionadas entre sí a través de lazos de consanguinidad (con un sesgo agnaticio) y afinidad (a través de las generaciones) usufructúan y regulan la explotación de los terrenos de cultivos. Incluso más, si en la figura 4.1 se incluyeran las parcelas que usufructúan (y usufructuaron) los hombres y las mujeres representados en la genealogía (figura 4.2) —con sus respectivos nombres y localización—, ella misma se presentaría como una genealogía propiamente dicha. En otras palabras, la lectura genealógica que hemos realizado del territorio que en el sector Lacco está sometido a barbecho sectorial podría realizarse desde la perspectiva de las mismas parcelas (e incluso surcos) que lo conforman, ya que todos ellas se encuentran, en definitiva, emparentadas entre sí.<sup>28</sup>

---

<sup>28</sup> El sesgo agnaticio identificado en el caso marcapateño presenta características similares a lo estudiado en los casos de Phinaya y Sallani (ver capítulos 2 y 3). A ello habría que agregar dos cosas.

Ahora bien, ¿cómo se explica desde esta perspectiva la significativa presencia de un elemento foráneo en la genealogía a través de las uniones matrimoniales correspondientes, así como también la aún más permanente tasa de exogamia que vincula a las familias de Lacco con aquellas pertenecientes a Sahuancay? En el primer caso, la mayoría de los hombres y las mujeres foráneos con quienes contraen matrimonio los miembros de las familias de Lacco pertenecen a la comunidad de pastores de Phinaya, la cual, por estar ubicada en el extremo nororiental de la provincia de Canchis (distrito de Pitumarca), por sobre los 4.200 metros sobre el nivel del mar y al pie del nevado del Ausangate, hace de límite meridional del distrito de Marcapata allí donde se encuentran localizados los territorios de mayor nivel altitudinal, en particular los caseríos de K'achi y K'achi K'achi. Pues bien, son mayoritariamente las familias de estos dos últimos caseríos en particular, y las del sector Lacco en general, quienes establecen sólidos vínculos de alianza (matrimonial) con la población phinayense con el fin de acceder a territorios de pastoreo extensivo de mayor calidad que los existentes en el territorio distrital. No menos importante es el hecho de que, a través del mismo mecanismo, la población phinayense también accede a terrenos de cultivo inexistentes en su propio territorio, lo que permite explicar la presencia de hombres de Phinaya en los caseríos de los consanguíneos de mujeres marcapateñas y la consecuente tasa de uxorilocalidad.<sup>29</sup>

Es la misma lógica la que informa sobre la frecuente tasa de uniones matrimoniales celebradas entre familias de Lacco y sus pares de Sahuancay. En este caso ello se relaciona con el acceso a los terrenos de maíz. En efecto, en estricto rigor los

---

En primer lugar, debido a la alta tasa de matrimonios entre algunos de los miembros de las familias (agnaticias) extensas, los límites entre ellas (representados en la figura 4.2 por líneas de puntos) parecen desdibujarse o al menos relativizarse, según la perspectiva que se adopte al interpretarla (la de Ego, la de un antepasado o la de cualquier Alter). En efecto, entre Ego 1 y Ego 2 existen —al menos— cuatro tipos de vínculos de afinidad ya que, desde la perspectiva del primero, el segundo es su: a) MFZ(1)HZSS; b) MFZ(2)HBS; c) MFZD(3)HMZS, o d) MMBD(4)HMZS. De igual modo, y desde la perspectiva de Ego 1, Ego 3 es su MMBSW(5)FBS. Es decir, más allá de la consanguinidad sigue existiendo parentesco, aquel generado por la alianza. En este sentido, el *ayllu* marcapateño (y no la comunidad) consiste en un universo virtualmente constituido por parientes consanguíneos y afines (de diversos grados). En segundo lugar, y éste es un aspecto del que se ha hecho caso omiso en este análisis, la misma terminología de parentesco empleada por las familias marcapateñas complementa y refuerza la presente descripción (genealógica) siendo también, consecuentemente, una parte constitutiva del *ayllu* (ver capítulos 1 y 5).

<sup>29</sup> Del total de las 19 uniones registradas en la genealogía entre individuos nacidos en Lacco e individuos foráneos, en 12 casos estos últimos nacieron en Phinaya. Recuérdese que los datos de la encuesta genealógica relevada entre la población phinayense, que cubre un espectro temporal similar al caso marcapateño, demostró que del total de las 357 uniones matrimoniales registradas, 95 de ellas consisten en matrimonios en los que al menos uno de los *partenaires* es originario de Marcapata (ver capítulo 2, cuadro 2.3).

terrenos de maíz a los que tienen acceso las familias de Lacco no pertenecen a la jurisdicción de Collana Marcapata, sino que están ubicados en las partes bajas del territorio perteneciente a la comunidad de Sahuancay, en particular las porciones denominadas Parokachi y Cosqouno. El mecanismo mediante el cual las familias de Lacco acceden a los maizales de Sahuancay es a través de la unión con sus mujeres. Y es a través de este mismo mecanismo mediante el cual una parte de las familias de Sahuancay acceden a los territorios que, particularmente en el sector Lacco, están reservados para *hatun tarpuy* mediante el sistema de barbecho sectorial. Ello también está literalmente inscripto en el paisaje ya que las parcelas cultivadas por las familias de Sahuancay en el *muyu* Totorani (identificadas con los nombres de Canchapata, Qanqalaya y Kanimaco) están agrupadas espacial —y conceptualmente— bajo el topónimo Sahuancaypampa.<sup>30</sup>

### *Muyu* en el sector Ch'umpi del *ayllu* Collana (Marcapata)

En el sector Ch'umpi hemos tenido la oportunidad de registrar la presencia de, por lo menos, casi una treintena de *muyu*. Esto pareciera cuestionar, en principio, los resultados alcanzados por Norio Yamamoto en su propia investigación. Precisamente, en las páginas dedicadas al sistema de barbecho sectorial a lo largo de la quebrada del río Ch'umpi, Yamamoto identificó dos bandas chacras dedicadas al cultivo de papa *maway* y papa *puna* y una tercera dedicada al cultivo de papa *luki*, las dos primeras organizadas en cinco *muyu* cada una y la tercera en dos. Desde

---

<sup>30</sup> La observación de Yamamoto acerca de la colindancia de las *sara chuccla* de las familias de Sahuancay y Collana en los territorios de la primera adquiere, desde esta perspectiva, otro sentido, ya que no se trata de una distribución aleatoria de los territorios de cultivo sino de la impronta que dejan en ellos las familias —emparentadas entre sí— que los explotan.

Es preciso rectificar parte de la información consignada al final del último párrafo a propósito de lo que nos ha explicado recientemente (junio de 2013) una informante de Sahuancay. Canchapata, Qanqalaya y Kanimaco no son los nombres de las parcelas que las familias de Sahuancay trabajan en el *muyu* Totorani sino los de tres sectores que conforman la comunidad de Sahuancay. En efecto, al igual que en el resto de las comunidades marcapateñas, Sahuancay está dividida en una serie de sectores identificados con los siguientes topónimos: Mayobamba, Canchapata, Qanqalaya, Kanimaco, Huancarayoq, Chiquis y Layampampa. Las familias de Sahuancay que realizan *hatun tarpuy* en los terrenos de Lacco pertenecen fundamentalmente a los sectores de Canchapata, Qanqalaya y Kanimaco; las familias de Mayobamba realizan *hatun tarpuy* en las alturas de Canchapata y las de Layampampa en las alturas de este mismo sector; son pocas las familias de Huancarayoq y Chiquis las que trabajan *papa puna*. De acuerdo con esta rectificación, las familias de Sahuancay estarían involucradas no sólo en uno (como hemos indicado anteriormente siguiendo a Yamamoto) sino en al menos tres sistemas de barbecho sectorial, dos de ellos presentes en porciones del territorio a las que están adscriptas y el tercero correspondiente al analizado hasta aquí. Desconocemos el número de *muyu* en los que están divididos los dos primeros sistemas.

la perspectiva que ofrece el eje sur-norte, es decir desde los terrenos de menor nivel hasta los de mayor nivel altitudinal, los *muyu* reservados para papa *maway* se encuentran en los alrededores del caserío Tuncus por encima de los 3.200 metros sobre el nivel del mar; aquellos reservados para papa *puna* se concentran en los alrededores del caserío Chumpi por encima de los 3.600 metros sobre el nivel del mar; finalmente, los dos *muyu* dedicados a papa *luki* (que no están sujetos a una rotación estricta) se encuentran cercanos a los caseríos de Huiscachani y Marcarani por encima de los 4.000 metros sobre el nivel del mar. Los nombres de estos doce *muyu* son, respectivamente, Mansanayoc, Ñucuchupata, Kishwarani, Tuncos, Malcuyoc (papa *maway*), Chuñuna, Chumpipata, Huayllapata, Chapipampa, Chumpi (papa *puna*), Janchallaya y Chullo (papa *luki*). A diferencia de lo registrado para el sistema de *hatun tarpuy* en el sector Laco, los *muyu* correspondientes a las dos primeras bandas chacras no se presentan de manera adyacente sino que están dispuestos sobre dos ejes circulares que se extienden sobre ambos márgenes del río (Yamamoto 1981: 114). La anterior caracterización está sujeta a precisiones.

En primer lugar, el sector Ch'umpi de la comunidad Marcapata Collana también está dividido en una serie de subsectores o caseríos identificados con los topónimos (desde la perspectiva que ofrece el mismo eje sur-norte al que se hizo referencia anteriormente) siguientes: Thunkus, Ch'umpi, Ch'umpipata, Huayllapata, Sallamoqo, Qollpa, Hanchallaya, Pucutuni, Wiscachani, Marcarani y Tantani. Algunos de los nombres de estos caseríos son los mismos que el de algunos de los *muyu* que se encuentran bajo su órbita (e.g. Qollpa, Tantani, Lirpuni o Ch'umpipata, Huayllapata y Thunkus), mientras que cada uno de los *muyu* restantes es identificado mediante un topónimo propio. Los nombres de estos *muyu* varían en algunos casos, pero esta variación está relacionada con el hecho de que en algunas ocasiones un informante denomina uno de los *muyu* con el nombre de la parcela (*hallpay*) que trabaja en él (e.g. el *muyu* que la mayoría de los informantes identifica con el topónimo Tantani es en algunas ocasiones denominado Yanaunu por aquellos individuos que trabajan en la *hallpay* así designada por la mayoría) o viceversa, un individuo designa la parcela en la que trabaja con el nombre con el que la mayoría designa el *muyu* del que forma parte (e.g. la *hallpay* que la mayoría designa Ch'umpipata es nombrada por aquellos que la trabajan bajo el topónimo de Lirpuni). Esto es importante ya que permite explicar, por un lado, la “multiplicación” de *muyu* en virtud de los nombres a ellos asociados y, por el otro, el hecho de que los nombres de algunos pocos *muyu* identificados por nosotros en nuestra investigación difieren de aquellos registrados por Yamamoto.

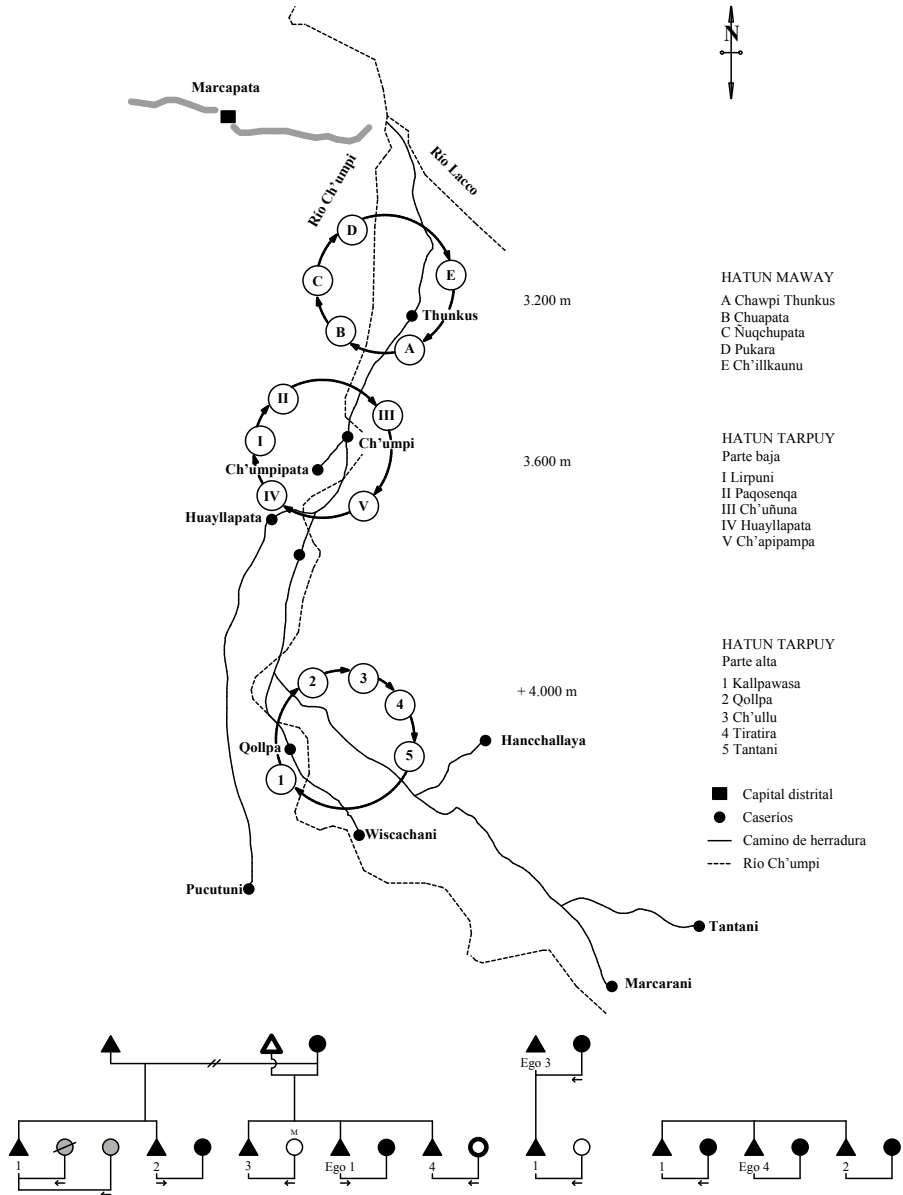
En segundo lugar, los *muyu* que en el sector Ch'umpi están sujetos a barbecho sectorial no son diez sino que, en rigor, ascienden a quince. Ello está estrechamente relacionado con el calendario agrícola del cultivo y la siembra de la papa. Es decir, y como lo observó Yamamoto, en Ch'umpi se advierte de inmediato la presencia de dos sistemas de barbecho denominados *papa maway* y *papa puna*. En el primero de los sistemas, también designado *hatun maway* o simplemente *maway*, se siembra (*tarpu*) la papa en julio y se la cosecha (*haspi'y*) en enero-febrero; en el segundo, también denominado *hatun tarpuy* o *hatun tarpuy puna*, la siembra se realiza en septiembre-octubre y la cosecha en junio-julio.<sup>31</sup> Ahora bien, los terrenos reservados para *hatun maway* están efectivamente divididos en cinco *muyu* pero aquellos reservados para *hatun tarpuy* ascienden a diez: cinco de ellos localizados en la “parte alta” del territorio del sector y los otros cinco en la “parte baja”. Es decir, a los cinco *muyu* identificados por Yamamoto para la realización del *hatun tarpuy* —coincidentes con los que nuestros informantes identificaron como la “parte baja” del territorio del sector— hay que sumar otros cinco ubicados en la “parte alta”. Ambos conjuntos de *muyu* son trabajados simultáneamente cada año (ver *infra*). En resumen, en Ch'umpi encontramos quince *muyu* divididos en tres sistemas de barbecho sectorial —o, más precisamente, dos sistemas de barbecho sectorial, uno de los cuales está conformado por dos subsistemas de cinco *muyu* cada uno—, dos de ellos dedicados a *hatun tarpuy* y el tercero a *hatun maway* (figura 4.3).

---

<sup>31</sup> Existe adicionalmente un tercer ciclo en el calendario agrícola dedicado a la papa designado *chawpi maway* (siembra en agosto y cosecha en abril-mayo) cuyos terrenos, también denominados genéricamente *muyu*, están localizados en las cercanías del caserío Thunkus. Estos *muyu* no constituyen, sin embargo, un sistema de barbecho ya que, según se nos ha indicado, no están sometidos a ningún tipo de rotación y se los trabaja indistintamente cada año. Debido a su volumen, la cosecha de *hatun tarpuy* sirve para suplir las necesidades de las familias durante todo el año, es decir, desde junio-julio hasta enero-febrero, justamente los meses en los que se realiza la cosecha de *hatun maway*. Desde esta perspectiva la práctica del *chawpi maway* puede considerarse relativamente residual. Las familias de Ch'umpi también están comprometidas en el *sara tarpuy* y cultivan el maíz (siembra en octubre, cosecha —*t'ipiy*— en junio) en los terrenos que las familias de Lacco y Sahuancay poseen en esta última comunidad. Sin haber hecho una encuesta pormenorizada sobre la materia como la que hemos realizado en Ch'umpi (que, es preciso advertir, se convirtió en el centro de operaciones de nuestras investigaciones en Marcapata), es sensato suponer que los terrenos reservados para *hatun maway* en Lacco también están sometidos a barbecho sectorial (ver nota 16).

Figura 4.3

Croquis de la distribución de los quince *myyu* del sector Ch'umpi y vínculos genealógicos (parciales) de tres egos que los trabajan



NOTA. La figura reproduce, más allá de las especificaciones agregadas, el mapa “Cultivos y rotación de la papa en la cuenca del Chumpe” elaborado por Yamamoto (1981: 114). Sin embargo, el croquis fue dibujado sobre la base del mapa “Comunidades indígenas de Marcapata” (sin publicar) elaborado por el personal de la iglesia parroquial San Francisco de Asís (Marcapata).

La disposición —idealmente circular— de cada conjunto de *muyu* en los alrededores de algunos de los caseríos que componen el sector evidencia un patrón coincidente con el gradiente altitudinal de los pisos ecológicos. De este modo, adoptando ahora una perspectiva sur-norte, los *muyu* pertenecientes a la “parte alta” de los terrenos reservados para *hatun tarpuy* (Kallpawasa, Qollpa, Ch’ullu, Tiratira y Tantani) se encuentran ubicados por debajo de los terrenos de pastoreo pertenecientes a los caseríos de Wiscachani y Marcarani; aquellos correspondientes a la “parte baja” de los terrenos reservados para *hatun tarpuy* (Lirpuni, Paqosenqa, Ch’uñuna, Huayllapata y Ch’apipampa) se encuentran localizados en los alrededores de los caseríos de Ch’umpi y Ch’umpipata; finalmente, los *muyu* reservados para *hatun maway* (Chawpi Thunkus, Chuapata, Ñuqchupata, Pukara y Ch’illkaunu) se encuentran en los alrededores del caserío Thunkus.<sup>32</sup> En este contexto es importante retener lo siguiente: así como en los caseríos de Wiscachani y Marcarani no hay *muyu* ya que sus respectivos territorios están reservados para el pastoreo de animales, las familias de Thunkus no disponen de *muyu* en sus territorios para *hatun tarpuy*, y las familias de Ch’umpi, Qollpa y aledañas carecen de terrenos para la realización de *hatun maway*. Esto no significa, como se verá, que las familias pertenecientes a uno u otro de estos caseríos no accedan a las parcelas de aquellos *muyu* correspondientes a una u otra clase de papa. Las familias de Aqosiri (el tercero de los sectores en los que, cercano a Ch’umpi y junto con Lacco, está dividida Marcapata Collana) disponen de su propio sistema de barbecho que, según nos informaron los comuneros de Ch’umpi, también asciende a cinco *muyu*. Estas familias, de acuerdo con los mismos informantes, acceden a los *muyu* de Ch’umpi sólo cuando se convierten en yernos (*qatay*) de las familias que habitan en el sector.

Las cientos de parcelas en las que están divididos los *muyu* (la inmensa mayoría identificadas con un topónimo propio) se heredan —también ideal más no por ello menos significativamente— de padre a hijo, siendo el primogénito varón de cada familia (nuclear) quien recibe la mayor cantidad.<sup>33</sup> Ésta no es la única

---

<sup>32</sup> Cada uno de los *muyu* de la “parte alta” y la “parte baja” del sector reservados para *hatun tarpuy* se trabajan de manera conjunta y simultánea. Así, un informante nos indicó que en 2010 se trabajaron 1-I, en 2011 2-II, en 2012 3-III, en 2013 4-IV y, asimismo, que en 2014 se trabajarán 5-V. Esta enumeración está sujeta a variaciones en relación, entre otras cosas (ver nota 3), a los nombres que los informantes asignan a cada *muyu*.

<sup>33</sup> Quizá resulte de cierto interés destacar que en muchas ocasiones cuando se conversa con los informantes sobre esta modalidad de herencia ellos empleen el término castellano *interés*. Así, por ejemplo, no es poco común escuchar expresiones como “X obtuvo la *hallpay* Y por *interés* de su padre”.

manera de acceder a las *hallpay*. Como se ha visto para el caso de Lacco, cuando un individuo no dispone de parcelas en alguno de los *muyu* puede comprarlas a un tercero, incluso alquilarlas a cambio de un animal o una módica suma de dinero, o sencillamente prestarse de ellas bajo las modalidades *ayni-minka*.<sup>34</sup> Una quinta forma de acceso, apenas sugerida en el análisis de Lacco pero con mayor protagonismo en la casuística de Ch'umpi, consiste en la apropiación de terrenos *purun* (ver nota 22) con la ulterior ratificación de la comunidad la cual, de igual forma, tiene la potestad de autorizar el derecho de usufructo a los comuneros debidamente empadronados que supieron destacarse en el desempeño de los cargos cívico-religiosos. Otra forma en las que algunos hombres acceden a sus parcelas, por lo general aquellos que son hijos de hombres migrantes, es a través de la herencia que recibieron sus respectivas esposas sea por el lado del padre o, incluso, de la madre.<sup>35</sup> Aquellos individuos que, finalmente, no disponen de parcelas en alguno de los *muyu* sometidos a barbecho, o no pueden acceder a ellas a través de algunos de los mecanismos alternativos a la herencia, sencillamente no los trabajan. Las páginas que siguen están dedicadas a una lectura genealógica de los tres conjuntos de *muyu* sometidos a barbecho en sus dos modalidades: *hatun tarpuy* y *hatun maway*. Para ello, y de manera similar a lo que hemos hecho en el caso de Lacco, comenzaremos el análisis con tres ejemplos, el primero de los cuales guarda semejanza con el caso del Ego identificado en la figura 4.1 (o Ego 1 en la figura 4.2).

Los egos 1, 2 y 3 son tres hombres nacidos en Ch'umpi de, respectivamente, 30, 64 y 31 años de edad. Los dos últimos egos —en el primer caso también su hijo y en el segundo también sus hermanos— descienden de hombres nacidos en Ch'umpi y heredaron, todos ellos, buena parte de sus parcelas de los *muyu* trabajados por sus respectivos padres. Todos estos hombres se casaron virilocalmente con mujeres de Ch'umpi salvo el hijo de Ego 4 quien lo hizo con una mujer de Collana Marcapata. El caso de Ego 1 es diferente. Su padre es un migrante quien se unió uxrilocalmente con una mujer local y tanto él como su hermano mayor (3) recibieron unas pocas parcelas de su progenitor, mientras que el resto las adquirieron por mecanismos

---

<sup>34</sup> Es preciso insistir, como se observó con respecto a parte de la casuística boliviana, que por lo general son individuos emparentados quienes están involucrados en este tipo de transacciones (ver nota 4).

<sup>35</sup> Un vecino del pueblo de Marcapata nos contó que en la década de 1980, cuando desempeñaba el cargo de juez de paz, tuvo que asistir a la comunidad de Puiqa para dirimir un conflicto de tierras. Por entonces, según él, parecía regir una especie de “sistema de herencia paralela” en virtud del cual los hombres recibían de sus padres varias semillas y un (o varios) *topo* de tierra para cultivar, y las hijas recibían lo mismo de sus respectivas madres.

que se explican, al menos en parte, por el tipo de residencia posmatrimonial adoptada en uno u otro caso. Esto último también se aplica a los hermanos (1 y 2) mayores de Ego 1: si bien ambos descienden de un hombre nacido en Ch'umpi, el primero de ellos, casado virilocalmente, hereda la mayoría de sus parcelas de su padre mientras que el segundo, unido uxorilocalmente, lo hace mediante otros mecanismos que se explicarán de inmediato. El menor de los hermanos (4) de Ego 1, por su condición de tal (*i.e. chanaco*), recibe un tratamiento preferencial. Comencemos por el caso de Ego 1 (cuadro 4.3).

Ego 1 M se unió en primeras nupcias con un hombre de su mismo sector y en segundas nupcias con un hombre (Ego 1 F) que migró a Marcapata desde el departamento de Puno. Ego 1 F compró parte de sus parcelas, se apropió de terrenos *purun* y accedió a otras más a través de la herencia que su esposa recibió de su padre. Ego 1 se casó uxorilocalmente con una mujer del sector cuya madre, también de Ch'umpi, reside con su esposo en el distrito de Ocongate en la misma provincia. De las veintitrés parcelas que trabaja Ego 1 en catorce de los quince *muyu*, siete las heredó de su padre, trece son herencia de la madre de su esposa (quien a su vez las heredó de su propio padre), una consiste en terreno *purun* y dos las compró a dos comuneros de Ch'umpi (uno de los cuales es también padrino de Ego).<sup>36</sup> A diferencia de Ego 1, su hermano (3) mayor se unió virilocalmente con su esposa procedente de la comunidad de Puiqa. De las trece parcelas que trabaja en trece de los diferentes *muyu*, cinco las heredó de su padre, tres consisten en terrenos *purun*, dos las alquila y tres las compró a comuneros de Ch'umpi; es decir, este segundo Ego no recibió parcelas por parte de su esposa. Este fenómeno se replica en los casos de los hermanos mayores de estos dos últimos egos, ambos nacidos de la misma madre y de un hombre nacido en Ch'umpi. El primero de ellos (1) se unió virilocalmente con dos mujeres de Sahuancay y, de las dieciséis parcelas que posee en catorce de los *muyu*, siete fueron herencia paterna, seis consisten en terrenos *purun*, dos las alquila y una la compró a un comunero. El segundo de estos hermanos (2) se unió uxorilocalmente con una mujer del mismo sector y, consecuentemente, de las quince parcelas que posee en catorce de los *muyu*, ocho las heredó su esposa de su abuelo, seis son terrenos *purun* y una la compró a un comunero (que no es sino su MMZH). El hermano menor (4), unido virilocalmente con una mujer de Ocongate, no dispone actualmente casi de

---

<sup>36</sup> Algunas de las *hallpay* referidas están divididas en dos o más porciones de tierra ya que a ellas se accede de diversas maneras. Así, por ejemplo, la parcela Ch'umpipata que Ego 1 posee en el *muyu* Lirpuni está dividida en dos partes, una de las cuales la heredó y la otra la compró a la madre de su esposa.

ninguna parcela, pero catorce de ellas, localizadas en trece *muyu*, las heredará de su padre cuando éste muera. Hasta ese entonces este individuo vivirá en la casa de sus padres. La única parcela que dispone actualmente la compró a un comunero de Ch'umpi.

Los casos de Ego 3 y su hijo se adecuan bastante bien al ideal de herencia por la línea paterna. Ambos egos se han casado virilocalmente (el primero con una mujer de Ch'umpi y el segundo con una de Lacco). El primero de ellos, de las diecinueve *hallpay* que posee en trece de los *muyu* catorce las heredó de su padre, cuatro consisten en terrenos *purun* y apenas una es herencia de la esposa a través del padre de ella. Su hijo dispone de diez parcelas en los *muyu* reservados para *hatun tarpuy* cinco por herencia paterna, cuatro por apropiación de terrenos *purun* y una mediante la compra a un comunero (quien es su FZS) —este hombre trabaja las parcelas de su padre en aquellos *muyu* reservados para *hatun maway*—. <sup>37</sup>

Finalmente, en el caso de Ego 4 y sus dos hermanos, dos de ellos (Ego 4 y 2) casados natolocalmente y el tercero (1) virilocalmente, vuelve a manifestarse la inclinación hacia la herencia paterna. En efecto, de las diecisiete parcelas que Ego 4 posee en catorce *muyu*, trece las heredó de su padre, una es terreno *purun*, otra la compró a un comunero, una tercera la alquila y la última es herencia de su esposa. En lo que respecta a sus hermanos, los mecanismos mediante los cuales accedieron a sus respectivas parcelas son tan similares que sólo nos permitimos remitir al lector al cuadro 4.3. <sup>38</sup>

La distribución de las formas de acceso a las parcelas de cultivo en los diferentes *muyu* de Ch'umpi a partir de los egos bajo consideración —y algunos de sus

---

<sup>37</sup> Ego 3 tiene dos hermanas (no incluidas en la figura 4.3) nacidas y residentes en Ch'umpi casadas con dos hombres del mismo sector (ambas uxori-localmente). La primera hermana trabaja las parcelas que heredó de su padre, ubicadas en la “parte baja” de los *muyu* reservados para *hatun tarpuy*, y en aquellas otras que su esposo heredó de su padre. La segunda hermana heredó algunas parcelas de su padre pero, fundamentalmente, trabaja en aquellas que su esposo heredó de su propio padre, incluidas tres de la “parte alta” a las que tienen acceso independientemente del hecho del vínculo uxori-local.

<sup>38</sup> Ego 4 tiene un medio hermano mayor (no incluido en la figura 4.3) por el lado de su padre quien, nacido en Aqosiri, no recibió herencia en Ch'umpi y las parcelas que allí trabaja las alquila. Asimismo, Ego 4 tiene una hermana (tampoco incluida en la figura) unida virilocalmente con un hombre de Ch'umpi que recibió de su padre sólo parcelas donde hay grandes terrenos; sin embargo, trabaja mayoritariamente en las parcelas de su esposo. Los dos hermanos (1 y 2) de este mismo Ego trabajan también en algunas parcelas heredadas por sus esposas, cuyo número no hemos podido especificar. Por último, la madre de Ego 4 es oriunda de Aqosiri, y las parcelas que heredó en ese sector fueron vendidas por sus hijos.

parientes próximos—<sup>39</sup> reproduce en gran medida la primera serie de características generales del sistema de barbecho inferidas en Lacco e, incluso, permite ampliarlas. Los casos (65) de la herencia paterna de las parcelas entre los hombres que nacieron y residen en un mismo paraje o caserío resultan decididamente superiores al resto de las posibilidades identificadas. Sin embargo, aquellas instancias (23) en las que los hombres acceden a parcelas a través de la herencia que sus respectivas esposas recibieron de alguno de sus progenitores —significativa, más no necesariamente relacionadas con uniones uxori-locales— no deben ser objeto de menosprecio, ni mucho menos los casos (25) —comunes a todo tipo de unión y residencia posmatrimonial— de apropiación de terrenos *purun* ulteriormente ratificados por la comunidad. Los casos de alquiler (5) o compra (10) de parcelas resultan, atendiendo a esta distribución, residuales, en particular cuando se percata que en al menos tres del segundo tipo de transacción —en las que hemos podido identificar el vínculo parental (real o espiritual) existente entre sus contrayentes— el comprador y el vendedor están relacionados mediante un lazo de parentesco e, incluso más, el vendedor mantiene un vínculo de parentesco con otro de los egos estudiados hasta aquí. Y éste es el punto al que queríamos arribar, o al que más bien el propio análisis de la información de base nos ha conducido: los tres segmentos genealógicos analizados forman parte —y contribuyen a su realización— de una extensa de red parentesco que se extiende, al igual que lo observado en Lacco, sobre todo el territorio de Ch'umpi, y en parte del de Marcapata en general.

La figura 4.4 recoge y representa la información genealógica de las encuestas realizadas a catorce hombres, jefes de familia nuclear, nacidos y residentes en Ch'umpi. La genealogía (también parcial) abarca fundamentalmente cuatro generaciones (en algunos casos se extiende hasta una quinta) y ha sido diagramada siguiendo los mismos criterios adoptados en la figura 4.2 (ver nota 24). Se impone nuevamente la pregunta que nos hiciéramos con respecto a esta figura: ¿qué enseña esta segunda genealogía? (cuadro 4.4).

La gran mayoría de los matrimonios consiste en uniones entre hombres y mujeres nacidos en Ch'umpi (64,5% de los casos).<sup>40</sup> A ellos les siguen en importancia numérica, por un lado, las uniones en las que uno de los cónyuges nació en Ch'umpi y el otro en uno de los otros dos sectores en los que está dividida

---

<sup>39</sup> Es decir, aquellos de quienes conocemos las formas en que accedieron a sus parcelas o, al menos, a buena parte de ellas.

<sup>40</sup> En el total de los matrimonios (144) se han contabilizado ocho casos en los que uno de los cónyuges se desposó en dos ocasiones: G+4: Ego 11 FFF; G+2: Ego 2 FMBS, Ego 1 M, Ego 10 Z, Ego 9 M; G+1: Ego 2, Ego 7 FZ, Ego 3 B.

Marcapata Collana (Lacco y Aqosiri) (17,5%) y, por el otro, aquellas otras en las que uno de los cónyuges es foráneo (10%). Un porcentaje relativamente menor consiste en las uniones celebradas entre hombres o mujeres nacidos en Ch'umpi y mujeres u hombres nacidos en otras comunidades del distrito (7,5%). La muestra arroja, asimismo, un único caso de una pareja de migrantes (Ego 13 WPa) que se instaló en territorio marcapateño (0,5%). Asimismo, las uniones natolocales y virilocales involucran casi las tres cuartas partes de los matrimonios (74%), seguidas por las uniones uxoriocales (22%) y, residualmente, neolocales (3,5%)<sup>41</sup>.

Esta distribución reproduce dos de las características sobresalientes de la información genealógica relevada en Lacco, pero se aparta de ella en algunos aspectos significativos. Efectivamente, una alta tasa de endogamia en los niveles del sector, primero, y de la comunidad, después, y un altísimo predominio de las uniones virilocales son dos aspectos fundamentales de la red de parentesco de Ch'umpi. Sin embargo, a diferencia de Lacco, el porcentaje de uniones en las que uno de los cónyuges es foráneo resulta ligeramente mayor al de las uniones entre hombres (o mujeres) de Ch'umpi y mujeres (u hombres) nacidos en otras de las comunidades. Con respecto al primero de estos grupos, la presencia de hombres y mujeres de Phinaya asciende a tan sólo tres casos, los cuales a su vez son duplicados por aquellas uniones en las que uno de los cónyuges nació (o reside) en el distrito de Ocongate. De la misma forma, y esta vez en relación con el segundo de los grupos, el número de matrimonios entre individuos de Ch'umpi y hombres o mujeres de Sahuancay asciende sólo a seis casos, apenas dos más de aquellos matrimonios en los que alguno de los cónyuges nació en la comunidad de Puiqa. En resumidas cuentas, en Ch'umpi nos encontramos frente a una situación en virtud de la cual, por un lado, lo que para Lacco es Phinaya aquí parecería ser Ocongate y, por el otro, lo que para Lacco es Sahuancay aquí no parecería jugar un rol destacado. Nuevamente, estas características generales pueden muy bien vincularse con las actividades agrícolas en las que están comprometidas las familias de Ch'umpi, así como también con la ubicación del mismo sector en la ecología del territorio distrital.

---

<sup>41</sup> Ver nota 27. Al igual que lo que observado en Lacco, los casos de natolocalidad pueden interpretarse en clave de virilocalidad.

Cuadro 4.4  
Distribución de los matrimonios de la figura 4.4, por generación, de acuerdo con el lugar de nacimiento de sus respectivos cónyuges y los patrones de residencia posmatrimonial registrados

Generación Origen	G+4	G+3	G+2	G+1	G0	Total
♂ Ch'umpi ♀ Ch'umpi	1 (n) (2-2)	2 (n) (2-2)	1 (n) (1-1) 3 (n) (2-2)	1 (n) (1-1) 1 (n) (2-2) 2 (n) (3-3)	3 (n) (1-1) 3 (n) (2-2)	17 (n)
	2 (v) (1-1) 1 (v) (2-2)	1 (v) (2-1) 1 (v) (2-?) 2 (v) (3-?)	4 (v) (1-1) 4 (v) (1-2) 1 (v) (1-3) 1 (v) (1-?) 2 (v) (2-2) 1 (v) (2-?) 2 (v) (3-2)	2 (v) (1-1) 6 (v) (1-2) 2 (v) (2-2) 3 (v) (2-1) 1 (v) (3-3) 1 (v) (3-2)	3 (v) (1-1) 5 (v) (1-2) 1 (v) (1-?) 3 (v) (2-2) 3 (v) (2-1) 1 (v) (2-3)	53 (v)
	1 (u) (3-2) 1 (u) (?-2)	1 (u) (2-1) 1 (u) (3-2)	3 (u) (2-2) 1 (u) (2-1) 1 (u) (3-1) 1 (u) (3-2)	2 (u) (1-1) 1 (u) (2-2) 2 (u) (2-1)	2 (u) (1-1) 1 (u) (2-2)	18 (u)
			1 (?)	1 (neo) (1-1) 1 (neo) (3-3) 1 (neo) (2-1)	1 (neo) (2-1)	4 (neo)
♂ Ch'umpi ♀ Collana		1 (v) (1-L) 2 (v) (2-L)	1 (v) (1-A) 2 (v) (3-A)	1 (v) (1-A) 2 (v) (1-L) 1 (v) (2-A)	1 (v) (1-A) 1 (v) (1-L) 3 (v) (2-L) 1 (v) (2-A)	16 (v)
♂ Collana ♀ Ch'umpi		1 (v) (L-2)	1 (v) (A-2)	2 (v) (L-1)	1 (u) (2-A) 2 (v) (L-2)	1 (u) 6 (v)
♂ Ch'umpi ♀ Marcapata			1 (u) (2-P)	2 (v) (L-1) 1 (u) (A-1) 2 (v) (2-S) 1 (v) (2-P)	1 (v) (2-P)	2 (u) 4 (v)
♂ Marcapata ♀ Ch'umpi				1 (u) (1-P) 1 (v) (S-2) 1 (v) (S-3)		2 (u) 2 (v)
♂ Ch'umpi ♀ Foránea		1 (u) (S-2) 2 (v) (2-O)	1 (u) (S-2) 1 (v) (1-O) 1 (v) (P <sup>1</sup> -2)		1 (u) (M-1) 1 (v) (2-O)	3 (u) 6 (v)
♂ Foráneo ♀ Ch'umpi				1 (u) (1-Ph) 1 (v) (O-1) 1 (v) (1- P <sup>1</sup> )	1 (u) (1-Ph)	2 (u) 2 (v)
♂ Foráneo ♀ Foránea		1 (u) (P <sup>1</sup> -1)	1 (u) (P <sup>1</sup> -2) 1 (u) (O-2)		1 (u) (S-1)	4 (u)
			1 (neo) (P <sup>1</sup> -P <sup>1</sup> )			1 (neo)
Total	6	16	37	44	41	17 (n) 89 (v) 32 (u) 144 5 (neo) 1 (?)

(n = natolocalidad, v = virilocalidad, u = uxori-localidad, neo = neolocalidad, L = Lacco, A = Aqosiri, S = Sahuancay, P = Puiqa, M = Marcapata, Ph = Phinaya, O = Ocongata, P<sup>1</sup> = Puno, S = Sicuani)

Las altas tasas de virilocalidad y endogamia en el nivel del sector demuestran, al igual que en el caso de Lacco, la presencia de familias extensas con un marcado sesgo agnaticio que se reproducen en el tiempo a través de la herencia —fundamental más no exclusivamente— masculina de las parcelas de cultivo y, asimismo, el hecho de que estas familias están fuertemente relacionadas entre sí en virtud de las alianzas matrimoniales celebradas entre un número importante de sus respectivos miembros. La muestra representada en la genealogía permite observar esto de manera más precisa de la que lo hemos hecho con respecto a Lacco (ver nota 28). Posicionémonos exclusivamente en la perspectiva que ofrecen los egos identificados en ella.

A grandes rasgos la genealogía revela la presencia de seis familias extensas a las que pertenecen trece de los catorce egos encuestados. En la primera de ellas, Ego 2 es MZDSS de Ego 6, y Ego 1 es B de Ego 2; en la segunda, Ego 7 es ZSS de Ego 3; en la tercera Ego 4 es MFBS de Ego 7; en la cuarta Ego 5 es BS de Ego 8; en la quinta Ego 11 es MBS de Ego 12; en la sexta Ego 9 es MBS de Ego 10, y viceversa. Estos egos, o alguno de ellos, no están sólo emparentados mediante vínculos de consanguinidad sino también mediante lazos de afinidad de diversos grados. Tomemos sólo el caso de Ego 6, donde advertimos que Ego 3 es su WB, Ego 10 su ZH, Ego 5 su D(1)H, Ego 9 su D(2)HF, Ego 8 su D(1)HFB, Ego 7 su WZSS, Ego 9 su S(1)WFZS, Ego 11 su S(2)WMBS, Ego 12 su D(3)HMZS (o D(4)HFBWZS, o MZSDHZS), y viceversa.<sup>42</sup> Esto no es todo, ya que a la primera serie de vínculos de consanguinidad identificados entre los egos en cuestión puede añadirse otra a propósito de las relaciones —mediatizadas por un vínculo de afinidad, es cierto— existentes entre, al menos, los hijos o hijas de sus respectivos hermanos u hermanas. Así, por ejemplo, Ego 3 es Z(1)DFD de Ego 8 y Ego 9 es Z(2)DFMS de Ego 8. Mediante este ejemplo no sólo queremos volver a insistir en que el *ayllu* marcapateño consiste en un universo virtualmente compuesto de parientes consanguíneos y afines en grados diversos sino también, y quizá fundamentalmente, en que los vínculos existentes entre ambas clases de parientes en el interior de un mismo universo endogámico complejizan la mismísima división entre ambas clases hasta el grado de hacerla, por momentos, virtualmente irreconocible. Es decir, el vínculo de afinidad existente entre Ego 3 y Ego 8 (BWB = ZHB)<sup>43</sup> se conjuga con aquel otro en virtud del cual el primero

---

<sup>42</sup> Los primeros cuatro egos son *qatay* de Ego 3 de acuerdo con la extensión clasificatoria del término identificada en el cuadro 1.1 (ver capítulo 1).

<sup>43</sup> Asociado al término *qatay* (ZHB) o ♂ *qata masi* en dos de las entradas del cuadro 1.1.

es FF y el segundo MB de una misma mujer: la nieta del primero y la sobrina del segundo; o viceversa, el vínculo de consanguinidad existente entre una mujer y sus respectivos FF y MB se conjuga con aquel otro en virtud de cual ambos son *qatay* o *qataymasi* (figura 4.5).<sup>44</sup>

El *ayllu* marcapateño, ahora desde la perspectiva que ofrece el sector Ch'umpi, consiste en un conjunto de hombres y mujeres emparentados entre sí que usufructúan una serie de terrenos de cultivo —particularmente aquellos sometidos a barbecho sectorial— también emparentados entre sí en virtud de los principales mecanismos a través de los cuales se accede a ellos. Incluso más, debido a que muchas de las *hallpay* que componen cada uno de los *muyu* reservados a barbecho ya se encontraban emparentadas antes de que los hijos, sobrinos y nietos de las diversas familias —también emparentadas— accedieran efectivamente a ellas, puede plantearse la posibilidad —nunca verbalizada por ninguno de nuestros informantes en lo que respecta al vínculo que mantienen con sus terrenos de cultivo— de un emparentamiento entre hombre y territorio sujeto a mayor indagación. En todo caso, lo cierto es que en los *muyu* y *hallpay* de Ch'umpi encontramos una identificación entre parentesco y territorio —o territorio y parentesco— del mismo tenor que la de Lacco.

Las relaciones existentes entre hombres y mujeres de Ch'umpi y mujeres y hombres procedentes de otras comunidades (o residentes en ellas) o simplemente foráneos se explican, en buena medida y al igual que en Lacco, por la ubicación del sector en el territorio del distrito: mientras que Lacco limita al este con Sahuancay y al sur con Phinaya, Ch'umpi limita al oeste con Puiqa y, en dirección norte, se encuentra más cerca de Ocongate; asimismo, en el interior de la misma Collana Marcapata, los terrenos de Aqosiri son adyacentes —al oeste— a los de Ch'umpi, de la misma manera que los de Ch'umpi con respecto a Lacco. De ahí la significativa presencia de uniones entre hombres (y mujeres) de Ch'umpi y mujeres (y hombres) de Puiqa, Ocongate, Aqosiri y, claramente, Lacco. La proximidad geográfica o espacial de cada uno de estos sitios no es la única variable que explicaría la incidencia de matrimonios registrados en dos de ellos. En Lacco hemos visto que las uniones con individuos de Phinaya y Sahuancay daban cuenta del acceso de las familias del

---

<sup>44</sup> La figura 4.5 se presenta como una suerte de resumen de la genealogía (parcial) de las familias de Ch'umpi con el propósito de que el lector identifique más fácilmente los vínculos parentales mencionados en el párrafo anterior y otros más que han sido omitidos con el fin de evitar explayarnos de manera innecesaria. En la figura resumen, asimismo, no se ha incluido el Ego 14 de la figura 4.4, consignado en esta última a propósito del vínculo existente entre él y Ego 13 (WZH o *qataymasi*).

primer sector a los terrenos de pastoreo de la primera comunidad y a los terrenos de maíz de la segunda. Los matrimonios entre miembros de Ch'umpi y miembros de Phinaya (3) y Sahuancay (6) sugiere un fenómeno similar; sin embargo, al tratarse de un número relativamente reducido —así como el de aquellas uniones celebradas con foráneos en general—, es legítimo preguntarse si es posible encontrar un fenómeno de características semejantes desde algún otro ángulo. La perspectiva que ofrece la alta tasa de uniones endogámicas en el nivel del sector puede ayudar, al menos en principio, a responder a esta cuestión.

Al comienzo de este apartado hemos visto que los tres conjuntos de *muyu* reservados para barbecho sectorial en Ch'umpi están ubicados —aproximadamente y desde una perspectiva sur-norte— en los alrededores de los caseríos Thunkus, Ch'umpi y por debajo de los caseríos Wiscachani y Marcarani localizados, respectivamente, por encima de los 3.200, 3.600 y 4.000 metros sobre el nivel de mar. Mientras que el primer conjunto de *muyu* está reservado para *hatun maway*, los dos restantes lo están para *hatun tarpuy*. Ahora bien, hemos observado que si bien en los caseríos de Wiscachani, Marcarani y aldeaños no hay *muyu* ya que sus terrenos están reservados para pastoreo —al igual que en los caseríos de Thunkus y aldeaños no hay *muyu* para *hatun tarpuy* y en los caseríos de Ch'umpi y aldeaños no hay *muyu* para *hatun maway*—, ello no significa que las familias de estos caseríos no tengan acceso a las parcelas de cultivo dedicados a una u otra clase de papa. Junto con los mecanismos de acceso a las *hallpay* que hemos reseñado anteriormente, la distribución de matrimonios endogámicos en el nivel del sector revela una serie de uniones exogámicas esta vez relativa al nivel de los caseríos en los que se encuentran ubicados cada conjunto de *muyu*.

En el cuadro 4.4 (y en la figura 4.4) hemos identificado a los hombres y las mujeres nacidos (y en su gran mayoría residentes) en Ch'umpi con los números 1, 2 y 3. Adoptando ahora una perspectiva norte-sur, los individuos “1” nacieron en uno u otro de los caseríos aldeaños a Wiscachani y Marcarani (entre los que cuenta Qollpa) cercanos a los *muyu* reservados para *hatun tarpuy* en la “parte alta” del sector; los individuos “2” nacieron en uno u otro de los caseríos aldeaños a Ch'umpi ubicados en los alrededores de los *muyu* reservados para *hatun tarpuy* en la “parte baja” del sector; los individuos “3” nacieron en el caserío de Thunkus, o aldeaños, en los alrededores de los *muyu* reservados para *hatun maway*. Pues bien, de las 93 uniones endogámicas identificadas en el nivel del sector a lo largo de las cinco generaciones registradas en la genealogía, 48 (52%) consisten en matrimonios entre hombres y mujeres nacidos en el interior de un mismo grupo de caseríos y 44 (47%) en matrimonios entre hombres y mujeres pertenecientes a uno u otro

de los tres grupos de caseríos.<sup>45</sup> Evidentemente, de acuerdo con el análisis anterior, las parejas nacidas y residentes en un mismo grupo de caseríos accedieron a sus parcelas en cada conjunto de *muyu* mediante uno u otro de los mecanismos identificados oportunamente: herencia paterna, apropiación de terrenos *purun*, compra o alquiler. Sin embargo, es preciso recordar que las mujeres, las esposas, también heredan —aunque, en principio, en menor medida que sus hermanos— parcelas en los terrenos donde han nacido. Supongamos que esta última forma de transmisión de las parcelas sea mucho más generalizada de lo que hemos visto hasta el momento —o, lo que es lo mismo, de lo que hemos podido registrar en nuestras encuestas— y veamos cómo ello se vincularía con las uniones exogámicas en el nivel del sector.

De las 44 uniones exogámicas “relativas”, 33 consisten en casos de virilocalidad, 9 en casos de uxori-localidad y las 2 restantes en casos de neolocalidad (cuadro 4.4).<sup>46</sup> Las uniones virilocales se distribuyen de la siguiente manera: 15 matrimonios entre hombres nacidos en el paraje Wiscachani/Marcarani y mujeres nacidas en el paraje Ch’umpi; 1 matrimonio entre un hombre nacido en Wiscachani/Marcarani y una mujer en Thunkus; 7 matrimonios entre hombres nacidos en Ch’umpi y mujeres nacidas en Wiscachani/Marcarani; 1 matrimonio entre un hombre nacido en Ch’umpi y una mujer nacida en Thunkus; 3 uniones entre hombres nacidos en Thunkus y mujeres nacidas en Ch’umpi; y 6 matrimonios en las que dos hombres nacidos en Wiscachani/Marcarani, dos en Ch’umpi y dos en Thunkus se unieron con mujeres nacidas en Ch’umpi cuyos respectivos caseríos de nacimiento no pudieron precisarse. Las uniones uxori-locales, por su parte, se distribuyen del siguiente modo: 4 matrimonios entre hombres nacidos en el paraje Ch’umpi y mujeres nacidas en Wiscachani/Marcarani, 1 matrimonio entre un hombre nacido en Thunkus y una mujer en Wiscachani/Marcarani, 3 matrimonios entre hombres nacidos en Thunkus y mujeres nacidas en Ch’umpi y 1 matrimonio entre un hombre cuyo caserío de nacimiento no pudo identificarse y una mujer nacida en Ch’umpi.

---

<sup>45</sup> Recuérdese que en un solo caso no se pudo especificar con mayor precisión los respectivos lugares de nacimiento de una pareja oriunda de Ch’umpi.

<sup>46</sup> En el cuadro 4.4 se ha indicado, en cada generación, el número de casos de residencia posmatrimonial y, entre paréntesis, los lugares de nacimiento de los esposos (hombres a la derecha y mujeres a la izquierda). Así, por ejemplo, en G+2 la entrada “4 (v) (1-2)” significa “cuatro uniones virilocales en las que los esposos nacieron en el complejo Wiscachani-Marcarani y las mujeres en el complejo Ch’umpi” y, en la misma generación, la entrada “1 (u) (3-1)” significa “una unión uxori-local en la que el hombre nació en el complejo Wiscachani-Marcarani y la mujer en Thunkus”. Las dos uniones neolocales registradas en la muestra no serán tomadas en cuenta en las consideraciones que siguen.

Si, efectivamente, las esposas heredan de sus respectivos padres (o madres) algunas parcelas de cultivo en los caseríos en los que nacieron —y si, asimismo, los relativamente pocos hombres unidos uxori-localmente no pierden acceso a todas las parcelas pertenecientes a sus respectivos parajes de origen—, las distribuciones anteriores parecerían indicar que de los 16 hombres nacidos en los caseríos correspondientes a los terrenos de pastoreo o a las porciones altas de los *muyu* reservados para *hatun tarpuy* (Wiscachani/Marcarani), quince de ellos acceden a parcelas correspondientes a las porciones bajas de los *muyu* reservados para *hatun tarpuy* (Ch'umpi) y uno a aquellas otras reservadas para *hatun maway* (Thunkus). Otro tanto ocurriría con los 12 hombres nacidos en Ch'umpi (4 de ellos unidos uxori-localmente), 11 de los cuales acceden a parcelas correspondientes a las partes altas de los *muyu* reservados para *hatun tarpuy* (Wiscachani/Marcarani) —e incluso a los terrenos de pastoreo cercanos a ellos— y 1 a aquellas otras reservadas para *hatun maway* (Thunkus). Otro tanto puede suponerse acerca de los 7 hombres (4 de ellos unidos uxori-localmente) nacidos en los caseríos ubicados en los territorios reservados para *hatun maway* (Thunkus), 1 de los cuales tiene acceso a las parcelas de los *muyu* localizados en la parte alta reservada para *hatun maway* (Wiscachani/Marcarani) —e incluso a los terrenos de pastoreo— y los 6 restantes a aquellas *hallpay* ubicadas en la parte baja reservadas también para *hatun maway* (Ch'umpi). Finalmente, una situación similar podría predicarse de los 7 casos (uno de ellos correspondiente a una unión uxori-local) en los que no hemos podido especificar los respectivos caseríos de nacimiento de 6 esposas y 1 esposo de Ch'umpi.

Es decir que si, como hemos supuesto —y algunos de los casos consignados en las genealogías ayudan a sustentar—, buena parte de las mujeres heredan parcelas en sus parajes de nacimiento y buena parte de los hombres no pierden acceso a las parcelas en los caseríos donde nacieron luego de unirse uxori-localmente con mujeres de otros parajes, el acceso a los diferentes conjuntos de *muyu* no culmina en un (o varios) vínculo de consanguinidad (*i.e.* la herencia por la línea paterna) sino que se extiende hasta incorporar un (o varios) vínculo de alianza matrimonial.<sup>47</sup>

---

<sup>47</sup> En las notas 37 y 38 hemos visto que, por un lado, una de las dos hermanas de Ego 3, unida uxori-localmente con un hombre nacido en Ch'umpi, heredó parcelas en los *muyu* de la parte baja del sector reservados para *hatun tarpuy* pero trabaja fundamentalmente los *muyu* que su esposo heredó de su padre ubicados en la parte alta también reservados para *hatun tarpuy*; por el otro lado, una de las hermanas de Ego 4, unida viri-localmente con un hombre de Ch'umpi, heredó parcelas de su padre sólo en aquellos *muyu* extensos pertenecientes a la parte alta reservados para *hatun tarpuy*, pero trabaja fundamentalmente en aquellos *muyu* que su esposo heredó de su padre y que están localizados en la parte baja. Sin embargo, y a manera de contraejemplo, uno de los hermanos (2) de Ego 1, que se unió uxori-localmente con una mujer nacida en uno de los caseríos pertenecientes a los *muyu* de la parte alta, no heredó terrenos de su padre, trabaja fundamentalmente los heredados

De ser éste el caso, en Ch'umpi volvemos a encontrar en un nivel microrregional aquello que en Lacco encontramos en los niveles regional y macrorregional.

El sistema (o más bien, a esta altura, los sistemas) de barbecho sectorial en los sectores Lacco y Ch'umpi de Collana Marcapata están no sólo relacionados con la arquitectura parental de las familias que residen en ellos sino con la explotación sistemática de una ecología que lo complementa, así como con otros sistemas de barbecho que, en el nivel del distrito, se practican de manera más o menos contemporánea y cuyas características, nos aventuramos a generalizar sin haber relevado las genealogías correspondientes, son similares. Estas características —las relaciones de parentesco efectivas que mantienen entre sí sus respectivos miembros— desafía cualquier tipo de límites estrictos, sean en el nivel comunal (e intracomunal), distrital, provincial e incluso departamental, y remiten a un tipo de organización social, el *ayllu*, algunas de cuyas manifestaciones están directa, mas no exclusivamente, relacionadas con la explotación de los territorios agrícolas. La reproducción de las características sobresalientes de los vínculos de parentesco a lo largo de las generaciones entre las diversas familias marcapateñas no sólo ayuda a delinear la estructura misma del *ayllu* (y su morfología) sino también los territorios usufructuados por ellas, en particular aquellos sometidos a barbecho.

### Consideraciones finales

Los diversos análisis dedicados al barbecho sectorial en los Andes centrales han advertido, en su mayoría y desde temprano, el proceso de desintegración del sistema como consecuencia de prácticas sucesorias conducentes a la división de los terrenos de cultivo en múltiples parcelas y a la individualización, conflicto y eventual privatización de los mismos, con la consecuente relajación de la impronta que los vínculos de parentesco pudieran ejercer sobre ellos.<sup>48</sup> El ejemplo marcapateño

---

por su esposa, y los *muyu* que trabaja en la parte baja y en Thunkus los adquirió mediante otros mecanismos (*purun* y compra).

<sup>48</sup> Un ejemplo dramático de este proceso de fragmentación es el de la comunidad de Chujucuyo (ubicada por encima de los 4.000 metros sobre el nivel del mar en la rivera noreste del lago Titicaca, departamento de Puno), citado por Pierre Morlon. Allí el observador se enfrenta con un “microfundio pulverizado” (del que no se especifica si se trata de terrenos sometidos a barbecho sectorial) cuya causa fundamental ha sido atribuida a los fenómenos de sucesión y herencia, que no se restringe a los herederos directos sino que también contempla una “parentela relativamente alejada”. El ejemplo es el de un campo de cultivo dividido en 24 parcelas con la correspondiente genealogía de los individuos que las explotan. Sin especificación de su sexo, el universo genealógico se restringe a 29 individuos relacionados cognáticamente entre sí a lo largo de cuatro generaciones, además de un individuo con dos descendientes agrupados en las dos últimas generaciones y del que

permite reconsiderar esta y algunas de las otras cuestiones expuestas a lo largo de estas páginas desde la perspectiva que ofrecen los diversos casos discutidos.

En primer lugar, los sistemas de barbecho en Lacco y Ch'umpi están íntimamente vinculados con las relaciones de parentesco existentes entre las diversas familias a lo largo de las generaciones. En virtud de la significativa tasa de endogamia que se manifiesta en el nivel del sector —así como también de la no menos significativa tendencia hacia la agnación— es posible inferir que el fenómeno de fragmentación territorial producto de los mecanismos de sucesión y herencia es reabsorbido en un proceso de concentración territorial consecuencia de las uniones matrimoniales que los miembros de las diversas familias celebran entre sí a lo largo del tiempo. En otras palabras, si bien la fisonomía de cada uno de los *muyu* sometidos a barbecho puede variar —y de hecho lo hace— a lo largo del tiempo, en términos de la reconfiguración de los cientos de parcelas que los constituyen los límites de esta reconfiguración son bastante precisos, no sólo en términos territoriales sino también, y quizá fundamentalmente, parentales.

En segundo lugar, los sistemas de barbecho en Lacco no sólo están relacionados con otros sistemas de barbecho que, en otros subsectores, sectores e incluso en otras comunidades del distrito, se practican de manera más o menos contemporánea, sino también con la explotación de toda una ecología de la cual forman parte. En este sentido, la pretendida asociación entre la organización en comunidad campesina y el sistema de barbecho sectorial para el caso peruano —por lo menos en el sur— resulta, al menos, equívoca: en la comunidad Marcapata Collana existen varios sistemas de barbecho que son explotados de manera sistemática y contemporánea (además de los existentes en las restantes comunidades que conforman el territorio distrital). De igual modo, la forma mediante la cual las familias de Lacco acceden a terrenos de pastoreo y de maíz (ubicados por encima y debajo del territorio sometido a barbecho) involucra el establecimiento sistemático y continuo a lo

---

no hay especificación de vínculo de parentesco alguno con el resto. De esta genealogía, 24 de estos individuos poseen parcelas individuales y pequeñas en un mismo territorio que, convertido en una suerte de “rompecabezas inverosímil”, es causa de conflicto y escisión de las familias descendientes de un mismo par de antepasados (Morlon 1996: 178-180). En el ejemplo no sólo no se especifica el sexo de los individuos —lo que ayudaría a identificar tendencias más o menos “patrilineales” o “matrilineales” en los patrones de sucesión y herencia— sino que tampoco se consignan las uniones matrimoniales celebradas por cada uno de ellos, lo que, de darse el caso de una tasa de endogamia significativa, invitaría a concebir la posibilidad de que, junto con el proceso de fragmentación de los territorios agrícolas producto de una herencia lineal sistemática, se asista también a otro de concentración territorial resultado de los intercambios matrimoniales que, sobre un plano horizontal, establecen entre sí los miembros de las diferentes parentelas a lo largo de las generaciones.

largo de las generaciones de alianzas matrimoniales con las familias que residen en ellos y que pertenecen, respectivamente, a una comunidad ubicada en otra provincia del departamento del Cuzco (Phinaya en Canchis) y a una comunidad localizada en el territorio distrital (Sahuancay). Si bien esto mismo, aunque en menor escala, se observa en Ch'umpi, desde otro ángulo se aprecia que también mediante un número importante de las alianzas matrimoniales (endogámicas en el nivel del sector más exogámicas en el nivel de los caseríos) a lo largo de las generaciones algunos de los miembros de cada grupo de caseríos acceden a las parcelas existentes en los tres conjuntos de *muyu* identificados en el sector.

En tercer lugar, la presencia en Bolivia de poblaciones que administran varios sistemas de barbecho ha sugerido la posibilidad de una mayor continuidad en el tiempo de la forma de organización social andina del *ayllu* y sus múltiples niveles, en contraposición al caso peruano en el que, aparentemente, es la comunidad la institución depositaria del derecho de administrar y regular los territorios de cultivo. Más allá de que el caso marcapateño se presenta como un contraejemplo ante esta diferenciación, lo cierto es que la distinción misma entre *ayllu* y comunidad es pertinente —y necesaria— para el análisis de la casuística peruana. En efecto, desde la década de 1920 el concepto de comunidad en el Perú está estrechamente asociado a las políticas jurídico-institucionales diseñadas por el Estado para regular la inclusión de la población campesino-indígena en el marco de un territorio nacional unificado. Estas políticas no tuvieron el mismo impacto en todas las poblaciones por ellas afectadas, ni tampoco se efectivizaron en un único y mismo momento (*e.g.* las cuatro comunidades más “antiguas” de Marcapata obtuvieron sus respectivos reconocimientos en diferentes décadas, y contextos históricos, del siglo pasado; ver nota 13). Sin lugar a dudas, buena parte de las poblaciones organizadas en comunidades (primero “indígenas”, después “campesinas”) experimentaron cambios profundos en sus formas pretéritas de organización a lo largo de un proceso de articulación más o menos forzada con estructuras políticas, económicas y administrativas más abarcativas, pero no necesariamente todas han tenido que renunciar a ellas. En este sentido, buena parte de los reportes etnográficos sobre barbecho sectorial en los Andes peruanos han observado el carácter en cierto modo “accesorio” de la autoridad comunal en la administración de las parcelas de cultivo, en el sentido de que ella no haría sino ratificar un orden de cosas existente. Desde la perspectiva que ofrece la casuística marcapateña en particular (y la del sur peruano en general), este orden de cosas está directamente asociado a un tipo de organización en el que un conjunto de familias relacionadas entre sí mediante vínculos parentales se conciben como miembros de un *ayllu*. Son estas relaciones las que constituyen el sustrato social del universo

marcapateño, y son ellas también las que dejan impreso su carácter en muchas de sus esferas de acción y ecología. Este mismo sustrato también le da forma a la institución “comunidad”, pero no debe confundirse con ella.

La información genealógica demuestra que en los sectores Lacco y Ch'umpi del *ayllu* Collana del distrito de Marcapata los sistemas de barbecho sectorial descansan en buena parte en un sustrato social que no se reduce a la institucionalidad propia de la organización comunitaria. Incluso, la lógica que inspira el funcionamiento de los sistemas pareciera correr por un carril independiente de los diferentes ordenamientos impuestos por la sociedad mayor para regular la inserción de la población marcapateña en un territorio preciso y continuo (*i.e.* el territorio comunal) y detentar una continuidad que, sin ser impermeable a ellos, se reproduce a un ritmo que le es propio. Ello no oblitera el hecho de que la aceleración del impacto que los cambios acaecidos en las formas de tenencia y usufructo de los territorios en los Andes, en particular durante las últimas dos décadas, propicien transformaciones e incluso disrupciones de difícil cuantificación que, sin embargo, deben ser objeto de análisis cuidadosos.<sup>49</sup> En lo que respecta a estas páginas, la pregunta acerca de la continuidad del sistema de barbecho, de sus fundamentos en el tiempo, e incluso de la pertinencia del caso marcapateño para el ejercicio comparativo de concebir sistemas productivos como “hechos sociales totales” en los que el parentesco resulta una variable ineludible, en buena medida puede responderse mediante el recurso al análisis genealógico.

---

<sup>49</sup> Precisamente, desde 2005 se aceleró el proceso de construcción de la carretera interoceánica que unirá, longitudinalmente, los territorios de los Estados del Brasil y del Perú. Debido a la posición estratégica que ocupa en el sur peruano el territorio marcapateño, antesala de la selva amazónica, un tramo del corredor en cuestión cruza agresivamente parte de las porciones cercanas a la capital distrital (es decir, desde los 3.100 metros sobre el nivel del mar hacia el piedemonte). En nuestro último trabajo de campo (2010) hemos sido testigos de que uno de los tantos brazos de la carretera corta, literalmente, al medio los territorios de maíz pertenecientes a Sahuancay.

Actualmente (2013) la carretera interoceánica es un hecho consumado, y a partir de ella el ritmo de la circulación y participación de la población marcapateña en la vida provincial e incluso departamental se ha incrementado exponencialmente. A propósito también de la carretera, las autoridades distritales han construido una serie de caminos para vincular la capital del distrito con sus respectivas comunidades. El trazado de las nuevas pistas se hizo, en muchos casos, no sólo sobre viejos caminos de herradura (*runa ñan*) sino también sobre terrenos de cultivo que eran surcados, casi imperceptiblemente, por ellos. Es así como, por ejemplo, muchos de los *muyu*, y de los caminos que llevaban a ellos, reservados para *hatun* y *chawpi maway* localizados en los alrededores del caserío Thunkus actualmente cayeron en desuso. De unos y otros apenas se conserva hoy una pálida huella.

## 5

# Divertimentos genealógicos y terminológicos sobre parentesco quechua a propósito de una fuente parroquial inédita

A Peter T. Hansen S. J.  
(1926-2010)

### Introducción

El ejercicio que se propone en estas páginas es resultado, en cierto modo, de un accidente. En uno de nuestros trabajos de campo en el distrito de Marcapata (provincia de Quispicanchi, departamento del Cuzco), el sacerdote de la parroquia local, finalizada una conversación a propósito de las investigaciones que venimos realizando en el terreno, nos facilitó los *Libros de partidas matrimoniales de la parroquia de San Francisco de Asís de Marcapata* con miras a ampliar, junto con la información genealógica recopilada *in situ*, la base de datos relativa a las relaciones de parentesco que mantienen entre sí las diversas familias marcapateñas y alcanzar, de este modo, una mejor caracterización de un tipo de organización social que aún hoy manifiesta cierto protagonismo en el sur peruano: el *ayllu*. Los libros en cuestión asientan exclusivamente la celebración de matrimonios en los términos propuestos por el rito católico (ver *infra*) y pareciera, al menos en principio, no haber en ellos registro alguno que exceda la información relativa a las respectivas familias nucleares (en rigor, segmentos de ellas) a las que pertenecen los *partenaires* involucrados en cada unión matrimonial.<sup>1</sup> Sin embargo, ello no es así, ya que una lectura atenta de las fuentes ofrece una serie de posibilidades

---

<sup>1</sup> Sin entrar en mayor debate sobre la materia, en este capítulo se entiende por “familia nuclear” a la unidad social compuesta por un hombre y una mujer unidos en matrimonio y sus respectivos hijos e hijas.

para trascender los límites —conceptuales— que impone la institución, sanción cristiana mediante, de la familia nuclear al momento de interpretar y analizar los problemas involucrados en la organización social del *ayllu* andino contemporáneo. Ahora bien, aunque los libros están dedicados a los matrimonios celebrados por los pobladores, campesino-indígenas y quechuahablantes, del distrito de Marcapata, en uno de ellos se consigna un número breve, aunque significativo, de matrimonios correspondientes a una población perteneciente a otra provincia, y son éstos los que ocuparán la atención en el análisis que sigue.

El propósito de este capítulo consiste en describir, interpretar y analizar los vínculos genealógicos existentes, y plausibles de ser inferidos, a partir de la información contenida en una fuente parroquial inédita con miras a identificar los contornos, las características y la constitución —en lo que al parentesco respecta— de los grupos Quico, Japu y Q'ero del distrito y provincia de Paucartambo (departamento del Cuzco). Asimismo, se propone una serie de conclusiones sobre la materia que podrían ser objeto de consideración para el estudio del *ayllu* andino contemporáneo tal y como se lo encuentra en el sur peruano. Debido al carácter fragmentario de la información analizada, así como al hecho de que quien escribe estas líneas nunca visitó a ninguno de los grupos en cuestión, las consideraciones desplegadas a continuación podrían ser ponderadas como un mero divertimento. Y en cierto sentido así lo son. Sin embargo, se trata de un divertimento inspirado en el siguiente reparo metodológico: del análisis de información —genealógica, terminológica, onomástica, etc.— fragmentaria y dispersa, es posible concebir formas alternativas —a aquello que registran fuentes oficiales— y coherentes de organización social —en el sentido de remitir a lo que se conoce acerca de ellas a partir de registros etnográficos o etnohistóricos— en las que las relaciones de parentesco de los miembros involucrados ocupan un lugar preponderante.<sup>2</sup> Antes de entrar en materia es preciso realizar una serie de consideraciones preliminares.

## **Estudios de parentesco en los Andes y registros parroquiales**

Debido quizá a su carácter fragmentario y disperso, e incluso a la dificultad que implica el acceso a ellos, no abundan en la literatura especializada análisis antropológicos consagrados a dilucidar problemáticas relativas a cuestiones

---

<sup>2</sup> El hecho de que ciertas características ecológicas, sociológicas y culturales que definen a los grupos Quico, Japu y Q'ero presenten una serie de similitudes con sus pares marcapateños —así como también la proximidad geográfica existente entre ellos— ha constituido una razón adicional para llevar adelante el ejercicio en cuestión.

de parentesco y organización social entre poblaciones campesino-indígenas contemporáneas en los Andes que hayan hecho un uso pormenorizado y sistemático de la información contenida en libros parroquiales —nos referimos aquí exclusivamente a los registros de matrimonios y bautismos— con miras a cotejarla con la proveniente del registro etnográfico. Sin embargo, existen algunas contribuciones al respecto que, es cierto, varían en el carácter cuantitativo de la información de base así como en el detalle del tratamiento a la que ha sido sometida.

Quizá la primera de estas excepciones sea una breve referencia sobre el particular en el estudio de Óscar Núñez del Prado dedicado a la organización política y social del grupo Q'ero del distrito de Paucartambo (departamento del Cuzco). En los libros de registros parroquiales conservados en la capital distrital, correspondientes al período 1679-1778, se consignan 36 asientos de partidas matrimoniales Q'ero. En virtud de la distribución de los apellidos de los contrayentes (todos ellos “hijos legítimos” según la fuente), el autor infirió que en el pasado pudo haber existido entre los q'ero una regla de transmisión paralela de apellidos (*i.e.* los hombres llevan exclusivamente los apellidos de sus padres y las mujeres exclusivamente los de sus madres), así como una práctica relativamente generalizada de adoptar apellidos de manera arbitraria (*i.e.* hombres y mujeres llevan apellidos distintos de los de sus progenitores) (Núñez del Prado 1958: 20-21). Un segundo intento por inferir ciertas características de la organización social y el parentesco a partir del análisis de partidas de nacimiento se encuentra, apenas esbozado, en la etnografía de Willam W. Stein dedicada a la comunidad de Hualcan (provincia de Carhuaz, departamento de Ancash). La fuente consultada presenta información relativa a 57 nacimientos ocurridos en la localidad a lo largo de 1951.<sup>3</sup> Esta información permite corroborar, a pesar de una clara tendencia endogámica entre los miembros del grupo, la existencia un número significativo de matrimonios en los que al menos uno de sus miembros procede de otra comunidad, localidad o pueblo (Stein 1961: 140-141). En esta misma línea de análisis, Mario C. Vázquez y Allan R. Hollmberg ponderaron los datos registrados en los libros de matrimonios conservados en el Archivo de la Doctrina de San Pedro de Carhuaz (correspondientes a 1745-1779,

---

<sup>3</sup> En rigor, la fuente empleada por Stein no proviene del acervo parroquial, sino de los registros de nacimientos conservados en el Concejo Municipal de Carhuaz. Sin embargo, en este caso la comparación con los registros ponderados en este trabajo resulta pertinente ya que, según el autor, los registros de nacimiento en cuestión constituyen un muestreo más veraz con relación a sus pares (también municipales) de matrimonio, debido al hecho de que estos últimos eran pocos e informales, mientras que los primeros eran condición necesaria para la obtención del certificado bautismal emitido por el cura local (Stein 1961: 141).

1780-1788 y 1790-1818) al momento de interpretar el carácter de los grupos de descendencia unilineal —*casta*— de la comunidad de Vicos (provincia de Carhuaz). El examen de los libros en cuestión invita a considerar en perspectiva histórica la información proveniente de la encuesta etnográfica en cuestiones relativas al origen de los grupos de descendencia unilineal, el lugar de procedencia de sus miembros, las tasas de endogamia y exogamia imperantes en el interior del grupo así como las eventuales razones que explicarían la desaparición de algunas de las *castas* en su devenir histórico (Vázquez y Holmberg 1966: 286-292).

Xavier Albó también hizo uso de fuentes parroquiales con el propósito de interpretar datos provenientes de la encuesta etnográfica al momento de abordar el problema de las relaciones interfamiliares a partir de una muestra de una treintena de comunidades del altiplano boliviano pertenecientes a las provincias de Ingavi y Omasuyos (departamento de La Paz). En su análisis, Albó se sirvió de partidas matrimoniales pertenecientes a algunas de las poblaciones bajo escrutinio correspondientes, fundamental mas no exclusivamente, al período contemporáneo (1944-1966 y 1926-1972). Así, por ejemplo, la observación de cierta tendencia por parte de mujeres casadas de continuar identificándose con su propio apellido en lugar de incorporar el de sus esposos es relacionada con la información consignada en una fuente de mediados del siglo XVIII según la cual un número significativo de las contrayentes llevaba de modo exclusivo el apellido materno, a pesar de ser consignadas como hijas legítimas de padres reconocidos. De igual forma, el peso relativo de la línea de descendencia masculina sobre la femenina —en virtud del cual la esposa se ve absorbida por su esposo y los miembros de su parentela consanguínea— encontraría cierta corroboración en el hecho de que, según los libros de matrimonio contemporáneos, en aquellos casos de “hijos naturales” es más frecuente que los contrayentes (hijos) varones fueran reconocidos por sus progenitores masculinos que la situación inversa: contrayentes (hijas) mujeres reconocidas por sus progenitores masculinos (Albó 1972a: 7-8). En lo que respecta a las relaciones de alianza matrimonial, las fuentes permitirían corroborar una tendencia a evitar la celebración de matrimonios entre individuos emparentados en menos de cuatro grados de relación aunque, de todos modos, se aprecia que tales uniones suceden eventualmente, en particular entre individuos (primos) emparentados por la línea materna. Asimismo, la concentración de apellidos en torno de agrupaciones “patrilíneas”, y la consecuente dispersión de apellidos maternos en torno a ellas, plantea un problema, ya que no existe preferencia sistemática alguna que promueva el establecimiento de alianzas matrimoniales más o menos constantes entre agrupaciones familiares. Para abordar esta cuestión las fuentes proporcionan algunos indicios estadísticos. Las uniones entre individuos

que comparten apellidos mayoritarios ocurren en menor proporción al número de individuos que, en efecto, comparten tales apellidos. Inversamente, las uniones entre individuos pertenecientes a agrupaciones que comparten apellidos minoritarios y aquellos individuos que pertenecen a agrupaciones con apellidos mayoritarios ocurren en una proporción mayor; sin embargo, sí existen agrupaciones familiares que fomentan sus vínculos de solidaridad mediante la promoción de matrimonios entre individuos que comparten el mismo apellido (Albó 1972a: 13-15). Finalmente, los libros de matrimonios también permiten realizar inferencias acerca del rol y del lugar que ocupa el “parentesco ritual” (*i.e.* “padrinos”) en la conformación de alianzas matrimoniales y las agrupaciones sociales bajo consideración. De esta manera, se aprecia cierta tendencia a buscar padrinos foráneos pertenecientes a estratos sociales de mayor jerarquía, consolidando así un tipo de vínculo caracterizado como “compadrazgo vertical”. A pesar de cierta tendencia a buscar padrinos que no fueran parientes consanguíneos de los contrayentes, después de la reforma agraria boliviana (1952) se observa un relativo predominio en la elección de compadres que son al mismo tiempo parientes consanguíneos pertenecientes a las líneas paternas de los contrayentes (Albó 1972a: 23-24).

El trabajo que Ralph Bolton dedicó al problema de la exogamia en los Andes a partir del análisis de siete aldeas pertenecientes al distrito de Taraco (provincia de Huancané, departamento de Puno) en las orillas del lago Titicaca se destaca entre los primeros esfuerzos sistemáticos en este tipo de análisis. En efecto, cruzando la información perteneciente a un cuestionario realizado a un poco más de 150 jefes de familia pertenecientes a las siete aldeas mencionadas con aquella proveniente de los registros parroquiales de matrimonios celebrados durante los períodos 1953-1955 y 1963-1965 (en los que se consignan un total de 484 celebraciones), el autor procura desmentir cierto consenso generalizado en su época en torno al supuesto carácter endogámico de las agrupaciones sociales andinas (“comunocentrismo”) mediante el examen de una forma de interacción entre unidades sociales de un mismo nivel de organización (“aldea”): la exogamia (Bolton 1975: 85). Tras un análisis estadístico detallado del cruce de la información evaluada, Bolton propone un modelo para explicar la significativa distribución de los matrimonios exogámicos en las aldeas de Taraco que contempla los siguientes factores: la propinquidad (*i.e.* distancia, límites comunes, rutas de viajes, etc.) entre ellas, la riqueza relativa de cada una así como también las ventajas ecológicas que cada aldea ofrece a los intereses de los actores involucrados. Adicionalmente, se contemplan variables demográficas como el tamaño de la población de cada aldea, la edad en la que se casan los hombres jóvenes y la incidencia de los matrimonios entre individuos viudos (Bolton 1975: 115).

Hacia la misma época Billie Jean Isbell daba a conocer los resultados de su investigación etnográfica en la comunidad de Chuschi, localizada en el distrito homónimo perteneciente a la provincia de Cangallo (departamento de Ayacucho). La autora también hizo uso de libros de registros matrimoniales, antiguos y modernos, con el fin de ampliar una problemática cara a su propia investigación: la regla matrimonial que proscribía, en Chuschi, contraer matrimonio a dos personas que comparten el mismo apellido, paterno o materno. La práctica misma de la asignación de apellidos parece haber sido distinta durante el período 1661-1685. Además de constatar el hecho de la presencia de un número significativamente menor de apellidos, se advierte el uso de un solo apellido por parte de hombres y mujeres, la práctica de la transmisión paralela de apellidos, así como también la adopción, por parte de hombres y mujeres, de apellidos distintos de los de sus progenitores. Esta última práctica parece haber tenido un efecto inflacionario en el número de apellidos utilizados por la población chuschina hacia fines del siglo XVII, alcanzando un total que poco difiere del número de apellidos consignados en los registros correspondientes al período 1936-1970. En este último lapso, asimismo, se corrobora el empleo de dos apellidos por cada Ego (masculino y femenino) heredados, a su vez, de los respectivos apellidos paternos de sus respectivos progenitores (Isbell 1985 [1978]: 108-112).<sup>4</sup>

Estudios contemporáneos a los de Isbell también hicieron uso del mismo tipo de fuentes para la interpretación de problemáticas similares, y en ellos se advierte, eso sí, una preocupación más detenida por identificar los índices de exogamia y endogamia en el interior de las poblaciones contempladas. Existe una referencia al respecto en el trabajo de Tristan Platt sobre el grupo étnico Macha del norte del departamento de Potosí (Bolivia) dedicado a examinar un modelo cuatripartito de organización social resultado del cruce de dos tipos de organizaciones también duales: la presencia de diez *ayllus* repartidos en mitades y la presencia de una explotación ecológica vertical pautada por la dualidad puna-valle. Ninguno de los *ayllus* constituye un grupo territorial diferenciado, ya que sus respectivos

---

<sup>4</sup> Sin mayores especificaciones estadísticas o demográficas, Jane Lou Collins (1981: 215-217) descubre un patrón similar de transmisión de apellidos en el distrito aymarahablante de Sarata (nombre ficticio de un distrito localizado en la costa noreste del lago Titicaca, provincia de Huancané, departamento de Puno, y dividido en 12 *ayllus* y 38 comunidades o parcialidades) a partir de la información contenida en documentos parroquiales. Mientras que durante la mayor parte del siglo XVII (1627-1700) se aprecia una significativa presencia de la transmisión paralela de apellidos, ella retrocede a lo largo del siglo siguiente (1701-1882) a favor de la transmisión del apellido paterno tanto a la descendencia masculina como a la femenina.

miembros se encuentran diseminados en los territorios pertenecientes tanto a la puna como a los valles (con sus respectivas y sutiles graduaciones). En lo que respecta a los criterios que delinear las preferencias matrimoniales, cada cuarto del modelo manifiesta cuatro niveles adicionales de organización: *ayllu* menor, *ayllu* mínimo, grupo patrilocal y familia. Mientras que los dos últimos niveles se conciben como exogámicos (hasta el tercer grado de parentesco), se aprecia cierto ideal de endogamia para los dos primeros (e incluso para el *ayllu* máximo, es decir, las mitades que agrupan a la sociedad macha en su conjunto). Como resultado de ello, es posible postular un patrón de endogamia a nivel de la mitad y un patrón de intercambio matrimonial interregional —predominantemente virilocal— entre las familias pertenecientes a la puna y al valle. El autor propone corroborar el modelo a partir de la información de libros parroquiales del siglo XIX (1880-1892), de los cuales se infiere un índice de endogamia de casi el 70% al nivel del *ayllu* mínimo. Por su parte, según registros de matrimonios civiles para el período 1940-1971, el índice en cuestión apenas supera el 50%. La implicancia de estos datos es que, allí donde hay disponibilidad de tierras en los valles, se cumple la norma de la endogamia al nivel del *ayllu* mínimo, mientras que cuando la situación es la inversa los miembros de dichos *ayllus* deben buscar *partenaires* entre individuos del mismo nivel de organización radicados en la puna o pertenecientes a otros *ayllus* mínimos localizados en el valle. La tasa de endogamia al nivel de la mitad supera el 80% en ambos registros (civiles y eclesiásticos) (Platt 1980 [1978]: 149-152). A propósito de la significativa frecuencia de matrimonios interzonales en Macha, es oportuno mencionar el breve, aunque no por ello menos minucioso, estudio de Hiroyasu Tomoeda y Tatsuhiko Fujii de las partidas matrimoniales de la parroquia de Pampamarca, la cual abarca los distritos de Caraybamba y Cotaruse pertenecientes a la provincia de Aymaraes (departamento de Apurímac) en el sur peruano. Si bien este caso presenta una ecología similar a la de Macha que promueve, desde una perspectiva ecológica y productiva, el vínculo estrecho entre las poblaciones pastoriles de la puna con sus pares agrícolas de los valles, el análisis de poco más de mil matrimonios celebrados durante un lapso de setenta años (1903-1972) demuestra que las uniones matrimoniales entre individuos residentes en una y otra zona rara vez tuvieron lugar durante el período contemplado (Tomoeda y Fujii 1985: 309).

Es imposible dejar de mencionar en este balance el detenido estudio de Juan M. Ossio Acuña dedicado a rastrear la continuidad histórica del “*ayllu* no localizado” entre las comunidades de los distritos de Cabana y Carmen Salcedo (provincia de Lucanas, departamento de Ayacucho), con miras a subrayar la fluidez y flexibilidad

de las unidades sociales en que están organizadas las poblaciones campesino-indígenas de la región.<sup>5</sup> Hacia fines del siglo XVI el *Repartimiento de los Rucanas-Antamarcas* estaba constituido por cuatro comunidades (Cabana, Andamarca, Guaycahuacho y Sondondo) cada una de ellas divididas en un número variable de *ayllus* (entre diez y siete) que conformaban, en su conjunto, el *Ayllu Antamarca*. La unidad de este último se mantuvo durante la época republicana cuando se creó el distrito de Cabana, y se vio truncada a mediados del siglo XX al convertirse Andamarca en distrito independiente. Hacia comienzos de la década de 1980 Cabana era la única de estas comunidades que todavía conservaba un tipo de organización en cuatro *ayllus* no localizados cuya manifestación —o expresión— coincidía con la realización de trabajos colectivos y festividades cívico-religiosas. Ahora bien, de acuerdo con Ossio Acuña no debe concebirse estos *ayllus* como grupos de parentesco ya que, por un lado, no todos los miembros del mismo *ayllu* comparten los mismos apellidos (aunque algunos de estos apellidos dominen más que otros en el interior de un *ayllu*) y, por el otro, es posible constatar la celebración de matrimonios entre individuos pertenecientes a un mismo *ayllu* (hecho que contradice la explícita exogamia del *ayllu* como expresión de la norma del incesto que se extiende hasta el cuarto grado de relación) (Ossio Acuña 1981b: 197-198). El análisis de los libros de partidas bautismales para las cuatro agrupaciones durante el período 1692-1703 (en los que, respectivamente, se consignan 169 registros para Cabana, 47 para Guaycahuacho, 32 para Sondando y 38 para Andamarca) invita a postular la existencia de este tipo de organización en el pasado no sólo para Cabana sino también para el resto de las comunidades bajo escrutinio. En términos generales, el análisis de las fuentes arroja la siguiente información. En primer lugar, si bien para cada *ayllu* parecería corresponder un grupo diferente de apellidos, lo cierto es que los *ayllus* que comparten el mismo nombre cuentan con diferentes números y conjuntos de apellidos que no necesariamente están asociados con un *ayllu* en particular. En segundo lugar, existen casos de individuos varones que fueron incorporados en *ayllus* diferentes de los que eran originarios. En tercer lugar, si bien es significativa la práctica de la transmisión paralela de apellidos, también es cierto el hecho de una mayor concentración de apellidos paternos en uno u otro de los *ayllus* y una mayor dispersión de apellidos maternos entre los *ayllus*. Estos resultados, a su vez, invitan a ponderar las siguientes conclusiones. Primeramente, no todos los miembros de un *ayllu* estaban unidos por vínculos

---

<sup>5</sup> Por “*ayllu* no localizado” el autor entiende “una unidad social que carece de base territorial, que tiene fronteras definidas, que opera como grupo de trabajo y cuya naturaleza se define más por consideraciones de carácter simbólico que por consideraciones que se refieren al parentesco” (Ossio Acuña 1981b: 192).

de parentesco ni tampoco la composición social de los *ayllus* que compartían un mismo nombre (en cada una de las comunidades) tuvo que haber sido la misma. Asimismo, la mayor concentración de apellidos paternos en uno u otro *ayllu* puede estar asociada a un patrón virilocal de exogamia y a la consecuente posibilidad de que la línea masculina cumpliera algún rol en la afiliación de los miembros del *ayllu*. Sin embargo, este “tinte patrilineal” no permite inferir que las agrupaciones en cuestión constituyesen grupos de parentesco propiamente dichos sino que, más bien, ellas remiten al tipo de organización no localizada que, hasta la década de 1980, todavía existía en Cabana (Ossio Acuña 1981b: 202-204).<sup>6</sup>

En un estudio reciente, Harry Sanabria empleó los registros de bautismo de la parroquia de Sacaba (departamento de Cochabamba, Bolivia) para analizar los patrones de transmisión de apellidos de la comunidad (quechuahablante) de Pampa, localizada en el valle de Sacaba. La información analizada asciende a más de 3.000 bautismos asentados a lo largo de los siglos XIX y XX (1803-1974). Durante la mayor parte del período contemplado, alrededor del 60% de los bautismos corresponden a niños “legítimos” y el 30% a niños “ilegítimos”, pero a mediados del siglo XX los bautismos legítimos se incrementan más rápidamente que los ilegítimos. Mientras que los primeros corresponden a la descendencia de uniones matrimoniales efectivamente sancionadas por la Iglesia, los segundos consignarían a la prole de aquellas uniones no sancionadas por ella —*i.e.* “matrimonio de prueba” o, para el caso específico, *tantanaku*—. <sup>7</sup> Ahora bien, el análisis de la transmisión de apellidos de acuerdo con el grado en que los niños legítimos e ilegítimos comparten el primer apellido, paterno o materno, de sus progenitores revela un patrón diferente. Mientras que durante todo el siglo XIX y comienzos del XX virtualmente todos los niños legítimos comparten el apellido de su padre más

---

<sup>6</sup> Ver también Ossio Acuña (1992: 194-200).

<sup>7</sup> La institución del *tantanaku* (conocida también bajo los nombres de *servinakuy*, *tinkunakuspa*, etc.) se encuentra ampliamente extendida entre las poblaciones campesino-indígenas de los Andes, y ha sido comúnmente traducida bajo la etiqueta no poco problemática de “matrimonio de prueba”. Mientras que para algunos autores esta práctica, así como los rituales a ella asociadas, constituye la efectiva institucionalización de una nueva unión matrimonial ante los ojos del grupo, para otros ella es la primera etapa de una unión matrimonial concebida como un proceso que culmina con la sanción de la Iglesia y el Estado. No es éste el sitio para discutir ambas posturas, ni tampoco aquella que homologa el *tantanaku*, *servinakuy*, etc., con el mero “concubinato” (ver capítulo 2, nota 34). Lo que sí hay que subrayar es que una vez institucionalizada una unión mediante esta práctica, los cónyuges de una nueva pareja suelen tener su primer hijo, y por lo general llegan al matrimonio católico y civil —si es que efectivamente lo hacen— con más de uno en su haber. Son precisamente estos hijos, aquellos nacidos antes de la unión matrimonial sancionada por la Iglesia, los que son consignados como “ilegítimos” en las fuentes analizadas por Sanabria. Para una introducción al tema, ver Marzal (1988 [1977]).

no así el de su madre, el porcentaje de niños ilegítimos que comparten el apellido paterno es notablemente más elevado que aquellos que llevan el apellido materno. Ello sugiere que los niños nacidos de una unión del tipo *tantanaku* eran social y culturalmente igualados a la descendencia legítima, definida en términos de la línea paterna y acentuando la transmisión intergeneracional del apellido paterno. Sin embargo, entre 1917 y 1973 esta distribución cambia drásticamente: mientras que más del 80% de la descendencia legítima lleva el apellido paterno, menos del 5% de la descendencia ilegítima lo hace. Este cambio en la transmisión de apellidos parece haber tenido lugar alrededor de 1952-1953 y resulta de dos procesos interrelacionados. Por un lado, el impacto de normativas oficiales impuestas por agentes de la Iglesia y del Estado y, por el otro, un contexto de reforma agraria que promueve un nuevo tipo de acceso y usufructo de los territorios agrícolas. En lo que respecta a este segundo proceso, antes de la reforma agraria los requisitos para reclamar el derecho al usufructo de la tierra eran la filiación paterna (acentuada por la transmisión del apellido paterno y la residencia virilocal cercana) y el hecho de que una nueva pareja hubiera comenzado el proceso de conformación de una nueva familia (*household*). Ambos requisitos operaban de igual manera para la descendencia que, según las fuentes, era clasificada como “legítima” e “ilegítima”. Después de la reforma agraria, los territorios agrícolas fueron congelados en tres categorías diferenciadas y los requisitos para su acceso estuvieron pautados por criterios de pertenencia comunitaria. En este contexto, la equivalencia entre descendencia “legítima” e “ilegítima” perdió peso en lo que respecta al derecho de acceso a la tierra y por ello, propone el autor, los pampeños comenzaron a enfatizar el estatus legítimo de los nacimientos y conjugarlos con las prácticas asociadas a la descendencia paterna (Sanabria 2001: 144-149).

De la reseña anterior se puede apreciar que el empleo de fuentes eclesiásticas para el análisis de problemas derivados del parentesco entre poblaciones campesino-indígenas contemporáneas de los Andes centrales y meridionales han puesto mayor énfasis en problemas como las reglas de transmisión de apellidos, las pautas de exogamia y endogamia y la presencia o ausencia de grupos de descendencia unilineal (en particular patrilineales). Ahora bien, ninguno de estos estudios propone una lectura genealógica de la información contenida en las fuentes consultadas, al menos no explícitamente. Ello trae aparejado un problema metodológico que no pasó desapercibido a algunos investigadores. Precisamente, Karsten Paerregaard, en un estudio sobre las dinámicas del parentesco en el distrito de Tapay (valle del Colca, provincia de Cailloma, departamento de Arequipa) a partir fundamentalmente del balance estadístico de cuadros genealógicos levantados por él en el terreno observa, a propósito de aquellos estudios basados en el análisis de fuentes eclesiásticas, que

al no explicitar los problemas metodológicos involucrados en la identificación de, por ejemplo, porcentajes de endogamia y exogamia, se desconoce de qué manera se alcanzan algunas de las conclusiones esgrimidas (Paerregaard 1990: 69-70). Es decir, sigue siendo un problema de fondo predicar algunas características de la organización parental del *ayllu* o de las comunidades andinas contemporáneas sin una base genealógica que las sustente. Ello no oblitera, ni mucho menos, el hecho de que las agrupaciones sociales referidas, en las que el parentesco manifiesta, como hemos visto, un rol destacado, se reduzcan a la mera expresión de los vínculos genealógicos efectivamente existentes entre los individuos que las conforman. Sin embargo, estos mismos vínculos también operan en el funcionamiento de las organizaciones en cuestión y, al menos en principio, no habría motivo alguno para hacer caso omiso de ellos al momento del análisis. Ahora bien, ¿es efectivamente posible realizar una lectura genealógica de la información contenida en registros parroquiales?

Una respuesta positiva a este interrogante proviene, paradójicamente, no del ámbito de la antropología sino del terreno de la investigación histórica. Se trata de un ensayo preliminar dedicado al parentesco y a las estrategias matrimoniales de los “indios del común” durante la colonia a partir de la información de registros parroquiales de cerca doce mil matrimonios celebrados entre 1692 y 1811 en los pueblos de Sacaca y Acasio (provincia de Chayanta, norte de Potosí, Bolivia), en el que su autor, Enrique Tandeter (2001a), hace explícito el problema aludido. El punto de partida de sus observaciones es el escaso consenso que existe en torno al modelo indígena del parentesco prehispanico en los Andes. El modelo más acabado que existe al respecto es el elaborado por R. Tom Zuidema (1977) para el caso de los incas del Cuzco, de acuerdo con el cual es posible inferir un patrón de alianza matrimonial de carácter simétrico que involucra el intercambio de hermanas o hijas por dos líneas de descendencia, paternas o maternas, cada dos generaciones. Este mismo modelo fue aplicado por John Earls (1971) para el análisis e interpretación de la información de base correspondiente a poblaciones campesino-indígenas contemporáneas. Ahora bien, Tandeter se pregunta si efectivamente las prácticas matrimoniales indígenas se ajustaron a este tipo de modelo y, de ser el caso, de qué manera habría que interpretar ello: ¿como una regularidad en las prácticas, como una norma o como el resultado de estrategias por descubrir? En términos del autor, muchos de los trabajos en cuestión “no se basaban sobre estudios de realidades sociales con peso estadístico” y, consecuentemente, su propuesta de investigación, para el caso estudiado, consiste en el establecimiento de “genealogías lo más prolongadas posibles en el tiempo y que revelen la mayor cantidad de conexiones de consanguinidad y afinidad existentes” para responder a los interrogantes

planteados (Tandeter 2001a: 258-259). Desafortunadamente la investigación en cuestión no pasó de su fase propedéutica.<sup>8</sup> Sin embargo, el reparo metodológico mantiene su vigencia y remite, en última instancia, al precepto malinowskiano de distinguir aquello que la gente dice —o aquello que se dice de la gente— de lo que la gente efectivamente hace.

## Quico, Japu y Q'ero

Si bien el análisis que sigue está dedicado a una muestra poco representativa de matrimonios celebrados por individuos pertenecientes mayoritariamente a los grupos Japu y Quico del distrito y provincia de Paucartambo, una introducción al problema del parentesco y la organización social de estas poblaciones no puede hacer caso omiso al grupo Q'ero —célebremente conocido en la literatura antropológica peruana como “el último *ayllu* inca” (Flores Ochoa, Núñez del Prado Béjar y Castillo Farfán 2005)— debido a las siguientes razones. En primer lugar, mientras que no existe ningún registro etnográfico relativo a los grupos Quico y Japu —salvo una excepción sobre la que nos detendremos más adelante—, el grupo Q'ero ha sabido suscitar el interés antropológico desde la segunda mitad del siglo pasado hasta la actualidad. En segundo lugar, parecieran existir vínculos efectivos entre estas tres poblaciones que, si bien no han sido estudiados con el detenimiento merecido, invitan a tender puentes comparativos entre ellas. En tercer lugar, y atendiendo a las dos razones precedentes, aunque los análisis consagrados a cuestiones de parentesco y organización social entre los q'ero son decididamente escasos, lo cierto es que los resultados alcanzados al respecto podrían iluminar cuestiones pertinentes para un estudio de estas características dedicado a los grupos Japu y Quico derivado, exclusivamente, de la información conservada en registros parroquiales. Veamos.

El nombre Q'ero está asociado, históricamente, a un *ayllu*, una hacienda, una comunidad y una nación (Flores Ochoa, Núñez del Prado Béjar y Castillo Farfán 2005). El primer reporte etnográfico que contempla cuestiones relativas a la organización social y el parentesco entre los q'ero es el estudio de Óscar Núñez del Prado al que nos hemos referido anteriormente. Para entonces, los q'ero presentaban una organización social de tipo *ayllu* sujeta a la explotación del sistema

---

<sup>8</sup> Ver también Tandeter (2001b) y Diuk y Tandeter (2001). Una base de datos construida a partir de la información de los registros parroquiales en cuestión, así como una exploración preliminar de algunas variables significativas contenidas en ellos, se encuentra disponible en Acosta y Percovich (2010).

de hacienda. El área de actividad q'ero comprendía tres niveles altitudinales de explotación ecológica (territorios de pastoreo, territorios agrícolas y zonas boscosas) por parte de una población de 240 habitantes que, ascendiendo a 66 familias conyugales, se integraban a su vez en 46 “unidades” cuyas características no son especificadas. Las regiones de mayor nivel altitudinal, asociadas con el pastoreo de auquénidos, constituía la zona de la habitación residencial de las familia q'ero. Si bien esta última estaba estructurada sobre una base conyugal de carácter patrilocal cercano —que constituía el núcleo de las actividades económicas y sociales—, se apreciaba también un tipo de organización que presentaba la forma embrionaria de familia extensa estructurada en torno a la explotación del ganado: debido a su sometimiento al sistema de hacienda, los q'ero no detentaban por entonces ningún tipo de derecho sobre los territorios que efectivamente explotaban. Asimismo, en lo que al parentesco se refiere, el tipo de filiación que parecía predominar en el interior del grupo era de tipo patrilineal (Núñez del Prado 1958: 14-20), más allá del hecho de que, como hemos visto, en el pasado parecieron haber regido otros tipos de patrones de filiación. En lo que al matrimonio respecta, la prohibición del incesto proscribía abiertamente la unión entre primos y parientes más remotos, alentando a los hombres a la búsqueda de cónyuges con mujeres pertenecientes a localidades diferentes de las de su propia procedencia —sólo se permitía el matrimonio entre individuos pertenecientes a una misma localidad si existía evidencia contundente de no existir vínculos de parentesco alguno entre ambos contrayentes— (Núñez del Prado 1958: 22). La unión matrimonial quedaba sancionada a los ojos del grupo una vez que los *partenaires* hubieran pasado las etapas rituales involucradas en la ceremonia del *warmichakuy* y concebido su progenie. Tras varios años de convivencia, una pareja podía optar por la celebración del matrimonio católico, pero ello parecería estar ligado a consideraciones de carácter instrumental ya que este tipo de matrimonio era un requisito para el ascenso de un hombre en la jerarquía político-social del grupo. Es decir, sólo un hombre casado mediante el rito católico podía acceder al ejercicio del cargo de alcalde, pináculo de la jerarquía cívico-religiosa. Estas características relativas al matrimonio tienen un correlato estadístico ya que, de un total de 52 parejas encuestadas, 28 de ellas habían celebrado el matrimonio católico (Núñez del Prado 1958: 24-27). Aunque en este y otros escritos dedicados al mismo grupo Núñez del Prado siempre se concentró en los q'ero propiamente dichos, lo cierto es que en comunicaciones posteriores advirtió que la región Q'ero antiguamente estuvo conformada por una serie de *ayllus* que posteriormente se convirtieron en haciendas con diferentes nombres y extensión, aunque existe entre ellas una unidad ecológica y cultural, pero ninguno de estos *ayllus* o haciendas, que ascienden al número de ocho, son mencionadas

en los trabajos en cuestión, salvo Q'ero (Núñez del Prado 2005 [1966]: 77; 2005 [1983]: 123).

Lo aleccionador para el propósito de estas páginas es saber, precisamente, cuáles eran los *ayllus* que, junto con Q'ero, conformaban la “unidad ecológica y cultural” referida. Un escrito que antecede en casi tres décadas a la publicación de Núñez del Prado es la breve monografía que Luis Yábar Palacios dedicó al *ayllu* de los qqueros. Allí, efectivamente, se explicita que la aldea Qqueros (conformada entonces por aproximadamente cuarenta familias) era la capital del *ayllu* pero, además de ella, en cada una de las quebradas de la región existía una serie de estancias —para entonces convertidas en haciendas— que presentaban aspectos comunes y las mismas costumbres que aquellas descritas para Qqueros. Los nombres de las principales de estas estancias eran Hapu, Quico, Marcachea, Pucara y Ccachupata (Yábar Palacios 1922: 5-6).<sup>9</sup> En un balance posterior relativo a las actividades arqueológicas realizadas en el *ayllu* Hatun Q'ero, Luis Barreda Murrillo especifica que los territorios de pastores y agricultores conocidos bajo el nombre de Q'ero están conformados, además de por Hatun Q'ero, por los siguientes *ayllus*: Kallakancha, Cusipata, Markachea, Qollpacucho, Qachupata, Mollomarka, Kiko, Hapo, Totorani y Chuwachuwa (Barreda Murillo 2005: 40). En la actualidad, siete de estos *ayllus* —más una de las estancias mencionadas por Yábar Palacios— son reconocidos como comunidades campesinas y conforman en su conjunto la “Nación Q'ero”. Los nombres de las comunidades en cuestión son Hatun Q'ero, Q'ero Totorani, Marcachea, Japu, Quico, Pucara, Q'achupata y K'allakancha. El territorio de la Nación Q'ero está ocupado por 628 familias que conforman una población de aproximadamente 3.700 individuos (Champi Ccasa 2005: 427).<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup> Hasta 1963 el territorio q'ero fue propiedad de la hacienda del mismo Luis Ángel Yábar Palacios (Ossio Acuña 2005: 245).

<sup>10</sup> De acuerdo con un registro de comunidades campesinas del departamento del Cuzco —nunca publicado y sin fecha— elaborado por David Flores en el marco de un proyecto de la Casa Campesina del Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”, el reconocimiento de las agrupaciones mencionadas como “comunidades campesinas” por el Estado peruano se prolongó desde fines de la década de 1970 hasta fines de la década siguiente. En la ficha en cuestión se mencionan los números de familias que conforman cada unidad: Hatun Q'ero (ingresada como Q'eros en la ficha, 150), Q'ero Totorani (40), Marcachea (40), Japu (40), Quico (ingresada como Quico Grande en la ficha, 50), Pucara (75), K'allakancha (ingresada como K'allancha en la ficha, 90). La comunidad de Q'achupata no ha sido registrada en la ficha. Estas últimas caracterizaciones presentan algunas diferencias con la recientemente realizada por Jorge Flores Ochoa (2010: 463), quien afirma que Q'ero fue una gran hacienda propietaria de los territorios de comunidades íntegras, dentro de cuyos linderos se encontraban las de Totorani, Kiko, Hapu, K'allakancha,

Lo significativo de la reseña precedente es que el grupo Q'ero no es una unidad aislada, sino que forma parte de una unidad social mayor que manifiesta un protagonismo incuestionable, al menos en lo que atañe al ámbito de las nomenclaturas. Ahora bien, las características de esta unidad sociológica mayor, en su eje sincrónico así como en sus derroteros históricos, no parecen haber suscitado el interés de los investigadores ya que, por un lado, los estudios dedicados a Q'ero hacen apenas referencia a ella y, por el otro, al menos hasta donde conocemos, no existen estudios etnográficos consagrados a los otros *ayllus* o comunidades que forman parte de dicha unidad. Sin embargo, debido a su existencia misma, así como también a las mencionadas semejanzas entre sus respectivas unidades constitutivas, es razonable suponer que también existirían similitudes estructuralmente significativas en lo que respecta al plano del parentesco y la organización social. De ser éste el caso, aquellas variables que parecieran definir la arquitectura del parentesco entre los q'ero podrían ser generalizables también a los otros *ayllus* o comunidades que aparentemente integran, desde al menos el primer cuarto del siglo pasado, la unidad mayor. Volvamos, entonces, al grupo Q'ero propiamente dicho.

El estudio decididamente más acabado dedicado al grupo en cuestión desde la perspectiva aquí contemplada es el de Steven S. Webster cuya tesis doctoral, basada en un sólido trabajo en el terreno, nunca fue publicada. De todos modos, el autor dedicó estudios sobre la materia que merecen ser considerados en el presente balance. Si bien las condiciones ecológicas y productivas de los q'ero son básicamente las mismas que las descritas por Núñez del Prado y otros autores, para la época en que Webster realizó la investigación en el terreno su población, constituida ya en comunidad, había ascendido a 370 individuos organizados en 52 grupos domésticos. Ahora bien, el análisis de la terminología de parentesco vernácula así como también la encuesta genealógica correspondiente presentan un panorama distinto en lo que respecta a la organización social del grupo del presentado por Núñez del Prado. El grupo de parentesco entre los q'ero es de carácter bilateral y está organizado de manera egocentrada, en el sentido de que los individuos pertenecientes a dicho grupo no necesariamente comparten un ancestro en común sino, más bien, un pariente en común, el propio Ego, quien no es un ancestro. Asimismo, la pertenencia a ese grupo es reconocida de manera colateral y por lo tanto existe una débil ideología de la descendencia. En efecto, si bien se aprecia cierta tendencia hacia la patrilinealidad, en el contexto de una organización de tipo bilateral ella parece no coincidir con ningún fundamento parental, y más bien se

---

Pukara (no mencionada en los trabajos anteriores), Markachea, Q'achupata y Q'ero, y cuya población ascendía a más de cinco mil individuos.

manifiesta en circunstancias que exceden el ámbito del parentesco propiamente dicho. En otros términos, en Q'ero el grupo de parentesco cognaticio está basado en una ideología de consanguinidad y afinidad que disfruta una autoridad normativa en sí misma. Los sesgos patrilineales que emergen en esta organización no son producto de las relaciones de parentesco sino que más bien están vinculados con el rol que disfrutaban los hombres en determinadas esferas de la actividad política y económica. Los únicos grupos corporados en la organización social Q'ero son los (52) grupos domésticos y la comunidad en sí misma. Aproximadamente la mitad de los grupos domésticos presenta un carácter extenso, la mayoría de ellos en calidad de dos (o más) familias nucleares de generaciones adyacentes con un hijo o esposo o una hija o esposa como miembro de ambas familias (*stem family*), pero algunos también en calidad de parientes colaterales. El grupo de parentesco, asimismo, ocupa un lugar intermedio entre el grupo doméstico y la comunidad, la cual presenta un carácter corporativo de manera ocasional o en ciertos contextos de interacción social. El término *ayllu* es ocasionalmente empleado para hacer referencia a toda la comunidad, o a sus respectivos caseríos, más que a los grupos de parentesco que se encuentran dispersos en estas localidades a lo largo de los diferentes niveles altitudinales. La organización de derechos y obligaciones de los diferentes grupos de parentesco surge en el contexto de la gestión de rituales comunales, la ayuda mutua en períodos de crisis o en la resolución de conflictos internos. El único contexto en que se definen los límites entre los diferentes grupos de parentesco es el de la afinidad, ya que el matrimonio entre individuos emparentados consanguíneamente está expresamente proscripto (Webster 1977: 29). Del análisis de la terminología para designar parientes consanguíneos el autor infiere un modelo denominado “parentela paralela” (*parallel kindred*) que coincide con el carácter cognaticio y egocentrado del parentesco q'ero. Este modelo parece adecuarse, también, a la regulación del incesto inferida de la encuesta genealógica. Q'ero es una comunidad predominantemente endogámica, y apenas en el 25% de los matrimonios relevados genealógicamente (24 de 93) se pudo identificar un vínculo de consanguinidad entre los contrayentes. Ahora bien, en la mayoría de estos casos el vínculo de consanguinidad existente implicaba una distancia de cuatro o más generaciones, sólo en algunos se aprecia una distancia de dos generaciones y apenas un solo caso parecía involucrar la celebración del matrimonio entre primos en primer grado. Las características de este tipo de matrimonios aparentemente indican que cuando la prohibición de matrimonio entre cognados caduca, la integridad de la “parentela paralela” permanece intacta o, lo que es lo mismo, el matrimonio consanguíneo parece ocurrir casi exclusivamente entre individuos

cuyo parentesco común es “anulado” en virtud de sus antepasados colaterales cruzados (Webster 1977: 32-33).

Ahora bien, el análisis de los términos de afinidad entre los q'ero permite descubrir un patrón de alianza matrimonial que se adecua en cierto modo a lo dicho anteriormente y, asimismo, se vincula con el rol fundamental que la actividad pastoril presenta en la región. En efecto, la extensión de los términos *kaka-qachun* y *q'atay* parece delinear un patrón de intercambio matrimonial entre, respectivamente, grupos de parientes “dadores” y “receptores” de esposas (hijas o hermanas), y un consecuente proceso de jerarquización entre los grupos en cuestión en virtud de quiénes han sido efectivamente los dadores y quiénes los receptores de esposas.<sup>11</sup> Estas diferentes clases de afines son las que delimitan los límites entre el grupo de parentesco egocentrado. Ahora bien, la delimitación no es precisa ya que, por un lado, el grupo de parentesco es en rigor una “parentela” (*kindred*) y no un grupo corporado y, por el otro, la celebración de matrimonios no se realiza de manera constante y sistemática entre las mismas parentelas sino entre parentelas diferentes a lo largo del tiempo. Sin embargo, el matrimonio en sí mismo es el ámbito más evidente de expresión de la organización corporada debido a los derechos y las obligaciones que contraen dos grupos de parientes al momento de la alianza (Webster 1977: 36-39). Por otra parte, los patrones de alianza matrimonial entre los q'ero parecen responder, también, a los potenciales productivos involucrados en la actividad pastoril de los diferentes valles de la región. Si bien la comunidad es principalmente endógama, existe una exogamia significativa al nivel de sus respectivos valles. Aunque los grupos de parentesco tienden a estar dispersos en los diferentes valles, condiciones propicias incentivan la consolidación y cohesión de parientes en un solo valle a lo largo de una o más generaciones. En este sentido, en cada valle el crecimiento o la desaparición de grupos de parentesco es expresión de las condiciones ecológicas y productivas de los otros valles. Así, las tasas de residencia patrilocal y la exogamia de valle son más altas cuando el potencial de la actividad pastoril es elevado. El incremento de la endogamia de valle precipita la dispersión de sus miembros debido a la declinación de la actividad pastoril así como también a las reglas de prohibición del incesto. Esta dispersión se expresa en términos de matrimonios exógamos matrilocales con grupos que habitan valles más prometedores para el desarrollo de la actividad pastoril (Webster 1977: 41).<sup>12</sup>

---

<sup>11</sup> Ver el capítulo 1.

<sup>12</sup> Si bien en un estudio anterior Webster presenta un panorama similar en lo que respecta al parentesco y la organización social entre los q'ero, lo cierto es que allí se presta más atención al

¿Son generalizables esta serie de consideraciones sobre el parentesco entre los q'ero al resto de los *ayllus* o comunidades que también integran la unidad mayor? Imposible saberlo, a falta de estudios dedicados a ellas. Sin embargo, existe una notable excepción que, además de ampliar nuestro entendimiento sobre la región, se presenta como una introducción ineludible para el análisis que emprenderemos en lo que sigue.

Nuevamente de manera algo paradójica, no es un estudio antropológico sobre parentesco el que nos permite continuar incursionando en algunas de las cuestiones con las que nos hemos topado hasta aquí, sino un trabajo de pastoral andina dedicado a ponderar los problemas involucrados en los procesos de aculturación religiosa entre poblaciones quechuahablantes del sur peruano. En efecto, el jesuita alemán Bruno Schlegelberger dedicó todo un volumen sobre el particular basado en un número importante de entrevistas realizadas en quechua a los pobladores de la comunidad Quico del distrito de Paucartambo. La caracterización que ofrece de ella resulta invaluable para los fines impuestos en estas páginas. Las condiciones ecológicas y productivas de Quico son similares a aquellas observadas para su par Q'ero, y también para la comunidad Japu: explotación de una ecología vertical que se extiende desde las punas hasta la ceja de selva.<sup>13</sup> La comunidad Quico está constituida por 45 familias nucleares con un número aproximado entre 150 y 200 individuos. El principal lugar de residencia de la población es Hatun Quico, en las zonas altas. A ésta le siguen, en gradiente hacia la zona piedemontana, los sectores de Huch'uy Quico y Tambo, donde las familias disponen de chozas más rústicas para desarrollar las actividades temporales correspondientes a los diferentes ciclos de explotación agrícola. Si bien Quico es una comunidad reconocida en sí misma por el Estado peruano, lo cierto es que sus habitantes son parientes y vecinos de las comunidades de Japu y Q'ero. Es más, al parecer, al momento del matrimonio sus respectivos miembros buscan cónyuges entre los miembros de estas dos últimas poblaciones. Durante la realización de la encuesta etnográfica, el autor observó que en Quico había cinco hombres y ocho mujeres provenientes de Q'ero, un hombre y ocho mujeres de Japu y, finalmente, un hombre y una mujer provenientes de la comunidad de Puica.<sup>14</sup> Aunque menor, este dato es significativo ya que si bien administrativa y eclesiásticamente Quico —al igual

---

sesgo agnaticio: allí se informa que el 65% de los matrimonios eran patrilocales (Webster 1973: 123).

<sup>13</sup> Basta observar el “Mapa de las comunidades tradicionales nativas: Quero, Quico y Japu” elaborado por Schlegelberger (1993 [1992]) para advertir de inmediato que su disposición en la región involucra un gradiente oriental desde las tierras altas hasta el piedemonte andino.

<sup>14</sup> Esta última pertenece al distrito de Marcapata (provincia de Quispicanchi).

que sus pares Japu y Q'ero— pertenece a Paucartambo, sus miembros mantienen relaciones fluidas con los distritos de Ocongate y Marcapata, pertenecientes ambos a la provincia de Quispicanchi. Con el primero existen relaciones mercantiles regulares y sólidos vínculos de compadrazgo, con el segundo se organiza la planificación de las actividades educativas y afines (Schlegelberger 1993 [1992]: 26-28), promovidas hasta hace pocos años por el mismo cura de Marcapata. La historia reciente de Quico, al igual que lo observado para Q'ero, estuvo signada por el sistema de hacienda. Es más, hasta poco antes de la reforma agraria de 1969, no sólo el territorio de Q'ero sino también los de Japu y Quico pertenecían a la hacienda de Luis Ángel Yabar Palacios. Para esta época ya existían capillas en Japu y Quico, y un tal párroco Ramírez parece haber celebrado bautizos y matrimonios (Schlegelberger 1993 [1992]: 32-33). La cercanía entre Quico y Marcapata es otro motivo para el mantenimiento de relaciones relativamente fluidas entre ambas poblaciones y, de acuerdo con Schlegelberger (1993 [1992]: 35) el valle de Marcapata sólo difiere del de Quico por su mayor amplitud y extensión.

En resumidas cuentas, si bien es cierto que no existen análisis consagrados a las relaciones de parentesco y organización social entre las unidades que integran el macroconjunto Q'ero, estas unidades parecen compartir características similares en lo que respecta a sus respectivas ecologías y actividades productivas, al menos entre los grupos Quico, Japu y Q'ero con total seguridad. Ahora bien, atendiendo a estas similitudes —así como al hecho de que también existen efectivos vínculos de parentesco entre al menos parte de sus respectivos miembros—, las conclusiones relativas al funcionamiento del parentesco y la organización social entre los q'ero propiamente dichos quizá sean también generalizables para sus pares Japu y Quico. En todo caso, estas mismas conclusiones pueden ser fuente de inspiración para la interpretación de datos provenientes de registros no estrictamente genealógicos. Debido a la cercanía y a los vínculos existentes entre Japu y Quico y la población del valle de Marcapata, a esta altura no debería ser objeto de sorpresa encontrar información al respecto en una fuente parroquial conservada, precisamente, en este último distrito.

### **Divertimento 1: algunas apreciaciones cualitativas y cuantitativas acerca de la fuente**

En la parroquia San Francisco de Asís del distrito de Marcapata se conservan cinco libros de partidas matrimoniales correspondientes, cada uno de ellos, a los períodos 1910-1917, 1917-1922, 1924-1931, 1935-1968 y 1970-1996.

El libro correspondiente al último período alcanza un total de 201 folios en los que se registran, desde el 4 de enero de 1970 hasta el 6 de enero de 1996, un total de 394 matrimonios de los cuales 41 corresponden a uniones celebradas por los miembros de los *ayllus* Quico, Japu y Q'ero del distrito de Paucartambo. Estos matrimonios se consignan en los folios 78-81, 158, 160, 165-173, 181-182, 195-197 y ellos constituyen, precisamente, el objeto del presente análisis.<sup>15</sup>

En términos generales, la entrada de cada matrimonio consigna, en este orden, la siguiente información: lugar de la celebración del matrimonio, fecha, nombre y apellido del cura párroco, nombre y apellidos paterno y materno del esposo (H), H edad, H lugar de nacimiento, nombre y apellidos paterno y materno del padre (HF) y madre (HM) del esposo así como sus respectivos lugares de procedencia, nombre y apellidos paterno y materno de la esposa (W), W edad, W lugar de nacimiento, nombre y apellidos paterno y materno del padre (WF) y madre (WM) de la esposa, así como sus respectivos lugares de procedencia, nombre y apellidos paterno y materno de dos testigos (T1 y T2) y, finalmente, nombre y apellidos paterno y materno de dos padrinos (P1 y P2). Esto no es necesariamente así en todos los casos, ya que en algunos de ellos, más bien pocos, no se han registrado la edad o el lugar de nacimiento de uno u otro de los cónyuges; en otros, más bien significativos numéricamente, en lugar de dos padrinos y dos testigos, han participado en calidad de tales sólo dos individuos (en lugar de cuatro, como se esperaba); asimismo, en varias ocasiones se desconoce el lugar de procedencia de los progenitores de los respectivos *partenaires* de cada unión matrimonial, etcétera.

Para el caso del universo social bajo consideración (*i.e.* los 41 matrimonios correspondientes a los miembros de Quico, Japu y Q'ero), es preciso mencionar lo siguiente: en todas las entradas se mencionan los apellidos paterno y materno de los respectivos cónyuges, estos concuerdan con los apellidos paternos de sus progenitores de quienes, también, se consignan siempre sus apellidos paternos y maternos en la inmensa mayoría de los casos. Lo propio ocurre con los apellidos paternos y maternos de los testigos y padrinos de cada matrimonio. En efecto, sólo en 5 casos no se mencionan los apellidos maternos de uno, otro u ambos de los progenitores de los contrayentes de una unión matrimonial (en los dos primeros casos no se mencionan los apellidos maternos de HF y HM foráneos provenientes de la provincia de Canchis, en el tercero el de WM nacida en Quico Grande, en el cuarto el de HF nacido en Japu y en el quinto el de HF nacido en Quico). En lo

---

<sup>15</sup> La información pertinente a las distintas comunidades y *ayllus* del distrito de Marcapata, debido a su magnitud, se encuentra en pleno proceso de elaboración y constituirá el objeto de un análisis independiente.

que respecta a los padrinos y testigos, sólo en 3 de los matrimonios no se consigna el apellido materno de dos de los padrinos y una madrina. En todos los casos se especifica la condición legítima de los contrayentes ante la unión matrimonial por sancionar.<sup>16</sup> En 33 de las uniones no participan testigos sino sólo padrinos (2) y en 1 de ellas no participan padrinos sino sólo testigos (2). Mientras que en un caso no se menciona la edad de uno de los esposos, en 13 casos no se hace referencia a la edad de las esposas y, asimismo, en 3 de estos últimos casos tampoco se consignan sus respectivos lugares de nacimiento. En otros 2 casos, las esposas son menores de edad al momento de contraer sus respectivos votos.<sup>17</sup> Finalmente, en apenas 4 casos se mencionan los lugares de residencia de los progenitores de los contrayentes, y en la gran mayoría de los matrimonios consignados (37) ellos permanecen desconocidos. Si bien es posible suponer que el lugar de residencia de los padres de los esposos coincide con el lugar de nacimiento de estos últimos, ello no es necesariamente así. Adicionalmente, los lugares de residencia de los padres de los esposos no necesariamente deben coincidir con sus respectivos lugares de nacimiento. Esta ausencia de información en la fuente genera una serie de lagunas al momento de profundizar y precisar las tasas de endogamia y exogamia en el interior del grupo. A pesar de las ausencias y omisiones identificadas, la fuente presenta otra serie de datos de enorme valía para acercarse a las problemáticas desplegadas en las secciones precedentes.

Hemos volcado la información relativa para cada matrimonio en una planilla de cálculo de acuerdo con el criterio propuesto por la fuente y, asimismo, ordenado los matrimonios en cuestión siguiendo el criterio cronológico allí impuesto.

---

<sup>16</sup> Es decir, se especifica que los *partenaires* no estén emparentados consanguíneamente entre sí en, lo que se puede suponer en virtud de la fuente, menos de tres grados de relación. En efecto, en una de las entradas matrimoniales correspondiente, en este caso, a dos individuos del distrito de Marcapata, se lee lo siguiente: “En la iglesia parroquial de San Francisco de Asís de Marcapata, el día diez de Octubre del año de mil novecientos setenta y uno, yo Vicario Cooperador debidamente autorizado, previas las diligencias de derecho y habiendo sopesado, en conformidad con las facultades que el derecho concede al sacerdote asistente, cuando [tachado] redescubre a última hora, como en el caso presente, el impedimento de consanguinidad en tercer grado de cruza colateral —hijos de primos hermanos— autoricé y asistí según el rito de de Nuestra Santa Madre Iglesia, el matrimonio de...” (*Libros de partidas matrimoniales de la parroquia de San Francisco de Asís de Marcapata*, 1970-1996: f. 17).

<sup>17</sup> “En la capilla de Japu Grande el día 21 de Setiembre de 1991, bendije el matrimonio de Genaro Champi Machacca, nacido el 6 de enero de 1964 en Quico [...] con Damiana Apaza Samata, nacida en Japu el día 22 de febrero de 1976...” y “En la capilla de Japu, a 26 de Agosto de 1992, bendije el matrimonio de Víctor Phacsi Mamani, nacido en Japu el día 26 de Febrero de 1973 [...] con Tomasa Apaza Samata, nacida en Japu, de diecisiete años de edad...” (*Libros de partidas matrimoniales de la parroquia de San Francisco de Asís de Marcapata*, 1970-1996: f. 166 y f. 181).

Consecuentemente, el matrimonio 1 (M 1) es el primero en haber sido consignado y el matrimonio 41 (M 41) es el último. De este primer ordenamiento surge la siguiente información.

Los matrimonios registrados se distribuyen de la siguiente manera de acuerdo con el año de su celebración: 7 en 1976, 2 en 1990, 23 en 1991, 3 en 1992 y 6 en 1995. Ahora bien, si se presta atención a los lugares en el que se realizaron las respectivas uniones, la distribución es ligeramente distinta (cuadro 5.1).

Cuadro 5.1

Distribución de los matrimonios de acuerdo con la fecha y el lugar de su celebración

Fecha	Lugar	Folio	Número de matrimonio
10/10/1976	Quico Grande	78-81	7 (1-7)
20/01/1990	San Francisco	158	1 (8)
01/09/1990	Rajchi Japu	160	1 (9)
21/09/1991	Japu Grande	165-168	8 (10-17)
21/08/1991	Quico Grande	169-173	15 (18-32)
26/08/1992	Japu	181-182	3 (33-35)
20/08/1995	Cochamarca	195-196	2 (36-37)
11/09/1995	Quico Grande	196-197	4 (38-41)
Total: 41			

La primera característica que destaca esta distribución es la celebración “colectiva” de matrimonios por sobre las celebraciones esporádicas o aisladas. Ello podría deberse a que la celebración de estos matrimonios fue sancionada por curas párrocos residentes en Marcapata (ver *infra*), quienes debían dirigirse a los territorios de Quico y Japu y, al menos en principio, consagrar la mayor cantidad de uniones matrimoniales en un tiempo relativamente reducido.<sup>18</sup>

El número de hombres (132) y mujeres (103) consignados en los registros asciende a un total 235 individuos. Entre ellos cabe destacar: a) dos hombres cuyos nombres

<sup>18</sup> Aunque resulta difícil realizar una inferencia al respecto a partir de la fuente, quizá también este tipo de celebraciones “colectivas” podría estar relacionado con las dinámicas propias de las poblaciones bajo consideración vinculadas a fenómenos como ciclos agrícolas, presiones jurídico-administrativas de la sociedad mayor, etc. Nótese que de las dos celebraciones matrimoniales “aisladas” consagradas en 1990, una de ellas fue sancionada en la parroquia de Marcapata.

de pila resultan ilegibles (“Ilegible” Gerillo Samata, WF en M 6, e “Ilegible” Ccapa Gerillo, WF en M 30); b) tres hombres que no pertenecen, ni por nacimiento ni por residencia, al universo social contemplado (dos curas de Marcapata, Peter T. Hansen y Antonio Sánchez Guardamino —quienes offician, respectivamente, de T2 y P1 (*batun* padrino) en M 8 y M 33— y Antonio Gutiérrez, marcapateño y ayudante sanitario del primer cura párroco, quien oficia de T1 en M 8 y P1 en M 10 y M 28); c) ocho hombres (Isaac Gerillo Machacca, Sebastian Succhi Apasa, Luis Chura Quispe e Ignacio Apasa Samata) y 6 mujeres (Martina Mendoza Apasa, Regina Samata Ccapa y Rita Champi Samata) que comparten sus respectivos nombres de pila y apellidos paternos y maternos. Con respecto a estos últimos, en principio parece poco probable que se trate, en cada caso de repetición, del mismo individuo, debido a las razones que se exponen a continuación.

Isaac Gerillo Machacca y Martina Mendoza Apasa aparecen consignados en calidad de WF y WM en M 2 (10/10/76). Ahora bien, Isaac Gerillo Machacca y María Apasa Samata aparecen consignados en calidad de WF y WM en M 11 y M 17 (21/9/91). Los quince años que separan las celebraciones de M 2 y M 11/M 17 hacen difícil suponer que Isaac Gerillo se separase de Martina Mendoza, se uniese con María Apasa y juntos concibiesen una progenie (dos hijas) con la edad suficiente para contraer matrimonio en el período en cuestión, incluso atendiendo al hecho de que las edades de las contrayentes en M 11 y M 17 fueron omitidas. Ahora bien, la hija de Isaac Gerillo en M 2 tiene 26 años, y las hijas de Isaac Gerillo en M 11 y M 17 se desposan con dos hombres de, respectivamente, 21 y 24 años. Aunque un tanto rebuscada, existe la posibilidad de que Isaac Gerillo se separase de Martina Mendoza antes de la celebración de M 2 (con quien aparece consignado por ser ambos los respectivos WF y WM de la contrayente), se uniese con María Apasa y concibiese con esta última las dos W que se registran en M 11 y M 17. Si bien ello, insistimos, es posible, el caso de Martina Mendoza Apasa —así como el resto de las repeticiones por revisar— invita a suponer lo contrario. En efecto, Martina Mendoza Apasa, casada con Isaac Gerillo Machacca y consignada como WM en M 2 (10/10/76), también aparece consignada en calidad de tal (WM) en M 6, celebrado en la misma fecha (10/10/76), pero esta vez unida a “Ilegible” Gerillo Samata (WF). Ahora, W en M 6 tiene 27 años, es decir es un año mayor que W en M 2 y, a menos que se pondere la bigamia como una práctica legitimada, es poco probable que las “Martina Mendoza Apasa” consignadas en los dos matrimonios celebrados el mismo día —y cuyas respectivas hijas tienen casi la misma edad— sean la misma persona. Existe aquí nuevamente la posibilidad de que Martina Mendoza Apasa se separase de “Ilegible” Gerillo Samata al año del nacimiento de su hija, se uniese con Isaac Gerillo Machacca y de inmediato

concibiesen una hija (W en M 2) y que, después de ello, Isaac Gerillo Machacca se separase de ella para contraer una unión con María Apasa Samata. Pero ello es altamente improbable. En este sentido, suponemos que, en los casos de Isaac Gerillo Machacca y Martina Mendoza Apasa, se trata de dos hombres y dos mujeres que comparten sus respectivos nombres de pila y apellidos paterno y materno.

Sebastián Succhi Apasa aparece por primera vez mencionado en la fuente en calidad de T1 en M 2 (10/10/76). El mismo nombre vuelve a aparecer en M 3, esta vez en calidad de H cuya W es Paulina Gerillo Chura. Si bien es posible que se trate de la misma persona, lo cierto es lo siguiente. El “segundo” Sebastián vuelve a ser consignado en M 21 y M 23 (21/8/91) ahora en calidad de HF, y sabemos que se trata del mismo individuo ya que junto a él se registra a Paulina Gerillo Chura en calidad de HM en ambas uniones. Ahora, ¿qué ocurre con el “primer” Sebastián? Él vuelve a ser consignado en M 25 (celebrado en la misma fecha que M 21 y M 23) en calidad de HF y unido con Nicolasa Quispe Chura (HM). Aunque podría tratarse de un “tercer” Sebastián Succhi, para evitar una repetición innecesaria de nombres —aunque eventualmente plausible— proponemos que se trata del “primer” Sebastián por el siguiente motivo: mientras que Sebastián Succhi, H en M 3, tenía de 30 años, Sebastián Succhi, T1 en M2, es consignado en M 25 como HF de Félix Succhi Quispe, de 36 años. Resulta imposible que el Sebastián Succhi en M 3, quien se desposaba entonces con 30 años, fuera el padre de un hijo (H en M 25) que, en 1991, tenía 36 años. Es más convincente proponer que este último es hijo de T1 en M2, y no de un “tercer” Sebastián. En todo caso, lo cierto es que aquí se trata de, al menos, dos individuos distintos que comparten los mismos nombres y apellidos paterno y materno.

En M 4 (10/10/76) Luis Chura Quispe y Basilia Phacsi Mamani son consignados, respectivamente, como WF y WM. La hija de ambos (W en M 4) tiene entonces 20 años. En M 32 (21/8/91), aparece nuevamente Luis Chura Quispe, esta vez en calidad de HF y unido con Sabina Samata Apasa (HM). El hijo de ambos (H en M 32) tiene entonces 33 años. Son apenas dos años los que separan los respectivos nacimientos de los hijos de Luis Chura (respectivamente, 1956 en el caso de W en M 4 y 1958 en el caso de H en M 32). Si bien, nuevamente, es plausible que en dicho lapso de dos años el mismo Luis Chura se separase de la madre de su hija y se uniera con una segunda mujer, madre de su hijo, la repetición de nombres en el interior del conjunto considerado es lo suficientemente significativa como para negar de plano la posibilidad de que se trate de dos individuos distintos. Además de ello, el lugar de nacimiento de W en M 4 es Quico Grande, mientras que el de H en M 32 es Qolpacuchu (o Qollpacucho), sector o caserío de Q'ero.

Esta última posibilidad se constata a través del caso de los dos “Ignacio Apasa Samata”. Mientras el “primero” es registrado como H en M 15 (21/9/91) con 27 años y casado con Nicolasa Apasa Gerillo, el “segundo” también es ingresado como H en M 34 (26/8/92) con 32 años y casado con Trinidad Gerillo Soncco. Las respectivas edades de los contrayentes, así como el lapso que separa la celebración de ambos matrimonios, hacen imposible que se trate del mismo individuo. Adicionalmente, el lugar de nacimiento del primer esposo es Japu Chico, mientras el del segundo es Japu.

Con respecto a las dos (o cuatro) mujeres restantes en las que se aprecia nuevamente la repetición de nombres y apellidos debe mencionarse lo siguiente. El 21 de septiembre de 1991 se celebraron dos matrimonios (M 13 y M 14) en Japu Grande en los que se registran dos veces el nombre de Regina Samata Ccapa. Mientras que en M 13 (WM) está unida con Manuel Apasa Gerillo (WF), en M 14 Regina Samata Ccapa (HM) está unida con Juan Apasa Mendoza (HF). Como mencionábamos a propósito del primer caso, a menos que se pondere la bigamia —o incluso la poliandria— como una práctica aceptada en el interior del grupo, es probable que en este caso estemos ante la presencia de dos “Regina” diferentes. El caso de Rita Champi Samata involucra una situación similar: en M 26 (21/8/91), en calidad de WM, está unida a Santiago Samata Challa (WF); cuatro años más tarde, en M 37 (20/8/95), en calidad de WF, aparece unida a Rudesindo Machacca Ccapa (WF). Mientras que W en M 26 tiene al momento de su matrimonio 18 años, W en M 37 tiene 36 años. Suponemos, por los motivos aludidos en los casos anteriores, que se trata de dos mujeres distintas. Volveremos más adelante sobre el problema que plantea la posibilidad de que algunos de los egos mencionados en estos párrafos puedan ser, eventualmente, las mismas personas. Por lo pronto, podemos concluir, parcialmente, que existe un número significativo de individuos que comparten sus respectivos nombres de pila y apellidos paterno y materno.

Hechas estas consideraciones preliminares relativas a los individuos consignados en la fuente —y descontando a los dos curas párrocos residentes en Marcapata y al ayudante sanitario marcapateño—, el universo social considerado asciende a un total 232 individuos: 129 hombres y 103 mujeres.

Un primer vistazo al conjunto de los individuos que participan en cada unión matrimonial deja advertir una recurrencia significativa de apellidos paternos y maternos. Es decir, del total de los 232 individuos, 171 de ellos (93 hombres y 78 mujeres) comparten, en dos o más oportunidades (ascendiendo a 15 el mayor número de casos), los mismos apellidos paterno y materno, mientras que los 61 restantes (35 hombres y 26 mujeres) no lo hacen (cuadro 5.2). De igual modo,

el número total de apellidos consignados asciende a 43, concentrándose la gran mayoría de ellos en poco más de una decena de patronímicos (o matronímicos) de los cuales cinco (Apasa, Samata, Machacca, Gerillo y Quispe) se destacan numéricamente sobre el resto (cuadro 5.3).

Cuadro 5.2  
Distribución de apellidos paternos y maternos entre los individuos de la muestra

Mismos apellidos	♂	♀	Totales	Distintos apellidos	♂	♀	Totales
Apasa Samata	10	5	15	Apasa Huillca		1	1
Samata Apasa	6	2	8	Apasa Lucano	1	1	1
Apasa Gerillo	4	3	7	Apasa Mendoza	1	1	1
Apasa Machacca	2	5	7	Apasa Soncco	1	1	1
Samata Quispe	3	4	7	Arahuillca Mamani	1	1	1
Apasa Lunasco	4	2	6	Ccalsina Ccoa	1	1	1
Champi Samata	3	3	6	Ccalsina Phacsi	1	1	1
Phacsi Samata	4	2	6	Ccapa Phacsi	1	1	1
Samata Machacca	3	3	6	Challa Tupa	1	1	1
Apasa Ccapa	3	2	5	Champi Apasa	1	1	1
Ccapa Apasa	1	4	5	Champi Machacca	1	1	1
Gerillo Apasa	1	3	4	Chura Phacsi	1	1	1
Gerillo Chura	3	1	4	Chura Samata	1	1	1
Gerillo Machacca	2	2	4	Condori Rojas	1	1	1
Machacca Apasa	3	1	4	Espinoza Huaman	1	1	1
Mamani Machacca	2	2	4	Flores Chura	1	1	1
Samata Challa	4	2	4	Flores Quispe	1	1	1
Apasa Paucicar	3	2	3	Gerillo Quispe	1	1	1
Apasa Quispe	1	1	3	Gerillo Soncco	1	1	1
Ccapa Gerillo	3	1	3	Gutierrez Mamani	1	1	1
Chura Quispe	1	1	3	Huaman Apasa	1	1	1
Gerillo Samata	3	3	3	Huaman Samata	1	1	1
Lunasco Flores	2	3	3	Huaman Soncco	1	1	1
Phacsi Apasa	2	1	3	Huaman Succhi	1	1	1
Quispe Arahuillca	2	1	3	Huillca Ccallo	1	1	1
Samata Ccapa	2	1	3	Machacca Quispe	1	1	1
Samata Champi	1	2	3	Machacca Champi	1		1
Succhi Apasa	1	1	3	Machacca Gerillo	1		1

*Divertimentos genealógicos y terminológicos sobre parentesco quechua*

Mismos apellidos	♂	♀	Totales	Distintos apellidos	♂	♀	Totales
Apasa Flores	1	1	2	Machacca Phacsi	1		1
Ccoa Sara	1	1	2	Machacca Succhi	1		1
Gerillo Mendoza	1	1	2	Mamani Quispe	1		1
Huaman Ccapa	2	1	2	Medina Zuñiga	1		1
Huillca Condori	2	1	2	Nolasco Samata	1		1
Lunasco Samata	1	2	2	Ordoñez Apasa	1		1
Machacca Ccapa	1	1	2	Pauccar Apasa	1		1
Machacca Challa	1	2	2	Pauccar Espinoza	1		1
Machacca Quispe	1	2	2	Pauccar Huaman			1
Machaca Samata	1	1	2	Phacsi Gerillo			1
Mamani Samata	2	2	2	Phacsi Ordoñez			1
Mendoza Apasa			2	Pucuhuanca Turpo			1
Phacsi Mamani			2	Quispe Apasa			1
Quispe Chura			2	Quispe Machacca			1
Quispe Flores			2	Quispe Pauccar			1
Samata Lunasco			2	Quispe Samata			1
Succhi Gerillo			2	Quispe Soncco			1
Machacca			2	Samata Flores			1
				Samata Gerillo			1
				Samata Nolasco			1
				Soncco Huaman			1
				Soncco Quispe			1
				Succhi Perez			1
				Succhi Quispe			1
				Villasante Ponce			1
				Villavicencio Flores			1
				Yauri Cutipa			1
				Ccapa			1
				Champi			1
				Huanta			1
				Medina			1
				Quispe			1
				Zuñiga			1
	93	78	171		35	26	61

Cuadro 5.3  
Distribución de apellidos paternos y maternos

Apellido	♂ ♀	Total
Apasa	52 34	86
Samata	35 41	76
Machacca	20 22	42
Gerillo	19 15	34
Quispe	13 20	33
Ccapa	10 12	22
Phacsi	13 4	17
Champi	9 4	13
Lunasco	5 8	13
Chura	5 7	12
Flores	2 10	12
Mamani	7 4	11
Huaman	6 3	9
Succhi	7 2	9
Challa	1 6	7
Pauccar	3 4	7
Soncco	2 4	6
Mendoza	2 3	5
Arahuillca	1 3	4
Huillca	3 1	4
Ccoa	2 1	3
Condori	1 2	3
Ccalsina	2 0	2
Espinoza	1 1	2
Medina	2 0	2
Nolasco	1 1	2
Ordoñez	1 1	2
Sara	0 2	2
Zuñiga	1 1	2
Callo	0 1	1
Cutipa	0 1	1
Gutierrez	1 0	1
Huanca	1 0	1
Lucano	0 1	1

Apellido	♂ ♀	Total
Perez	0 1	1
Ponce	0 1	1
Puchuhuanca	1 0	1
Rojas	0 1	1
Tupa	0 1	1
Turpo	0 1	1
Villasante	1 0	1
Villavicencio	1 0	1
Yauri	1 0	1
No consignado*	0 8	8
Total	232 232	464

(No se consignan ocho apellidos maternos)

Las respectivas edades de los contrayentes resultan significativas al momento de ponderar cuestiones relativas a las prácticas matrimoniales locales. Un ordenamiento rápido de la información revela que 16 matrimonios pertenecen a la franja etaria de los 18-22 años, 7 a la de 23-25, 8 a la de 26-29 y los 10 restantes a la de 30 o más años (cuadro 5.4). Si suponemos, como efectivamente es el caso entre las poblaciones campesino-indígenas de los Andes, que los hombres y mujeres tienden a unirse en matrimonio entre los 18-20 años, los 16 casos de uniones matrimoniales sancionadas por la Iglesia parecieran demostrar la incidencia de esta institución en la legitimación de las uniones locales. Lo mismo podría predicarse de los 7 casos correspondientes al grupo de 23-25 años. Sin embargo, si el supuesto sobre el que se basa la lectura de esta distribución es efectivamente correcto, la sanción de estos últimos matrimonios por la Iglesia ha sido efectivamente realizada 5/7-3/5 años después a las uniones matrimoniales propiamente dichas. Es decir, la institución del *warmichakuy* pareciera ocupar un lugar significativo en lo que respecta a la sanción matrimonial en el interior del grupo (es decir, el *warmichakuy* es el matrimonio propiamente dicho), y la celebración posterior del matrimonio católico podría estar vinculada a las razones esgrimidas por Núñez del Prado e incluso otras. Los 18 casos de matrimonios sancionados por la iglesia y en los que sus respectivas parejas superan los 26 años parecerían reforzar este punto.<sup>19</sup>

<sup>19</sup> Las distribuciones presentadas en el cuadro 5.4 merecen, en cierto sentido, ser tomadas con cautela debido a que allí han sido consignados los números de matrimonios en los que al menos uno de los cónyuges pertenece al grupo etario desagregado. En efecto, si bien en la gran mayoría de los casos los cónyuges de cada pareja comparten aproximadamente la misma edad, existen ocho

Cuadro 5.4  
Distribución de los matrimonios de acuerdo con las edades de los cónyuges

Edad/Fecha	1976	1990-1991-1992	1995	Total
30-+	4	5	1	10
26-29		7	1	8
23-25	1	4	2	7
18-22	2	12	2	16
	7	28	6	41

La fuente es sumamente precisa en lo que respecta al lugar de nacimiento de los respectivos cónyuges, salvo los tres casos ya aludidos de esposas cuyos lugares de nacimiento fueron omitidos. Sin embargo, más allá de un eventual olvido momentáneo del amanuense, es posible inferir el lugar de nacimiento de dos de estas mujeres. En efecto, W en M 18, cuyo lugar de nacimiento no ha sido consignado, es la hermana de W en M 23, quien nació en Quico. Podemos suponer que W en M 18 nació en el mismo sitio que su hermana. Lo mismo sucede con W en M 11, cuya hermana es W en M 17 y su lugar de nacimiento es Japu. Es posible suponer entonces que el lugar de nacimiento de W en M 11 sea también Japu. En términos generales, el lugar de nacimiento de los *partenaires* involucrados en las 41 uniones matrimoniales es el siguiente: 41 individuos (24 hombres y 17 mujeres) nacieron en Quico, 28 individuos (11 hombres y 7 mujeres) en Japu, 5 individuos (3 hombres y 2 mujeres) en Q'ero, 1 mujer en Q'achupata (uno de los *ayllus* o comunidades que conforman el *ayllu* o la Nación Q'ero), 6 individuos (3 hombres y 3 mujeres) de origen foráneo y, finalmente, 1 mujer cuyo lugar de nacimiento ha sido omitido en la fuente y que, a su vez, no puede ser inferido de otros datos volcados en ella. De ello se advierte que la mayoría de la población consignada en la fuente pertenece al grupo Quico que, a su vez, casi duplica en volumen numérico al grupo Japu, constituyendo el grupo Q'ero apenas una muestra marginal.<sup>20</sup> Una identificación más precisa del lugar de nacimiento de los individuos en cuestión,

---

instancias en las que ello no es así (M 2: H 34 y W 26; M 3: H 30 y W 26; M 6: H 38 y W 29; M 9: H 45 y W 30 —se trata del único caso consignado en la fuente en el que H es viudo—; M 13: H 27 y W 15; M 20: H 25 W 20; M 27: H 28 y W 18; M 39: H 29 y W 22), aunque ellas no desvirtúan las observaciones precedentes.

<sup>20</sup> Los dos matrimonios cuyos respectivos *partenaires* nacieron en Q'ero (M 3 y M 32) fueron celebrados en Quico Grande, y el único matrimonio en el que H es oriundo de Q'ero y W de Quico (M 10) fue celebrado en Japu Grande.

así como de la distribución de los diferentes matrimonios de acuerdo con sus respectivos lugares de nacimiento, puede apreciarse en el cuadro 5.5. Aunque las cifras allí vertidas no constituyen una muestra numéricamente significativa para concluir tasas que demuestren eventuales patrones de exogamia y endogamia al nivel del grupo, lo cierto es que las distribuciones allí consignadas delimitan ciertas tendencias ya ponderadas en el registro etnográfico (*i.e.* el caso Q'ero). En primer lugar, se aprecia una alta tasa de endogamia entre las distintas unidades que conforman el grupo en su totalidad (Quico, Japu y Q'ero). En segundo lugar, se aprecia igualmente una mayor incidencia de uniones endogámicas en el interior de cada una de estas mismas unidades (Quico, Japu y Q'ero respectivamente) pero, igualmente, la exogamia entre las unidades en cuestión también resulta significativa (matrimonios entre hombres y mujeres de Quico y Japu —y adicionalmente de Q'ero). Estas tasas, como bien lo demostró Webster, no tienen por qué ser sistemáticas en el sentido de un intercambio continuo de hombres y mujeres pertenecientes a los diversos grupos (Quico, Japu y Q'ero) a lo largo de las generaciones. Sin embargo, lo que sí parecen demostrar —o al menos a lo que así parecen remitir— es un tipo de ordenamiento social en el que los vínculos de consanguinidad y alianza matrimonial detentan un rol importante. Estos vínculos, como a su vez propone Webster, pueden estar relacionados, y efectivamente lo están, a condicionamientos ecológicos y productivos —entre tantos otros— y además también pueden estrecharse o relajarse en función de ellos. De todas formas, lo que sí pareciera quedar en claro es que buena parte de la unidad (en el sentido de “cohesión”) social de cada uno de los grupos en cuestión, así como también del conjunto más inclusivo que todos ellos conforman, descansa en sólidos vínculos de parentesco.<sup>21</sup>

---

<sup>21</sup> Con respecto a los individuos “foráneos” (F) registrados hay que hacer la siguiente especificación. H en M 2 nació en Sicuani, H en M 9 en Koline, W en M 7 en Koline, H en M 14 en Koline, W en M 14 en Chuquepata, W en M 25 en Chequepato. Koline es un caserío perteneciente a *ayllu*-comunidad Puica del distrito de Marcapata, y ya hemos mencionado la cercanía y los vínculos de sociabilidad de los grupos Quico y Japu con las poblaciones de este distrito. Quizá estos vínculos sean aún más estrechos con el caserío Koline, e incluso ello se traduzca en el establecimiento de lazos de alianza matrimonial. Chequepato o Chuquepata podrían ser dos topónimos, aunque lo más probable es que se trate de un mismo topónimo registrado de manera distinta, de algunos de los caseríos o sectores en los que se dividen los grupos Quico y Japu. Ello lo sugiere, entre otras cosas, el hecho de que el lugar de nacimiento de W en M 30 aparecía consignado sólo como “Lerquepata”, sin mayor especificación al respecto. Ahora bien, en su caracterización del grupo Quico Schlegelberger menciona, al pasar, que “Lequepata” es un pueblo más arriba de Huch'uy Quico (o Quico Chico) perteneciente a Japu (Schlegelberger 1993 [1992]: 33). Si éste fuera el caso, el único individuo verdaderamente foráneo en el universo social considerado es H en M 2, quien nació en Sicuani (provincia de Canchis).

**Cuadro 5.5**  
**Distribución de los matrimonios de acuerdo con el lugar de nacimiento**  
**de sus respectivos cónyuges**

Lugar de nacimiento	Matrimonios	Totales
♂ Quico ♀ Quico	8	
♂ Quico Grande ♀ Quico Grande	5	13
♂ Quico ♀ Japu	2	
♂ Quico ♀ Japu Chico	2	9
♂ Quico Grande ♀ Japu	3	
♂ Quico Chico ♀ Japu	1	
♂ Quico Grande ♀ Q'achupata	1	
♂ Quico ♀ F	1	
♂ Quico ♀ ?	1	3
♂ F ♀ Quico Grande	1	
♂ Japu ♀ Japu	6	
♂ Japu Chico ♀ Japu Chico	1	8
♂ Japu Chico ♀ Japu	1	
♂ Japu ♀ Quico	1	
♂ Japu ♀ Quico Grande	1	2
♂ Japu ♀ F	1	
♂ F ♀ Japu	1	2
♂ Q'ero ♀ Q'ero	2	2
♂ Q'ero ♀ Quico	1	1
♂ F ♀ F	1	1
<b>Totales</b>	<b>41</b>	<b>41</b>

(F = “foráneo”, ? = “origen desconocido”)

Cuadro 5.6  
 Repetición de individuos en la fuente de acuerdo con el rol de parentesco  
 que ocupan en dos o más matrimonios

	Fecha	Mat.	Ego	HF	HM	WF	WM	T1	T2	P1	P2	Total
Cons./Cons.	1976	1	HF	24		3		[4/7]		[7]		32
	1976	1	HM		24		3					
	1976	1	WF	10								
	1976	1	WM		10							
	1976	5	HF			12						
	1976	5	HM				12					
	1976	7	WF	9								
	1976	7	WM		9							
	1990	9	WF	33								
	1990	9	WM		33							
	1991	10	WF	27/40		39						
	1991	10	WM		27/40		39					
	1991	11	HF			41						
	1991	11	HM				41					
	1991	11	WF			17						
	1991	11	WM				17					
	1991	12	HF	31								
	1991	12	HM		31							
	1991	15	HF	16		22						
	1991	15	HM		16		22					
	1991	15	WF	36								
	1991	15	WM		36							
	1991	18	HM		20		29					
	1991	18	WF			23						
	1991	18	WM				23					
	1991	19	WF			27						
	1991	19	WM				27					
	1991	21	WF	26							[25]	
	1991	21	WM		26							
	1991	22	HM				28/31					
	1991	30	HF	39								
	1991	30	HM		39							

*Ayllus del Ausangate*

	Fecha	Mat.	Ego	HF	HM	WF	WM	T1	T2	P1	P2	Total
Afin/Cons.	1976	3	H	21/23							[24]	4
	1976	3	W	21/23								
	1976	5	H	38							[26/28]	
	1976	5	W	38								
Ritual/Cons.	1976	1	T1	4				[3]				7
	1976	1	T2	18/20	29				[2]			
	1976	1	P2	22	28/31			[6]	[18]	[6]		
	1976	2	T1	25								
	1976	3	P2	29								
	1976	5	T2/P2	28					[29]			
Afin/Ritual	1976	4	H						[12/26]	[40]		7
	1990	8	H							[19/23]		
	1991	10	H						[36]			
	1991	15	H							[33/36]		
	1991	15	W							[33]		
	1991	26	H						[15]			
Cons./Ritual	1992	33	H						[9]			2
	1991	14	HF						[19]			
Ritual/Ritual	1991	25	WF							[29]		
	1976	1	P1					[5]	4/5			13
	1976	2	T2					[6]	6			
	1976	2	P2						23/27			
	1990	9	P2						34			
	1991	11	P2							35		
	1991	12	P2						38/41	[21/30]		
	1991	14	P1						14	[37]		
	1991	15	P2						15	[16]		
	1991	16	P1							34		
	1991	18	P2						30			
	1991	20	P1						31			
1991	21	P1						22				
1991	27	P2							38			
Ritual	1976	3	T2						3			1
Total										11	3	66

(Los números entre corchetes no deben ser considerados en la contabilización para evitar la duplicación de egos)

La observación anterior está estrictamente relacionada con uno de los aspectos más interesante de la fuente: la repetición significativa de individuos en varias de las uniones celebradas. En efecto, el total de matrimonios consignados (41) y el número de roles de parentesco registrados en cada uno de ellos (10, *i.e.* H, HF, HM, W, WF, WM, T1, T2, P1, P2) invita a postular que, si en cada matrimonio los hombres y las mujeres registrados fueran distintos individuos, el universo total de hombres y mujeres ascendería a 410 individuos. Éste no es el caso, ya que, como hemos visto, la fuente consigna un total de 232 individuos que ocupan, en cada matrimonio, distintos roles de parentesco: “real” (*i.e.* consanguinidad o alianza) o “ritual” (*i.e.* padrino o testigo).<sup>22</sup> Esta observación, de por sí superficial, está relacionada con dos características que revela la fuente. En primer lugar, y como ya hemos advertido, no todos los roles de parentesco que, al menos en principio, deberían ser ocupados en el conjunto total de los matrimonios por diversos individuos ha sido efectivamente el caso; ello es particularmente evidente para los roles de “testigos”. En segundo lugar, un número significativo de individuos que en un matrimonio ocupan un rol de parentesco X también ocupan en un segundo e incluso un tercer matrimonio uno u otro de los roles de parentesco registrados en la fuente. Y ésta es efectivamente la situación: de los 232 individuos consignados, 66 de ellos ocupan, en dos o más matrimonios, el mismo o distintos roles de parentesco, “real”, “ritual” o ambos. Así, por ejemplo, HF en M 1 es también HF en M 24 e incluso T1 en M 4. Igualmente, WF en M 10 es HF en M 27 y M 40, así como también WF en M 39. Lo mismo ocurre con las respectivas esposas de ambos egos (cuadro 5.6).

Concentrémonos en estos últimos 66 casos (28,5% del total de la muestra). Siempre siguiendo el orden numérico y cronológico en el que fue registrado el conjunto de los matrimonios, los individuos en cuestión se distribuyen de la siguiente manera: a) 32 individuos ocupan un rol de parentesco consanguíneo (HF, HM, WF, WM) en dos o más matrimonios; b) 4 individuos que en dos matrimonios ocupan un rol de parentesco de afinidad (H, W —es decir, los respectivos cónyuges en los

---

<sup>22</sup> Empleamos la expresión, de por sí poco feliz, “parentesco real” sólo para diferenciarla de lo que en la literatura especializada se denomina “parentesco ritual” y que remite a las relaciones de padrinazgo y compadrazgo que establecen entre sí los miembros de distintas sociedades. Ello no significa, ni mucho menos, que este último tipo de relaciones sean menos “reales” que los vínculos de consanguinidad y alianza matrimonial, ni que tampoco estos últimos sean más “reales” que los vínculos establecidos mediante el “parentesco ritual”. Asimismo, hemos incluido a los “testigos” en esta última categoría sólo para evitar desagregaciones innecesarias, aunque, hay que admitir, este tipo de vínculo no crea, al menos en principio, vínculo de parentesco alguno, ni “real” ni “ritual”. Quizá a ello se deba la significativa ausencia de testigos en los matrimonios registrados en la fuente.

dos matrimonios—), en un segundo o un tercer matrimonio ocupan un rol de parentesco consanguíneo (HF, HM); c) 7 individuos ocupan en un matrimonio el rol de un pariente ritual (T1, T2, P2) y en un segundo o tercer matrimonio el de un consanguíneo (HF o WF); d) 7 individuos ocupan en un matrimonio el rol de un afín (H, W) y en uno o más matrimonios el de un pariente ritual (P1, P2); e) 2 individuos ocupan el rol de consanguíneos (HF, WF) en un matrimonio y el de parentesco ritual (P1, P2) en un segundo; f) 13 individuos ocupan un rol de parentesco ritual (T o P) en dos o más matrimonios), y g) 1 individuo, en un mismo matrimonio, ocupa los roles de testigo y padrino (T1 y P2).

Desde la perspectiva que ofrece la distribución de los individuos que se repiten en más de una ocasión en la fuente es posible, entonces, reagrupar la muestra en los siguientes términos: a) el número de individuos que ocupan roles de consanguíneos en dos o más matrimonios asciende a 36 (se incluyen los casos de los cónyuges de M 3 que también son HF y HM en M 21 y M 23, el de T2 en M 1 que también es HF en M 18 y M 20 así como WF en M 29 y, finalmente, el de P2 en M 1 que también es HF en M 22 y WF en M 28 y M 31); b) el número de individuos que ocupan roles de afinidad y parentesco ritual en uno o más matrimonios y de consanguinidad (HF, HM, WF) en un único matrimonio asciende a 9 (se agrupan los *partenaires* de M 5, los T y P de M 1/2/3/5/7, el HF de M 14 y el WF de M 25); c) el número de individuos que ocupan roles de afinidad y parentesco ritual continúa siendo 7, y d) el número de individuos que ocupan exclusivamente roles de parentesco ritual asciende a 14 (se incluye el único caso de un mismo individuo que, en un mismo matrimonio, ocupa ambos roles).

Debido a que el “parentesco ritual” en sí mismo no será objeto de análisis en este trabajo, en las páginas que siguen nos concentraremos en los 36 casos de repeticiones de parientes consanguíneos consignados en dos o más matrimonios y, adicionalmente, en los 16 casos en los que un mismo individuo es un consanguíneo (9, incluimos a los dos individuos que son los *partenaires* en M 5 y HF y HM en M 38) o un afín (7) en un único matrimonio. La muestra a partir de la cual comenzará nuestro análisis asciende, por lo tanto, a 52 individuos.<sup>23</sup>

De lo observado hasta aquí es posible alcanzar una serie de conclusiones preliminares. En primer lugar, la celebración “colectiva” de la mayoría de los matrimonios bajo el rito católico en una misma fecha estaría relacionada con el

---

<sup>23</sup> Desde la perspectiva que ofrece los años de la celebración de los matrimonios, la distribución de las repeticiones de los individuos es la siguiente: 1976: 20 individuos; 1990: 3 individuos; 1991: 28 individuos; 1992: 1 individuo.

hecho de que los curas párrocos que los sancionaron no residían en Quico y Japu (ni tampoco en Q'ero) sino en el distrito vecino de Marcapata, hecho que, a su vez, informa acerca de los lazos existentes entre Quico y Japu y al menos una de las comunidades del distrito marcapateño (Puica, en especial el sector Koline), más allá del hecho de la pertenencia de los dos primeros grupos al macrogrupo Q'ero. En segundo lugar, la repetición significativa de individuos que comparten los mismos nombres y apellidos paternos y maternos podría explicarse debido a la existencia de relativamente pocos apellidos en la región y tasas de endogamia relativas que involucrarían las uniones de individuos cuyos padres compartirían uno u otro de los apellidos en cuestión. En efecto, y en tercer lugar, la insistente repetición de patronímicos y matronímicos a lo largo de toda la fuente estaría también relacionada con la existencia de vínculos de consanguinidad y alianza matrimonial, más o menos estrechos, entre los individuos consignados en ella. En cuarto lugar, las respectivas edades de los contrayentes, muchos de los cuales superan los 26 años, informarían acerca de la vigencia de otro tipo de práctica matrimonial (*warmichakuy*) que legitima la unión de un hombre y una mujer ante los ojos del grupo y que, eventualmente, en un número importante de casos antecede a la unión en el altar. En quinto lugar, los respectivos lugares de nacimiento de los distintos contrayentes dejan entrever también significativas tasas de endogamia en el interior de los grupos y tasas de exogamia entre los grupos que redundan, a su vez, en una endogamia en el nivel del macrogrupo. Finalmente, la participación reiterada de muchos individuos en diversos matrimonios en calidad de parientes consanguíneos y afines (y también rituales) vuelve a insistir acerca de la eventual existencia de vínculos de parentesco entre los diferentes individuos consignados en la fuente.

Las conclusiones anteriores, producto del escudriñamiento cualitativo y cuantitativo de la información registrada en la fuente, permiten asimismo postular al menos dos hipótesis, también preliminares. En primer lugar, existen estrechos vínculos de consanguinidad entre muchos de los individuos registrados en ella. Así, por ejemplo, WF y WM en M 10 son también HF y HM en M 27 y M 40, así como también WF y WM en M 39. Es decir, los egos en cuestión son los padres de cuatro hermanos, dos hombres y dos mujeres, que a su vez son los esposos y las esposas en cuatro de los matrimonios registrados. En segundo lugar, estos vínculos de consanguinidad que unen a muchos de los hombres y las mujeres consignados en los libros parroquiales se presentan como nudos de una urdimbre que podrían estar relacionados con otros tantos nudos —en virtud no sólo de la existencia de otros vínculos de consanguinidad no ponderados hasta el momento sino también de las relaciones de alianza matrimonial establecidas entre las diferentes familias—,

desplegando de este modo una verdadera red de parentesco cuyas líneas, contornos y figuras resta todavía descubrir.

## **Divertimento 2: vínculos de consanguinidad**

La información expuesta hasta el momento ha sido volcada en un diagrama de parentesco (figura 5.1). En el diagrama se ha registrado la siguiente información: 1) aquellos (52) individuos que, identificados en negro, ocupan roles de parentesco de consanguinidad y afinidad en dos o más matrimonios o uno u otro de estos roles en un único matrimonio; 2) aquellos hombres y mujeres que mantienen entre sí vínculos de consanguinidad en virtud de los lazos (también consanguíneos) que los unen con uno u otro de los (52) individuos identificados en la instancia anterior; 3) los vínculos de alianza matrimonial (identificados mediante una línea sólida por debajo de los cónyuges de cada pareja) existentes en el interior del universo parental identificado en las dos instancias anteriores;<sup>24</sup> 4) en relación con el punto anterior, se infieren o proponen hipótesis de vínculos de parentesco consanguíneos (identificados mediante una línea de guiones cortos o una línea de puntos que unen, por encima de ellos, a los individuos involucrados en este tipo de relación) fundamentalmente a partir de la especulación en torno de los apellidos compartidos en las generaciones ascendentes y, 5), finalmente, atendiendo a la edad relativa de cada uno de los contrayentes, se ha podido identificar la presencia de tres generaciones; sin embargo, la tercera generación ascendente presenta un carácter más bien “residual” en términos estadísticos, resultando que la mayor concentración de individuos se ubica en las dos subsiguientes.<sup>25</sup>

Un primer vistazo al diagrama pone de manifiesto la existencia de una tupida red de parentesco en la que están unidos entre sí los distintos hombres y mujeres involucrados en ella. La primera característica de la red está relacionada con los efectivos vínculos de consanguinidad que mantienen entre sí muchos de los *partenaires* de los diversos matrimonios en virtud de su descendencia de un mismo par de progenitores. Es decir, la repetición de HF/HM/WF/WM en muchos

---

<sup>24</sup> Aquí se incluyen aquellos W/WF/WM y H/HF/HM que, aunque son mencionados una sola vez en la fuente, están relacionados mediante vínculos de alianza con uno u otro de los individuos identificados en las primeras dos instancias. El motivo de esta inclusión es la eventual identificación de vínculos de parentesco (consanguíneos) entre los progenitores de los H y W mencionados una sola vez en la fuente con los otros progenitores identificados en las primeras dos instancias.

<sup>25</sup> La identificación de estas generaciones debe tomarse con cautela, ya que ella se basa en la edad relativa de los contrayentes de cada unión matrimonial y no en la de sus progenitores, acerca de cuyas edades la fuente no brinda información.

de los matrimonios consignados en la fuente redundaría en el hecho de que sus respectivos hijos e hijas (H/W según el caso) sean hermanos entre sí. En términos más específicos, si en la celebración de los 41 matrimonios estuvieran involucradas familias nucleares independientes, ello redundaría en el registro de 82 familias nucleares. Éste no es el caso, ya que en 18 ocasiones los “jefes” de dichas familias (HF/HM/WF/WM) participan en dos o más matrimonios. Consecuentemente, el número de familias nucleares plausible de ser inferido se reduce de 82 a 64. En la figura 5.1, y por las razones expuestas anteriormente, no se han consignado el total de los 41 matrimonios registrados en la fuente, sino 34. Siguiendo la premisa precedente (*i.e.* la eventual participación de familias nucleares independientes en la celebración de cada matrimonio), esperaríamos contar con la participación de 68 familias nucleares. Nuevamente, éste no es el caso, ya que la participación de 18 “jefes de familia” en dos o más matrimonios vuelve a reducir dicho número (68) a 50. Ahora bien, los “jefes de familia” de 2 de estas (50) familias nucleares (F y M en M 21 y M 23 y F y M en M 38) son a su vez los hijos e hijas de otras 4 familias nucleares consignadas en la fuente (respectivamente, H y W en M 3 y H y W en M 5), en 2 de las cuales (W en M 3 y H en M 5) sus respectivos progenitores aparecen consignados en 2 o más matrimonios. La pertenencia de estos últimos individuos a 4 de las 50 familias en cuestión, así como el hecho de que 2 de ellas estén consignadas en 2 o más matrimonios, vuelve a reducir el número de la muestra. En definitiva, el número de familias nucleares inferido de la fuente que se consigna en la genealogía asciende a 44.

Ahora bien, desde la perspectiva que ofrecen exclusivamente los apellidos paterno y materno de los individuos registrados en la red de parentesco, es posible apreciar otra serie de eventuales vínculos de consanguinidad todavía no ponderados. Comenzaremos con aquellos sobre los que ya disponemos de información: los “parientes rituales”. Antes de ello debemos insistir en el carácter altamente hipotético de las consideraciones que siguen a continuación, así como también en la dificultad intrínseca que supone postular vínculos genealógicos entre individuos a partir de la mera coincidencia de sus apellidos paternos y maternos.

En el cuadro 5.6 se consignan 3 casos (HF en M 1, H en M 3 y H en M 5) de individuos que ocupan roles de parentesco ritual en un segundo o un tercer matrimonio a través de los cuales es posible vislumbrar la existencia nuevos vínculos de consanguinidad todavía no ponderados. HF en M 1 (José Gerillo Samata) es también T1 en M 4, y su esposa, HM en M 1 (Luciana *Chura Quispe*), lleva los mismos apellidos paterno y materno que WF en M 4 (Luis *Chura Quispe*). Podría sugerirse, a manera de hipótesis no plausible de ser contrastada debido a la

ausencia de información genealógica, que HM en M 1 (Luciana *Chura Quispe*) y WF en M 4 (Luis *Chura Quispe*) son hermanos, y que HF en M 1 (José Gerillo Samata) es T1 de su WBD en M 4.<sup>26</sup> El siguiente caso constituye un estímulo para la hipótesis planteada. H en M 3 (Sebastián *Succhi Apasa*) es P2 en M 24, uno de cuyos contrayentes (Lorenzo *Guerillo Chura*) es el hermano de su propia esposa (Paulina *Gerillo Chura*). Es decir, H en M 3 es P2 de su WB en M 24. De manera similar a lo que se aprecia en el primer caso, H en M 5 (Nicanor Samata Quispe) es también P2 en M 26 y M 28, y los respectivos HM en M 26 (Dominga *Samata Apasa*) y WF de M 28 (Martín *Samata Apasa*) comparten los mismos apellidos con HF en M 5 (Rudesindo *Samata Apasa*), aunque distinta generación. En este sentido, es posible postular un vínculo de hermandad entre HF en M 5, HM en M 26 y WF en M 28 y, consecuentemente, el hecho de que H en M 5 es P2 de su FZS en M 26 y de su FBD en M 28.

Las esposas de aquellos hombres que, parientes rituales sólo en un matrimonio, aparecen en otras uniones en calidad de consanguíneos, parecieran no tener ningún vínculo de consanguinidad con los individuos de los matrimonios en los que sus esposos detentan un rol de parentesco ritual, ya que, se sobreentiende, no hay coincidencia de apellidos paternos y maternos. Aquí, sin embargo, pareciera existir una excepción. HF en M 29 (Andrés Machacca Samata) es también P2 en M 3 y su esposa (Martina *Succhi Apasa*) comparte los mismos apellidos con H de M 3 (Sebastián *Succhi Apasa*). El hecho de que ambos individuos compartan los mismos apellidos y generación invita a suponer un vínculo de hermandad entre ambos, así como el hecho de que, de ser el caso, HF en M 29 es P2 de su WB en M 3.

Otras coincidencias entre apellidos y posibles vínculos de consanguinidad se aprecian nuevamente a propósito de los casos de aquellos individuos que, ocupando un estatus de afín en un matrimonio, vuelven a aparecer en otros en calidad de “parientes rituales”. H en M 4 (Julián *Apasa Pauccar*) es también P1 en M 12 y M 26. Ahora bien, HF en M 12 (Manuel *Apasa Pauucar*) comparte con el primero los mismos apellidos y generación. Aunque la fuente no consigna a los padres de HF en M 12, postulamos, según el criterio aquí adoptado, un vínculo de hermandad entre ambos individuos. De ser el caso, H en M 4 es P1 de su BS en M 12. Asimismo, H en M 4 es P1 en M 26, y WM en M 4 (Basilia *Phacsi Samata*) comparte el mismo apellido (aunque distinta generación) con HF en M

---

<sup>26</sup> En la figura 5.1 este posible vínculo de hermandad (así como los otros a ser considerados) se identifican mediante una línea de guiones cortos (para acentuar el carácter hipotético del vínculo establecido) por encima de los individuos emparentados.

26 (Nicolás *Phacsi Samata*). De ser estos últimos hermanos, como proponemos, H de M 4 es también P1 de su WMBS en M 26. Lo mismo se aprecia con H en M 8 (Fabián *Champi Apasa*), quien es también P2 en M 19 y M 23. HF en M 8 (Hilario *Champi Samata*) comparte los mismos apellidos y generación con WM en M 23 (Juana *Champi Samata*). Suponiendo que ambos individuos son hermanos, H en M 8 es P2 de su FZD en M 23. WM en M 8 (Isabel *Apasa Machacca*) comparte los mismos apellidos y generación con HM en M 19 (Mariana *Apasa Machacca*). De ser ambas mujeres hermanas, H en M 8 es P2 de su WMZS en M 19. H en M 10 (Marcelo *Ccapa Apasa*) es también P1 en M 36. Postulamos un vínculo de hermandad entre HM en M 10 y HF en M 36 (Jacoba *Apasa Lunasco* y Gregorio *Apasa Lunasco*) ya que ambos llevan los mismos apellidos aunque, en principio, están ubicados en distinta generación. H en M 10, consecuentemente, es P1 de su MBS en M 36.

Si bien hasta el momento hemos propuesto que, desde la perspectiva que ofrecen aquellos individuos que, afines en un matrimonio y “parientes rituales” en otro u otros, se pueden inferir, a través de ellos, vínculos de consanguinidad entre algunos de los individuos involucrados (en virtud de compartir los mismos apellidos), y si bien igualmente hemos insistido en la imposibilidad de corroborar ello desde una perspectiva genealógica, lo cierto es que, para el universo parental aquí examinado, existen dos casos que, aunque no presenten carácter probatorio para el resto, al menos estimulan la formulación de la hipótesis aquí contemplada. Efectivamente, H en M 33 (Víctor *Phacsi Mamani*) es también P1 en M 9, y la esposa en este último matrimonio (Vicentina *Phacsi Mamani*) es efectivamente su hermana. De la misma manera, H en M 15 (Ignacio *Apasa Samata*) es también P2 en M 36 y su esposa (Nicolasa *Apasa Gerillo*) es efectivamente la hermana de H en M 36 (Cecilio *Apasa Gerillo*), de modo que H en M 15 es P2 en la boda de su WB en M 36.

Ahora bien, el mismo H en M 15 (Ignacio *Apasa Samata*) es también P2 en M 33, y comparte los mismos apellidos con la esposa de dicho matrimonio (Tomasa *Apasa Samata*). Sin embargo, no existe entre ambos individuos vínculo de consanguinidad alguno —al menos de hermandad— ya que los padres de H en M 15 (Benito *Apasa Gerillo* y Carmina *Samata Quispe*) y los de W en M 33 (Félix *Apasa Machacca* y Benita *Samata Machacca*) son distintos. Este último caso demuestra de manera contundente la dificultad intrínseca que implica postular vínculos de consanguinidad (de cualquier tipo) entre individuos a partir de la mera consideración de la coincidencia de sus respectivos apellidos. En el resto de los casos de esta categoría de “parientes” (*i.e.* afines en un matrimonio y “parientes rituales”

en otro u otros), así como en los dos casos de parientes consanguíneos (HF en M 14 y WF en M 25) en un matrimonio y “rituales” en un segundo, no es posible inferir relaciones de consanguinidad alguna, ni hipotética ni genealógicamente, entre los individuos involucrados a través de ellos.

Hasta el momento, entonces, hemos inferido hipotéticamente la existencia de otros vínculos de consanguinidad entre algunos de los individuos que forman parte de la red de parentesco —más allá de la información explícita registrada en la fuente— a partir de los vínculos que mantienen con aquellos otros individuos que aparecen repetidos en dos o más matrimonios debido a que ocupan, en cada uno de ellos, diversos roles de parentesco (consanguinidad, afinidad o “parentesco ritual”).

¿Qué ocurre con aquellos hombres y mujeres que, si bien han sido incluidos en la genealogía por compartir con aquellos que sí se repiten —en dos o más matrimonios— un vínculo de parentesco por consanguinidad o afinidad, no aparecen repetidos en el resto de los matrimonios pero comparten, con ellos, los mismos apellidos paterno y materno? Siguiendo la misma aproximación adoptada hasta aquí, postularemos la existencia de vínculos de consanguinidad (hermandad) entre varios de los padres y madres de algunos de los esposos y esposas identificados en la genealogía, e incluso entre algunos de los primeros con algunos de los segundos.<sup>27</sup> Es posible agrupar a estos individuos en tres grupos.

Un primer grupo está constituido por aquellos individuos que comparten los mismos apellidos y generación: HM en M 17 (Estefa *Apasa Ccapa*) y HM en M 28 (Benita *Apasa Ccapa*) (ambos matrimonios se celebraron el mismo año con un mes de diferencia); W en M 1 (Dionisia *Ccapa Apasa*), HM en M 11 (o WM en M 41, Martina *Ccapa Apasa*) y WM en M 16 (Lucía *Ccapa Apasa*); WM en M 10 (o HM en M 27, WM en M 39 y HM en M 40, Guillermina *Machacca Samata*) y HM en M 41 (Martina *Machacca Samata*); HM en M 5 (o WM en M 12, Trinidad *Quispe Chura*) y HM en M 25 (Nicolasa *Quispe Chura*); HM en M 22 (o WM en M 28 y WM en M 31, Felipa *Quispe Flores*) y W en M 24 (Isabela *Quispe Flores*); WF en M 16 (Martín *Samata Challa*), WF en M 18 (o WF en M 23 Mariano *Samata Challa*) y WF en M 26 (Santiago *Samata Challa*); WM en M 33 (Benita *Samata Machacca*) y HF en M 41 (Mariano *Samata Machacca*); H en M 5 (o HF en M 38, Nicanor *Samata Quispe*) y HM en M 15 (o HM en M 16, WM en M

---

<sup>27</sup> En la figura 5.1 estos posibles vínculos de hermandad se identifican mediante una línea de puntos (para acentuar aún más el carácter hipotético de la relación) por encima de los individuos emparentados.

22, Carmina *Samata Quispe*) (ambos individuos, de ser hermanos, comparten el mismo vínculo con W en M 12, efectivamente hermana del primero).

El segundo grupo está conformado por aquellos individuos que comparten los mismos apellidos pero se ubican en distintas generaciones: HF en M 4 (Luis *Apasa Flores*) y WM en M 14 (Dominga *Apasa Flores*); WF en M 25 (Florencio *Apasa Samata*) y WM en M 11 y en M 17 (María *Apasa Samata*); WF en M1 (o HF en M 10, Nicolás *Ccapa Gerillo*) y WF en M 30 ([Ilegible] *Ccapa Gerillo*); HM en M 7 (Concepción *Gerillo Machacca*) y WM en M 15 (o HM en M 36, Ramosa *Gerillo Machacca*); WM en M 25 (Felipa *Lunasco Samata*) y HF en M 30 y M 39 (Luis *Lunasco Samata*); WM en M 9 (o HM en M 33, Ramosa *Mamani Samata*) y WF en M 10 (o HF en M 27, WF en M 39 y HF en M 40, Basilio *Mamani Samata*).

Al tercer grupo pertenecen aquellos individuos posiblemente emparentados con otros acerca de los cuales ya hemos postulado un vínculo de hermandad: WF en M 5 (Santiago *Apasa Lunasco*), HM en M 10 (Jacoba *Apasa Lunasco*) y HF en M 36 (Gregorio *Apasa Lunasco*) (los dos primeros individuos comparten la misma generación); W en M 5 (o HM en M 38, Juliana *Apasa Machacca*), WM en M 8 (Isabel *Apasa Machacca*) y HM en M 19 (Mariana *Apasa Machacca*) (las tres mujeres comparten la misma generación); WM en M 26 (Rita *Champi Samata*), WM en M 18 y en M 23 (Juana *Champi Samata*) y HF en M 8 (Hilario *Champi Samata*) (comparten la misma generación); HF en M 28 (Bernabé *Phacsi Samata*), WM en M 4 (Basilía *Phacsi Samata*) y WF en M 21 (o HF en M 26, Nicolás *Phacsi Samata*) (el primero y el tercero comparten la misma generación).

Una consideración aparte merece el caso de HF en M 25 (Sebastián *Succhi Apasa*). Este individuo comparte los mismos apellidos, aunque distinta generación, con dos individuos sobre los que anteriormente postulamos un eventual vínculo de hermandad: H en M 3 (o HF en M 21 y HF en M 23, Sebastián *Succhi Apasa*) y HM en M 29 (Martina *Succhi Apasa*). Aquí, sin embargo, se presenta el siguiente problema. Sebastián *Succhi Apasa* (HF en M 25) no puede ser hermano de Sebastián *Succhi Apasa* (H en M 3) por las razones aducidas en el apartado anterior. Sí podría ocurrir, eventualmente, que Martina *Succhi Apasa* fuera la hermana de HF en M 25. Sin embargo, hemos postulado un vínculo de hermandad entre esta última y H en M 3 apoyado en el hecho de que el esposo de Martina *Succhi Apasa* (HF en M 29) ofició de P 2 en M 3, es decir, en el matrimonio del hermano de su esposa. Si HF en M 25 no es hermano de H en M 3 —es más, se trata de dos personas distintas—, tampoco puede serlo de HM en M 29, ya que se trata de la hermana del primero. En todo caso, esta última especulación vuelve a

hacer explícito el problema que involucra postular lazos de consanguinidad entre individuos a partir de la mera consideración de la coincidencia de sus respectivos apellidos.

En resumen, hasta el momento no hemos hecho otra cosa que ponderar los vínculos de consanguinidad—efectivos y eventuales—que existen en el interior del universo social bajo consideración mediante la lectura de la información contenida en la fuente examinada. Entre ellos destacan, en primer lugar, las efectivas relaciones de hermandad entre uno y otro (u otros) de los cónyuges de cada matrimonio en virtud de su descendencia común de un mismo par de progenitores (HF/HM/WF/WM) quienes, por este motivo, aparecen consignados en más de una oportunidad en la fuente. En segundo lugar, vínculos de consanguinidad (hermandad) entre hombres y mujeres que comparten los mismos apellidos paternos y maternos apoyados en el hecho de la participación de un tercer individuo (HF/H) en una segunda o tercera unión matrimonial en calidad de pariente “ritual” (P y, secundariamente, T), en virtud de lo cual dicho tercer individuo se convierte en el P o T de una unión matrimonial en la que uno de sus contrayentes resulta un afín o consanguíneo. En tercer lugar, vínculos de consanguinidad (hermandad) entre hombres y mujeres que, si bien aparecen consignados sólo una vez en la fuente, comparten con aquellos individuos que sí se repiten los mismos apellidos paternos y maternos. Aquí se han diferenciado tres grupos: aquellos individuos que comparten los mismos apellidos y generación; aquellos individuos que comparten los mismos apellidos pero distinta generación y, finalmente, aquellos individuos que comparten los mismos apellidos, y en algunos casos la misma generación, con aquellos otros sobre los cuales se postuló un posible vínculo de hermandad. En lo que respecta a las dos últimas instancias diferenciadas, hemos podido inferir hipotéticamente la existencia de 26 vínculos de consanguinidad (hermandad) de los cuales 8 casos corresponden a la segunda instancia, mientras que los 16 restantes, a la tercera. Debido a que el lugar de nacimiento de los progenitores de los *partenaires* de cada unión matrimonial ha sido omitido en la fuente, resulta imposible relacionar los vínculos de hermandad postulados a partir de la coincidencia de apellidos paternos y maternos con los lugares de origen de los individuos en cuestión. Sin embargo, atendiendo al lugar de nacimiento de las respectivas progenes (es decir, de los cónyuges en cada unión matrimonial), se advierte cierta correlación entre los lazos de consanguinidad inferidos y los posibles lugares de nacimiento de los progenitores en cuestión. De los 8 casos en los que los vínculos de hermandad fueron inferidos mediante la consideración del lugar que ocupan los parientes rituales en la celebración de un segundo o un tercer matrimonio, 6 de ellos coinciden en lo que respecta al lugar de nacimiento de los

hijos de los progenitores sobre los que se postuló un vínculo de hermandad. En relación con los 16 casos restantes basados exclusivamente en la observación de la coincidencia de apellidos, 9 de ellos presentan la misma coincidencia con respecto al lugar de nacimiento de los hijos de los hombres y las mujeres involucrados. De todos modos, estas coincidencias deben ser tomadas con suma cautela ya que el lugar de nacimiento de un hijo/hija no necesariamente debe ser el mismo al de uno, otro u ambos sus progenitores.

En definitiva, el examen realizado hasta el momento demuestra la existencia de sólidos vínculos de consanguinidad (descendencia y hermandad) entre los individuos registrados en la genealogía. En este sentido, y a diferencia de lo que podría predicarse de una lectura literal de la fuente, no se trata aquí de la celebración de matrimonios aislados, sino más bien del establecimiento de uniones matrimoniales en el interior de un grupo definido por fuertes lazos de consanguinidad y, como se verá a continuación, afinidad. Asimismo, y atendiendo al hecho de que estas páginas no están dedicadas a la materia, los vínculos de “parentesco ritual” establecidos en varias de las uniones estudiadas parecieran tensar aún más los nudos de una red de parentesco que todavía no termina de desplegarse.

### **Divertimento 3: vínculos de alianza**

En su discusión sobre las estructuras de parentesco y matrimonio en la comunidad de Chuschi, Billie Jean Isbell dedica un capítulo aparte al problema de la parentela a partir del análisis del *ayllu* en tanto término de parentesco. Justamente, en la sociedad chuschina el término *ayllu* designa “parentesco”, pero de manera más precisa designa a los parientes “ceranos”, quienes son diferenciados de los parientes “lejanos” a quienes se los clasifica mediante el término *karu ayllu*. Ambos términos revelan una estructura de parentesco centrada en los hermanos y las hermanas (*siblings*) cuyo principio rector está pautado por la distancia genealógica de la segunda generación ascendente: los *siblings* de los abuelos de Ego y sus descendientes se ubican fuera del *ayllu* y su membresía corresponde al *karu ayllu*. El *ayllu* propiamente dicho presenta la estructura de una parentela de primos en primer grado definida por dos ramas de descendientes de dos parejas casadas, los cuatro abuelos de Ego. El vínculo de parentesco más relevante para calcular la distancia genealógica al momento de la celebración de una unión matrimonial está definido a partir de esta segunda generación ascendente, en la que los *siblings* de los abuelos de Ego y sus descendientes son parte del *karu ayllu*. Como ya hemos tenido ocasión de observar, la regla de matrimonio imperante en Chuschi proscrib

la unión matrimonial entre dos individuos que comparten sus apellidos paternos y maternos. Consecuentemente, y de acuerdo con las reglas de transmisión de apellidos, todo individuo que no sea miembro del *ayllu* de Ego es un cónyuge potencial, y el “pariente” más cercano con quien un Ego masculino puede contraer matrimonio es una descendiente de los *siblings* de alguno de sus abuelos (*i.e.* una prima en segundo grado), perteneciente al *karu ayllu*. Sin embargo, para todo hombre o mujer, una línea ininterrumpida de vínculos masculinos hasta los miembros de su misma generación pertenecientes al *karu ayllu* hace de estos últimos parientes no desposables, ya que comparten con ellos el apellido paterno (Isbell 1985 [1978]: 105-107).

La información proveniente del Collasuyu ofrece otra perspectiva en lo que respecta a las uniones matrimoniales celebradas por agrupaciones sociales similares a las de Chuschi. Xavier Albó, en el mismo trabajo dedicado a las comunidades de las provincias de Ingavi y Omasuyos (departamento de La Paz), observa una tendencia general que proscribe las uniones entre individuos emparentados, sea por la línea paterna como por la línea materna, hasta el tercer grado de relación. Asimismo, tampoco existe ningún tipo de preferencia sistemática que determine alianzas matrimoniales más o menos constantes entre grupos de familias. Sin embargo, advierte el autor, existen casos de matrimonios celebrados entre primos —emparentados entre sí por la línea materna— en segundo y tercer grado, así como también entre individuos que comparten entre sí un mismo apellido, entre los que se incluyen aquellos hombres y mujeres inmigrantes que comparten un mismo apellido con algún miembro de la población de origen (Albó 1972a: 13-14).

En su etnografía consagrada al análisis del parentesco y la organización social de la comunidad de Andamarca —cercana a Chuschi— Juan M. Ossio Acuña arriba a una serie de conclusiones similares a las propuestas por Albó. Entre los diversos tipos de agrupaciones en las que se encuentran organizados los andamarquinos destaca la “casta”. La unidad de casta se define por el hecho de que sus miembros comparten un mismo apellido, están concentrados en determinados sectores de la comunidad y entre ellos está prohibido contraer matrimonio. Sin embargo, estos criterios no operan de manera absoluta ya que, por ejemplo, se aprecia que varios miembros de la comunidad comparten los mismos apellidos paterno y materno. Si bien opera la regla que impide el matrimonio entre individuos emparentados hasta el cuarto grado, dos individuos que comparten el mismo apellido pueden efectivamente contraer matrimonio si el vínculo parental que los une se extiende más allá del cuarto grado de relación. De igual manera, y como ya se ha observado,

muchos de los apellidos existentes en el ámbito andamarquino presentan una notable profundidad histórica, de modo que es posible encontrar residentes foráneos en Andamarca que comparten los mismos apellidos con la población local y que no existan entre ellos vínculos de parentesco alguno, y por lo tanto pueden casarse entre sí (Ossio Acuña 1992: 203-204).

En Andamarca —así como en el resto de las poblaciones campesino-indígenas de los Andes centrales y meridionales— opera una regla negativa que establece con qué categoría de parientes un individuo no puede contraer matrimonio. Aunque no existe una regla prescriptiva o preferencial que determine con qué categoría de personas un individuo debe unirse en matrimonio, lo cierto es que esta última institución, en tanto expresión de intercambios grupales, pareciera encerrar reglas de carácter positivo plausibles de ser deducidas estadísticamente. El análisis de los libros que registran los matrimonios civiles (713) celebrados en Andamarca (durante veintiocho años) revela una fuerte tendencia endogámica por celebrar uniones en el interior de la comunidad, entre las mitades en las que se divide el pueblo, así como también en sus respectivos anexos. En efecto, mientras que el 85% de las uniones involucran a andamarquinos, el 15% restante consiste en casos de un varón andamarquino y una mujer foránea, una mujer andamarquina y un hombre foráneo y, finalmente, un mínimo de casos en que ambos *partenaires* son foráneos (Ossio Acuña 1992: 235-237). Es importante subrayar en este contexto una observación de Ossio Acuña relativa al hecho de que mientras la regla negativa es explícita en el ámbito andamarquino, así como en el resto de los Andes, las reglas positivas, deducibles estadísticamente, son de carácter implícito, pero la frecuencia en la reiteración de matrimonios entre dos o más familias “hace sospechar que algunas investigaciones futuras saquen a luz enunciados positivos más explícitos” (Ossio Acuña 1992: 243).

Una tendencia y una distribución similar de patrones de endogamia las hemos apreciado para el caso de los grupos aquí examinados (cuadro 5.5). Ahora bien, ¿qué más nos enseña la aproximación genealógica ensayada hasta el momento? La figura 5.1 permite abordar de inmediato la cuestión espinosa de la repetición de apellidos entre los *partenaires* de una unión matrimonial. En 9 de los 34 matrimonios registrados en la genealogía los respectivos *partenaires* (H/W) comparten uno de sus apellidos, paterno o materno (M 8/M 14/M 15/M 16/M 17/M 19/M 22/M 26/M 36). De igual modo, 9 de los jefes de familia (HF/WF/WF/WF) del conjunto total de las 44 familias nucleares inferidas comparten uno u otro de los apellidos en cuestión, consistiendo el último caso en una pareja que comparte ambos apellidos (M 10, M 27, M 39, M 40/M 18, M 23/M 19/M 21,

26/M 24/M 25/M 26/M 33 y M 41). Es decir, poco más del 25% de las uniones registradas involucran a *partenaires* que comparten uno u otro de sus apellidos, y otro tanto ocurre con poco más del 20% de los jefes del conjunto total de familias nucleares (44) identificadas, incluido el único caso de una pareja que comparte ambos apellidos. Los patronímicos o matronímicos que se repiten son, en orden numérico, Samata (8), Apasa (7), Machacca (1) y Quispe (1), y el único caso de cónyuges que comparten los apellidos Samata y Machacca. Esta distribución de las repeticiones es coherente con las distribuciones de individuos que comparten los mismos apellidos, así como también con la distribución de los apellidos en el conjunto total de la fuente estudiada (cuadros 5.2 y 5.3). En este sentido, la distinción *ayllu/karu ayllu* identificada por Isbell en el ámbito de Chuschi no pareciera detentar una pertinencia radical —en lo que a pautas de regulación matrimonial respecta— en la casuística contemplada, ya que ella demuestra —al igual que los casos analizados por Albó y Ossio Acuña— la presencia de un número estadísticamente significativo de uniones matrimoniales en las que sus respectivos miembros comparten, al menos, un mismo apellido. Esta situación invitaría a pensar acerca de la posibilidad de eventuales tipos de regulaciones matrimoniales en virtud de las cuales individuos emparentados entre sí (en algún grado de relación) contraerían uniones matrimoniales con cierta regularidad. Éste, sin embargo, no es el caso.

Del conjunto total de las uniones examinadas e identificadas en la figura 5.1 (34), sólo un caso permite advertir un vínculo de consanguinidad entre los *partenaires* involucrados. Se trata de M 21, en el que Ego W = FBDD o, lo que es lo mismo, en el que Ego desposa a la hija de su prima patrilateral.<sup>28</sup> Si bien la falta de profundidad genealógica expresada en la genealogía impide identificar otros posibles vínculos de consanguinidad entre los miembros del resto de los matrimonios, lo cierto es que en virtud de la información disponible resulta imposible inferir algún tipo de normatividad o regularidad en la celebración de las uniones matrimoniales que permita, a su vez, brindar una caracterización unívoca del tipo de organización discutido en estas páginas. Consecuentemente, y atendiendo exclusivamente a la perspectiva adoptada hasta el momento (*i.e.* la información genealógica consignada en la figura 5.1), poco se puede avanzar más allá de las conclusiones propuestas en el apartado anterior sobre los efectivos vínculos de consanguinidad existentes en el interior de la red de parentesco y de los también efectivos vínculos de afinidad

---

<sup>28</sup> Existen en la genealogía otros casos de parejas emparentadas entre sí, pero el vínculo en cuestión siempre está mediatizado por un vínculo de alianza. Entre ellos se destacan M 21, en el que Ego W = FMBWBD, y M 28, en el que Ego W = FBWBD.

todavía por examinar. El análisis impone la adopción de otra perspectiva que la ensayada hasta el momento, y que consiste en leer la información genealógica desde el punto de vista que ofrece la terminología de parentesco quechua empleada en la región.

Precisamente, junto con las prácticas sociales, políticas, rituales y simbólicas que caracterizan —y permiten caracterizar— al *ayllu* andino contemporáneo, la terminología de parentesco que emplean los miembros de este tipo de organización constituye una variable imprescindible al momento de ponderar cualquier tipo de definición. Éste es justamente el caso en una definición que sobre el término *ayllu* nos fue proporcionada por un miembro de la comunidad de Phinaya, vecina a Marcapata:

Un *ayllu*, diríamos, ¿no?, es donde están viviendo las personas. O sea, un conjunto de habitantes o personas que viven... *ayllu*. O sea, dentro de eso diríamos personas familiares, originarios o netos de ese sector. Sea de llave o Consachapi. Un conjunto de personas, un conjunto de habitantes que viven dentro de ese sitio... ¿Cómo se llama? *Ayllu* grande, *ayllu* chico [...] Entonces ese es *ayllu*, el *ayllu* también viene de ese hablar de la familia. Ellos a veces dentro de la familia son padres, mayores, abuelo, abuela, sobrino, así, con sus tíos, tías, así. Junto con todos es familia, *ayllu*. Diciendo dicen *ayllu*, ¿de acuerdo? Entonces a ese *ayllu* pertenecen, a esa familia pertenecen. Esas personas son familia, *ayllu* [...] Y así a veces de ese *ayllu* también acostumbran salir, tanto del *ayllu* grande hacia el lado del *ayllu* pequeño y del lado del *ayllu* pequeño hacia el lado del *ayllu* grande también vienen. ¿En qué forma? *Qatay*, *qhachun*, y así. Entonces, hay pues personas que van de este *ayllu* grande hacia el *ayllu* pequeño, y del *ayllu* pequeño también vienen hacia el *ayllu* grande. ¿Pero en qué forma? *Qatay* y *qhachun*. Tanto mujeres como hombres. De esta forma con las personas del *ayllu* grande con las personas del *ayllu* pequeño siempre están haciendo una familia, o sea, un *ayllu*. Entonces, en allí, siempre está habiendo una unión familiarmente a través de la mujer o el hombre, *qatay* o *qhachun*. Y en allí siempre está... Entonces, los hijos nacen, entonces están perteneciendo al *ayllu* grande o también al *ayllu* pequeño. Entonces por ambas partes siempre está habiendo familia, ¿no es cierto? Pero nunca jamás dejan su costumbre adonde pertenecen eso... Si es que es hombre para siempre lo trae a la mujer hacia el lado del *ayllu* grande o a ese lado en donde vive... Si es que el hombre se va para siempre entonces, a veces, se queda para siempre... ¿no es cierto?... en aquel lado de la mujer. Entonces dicen que la mujer es para llevar... ¿no es cierto?... dicen para llevar. Pero sí el hombre es para [estar] en el mismo lugar, en su casa. Entonces si un joven del *ayllu* pequeño quiere a una mujer del *ayllu* grande entonces pues se la lleva. Entonces siempre dentro de su pueblo, siempre dentro de su *ayllu* está [el hombre]. Pero si es que

un joven trae de este *ayllu* grande a una joven a este *ayllu*, entonces ahí se queda siempre. Pero a veces, también, por otras razones se van también para siempre, a la casa de su suegro o a la casa de su suegra se viene también. De esta forma, aun siendo del *ayllu* pequeño pertenecen para siempre al *ayllu* grande, o aun siendo del *ayllu* grande pertenecen para siempre al *ayllu* pequeño.<sup>29</sup>

La comunidad campesina de Phinaya, en efecto, se encuentra dividida en dos *ayllus* (*hatun ayllu* y *huch'uy ayllu*) o es, simplemente, un *ayllu* dividido en mitades (*hatun ayllu* y *huch'uy ayllu*). De acuerdo con la definición anterior la pertenencia al *ayllu* está definida por vínculos de consanguinidad y alianza matrimonial para los que existen términos de parentesco específicos. Los miembros de un *ayllu* son “padres”, “madres”, “tíos”, “tías”, “sobrinos”, “sobrinas”, “abuelos”, “abuelas”, “primos”, “primas”, etc., que mantienen, entre sí, lazos de consanguinidad definidos, a su vez, por la terminología en cuestión. Ahora bien, también en el interior de un *ayllu* existen otros individuos relacionados con los grupos de parientes consanguíneos mediante vínculos de alianza matrimonial a quienes se los define mediante los términos *qatay* y *qhachun*. Para el caso phinayense, entonces, la manera más sencilla de concebir el *ayllu* es la de mitades (de parientes consanguíneos) exogámicas relacionadas entre sí a través de las uniones matrimoniales que involucran el intercambio —y en principio la consecuente regla de residencia virilocal— de individuos que, en calidad de afines, son definidos mediante los términos de referencia *qatay* y *qhachun*.<sup>30</sup> Más allá del hecho relativo a las diversas formas (duales, tripartitas, cuatripartitas, etc.) que adopta el *ayllu* entre las poblaciones campesino-indígenas de los Andes del sur y el centro peruanos en la actualidad, lo cierto es que la definición anterior posee un valor heurístico excepcional al momento de examinar configuraciones sociales similares independientemente, insistimos, de las formas que éstas adopten en uno u otro caso. En el corazón de la definición phinayense de *ayllu* descansa la premisa de que todo miembro del *ayllu* es un pariente, sea consanguíneo o afín, para quien existe un término de parentesco específico, entre los que destacan aquellos que parecieran detentar un carácter “generador” de la propia organización: *qatay* y *qhachun*.

Antes de examinar la información de la casuística bajo consideración desde la perspectiva que ofrece la terminología de parentesco quechua, es preciso realizar tres precisiones. En primer lugar, y como lo subrayó R. Tom Zuidema en su análisis sobre la nobleza inca del Cuzco, el problema central de la terminología

---

<sup>29</sup> Ver los capítulos 1 y 2.

<sup>30</sup> Por supuesto que la realidad etnográfica presenta una serie de variaciones que, si bien no contradicen esta definición ideal, al menos la problematiza.

de parentesco quechua es que no se trata sólo de una terminología egocentrada: la clasificación de los parientes puede estar centrada en el propio Ego, así como también en el ancestro de un grupo social con el cual Ego se identifica al momento de emplear un término. Incluso, cuando un término es empleado de manera egocentrada, ello no significa que dicho término esté especificando siempre un vínculo genealógico real entre Ego y Alter, sino también sus respectivas posiciones en un contexto social determinado en el que ambos interactúan (Zuidema 1977: 240). Ahora bien, en segundo lugar, desde una perspectiva genealógica —que no es sino la adoptada en la presente discusión— la terminología de parentesco quechua, que es también egocentrada, remite a un tipo de agrupación social conocida en inglés bajo el término *kindred*, y a la que ya tuvimos ocasión de referirnos al comentar, justamente, la caracterización realizada por Webster del grupo Q'ero. En este tipo de agrupación los hombres y las mujeres no necesariamente tienen un ancestro en común, pero sí comparten un pariente en común: el propio Ego. En una sociedad organizada de este modo el conjunto social mayor consiste en un número indefinido de estos grupos que se traslapan constantemente entre sí (Fox 1996 [1967]: 164-165; ver también Freeman 1961). Entendemos que una de las características significativas —mas no necesariamente definitorias— del *ayllu* andino contemporáneo consiste, precisamente, en la conformación de subgrupos (para los que no existe, hasta donde conocemos, un término específico) en el interior de una agrupación mayor (el *ayllu*) consistente en grupos egocentrados relacionados y solapados entre sí. Ello se aprecia, en tercer lugar, no sólo en los vínculos de consanguinidad y alianza matrimonial efectivamente existentes en el conjunto mayor, sino también en el alcance clasificatorio de algunos de los términos de parentesco empleados, entre los que destacan, singularmente, *qatay* y *qhachun*.

En un sentido restringido los términos *qatay* y *qhachun* designan a los afines por antonomasia, es decir, respectivamente, a los esposos de una hermana/hija (ZH/DH) y a las esposas de un hermano/hijo (BW/SW). Sin embargo, hemos tenido ocasión de corroborar etnográficamente que el alcance clasificatorio de ambos términos es notablemente mayor, pues alcanza a abarcar a poco más de medio centenar de hombres y mujeres relacionados con un individuo en virtud de los vínculos de afinidad que los unen a él, sus hijos y los hijos de sus hijos. Si se observa la genealogía representada en la figura 5.1 desde el punto de vista que ofrece la terminología de parentesco quechua, y en particular el alcance clasificatorio de los términos *qatay* y *qhachun*, se obtiene una perspectiva distinta que permite avanzar aún más en la interpretación de la información contenida en la fuente bajo consideración y, consecuentemente, en la del *ayllu* propiamente dicho.

En la figura 5.2 se han reagrupado a los grupos de parientes identificados en la figura 5.1 en virtud de los vínculos de consanguinidad (hermandad), inferidos hipotéticamente, que parecen unir a algunos de los individuos que forman parte de ellos. Asimismo, debajo de cada uno de los hombres y las mujeres que conforman la red de parentesco se ha indicado el término de parentesco con el que son referidos por una serie de egos seleccionados para tal fin.<sup>31</sup> Los egos en cuestión ascienden apenas a 19 (de los 52 identificados en negro en la genealogía), tratándose de los hombres (“jefes de familia”) que, en 18 ocasiones, aparecen consignados en la fuente ocupando roles de consanguinidad (HF) en dos o más matrimonios, y el único caso de un individuo que aparece consignado como un afín en un matrimonio (H en M 5) y como un consanguíneo (HF en M 38) en un segundo. El examen de los términos de parentesco empleados sólo por estos individuos para referirse a sus parientes consanguíneos y afines posibilitará evaluar la eventual aplicabilidad de la definición de *ayllu* antes citada para interpretar la casuística bajo consideración. Mientras que aquí nos concentraremos en 4 egos con una cantidad significativa de parientes en el interior de la red de parentesco, el resto de los términos que los 15 egos restantes emplean para referirse a sus respectivos parientes ha sido consignado, debajo de cada uno de ellos, en la genealogía representada en la figura 5.2.

Ego 2 (Rudecindo Samata Apasa en la figura 5.1), quien en la fuente aparece consignado como HF en M 5 y WF en M 12, está emparentado con 40 individuos de la genealogía. Ellos son: *wawqe* o B (1), *pana* o Z (1), *churi* o S (1), *ususi* o D (2), *sobrino* o BS/ZS/WZS (3), *sobrino* o BD/ZD (3), *hawa* o SS/DS/DD (4), *yayamasi* o SWF/DHF (2), *mamamasi* o SWM/DHM (2) y *warmi* o W (1). A los 20 parientes (afines) restantes Ego se dirige mediante los términos *qatay* o *qhachun*. Entre los *qatay* figuran los siguientes: WZH (1), ZHB (1),<sup>32</sup> ZH (1), BDH (2), ZDH (1), DHB (1), DH (2), DDH (1). Entre los *qhachun*, por su parte, se cuentan: ZHZ (1), BW (1), WZ (1), WZSW (1), BSW (1), ZSW (1), SWZ (2), SW (1), SSW (1), DSW (2). La suma total del número de parientes referidos es ligeramente diferente (42) debido al siguiente fenómeno. Ego 2 se refiere a H en M 31 dos veces con el término *qatay* ya que el primero es, efectivamente, su BDH y DHB. De igual manera, Ego 2 se refiere a H y W en M 22 dos veces mediante

---

<sup>31</sup> La identificación de los términos de referencia consignados en la genealogía ha contemplado la información etnográfica recopilada por Webster (1977) para el caso Q'ero, Sato (1981) para la casuística proveniente de Marcapata y Sendón (ver capítulo 1) para la correspondiente a Phinaya.

<sup>32</sup> En rigor, Ego se refiere a estos dos afines mediante el término *qataymasi*.

los términos *sobrino* y *qatay* y *hawa* y *qhachun* ya que ellos son, efectivamente, sus respectivos BS/DDH y DD/BSW.

Ego 3 (Nicolás Ccapa Gerillo en la figura 5.1), quien en la fuente aparece consignado como WF en M 1 y HF en M 10, está emparentado con 44 individuos en la genealogía. Ellos son: B (1), S (1), D (3), BD (1), WBS (1), WBD (4), DS (1), DD (2), SWF (1), DHF (1), SWM (1), DHM (1) y W (1). Al resto de los 25 parientes (afines) Ego 3 se refiere mediante los términos *qatay* y *qhachun*. Sus *qatay* son: WB (2), WBDH (4), BDH (1), DHB (3), SWB (2), DH (3), DDH (2). Sus *qhachun* son: WBW (2), BW (1), WBSW (1), DHZ (1), SWZ (1), SW (1), DSW (1).

Ego 15 (Basilio Mamani Samata en la figura 5.1), quien en la fuente aparece consignado como HF en M 27 y M 40 y WF en M 10 y en M 39, está emparentado con 32 individuos en la red de parentesco.<sup>33</sup> Ello son: Z (1), S (2), D (2), ZS (1), ZD (1), WZS (1), SWF (2), DHF (2), SWM (2), DHM (2) y W (1). A los 15 parientes restantes Ego 3 los designa *qatay* y *qhachun*. Sus respectivos *qatay* son: WZH (1),<sup>34</sup> ZH (1), ZDH (1), DHB (1), DH (2). Sus respectivos *qhachun* son: WZ (1), WZSW (1), ZSW (1), DHZ (3), SWZ (1), SW (2).

Finalmente, Ego 1 (José Gerillo Samata en la figura 5.1), quien en la fuente aparece consignado como HF en M 1 y M 24 y WF en M 3, está emparentado con 23 individuos de la genealogía. Ellos son: S (2), D (1), WBD (1), DS (2), SWF/DHF (3), SWM/DHM (3) y W (1). A los 10 parientes restantes Ego los denomina *qatay* y *qhachun*. Sus *qatay* son: WB (1), WBDH (1), SWB (1), DH (1). Sus *qhachun* son: WBW (1), DHZ (1), SW (2), DSW (2).

De este brevísimo examen es posible alcanzar tres conclusiones. En primer lugar, es preciso destacar que el ejercicio de identificación de los términos de parentesco con el que los egos de la red se refieren a sus parientes dista de haber sido exhaustivo. La identificación de los términos de referencia empleados por sólo 19 egos de la genealogía (que se repiten en la fuente en virtud de detentar un rol de consanguinidad en dos o más matrimonios) no sólo ha omitido la identificación de los términos de referencia empleados por otros egos masculinos

---

<sup>33</sup> En rigor, Ego 8 y Ego 10 en la genealogía tienen, cada uno de ellos, más parientes que Ego 15. Sin embargo, aquí no nos referiremos a ellos ya que han sido contemplados en la descripción de los parientes de Ego 2, de quien el primero de ellos es su S y el segundo su B. Al describir los respectivos parientes de estos dos egos no estaríamos sino haciendo referencia a los términos recíprocos que ellos emplean para designar a la mayoría de los parientes referidos por Ego 2, y que sí fueron identificados en la figura 5.2.

<sup>34</sup> A este individuo Ego se refiere mediante el término *qataymasi*.

(que también se repiten en la fuente por detentar otros roles de parentesco —*i.e.* los 33 egos restantes del conjunto total de 52—), sino también la identificación de los términos en cuestión empleados por las esposas de unos y otros, así como aquellos empleados por el resto de los hombres y mujeres partícipes en la red de parentesco quienes (si bien no están repetidos en la fuente) forman parte de la genealogía debido a los vínculos de consanguinidad y afinidad que los unen con los primeros. Ello, sin embargo, no ha impedido corroborar que, desde la perspectiva de los términos de referencia empleados exclusivamente por estos 19 egos, ningún individuo en la genealogía deja de estar referido por al menos uno de ellos (en algunos casos un mismo individuo detenta hasta ocho términos de referencia) y, por lo tanto, de ser un pariente de alguien.<sup>35</sup> En segundo lugar, la identificación de los términos de referencia que emplean los cuatro egos, elegidos a modo de ejemplo, para referirse a sus respectivos parientes permite no sólo corroborar detenidamente la generalización anterior sino, además, visualizar los subgrupos de parientes en el interior de la genealogía así como el fenómeno de “traslape” o “solapamiento” mencionado con anterioridad. Precisamente, los parientes de cada uno de estos cuatro egos han sido agrupados alrededor de cuatro tipos de líneas (sólida delgada, sólida gruesa, punteada gruesa y punteada delgada) que permiten apreciar sin mayor dificultad los subgrupos en cuestión así como la manera en que se solapan. Así, por ejemplo, algunos de los miembros del subgrupo de Ego 2 forman parte (*i.e.* se “traslapan”) del subgrupo de parientes de Ego 3 (y viceversa) y de Ego 1 (y viceversa), de la misma manera que algunos de los miembros del subgrupo de Ego 3 forman parte del subgrupo de parientes de Ego 1 (y viceversa) y de Ego 15 (y viceversa), etc.<sup>36</sup> Finalmente, el alcance clasificatorio de los términos *qatay* y *qhachun* permite no sólo apreciar un universo (o varios universos) parental acerca del cual la fuente consultada pareciera desconocer su existencia sino que además, y quizá fundamentalmente, posibilite la recreación (o consolidación) del *ayllu* justo allí donde sus límites parecieran desdibujarse.

Precisamente a este último fenómeno nos referíamos líneas antes cuando postulábamos el “carácter generador” de los términos *qatay* y *qhachun*. ¿En qué consiste dicho “carácter”? La respuesta se encuentra sutilmente sugerida, aunque

---

<sup>35</sup> Salvo en una única instancia que, de haber sido consignado el empleo terminológico del resto de los individuos presentes en la genealogía, dejaría de constituir una excepción. Nos referimos a HF y HM de M 14 cuyo hijo, sin embargo, es un *qatay* para Ego 14 ya que se trata de su FZDH, es decir, el esposo de su prima o hermana (*panay*) “clasificatoria”.

<sup>36</sup> La figura 5.2 contiene todos los elementos, genealógicos y terminológicos, necesarios para la realización de una identificación exhaustiva de los subgrupos en cuestión y sus respectivos solapamientos.

doblemente subrayada, en la definición del señor Octavio Ccanquere sobre el *ayllu* phinayense. Allí se nos informa que el *ayllu* “viene de ese hablar de la familia” y, asimismo, que la pertenencia al *ayllu* está directamente relacionada con los vínculos de consanguinidad existentes entre sus respectivos miembros (para los cuales existen términos de referencia específicos). Ahora bien, regularmente los miembros de un *ayllu* suelen salir de él pero no de cualquier manera (al respecto el informante se pregunta en dos ocasiones, “¿pero en qué forma?”), sino en la “forma” de *qatay* y *qhachun*, es decir en calidad de un afín, sea ZH/DH o BW/SW. Es decir, estos individuos son incorporados a otras unidades sociales (*i.e.* a otros *ayllus*) en calidad de *qatay* y *qhachun* y, a través de ellos —en virtud del alcance clasificatorio de los términos en cuestión—, todo un universo de hombres y mujeres, que no necesariamente viven en el *ayllu* en el que residen los consanguíneos de sus propios consanguíneos, los *qatay* y *qhachun* de los primeros, están emparentados con ellos por compartir con los segundos la misma condición, y viceversa. Este fenómeno permite identificar vínculos de parentesco (*i.e.* de afinidad) en principio no ponderados en la fuente, ni en la lectura genealógica realizada acerca ella, así como también un mayor estrechamiento de la red de parentesco bajo consideración. Como reza la definición, “entonces, en allí, siempre está habiendo una unión familiarmente a través de la mujer o el hombre, *qatay* o *qhachun*”.

### **Consideraciones finales**

Es momento de retornar a la pregunta formulada al final del primer apartado de este capítulo (¿es efectivamente posible realizar una lectura genealógica de la información contenida en los registros parroquiales?) a la luz del problema planteado por Enrique Tandeter a propósito de la aplicabilidad de modelos de “parentesco andino”, sin mayor sustento estadístico, para el análisis de las realidades indígenas, más o menos contemporáneas, de los Andes centrales y meridionales, así como también en relación con la problemática relativa a la manera de interpretar algunas de las conclusiones postuladas a partir de dichos modelos: ¿se trata de “regularidades en las prácticas”, “normas”, o de “estrategias todavía por descubrir”?

El estudio más estimulante sobre la materia (y que es mencionado por Tandeter en su escrito) sigue siendo el análisis que John Earls dedicó al problema. Su punto de partida consiste en reconocer la diversidad existente en las formas de organización social de las poblaciones campesino-indígenas contemporáneas de los Andes peruanos. En lo que respecta sólo al departamento de Ayacucho, es posible apreciar aldeas divididas en cuatro *ayllus* localizados, otras divididas en cuatro *ayllu* unilineales no-localizados, algunas más divididas en mitades (*ayllus*) e incluso un

cuarto conjunto de aldeas que no presentan ningún tipo de división. En algunos lugares las mitades son localizadas y están basadas en la residencia, mientras que en otros sitios ellas son unilineales y no-localizadas. El propósito del ensayo de Earls, ante esta diversidad, consiste en derivar un modelo de organización social resultado de la intersección de líneas de descendencia patri y matrilineales que, asimismo, presente la naturaleza de un sistema cerrado (Earls 1971: 69). Para lograr este propósito el autor emplea algunos datos relativos a la comunidad de Sarhua (ubicada en la región del río Pampas, departamento de Ayacucho) de los que deriva un modelo de intercambio matrimonial de tipo “aranda” o “arunta” (*i.e.* sistema de secciones australianas) que resulta consistente con la información relativa a la organización social y la religión. En segundo término, Earls reinterpreta la información relativa a la población indígena de Vicos (provincia de Carhuaz, departamento de Ancash) a partir del estudio que dedicaron a ella Mario Vázquez y Allan Holmberg (1966) y al que ya hemos tenido ocasión de referirnos anteriormente. La derivación del mismo modelo de intercambio matrimonial de tipo “arunda” en este segundo ejemplo se relaciona nuevamente con cuestiones relativas a la organización social así como a las categorías religiosas imperantes en la región. Finalmente, el autor se impone demostrar que el modelo derivado resulta consistente con los modelos inferidos por Floyd Lounsbury (1986 [1964]) y R. Tom Zuidema (1977) a propósito de sus respectivos análisis de la sociedad incaica a partir de la información contenida en fuentes coloniales (Earls 1971: 82). No podemos aquí discutir en detalle cada una de las premisas que permiten a Earls derivar un modelo de intercambio matrimonial eventualmente generalizable a muchas otras poblaciones organizadas en *ayllus*, o en formaciones similares, a lo largo y a lo ancho de los Andes peruanos. Tampoco podemos detenernos en las, por demás sugerentes, inferencias alcanzadas acerca del modelo en cuestión a propósito del escrutinio de las categorías propias del mundo religioso que seguramente están íntimamente relacionadas con diversos planos de la organización social, entre los cuales las relaciones de parentesco ocupan un lugar privilegiado. Sin embargo, a propósito de nuestro análisis de los casos Japu, Quico y Q'ero, sí es preciso detenernos brevemente en algunas de las premisas que llevan a Earls a derivar un modelo (de alianza matrimonial) “aruntoide” a partir de la lectura de los datos pertenecientes a la misma órbita del parentesco. Nos concentraremos en el caso de Sarhua.

La comunidad de Sarhua está dividida en mitades (*ayllu*) corporadas, no localizadas, con un sesgo patrilineal, e idealmente son concebidas como endogámicas, aunque ocasionalmente se aprecian casos de exogamia. Dentro de cada *ayllu* existe un número de unidades de intercambio exogámicas menores (vagamente llamadas

*ayllus*) caracterizadas por la posesión de apellidos en común pero que carecen de atributos corporativos. Sin embargo, un individuo no pertenece exclusivamente a su unidad paterna sino también a la de su madre, así como a una tercera unidad y a la suya propia, que es resultado de la intersección de las dos primeras. Estas unidades de descendencia endogámicas son no-localizadas al nivel de la aldea e, incluso aunque cierto grado de localización se predique acerca de las zonas de pastoreo de mayor nivel altitudinal, ella puede caracterizarse como un tipo de “localización conceptual”. Aquellos individuos que comparten los mismos apellidos se consideran “hermanos” entre sí. Este vínculo no se restringe a dichos individuos, sino que se predica también de aquellos individuos pertenecientes a cada una de las mitades, así como también al lazo que une a las mitades mismas. Consecuentemente el concepto de “hermandad” es utilizado para expresar tres tipos de relación correspondientes, respectivamente, al nivel del “intra linaje”, al de la “intra mitad” y al de las “intermitades” (Earls 1971: 72-73). Los niveles locales de organización en Sarhua son unidades de descendencia caracterizadas por la posesión de un apellido en común, mas no así por atributos corporativos. El matrimonio es simétrico, y si bien es cierto que el intercambio real de hermanas no siempre se efectiviza, se lo concibe como una forma preferida de matrimonio, especialmente entre individuos de un mismo nivel económico. Se prohíbe el matrimonio de un individuo con los miembros de la misma unidad con la que el padre ha contraído matrimonio (*i.e.* la misma unidad a la que pertenece la madre de dicho individuo). En efecto, un individuo lleva los apellidos tanto del padre como de la madre, de acuerdo con la regla de transmisión española, pero debido a que la regla de prohibición del incesto se extiende a todos aquellos que comparten los mismos apellidos (lo que no es el caso en la tradición hispánica), el resultado de ello presenta una configuración especial de la sociedad. El sistema español de transmisión de apellidos fue efectivamente adoptado por la población indígena, pero ella lo supo transformar de acuerdo con sus propias necesidades. Dada la prohibición de la endogamia de apellidos paternos y maternos, el “sistema de matrimonio andino”, o al menos el modelo derivado por Earls para el caso de Sarhua, involucra un sistema de alianza matrimonial (simétrico) matrilateral en el que participan cuatro “grupos estructurales” (*i.e.* las cuatro unidades de herencia patrilineal, en el sentido español, de apellidos), vinculados entre sí mediante el intercambio de mujeres cada dos generaciones. Estas propiedades son aquellas que presenta un sistema “arunta” (Earls 1971: 77-78).<sup>37</sup>

---

<sup>37</sup> Estos “grupos estructurales” no operan a la manera de “clases matrimoniales” propias de un sistema aruntoide.

La derivación del modelo de Earls descansa en dos premisas: la exogamia de apellidos y la preferencia del intercambio de hermanas. Quizá, y no hay razón para dudar de ello en principio, ambas premisas forman parte de la ideología de los campesinos de Sarhua. Ahora, si bien es cierto que la exogamia de apellidos tal y como es planteada por Earls derivaría en un sistema de intercambio matrimonial como el propuesto, lo cierto es que el intercambio efectivo de hermanas entre los sarhuinos parece no tener un peso significativo. Consecuentemente, la “exogamia de apellidos” no pareciera tener un correlato estadístico con las efectivas uniones matrimoniales celebradas en el interior del conjunto social considerado. Y si lo tuviere, el lector desconoce el correlato estadístico en cuestión debido, justamente, a la falta de información genealógica precisa en el análisis.<sup>38</sup>

De la discusión anterior sobre la casuística de Japu, Quico y, residualmente, Q'ero hemos podido advertir no sólo la recurrencia de uniones matrimoniales entre individuos que comparten un mismo apellido, paterno o materno, sino también el casi nulo peso estadístico de uniones matrimoniales que involucran el intercambio de hermanas. De este modo, la casuística analizada en este trabajo no permite corroborar la presencia de las dos premisas que han inspirado el modelo derivado por Earls ya que, efectivamente, aquí encontramos casos significativos de “endogamia de apellidos” y una “preferencia” poco significativa de intercambio de hermanas. Ello no necesariamente contradice el modelo en cuestión, pero sí lo problematiza desde el momento en que este mismo modelo no resulta plausible de ser inferido de la casuística aquí analizada, y otras similares proveniente también del sur peruano.<sup>39</sup> Sin embargo, no se trata aquí de dejar sólo planteado el problema, ya que nuestro propio caso de estudio no detenta valor probatorio al momento de ponderar modelos de organización social en los Andes, o al menos en el sur peruano, debido al desconocimiento que tenemos acerca de la forma (o las formas) de organización que adopta el universo social contemplado, así como también al escaso valor estadístico de la muestra considerada.

---

<sup>38</sup> En lo que respecta al caso de Vicos, Earls deriva el mismo modelo a partir de la extensión de un modelo provisto por Mario Vázquez sobre la base, nos informa el autor, de la información genealógica de toda la población de Vicos (Earls 1971: 83). La obra de Vázquez consignada al respecto nunca fue publicada.

<sup>39</sup> En un trabajo posterior dedicado al análisis del matrimonio y la autoconstrucción de alianzas en Sarhua, Earls vuelve a derivar un modelo a partir del análisis de los términos de parentesco para hermanos y afines cuya “implicación lógica” resulta en un sistema de intercambio matrimonial entre mujeres. En esta ocasión más precavido, el autor sostiene que no es posible generalizar las conclusiones de sus análisis a todos los pueblos andinos, ni siquiera a todos los pueblos ayacuchanos (Earls y Silverblatt 1977: 69).

En efecto, sabemos que los grupos o *ayllus* de Quico, Japu y Q'ero forman parte de un conjunto social mayor, Q'ero, cuyas unidades constitutivas, incluidas las anteriores, oscilan entre 5 y 11, de acuerdo con los registros etnográficos disponibles. Lo que desconocemos, sin embargo, es la forma que cada una de dichas unidades adopta en su interior y en sus respectivas interrelaciones. Quizá cada uno de los grupos Quico, Japu y Q'ero presenta, en su interior, un tipo de organización (dual, tripartito, etc.) que, a su vez, se encuentra subsumido en otro tipo de organización (dual, tripartito, cuatripartito, etc.) debido a sus respectivos roles en el conjunto social mayor. No lo sabemos. De igual forma, el número de hombres y mujeres que integran la Nación Q'ero oscila, según la información disponible, entre 3.700 y 5.000 individuos, y sus respectivas familias (nucleares) entre 480 y 620 unidades. De este modo, la muestra analizada a partir de los libros parroquiales no detenta un valor demográfico representativo con respecto al conjunto social mayor, pues llega apenas a constituir, en el mejor de los casos, una muestra "al azar", en el doble sentido, "técnico", así como en el más bien "anecdótico" y relativo a la manera en que hemos accedido a ella. Asimismo, más allá de los efectivos vínculos de consanguinidad y alianza matrimonial explícitos en la fuente, hemos inferido otra serie de estos mismos vínculos cuyo carácter hipotético ha sido subrayado en más de una oportunidad a lo largo de estas páginas. Del conjunto de dichos vínculos, finalmente, hemos podido descubrir una red de parentesco en la que está involucrada la gran mayoría de los miembros del universo social considerado (*i.e.* los hombres y las mujeres consignados en la fuente) que, por las razones aducidas en el punto anterior, tampoco tiene que ser necesariamente generalizable al resto del conjunto social de la Nación Q'ero y que debido a su escasa profundidad genealógica y peso demográfico impide, hay que admitir, inferir o derivar modelos de organización social plausibles de ser contrastados con modelos similares predicados para otros sitios en los Andes.

Ahora bien, supongamos que los recaudos anteriores no impiden que las conclusiones alcanzadas del análisis de los matrimonios contenidos en la fuente analizada, así como las hipótesis que las sustentan, tengan algún grado de verosimilitud con lo que sucede en el terreno. En este sentido, puede postularse, como lo hemos hecho en las diversas etapas de este capítulo, que la muestra analizada detenta cierto grado de representatividad con lo que ocurre en el conjunto social mayor, que los vínculos de consanguinidad y alianza matrimonial inferidos son posiblemente tales y que, finalmente, la red de parentesco descubierta es efectivamente tal y resulta en una muestra, ínfima aunque representativa, de lo que ocurre en el nivel de los individuos y de las familias (nucleares y extensas) con respecto no sólo a los

grupos aquí contemplados (Japu, Quico), lo que no sería poco, sino también con relación al universo social en el que ellos están insertos.<sup>40</sup> De ser éste el caso, la gran mayoría de la población campesino-indígena de los *ayllus* Japu, Quico y Q'ero, así como de la Nación Q'ero en su conjunto, estaría vinculada entre sí mediante vínculos de consanguinidad y alianza matrimonial que unen a sus respectivos miembros en maneras, grados y traslapes diversos, así como también mediante el ejercicio de la clasificación terminológica que estos mismos individuos ejercen —recíprocamente— entre sí, con las correspondientes extensiones clasificatorias y eventuales variaciones con respecto a muchas de las generalizaciones desplegadas hasta el momento. Si éste fuera el caso, el análisis propuesto, lejos de definir modelos, permite ponderar las configuraciones que adoptan agrupaciones de individuos relacionados entre sí por el hecho de pertenecer a un mismo tipo de organización: el *ayllu*.

Hechos estos recaudos, estamos ahora en posición de responder a la pregunta formulada en dos oportunidades a lo largo de este trabajo: ¿es efectivamente posible realizar una lectura genealógica de la información contenida en libros de registros parroquiales, e incluso también inferir, con mayor o menor grado de verosimilitud, vínculos genealógicos no necesariamente explicitados en ellos? Lo que en principio no es posible, o al menos no lo es para el caso aquí analizado, es derivar modelos de organización social “consistentes” en el sentido de presentar un carácter cerrado debido a regulaciones precisas que definen los vínculos de consanguinidad y alianza matrimonial en su interior. Ahora bien, la red de parentesco inferida de la fuente parroquial analizada no permite responder de manera unívoca a la cuestión decididamente espinosa de si los vínculos de consanguinidad y fundamentalmente alianza matrimonial expresados en ella remiten a “regularidades en las prácticas”, “normas” o “estrategias todavía por descubrir”. Desde la perspectiva comparativa adoptada en este ensayo, que ha procurado contemplar la casuística analizada a la luz de otros estudios de fuentes parroquiales consagrados a otras poblaciones de los Andes centrales y meridionales, así como también a la luz de análisis etnográficos dedicados otros grupos estrechamente relacionados con ella, no pareciera que ninguna de las tres opciones propuestas deban ser excluyentes y, más bien, ellas podrían coexistir perfectamente en un mismo universo social. Sólo un estudio genealógico de cierta completud siempre vinculado a la observación de las prácticas sociales puede resolver tamaña cuestión.

---

<sup>40</sup> Aunque inferida por vías diferentes, la caracterización general de las relaciones de parentesco identificadas en el interior de una porción mínima de las poblaciones de los *ayllus* Quico y Japu resulta significativamente similar a lo registrado por Webster con respecto a Q'ero.

De todas formas, esto no debería impedir establecer cierto nivel de generalización al momento de interpretar determinadas formas de organización social en los Andes que comparten, además de un mismo nombre, otros atributos. Al menos ésta es la situación que propone la definición de *ayllu* consignada en el apartado anterior. Cuando en su momento Claude Lévi-Strauss se percató del altísimo grado de variabilidad que adopta la regla universal de la prohibición del incesto entre las diversas sociedades humanas, llegó a la conclusión de que “la cuestión no es, pues, saber si existen grupos que permiten matrimonios que otros excluyen, sino más bien si hay grupos en los que no se prohíbe tipo alguno de matrimonio” (Lévi-Strauss 1991 [1949]: 42). De igual forma, una primera aproximación comparativa al problema de la diversidad de formas que adopta el *ayllu* en los Andes no debería preocuparse tanto por descubrir regularidades y normatividades que posibiliten la identificación de sistemas cerrados, sino más bien en preguntarse si existe algún caso en el que el *ayllu* no involucre vínculos genealógicos estrechos ratificados por el tratamiento terminológico que los definen en sí mismos y en sus respectivas extensiones clasificatorias.



## 6

# Dualismo, terminología de parentesco y alianza matrimonial en Amazonía y Andes

con *Diego Villar*

### Introducción

Pese a haber despertado interés desde hace décadas, el estudio comparativo de las poblaciones amerindias de las tierras bajas y las tierras altas no ha originado una cantidad sustantiva de investigaciones suficientemente fundadas sobre la evidencia etnográfica. Podríamos remontarnos en el tiempo hasta los apuntes etnohistóricos de Erland Nordenskiöld (1917) sobre la irrupción chiriguana en las fronteras orientales del Tawantisuyu; a las hipótesis de Georges de Créqui-Montfort y Paul Rivet (1925-1927), o Arthur Posnansky (1937), relativas al sustrato arawak entre los grupos uru-chipaya-pukina de la región del lago Titicaca y adyacentes; a las conjeturas de Alfred Métraux (1934) sobre el juego de influencias culturales andinas y amazónicas en la alfarería de los chané y los chiriguano, e incluso hasta el trazado de “áreas culturales” por parte de Julian Steward (1949) o George P. Murdock (1951, 1970).

En este contexto, parece más provechoso referirse a las búsquedas más modernas y sistemáticas de relaciones entre las culturas de las tierras altas y bajas suramericanas. El caso más célebre es, seguramente, el de R. Tom Zuidema. Inspirado tanto por las enseñanzas de los teóricos de Leiden como por los análisis lévistaussianos sobre la confluencia de modelos dualistas diamétricos, concéntricos y ternarios, a mediados de la década de 1960 utilizó los estudios sobre las formas de organización social de los grupos Gé del Brasil para su clásica interpretación del sistema de *ceques* del Cuzco (Zuidema 1965, 1969, 1995 [1964]). Con el tiempo, la senda inaugurada por Zuidema fue seguida por un número de estudiosos a la hora de abordar eventuales diferencias, semejanzas o continuidades entre una región y otra. Así, Hideo Kimura (1985) destacó algunas afinidades y diferencias entre los

sistemas de intercambio (económicos y matrimoniales) de Andes y Amazonía. Alf Hornborg (1988), por su parte, utilizó el sistema terminológico dravidiano como un tipo ideal en sentido weberiano para contrastar, con respecto a éste, las similitudes y diferencias de los sistemas de parentesco de medio centenar de sociedades amazónicas. Según destacó, su intención original consistía en continuar esta investigación examinando comparativamente los problemas del dualismo y la jerarquía en Amazonía y Andes; sin embargo, más allá de que su obra se haya detenido en el campo amazónico, aparecen en ella referencias esporádicas pero sugestivas a la problemática andina —tal y como también se aprecia en su análisis arquitectónico de los trazados de asentamientos y sitios ceremoniales de varias regiones los Andes y la Amazonía (Hornborg 1990). Finalmente, a partir de la premisa de que ciertas culturas de las tierras altas y bajas pertenecen a un mismo “tipo estructural”, Terence Turner (1996) llevó la comparación hasta el extremo de proponer que las estructuras de las poblaciones del Brasil central proveyeron los prototipos básicos, así como en cierto modo los mecanismos preadaptativos, para su propia transformación en sociedades más complejas y centralmente organizadas como las que se encuentran en los Andes precolombinos.<sup>1</sup>

Un examen detenido de la literatura estrictamente etnográfica sugiere que uno de los problemas que la atraviesa de forma latente o manifiesta —pero inexorable— es el del llamado “dualismo”. Es preciso detenerse un momento en los motivos del entrecomillado. Desde las investigaciones pioneras de Claude Lévi-Strauss (1968 [1956]), el concepto ha demostrado ser problemático. En primer lugar, cuando se abandona el plano de las abstracciones, se complica su misma identificación y definición en los casos particulares. Para analizarlo se han mezclado fenómenos como reglas explícitas, ideales preferenciales y frecuencias estadísticas de alianzas matrimoniales; distinciones terminológicas de parientes cruzados y paralelos, afines y consanguíneos; endogrupos y exogrupos; fórmulas de clasificación egocentradas y sociocentradas; estructuras mentales y clasificaciones simbólicas; ordenamientos y concepciones cosmológicas de la naturaleza, del espacio y del tiempo; e incluso relaciones históricas, estructurales o funcionales de evolución o transformación entre estructuras bipartitas, tripartitas, cuatripartitas u otras más complejas todavía. Por si fuera poco, la misma complejidad del problema suele impedir que se detallan con precisión las relaciones que existen entre todos estos

---

<sup>1</sup> Desde la etnohistoria, las problemáticas relaciones entre parte de las poblaciones de las tierras altas y parte de las que ocupan el piedemonte amazónico han sido objeto de investigaciones —basadas en el estudio de fuentes y la evidencia arqueológica— concentradas fundamentalmente en los siglos XIX y XVII (e.g. Renard-Casevitz, Saignes y Taylor 1988 [1986]).

factores. En estas condiciones, no es infrecuente que los debates no lleguen a un acuerdo elemental sobre las premisas bajo escrutinio.<sup>2</sup>

En segundo lugar, no parece menos problemática la situación relativa a los métodos analíticos y de interpretación. Distintos estudiosos han explicado el dualismo por las distinciones terminológicas y luego por la falta de ellas; por la exogamia de “mitades” o también por la presencia de “mitades” endogámicas; por redes concretas de intercambio o principios subyacentes de reciprocidad; por factores conscientes o factores inconscientes, e incluso por recursos tan elusivos como la “mentalidad”, la “estructura de la mente”, la “lógica” o aun el “pensamiento”.<sup>3</sup> No es raro, tampoco, que se incorporen variables como los —nunca bien definidos— elementos “mediadores”. En definitiva, todo sugiere que la noción sería un caso ideal para probar la terapia conceptual que Rodney Needham (1971) propusiera para categorías como “creencia”, “descendencia” o “alianza”.

Sin embargo, no es nuestro propósito enfrentar tamaña tarea. Nos limitaremos apenas a intentar anclar la discusión en términos sociológicos concretos. Para ello expondremos las terminologías de parentesco y las prácticas de alianza matrimonial de dos sociedades amerindias: por un lado, los chacobo del norte de la Amazonía boliviana; por el otro, las poblaciones quechuahablantes del extremo oriental de la cadena montañosa del Ausangate, en el sur del Perú. Esto nos permitirá enfocar una comparación entre tierras altas y bajas procurando, en la medida de lo posible, que las unidades en cuestión pertenezcan a un mismo orden de cosas. Más allá de una proximidad geográfica que invitaría a pensar la cuestión en términos de una perspectiva regional —de hecho el área andina considerada ha estado en contacto desde hace siglos con las sociedades amazónicas—, la relevancia de la comparación se fundamenta en que en ambos casos la terminología de parentesco se liga con ciertos fenómenos que a primera vista podrían rotularse como “dualistas”. De todos modos, en este caso, el dualismo será más una constatación a posteriori que una premisa explicativa o siquiera un punto de partida heurístico. Es de hecho fundamental no privilegiar ciertos procesos ideológicos o sociales en detrimento de otros, atribuyéndoles un poder causal cuya prueba no encuentra luego respaldo en el terreno. Por más tentador que sea postular “lógicas” o “mentalidades” como recurso explicativo, mantener la argumentación en un plano empírico obliga a considerar no ya a los presuntos mecanismos de clasificación dualista por sí mismos, sino más bien a sus relaciones dinámicas con otros aspectos concretos de la dinámica social:

---

<sup>2</sup> Cierta consensación parece haber sido alcanzado en David Maybury-Lewis y Uri Almagor (1989).

<sup>3</sup> Quizá el caso más explícito sea Maybury-Lewis (1989).

terminologías de parentesco y afinidad, prácticas de alianza matrimonial, procesos de formación de parentelas, pautas de residencia posmatrimonial, procesos de cambio social (relocalizaciones, contactos interétnicos, migraciones, etc.). No se trata, en definitiva, de presuponer el dualismo y de demostrar cómo funciona en los casos concretos sino, si se quiere, de un paso previo: analizar en qué contexto, o en qué sentidos específicos, puede decirse que en ellos es lícito hablar de “dualismo”.

## **El caso chacobo**

Los chacobo pertenecen a la rama meridional de los pano y su número actual ronda las mil personas, distribuidas en una veintena de pequeñas comunidades situadas en el departamento boliviano de Beni. Si bien existen algunas características que diferencian a los pano de otras familias lingüísticas amazónicas y les permiten conformar un bloque de gran uniformidad cultural, lingüística y territorial, los pano meridionales no están ligados de forma tan fluida con el resto de su macroconjunto. Al habitar una periferia geográfica relativamente aislada, su identidad étnica estuvo históricamente mediada por el contacto con sus vecinos de origen tacana, tupí y arawak; en consecuencia, no sorprende que ciertos rasgos de su cultura recuerden a los de estos grupos. En este juego de influencias acaso puedan rastrearse algunas de las razones por las cuales, si bien hay similitudes, existen a la vez diferencias importantes entre la organización social de los chacobo y la de los pano “típicos”. Esta singularidad puede constatarse tanto en su sistema onomástico (Erikson 2002) como también en sus prácticas de alianza matrimonial (Córdoba y Villar 2002, 2008). En cuanto a la nomenclatura clasificatoria, y a pesar de que los casos empíricos inevitablemente se alejan en mayor o menor medida del modelo clásico propuesto por Louis Dumont (1953), su interpretación del sistema terminológico dravidiano sigue siendo útil como tipo ideal para comprender por contraste el funcionamiento del sistema chacobo.<sup>4</sup>

## **G+2**

Ego (♂ y ♀) llama *chaita* a FF y ME, término empleado a la vez para todos los varones de G+2; de la misma forma, MM y FM son llamadas *èhuati*, término

---

<sup>4</sup> Debe quedar bien claro, entonces, que no interesa aquí el grado o la medida en que la terminología chacobo se ajusta al modelo dravidiano canónico, sino tan sólo evaluar la utilidad de ese modelo para contrastar con respecto a él la especificidad de la nomenclatura en cuestión. Los datos sobre la terminología, las prácticas matrimoniales y las redes genealógicas chacobo fueron registrados por Lorena Córdoba y Diego Villar entre 2001 y 2010. Pueden apreciarse exposiciones más acotadas de la terminología en Heinz Kelm (1972) y Gilbert Prost (1983).

que engloba a todas las mujeres de la misma generación; de hecho, más allá de la genealogía *stricto sensu*, la etiqueta chacobo prescribe el uso vocativo de ambos términos para dirigirse a todo anciano con quien se trabee conversación. En este nivel, entonces, todas las personas del mismo sexo son llamadas mediante un mismo término, lo que indica que —como en la fórmula dravidiana— se diluyen las distinciones entre lineales/colaterales y entre parientes paralelos y cruzados.

## G+1

El término referencial que Ego (♂ y ♀) utiliza para designar a F es *jaëpa* (el vocativo correspondiente es *papa*); del mismo modo, llama a M *jaëhua* (referencial) y *cai* (vocativo).<sup>5</sup> Para los *siblings* de F y M se utilizan términos colaterales bifurcados: FB es llamado *ëpaisa*, FZ *yaya*, MB *coco*, MZ *mama*. Dos de ellos, *yaya* y *coco*, son probablemente los padres reales o clasificatorios de los afines de Ego o, en otras palabras, sus suegros potenciales. Al analizar este nivel generacional, de hecho, hay que detenerse particularmente en la categoría *raisí*, palabra que designa recíprocamente a ♂ Ego, a WF y a WM: lo notable es que no hay un término similar para designar la relación entre ♂ Ego y SW, ni tampoco entre ♀ Ego y su HF y HM, sino que en tales casos se utilizan respectivamente fraseos descriptivos como *jaíni bënë* (“esposo de hija”), *bënë cai* (“madre de marido”), *bënë jaëpa* (“padre de marido”), etc. Todo hace pensar que esta particularidad terminológica se relaciona con la persistencia de la uxori-localidad, que en este caso aparece caracterizada mediante términos específicos.<sup>6</sup>

## G0

♂ Ego llama vocativamente *ëpa* a sus hermanos y *ëhua* a sus hermanas. Sin embargo, la terminología específica de *siblings* revela una complejidad algo mayor. El principio de edad relativa hace que, si el hermano varón es mayor, sea llamado *rëquëma* (término asociado con las ideas de “adelante” o “primero”), *noma* si es

---

<sup>5</sup> Dos observaciones. Primero, en ocasiones los chacobo “suben” una generación los vocativos *papa* y *cai* para marcar un lazo de afecto excepcional con sus abuelos, sobre todo si comparten con ellos el nombre personal por el reciclaje onomástico en generaciones alternas, o bien si se trata de aquellos abuelos que los han criado. En segundo lugar, en el contexto interétnico, esos mismos vocativos pueden emplearse con misioneros, antropólogos u otros personajes como muestra de respeto y cortesía (Erikson 2002).

<sup>6</sup> Lo mismo sugiere la configuración sociológica de los afectos implícita en la noción de *ranomiski*, celos que siente un padre por la relación entre su hija y su marido, condición específica que no puede sentir por sus hijos varones (Prost 1983: 94-95, Córdoba y Villar 2002: 84 y 93-95, Córdoba 2008: 214).

menor. A la vez, todas las hermanas, sin distinción de edad, son *yoxacato* (lit. “la que es mujer”). De forma complementaria, ♀ Ego llama *rëquëma* a su hermana mayor, *noma* a su hermana menor y *honicato* (lit. “el que es hombre”) a todos sus hermanos varones más allá de la edad. Ambos sexos clasifican a los primos paralelos como hermanos clasificatorios (FBS, MZS, FBD, MZD). Como sucede con los hermanos, Ego podrá eventualmente llamarlos *rëquëma* (*siblings* mayores del mismo sexo), *noma* (*siblings* menores del mismo sexo), *yoxacato* (*siblings* de sexo opuesto, en el caso de ♂ Ego) o *honicato* (*sibling* de sexo opuesto para ♀ Ego). El conjunto de todos los hermanos reales y clasificatorios, la fratría clasificatoria de Ego, es denominado *xatë*.

Todos los miembros del *xatë* se distinguen en bloque de los primos cruzados: MBS, MBD, FZS, FZD. Las primas cruzadas son llamadas *huanë*, término que los chacobo glosan como “prima”, “corteja” y en ciertos ámbitos como “esposa”. Los primos cruzados de ♂ Ego son llamados *chai*, palabra traducida como “cuñados” e incluso a veces como “enemigo”; los *chai*, como veremos, son también los cónyuges potenciales de las hermanas de Ego. Si consideramos ♀ Ego, aparece en vez de *chai* el término *tsabë* (“cuñada”) para designar a las primas cruzadas, BW y HZ. El hecho curioso de que el término para el cónyuge preferencial sea el mismo que utilizan los varones (*huanë*) sugiere que se trata de una categoría de afinidad por excelencia; así, no extraña que al interpretarlo los informantes lo asocien directamente con la costumbre de “casarse con los primos”. La distinción entre primos “cruzados” y “paralelos” es, pues, analítica; no concierne a quien, por ejemplo para el caso de ♂ Ego, en su generación se limita simplemente a distinguir entre “primas” *huanë* (mujeres desposables) y “hermanas” *yoxacato* (mujeres no desposables). No obstante, si bien todos los *huanë* son cónyuges potenciales, sólo aquellos primos cruzados con los cuales efectivamente Ego se une en matrimonio son llamados mediante dos términos de afinidad que ubicamos en esta generación sólo por conveniencia expositiva: *bënë* (“espos”) y *ahuíni* (“esposa”).<sup>7</sup> Ego (♂ y ♀) utiliza estos términos solos o combinados con cualquiera de las categorías mencionadas en las otras generaciones: por ejemplo, *coco ahuíni* (MBW), *baquë ahuíni* (SW), *ëpa ahuíni* (BW), *ëhua bënë* (ZH), *yaya bënë* (FZH), etcétera.

---

<sup>7</sup> En el contexto cosmológico, la pareja *bënë/ahuíni* puede asumir también los sentidos de macho/hembra.

## G-1

De manera acorde con el tipo ideal dravidiano, Ego (♂ y ♀) llama a sus hijos *baquë* y a sus hijas *jaíni*, términos extendidos a todos los hijos clasificatorios. En el caso de ♂ Ego, se utiliza *baquë* para referirse no sólo a los propios hijos sino también a BS, FZDS, FBSS, MBDS, MZSS, etc. De la misma manera, *jaíni* designa a BD y además FZDD, MBDD, MZSD, FBSD, etc. Existen además dos términos vocativos para los primogénitos, *caixo* (“hija mayor”) y *pati* (“hijo mayor”), que tal vez derivan de los que designan a los padres en G+1; es decir, *caixo* de *cai* (*cai*: “madre”, *xo*: “ser, estar”), y *pati* de *papa* (vocativo de “padre”).<sup>8</sup> El último hijo es llamado por ambos padres *baquë rëso* (*rëso* se asocia con las ideas de lo último, el final, el ciclo cerrado, la muerte, etcétera).

En cuanto a la categorización de la afinidad, un término que despierta interés inmediato es *piaka* (“sobrino”). En principio ♂ Ego lo aplica sin distinción de género a los hijos e hijas de su hermana, pero también a FZSS, FBDS, MBSS, MZDS, FZSD, FBDD, MBSD y MZDD. ♀ Ego lo aplica igualmente a todos sus sobrinos “cruzados”. Puede destacarse en este punto la cualidad “diacrónica” de la alianza chacobo. Dumont (1953) argumentó que las relaciones de afinidad se transmiten de generación en generación; el campo de la afinidad, pues, debe ampliarse más allá de relaciones individuales inmediatas (“intrageneracionales”) para abarcar las relaciones heredadas de los progenitores (“intergeneracionales”). Con frecuencia el matrimonio no crea en cada unión la alianza sino que la presupone, puesto que es preexistente; o, para ser más precisos, la unión de Ego está predeterminada por las opciones matrimoniales de las generaciones ascendentes. Mediante la nomenclatura ♂ Ego clasifica el universo social de su prole distinguiendo a sus hijos reales o clasificatorios de sus afines: en efecto, en G-1 divide, por un lado, a sus “hijos” (*baquë*) e “hijas” (*jaíni*) de los “sobrinos” (*piaka*), primos cruzados (*huanë*) de los primeros. Los hijos de Ego no buscarán cónyuges entre sus hermanos reales o clasificatorios, a quienes Ego llama “hijos” e “hijas”, y sí lo harán en la categoría de sus primos cruzados (reales o clasificatorios), a quienes Ego llama “sobrinos”. O, más sencillamente, cuando el hijo de Ego

<sup>8</sup> Al nacer durante el período de uxori-localidad más marcada, los primogénitos reciben nombres que replican los de sus abuelos en G+2 (primero los maternos, luego los paternos). A partir del quinto hijo los nombres de los niños pasan a replicar los de los tíos, *i.e.* los hermanos y las hermanas de los padres. Los vocativos reflejan, pues, la diferencia temporal del nacimiento de Ego respecto de sus hermanos menores, de quienes asume la crianza siendo de algún modo “padre sustituto” o “pequeño” (la madre chacobo se dedica a criar solamente al último hijo, y de los demás se encargan sus hijos e hijas mayores); de hecho la traducción castellana de ambos términos (“mamita” y “papito”) parece guardar la misma lógica (Erikson 2002: 61).

busque esposa, una vez excluidas sus “hermanas”, lo primero que tendrá a mano son sus “primas”.

G-2

♂ Ego llama a todos sus nietos, reales o clasificatorios, *chaita*, sin distinciones de género. Si recordamos G+2, este término es recíproco para abuelos y nietos. Esto no sucede en el caso de ♀ Ego, que retiene la oposición sexual en la generación distinguiendo a los nietos varones (*ëpaxocobo* o *ëpahua*) de las mujeres (*ëhuaxocobo* o *ëhuahua*).

Figura 6.1  
Términos de parentesco chacobo (♂ Ego)

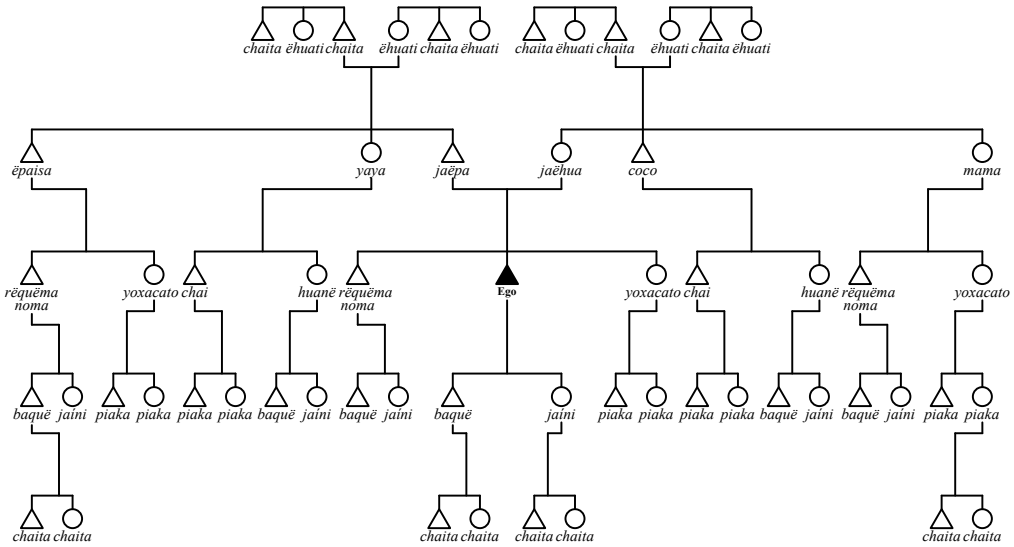


Figura 6.2  
Términos de parentesco chacobo (♀ Ego)

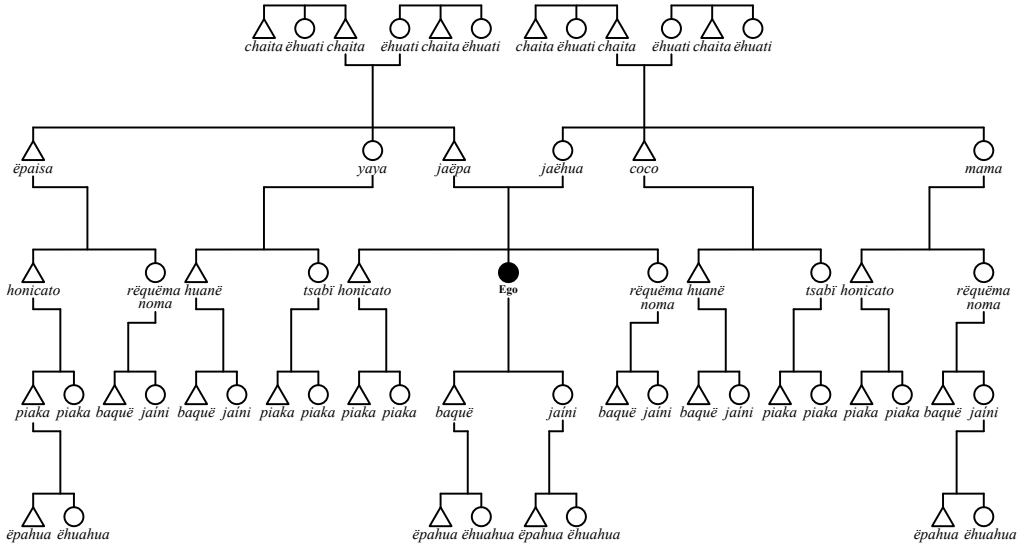
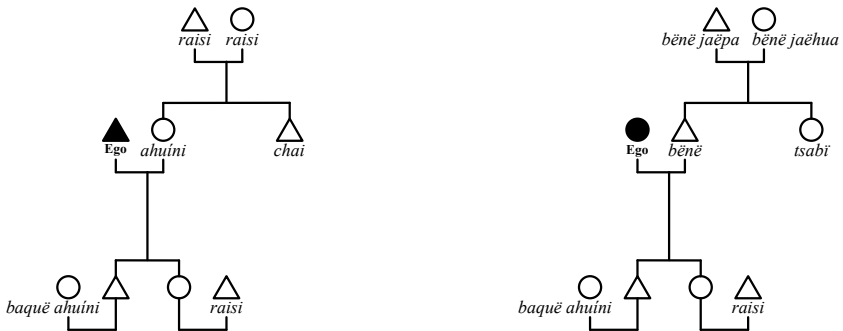


Figura 6.3  
Términos chacobo de afinidad específica (♂ Ego y ♀ Ego)



Nuestra descripción naturalmente se limita a abstraer los rasgos más básicos y recurrentes de la nomenclatura, sin agotar en modo alguno la totalidad de los usos cotidianos, que admiten cierta plasticidad. Además de la gama de posibilidades en la nomenclatura de *siblings* (BW, por ejemplo, puede ser *rëquëma ahuini*, *noma ahuini* o *èhua ahuini*), se utilizan combinaciones de variantes vocativas (*caixo*: “hija mayor”) o modificadores como pronombres posesivos (*noho*, “mi”), y fundamentalmente combinaciones libres entre términos cruzados y paralelos:

así, ♂ Ego puede llamar a ZH *chai*, *ëhua bënë* o también *yoxacato bënë*; FZH puede aparecer como *yaya bënë* o bien como *coco*; BW puede ser *huanë*, *ëpa abuíni*, *noma abuíni*; o WZ puede casarse con B, con lo cual la misma persona será *abuíni noma* (WZ) y a la vez *noma abuíni* (BW), etc. Se trata, en definitiva, del tipo de ecuaciones que expresarían equivalencias genealógicas si los parientes paralelos y cruzados se unieran consistentemente a través de las generaciones. Heinz Kelm (1972) observó que, cuando una categoría clasificatoria remite a determinada figura genealógica que es a la vez paralela y cruzada (e.g. MB = WF), los chacobo otorgan una mayor importancia a la relación paralela. Por nuestra parte no hemos registrado tal preeminencia. Pero, en términos generales, todo indica que las razones de la eventual elección terminológica dependen de factores coyunturales, y que de haber alguna variable determinante es seguramente la uxori-localidad.<sup>9</sup>

Para entender la relación entre la terminología de parentesco y las prácticas concretas de alianza matrimonial, hay que describir aunque sea de forma somera la organización social chacobo. Antigualmente los chacobo estaban organizados en ocho o más grupos llamados *maxo* (*maxobo* pl.). Al menos desde el período jesuítico, las fuentes mencionan a los *Xënable* (“sinabus”, “sinabo”, “shinabu”), a los *Capëbo* (“capuibo”, “capebo”) y a los *Isabo* (“isabos”), que luego aparecen en la literatura como nombres de “tribus” extintas (Villar, Córdoba y Combès 2009). *Maxo* proviene de una raíz que en muchas lenguas pano significa “cabeza”, y los nombres *maxobo* se forman combinando un sustantivo y el sufijo pluralizador *-bo*. En consecuencia, si bien hoy la palabra puede traducirse indistintamente como “comunidad”, “pueblo”, “familia”, “grupo” o “tribu”, muchos chacobo suelen precisarla al glosarla como “los de la misma cabeza”, “los del mismo nombre” o hasta como “tocayos” (e.g. *Capëbo* se traduce como “gente del caimán”, “gente-caimán” o “los del caimán”). Los restantes *maxobo* son *Tsistëbo* (“gente-carbón”), *Xaxobo* (“gente-batán”), *Xënable* (“gente-gusano”), *Cánabo* (“gente-guacamayo amarillo”), *Isabo* (“gente-puercoespín”), *Xahuashibo* (“gente-guacamayo rojo”), *Sanibo* (“gente-pezu”) y *Cömabo* (“gente-perdiz”) (Córdoba y Villar 2002).

Hasta el momento el misionero Gilbert Prost (1983: 105 y ss.) ha sido el único autor que mencionó la existencia de los *maxobo*. Según él, la pertenencia a estos grupos no comportaba jerarquía ni tampoco funciones políticas, jurídicas o ceremoniales. Observa una decena de “clanes” exogámicos y matrilineales, de los cuales quedarían aparentemente cinco (*Canabo*, *Sanibo*, *Tsistëbo*, *Isabo* y *Comabo*),

---

<sup>9</sup> Ver Córdoba y Villar (2002: 93-95) para una descripción de cambios generacionales en los usos terminológicos.

mientras que otros son “conocidos pero extintos” (*Xaxobo*, *Xënabo*, *Capëbo* y *Binabo*, la “gente-abeya”). Algunos estaban aliados en pares (*Tsistëbo* e *Isabo*) y otros enemistados entre sí (*Canabo* y *Xënabo*). Finalmente, observó la preponderancia regional de ciertos *maxobo*: *Tsistëbo* en Alto Ivon, *Sanibo* en California, etc. La institución, sin embargo, estaba condenada: “La función de la institución es mínima y está en proceso de desaparición. Hoy en día la mayoría de la gente nada sabe acerca de su filiación clánica” (Prost 1983: 107-108).

Es evidente que este tipo de reconstrucción es inevitablemente parcial. La memoria de los informantes difícilmente alcanza más allá de la generación de sus abuelos, y a la escasez de datos se suma al carácter contradictorio de las informaciones. Prost menciona, por ejemplo, a los *Binabo* (gente-abeya), a quienes jamás hemos oído nombrar en la actualidad, y su descripción de las oposiciones y alianzas entre los *maxobo* no siempre coincide con la nuestra. Como sea, su trabajo tiene el mérito de haber rescatado la antigua organización social del olvido, y discutirlo no sólo nos permite evaluar críticamente su pertinencia sino a la vez añadir alguna información propia a la fragmentaria etnografía de los *maxobo*.

En primer lugar, a nivel sociológico, Prost explica la “institución clánica” en función de lo que llama “principio consanguíneo de la matrilinealidad” (1983: 106). Las pruebas que presenta, no obstante, parecen poco concluyentes: remiten en su mayoría a la “función” de los clanes que mediante la exogamia “integran” la “tribu” atravesando transversalmente a los *households* uxori-locales, reforzando los lazos entre M y D y debilitando los lazos afinales entre H y W. A nivel cultural, reporta asimismo que ciertos caracteres físicos o conductuales identifican a los miembros de cada *maxo*: por ejemplo, los *Tsistëbo* son de piel oscura, los *Sanibo* tienen olor a pescado, los *Xaxobo* comunican mensajes mediante golpes en sus morteros, etcétera.

De acuerdo con nuestras propias observaciones, la identificación cotidiana de una persona con su *maxo* se debe más a una serie de características compartidas que al descifrado genealógico de su descendencia. Los *chacobo* contemporáneos se jactan de “leer” la afiliación de *maxo* en los peculiares rostros de los *Comabo*, en el pelo canoso de los *Isabo* o aun en el temperamento, que suele atribuirse de forma estereotipada a la pertenencia grupal: así, se dice que los *Sanibo* son afables, los *Comabo* solitarios, los *Tsistëbo* adustos y serios, y los *Xënabo* alegres y bromistas. La mayoría de los *chacobo* recuerdan las pinturas faciales que caracterizaban a cada *maxo*, y de hecho “pintura” se dice *maxë*. Se distingue el *maxo* de una persona por su capacidad guerrera (*Tsistëbo* y *Xaxobo*) o bien su carencia (*Xënabo* y *Cánabo*). También se les atribuyen ciertos objetos o ámbitos genéricos: los morteros

a los *Xaxobo*, la predilección por la orilla de los ríos a los *Capëbo* y a los *Sanibo*. Por último, algunos de ellos se asocian con ciertos hábitos alimentarios: así, se refiere que los *Sanibo* comen preferentemente pescado, los *Xënabo* unos gusanos llamados *shiua*, los *Cömabo* perdices, los *Capëbo* caimanes, etc. Los retazos de información, entonces, sugieren la existencia de un antiguo sistema de organización regional en el cual cada *maxo* se asociaba con determinados animales, objetos, alimentos, comportamientos, motivos ornamentales, etcétera.

Naturalmente, debido a la escasez de información, el problema de la afiliación a los *maxobo* está lejos de estar resuelto y acaso sea insoluble.<sup>10</sup> Hay consenso en que cada persona recibía dos nombres *maxobo* de sus progenitores. Por ejemplo, se dice que Ego era *Xënabo-Canabo* (i.e. *Xënabo* por parte de padre y *Cánabo* por parte de madre), lo que indica que el reconocimiento genealógico era claramente cognático o bilateral, como lo es todavía, y como permite apreciar también el funcionamiento actual del sistema onomástico. La interpretación “matrilineal” de Prost, en este sentido, parece deberse más a la omnipresencia de la uxori-localidad que a datos etnográficos concretos. A la vez, incluso, en determinados contextos es notorio que se prefiere acentuar la línea genealógica paterna, concibiéndola como decisiva para la ubicación social del individuo. Esto no implica en modo alguno que el *maxo* materno se olvide, o menos aún que se ignore, pero sí que el influjo paterno se percibe como “más fuerte”, un hecho equiparado con el funcionamiento actual del apellido castellano o bien con la antigua transmisión de las pinturas faciales.<sup>11</sup> El dato parece consistente con otros contextos simbólicos o prácticos que revelan una propensión —ideológica, preferencial o “clasificatoria”, si se quiere— hacia la patrilinealidad: ideologías de la concepción, técnicas de reproducción de la persona, el simbolismo cosmológico, la mitología (Córdoba 2008).

---

<sup>10</sup> Entenderemos como “afiliación” todos aquellos lazos socialmente reconocidos mediante los cuales las personas se vinculan con los miembros de las generaciones precedentes; se trata de una función general, de la cual la descendencia, las ficciones ideológicas de la procreación, la transmisión del nombre o la herencia de roles políticos o ceremoniales no son más que casos particulares (Hornborg 1988: 234).

<sup>11</sup> Kelm (1972) reporta la existencia de antiguas “patrilineas” y “grupos locales idénticos a los patrigrupos”, pero sin ofrecer mayores datos. No hemos podido encontrar información sobre el presunto carácter localizado de los *maxobo* fuera de menciones genéricas a su preferencia por determinados hábitats (e.g. el ámbito fluvial por parte de los *Capëbo* y *Sanibo*). Insistiendo en que los datos son ambiguos y contradictorios, podemos mencionar que muchos informantes afirman que al casarse ♀ Ego seguía pintándose el rostro con el *maxo* paterno, pero otros aseguran que al envejecer, volverse infértil y dejar de ser conceptualizada como mujer, se “consanguinizaba” desde la perspectiva de H, hasta el punto de poder utilizar los motivos faciales de éste.

El segundo atributo que Prost (1983: 86, 107) pone sobre la mesa es la exogamia. Sabemos que las relaciones de ♂ Ego con sus afines siguen estando marcadas por una inevitable tensión, que eventualmente desembocan en conflictos abiertos. Pero el hecho indisimulable es que, de los 21 matrimonios entre aquellos chacobo que aún conservan su afiliación de *maxo*, no hay más que 3 ejemplos endogámicos; es decir que, sobre el total de enlaces registrados, 18 son entre cónyuges de *maxobo* distintos.<sup>12</sup> Las excepciones endogámicas son de hecho explicadas por la circunstancia de que varios hombres *Tsistëbo* del río Benicito, al ser relocalizados en la década de 1950 por el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) en el arroyo Ivon, intercambiaron sus hermanas para fundar una nueva comunidad y, aun así, los hijos de esos matrimonios declaran hoy ser *Tsistëbo-Xaxobo*.

Si hay algo en que todos los informantes coinciden, entonces, es en el hecho de que los *maxobo* “andaban de a dos” y que se organizaban en dúos o pares aliados, entre los cuales circulaban cónyuges, ayuda de todo tipo e invitaciones de chicha: *tsi xo noba jímibo* (lit. “son nuestra sangre”). Relatando la historia de la migración del río Benicito a Alto Ivon, por ejemplo, un chacobo afirma *tsi nobo tocayama ipaoniquë nobo nëama-nëama; raca ipaoniquë tsi rabë-rabë maxobo ipaoniquë; jama jaboqui quëtso xo noha jaboqui* (“Nosotros no éramos así antes, estábamos echados, alejados; antes estábamos echados en dos, dos *maxobo*, lejos, pero ahora estamos reunidos”). Como puede apreciarse, la asociación dual era concebida siguiendo el modelo de la amistad formal, es decir que los *maxobo* eran *rabëti* (*rabë*: dos, *-ti*: nominalizador, *i.e.* algo como “para ser dos”). Los pares más recurrentes en la memoria son *Tsistëbo-Xaxobo*, *Xënabo-Canabo*, *Isabo-Xahuashibo*, *Sanibo-Capëbo* y *Comabo* solo, aliado o enemistado de forma coyuntural con cualquiera de los otros. En este sentido la traducción castellana de “familia” o “parentela” parece reflejar la repetición de alianzas por los *maxobo* a través de las generaciones. Fuera de este ámbito, las relaciones sociales deben haber estado caracterizadas por el peligro, la hostilidad y la desconfianza.

Desde un punto de vista conceptual, incluso, es notorio que en ciertos contextos los *maxobo* adoptan algunas de las características físicas o simbólicas atribuidas a sus asociados: no sólo intercambiaban cónyuges, invitaciones de chicha o alianzas guerreras sino que contagian simbólicamente a su *rabë* los mismos rasgos estereotipados que caracterizaban a cada uno de ellos. En efecto, cuando los chacobo

---

<sup>12</sup> Combinamos aquí observaciones inéditas del propio Prost en microfilm con los matrimonios consignados en nuestros registros genealógicos (de ese total, 5 corresponden al par *Tsistëbo-Canabo*, 6 al par *Sanibo-Canabo*, 3 al par *Tsistëbo-Sanibo*, 2 al par *Tsistëbo-Isabo*, 1 al par *Canabo-Isabo* y 1 al par *Xaxobo-Sanibo*).

dicen *tsistëbo jascaria xaxobo* (“la gente-carbón es igual a la gente-batán”) se refieren a la idea generalizada de que las características de los asociados eran prácticamente intercambiables: los *Xaxobo* adoptan las virtudes guerreras de los *Tsistëbo*, a los *Canabo* se les endilga la torpeza y la incapacidad bélica de sus aliados *Xënabo*, los *Xahuashibo* son descriptos como gente con el cabello canoso, característica fundamental de los *Isabo*, etc. Una vez más, insistimos en que el contenido de los pares de *maxobo* amigos/enemigos puede variar según el informante o el momento; pero, más que atenernos a los contenidos de las oposiciones, lo que importa destacar es la aparente necesidad de ordenar la sociabilidad pretérita apelando a un ordenamiento dual.

En definitiva, tanto la reconstrucción de la antigua mecánica sociológica como la ideología del *maxo* parecen remitir a algún tipo de criterio “dualista”. Esta modalidad organizativa tal vez permita echar luz sobre algunas singularidades que distinguen a la terminología de parentesco chacobo. La primera consiste en que combina un núcleo dravidiano típico con matices que —al menos en el pasado— parecen alejarla del tipo ideal trazado por Dumont. En el clásico modelo dravidiano, todos los parientes paralelos de ♂ Ego en G+1 son paralelos (F, M, FB, MZ) y los colaterales cruzados son afines reales o clasificatorios (FZ, MB).<sup>13</sup> Pero los chacobo más ancianos no discuten la clasificación terminológica en abstracto sino en relación con los *maxobo*, e invierten la clasificación de M (perteneciente a otro *maxo* que Ego) y FZ (en el mismo *maxo*) apelando al tema de las pinturas ornamentales, etc. En este contexto clasifican a ♂ Ego en el mismo grupo que F y FZ (potencial WM), mientras que en el otro ubican a M, MZ y MB (potencial WF). La oposición entre F y FZ versus M y MB, así, no parece depender tanto de criterios como paralelo/cruzado o afín/consanguíneo sino más bien de una suerte de distinción entre “mi grupo” y el “otro grupo” (Shapiro 1970).<sup>14</sup> En otras palabras, la clasificación de M (paralela-consanguínea pero de otro grupo) y FZ (cruzada-afín pero del mismo grupo) es estructuralmente inestable (Viveiros de Castro 1998: 344). De hecho, al proponerles en los últimos años reflexionar sobre ella, los propios chacobo discuten entre sí optando selectiva o coyunturalmente

---

<sup>13</sup> En consecuencia, la distinción que F y S hacen entre sus parientes paralelos/consanguíneos y cruzados/afines no está coordinada consistentemente a través de las generaciones: para ♂ Ego, su M y las hermanas de ésta son paralelas, en tanto MB es cruzado; para F, en cambio, tanto MB como MZ y la propia M son parientes cruzados.

<sup>14</sup> Para que una terminología dravidiana y egocentrada se acomode a una afiliación de grupos exogámicos basta con invertir las posiciones de M y MZ en la grilla de afines y consanguíneos y contar con términos afinales específicos, dos condiciones que cumple el caso chacobo (Hornborg 1987, 1988: 273).

por una u otra de las posibles lecturas (los mayores por una más sociocentrada y los más jóvenes por la más egocentrada). Sin embargo, una vez más, hay que repetir en todo caso que la afiliación de *maxobo* no parece haber sido enteramente consistente a través de las generaciones, por lo cual no se cristalizó en un funcionamiento tan sociocéntrico como el de otros grupos pano.<sup>15</sup> De hecho el resto de la terminología parece respetar el clásico patrón dravidiano: para ♀ Ego todos los hijos e hijas de la hermana son parientes paralelos, y la prole de su hermano es cruzada. Si bien ♂ Ego y W llaman igualmente a sus hijos (*baquë* y *jaini*), invierten sistemáticamente el modo de referirse a los colaterales de éstos: el sobrino que para ♂ Ego es *baquë* para W será *piaka*, y viceversa.

La segunda característica es que la terminología chacobo parece asignar un mayor alcance semántico a los términos *ëpa* y *ëhua* que otras nomenclaturas pano.<sup>16</sup> Tomemos el caso de *ëpa*. Entre los chacobo aparece en *jaëpa*, F, y también en *ëpaisa* (FB), a quien F llama “hermano” y ♂ Ego “padre”, es decir que designa al conjunto de los padres clasificatorios de Ego. Pero lo curioso es que no se reproduce el sentido de *ëpa* mediante una lógica de generaciones alternas, como en los demás pano, sino más bien oblicuamente en la generación de Ego, en la que designa de modo vocativo tanto al hermano como al primo paralelo; es decir, a los hermanos reales o clasificatorios. Tenemos, entonces, la siguiente ecuación: *ëpa* = B (voc.), FBS, MZS, F, FB. Si recordamos, primero, que en G+2 y G-2 la distinción entre parientes paralelos-no desposables y cruzados-desposables se diluye; segundo, la conceptualización en G0 del *xatë* como grupo de *siblings*; y, tercero, que en G-1 encontramos contrapuestos a los *piaka* (afines de los hijos, “sobrinos cruzados”) con la pareja *baquë-jaini* (hijos e hijas reales o clasificatorios), podría verse en estas equivalencias la cristalización del término “más consanguíneo” de la nomenclatura chacobo: *ëpa* expresaría así la unidad del grupo de ♂ Ego reuniendo en una categoría a todos aquellos que comparten su condición matrimonial, distinguiéndolos

---

<sup>15</sup> La terminología chacobo difiere entonces de los sistemas “kariera” de otros grupos pano como los cashinaua (Kensinger 1984), yaminahua (Townsend 1994), sharanaua (Hornborg 1988) o matis (Erikson 1999), que presuponen clasificaciones globales a partir de categorías clasificatorias, grupos exogámicos o hasta onomásticos; en consecuencia, la distinción entre afines y consanguíneos no concierne sólo a las tres generaciones centrales, como en el modelo dravidiano, sino que se extiende de forma consistente a todo el universo social (Dumont 1966, 1975 [1971]). Otro ejemplo es el de los nombres personales, transmitidos en esos grupos exclusivamente a través de generaciones alternas, cuando entre los chacobo el reciclado es “mixto” entre las generaciones alternas y sucesivas (Erikson 2002).

<sup>16</sup> En muchas lenguas pano *ëpa* significa “padre” y *ëhua* “madre”, sean reales o clasificatorios (D’Ans 1970, Townsend 1994, Kensinger 1984, Deshayes y Keifenheim 2003).

en bloque de sus afines sincrónicos y diacrónicos. Para Ego, todo varón de G0 y G+1 al que no llama *ëpa* es un afín: un cuñado o un suegro potencial.<sup>17</sup>

Si bien la crisis del sistema de *maxobo* pudo haber comenzado mucho antes, lo cierto es que a partir de la década de 1950 se vuelve evidente su desarticulación. Los misioneros del ILV procuraron desinstalar un modelo social que juzgaban “arcaico”, “mecánico” y “sincrónico” e identificaron la uxori-localidad y la subordinación del yerno a sus suegros como “constricciones” de la estructura social que bloqueaban necesidades “inconscientes” o “latentes” entre los chacobo, como la “libertad individual”, el liderazgo político centralizado o la familia nuclear. Si bien tres décadas de labor misionera pueden caracterizarse como un fiasco desde el punto de vista teológico, sus efectos sociológicos no deben subestimarse: los religiosos desarticulaban el sistema de alianzas y enemistades entre los *maxobo*; promovieron migraciones y relocalizaciones de parcialidades enteras; instalaron la idea de un “pueblo chacobo” unificado mezclando grupos antaño enemigos en “comunidades”; integraron a los chacobo a los mercados regionales; instalaron familias devotas como líderes comunitarios; y atacaron explícitamente la uxori-localidad, el matrimonio de primos cruzados y la poliginia, además de imponer sistemáticamente apellidos castellanos con el consecuente impacto sobre la definición de los criterios de endogamia y exogamia (Villar, Córdoba y Combès 2009: 78-83).

Cuando los chacobo contemporáneos dicen que “hay que buscar otra familia, otro apellido”, es tentador pues pensar en la patronización misionera de forma retrospectiva; es decir, la imposición sistemática de apellidos y su posible efecto en la reconfiguración de la endogamia/exogamia. Desde esta perspectiva podría pensarse que es difícil que un chacobo afirme que sus progenitores pertenecen a un mismo *maxo*, puesto que de algún modo equivaldría a tener una especie de ascendencia “incestuosa”. Pero hay que notar que, si bien actualmente suele equipararse la afiliación de *maxobo* con los patronímicos, cuando Prost recogió sus datos al respecto los apellidos castellanos recién estaban implementándose, y ni siquiera la mitad de los chacobo disponían de ellos todavía. En efecto, una de las cosas que más llama la atención en la tesis de Prost (1983) es su omisión sistemática de la cuestión de los apellidos. Podría pensarse que quizá no fuera un

---

<sup>17</sup> Tal vez podría hacerse una lectura similar desde la perspectiva femenina a partir del término *ëhua*, cognado de la palabra que designa a M en muchas lenguas pano, pero que entre los chacobo aparece en *jaëhua* (M), *ëhua* (Z voc.), *ëhuati* (MM y FM) y *ëhuabua* (DD y SD), con la salvedad de que surge otra vez cierta “inestabilidad” de M, terminológicamente consanguínea pero —desde la perspectiva de *maxo*— perteneciente a otro grupo.

tema de su interés, pero al indagar la historia oral chacobo y las genealogías se hace evidente que fue justamente él quien generalizó el uso de apellidos castellanos entre los chacobo. Sabemos por ejemplo que en algunos casos bautizó con apellidos diferentes a dos hermanos (Roca y Ortiz), lo cual explica en la generación siguiente la aparición de matrimonios con primas paralelas. Otra forma de obtener un patronímico, más común en las comunidades de los ríos Yata y Benicito, era establecer relaciones de compadrazgo con caucheros o hacendados criollos (Peralta, Suárez). En ocasiones el problema era todavía más complicado. Para anotarse en el registro civil muchos ancianos debieron adoptar apellidos y lo hicieron tomando el de sus hijos; además de esta suerte de tecnonimia patronímica, que en definitiva se resuelve en el campo de la consanguinidad, sabemos de otros casos en los cuales otras personas adoptaron el apellido de la W (así, *Coya* migró desde el Yata sin apellido, se juntó con *Bosi* Moreno y tomó el de su esposa; luego, para no tener el apellido compuesto “Moreno Moreno”, sus hijos lo cambiaron por “Chávez Moreno”). En efecto, hay casos más prosaicos en los cuales alguien cambia sus apellidos porque simplemente no le gustan. Pero, en definitiva, las aporías del origen no impiden que los apellidos sean actualmente tomados muy en serio e incidan sobre la definición de los criterios de exogamia, al punto de que en más de trescientos matrimonios hay un único caso de endogamia patronímica en el cual ambos cónyuges se apellidan Chávez.

No obstante, pese a los esfuerzos de los religiosos, la nueva agenda matrimonial no dio como resultado una dinámica enteramente similar a la de los *carayanas* (blancos). Para describir las razones debemos examinar la praxis matrimonial contemporánea en dos niveles complementarios: primero, desde el punto de vista de los grupos sociales (parentelas, familias extensas, facciones); segundo, desde el punto de vista estrictamente genealógico.

Si analizamos primero la praxis matrimonial desde la perspectiva de las parentelas, notamos que para ♂ Ego la política matrimonial misionera —*i.e.* buscar esposa fuera del grupo patronímico— no implica en modo alguno que cualquier mujer con otro apellido esté disponible. Un nuevo proceso sui generis traduce al menos parte de la antigua dinámica matrimonial por medio de la repetición de alianzas entre las familias extensas a través de las generaciones. De hecho la mayoría de las comunidades contemporáneas está formada por una maraña de alianzas entre dos constelaciones uxori-locales vertebradas en torno de un hombre focal, sus hijas y yernos, en cuyo caso no sorprende que la mayoría de la gente comparta dos o tres apellidos: Suárez y Peralta en las comunidades del Yata, Antelo y Toledo en Benicito; Chávez y Álvarez en Las Limas; Chávez, Durán y Roca en Cachuelita, etcétera.

En cambio, en Alto Ivon, la comunidad demográficamente más densa con unas 300 personas, el intercambio matrimonial reproduce la dinámica de fisión y fusión de forma todavía más compleja, dividiéndola en dos parcialidades bien diferenciadas, separadas por una cancha de fútbol. Si bien todos allí aseguran contraer matrimonio con quien se les ocurra, un recuento estadístico de los matrimonios revela que alrededor del 70% de las alianzas obedece a una suerte de “endogamia de parcialidad”. En efecto, el intercambio serial entre grupos de familias aliadas divide el poblado en mitades de facto: por un lado, los Chávez, Álvarez, Dávalos, Toledo y Durán, asociados mayoritariamente con los *Tsistëbo* y los *Xaxobo*; por el otro los Ortiz, Morán, Vargas y Soria, asociados a grandes rasgos con los *Canabo* y los *Sanibo*. Si se analiza la misma dinámica a partir de las combinaciones de apellidos, de 30 matrimonios surgen 10 “endogámicos” y sólo 2 “exogámicos”.<sup>18</sup> El asentamiento, en suma, se divide espacial, política y sociológicamente en “mitades” o facciones bien diferenciadas, entre las cuales circulan cónyuges, cargos, trabajo, alimentos e invitaciones, y entre las cuales hay también una llamativa renuencia —en muchos casos explícita— a establecer lazos “exogámicos”.<sup>19</sup> Es en este contexto preciso, entonces, en el cual podría hablarse de una cierta reestructuración “dualista” o al menos de algo que podríamos llamar “neodualismo”.

No intentamos, en modo alguno, postular una correspondencia automática entre la antigua organización social, la patronización misionera y el faccionalismo uxorilocal. Es imposible deducir el actual patrón de fisión y fusión del antiguo sistema de los *maxobo*, y tampoco puede definirse, a partir de los datos disponibles, el grado en que la exogamia patronímica pudo afectar la representación contemporánea de la antigua organización social. La reconstrucción de la sociabilidad pretérita está encadenada inevitablemente a los límites nebulosos de la memoria colectiva. Asimismo, los procesos sociales cambian en función del

---

<sup>18</sup> Muchas excepciones confirman la regla: 1) matrimonios entre los ancianos fundadores de la comunidad (mayormente *Tsistëbo*), celebrados cuando sólo había una veintena de personas y las parcialidades no existían; 2) alianzas con cónyuges de otra comunidad, y 3) matrimonios jóvenes a quienes las lealtades de sus parientes poco importan. Para información más detallada, ver Córdoba y Villar (2002: 88-90) y Córdoba (2008: 156-204).

<sup>19</sup> En efecto, la contrapartida de la reciprocidad “positiva” (intrafaccional) es el intercambio “negativo” (interfaccional) de enfrentamientos físicos sea individuales o colectivos, o de sospechas y acusaciones de brujería. Se constata, además, una suerte de competencia entre los líderes más representativos de cada parcialidad por los cargos políticos, que en consecuencia deben ser repartidos atendiendo a cierta ecuanimidad: así, si el “capitán grande” del pueblo chacobo pertenece a la facción A, el “presidente” de la comunidad pertenece a B; si los encargados de las tareas sanitarias son de A, los encargados de la escuela son de B, etcétera.

contexto; por ejemplo, las comunidades del río Yata han sido históricamente más aisladas, endógamas e independientes que las de los ríos Benicito, Geneshuaya o Ivon. La asociación entre la afiliación de *maxo*, el uso estratégico de apellidos castellanos y el juego sociológico de proximidades y distancias entre parentelas es pues tan persistente como variable. Lo curioso, sin embargo, es que cuando surgen problemas se los interprete en clave de *maxobo*, y que la “institución moribunda” de Prost da cuenta todavía de la mayoría de los enfrentamientos coyunturales, faccionalismos políticos y acusaciones de brujería.

Ahora bien, si, en segundo lugar, analizamos la praxis matrimonial desde el punto de vista genealógico, las conclusiones no difieren demasiado. El método genealógico revela la persistencia del matrimonio bilateral de primos cruzados, de la estructuración uxori-local de las familias extensas, e incluso de matrimonios poligínicos en las comunidades de los ríos Yata y Benicito. Si bien nuestro análisis de la red matrimonial chacobo todavía está en curso, podemos evaluar aunque sea de forma preliminar la forma en que las referidas tendencias grupales repercuten —o se originan en— las elecciones individuales.

Si nos guiamos exclusivamente por el discurso de los actores, concluiríamos que a partir de la intervención misionera las prácticas tradicionales de alianza han desaparecido. Una revisión tanto cualitativa como informática del corpus genealógico, no obstante, permite matizar esa afirmación.<sup>20</sup> Una primera característica evidente, como dijimos, es la persistencia del matrimonio bilateral de primos cruzados. Si tomamos en cuenta la red como una totalidad indiferenciada, incluyendo aquellas uniones con extraños o extranjeros con los cuales no hay vínculos preexistentes, las uniones con primos cruzados de primer y segundo grado constituyen el 21% del corpus (71 matrimonios sobre 348 totales). Pero si consideramos una base nuclear de matrimonios que involucran cualquier vínculo de afinidad entre Ego y Alter hasta el tercer grado, las uniones con los primos cruzados llegan al 49% (71 matrimonios sobre 146 totales). Para ♂ Ego, esto se plasma genealógicamente en matrimonios con FZD, MBD, FFZSD, MFBSD, FFBSD, etc. Como ya hemos sugerido, sería erróneo considerar estas cifras en abstracto, al margen del contexto histórico: así, si entre las cuatro opciones para

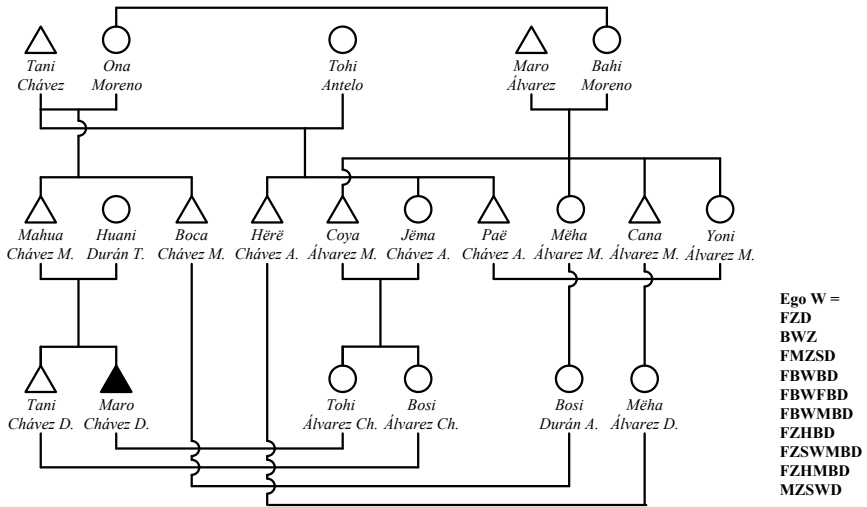
---

<sup>20</sup> Resumimos aquí los resultados expuestos en Córdoba y Villar (2008) y Córdoba (2008). El corpus genealógico en cuestión comprende la totalidad de la población chacobo con un total de 1.049 personas, 348 matrimonios, 22 comunidades y una profundidad temporal de 6 generaciones. El uso del programa Puck (*Program for the Use and Computation of Kinship Data*) permite resolver algunos de los problemas implícitos en la aproximación “artesanal” al parentesco, como por ejemplo la identificación de alianzas seriales, matrimonios con parientes de segundo y tercer grado o roles genealógicos simultáneos (e.g. FZD = MBD, FMBDD, ZHZ, etcétera).

los primos de primer grado hay 17 matrimonios con la prima cruzada patrilateral (FZD) y 11 con la matrilateral (MBD), combinando el análisis genealógico con la historia oral podemos identificar también la razón precisa de los 4 matrimonios con la prima paralela patrilateral (FBD), tradicionalmente evitados: en dos casos son consecuencia directa de la imposición de apellidos diferentes a un grupo de hermanos por parte de los misioneros, y en los dos restantes el fruto diacrónico de la unión incestuosa de un pacaguara con sus dos hermanas —se trata de un grupo pano residual que el ILV instaló entre los chacobo en la década de 1960—.

Una segunda característica a destacar es la marcada preferencia por los reencadenamientos matrimoniales; es decir, por contraer alianza con alguien de un grupo con el cual el propio grupo ya está conectado por lazos de afinidad. Hay que recordar, aquí, la propensión contemporánea a la afinidad serial entre apellidos, parentelas y familias extensas. Pueden distinguirse analíticamente dos tipos de afinidad serial: “intercambio” (el caso mínimo es un hermano y una hermana de una parentela A que se casan con un hermano y una hermana de la parentela B) y “matrimonio doble” (el caso típico es de dos o más hermanos de una parentela A casados con dos o más hermanas de la parentela B). En ambos casos, naturalmente, la “hermandad” puede ser real o clasificatoria. Si bien ambas modalidades tienen consecuencias estructurales distintas (*e.g.* la extensión del carácter paralelo/cruzado a las futuras generaciones, la dirección de los cónyuges en relación con la localidad posmatrimonial, etc.), los chacobo tienden a interpretar globalmente la afinidad serial en términos de sus consecuencias pragmáticas en un contexto uxori-local: así, argumentan que es “más seguro”, “mejor” o “más bonito” que un grupo de hermanos reales o clasificatorios se case con un grupo de hermanas porque no se sentirán solos al mudarse con sus afines, formando una especie de frente unido contra ellos y compartiendo la carga de los deberes uxori-locales. Desde esta perspectiva, para ♂ Ego los afines potenciales son aquellas mujeres previamente clasificadas como afines por sus propios parientes, lo cual se traduce genealógicamente en una preferencia por uniones con BWZ, ZHZ, FBWBD, ZHBD, BWBD, MZHZD, etc. Si consideramos la red matrimonial como una totalidad, incluyendo las uniones interétnicas, en un 75,29% de los matrimonios se constatan vínculos de este tipo (262 de 348 casos). Como estos matrimonios involucran al menos dos vínculos afinales (*e.g.* para ♂ Ego W es FZD pero también ZHZ, etc.) hay que prestar especial atención a la superposición de roles entre Ego y Alter (figura 6.4). Hay que notar, por fin, que la enorme mayoría de las uniones interétnicas con cónyuges *carayanas* (criollos) o indígenas (pacaguaras, movima, cavineños) reproduce la misma lógica serial y uxori-local.

Figura 6.4  
Ejemplo chacobo de alianza serial y roles genealógicos simultáneos



## El caso del pueblo de Phinaya

La terminología de parentesco quechua ha sido objeto de análisis tanto etnohistóricos (Cunow 1929 [1891], Imbelloni 1928, Latcham 1928, Lounsbury 1986 [1964], Zuidema 1977) como etnográficos (Isbell 1977, Custred 1977, Webster 1977, Ossio Acuña 1992, Sato 1981, Caparó 1994, Skar 1997 [1988]).<sup>21</sup> Los datos aquí presentados fueron relevados en el pueblo de Phinaya (distrito de Pitumarca, provincia de Canchis, departamento del Cuzco), población de pastores de puna que se extiende sobre un territorio de aproximadamente 40.000 hectáreas.<sup>22</sup> Los términos que emplea Ego (♂ y ♀) para referirse a los parientes consanguíneos (lineales y colaterales) están limitados a cinco generaciones (G+2, G+1, G0, G-1, G-2), más allá de las cuales no existen términos de referencia específicos.

## G+2

En G+2 Ego (♂ y ♀) se refiere a FF, MF, y a sus respectivos hermanos, como *machullay* o *hatun taytay*; otro tanto ocurre con los términos de referencia

<sup>21</sup> Ver el capítulo 1.

<sup>22</sup> Si bien la mayoría de las poblaciones rurales de la zona están organizadas desde hace al menos tres décadas en comunidades campesinas, este concepto remite a una dimensión institucional problemática; debido a ello, preferimos el concepto de “pueblo” para caracterizar el nivel más inclusivo de la unidad de análisis (ver capítulo 2).

para FM, MM y sus respectivas hermanas: *awichay* o *hatun mamay*.<sup>23</sup> Aquellos parientes relacionados con Ego a través de la alianza que une a uno de sus parientes consanguíneos colaterales con los primeros (PaPaSibSp) vuelven a ser referidos mediante los mismos términos. En este sentido, el universo de parientes en G+2 se reduce a dos categorías terminológicas, y carece de cualquier tipo de distinción relativa al hecho de si se trata de parientes consanguíneos lineales o colaterales o de parientes afines. En las otras cuatro generaciones, por el contrario, se realiza una distinción terminológica entre parientes consanguíneos lineales o colaterales.

## G+1

Ego (♂ y ♀) se refiere a F y M como *taytay* y *mamay*,<sup>24</sup> mientras que sus respectivos B y Z son referidos mediante los términos castellanizados *tiuy* y *tia*; para el caso de las últimas, también se emplea el término quechua *ipay*.<sup>25</sup> Los mismos términos se emplean para designar a PaSibSp. No existe ninguna distinción que oponga a los parientes paralelos y cruzados.

## G0

Lo mismo ocurre en G0, donde B y Z son distinguidos de los primos mediante términos que no diferencian su carácter paralelo o cruzado. Aquí es preciso mencionar un principio de clasificación que caracteriza la terminología de parentesco quechua: la diferencia de términos empleados para referirse a un mismo pariente de acuerdo con el sexo de Ego: ♂ Ego masculino se refiere a B y Z como *wawqey* y *panay*, mientras que ♀ Ego emplea los términos *turay* y *ñañay*. A su vez, ♂ Ego masculino se refiere a PaSibCh como *primo wawqey* y *prima panay*, mientras que ♀ Ego emplea *primo turay* y *prima ñañay*. Todos estos términos pueden estar antecedidos por las expresiones *kuraq* (“mayor”), *chawpi* (“centro”), *sullka* (“menor”) o *chanaco* (“último”).

---

<sup>23</sup> La mayoría de los términos de parentesco quechua terminan con la marca de la primera persona del pronombre posesivo *y*. De este modo, *machullay* o *awichay* (castellanización del término “abuela”, en el que el sufijo *cha* denota cariño) se traducen como “mi abuelo” o “mi abuelita”. El adjetivo *hatun* significa “grande”, de modo que los términos *hatun taytay* y *hatun mamay* se traducen como “mi padre grande” y “mi madre grande”, respectivamente. Otro término de referencia para “abuelo” es *hatuku*.

<sup>24</sup> Cuando a ambos términos les antecede el adjetivo *qhepa*, su significado es “padrastra” y “madrastra”, respectivamente. El significado de *qhepa* es “posterior”, “venidero” o “futuro” (Cusihuamán 2001 [1976]: 93).

<sup>25</sup> El término *caca* (equivalente de *ipa* para varón), objeto de la polémica más citada en relación con el parentesco quechua, no es empleado en Phinaya. De todos modos, su utilización fue registrada en algunas poblaciones rurales contemporáneas: por ejemplo, Webster (1977: 35) o Caparó (1994: 209) consignan *kakay* y *qaqay* para referir a MB (y no así a FB, que en ambos casos es designado con el término para “padre”, *tatay* o *taytay*), y en el caso de Webster designa incluso a MMBS y MMMBSS.

## G-1

Aquí los parientes consanguíneos vuelven a distinguirse según si se trata de lineales o colaterales, sin que haya distinción relativa a paralelos o cruzados: ♂ Ego denomina a S como *churiy* o *waway*, y a D como *ususiy* o *waway*; por su parte, ♀ Ego los llama, respectivamente, *qhari waway* o *churiy*, y *warmi waway* o *usuüy*.<sup>26</sup> Los PaSibChCh (*i.e.* hijos e hijas de los primo *wawqey/turay* y prima *panay/ñañay*) de Ego (♂ y ♀) son designados mediante los términos castellanizados *sobrinoy* y *sobrinay*. A todos los términos de consanguinidad en esa generación, sean lineales o colaterales, pueden antecederles también las expresiones *kuraq*, *chawpi*, *sullka* o *chanaco*.<sup>27</sup> Cabe agregar, por fin, que los hijos de parientes afines tales como SpSibCh también son llamados *sobrinoy* y *sobrinay*.

## G-2

En G-2 vuelve a apreciarse el principio observado en la generación anterior. Los parientes consanguíneos lineales en G-2 (ChS y ChD) de ♂ Ego son referidos como *willka churi* y *willka ususi*, mientras que los de ♀ Ego son referidos como *qhari hawaychay* y *warmi hawaychay*.<sup>28</sup> El resto de los consanguíneos colaterales, independientemente del sexo de Ego (PaSibChChCh), son llamados *sobrinoy* y *sobrinay*.

## Términos de afinidad

La característica más significativa de la nomenclatura en cuestión consiste —más allá de los casos específicos mencionados en el apartado anterior— en el protagonismo decisivo de dos términos, *qatay* y *qhachun*, que designan a la gran mayoría de los parientes que en G0 y G-1 se vinculan con Ego mediante relaciones

<sup>26</sup> Zuidema (1977: 246) subrayó que el empleo de *churi* y *ususi* era prerrogativa de F, mientras que *huahua* era de uso exclusivo de M. Su observación confirma la terminología analizada por Heinrich Cunow (1929 [1891]: 14-17), en la que las expresiones *churi* y *ususi* también eran usadas exclusivamente por ♂ Ego mientras que ♀ Ego emplea los términos de referencia *cari huahua* y *huarmi huahua*. Si bien en Phinaya los hombres y las mujeres emplean indistintamente los términos *churiy*, *ususiy* y *waway* para referirse a sus hijos, se observa una acentuación en el uso masculino de los dos primeros, así como la exclusividad femenina en el uso de *qhari* (“varón”) y *warmi* (“mujer”).

<sup>27</sup> El término *q'aaq* puede referir a los hijos nacidos fuera del matrimonio, y en ciertos contextos se emplea como insulto. El término *phiwi* denota la primogenitura tanto dentro como fuera del matrimonio, mientras que la expresión *ñuñuy puchu* (lit. “sobra de mi pecho”) se emplea alternativamente a *chanaco*.

<sup>28</sup> Se aprecia nuevamente la tendencia a emplear *churi* y *ususi* por parte de ♂ Ego y *qhari* y *warmi* por parte de ♀ Ego. Los términos *willka* y *haway* significan “sagrado” y “nieto” respectivamente. El adjetivo *hawa* significa “siguiente” o “próximo”.

de alianza. Por ello en la descripción que sigue no se acentúa tanto el punto de vista generacional (que sin embargo también está presente), sino más bien el de los tipos de lazos de afinidad que pueden existir entre Ego y aquellas personas que éste identifica como afines.

Un primer grupo está compuesto por los cónyuges de los parientes consanguíneos de Ego en G0 y G-1, tanto lineales como colaterales; es decir que *qatay* se refiere tanto a ZH como a DH y *qhachun* a BW y SW de Ego (♂ y ♀). Estos dos términos también se aplican, respectivamente, a PaSibChSp (*i.e.* a los cónyuges de primo *wawqey/turay* y *prima panay/ñañay*) de Ego (♂ y ♀). Visiblemente, *qatay* queda reservado al conjunto de los afines masculinos, y *qhachun* al de los femeninos.

Un segundo grupo está constituido por los parientes consanguíneos del cónyuge de Ego. Aquí no se agrupan en una misma categoría a los parientes ubicados en distintas generaciones, sino que se observa el empleo de términos en castellano. En efecto, en G+1 SpPa reciben los términos de *suegroy* y *suegray*; mientras que, en G0, SpSib son designados *qatay* y *qhachun* (aunque también se emplean los términos castellanos de “cuñado” y “cuñada”).

El tercer y último grupo de afines consiste en los cónyuges de los parientes consanguíneos del cónyuge del propio Ego. Para referirse a ellos, vuelven a emplearse los mismos dos términos, o bien derivaciones de los mismos. Es decir que Ego (♂ y ♀) emplea los términos *qatay* y *qhachun* para referirse a SpSibSp (*i.e.* los cónyuges de los *siblings* de los propios cónyuges). ♂ Ego también llama *qataymasi* a WZH, y ♀ Ego *qhachunmasi* a HBW.<sup>29</sup>

Finalmente, ♂ Ego se refiere a W mediante los términos de *warmiy*, *esposay* o a veces *virginiy* —los dos últimos, derivaciones del castellano—. ♀ Ego femenino designa a H con los términos *qosay* o *qhariy*. Por otro lado, Ego (♂ y ♀) designan a ChSpPa con el mismo término: *yayamasi*.<sup>30</sup>

---

<sup>29</sup> El sustantivo *masi* se traduce como “compañero”, “colega” o “comiembro” (Cusihuamán 2001 [1976]: 66). En este sentido, el sufijo *masi* de los términos *qatay* y *qhachun* denota que dos hombres o dos mujeres “comparten” un mismo estatus parental debido a que desposaron mujeres u hombres de una misma familia (ver capítulo 1, nota 26).

<sup>30</sup> Nuevamente, aquí son dos parejas las que “comparten” la condición de ser padres de un par de esposos. *Yaya*, por su parte, es el término de referencia para “padre” registrado en las terminologías de parentesco incaicas.

Figura 6.5

Términos de parentesco quechua (Phinaya) para relaciones de consanguinidad (♂ Ego)

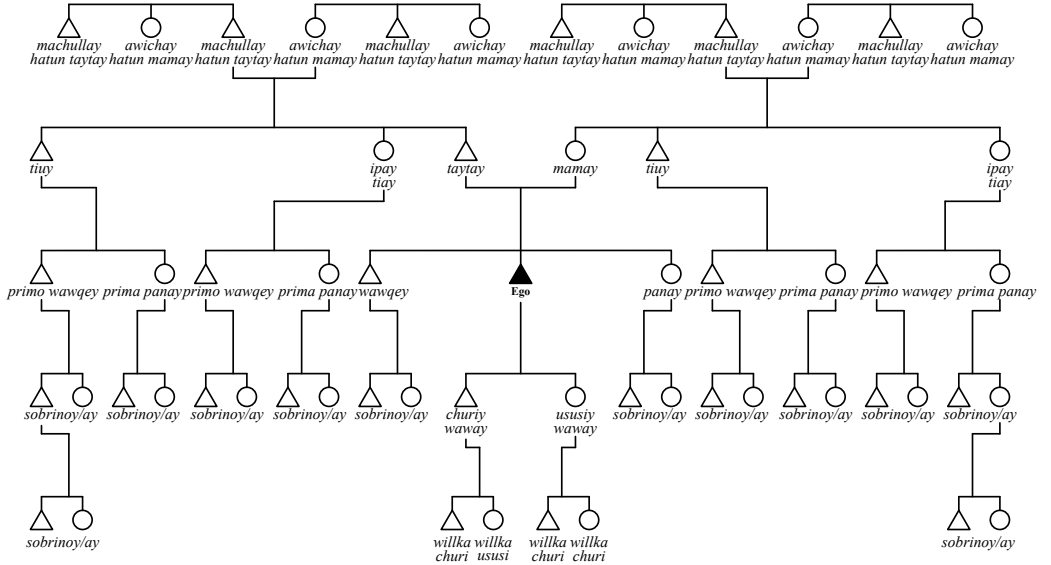


Figura 6.6

Términos de parentesco quechua (Phinaya) para relaciones de consanguinidad (♀ Ego)

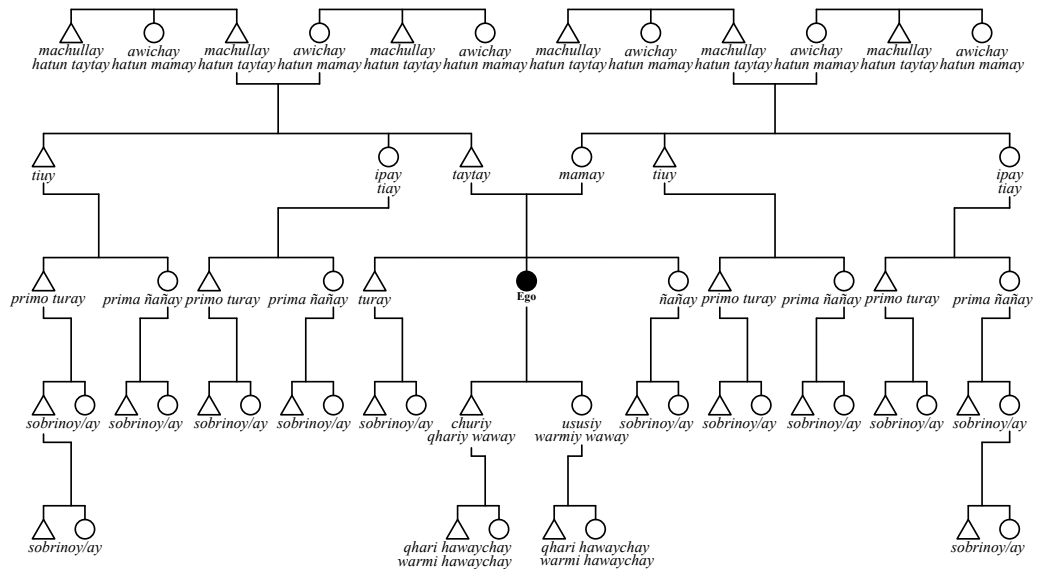
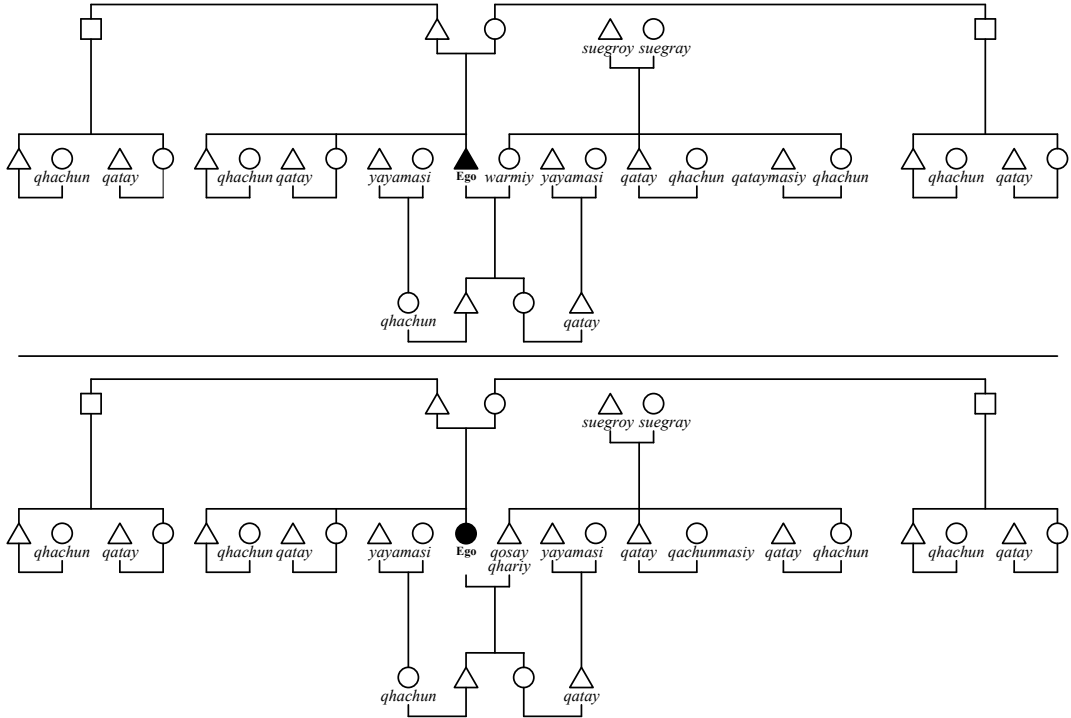


Figura 6.7

Términos de parentesco quechua (Phinaya) para relaciones de afinidad (♂ Ego y ♀ Ego)



De la descripción terminológica precedente es posible identificar, para el caso de Phinaya, la existencia de un tipo de estructura de parentesco egocentrada de carácter bilateral, cuyo funcionamiento se articula fundamentalmente en torno de los términos de G+1 y G-1. Los términos de referencia para designar a los parientes paternos y maternos se reproducen de modo simétrico (abstrayendo, en cada caso, aquellos en los cuales las diferencias terminológicas están relacionadas con el sexo del hablante). Al no existir ningún tipo de diferencia clasificatoria entre los parientes con los que Ego está ligado paralelamente y aquellos con los cuales está vinculado de forma cruzada, todo apunta a un tipo de estructura marcadamente bilateral. Al mismo tiempo, todas las personas clasificadas por Ego no tienen por qué estar necesariamente emparentadas entre sí (a menos que se suponga alguna regla de intercambio matrimonial) pero sí estar todas ellas emparentadas con él; de allí el carácter egocentrado del sistema.<sup>31</sup>

<sup>31</sup> Existen términos que mediante el genitivo refieren a los parientes de segundo y tercer grado que se vinculan con Ego a partir de la relación que mantienen con los de primer grado:

Desde la perspectiva clasificatoria que ofrece la terminología de parentesco de Phinaya, la división más significativa parece ser la que opone a los parientes afines y los consanguíneos. En efecto, el universo de los afines queda (casi) comprendido por los términos de referencia *qhachun* y *qatay*, empleados por Ego (♂ y ♀) para referirse a BW y ZH (en G0) y a SW y DH (en G-1). De la misma manera, Ego se identifica como *qatay* o como *qhachun* con respecto a la familia de su W o de su H a partir del término que emplea para referirse a WZH o a HBW: respectivamente, *qataymasi* y *qhachunmasi*. En resumen, la categoría *qatay* hace referencia genérica a todos los hombres que, en virtud del matrimonio con algunos de los parientes consanguíneos de Ego, entran a formar parte de su familia como afines; *qachun*, por su parte, refiere inversamente a todas aquellas mujeres que, tras haber contraído matrimonio con algún consanguíneo masculino de Ego, ingresan en la familia en calidad de afines.

La consideración particular de estos dos términos, entonces, abre todo un abanico de problemáticas: criterios de conceptualización de la familia (nuclear y extensa); definición de exogamia y endogamia familiar y grupal; determinación, en caso de que las hubiere, de reglas de intercambio matrimonial, etc. Cada uno de estos temas, a su vez, invita a pensar en la noción de “dualismo”, tan cara a los estudios andinos. Pero examinar este tipo de problemas implica considerar la red de parentesco phinayense como forma de organización social; y, en particular, el funcionamiento del *ayllu*.

---

- Términos de consanguinidad colateral y lineal para el caso de ♂ Ego: *wawqeypa churin* (BS), *panaypa churin* (ZS), *churiypa churin* (SS), *ususyipa churin* (DS), etcétera.

- Términos de afinidad para el caso de ♂ Ego: *warmiypa taytan* (WF), *warmiypa maman* (WM), *warmiypa turan* (WB), *warmiypa ñañan* (WZ), *warmiypa turanpa churin* (WBS), *warmiypa ñañanpa churin* (WZS), *panaypa qharin* (ZH), *wawqeypa warmin* (BW), etcétera.

- Términos de consanguinidad colateral y lineal para el caso de ♂ Ego: *turaypa churin* (BS), *ñañaypa churin* (ZS), *churiypa churin* (SS), *ususipa churin* (DS), etcétera.

- Términos de afinidad para el caso de ♀ Ego: *qhariypa taytan* (HF), *qhariypa maman* (HM), *qhariypa wawqen* (HB), *qhariypa panan* (HZ), *qhariypa wawqenpa churin* (HBS), *qhariypa pananpa churin* (HZS), *turaypa warmin* (BW), *ñañaypa qharin* (ZH), etcétera.

Podría resultar de interés atender a la traducción literal de al menos dos de las expresiones mencionadas, lo cual serviría al mismo tiempo como guía de traducción de las demás:

- *Wawqe* | *pa churi* | *n*: *wawqe* = hermano de hombre; *pa* = marca del genitivo; *churi* = hijo; *n* = posesivo en tercera persona; se traduce, así, como “del hermano su hijo” (♂ Ego).

- *Warmi* | *pa tura* | *n* | *pa churin* | *n*: *warmi* = esposa; *pa* = marca del genitivo; *tura* = hermano de mujer; *n* = posesivo en tercera persona; *pa* = marca del genitivo; *churi* = hijo; *n* = posesivo en tercera persona; se traduce, pues, como “de la esposa, de su hermano su hijo” (♀ Ego).

El pueblo de Phinaya está dividido en mitades, Consachapi e Ilave, que también son designadas *hatun ayllu* (“ayllu grande”) y *huch'uy ayllu* (“ayllu pequeño”).<sup>32</sup> La relevancia de estos *ayllus* resulta insoslayable puesto que en ellos están conjugadas —y mediante ellos son expresadas— todas y cada una de las dimensiones de la vida social del pueblo: demográficas y ecológicas, económicas y productivas, políticas y administrativas, simbólicas y rituales. Todas estas dimensiones tienen un correlato inmediato en la concepción nativa del *ayllu*, la cual, a su vez, está estrechamente relacionada con la concepción local del parentesco.

Básicamente, el *ayllu* en Phinaya es concebido como un territorio en el que viven individuos y familias emparentadas entre sí —a través de estrechos lazos de consanguinidad— y que asimismo son originarias de una u otra de las mitades: *hatun ayllu* y *huch'uy ayllu*. El *ayllu*, en este sentido, y como afirman los phinayenses, “viene de ese hablar de familia”, y la pertenencia a uno u otro está estrechamente relacionada con la pertenencia a alguna de las familias que lo componen. Asimismo, los individuos pertenecientes a uno u otro de los *ayllus* acostumbran salir de ellos: del *ayllu* grande hacia el *ayllu* pequeño y viceversa. Estos desplazamientos no se realizan al azar, sino que están subordinados a una regulación específica: aquella dictada por la lógica clasificatoria de los términos *qatay* y *qhachun*. Es decir que mujeres del *ayllu* grande se desplazan hacia el *ayllu* pequeño en calidad de *qachun*, y viceversa. El traslado de los hombres de una a otra de las mitades también se realiza en virtud de su calidad de *qatay*, lo que no involucra que pierdan su pertenencia a su propia mitad. Sin embargo, esto resulta relativamente excepcional ya que, según la concepción nativa, la mujer “es siempre para llevar” y el hombre “es para quedarse en su sitio”.<sup>33</sup> Dada esta pertenencia a la mitad y el respectivo desplazamiento de mujeres de una a otra, los hijos de las nuevas parejas pertenecen a la mitad en la que han nacido pero a la vez están

---

<sup>32</sup> Durante todo el siglo XIX, la división político-administrativa de las provincias peruanas consistía en una serie de repartimientos conformados por un número variable de *ayllus*: Consachapi e Ilave son dos de los *ayllus* que conformaban el repartimiento de Pitumarca en ese período. En la actualidad son dos de las comunidades campesinas que, junto con Pampachiri y Capaqchapi, otros antiguos *ayllus*, conforman el pueblo de Pitumarca, capital de distrito homónimo. Esta identificación de los *ayllus* de Phinaya con Pitumarca no parece sobrepasar el nivel de las nomenclaturas ya que, tanto por su ubicación como por su propia dinámica económica y social, se encuentra más bien relacionada con otras poblaciones de la región (ver capítulo 2).

<sup>33</sup> La acentuación del ideal virilocal no es exclusiva de Phinaya sino que aparece también en los *ayllus* del distrito de Marcapata (provincia de Quispicanchi, Cuzco). Allí los hombres afirman que “la mujer es para traer desde doce apachetas”, e incluso existe una expresión para burlarse de aquellos individuos que tras casarse residen junto con la familia de su esposa: *qhari qhachun* o “*qhachun* varón”.

emparentados con los miembros de la mitad a la que pertenecen sus respectivas madres. Por ello, para cualquier individuo, en cualquiera de las mitades “siempre está habiendo familia”.

La caracterización anterior permite visualizar de inmediato tres aspectos de la constitución del *ayllu* en Phinaya. En primer lugar, se trata de una agrupación basada fundamentalmente en lazos de parentesco. En segundo lugar, esta agrupación no constituye un conjunto indiferenciado sino que se articula en función de un tipo de intercambio matrimonial por el cual los hombres del *ayllu* grande desposan a mujeres del *ayllu* pequeño y viceversa, con el consecuente patrón de residencia virilocal. En tercer lugar, el universo de parientes diferenciados por dicha práctica distingue a los miembros del *ayllu* de nacimiento de los *qatay* y *qhachun* o afines. Todo parece sugerir, entonces, que Phinaya se presenta como un caso privilegiado para analizar una instancia particular de organización dual: aquella relacionada con un universo social endogámico dividido en dos mitades exogámicas, relacionadas entre sí mediante un patrón de residencia virilocal. Ahora bien, ni la terminología de parentesco ni la existencia de algún tipo de preferencia en el intercambio matrimonial (el matrimonio unilateral o bilateral entre primos es inexistente, así como también el intercambio matrimonial simétrico entre las respectivas mitades) permiten corroborar la existencia de este tipo de organización de una manera directa o inmediata. La mera división entre consanguíneos y afines tampoco permitiría apoyar este supuesto ya que, en definitiva, muchas terminologías de parentesco efectúan en algún grado este tipo de distinción, y la mayoría de ellas no están relacionadas con algún tipo de organización dualista. A menos que se conciba la caracterización mencionada como un ejemplo prístino de aquello que se denomina “mentalidad andina”, es legítimo preguntarse cuál es el factor que posibilita pensar a Phinaya como un caso de organización dual más allá del hecho de que, formalmente, esté dividida en mitades.

Discutiendo el matrimonio andino desde la perspectiva de los principios de “dualismo diametral” y “dualismo concéntrico” en relación con cierto patrón de endogamia en el nivel de la mitad generalizado en muchas poblaciones rurales andinas, Juan Ossio Acuña afirmó lo siguiente:

La orientación endogámica de las mitades en las comunidades contemporáneas es, pues, el reflejo de la nueva significación que el matrimonio ha adquirido en los Andes, y del viejo ideal de preservar la identidad y la legitimidad de los grupos y los individuos. Su base es la misma que la de la orientación endogámica que ejemplifican las comunidades rurales consideradas como un todo. Como consecuencia, *las mitades de hoy no son más que unidades simbólicas* mediante

las cuales se logra esta orientación endogámica de los intercambios matrimoniales en estas comunidades. *Pero así como el matrimonio se acomoda a esta configuración simbólica institucionalizada*, los valores que sostiene se proyectan también hacia los individuos, los grupos sociales y la orientación endogámica adoptada por los matrimonios. (Ossio Acuña 1996: 241; énfasis de los autores)

El punto de vista adoptado en estas páginas se aparta de este tipo de explicación por el siguiente motivo: según nuestros datos, es la misma articulación parental la que posibilita comprender la actualización de un principio de organización dual, y no al revés. La terminología de parentesco, la organización parental y el dualismo se relacionan entre sí en un contexto sociológico determinado, y es a este contexto al que es preciso remitirse para comprender las relaciones de convivencia entre estos elementos sin otorgarle un lugar privilegiado a alguno de ellos por sobre los demás.

Desde la perspectiva parental, el pueblo de Phinaya se presenta como un conjunto de familias nucleares ordenadas en líneas de descendencia de carácter agnaticio (48) que ocupan porciones definidas del territorio a lo largo del tiempo.<sup>34</sup> Estas líneas están relacionadas en virtud de las alianzas establecidas entre parte de sus miembros, lo que redundará en un fenómeno de endogamia tanto en el nivel del pueblo como en los de las respectivas mitades.

Estas líneas se ordenan en dos grupos de acuerdo con el lugar de origen de su antepasado más remoto: a) líneas que encuentran a un phinayense como antepasado más remoto (46% o 22 líneas), y b) líneas en las cuales el antepasado en cuestión es un migrante (54% o 26 líneas).<sup>35</sup> En el interior de estos grupos existen diferencias que permiten, una vez más, reagrupar el conjunto total. Estas diferencias se relacionan principalmente con el éxito en la ocupación diacrónica de porciones definidas del territorio. En este sentido, en el interior del primer grupo las 22 líneas “originarias” se dividen en 15 casos en los cuales la continuidad de la ocupación territorial se prolonga a lo largo del tiempo y en 7 casos en los cuales dicha continuidad se vio interrumpida; el grupo correspondiente a las líneas “migrantes”, por su parte, se descompone en 19 casos de continuidad y 7 de ruptura. Aquí se aprecia una situación en virtud de la cual las familias que ocupan el territorio de Phinaya se reordenan en 34 (71%) líneas de descendencia que continúan ocupando una porción fija del territorio, y 14 (29%) líneas en las cuales dicha continuidad se

---

<sup>34</sup> Para un examen detenido del registro genealógico (y la información estadística correspondiente) sobre el que se basan las generalizaciones siguientes, ver el capítulo 2.

<sup>35</sup> La mayoría de la población migrante proviene de dos regiones con las que Phinaya mantiene relaciones desde hace al menos un siglo: Olleachea (Puno) y Marcapata (Quispicanchi).

interrumpe. Desde esta perspectiva, entonces, se constatan dos hechos. En primer lugar, que el número de líneas inauguradas por un phinayense es ligeramente menor a aquellas en las cuales el antepasado más remoto identificable es foráneo; y sin embargo, el número de líneas que continúan en el tiempo es significativamente mayor al caso inverso. En este sentido, la continuidad de la ocupación territorial a lo largo de las generaciones manifiesta una relación estrecha entre parentesco y territorio en el nivel de las mitades, aunque más no fuera por el hecho evidente del vínculo entre los patronímicos y la toponimia asociada con ellas, lo que no es sino otra manifestación del mismo fenómeno por mera constatación estadística de que el mayor número de líneas de descendencia consisten, justamente, en aquellas que a lo largo del tiempo se adscriben a una u otra de las mitades. En segundo lugar, los casos de quiebre o ruptura también resultan sugerentes. Las razones de la ruptura de una línea (es decir, del vínculo entre patronímico y topónimo) obedecen a dos tipos de razones: primero, la descendencia del antepasado desde el cual se interrumpe la línea consiste exclusivamente en mujeres; segundo, la descendencia masculina del antepasado en cuestión se desplaza hacia otros pueblos o bien hacia otros sectores del pueblo. Es este último tipo de desplazamiento el que llama la atención y obliga a preguntarse quiénes son los que se desplazan, y por qué motivo.

De la red de parentesco inferida de los datos relativos a las familias nucleares phinayenses (124) es posible identificar un conjunto de uniones matrimoniales (136) y establecer diferencias en su composición de acuerdo con la procedencia de los respectivos cónyuges. Contamos: a) 71 uniones (52%) en los que ambos son originarios de Phinaya; b) 56 uniones (41%) en las que al menos uno de ellos es foráneo, y c) 9 uniones (7%) en las que ambos son foráneos. Una mirada más detenida a las distribuciones en el interior de los dos primeros grupos permite precisar el sentido de estas cifras. En el primero, 43 casos consisten en uniones en las cuales ambos cónyuges pertenecen a una u otra de las mitades del pueblo; mientras que, por su parte, el resto de los casos (28) consiste en uniones en las que los cónyuges pertenecen a mitades distintas. Por su parte, las uniones en las que al menos uno de los cónyuges es foráneo se descomponen en 38 casos en los que los hombres son phinayenses y 18 casos en las que las mujeres son las originarias de Phinaya.

Esta rápida aproximación a los vínculos phinayenses de afinidad permite determinar, por un lado, que las uniones en las que ambos cónyuges son originarios de Phinaya son significativamente mayores al resto de los casos identificados; por el otro, que en el interior de este mismo grupo se advierte un predominio estadístico de las uniones entre miembros de una misma mitad. En este sentido, se observa

una marcada tendencia endogámica que se expresa, primero, en el interior de cada mitad, luego entre las mitades y finalmente —como resultado de ello— en el pueblo en su totalidad. Al mismo tiempo, la distribución de los casos relacionados con las uniones entre phinayenses y foráneos no sólo revela el lugar que ocupa el sector migrante en la composición del pueblo, sino la vigencia del ideal de residencia virilocal. Sin embargo, y sobre todo, estas mismas distribuciones demuestran que el modelo no sólo es reconstruido a partir de los niveles de endogamia que vinculan entre sí a las diversas líneas de descendencia, sino que también se ve realimentado por un flujo migratorio constante a lo largo de las generaciones.

Las alianzas matrimoniales entre individuos nacidos en Phinaya (71) también pueden leerse desde el punto de vista que ofrecen las líneas de descendencia a las que pertenecen. El mayor número de uniones celebradas entre miembros de la misma mitad (20 de 43 casos) involucra a ♂ egos pertenecientes a líneas continuas en las que el antepasado más remoto resulta ser un phinayense, así como también (14 casos) a ♂ egos pertenecientes a líneas de descendencia, también continuas, inauguradas por un antepasado migrante. Los casos de uniones en las cuales los cónyuges son originarios de la misma mitad y pertenecen a líneas que se interrumpen en algún momento resultan singularmente excepcionales (9). Atendiendo al carácter continuo o discontinuo de las líneas de descendencia a la que pertenecen los cónyuges masculinos, las pautas de residencia posmatrimonial se distribuyen del siguiente modo: a) 10 casos de virilocalidad para la situación en la cual los cónyuges pertenecen a líneas continuas —contra 1 caso perteneciente a ♂ Ego cuya línea se interrumpe; b) 15 casos de natolocalidad para la misma situación —contra 2 que corresponden a ♂ egos pertenecientes a líneas que se interrumpen; c) 2 casos de uxirilocalidad, cada uno correspondiente a una y otra de las situaciones mencionadas en “b”, y d) 8 casos de neolocalidad para egos pertenecientes a líneas continuas y 5 para egos provenientes de líneas interrumpidas.

Por su parte, el conjunto de alianzas matrimoniales en el cual los cónyuges pertenecen a una y otra de las mitades del pueblo (28) se distribuye también de manera regular, al punto de que parece reproducir la distribución observada anteriormente. En las uniones celebradas entre cónyuges pertenecientes a líneas que continúan en el tiempo (significativamente mayores), se observan 11 casos de líneas cuyo antepasado más remoto es phinayense (contra 4 que se interrumpen) y otros 11 casos de líneas con antepasados migrantes (contra 2 interrumpidas). Sin embargo, a diferencia de la situación anterior, desde el punto de vista de las pautas de residencia posmatrimonial (*i.e.* uniones entre miembros de la misma mitad), se aprecia en este contexto el predominio de la virilocalidad: 16 casos

en los cuales los cónyuges masculinos pertenecen a líneas que continúan en el tiempo (independientemente de la condición phinayense o foránea del antepasado más remoto) sobre 3 casos correspondientes a líneas interrumpidas. Las uniones uxori-locales consisten en 4 casos relativos a líneas continuas en el tiempo y 2 en los cuales sucede lo contrario. Las restantes 3 uniones neolcales corresponden a 2 casos de líneas continuas y 1 caso relativo a una línea interrumpida.

En relación con el carácter continuo o interrumpido de las líneas a las que pertenecen, y las pautas de residencia postmatrimonial, la información relativa a los matrimonios phinayenses permite establecer un segundo nivel de precisiones (el primero correspondía a los grados de endogamia), esta vez relativo a la organización en mitades. En primer lugar, el número de uniones virilcales hace de la virilocalidad un mecanismo importante a través del cual se relacionan gran parte de las familias del universo parental phinayense. Los casos de natolocalidad reafirman la tendencia virilocal y, al hacerlo, confirman el primero de los niveles de endogamia identificados (*i.e.* el nivel de la mitad). En segundo lugar, las uniones virilcales y natolcales se registran mayormente entre aquellos egos pertenecientes a líneas continuas, mientras que los casos de uxori-localidad y neolocalidad se asocian con aquellos individuos cuyas líneas de descendencia se vieron interrumpidas.

Ahora bien, ¿qué ocurre con las uniones entre phinayenses y foráneos? El número de mujeres foráneas que se insertan en la red de parentesco (38) supera el de hombres foráneos que desposaron a mujeres phinayenses (18). En el primer tipo de uniones, la cuota de mujeres foráneas unidas virilocalmente es constante a lo largo de las generaciones, fenómeno que parece confirmar que la búsqueda de mujeres fuera del pueblo no es un hecho fortuito. Asimismo, la gran mayoría de los egos involucrados en este tipo de uniones pertenecen a líneas continuas (34), hecho que vuelve a corroborar la importancia de la continuidad de las líneas de descendencia en la ocupación de porciones del territorio y la pauta de residencia postmatrimonial predominante —más allá del origen de los antepasados remotos— como elementos que, en su interacción, redundan en el tipo de organización social descubierto en Phinaya. Los casos excepcionales de neolocalidad entre hombres phinayenses y mujeres foráneas (4) parecieran relacionarse con el hecho de que los egos en cuestión pertenecen a líneas que se han visto interrumpidas. Visiblemente, entonces, la cuota de mujeres necesarias para la reproducción de la estructura no la provee el conjunto de mujeres phinayenses en un momento determinado del tiempo y es preciso, por tanto, buscarla en otros sitios.<sup>36</sup> Ello no se explica

---

<sup>36</sup> Mas no en cualquier sitio: ver los capítulos 2 y 4.

exclusivamente en términos demográficos, ya que la distribución de hombres y mujeres a lo largo de las generaciones es bastante uniforme. Lo que parece ocurrir, más bien, es que en virtud de las alianzas establecidas por los hombres mayores de las generaciones de una determinada línea de descendencia los hombres menores de la misma se ven privados de un número importante de mujeres de su propia generación (y viceversa) por estar emparentados con ellas a través de las alianzas establecidas entre sus respectivos antepasados. A medida que se intrinca, pues, el entretejido parental genera sus propios límites.

Resulta instructivo al respecto detenerse en los dos últimos tipos de uniones identificadas. Si bien el número de uniones entre hombres foráneos y mujeres de Phinaya es decididamente menor al resto de los casos expuestos, éste se relaciona muy bien con aquellas uniones en las cuales ambos *partenaires* son foráneos. Lo que aquí interesa —además de volver a constatar cierto patrón migratorio apenas sugerido en estas páginas— vuelve a ser la comprobación de la continuidad temporal de muchas de las líneas de descendencia inauguradas por estos migrantes (5 para el primer caso y 7 para el segundo); continuidad que, por su parte, se explica mediante la misma lógica que rige la organización del pueblo en su conjunto. La inserción de la población migrante masculina en la red de parentesco de Phinaya, por tanto, lejos de desvirtuar el modelo de organización social propuesto, parecería corroborarlo. El modo a partir del cual dicha inserción redundaría en la conformación de nuevas líneas continuas ofrece a la vez una excelente oportunidad para conjeturar las posibles formas de ocupación territorial en el pasado. Desde esta perspectiva, el sentido de pertenencia al pueblo, y a cada una de sus mitades, no pasa tanto por una suerte de identificación con un remoto antepasado originario que legitimaría el estatus phinayense sino, más bien, por el éxito alcanzado por determinadas líneas en la ocupación continua de ciertas porciones de terreno.

La constatación de líneas de descendencia que continúan y se interrumpen, sumada al hecho de una conciencia genealógica relativamente frágil (que por lo general no se remonta más allá de G+2), son dos condiciones suficientes para indicar que la representación de la organización social del pueblo de Phinaya, tal y como la hemos expuesto aquí, implica un recorte sincrónico de lo que podría ser el desenvolvimiento de estas líneas a lo largo del tiempo. La mera conciencia de este recorte temporal, por su parte, invita a pensar que muchas de las líneas de descendencia que se presentan como “originarias” no tendrían por qué serlo si se tuviera la posibilidad de remontarse más allá de los datos disponibles. De la misma manera, podría especularse que en el futuro muchas de las líneas inauguradas por migrantes se convertirán en líneas de “phinayenses”, en el sentido de que el

antepasado más remoto del que tenga conciencia la descendencia sea, justamente, “phinayense” (*i.e.* por más que en rigor sea hijo de un migrante). La misma hipótesis puede servir para interpretar los casos de las líneas interrumpidas. De todos modos, fundamentada en las relaciones de parentesco la lógica que ordena este proceso parece ser siempre la misma; mientras eso sea así, el resultado será la organización del pueblo en mitades.

Resta, por último, preguntar si es posible establecer algún tipo de conexión entre, por un lado, la clasificación que realiza todo individuo de aquellas personas que están emparentadas con él mediante lazos de descendencia o de alianza y, por el otro, entre esa clasificación y la organización social del pueblo en mitades. Hemos visto que la terminología de parentesco phinayense es bilateral y egocentrada, y que distingue en un número de casos significativos aquellos parientes consanguíneos de los afines. Es preciso detenernos un momento en estos últimos; o, lo que es lo mismo, en los términos de referencia *qatay* y *qhachun*. El primero de estos términos designa a ZH y DH y, en su extensión clasificatoria, también refiere a todos aquellos hombres que en virtud de los lazos de alianza matrimonial establecidos pasan a formar parte de la parentela afinal de una línea cualquiera de agnados. Otro tanto ocurre con el término *qhachun* que designa, inversamente, a todas aquellas mujeres con las cuales una línea de descendencia determinada traba relaciones de afinidad en virtud de las uniones que sus miembros masculinos establecieron con ellas. Por lo general, los estudios sobre parentesco quechua que se detienen en el análisis de estos dos términos subrayan su estatus sociológico inferior, plausible de ser observado en una amplia serie de actividades cotidianas y rituales en las cuales están involucrados los afines y las familias de sus respectivos cónyuges. Dejando de lado esta cuestión, y considerando la organización social y el funcionamiento del pueblo de Phinaya en su totalidad, lo que puede establecerse es que la clasificación común de los afines en una categoría única de referencia constituye una instancia de diferenciación cuyo resultado —si se lo relaciona nuevamente con el patrón de descendencia agnaticia, la virilocalidad y los niveles de endogamia establecidos por las uniones matrimoniales— no es sino un universo de parientes consanguíneos y afines ordenados en dos mitades. Los lazos de alianza, a su vez, pueden reagruparse en una serie de grados de endogamia, producto de las uniones matrimoniales contraídas por miembros de líneas que ocupan porciones más o menos contiguas del territorio del pueblo, e incluso del pueblo en su totalidad. Es decir que la organización en mitades es el resultado diacrónico de la interacción entre la agnación, la virilocalidad y los niveles de endogamia; ellos, a su vez, dividen el conjunto de la población en un universo virtualmente compuesto de consanguíneos y afines que pueden residir en una misma mitad o bien en mitades

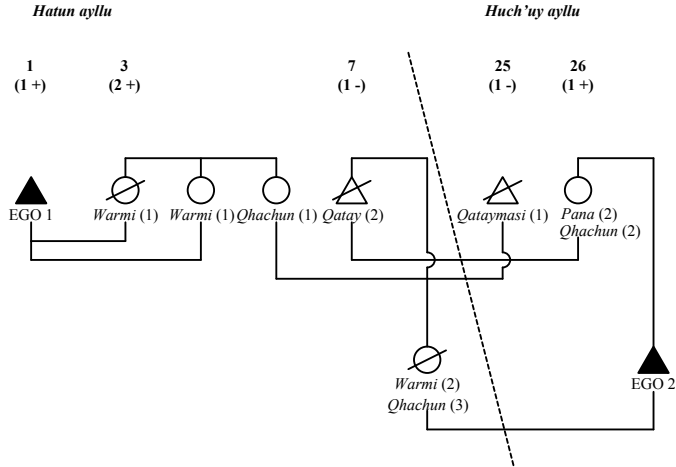
distintas. Si un Ego de una línea desposa una mujer de otra línea, pero de la misma mitad, los vínculos que unen y separan a ambas líneas son los mismos que existen entre ese primer hombre y un tercero con el que se unió, digamos, una mujer perteneciente a la misma línea de la que proviene su esposa. Esto será así tanto en el caso de que este tercer hombre pertenezca a una línea de descendencia de la misma mitad que la de los dos anteriores, o a la de la otra mitad. La percepción de los vínculos de unión y separación entre las distintas familias encuentra su expresión terminológica tanto desde el punto de vista de las líneas de descendencia propiamente dichas como también desde la perspectiva de los mismos actores involucrados. Los términos *qataymasi* y *qhachunmasi*, en virtud de los cuales dos hombres o dos mujeres cualesquiera se identifican entre sí en función de los lazos matrimoniales que los unen a dos mujeres o a dos hombres que pertenecen a una misma línea de descendencia distinta de las suyas son la prueba de ello.

En la figura 6.8 hemos procurado ejemplificar esto a propósito de un segmento genealógico phinayense desde la perspectiva de dos egos pertenecientes al *hatun ayllu* y al *huch'uy ayllu*.<sup>37</sup> Si bien, como hemos visto, los parientes consanguíneos y afines de cada Ego tienden a estar concentrados en las mitades a las que ellos mismos pertenecen, lo cierto es que buena parte de los segundos —desde el punto de vista que ofrece la extensión clasificatoria de los términos de referencia— pertenecen a líneas de descendencia de la mitad opuesta. Es decir que el universo de parientes no está restringido a una u otra de las mitades del pueblo ni a una u otra de las líneas que las conforman. En este sentido, la distancia que separa a dos o más hombres pertenecientes a dos o más líneas de descendencia —de la misma mitad o de mitades diferentes— de una tercera deja de ser tal cuando se advierte que desposaron a mujeres pertenecientes a esta última (Ego 1 del *hatun ayllu* y Ego línea 25 del *huch'uy ayllu* = *qataymasi*). La atenuación, cuando no la anulación misma de las diversas distinciones hasta aquí expuestas (mitades, líneas, consanguíneos y afines), encuentra su máxima expresión cuando un mismo individuo las incorpora en su propia humanidad. Así, por ejemplo, la “esposa” de Ego 2 perteneciente al *huch'uy ayllu* (= *warmi*, línea 7 del *hatun ayllu*) es asimismo la “hermana del esposo de su hermana” (= *qachun*); en virtud de ello, además, su propia hermana (= *pana* línea 26 del *huch'uy ayllu*) es también la “esposa del hermano de su esposa” (= *qhachun*), es decir su “cuñada”.

---

<sup>37</sup> La figura 6.8 es un segmento genealógico de la red de parentesco analizada en el capítulo 2 y ha sido elaborado mediante los criterios adoptados en la figura 2.2.

Figura 6.8  
Segmento genealógico phinayense desde la perspectiva que ofrece la terminología de parentesco quechua



### Consideraciones finales

Las dos terminologías de parentesco aquí consignadas permiten realizar una comparación que observa similitudes y diferencias tanto en el nivel formal como en el sociológico. En el plano formal, parece evidente que la mayor similitud consiste en que los términos de mayor valor diagnóstico se concentran en los tres niveles genealógicos centrales. La diferencia crucial es que en el caso de Phinaya se observa en estas generaciones una diferenciación consistente entre los parientes lineales y los colaterales, agrupándose los últimos en una única categoría que no distingue entre parientes paralelos y cruzados. El universo de los afines, de esta manera, queda absolutamente diferenciado del resto de la nomenclatura, destacándose en este proceso el protagonismo de las categorías *qatay* y *qhachun*. En el caso chacobo, por el contrario, el criterio clasificatorio fundamental es la distinción entre parientes consanguíneos y afines en las tres generaciones centrales, que armoniza con el matrimonio bilateral de primos cruzados.

En ambos casos resulta imposible inferir un patrón de organización dualista del mero uso de los términos de parentesco. En Phinaya no existe ningún tipo de prescripción matrimonial que designe privilegiadamente a determinada categoría genealógica como cónyuge potencial. Utilizando la conceptualización lévista-raussiana, podríamos decir que se trata de una terminología menos “elemental” que la chacobo, si es que acaso lo fuera en algún grado. La nomenclatura chacobo tampoco permite deducir ningún ordenamiento dual. Una vez que los *maxobo* salen

de la escena, basta con conceptualizar a M como pariente paralelo-consanguíneo y a FZ como cruzado-afín, como hacen los chacobo jóvenes, para encontrarse con un clásico sistema dravidiano, egocentrado, bilateral, sin conexión alguna con la lógica unilineal. En definitiva, consideradas en sí mismas, las dos terminologías no permiten explicar los ordenamientos “dualistas” descritos. En ambos casos, entonces, parece indispensable analizar las relaciones concretas entre las nomenclaturas y otros dominios como las regularidades en las prácticas de alianza matrimonial, las conceptualizaciones nativas de la endogamia y la exogamia, la categorización de la descendencia o las pautas de residencia posmatrimonial. Para ello es preciso tener en cuenta tanto las ideologías y las representaciones nativas como las prácticas matrimoniales concretas tal como son experimentadas en diversos niveles sociales (personal, familiar, parental, comunitario, etcétera).

Sin embargo, el problema de las relaciones entre terminología de parentesco y organización social —o, en otras palabras, el paso de la perspectiva formal a la sociológica— supone ciertas precisiones. Hemos visto cómo la comprensión de cada caso concreto exige la puesta en relación de distintas dimensiones terminológicas, sociológicas e ideológicas del parentesco. Sin embargo, es preciso rehuir la alternativa forzosa entre dos posiciones intransigentes. Por un lado, debe evitarse la perspectiva puramente “determinista”, que en su polo sociologicista prescribe que las terminologías reflejan de manera directa y mecánica la estructura social y en su contrapartida mentalista propone que los usos terminológicos (mentales, clasificatorios, lingüísticos) determinan los usos sociales. Por otro lado, conviene evitar también la perspectiva “autonomista”, según la cual las terminologías son sistemas de conceptos puramente formales que carecen de correlato alguno en la alianza matrimonial y en las prácticas de reproducción social.

Sin pretender que se trate de una novedad, parece más razonable suponer que las categorías de clasificación terminológica y los contextos sociológicos deben iluminarse mutuamente. Esta perspectiva implica incorporar en el análisis una dimensión que podemos llamar “dinámica” en al menos dos sentidos. En primer lugar, tanto la organización social de los phinayenses como la de los chacobo han demostrado poseer, a lo largo del tiempo, una apertura, una plasticidad y una flexibilidad que les permitió acomodarse frente a cambios como las migraciones estacionales o definitivas, las relocalizaciones, los contactos interétnicos o el mestizaje. Si la estructura social chacobo se amolda sin problemas a la incorporación tanto de *carayanas* como de otros grupos étnicos vecinos, o bien a la reconfiguración misionera de la praxis matrimonial, el caso de Phinaya parece incluso ir más allá, puesto que la absorción de migrantes y la fragilidad mnemónica respecto de los

orígenes —en definitiva, el proceso de reciclado temporal de las líneas agnaticias localizadas— parecen combinarse para constituir uno de los pilares indispensables de su organización social.

En segundo lugar, la consideración simultánea de las dimensiones ideológicas, sociológicas y organizacionales permite entrever contextos de tensión que prestan movimiento a la singularidad de cada caso concreto. No sólo nos referimos a la venerable distinción malinowskiana entre lo que la gente dice y lo que la gente hace, sino a la misma presencia de relaciones de disputa abierta, conflicto latente o convivencia armónica entre distintos principios estructurales (por ejemplo, la ideología patrilineal implícita en la teoría de la concepción o la mitología y las relaciones afinales de ♂ Ego en un contexto fuertemente uxorilocal como el chacobo), entre estos mismos principios y las representaciones nativas (por ejemplo, el reconocimiento de la filiación bilateral y la ideología de la agnación en Phinaya), y, por último, entre las mismas ideas y las teorías nativas entre sí (por ejemplo, la retórica discursiva de “la sangre” o la endogamia combinada con el conocimiento de la necesidad de contraer alianza con otros grupos). En este juego de discordancias, más allá de sus diferencias, los casos expuestos permiten apreciar una relación dinámica entre el funcionamiento cotidiano de la sociedad, tal como se le presenta a un observador externo, y las distintas representaciones mediante las cuales sus miembros han concebido esa misma operación. El ejemplo más claro parece ser la conceptualización en ambos casos de la endogamia y la exogamia. Muchos chacobo dicen casarse “dentro” de la familia, con su “sangre” o con sus “parientes”, pero hemos visto en qué sentido preciso debemos interpretar ese dato. Del mismo modo, la perspectiva de los phinayenses concibe la operación de los *ayllus* en términos de un intercambio sistemático de mujeres por parte de los miembros varones de cada una de las mitades, lo cual no se constata estadísticamente en las redes locales de alianza. Parece probable, además, que un hombre y una mujer chacobo, o un suegro y su yerno, no conciban la vida en sociedad en los mismos términos; así como también todo incita a pensar que un migrante cuya familia no ha conseguido establecerse en un territorio definido no concebirá la vida phinayense del mismo modo como los miembros de una línea agnaticia exitosa.

Resta, entonces, retomar el problema del dualismo. ¿En qué sentido específico es lícito hablar del mismo en los casos expuestos? Todo sugiere que resulta infructuoso plantear correlaciones mecánicas entre la terminología de parentesco, las prácticas de alianza matrimonial y los ordenamientos dualistas; por el contrario, la singularidad de las relaciones entre estos planos —así como sus cambios

diacrónicos— debe rastrearse en cada caso concreto. La consideración comparada de los vínculos entre, por un lado, las prácticas de alianza y los *ayllus* phinayenses y, por otro, la alianza serial y las facciones uxori-locales de los chacobo, ha permitido constatar frecuencias matrimoniales que sugieren un llamativo predominio de lo que podría denominarse “endogamia de mitad”. En Phinaya hemos observado una tendencia predominante hacia familias ordenadas en una serie de líneas agnaticias y localizadas que practican entre ellas la endogamia de mitad: ♂ Ego se casa con mujeres de otras líneas pertenecientes, en su mayor proporción, al mismo *ayllu* al que pertenece su propia línea. Por otra parte, en el pasado los chacobo establecían ciclos de reciprocidad entre *maxobo* aliados, en cuyo marco intercambiaban —entre otros bienes— las alianzas matrimoniales; así, la tendencia era que Ego se uniera en matrimonio con su prima cruzada del *maxo* complementario. En los últimos cincuenta años, no obstante, grupos antaño enemigos han sido relocalizados en nuevas “comunidades”, y en la mayor de ellas hemos documentado una organización espacial, sociológica y política en dos parcialidades bien diferenciadas. Las familias extensas intercambian cónyuges entre sí en ciclos de alianzas seriales que revelan, como entre los phinayenses, la combinación de una “exogamia de patronímico” con una “endogamia de parcialidad”.

En ambos casos, la apelación a “lógicas”, “cosmologías” o “mentalidades” como determinantes causales del dualismo se revela como un recurso tan elusivo como lábil; y, en última instancia, como un procedimiento metodológico difícilmente verificable. Los ordenamientos “dualistas” no son un dato evidente, ni menos aún una premisa fáctica que puede darse por sentada y utilizarse como punto de partida heurístico para explicar luego otras facetas de la vida social. En nuestro caso hemos preferido identificar tanto la presencia del orden “dualista” como el alcance preciso de su funcionamiento a partir de su relación concreta con otros hechos sociales. Considerando las cosas desde esta perspectiva, todo sugiere que es la misma regularidad estadística de las prácticas matrimoniales la que constituye, mediante el intercambio, los ordenamientos “dualistas”. En cierto modo, los mismos términos analíticos que impone la lógica argumental nos obligan a describir unidades preexistentes (“líneas” en Phinaya, “parcialidades” entre los chacobo, “familias extensas” en ambos casos) que luego trabarían relaciones entre sí intercambiando cónyuges. Pero la representación más certera y ajustada a la realidad es que son las mismas frecuencias de intercambios las que, acomodándose a los cambios a través del tiempo, constituyen aquellas unidades sociales que, al entrar en relación entre sí, configuran interactivamente —en uno de sus tantos modos posibles de asociación— ese modo de organización que luego llamamos dualismo.

# Créditos

Tres de los capítulos de este libro son versiones revisadas de los artículos publicados previamente en las siguientes fuentes, a las cuales se hace el debido reconocimiento.

## Capítulo 1:

“Los términos de parentesco quechua *qatay* y *qhachun* según los registros etnohistóricos y etnográficos: una interpretación”. *Revista Andina* 43: 9-58. 2006. Cuzco. Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”.

## Capítulo 4:

“La tierra emparentada. Acerca de los *muyu* o «suertes» (sistema de barbecho sectorial) en Marcapata”. *Estudios Atacameños, Arqueología y Antropología Surandinaas* 40: 63-84. 2010. Atacama. Universidad Católica del Norte.

## Capítulo 6:

“Dualismo, terminología de parentesco y alianza matrimonial en Amazonía y Andes”. *Acta Americana* 15 (1): 49-92. 2007. Uppsala. The Swedish Americanist Society. (En colaboración con Diego Villar)



# Bibliografía

## Fuentes documentales

### *Biblioteca Nacional del Perú*

— Censo general de la república del Perú formado en 1876. Lima: Dirección de Estadística. 1878.

### *Archivo Histórico Militar del Perú*

— Censo nacional de población y ocupación, 1940. Lima: Dirección Nacional de Estadística. 1944.

### *Centro de Documentación de la Pontificia Universidad Católica del Perú*

— Sexto censo nacional de población levantado el 2 de julio de 1961. Resultados finales de primera prioridad. Lima: Dirección Nacional de Estadística y Censos. 1964.

— Censos nacionales VII de población y II de vivienda, 4 de junio de 1972. Resultados definitivos. Lima: Oficina Nacional de Estadística y Censos. 1975.

— Censos nacionales VIII de población y III de vivienda, 12 de julio de 1981. Resultados definitivos. Lima: Instituto Nacional de Estadística. 1983.

— Censos nacionales 1993, IX de población, IV de vivienda. Resultados definitivos. Lima: Instituto Nacional de Estadística e Informática. 1994.

### *Ministerio de Agricultura de Sicuani*

— Expediente relativo a la queja de los representantes de las comunidades del distrito de Pitumarca contra don Ezequiel Medina, Mariano Alvarez i otros. Provincia de Canchis. Departamento del Cuzco. 1921.

### *Ayllus del Ausangate*

— Expediente relativo a la queja de los indígenas de Pitumarca contra don Vicente Guerra, por diversos abusos. Distrito de Pitumarca, provincia de Canchis, del departamento del Cuzco. 1921.

— Expediente relativo a quejas diversas de las comunidades del distrito de “Pitumarca”, de la provincia de Canchis, del departamento del Cuzco. 1922.

— Expediente relativo a la queja de los comuneros del distrito de “San Miguel de Pitumarca”, de la provincia de Canchis, del departamento del Cuzco. 1925.

— Expediente relativo a la queja de los indígenas Juan Cochama, delegado del distrito de ‘Pitumarca’, de la provincia de Canchis, del departamento del Cuzco. 1925.

— Expediente relativo al reconocimiento e inscripción oficial de la comunidad de indígenas de “Pinaya” del distrito de Pitumarca de la provincia de Canchis del departamento del Cuzco. 1927.

— Expediente relativo a la queja de la comunidad de Pinaya, contra don Ezequiel Medina por diversos abusos, distrito de Pitumarca, provincia de Canchis, departamento del Cuzco. 1934-1935.

— Expediente relativo al conflicto suscitado entre el indígena Lorenzo Cabrera y otros y Ezequiel Medina sobre propiedad y posesión de tierras, del distrito de Pitumarca, de la provincia de Canchis, del departamento del Cuzco. 1936.

— Proyecto de adjudicación de los predios: Angel de los Andes, Accobamba, Huaccollo, Pichuchune, Mattis, Thalla y Yayamari a favor del grupo campesino “Phinaya”. Distrito de Pitumarca. Provincia de Canchis. Departamento del Cuzco. 1977.

— Comunidad: Phinaya. Distrito de Pitumarca. Provincia de Canchis. 1977.

— Solicitud. Registro e inscripción de empresa comunal presentado: por la comunidad campesina de Phinaya. 1983-1984.

### *Phinaya*

— Papeles de inventario de los bienes de la capilla de Phinaya. 1872-1965.

— Libros de actas de ocurrencias diarias de la tenencia de gobernación del anexo Phinaya. Distrito de Pitumarca. Provincia de Canchis. 1950-1993.

— Libro de actas de la comunidad campesina de Phinaya. 1977-1993.

— Libro de actas de la comunidad campesina de Phinaya. 1994.

*Archivo Regional del Cuzco*

— Inventario de los libros de la Tesorería Fiscal. Libros de contribuyentes Canas, Canchis, Tinta. 1782-1826.

— Inventario de los libros de la Tesorería Fiscal. Libros de matrículas de contribuyentes de industrias indígenas y eclesiásticas. Provincia de Canchis. 1835-1888.

— Inventario de los libros de la Tesorería Fiscal. Libros de matrículas de contribuyentes, industrias, indígenas y eclesiásticas de: Provincia de Quispicanchi. 1826-1889.

— Intendencia. Real Hacienda [Leg. 197]. Copia de la cuenta de tributo y hospital del Partido de Quispicanchi. 1793.

— Intendencia. Real Hacienda [Leg. 185]. Cuenta del importe de tributos que deben satisfacer los individuos tributarios de los pueblos, ayllus y parcialidades que comprenden los trece repartimientos de que se compone el Partido de Quispicanchi. 1778.

*Marcapata*

— Libro de partidas matrimoniales de la parroquia de San Francisco de Asís de Marcapata. 1970-1996.

**Libros y artículos**

ABERCROMBIE, Thomas A.

1998 *Pathways of Memory and Power: Ethnography and History among an Andean People*. Madison: The University of Wisconsin Press.

ACOSTA, Luis R. y María Fernanda PERCOVICH

2010 “Una aproximación a matrimonios y genealogías indígenas: Sacaca y Acasio en el siglo XVIII”. *Surandino Monográfico, segunda sección del Prohal Monográfico* 1 (2). [<http://www.filo.uba.ar/contenidos/investigacion/institutos/ravignani/prohal/mono.html>]

ALBER, Erdmute

1999 *¿Migración o movilidad social en Huayopampa? Nuevos temas y tendencias actuales en la discusión sobre la comunidad campesina en los Andes*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos (IEP). [1990]

ALBÓ, Xavier

1972a *Esposos, suegros y padrinos entre los aymaras*. La Paz: Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (CIPCA).

1972b “Dinámica en la estructura inter-comunitaria de Jesús de Machaca”. *América Indígena* 32 (3): 773-816.

- ALLEN, Catherine J.  
2002 *The Hold Life Has: Coca and Cultural Identity in an Andean Community*. Washington: Smithsonian Institution Press. [1988]
- ARNOLD, Denise  
1988 “Matrilineal Practice in a Patrilineal Setting: Rituals and Metaphors of Kinship in an Andean Ayllu”. Ph. D. Dissertation. Londres: University of London.  
1998 “Introducción: De «Castas» a *Kastas*. Enfoques hacia el parentesco andino”. En: D. Arnold (comp.), *Gente de carne y hueso. La trama del parentesco en los Andes*. La Paz: Centre for Indigenous American Studies Exchange (CIASE)-Instituto de Lengua y Cultura Aymara (ILCA), pp. 15-62.
- BALLÓN AGUIRRE, Enrique, Rodolfo CERRÓN-PALOMINO y Emilio CHAMBA APAZA  
1992 *Vocabulario razonado de la actividad agraria andina. Terminología agraria quechua*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas” (CBC).
- BARREDA MURILLO, Luis  
2005 “Arqueología de Hatun Q’ero Ayllu”. En: J. Flores Ochoa, J. Núñez del Prado Béjar y M. Castillo Farfán (eds.), pp. 39-54.
- BERNEX, Nicole y Equipo CCAIJO  
1997 *Atlas provincial de Quispicanchi*. Lima: Centro de Capacitación Agro-Industrial “Jesús Obrero” (CCAIJO)-Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP).
- BOLTON, Ralph  
1975 “Explicando la exogamia andina: un modelo tentativo”. *Allpanchis Phuturinqa* 5: 83-119.
- BOSSERT, Federico, Pablo F. SENDÓN y Diego VILLAR  
2012 “Relevancia y actualidad de los estudios de parentesco en antropología”. En: E. B. Tylor *et. al.*, *El parentesco: textos fundamentales*. Buenos Aires: Biblos, pp. 15-77.
- BROUGÈRE, Anne-Marie  
1986 “Transformaciones sociales y movilidad de las poblaciones en una comunidad del nor-Yaayos”. *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos* 15 (1-2): 133-158.
- BRUNSWIG, Gilles  
1986 “Sistema de producción de laderas de altura”. *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos* 15 (1-2): 27-52.

- BURCHARD, Roderick R.  
 1980 “Exogamia como estrategia de acceso a recursos interzonales: un caso en los Andes centrales del Perú”. En: E. Mayer y R. Bolton (eds.), *Parentesco y matrimonio en los Andes*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), pp. 593-616. [1972]
- BURGA, Manuel  
 2005 *Nacimiento de una utopía. Muerte y resurrección de los incas*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM)-Universidad de Guadalajara. [1988]
- BURGA, Manuel y Alberto FLORES GALINDO  
 1979 *Apogeo y crisis de la República Aristocrática. Oligarquía, aprismo y comunismo en el Perú, 1895-1932*. Lima: Rikchay Perú.  
 1980 “Feudalismo andino y movimientos sociales, 1866-1965”. En: *Historia del Perú*. Tomo III. Lima: Editorial Juan Mejía Vaca, pp. 11-112.
- BURGA, Manuel y Wilson REÁTEGUI  
 1981 *Lanas y capital mercantil en el sur. La casa Ricketts, 1895-1935*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- CAPARÓ, Raúl L.  
 1994 *Racionalidad andina en el uso del espacio*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP).
- CARTER, William E.  
 1977 “Trial Marriage in the Andes?”. En: R. Bolton y E. Mayer (eds.), *Andean Kinship and Marriage*. Washington: American Anthropological Association, pp. 177-216.
- CARTER, Willam E. y Xavier ALBÓ  
 1988 “La comunidad Aymara: un mini-estado en conflicto”. En: X. Albó (comp.), *Raíces de América: El mundo Aymara*. Madrid: Alianza, pp. 451-493.
- CASAVARDE ROJAS, Juvenal  
 1984 *Comunidades alpaqueras del sur andino. Una introducción a su estudio*. Puno: Proyecto de Apoyo al Desarrollo de la Crianza de Alpacas en Comunidades Altoandinas. [Informe Técnico]
- CHAMPI CCASA, Florentino  
 2005 “Posibilidades de un etnodesarrollo en las comunidades de la «Nación Q'ero»”. En: J. Flores Ochoa, J. Núñez del Prado Béjar y M. Castillo Farfán (eds.), pp. 427-436.

CHOQUE CHURATA, Calixta

2009 *Culto a los uywiris. Comunicación ritual en Anchallani*. La Paz: Instituto Superior Ecuaménico Andino de Teología (ISEAT).

COLLINS, Jane Lou

1981 "Kinship and Seasonal Migration among the Aymara of Southern Peru: Human Adaptation to Energy Scarcity". Ph. D. Dissertation. Florida: University of Florida.

CÓRDOBA, Lorena

2008 "Parentesco en femenino: género, alianza y organización social entre los chacobo de la Amazonía boliviana". Tesis de doctorado. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.

CÓRDOBA, Lorena y Diego VILLAR

2002 "Cambios y continuidades de la alianza entre los chacobo". *Scripta Ethnologica* 23: 75-100.

2008 "Some Aspects of Marriage Alliance among the Chacobo". Fifth Sesquianual Conference, Society for the Anthropology of Lowland South America. University of Oxford. [Ponencia]

CRÉQUI-MONTFORT, Georges de y Paul RIVET

1925-27 "Linguistique bolivienne. La langue uru ou pukina". *Journal de la Société des Américanistes* 17: 211-244, 18 (1): 111-139, 19 (1): 57-116.

CUNOW, Heinrich

1929 *El sistema de parentesco peruano y las comunidades gentilicias de los incas*. París: Le Livre Libre. [1891]

CUSIHUAMÁN, Antonio

2001 *Diccionario Quechua Cuzco Collao*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas" (CBC). [1976]

CUSTRED, Glynn

1977 "Peasant Kinship, Subsistence and Economics in a High Altitude Andean Environment". En: R. Bolton y E. Mayer (eds.), *Andean Kinship and Marriage*. Washington: American Anthropological Association, pp. 117-135.

D'ANS, André-Marcel

1970 *Materiales para el estudio del grupo lingüístico pano*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM).

- DEGREGORI, Carlos I. y Jürgen GOLTE  
 1973 *Dependencia y desintegración estructural en la comunidad de Pacaraos*.  
 Lima: Instituto de Estudios Peruanos (IEP).
- DELER, Jean-Paul, Isabel HURTADO, Évelyne MESCLIER y Mauricio PUERTA  
 1997 *Atlas de la región del Cusco: dinámicas del espacio en el Sur peruano*. Cusco:  
 Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas” (CBC)-  
 Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA)-Instituto Francés de  
 Investigación Científica para el Desarrollo en Cooperación (ORSTOM).
- DESHAYES, Patrick y Barbara KEIFENHEIM  
 2003 *Pensar el otro: entre los Huni Kuin de la Amazonía peruana*. Lima:  
 Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA)-Centro Amazónico de  
 Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP).
- DIUK, Carlos y Enrique TANDETER  
 2001 “Computer Tools for Genealogy Reconstruction”. *History and Computing*  
 12 (3): 1-14.
- DUMONT, Louis  
 1953 “The Dravidian Kinship Terminology as an Expression of Marriage”.  
*Man* 53-54: 34-39.  
 1966 “Descent or Intermarriage? A Relational View of Australian Section  
 Systems”. *Southwestern Journal of Anthropology* 22 (3): 31-50.  
 1975 *Introducción a dos teorías de antropología social*. Barcelona: Anagrama.  
 [1971]
- EARLS, John  
 1971 “The Structure of Modern Andean Social Categories”. *Journal of the*  
*Steward Anthropological Society* 3 (1): 69-106.
- EARLS, John e Irene SILVERBLATT  
 1977 “El matrimonio y la autoconstrucción de alianzas en Sarhua (Ayacucho-  
 Perú)”. *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos* 6 (1-2): 63-77.
- ERIKSON, Philippe  
 1999 *El sello de los antepasados. Marcado del cuerpo y demarcación étnica entre*  
*los matis de la Amazonía*. Quito: Abya-Yala-Instituto Francés de Estudios  
 Andinos (IFEA).  
 2002 “Cana, Nabai, Baita y los demás... Comentarios sobre la onomástica  
 chacobo”. *Scripta Ethnologica* 23: 59-74.

- FLORES OCHOA, Jorge  
2010 “Un proyecto de antropología aplicada. El caso de Kuyo Chico”. En: R. Bolton, T. Greaves y F. Zapata (eds), *50 años de antropología aplicada en el Perú. Vicos y otras experiencias*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos (IEP), pp. 457-475.
- FLORES OCHOA, Jorge, Elizabeth KUON ARCE y Roberto SAMANEZ ARGUMEDO  
1993 *Pintura mural en el sur andino*. Lima: Banco de Crédito del Perú (BCP).
- FLORES OCHOA, Jorge, Juan NÚÑEZ DEL PRADO BÉJAR y Manuel CASTILLO FARFÁN (eds.)  
2005 *Q'ero, el último ayllu inka. Homenaje a Óscar Núñez del Prado y a la expedición científica de la UNSAAC a la nación Q'ero en 1955*. Lima: Instituto Nacional de Cultura (INC)-Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM).
- FOX, Robin  
1996 *Kinship and Marriage: An Anthropological Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press. [1967]
- FREEMAN, J. D.  
1961 “On the Concept of Kindred”. *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 91 (2): 192-220.
- GLAVE, Luis Miguel  
1989 *Trajinantes. Caminos indígenas en la sociedad colonial. Siglos XVII/XVIII*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.
- GÖBEL, Barbara  
1998 “Risk, Uncertainty, and Economic Exchange in a Pastoral Community of the Andean Highlands (Huancar, N.W. Argentina)”. En: T. Schweizer y D. R. White (eds.), *Kinship, Networks, and Exchange*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 158-177.  
2008 “Dangers, Experience and Luck: Living with Uncertainty in the Andes”. En: M. J. Casimir (ed.), *Culture and the Changing Environment: Uncertainty, Cognition and Risk Management in Cross-Cultural Perspective*. Oxford: Berghahn Books, pp. 221-250.
- GONZÁLEZ HOLGUÍN, Diego  
1989 *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua Qquichua o del Inca*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM). [1608]
- GUERRA CARREÑO, Vicente  
1982 *K'anchi. La provincial de Canchis a través de su historia*. Lima: Empresa Editora Humboldt.

- HARRIS, Olivia  
 2000 “Complementary and Conflict: An Andean View of Women and Men”. En: O. Harris, *To Make the Earth Bear Fruit: Ethnographic Essays on Fertility, Work and Gender in Highland Bolivia*. Londres: Institute of Latin American Studies-University of London, pp. 164-179. [1978]
- 2008 “Alterities: Kinship and Gender in Latin American Anthropology”. En: D. Poole (ed.), *A Companion to Latin American Anthropology*. Malden: Blackwell, pp. 276-302.
- HORNBORG, Alf  
 1987 “Lineality in Two-Line Relationship Terminologies”. *American Anthropologist* 89 (2): 454-456.
- 1988 *Dualism and Hierarchy in Lowland South America: Trajectories of Indigenous Social Organization*. Estocolmo: Almqvist & Wiksell.
- 1990 “Highland and Lowland Conceptions of Social Space in South America: Some Ethnoarchaeological Affinities”. *Folk* 36: 61-92.
- IMBELLONI, José  
 1928 “Le relazioni di parentela dei popoli Andini seguono il «sistema classificatore» proprio degli Oceanici”. *Atti del XXII Congresso internazionale degli Americanisti, Roma-settembre 1926*, pp. 407-420.
- ISBELL, Billie Jean  
 1977 “«Those who Love Me»: An Analysis of Andean Kinship and Reciprocity”. En: R. Bolton y E. Mayer (eds.), *Andean Kinship and Marriage*. Washington: American Anthropological Association, pp. 81-105.
- 1985 *To Defend Ourselves: Ecology and Ritual in an Andean Village*. Illinois: Waveland Press, Inc. [1978]
- JACOBSEN, Nils  
 1993 *Mirages of Transition: The Peruvian Altiplano, 1780-1930*. Berkeley: University of California Press.
- KELM, Heinz  
 1972 “Chácobo 1970. Eine Restgruppe der Südst-Pano in Orient Boliviens”. *Tribus* 21: 129-246.
- KENSINGER, Kenneth  
 1984 “An Emic Model of Cashinawa Marriage”. En: K. Kensinger (ed.), *Marriage Practices in Lowland South America*. Urbana: University of Illinois Press, pp. 221-251.

KIMURA, Hideo

- 1985 “Andean Exchange: A View from Amazonia”. En: S. Masuda, I. Shimada y C. Morris (eds.), *Andean Ecology and Civilization: An Interdisciplinary Perspective on Andean Ecological Complementarity*. Tokio: University of Tokyo Press, pp. 491-504.

LAMAS, Gerardo y Filomeno ENCARNACIÓN

- 1976 *Índice toponímico del mapa del Perú 1:1.000.000 del Instituto Geográfico Militar*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM).

LAMBERT, Bernd

- 1977 “Bilaterality in the Andes”. En: R. Bolton y E. Mayer (eds.), *Andean Kinship and Marriage*. Washington: American Anthropological Association, pp. 1-27.

LATCHAM, Ricardo

- 1928 *Los incas. Sus orígenes y sus ayllus*. Santiago de Chile: Establecimientos Gráficos Balcells & Co.

LEACH, Edmund

- 1973 “Complementary Filiation and Bilateral Kinship”. En: J. Goody (ed.), *The Character of Kinship*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 53-58.

LÉVI-STRAUSS, Claude

- 1968 “¿Existen las organizaciones dualistas?”. *Antropología estructural*. Buenos Aires: Eudeba, pp. 119-148. [1956]
- 1991 *Las estructuras elementales del parentesco*. Barcelona: Paidós. [1949]

LOUNSBURY, Floyd

- 1986 “Some Aspects of the Inca Kinship System”. En: J. V. Murra, N. Wachtel y J. Revel (eds.), *Anthropological History of Andean Politics*. París-Londres: Maison des Sciences de l’Homme-Cambridge University Press, pp. 121-136. [1964]

MAMANI P., Mauricio

- 1988 “Agricultura a los 4.000 metros”. En: X. Albó (comp.), *Raíces de América: El mundo Aymara*. Madrid: Alianza, pp. 75-131.

MARZAL, Manuel

- 1988 “El *servinakuy* andino”. En: M. Marzal, *Estudios sobre religión campesina*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP)-Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONCYTEC), pp. 153-207. [1977]

- MAYBURY-LEWIS, David  
 1989 "Social Theory and Social Practice: Binary Systems in Central Brazil".  
 En: D. Maybury-Lewis y U. Almagor (eds.), pp. 97-116.
- MAYBURY-LEWIS, David y Uri ALMAGOR (eds.)  
 1989 *The Attraction of Opposites: Thought and Society in the Dualistic Mode*.  
 Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- MAYER, Enrique  
 1977 "Beyond the Nuclear Family". En: R. Bolton y E. Mayer (eds.),  
*Andean Kinship and Marriage*. Washington: American Anthropological  
 Association, pp. 60-80.  
 1985 "Production Zones". En: S. Masuda, I. Shimada y C. Morris (eds.),  
*Andean Ecology and Civilization: An Interdisciplinary Perspective on  
 Andean Ecological Complementarity*. Tokio: University of Tokyo Press,  
 pp. 45-84.  
 2004 "La tenencia y el control comunal de la tierra: el caso de Laraos". En:  
 E. Mayer, *Casa, chacra y dinero: economías domésticas en los Andes*. Lima:  
 Instituto de Estudios Peruanos (IEP), pp. 303-336. [1977]
- MÉTRAUX, Alfred  
 1934 "El estado actual de nuestros conocimientos sobre la extensión primitiva  
 de la influencia guaraní y arawak en el continente Sudamericano". *Actas  
 y Trabajos Científicos del 25 Congreso Internacional de Americanistas, La  
 Plata 1932*, pp. 181-190.
- MISHKIN, Bernard  
 1946 "The Contemporary Quechua". En: J. H. Steward (ed.), *Handbook of  
 South American Indians*. Vol. II. Washington: Smithsonian Institution-  
 Bureau of American Ethnology Bulletin 143, pp. 411-470.
- MOLINIÉ, Antoinette (comp.)  
 2005 *Etnografías de Cuzco*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos  
 "Bartolomé de las Casas" (CBC)-Instituto Francés de Estudios Andinos  
 (IFEA)-Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative.
- MORLON, Pierre  
 1996 "Propiedades familiares y dispersión de riesgos: el ejemplo del altiplano".  
 En: P. Morlon (comp.), *Comprender la agricultura campesina en los Andes  
 Centrales: Perú y Bolivia*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos  
 (IFEA)-Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas"  
 (CBC), pp. 178-194.

- MOSSBRUCKER, Harald  
1990 *La economía campesina y el concepto de "comunidad". Un enfoque crítico.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos (IEP). [1987]
- MURDOCK, George P.  
1951 "South American Culture Areas". *Southwestern Journal of Anthropology* 7 (4): 415-436.  
1970 "Kin Term Patterns and their Distribution". *Ethnology* 9 (2): 165-207.
- MURRA, John V.  
1975 "El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas". En: J. V. Murra, *Formaciones económicas y políticas del mundo andino.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos, pp. 59-115. [1972]
- NEEDHAM, Rodney  
1971 "Remarks on the Analysis of Kinship and Marriage". En: R. Needham (ed.), *Rethinking Kinship and Marriage.* Londres: Tavistock Publications, pp. 1-34.
- NORDENSKIÖLD, Erland  
1917 "The Guaraní Invasion of the Inca Empire in the XVI Century: An Historical Indian Migration". *Geographical Review* 4 (2): 103-121.
- NÚÑEZ DEL PRADO, Óscar  
1958 "El hombre y la familia: su matrimonio y organización político-social en Q'ero". *Revista Universitaria* 114: 9-31.  
2005 "Una cultura como respuesta de adaptación al medio andino". En: J. Flores Ochoa, J. Núñez del Prado Béjar y M. Castillo Farfán (eds.), pp. 77-96. [1966]  
2005 "El maíz Q'ero como solución a algunos problemas de alimentación de la ceja de selva". En: J. Flores Ochoa, J. Núñez del Prado Béjar y M. Castillo Farfán (eds.), pp. 123-126. [1983]
- NÚÑEZ PALOMINO, Pedro G.  
1996 *Derecho y comunidades campesinas en el Perú (1969-1988).* Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas" (CBC)-Centro de Educación Ocupacional "Jesús Obrero" (CCAIJO).
- ORLOVE, Benjamim S.  
1977 *Alpacas, Sheep, and Men: The Wool Export Economy and Regional Society in Southern Peru.* Nueva York: Academic Press.  
1990 "Rebels and Theorists: An Examination of Peasant Uprisings in Southern Peru". *Research in Social Movements, Conflict and Change* 12: 137-185.

- ORLOVE, Benjamin y Ricardo GODOY  
 1986 “Sectoral Fallowing Systems in the Central Andes”. *Journal of Ethnobiology* 6 (1): 169-204.
- ORLOVE, Benjamin, Ricardo GODOY y Pierre MORLON  
 1996 “Sistemas de barbecho sectorial”. En: P. Morlon (comp.), *Comprender la agricultura campesina en los Andes Centrales: Perú y Bolivia*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA)-Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas” (CBC), pp. 86-117.
- OSSIO ACUÑA, Juan M.  
 1981a “La estructura social de las comunidades andinas”. En: *Historia del Perú*. Tomo III (Perú Antiguo). Lima: Editorial Juan Mejía Vaca, pp. 203-377.  
 1981b “Expresiones simbólicas y sociales de los ayllus andinos: El caso de los ayllus de la comunidad de Cabana y del antiguo repartimiento de los Rucanas-Antamarcas”. En: A. Castelli, M. Koth de Paredes y M. Mould de Pease (eds.), *Etnohistoria y antropología andina: Segunda jornada del Museo Nacional de Historia*. Lima: Museo Nacional de Historia-Comisión para el Intercambio Educativo entre los Estados Unidos y el Perú, pp. 189-214.  
 1992 *Parentesco, reciprocidad y jerarquía en los Andes. Una aproximación a la organización social de la comunidad de Andamarca*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP).  
 1996 “Symmetry and Asymmetry in Andean Society”. *Journal of the Steward Anthropological Society* 24 (1-2): 231-248.  
 1998 “Obligaciones rituales prescritas en el parentesco andino por afinidad”. En: D. Arnold (comp.), *Gente de carne y hueso. La trama del parentesco en los Andes*. La Paz: Centre for Indigenous American Studies Exchange (CIASE)-Instituto de Lengua y Cultura Aymara (ILCA), pp. 265-289.  
 2005 “Los Q’eros del Cusco”. En: J. Flores Ochoa, J. Núñez del Prado Béjar y M. Castillo Farfán (eds.), 2005, pp. 245-264.
- PAERREGAARD, Karsten  
 1990 “Buscando un cónyuge: matrimonio, herencia y ayuda mutua en un distrito del Valle de Colca”. *Anthropologica* 8: 57-99.
- PAZ FLORES, Percy M.  
 2000 “Los llameros de Qochauma y sus viajes a Markapata”. En: J. A. Flores Ochoa y Y. Kobayashi (eds.), *Pastoreo altoandino. Realidad, sacralidad y posibilidades*. La Paz: Plural Editores-Museo Nacional de Etnografía y Folklore (MUSEF), pp. 135-147.

- PLATT, Tristan  
1980 “Espejos y maíz: el concepto de *yanantin* entre los Macha de Bolivia”. En: E. Mayer y R. Bolton (eds.), *Parentesco y matrimonio en los Andes*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), pp. 139-182. [1978]
- PLATT, Tristan, Thérèse BOUYSSÉ-CASSAGNE y Olivia HARRIS  
2006 *Qaraqara-Charka. Mallku, Inka y Rey en la provincia de Charcas (siglos XV-XVII). Historia antropológica de una confederación aymara*. La Paz: Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA)-Plural Editores-University of St. Andrews-University of London-Inter American Foundation-Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia.
- POSNANSKY, Arthur  
1937 *Antropología y sociología de las razas interandinas y de las regiones adyacentes*. La Paz: Instituto “Thihuanacu” de Antropología, Etnografía y Prehistoria.
- POSTIGO MAC DOWALL, Julio C.  
2012 “Responses of Plants, Pastoralists, and Governments to Social Environmental Changes in the Peruvian Southern Andes”. Ph. D. Dissertation. Austin: University of Texas.
- POZO-VERGNES, Ethel  
2004 *De la hacienda a la mundialización. Sociedad, pastores y cambios en el altiplano peruano*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos (IEP)-Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA). [2003]
- PRICE, Richard  
1965 “Trial Marriage in the Andes”. *Ethnology* 4 (3): 310-322.
- PROST, Gilbert  
1983 “Chácobo: Society of Equality”. Tesis de Maestría. Florida: University of Florida.
- QUISPE M., Ulpiano  
1969 *La herranza en Choque Huarcaya y Huancasancos, Ayacucho*. Lima: Instituto Indigenista Peruano.
- RENARD-CASEVITZ, France-Marie, Thierry SAIGNES y Anne-Christine TAYLOR  
1988 *Al este de los Andes. Relaciones entre las sociedades amazónicas y andinas entre los siglos XV y XVII*. Quito: Abya-Yala-Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA). [1986]

- RICARD LANATA, Xavier  
 2003 “Entre autonomía y dependencia: las relaciones entre mundo natural y mundo sobrenatural a través de dos cuentos de la comunidad de Siwina Sallma (provincia de Canchis)”. *Revista Andina* 36: 131-160.
- 2007 *Ladrones de sombra. El universo religioso de los pastores del Ausangate*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA)-Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas” (CBC).
- 2008 “El *chalay* de los pastores de Ch’illka (distrito de Pitumarca, Canchis, Cuzco)”. [Inédito]
- RICARD LANATA, Xavier y Gustavo VALDIVIA CORRALES  
 2009 *Tejedores de espacio en los Andes. Itinerarios agropastoriles e integración regional en el sur peruano*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas” (CBC)-Grupo Voluntariado Civil de Italia (GVC).
- RIVIÈRE, Gilles  
 1994 “El sistema de *aynuqa*: memoria e historia de la comunidad (comunidades aymara del altiplano boliviano)”. En: D. Hervé, G. Didier y G. Rivière (eds.), *Dinámicas del descanso de la tierra en los Andes*. La Paz: Institut Français de Recherche Scientifique pour le Développement en Coopération (ORSTOM)-Instituto Boliviano de Tecnología Agropecuaria (IBTA), pp. 89-105.
- ROWE, John H.  
 1946 “Inca Culture at the Time of the Spanish Conquest”. En: J. H. Steward (ed.), *Handbook of South American Indians*. Vol. II. Washington: Smithsonian Institution-Bureau of American Ethnology Bulletin 143, pp. 183-330.
- SAIGNES, Thierry y Pierre MORLON  
 1996 “Del archipiélago étnico al minifundio”. En: P. Morlon (comp.), *Comprender la agricultura campesina en los Andes Centrales: Perú y Bolivia*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA)-Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas” (CBC), pp. 136-154.
- SALOMON, Frank  
 2004 *The Cord Keepers: Khipus and Cultural Life in a Peruvian Village*. Durham-Londres: Duke University Press.
- SALOMON, Frank y Mercedes NIÑO-MURCIA  
 2011 *The Lettered Mountain: A Peruvian Village’s Way with Writing*. Durham-Londres: Duke University Press.

SANABRIA, Harry

- 2001 “Exploring Kinship in Anthropology and History: Surnames and Social Transformations in the Bolivian Andes”. *Latin American Research Review* 36 (2): 137-155.

SANTO THOMAS, Fray Domingo de

- 2006 *Léxico Quechua de Fray Domingo de Santo Thomas 1560*. Jean Szemiński (ed.). Lima: Convento de Santo Domingo-Qorikancha-Sociedad Polaca de Estudios Latinoamericanos-Universidad Hebrea de Jerusalén. [1560]

SATO, Nobuyuki

- 1981 “El concepto de ayllu, y qata/q’acun: Un estudio de la familia, el parentesco y el ayllu”. En: S. Masuda (ed.), *Estudios etnográficos del Perú meridional*. Tokio: Universidad de Tokio, pp. 139-171.

SCHLEGELBERGER, Bruno

- 1993 “*La tierra vive*”. *Religión agraria y cristianismo en los Andes centrales peruanos*. Cusco: Centro de Capacitación Agro Industrial “Jesús Obrero” (CCAIJO). [1992]

SENDÓN, Pablo F.

- 2004 “El *wasichakuy* de Marcapata. Ensayo de interpretación de una «costumbre» andina”. *Revista Andina* 39: 51-73.
- 2005 “Parentesco y organización social en un pueblo de pastores del sur andino”. Tesis de doctorado. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- 2006 “Los términos de parentesco quechua *qatay* y *qhachun* según los registros etnohistóricos y etnográficos: una interpretación”. *Revista Andina* 43: 9-58.
- 2008 “Organización social de las poblaciones pastoriles de los Andes del sur peruano: hacia un balance comparativo de un aspecto omitido”. En: G. Damonte, B. Fulcrand y R. Gómez (eds.), *Perú: el problema agrario en debate. SEPIA XII*. Lima: Seminario Permanente de Investigación Agraria (SEPIA), pp. 327-374.
- 2009 “Los ayllus de la porción oriental del departamento del Cusco. Aproximación comparativa desde el Collasuyo”. *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos* 38 (1): 107-130.
- 2010a “La tierra emparentada. Acerca de los *muyu* o «suertes» (sistema de barbecho sectorial) en Marcapata”. *Estudios Atacameños, Arqueología y Antropología Surandinaas* 40: 63-84.
- 2010b “Los límites de la humanidad. El mito de los *ch’ullpa* en Marcapata (Quispicanchi), Perú”. *Journal de la Société des Américanistes* 96 (2): 133-179.

- 2012a “Estudios de parentesco y organización social en los Andes”. En: C. I. Degregori, P. F. Sendón y P. Sandoval (eds.), *No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana II*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos (IEP), pp. 357-410.
- 2012b “Fundamentos etnográficos para una *etno*-historia comparativa de los valles orientales del macizo del Ausangate: distrito de Marcapata, departamento del Cuzco, Perú, 1821-1960”. En: D. Villar e I. Combès (eds.), *Las tierras bajas de Bolivia: miradas históricas y antropológicas*. Santa Cruz de la Sierra: El País, pp. 87-106.
- 2013 “Un altar para los muertos”. En: P. F. Sendón y D. Villar (eds.), *Al pie de los Andes: estudios de etnología, arqueología e historia*. Cochabamba: Instituto Latinoamericano de Misionología (ILAMIS)-Itinerarios, pp. 33-45.
- SENDÓN, Pablo F. y Diego VILLAR  
2007 “Dualismo, terminología de parentesco y alianza matrimonial en Amazonía y Andes”. *Acta Americana* 15 (1): 49-92.
- SHAPIRO, Warren  
1970 “The Ethnography of Two-Section Systems”. *Ethnology* 9 (4): 380-388.
- SKAR, Harald  
1997 *La gente del valle caliente. Dualidad y Reforma Agraria entre los runakuna (quechua hablantes) de la sierra peruana*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). [1988]
- STEIN, William W.  
1961 *Hualcan: Life in the Highlands of Peru*. Nueva York: Cornell University Press.
- STEWART, Julian H.  
1949 “South American Cultures: An Interpretative Summary”. En: J. H. Stewart (ed.), *Handbook of South American Indians*. Vol. V. Washington: Smithsonian Institution-Bureau of American Ethnology Bulletin 143, pp. 669-772.
- TAMAYO FLORES, Ana M.  
1992 *Derecho en los Andes. Un estudio de antropología jurídica*. Lima: Centro de Estudios País y Región (CEPAR).
- TANDETER, Enrique  
2001a “Parentesco y estrategias matrimoniales”. En: M. Boleda y M. C. Mercado Herrera (comps.), *Seminario sobre población y sociedad en América Latina 2000*. Buenos Aires: Grupo de Estudios Socio-Demográficos (GREDES), pp. 253-266.

- 2001b "Parentesco, genealogías e impedimentos matrimoniales en los Andes coloniales". *Anuario de Historia de la Iglesia* 10: 465-468.
- THORP, Rosemary y Geoffrey BERTRAM  
1985 *Perú: 1890-1977. Crecimiento y políticas en una economía abierta*. Lima: Mosca Azul-Fundación Friedrich Ebert-Universidad del Pacífico. [1978]
- TOMOEDA, Hiroyasu y Tatsuhiko FUJII  
1985 "Marriage Relations between *Punaruña* and *Llaqtaruña*: The Case of Pampamarca Parish, Apurímac, Peru". En: S. Masuda, I. Shimada y C. Morris (eds.), *Andean Ecology and Civilization: An Interdisciplinary Perspective on Andean Ecological Complementarity*. Tokio: University of Tokyo Press, pp. 301-309.
- TOWNSLEY, Graham  
1994 "Los Yaminahua". En: F. Santos Granero y F. Barclay Rey de Castro (eds.), *Guía etnográfica de la Alta Amazonía*. Vol. II. Quito: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO)-Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA), pp. 239-258.
- TRIVELLI, Carolina  
1992 "Reconocimiento legal de comunidades campesinas: una revisión estadística". *Debate Agrario. Análisis y Alternativas* 14: 23-37.
- TURNER, Terence  
1996 "Social Complexity and Recursive Hierarchy in Indigenous South American Societies". *Journal of the Steward Anthropological Society* 24 (1-2): 37-59.
- URQUIETA, Débora  
1993 *De campesino a ciudadano. Aproximación jurídica*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas" (CBC).
- URTON, Gary  
1990 *The History of a Myth: Pacariqtambo and the Origin of the Inkas*. Austin: University of Texas Press.
- VÁZQUEZ, Mario y Allan HOLMBERG  
1966 "The Castas: Unilineal Kin Groups in Vicos, Peru". *Ethnology* 5 (3): 284-303.
- VILLAR, Diego, Lorena CÓRDOBA e Isabelle COMBÈS  
2009 *La reducción imposible. Las expediciones del padre Negrete a los pacaguaras (1795-1800)*. Cochabamba: Nómadas-Universidad Católica de Cochabamba.

- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo  
 1998 “Dravidian and Related Kinship Systems”. En: M. Godelier, T. Trautmann y F. Tjon Sie Fat (eds.), *Transformations of Kinship*. Washington: Smithsonian Institution Press, pp. 332-385.
- WEBSTER, Steven S.  
 1973 “Native Pastoralism in the South Andes”. *Ethnology* 12 (2): 115-133.  
 1977 “Kinship and Affinity in a Native Quechua Community”. En: R. Bolton y E. Mayer (eds.), *Andean Kinship and Marriage*. Washington: American Anthropological Association, pp. 28-42.
- WOLF, Freda Y.  
 1980 “Parentesco aymara en el siglo XVI”. En: E. Mayer y R. Bolton (eds.), *Parentesco y matrimonio en los Andes*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), pp. 115-135.
- YÁBAR PALACIOS, Luis  
 1922 “El ayllu de Qqueros —Paucartambo—”. *Revista Universitaria* 38: 3-26.
- YAMAMOTO, Norio  
 1981 “Investigación preliminar sobre las actividades agro-pastoriles en el distrito de Marcapata, departamento de Cuzco, Perú”. En: S. Masuda (ed.), *Estudios etnográficos del Perú meridional*. Japón: Universidad de Tokio, pp. 85-137.
- ZUIDEMA, R. Tom  
 1965 “American Social Systems and their Mutual Similarity”. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 121 (1): 103-119.  
 1969 “Hierarchy in Symmetric Alliance Systems”. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 125 (1): 134-139.  
 1977 “The Inca Kinship System: A New Theoretical View”. En: R. Bolton y E. Mayer (eds.), *Andean Kinship and Marriage*. Washington: American Anthropological Association, pp. 240-281.  
 1989 “The Moieties of Cuzco”. En: D. Maybury-Lewis y U. Almagor (eds.), *The Attraction of Opposites: Thought and Society in the Dualistic Mode*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, pp. 255-275.  
 1990 *Inca Civilization in Cuzco*. Austin: University of Texas Press.  
 1995 *El sistema de ceques del Cuzco. La organización social de la capital de los incas*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). [1964]

SE TERMINÓ DE IMPRIMIR EN LOS TALLERES GRÁFICOS DE  
TAREA ASOCIACIÓN GRÁFICA EDUCATIVA  
PASAJE MARÍA AUXILIADORA 156, BREÑA  
CORREO E.: [tareagrafica@tareagrafica.com](mailto:tareagrafica@tareagrafica.com)  
TELÉFONO: 332-3229 FAX: 424-1582  
SE UTILIZARON CARACTERES  
ADOBE GARAMOND PRO EN 11 PUNTOS  
PARA EL CUERPO DEL TEXTO  
DICIEMBRE 2016 LIMA - PERÚ



