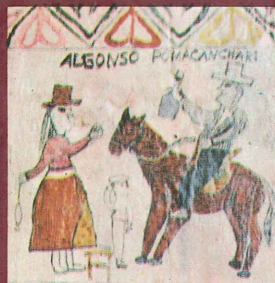


# PARENTESCO Y MATRIMONIO EN LOS ANDES

**E. Mayer**  
**R. Bolton**  
**Editores**



## Capítulo 1



Pontificia Universidad Católica del Perú  
Fondo Editorial 1980



Una selección de estas ponencias fue publicada bajo el título de Kinshi and Marriage in the Andes, por American Anthropological Association (1977).

La presente edición en español ha sido supervisada por el Dr. Juan Ossio A.

## BILATERALIDAD EN LOS ANDES

Berndt Lambert\*

Puede decirse que el estudio del parentesco y del matrimonio en cualquier región cultural del mundo ha alcanzado su madurez cuando los antropólogos que trabajan en ella se encuentran ante la necesidad de modificar los conceptos que importaron de otros contextos. Empiezan a descubrir principios de organización social insospechados al analizar casos de cooperación y de disputa, al determinar regularidades estadísticas del comportamiento, o al anotar referencias simbólicas sobre el parentesco en el habla y en el ritual. Los estudiosos del parentesco africano llegaron a esta etapa hacia los años 1930-1940 y resumieron sus logros en la antología *African Systems of kinship and Marriage* (Radcliffe-Brown & Forde, 1950) con énfasis en grupos corporados de descendencia unilineal. Las investigaciones sobre organización social en Polinesia y zonas adyacentes fueron fuertemente estimuladas por los conceptos de Goodenough (1955) y Firth (1957) referentes a la descendencia ambilineal (no unilineal). El breve artículo de Barnes "*African Models in the New Guinea Highlands*" marcó otro hito que estimuló sendos análisis específicos de sociedades en Nueva Guinea. Ahora tenemos aquí una antología de estudios etnográficos que describen el parentesco, matrimonio y el compadrazgo andino en términos que elegantemente reflejan los conceptos indígenas.

Si bien el objetivo principal de éstos es la descripción detallada,

---

Berndt Lambert, doctorado en la *Universidad de California, Berkeley*, es profesor de Antropología en Cornell University. Sus investigaciones se centran en las islas Polinésicas de Gilbert, donde trabajó el tema de parentesco. Publicó "*Ambilineal descent groups in the Northern Gilbert Islands*", "*The economic activities of a Gilbertese Chief*", "*Fosterage in the Northern Gilbert Islands*", "*Adoption, guardianship and social stratification in the Northern Gilbert Islands*". Sus intereses además giran en torno al simbolismo y la mitología, y actualmente prepara un libro sobre la organización política precolonial de las islas Gilbert. Es además un conocido experto en el tema de parentesco.

estas excelentes etnografías también facilitan las comparaciones interregionales. Frecuentemente estas comparaciones demuestran que generalizaciones que previamente eran aceptadas con criterios universalizantes solo son aplicables en un número limitado de casos o en su defecto, que estas no tomaron en cuenta todas las características de estructuras sociales. Por ejemplo, etnografías recientes de Nueva Guinea han llamado la atención sobre la distinción que debe hacerse entre descendencia patrilineal como un concepto cultural y clanes cuasipatrilineales como grupos políticos y territoriales. Estas diferencias podrían pasarse por alto en la mayoría de los informes sobre sociedades africanas, las que al determinar las afiliaciones de grupo para hombres y mujeres se adhieren más rigidamente a principios de descendencia. Análogamente, esta antología aclara algunas consecuencias del parentesco bilateral que son menos evidentes en las sociedades descritas anteriormente. Estas características de los sistemas bilaterales son el tema central de este artículo; sin embargo, otras características de estos sistemas ya conocidos en la antropología también serán mencionadas.

Los datos y ejemplos que usaré provienen en su mayor parte de los artículos referentes a las comunidades campesinas contemporáneas de las sierras del Ecuador, Perú y Bolivia que forman parte de esta antología, pero también haré referencia a otros trabajos para colocarlos en su debido contexto. Soy consciente, en mi intento de generalizar, de no haber tomado suficientemente en cuenta las variaciones dentro de la región andina. Futuras investigaciones probablemente revelaran muchos aspectos estructurales específicos que se circunscriben sólo a ciertas zonas geográficas, o que son el resultado de la penetración de la economía de mercado, migración a las ciudades o a nuevas colonizaciones y a la reforma agraria.

La descendencia bilateral vincula a un individuo con todos los descendientes de ancestros reconocidos en un número dado de generaciones, sin tomar en cuenta si una conexión genealógica particular es establecida a través de los hombres o de las mujeres (Radcliffe Brown, 1950: 13). El conjunto de todas las personas hacia las que uno reconoce obligaciones sociales basadas en la descendencia común de un ancestro constituye la parentela (*kindred*) de una persona.\* Si bien algunos autores han descrito a la parentela como un

\* Traducimos *Kindred* por parentela, estableciendo así una equivalencia entre dos términos que en la Antropología tienen definiciones técnicas, claras y precisas.

grupo, Freeman argumenta convicentemente que ésta carece de las características de un grupo en el sentido sociológico. Más bien es una categoría de personas "que tienen en común la característica de estar relacionadas cognáticamente en grados variables con la misma persona (el ego central o *propositus*), aunque no necesariamente entre sí" (Freeman, 1961: 202). Si es correcto o no incluir parientes afines dentro de la parentela ha sido tema de debate. Freeman (1961: 201-202) los excluye de su definición ya que toda sociedad distingue las relaciones afines de las consanguíneas, en tanto que Murdock (1964) y Gulliver (1971: 7-9) insisten que en ciertas sociedades los afines se incluyen en la "matriz de la parentela" en formas muy similares a las de los consanguíneos. En los Andes los parientes afines no tienen derecho a herencia, pero tienden a ser tratados como miembros plenos de la parentela en ceremonias y en grupos de trabajo.

La razón principal por la cual la parentela no puede ser considerada como un grupo corporado es que tan sólo siblings\* completos (y ni siquiera ellos si se considera a sus cónyuges y a sus parientes como incluidos en ella) pueden tener exactamente los mismos parientes, y así los integrantes miembros de las diferentes parentelas en una comunidad se superponen. Por tanto, las relaciones bilaterales tan sólo pueden ser activadas de tiempo en tiempo, especialmente cuando el *propositus* es el foco de atención. Una boda o un funeral, por ejemplo, congrega a muchos miembros de la parentela de la novia, novio o cuerpo difunto. Se pueden formar grupos de acción específicos constituidos por parientes afines y consanguíneos, que van desde la construcción de una casa hasta concluir una "vendetta" (Freeman, 1961: 203, 211-214). Cuanto más

---

Usamos parentela porque la definición del diccionario: "Conjunto de todo género de parientes" es la más cercana al significado técnico de la palabra inglesa *kindred*. (N.E.).

\* Por no haber palabra en el español para hermanos y hermanas a la vez, mantenemos el término derivado del escandinavo *sibling* para expresar la relación entre hermanos, hermanas, y/o hermanos con hermanas indistintamente. (N.E.).

lejana la relación, menos probable será que ésta sea activada y más exiguas serán las contribuciones y servicios esperados.

En algunas regiones del mundo, incluso en los Andes, donde el parentesco se define bilateralmente, éste es considerado para muchos objetos como compuesto de estirpes\* descendientes de pares de abuelos o de bisabuelos (Freeman, 1961: 204-207; Mayer). Una estirpe puede temporalmente asumir algunos de los atributos de grupo corporado de descendencia, especialmente cuando éste se identifica con una residencia o con un lugar específico. En tales casos, algunos de los descendientes de la pareja ancestral, rastreados tanto por vía masculina como por la femenina, colectivamente utilizan las tierras o ganado recibidos en herencia y pueden ser representados por un delegado común en sus tratos con foráneos. Otros de los descendientes, también reconocidos como parientes, son, sin embargo, excluidos de las propiedades. Con tal que la herencia sea bilateral, un grupo de descendencia específico pocas veces persiste por más de dos o tres generaciones. Pasada esta etapa se seleccionarán ancestros más recientes como *focus* de los nuevos grupos y los límites entre los grupos se modificarán de acuerdo a esto.

Pueden coexistir parentelas organizadas bilateralmente con modos unilineales de rastrear descendencia. Genealogías patrilineales, por ejemplo, pueden recibir reconocimiento especial en ciertos contextos, aun cuando el sexo del ancestro que establece la vinculación puede ser de poca importancia en otros. Los patrilineajes que existen y han sido identificados en sociedades con parentelas egocentradas o con grupos cognáticos de descendencia también cumplen funciones importantes (Gulliver, 1971: 12; Groves, 1963). El rastreo de la descendencia unilineal, ya sea en línea masculina para ambos sexos (Vázquez & Holmberg, 1966) o en línea masculina para los hombres y en línea femenina para las mujeres (Belote & Belote), no parece ser de gran importancia en las sociedades andinas contemporáneas. En general, las comunidades campesinas de los Andes, igual que las bien conocidas sociedades bilaterales del sudeste

---

\* Estirpe, según el diccionario, es una "raíz o tronco de una familia o linaje"; es utilizado aquí para *stock* tal como se define en esta página, y no para linaje. (N. E.)

de Asia y la Laponia, carecen de grupos corporados de parentesco que persistan de generación en generación (Murdock, 1960:5).

En sociedades de este tipo, los nuevos grupos solidarios deben crearse con los escombros de las familias disueltas. Por lo general es la nueva familia conyugal o nuclear y el hogar basado en ella quien a la larga recibe prioritariamente la energía y la lealtad de sus miembros a expensas de los lazos que ellos continúan manteniendo con sus siblings y otros parientes consaguíneos. Mi colega Ruth Borker indicó que también ocurre que la familia nuclear gradualmente emerge como unidad autónoma en los aspectos jurídico-políticos, es decir, puede tratar directamente con las autoridades comunales. En otras partes los siblings continúan dependientes unos de otros en asuntos políticos y económicos hasta tal grado que la unidad autónoma está compuesta de un grupo de familias nucleares que viven cerca e interconectadas por lazos de hermandad. Si estos lazos entre siblings persisten pueden dar lugar a la formación de los grupos cognáticos de descendencia que se mencionaron antes. Ya que, de hecho, generalmente se espera que los adultos dividan sus lealtades entre sus cónyuges y sus siblings, ninguno de los dos tipos de vínculo tiende a predominar absolutamente en la mayoría de las sociedades bilaterales. Así, aunque la pareja conyugal puede esperar convertirse en el centro de una unidad doméstica autónoma en la mayoría de las comunidades andinas, los hermanos y las hermanas continúan siendo de más importancia de lo que ocurre para la mayoría de adultos de clase media en Norte América. Pero es sólo en algunas comunidades —aquellas que dependen fuertemente del pastoreo— donde los lazos entre los siblings se convierten en la base para la formación de grupos solidarios.

A pesar de que los dos modelos de solidaridad se distinguen con más facilidad de acuerdo al status político y jurídico de familias nucleares y de grupos de siblings respectivamente, también hay diferencias en otros aspectos. Las ideas referentes a la propiedad de la tierra, del ganado y de otros bienes ofrecen una pista para evaluar la importancia relativa entre las relaciones conyugales y las de los siblings entre sí. Allí donde la familia nuclear es autónoma, marido y mujer por lo general obtienen su subsistencia independientemente de sus parientes. En aquellas sociedades donde el grupo sibling suele actuar colectivamente, los hermanos y hermanas cooperan en la explotación de su patrimonio, a pesar de que sus participaciones

individuales han sido delimitadas y serán heredadas separadamente por sus hijos. Hay mucha variación, aun en la región andina, en las costumbres que gobiernan los derechos de propiedad de los herederos que se mudan después del matrimonio al territorio del cónyuge. En algunos lugares, estos hombres y mujeres deben renunciar al control de sus propias herencias a favor de los hermanos y hermanas que se quedan en casa; en otros lugares, su herencia contribuye a formar parte del patrimonio del grupo al cual se ingresa. La regla que se siga en cada comunidad dependería de la forma principal de la fuente de riqueza —si es tierra o hatos de ganado—, de la escasez de tierra, de la distancia territorial promedio entre las familias que suelen casarse entre sí, y de actitudes culturales que se tengan respecto a los derechos de propiedad que pueden ejercer las mujeres. No hay consistencia entre estas reglas y si la unidad de producción es unidad doméstica o grupo de siblings.

Otra pista para determinar la ubicación del grupo solidario está en el tratamiento que se da a los parientes afines, especialmente a los siblings políticos. Si se conceptúa a marido y mujer como unidad estructural, los vínculos fraternales entre adultos sirven para conectar a familias nucleares entre sí y no a individuos. Probablemente poco importará si el *marido* en una familia nuclear es *hermano* o cuñado de una persona. Una pareja con varios hermanos y hermanas puede incluso escoger con quienes cooperará más estrechamente. En el otro tipo de sociedad bilateral, donde los lazos entre los siblings mantienen su importancia económica y política, una familia nuclear puede libremente desligarse de un grupo de siblings y juntarse con otro, pero debe cooperar en el grupo con el que está afiliada en un momento dado. Es posible que el vínculo matrimonial sea considerado primordialmente como un vínculo entre agrupaciones de siblings y por lo tanto probablemente será desestimado, en casos de conflicto, a favor de la mayor lealtad que los hermanos y hermanas tienen entre sí. Los cónyuges que se unen a este grupo pueden entonces ser tratados como personas subordinadas y periféricas a aquellas que pertenecen al grupo por derecho de nacimiento. Sin embargo, la importancia de la relación matrimonial inhibe que la segunda posibilidad llegue a realizarse plenamente en la mayoría de las sociedades bilaterales.

La mayoría de las sociedades no industriales bilaterales descritas en la literatura antropológica dan énfasis a la importancia de los lazos

entre siblings, como también a las distinciones conceptuales y terminológicas entre las relaciones consanguíneas y las de afines. Una de ellas, la de los Lapones Montañeses, será estudiada aquí, en parte porque la etnografía de Pehrson (1957) toca los puntos en debate y, en parte, también porque existen paralelos estructurales entre los Lapones pastores de renos y las comunidades pastoriles de los Andes. Los renos son propiedad de hombres, mujeres y niños individualmente, pero los grandes hatos que se congregan en los campamentos de verano requieren de la atención de bandas que se componen de varios grupos de siblings (1957: 38,96). Uno de los grupos de siblings es dominante y los otros usualmente están vinculados con éste vía vínculos matrimoniales (1957: 92). La probabilidad de que una familia se una al grupo del marido o de la mujer es casi igual, a pesar de que se evalúan varios factores, incluso si uno de los cónyuges es miembro de un grupo dominante (1957: 66-67). Cuando el grupo se desbanda en el invierno, los grupos de siblings actúan independientemente (1957: 92-94). Ocasionalmente son tratados como grupos corporados en varios contextos. Por ejemplo, el jefe del rebaño generalmente escoge a un miembro de cada grupo de siblings para las tareas de cada jornada de pastoreo, del total de fuerza de trabajo disponible (1957: 96). La descendencia de siblings constituye una barrera para el matrimonio por tres generaciones, y puede servir como justificación para unirse a otra banda. El grupo de siblings no se prolonga hacia un grupo de descendencia. Las historias de diferentes bandas recolectadas por Pehrson muestran que un grupo dominante de siblings puede ser reemplazado por otro en el lapso de una generación o menos, y que el segundo grupo no necesariamente se compone de los hijos del primer grupo (1957: 90).

Pero, a pesar de la importancia del vínculo entre los siblings en la sociedad Lapona, el grupo de siblings como unidad residencial y de trabajo en realidad se compone de parejas casadas con sus hijos en vez de ser hermanos y hermanas individuales (Pehrson, 1957: 94-95). Ambos cónyuges aparentemente son tratados como miembros completos de la banda, a pesar de que la mayor parte del tiempo sólo uno de ellos será pariente consanguíneo con los demás miembros. El hijo de un Noruego que "se alquila como sirviente de un Lapón y subsecuentemente se casa con una de las hijas de su empleador, vistiéndose a la usanza Lapona y cambiando la vida sedentaria por la de las carpas, será tratado como un Lapón, aunque nunca aprenda el

idioma de ellos (1957: 101-102). Como dice el mismo Pehrson, los "siblings de uno y los siblings del cónyuge están conceptualmente en la misma esfera de acción social"; de la misma manera como lo están los parientes paternos y los maternos para los hijos de uno (1957: 107). Al argumentar que los parientes afines deben ser incluidos en el concepto de parentela bilateral, Gulliver está indicando que el hombre que se une al grupo de su mujer, o se muda a su comunidad, en la vida cotidiana probablemente se comporta como si fuese el hermano del hermano de su esposa (Gulliver, 1971: 8-10). Trataré de demostrar que esta generalización es aplicable a casi todas las comunidades en los Andes.

El caso de solidaridad conyugal es mayor aún en los iban de Sarawak (Malasia del Este), donde un hombre o una mujer, que luego del matrimonio cambia su lugar de residencia al hogar de los padres del esposo u esposa, se convierte en miembro pleno de la familia del cónyuge, compartiendo con ellos sus propiedades y siendo elegible para ocupar posiciones de liderazgo al interior de ésta. A cambio, renuncia a todos sus derechos a las propiedades en su familia natal (Freeman, 1958: 29-31).

En la región andina también las unidades domésticas basadas en familias nucleares (a veces referidas con el término "la casa" o *wasi familia*) controlan los recursos productivos y asignan los bienes de consumo. Son las unidades domésticas, más que los individuos, las que son conceptualizadas como unidades de participación económica y ceremonial (Stein, 1961: 127-128; Mayer, Orlove y Custred, 1974; son sólo una muestra de las fuentes que enfatizan este punto; ver Murdock, 1964: 131 para un planteamiento teórico). El ideal para cada familia nuclear completa es manejarse dentro de una unidad doméstica independiente. Aquellas familias parciales encabezadas por una madre soltera, viuda o divorciada, pueden continuar como unidades domésticas independientes o unirse a la de un pariente casado (Brush, Mayer). Las familias nucleares de los padres y la de un hijo casado pueden compartir el mismo complejo habitacional o patio, pero se distinguirán como hogares separados al almacenar sus cosechas separadamente, cocinar la comida en fogones diferentes, y comerla aparte (Brush; Stein, 1961: 54-55, 72-73).

La mayor parte de este capítulo está dedicado a la exploración de las implicancias que tiene la institución de la unidad doméstica autónoma para las relaciones de parentesco consanguíneas, afines y rituales. También algunas de las maneras como se ha reconciliado la

existencia de tales unidades domésticas con nociones de descendencia patrilineal y paralela que, por supuesto, contradicen los principios de bilateralidad. Un resumen preliminar de la geografía del control comunal de los recursos productivos por las unidades domésticas, dará el trasfondo a las secciones posteriores que tratarán más específicamente de relaciones de parentesco.

### *La unidad doméstica autónoma como adaptación ecológica*

Murra (1972) ha demostrado que antes de la invasión europea al mundo andino muchos grupos étnicos serranos mantenían pequeñas colonias permanentes, tanto por encima como por debajo de los centros permanentes de población, con el fin de mantenerse abastecidos de los productos de mayor número posible de zonas ecológicas. Los habitantes en estas colonias retenían sus hogares y sus derechos en el núcleo de la población. Hoy en día muchas comunidades andinas todavía controlan tierras en varias zonas verticalmente adyacentes, pero ecológicamente diferenciadas. La misma estrategia es seguida por grupos más pequeños al interior de la comunidad. Las investigaciones de Platt (1975) entre los machas de Bolivia han demostrado que sus subdivisiones (mitades o *ayllus* mayores, *ayllus* menores y *ayllus* mínimos) se encuentran en la puna, pero idealmente cada una de ellas tiene un segmento duplicado en los valles templados que producen maíz. Así existe un marco para un constante intercambio de productos entre parientes consanguíneos y afines muy cercanos. También en otros pueblos serranos, las unidades domésticas se esfuerzan para lograr el autoabastecimiento, ya sea por medio del intercambio o asegurándose el acceso directo en varias zonas. Este tipo de control vertical también permite la utilización más eficiente de la mano de obra de sus miembros, y les da cierta seguridad para enfrentar los estragos de heladas, granizadas y exceso de precipitaciones (Thomas, 1973: 118-119; Fonseca, 1972: 323-324).

El patrón de poblamiento probablemente más generalizado en los Andes es el pueblo nucleado ubicado en alturas intermedias. Por ejemplo, cada una de las veinte comunidades de la quebrada de Chaupiwara (departamento de Pasco, Perú) tiene ubicado su núcleo aproximadamente en la frontera entre las tierras agrícolas más

altas y la zona de pastos (*jalka*), por una parte y la zona agrícola más baja (*kichwa*), por otra. La distinción no es absoluta, ya que las tierras de las comunidades en el extremo donde empieza la quebrada superior están situadas a elevaciones más altas que las de la comunidades en el extremo inferior, pero esta conceptualización es la base de las relaciones económicas y rituales, y de cómo los comuneros conceptualizan a su medio ambiente. La subzona más baja de la *kichwa* produce maíz y otros productos subtropicales, a veces en terrenos irrigados; en la *kichwa* superior y *jalka* baja, el maíz gradualmente cede su lugar a la producción de papas, ocas y otros tubérculos; y la *jalka* más alta contiene algunos campos que producen papas amargas (que se conservan mediante un proceso de secado y congelado), pero sirve principalmente para el pastoreo de ovinos y llamas. Para poder utilizar la mayor cantidad posible de microclimas, cada familia posee entre cinco y treinta diminutas parcelas de tierra en diferentes alturas, pero aun así, podrían estar en situación de no poder producir todo el sustento que requieren para su mantención. En Tangor, una de las comunidades de la quebrada, cada familia tiene acceso a tierras en las laderas templadas y a los pastizales de la puna. La tierra cerca al río está más desigualmente distribuida, y por lo tanto, las cosechas y productos de climas calientes deben ser procurados mediante un complejo sistema de trueque (Fonseca, 1972: 317, 324). Muy al norte de esta quebrada peruana, entre los saraguros de Ecuador, cada familia posee tierras en cada una de las zonas serranas y también puede producir yuca, plátanos y caña de azúcar en parcelas ubicada en la selva tropical (Belote & Belote).

Custred y Orlove recientemente han descrito un sistema de tenencia de tierras que existe en la sierra central y sur de Perú y Bolivia, mediante el cual las parcelas de propiedad individual se agrupan en grandes campos cada uno con un nombre propio, que están bajo la supervisión comunal. Los autores usan, entre los muchos que hay, el término quechua *laymi* para estos sistemas de campos; el equivalente en aymara es *aynoqa*, y entre los términos españoles tenemos "suerte" y "turno". En algunas áreas, tales como las de muchas comunidades aymaras de Bolivia y en la isla de Taquile del lago Titicaca, cada unidad doméstica supuestamente debe tener por lo menos una parcela en cada campo, a pesar de que la tenencia varía considerablemente en cuanto a número y extensión, (Carter, 1964: 65-72; Matos Mar, 1964: 127, 141). En otros lugares algunas familias

pueden estar excluidas del todo del acceso a un tipo relativamente escaso de tierras, como Mishkin indica (1946: 420): "En Kauri, por ejemplo, donde hay seis suertes de tierra en la pampa que coinciden con seis de las tierras de ladera, muchas familias no tienen tierras en las laderas. Y muchos tienen parcelas en sólo cuatro o cinco secciones de la pampa".

Las autoridades comunales controlan el ciclo rotativo en los campos, fijan las fechas para el arado y la siembra, y aseguran la protección ritual. Todas las parcelas en un campo dado se siembran con el mismo cultivo; papas el primer año, seguido por cebada o quinua el año siguiente y luego habas o se deja en barbecho y así pueden volverse a usar para el pastoreo. Algunas comunidades celebran ceremonias anuales en las cuales las autoridades (por ejemplo, en la quebrada de Chaupiwara) o el gobernador mestizo del distrito (por ejemplo, en Kauri) públicamente confirman los derechos de los propietarios de las parcelas que vuelven al ciclo de cultivos. Este es el momento oportuno para zanjar viejas disputas o para comenzar nuevas (Custred y Orlove, 1974; Carter, 1964: 69-70; Fonseca, 1972: 326-327; Mishkin, 1946: 422). Esta también puede ser la ocasión para reasignar parcelas a familias del pueblo —a menudo a recién casados— quienes tienen tierra insuficiente. Una parcela no será nuevamente reasignada, a no ser que la línea entera de una familia haya desaparecido, o haya sido reducida por muertes o emigraciones y que los miembros restantes no puedan cultivar toda la tierra que tienen (Carter, 1964: 69-70; Fonseca, 1972: 326-327). El marco comunal que permite amplios márgenes de acción a las empresas familiares y permite apreciables diferencias de riqueza es una característica de la organización social y económica de la región andina.

En las vertientes más empinadas, sistemas complejos de trashumancia hacen posible que se combinen actividades de ganadería con las actividades agrícolas en zonas ecológicas muy diversas. Usualmente la unidad productiva en estas comunidades es la familia extensa o un grupo de descendencia localizado pequeño, compuesto de dos, tres y hasta siete familias nucleares y sus dependientes. Un grupo como éste, normalmente mantiene una casa, y controla los recursos en cada una de las zonas ecológicas. Probablemente el mejor caso descrito de estos sistemas de trashumancia, es el que se practica en Q'ero en las vertientes orientales de los Andes. La gente de Q'ero explota un

territorio que desciende desde picos cubiertos de glaciares a 5,300 m hasta el bosque subtropical a 1,800 m en sólo 30Km de trocha escabrosa (Webster, 1973: 118). Los domicilios principales de los q'ero se concentran en el nivel de 4,000 a 4,500 mts., y sirven como campamentos base para el cuidado de las llamas y alpacas y para el cultivo de papas para chuño. El centro ceremonial de la comunidad es un pueblo de casas hechas de piedra y techos de paja, que está situado alrededor de la línea de los 3,300 m. Excepto durante las fiestas y otras ocasiones rituales, este pueblo está habitado solamente por la gente que cultiva los productos de media altura, siendo los más importantes las papas de consumo. Entre los 1,800 y 2,000 m se hallan chozas de madera utilizadas por las personas que cultivan maíz, camote y otros productos en claros de la selva tropical (Núñez del Prado, 1964: 278-280). A pesar de que cada familia cultiva independientemente, la comunidad coordina las actividades agrícolas según las estaciones, así como también los ciclos de cultivo y descanso de la tierra. Webster explica que: "Los recursos de mano de obra familiar se encuentran bajo fuerte presión para mantener el ritmo requerido de varios regímenes cíclicos de pastoreo y cultivo en localidades muy dispersas entre sí, pero generalmente lo logran porque las diversas tareas siguen en una secuencia manejable y no hay coincidencia en dos de ellas que simultáneamente requieran del concurso de la mano de obra de la mayoría de la familia" (Webster, 1973: 118-119). En un trabajo no publicado, Orlove (1974a) describe un ciclo anual de transhumancia en la provincia de Espinar (departamento de Puno, Perú) que está regido más por la disponibilidad de pastos que por las actividades agrícolas. Las unidades domésticas campesinas mantienen sus habitaciones permanentes tanto en la zona alta, donde están los pastizales de la época de sequía, y en la zona baja, a donde llevan sus rebaños en la época de lluvias y donde cultivan tubérculos y granos.

Algunas comunidades se hallan restringidas a las más altas elevaciones habitables. Algunas de ellas no poseen tierra agrícola en absoluto; otras no la tienen en zonas templadas y, consecuentemente no pueden cosechar lo suficiente para mantenerse. Las familias de Alccavictoria, (departamento del Cuzco, Perú) por ejemplo, cuyas tierras se extienden de los 3,920 hasta los 4,800 m sobre el nivel del mar, tienen suficientes pastizales para sus hatos de orejas, alpacas y llamas; pero no pueden cultivar aun en años propicios, suficientes

papas para proveerse por más de seis meses. Todas estas comunidades de puna se especializan en el pastoreo y en el intercambio de carne, lana y tejidos de lana por maíz y los demás productos agrícolas. A pesar de que los hombres de diferentes unidades domésticas frecuentemente se juntan para realizar expediciones de intercambio, cada uno de ellos lo hace para su propia familia. Dependerán también de compadres y socios en el intercambio, para conseguir alojamiento y tasas ventajosas de trueque, en las comunidades que visitan. (Custred; Webster, 1973: 128-129; Fonseca, 1972: 327-330).

En toda la región, las familias que no pueden producir la mayor parte de su propia alimentación, procuran asegurar su autonomía mediante el intercambio de trabajo, la aparcería, la producción para el mercado o el trabajo asalariado. Lo usual en Uchucmarca (departamento de La Libertad) es que una familia combine la agricultura con alguna otra ocupación, como la carpintería, el pastoreo, el tejido o la construcción. Cuanto menor sea la cantidad de tierras que posea la familia, mayores serán las probabilidades que sus miembros se dediquen a tareas no agrícolas (Brush). En los distritos más aislados los hombres y mujeres deben salir de la comunidad para ganar jornales en dinero. Si los miembros de una unidad doméstica deciden que pueden prescindir de uno de sus miembros para que vaya a trabajar fuera de la comunidad, un segmento de la unidad doméstica se establecerá en la costa, en una ciudad, o en valles subtropicales. Hay un movimiento intermitente de personas entre los dos segmentos.

Los emigrantes proveen alojamiento para los parientes que llegan en búsqueda de trabajo o a vender productos, y ellos mismos regresan al altiplano para asistir a las fiestas y ayudar con la cosecha (Mayer; Stein, 1961: 127-128, Isbell, 1972; Buechler & Buechler, 1971: 43-44, 60-62).

### *El Ciclo doméstico*

El camino hacia la independencia social y económica de una nueva familia comienza con un procedimiento matrimonial muy largo. En el transcurso de él, el novio y la novia emergen simbólicamente de las unidades domésticas de sus respectivos padres, son dotados de bienes de capital y culminan con la mudanza a su propia casa. Las etapas del matrimonio de los aymaras y quechuas

contemporáneos han sido muy bien descritas por Price (1965), Bolton y Carter; y analizadas en sus aspectos simbólicos por Albó y Platt. Price y Carter centran su atención en las funciones de la etapa intermedia llamada *Watanaki*\* o *sirvinakuy*, en quechua, un período de residencia con los padres del novio (ocasionalmente con los de la novia) que precede a la ceremonia religiosa de matrimonio. Esta etapa puede durar desde unas cuantas semanas hasta varios años; parece típico que el período sea de 12 a 15 meses. Un joven en la etapa de *watanaki* está, en cuanto a asuntos económicos y en cuestiones de autoridad, bajo el completo control de sus padres. Las habilidades de la novia en cocina, quehaceres domésticos y en el cuidado del ganado deben ser demostradas antes las miradas críticas de la suegra. Albó observa perspicazmente que el germen de la autonomía de la nueva familia ha comenzado a brotar cuando el joven marido, quizás sorprendiéndose a sí mismo se encuentra tomando partido con su esposa en contra de su propia madre. Continúa diciendo que una mujer casada debería intentar actuar como mediadora entre su familia y la de su esposo, pero que en última instancia tomará el partido de su esposo, aun en contra de su propia familia, cuando la cosa se pone caliente. (Price 1965: 317; Albó; Stein 1961: 126).

Varios autores enfatizan que el matrimonio en ciertas partes de los Andes es estable, pero nadie, hasta donde yo sepa, ha explicado por qué los matrimonios frecuentemente son inestables en otras partes de la región. Ciertamente, hay muchas comunidades donde la separación, aún en la fase del *watanaki*, es poco frecuente, y donde el divorcio después del matrimonio religioso es una curiosidad. Price (1965: 317) informa que sólo el 170/o de las uniones en *watanaki* en Vicos fueron disueltas en el período de 1941 a 1960. Mishkin (1946: 455) da una cifra aún más baja para Kauri, donde "menos del 50/o de los matrimonios de prueba no culminan en contratos mas permanentes". Con los armaras, una vez que el proceso matrimonial culmina en la boda formal, "las parentelas están atadas por tantos actos simbólicos que la ruptura del vínculo es difícil y penoso" (Carter); mientras que con otros aymaras parece ser relativamente fácil y poco doloroso (Tschopik, 1946: 545-546). Aún las comunidades muy aisladas de Q'ero y Paratía, que no acostumbran el *watanaki* en su forma usual, difieren claramente en sus actitudes en cuanto al divorcio. En ambas comunidades la pareja es considerada como

\* También conocido por *watanakuy* (N.E.).

casada después que el joven pretendiente ha hecho una visita formal al padre de la novia; el matrimonio católico puede postergarse indefinidamente. En Q'ero no hay memoria de casos de divorcios. En Paratía, en cambio, es suficiente cuasa que marido y mujer estén en desacuerdo sobre algo para disolver el lazo y cada cónyugue retorne a la casa de sus respectivos padres (Núñez del Prado, 1964: 285-290; Flores Ochoa, 1968: 75-80). Conclusiones de un estudio comparativo del divorcio en los Andes deben esperar previamente la utilización de un método uniforme a muestras de matrimonio en varias comunidades.

La ceremonia matrimonial, religiosa o vicil, y la ceremonia nativa que las acompaña generalmente, señalan el inicio de la transferencia de chacras, animales y otros bienes a la joven pareja; y por lo tanto es un evento de crucial importancia en el proceso de emancipación social tanto de hombres como de mujeres. Aunque la asignación de propiedades probablemente puede haberse iniciado algunos años antes del casamiento no concluirá ni será definitiva sino hasta la muerte de los padres. En el Callejón de Huaylas, tierra, herramientas, animales y prendas de vestir se asignan para cada niño desde el momento de su cortapelo, una ceremonia ritual que se lleva a cabo cuando el niño tiene un año más o menos. Se adquiere la primera parcela con el dinero que los parientes aportan al cortar mechones de pelo, cuando el niño tiene aproximadamente un año (Price, 1965: 319; Stein, 1961: 54, 279-280). A la prole de los pastores de Paratía se asignan alpacas y llamas cuando nacen, cuando los bautizan y en la ceremonia de cortapelo, que se lleva a cabo antes de que cumplan los siete años. Las alpacas con que contribuyen los padrinos de cortapelo deben ser reemplazadas por el padre de la criatura si es necesario, a fin de que tenga disponible un pequeño rebaño al momento del casamiento (Flores Ochoa, 1968: 69, 78). Costumbres parecidas han sido reportadas del sur del Cuzco y del norte de Arequipa (Orlove & Custred, 1974), y seguramente se practican en otros lugares también. Es usual que los padres aumenten la propiedad de sus hijos al momento del matrimonio dándoles control de una proporción apreciable de su herencia. Los padrinos de matrimonio generalmente también contribuyen con propiedad móvil; la cantidad varía de acuerdo a su riqueza; El largo intervalo entre el compromiso y el matrimonio da suficiente tiempo a las dos familias y sus parientes para juntar la plata y acumular la propiedad que constituirá el patrimonio de la nueva unidad doméstica.

Indudablemente hay mucha variación, aun en un mismo pueblo, en las cantidades y calidades de las propiedades aportadas, en las identidades de los contribuyentes secundarios —a su vez parientes del novio y la novia— y en la cronogramación de las diferentes ceremonias. Parece que el grueso de la propiedad generalmente ya ha sido transferido, bien al momento de la ceremonias religiosa o posteriormente, cuando la nueva familia está en proceso de instalarse. La pareja de aymaras bolivianos que Carter observó en su fiesta de matrimonio, recibió sumas de dinero de la hermana de la madre de la novia, de los padres y de los padrinos de matrimonio de ambos, en los festejos que acompañaron al matrimonio propiamente dicho. (Me intrigó la costumbre aymara de adorar grandes sumas de dinero con alcohol y con besos). Las transferencias ceremoniales de propiedad tienen como fin unificar, por lo menos a nivel simbólico, las contribuciones hechas por los dos lados. Durante la semana de carnaval posterior al matrimonio, los padres de la novia primero, y después los del novio, contribuyen con menaje de casa y asignan algunos animales domésticos para la nueva pareja. Las herencias se juntan simbólicamente mediante un "matrimonio de ovejas". Posteriormente, en una ceremonia llamada *sati api*, los integrantes de los hogares de los padres del novio, de la novia y de los padrinos sembrarán un campo con un muestreo de todas las variedades de papas que cada familia posea. Finalmente, en la *utacht api* se coloca el techo de la nueva casa, la parte anterior es construida por la parentela del novio y la posterior por la de la novia.

La importancia de los vínculos nuevos que se crean con el matrimonio es puesta en relieve y dramatizada por la reticencia que los padres y sus parientes muestran para que estos lleguen a culminar. Como contrapunto a la gradual formación del nuevo matrimonio y su respectivo patrimonio, las ceremonias primero reconocen y luego vencen dos tipos de hostilidad: la de los padres hacia sus hijos (as), quienes están en proceso, por lo menos parcial, de emancipación; y de la parentela de la novia contra la del novio, una de las cuales pierde una hija mientras que la otra debe asimilar a una persona extraña en su seno. Los rituales que expresan esto están mejor descritos para los aymaras bolivianos (Carter, Albó). Estos pueden, desde luego, tomar diferentes formas en otras partes de la región andina. Los padres tienen varias oportunidades para demostrar actitudes severas frente a sus hijos adultos. Antes de aceptar el

compromiso, los padres de la novia arengan a la pareja, quien arrodillada escucha sermones referentes a su futuro comportamiento. Incluso después de haber bendecido la unión, ambos grupos de padres discursan largamente sobre los rasgos negativos e inútiles del carácter de sus vástagos (Carter). Albó compara el cortejo del joven a los parientes de la novia con el asalto a una fortaleza. Son los padres del pretendiente los que tienen que arrodillarse ante los padres de la novia y rogar encarecidamente por la mano de la hija en favor de su hijo. Posteriormente, cuando el cortejo del novio escolta a la novia, al salir de su casa, los parientes de ella dirigen un fingido ataque contra la escolta, y el padre de la novia debe ser retenido por fuerza para que no la siga (Carter). Como indica Albó, la parentela del novio simbólicamente toma el rol masculino y la de la novia, el rol femenino en el transcurso de estas ceremonias. Así recrean la oposición entre los principios masculino y femenino, que es un tema cosmológico y ritual que recurre frecuentemente en los Andes (Platt). El conflicto entre ellos es mediado por los padrinos matrimoniales, cuyo rol será descrito posteriormente. La reconciliación final, sin embargo, sólo es dramatizada al levantar la nueva casa y esto requiere de la participación de toda la comunidad. Al concluir esta ceremonia, hay un baile en el cual las parejas se forman sin tomar en cuenta las afiliaciones de parentesco ni de sexo. Los bailantes primero amenazan uno a otro, luego se propinan azotazos, y al concluir muestran completa amistad (Carter).

La reticencia de los padres a emancipar a sus hijos es, a veces, tan real como simbólica. Un padre puede usar el poder sobre su hijo mediante el control de la propiedad para postergar el casamiento de aquel. En los años 50, algunos jóvenes en el Callejón de Huaylas continuaban solteros aún después de haber pasado los veinticinco años, porque se les necesitaba para cumplir con las obligaciones de trabajo en una hacienda, o porque los terrenos de la familia misma no podían ser cultivados sin su concurrencia (Stein, 1961: 47-48). Por otro lado, la reforma agraria y las oportunidades de trabajar como jornaleros fuera de la comunidad han permitido a muchos jóvenes establecer sus propios hogares mucho más temprano de lo que era posible hace una generación. En la comunidad aymara boliviana de Compi, por ejemplo, una pareja hoy puede mudarse a una nueva casa aun antes de la ceremonia formal del matrimonio (Stein, 1961: 47-48, 345; Buechler & Buechler, 1971: 42-43).

Aun cuando todos los hijos se hayan casado, los padres retienen una porción de sus tierras o hatos de ganado que probablemente es aproximadamente del mismo tamaño que las partes otorgadas a cada hijo. El hijo menor\*, o el último en casarse, con su familia nuclear, usualmente reside permanentemente con sus padres. A cambio de cuidarlos hasta que ellos mueran, recibe generalmente la casa y el resto de la propiedad que ellos se han reservado para sí, además de la parte normal de su herencia (Albó, Buechler & Buechler, 1971: 40, 43; Flores Ochoa, 1968: 30-31, y otras fuentes). Hay, como es de esperar, variaciones en las costumbres locales. En Tángor aun la tierra reservada para el sustento de los padres está designada con anticipo como la futura propiedad de los herederos, aunque el más joven hereda la casa paterna y las posesiones móviles (Mayer). En la isla de Taquile, los derechos del hijo menor se han tornado tan estereotipados que éste recibe una fracción extra de la herencia aun si es muy joven para cuidar a sus padres (Matos Mar, 1964: 125-126). La responsabilidad de cuidar a los padres también puede ser asumida por una hija y su marido, ante la ausencia de hijos, o por un nieto si los padres ancianos todavía pueden criarlo cuando el último a los padres entre las unidades domésticas de todos los hijos (Custred; Bolton, Orlove & Custerd, 1974; Webster).

Los vínculos de los hijos casados con sus respectivos padres, así como también entre ellos, se fortalecen por la supervivencia de la unidad doméstica paterna. Esta les da oportunidad de tener un lugar donde encontrarse, y también un domicilio alternativo (Buechler & Buechler, 1971: 39-40; Vásquez & Holmberg, 1966: 294). Los hermanos pueden también juntarse para cumplir con tareas que son conceptuadas como pago por los cuidados recibidos durante la niñez (Orlove, 1974b). Un padre, en posición analoga a una persona con jerarquía superior, tiene derecho a reclamar de sus hijos el cumplimiento de trabajo agrícola no remunerado, de obligar al pastoreo de ganado o de ir en negocios por encargo suyo; y además espera que ellos lo apoyen en disputas con otros. A su vez, el padre asistirá a sus hijos con préstamos de dinero y con regalos de materiales de construcción y otros bienes cuando pueda (Albó, 1972; Orlove & Custred, 1974). Ya que casos de padres abandonados no son poco frecuentes, "algunos padres se aseguran del cuidado y atención de sus hijos mediante la retención de sus propiedades hasta que mueran". Sin embargo, el amor y respeto que inspiran personas de edad en general, y padres en particular, es casi siempre suficiente para

\* Llamado en muchos lugares *chanaco*. (N.E.).

asegurar un buen trato (Stein, 1961: 162-164); este autor y Buechler & Buechler, 1971: 40, citan instancias específicas de abandono).

Los vínculos entre siblings, especialmente si se hallan reforzados por proximidad residencial, generalmente son suficiente razón para que se produzcan actos de asistencia mutua y generosidad entre las unidades domésticas. Las familias de hermanos o hermanas que ocupan diferentes pisos de la misma casa, o casas que dan al mismo patio, o que comparten estancias en las altas punas, probablemente se ayudarán en las tareas cotidianas por toda la vida (Brush; Custred; Orlove, 1974b). Sin embargo, si se da ayuda sustancial a hermanos o hermanas se espera que ésta sea devuelta, y en circunstancias específicas es posible negar tal ayuda.

Los siblings probablemente dependen más uno de los otros durante su adolescencia o cuando son adultos jóvenes, justo después que los padres han muerto o disminuyen su ritmo de actividades como agricultores, comerciantes y trabajadores. Cuando un hombre muere dejando hijos menores, el hijo mayor frecuentemente se vuelve el apoderado y el que distribuye la herencia (Buechler & Buechler, 1971: 41; Matos Mar, 1964: 125). Los hermanos mayores tienden a actuar como las figuras centrales en el otorgamiento de favores, regalos y ayuda. Hay un entendimiento implícito que hermanos más jóvenes posteriormente estarán en situación de devolver los favores recibidos (Long). A medida que cada uno de los siblings va encaminando su propia unidad doméstica, la autoridad del hermano mayor tiende gradualmente a desaparecer. (Las excepciones las constituyen las comunidades pastoriles donde los siblings continúan con el manejo de propiedad en común; y esto será tratado en la siguiente sección). La relación entre un par de siblings (u otros parientes) puede ser igualitaria o bien jerárquica, dependiendo esto, en gran medida, de factores que están fuera del campo del parentesco, tales como personalidad, riqueza relativa y vínculos con personas influyentes (Long; Albó; Vásquez & Holmberg, 1966: 294).

Long ilustra esta última generalización con dos estudios de casos de empresarios de Matahuasi (departamento de Junín). Oswaldo recibió ayuda para montar su sastría de dos de sus hermanos y de una hermana, pero ninguna de sus otros siblings. Con lo que le ayudaron, él mantiene relaciones de "reciprocidad balanceada", pero de ningún modo, hoy, depende de ellos. Contrastando con Oswaldo está el caso de Julio, propietario de una compleja empresa, quien

tenía varios siblings y cuñados trabajando como subordinados suyos en varias ramas de la empresa. La muerte de cualquiera de los dos padres, el de Julio o el de su mujer, seriamente podría afectar el patrón de autoridad, al facilitar que parientes de la misma generación que Julio sigan su propio rumbo separándose de él. La fase en que se encuentre la unidad doméstica en el ciclo de desarrollo y ocaso, así como también el ciclo doméstico, afecta la composición interna de la unidad doméstica.

### *Herencias divididas y compartidas*

En la mayoría de las comunidades andinas, el vínculo jurídico más importante entre siblings adultos es el patrimonio que comparten. Todos los autores que hablan del tema de herencia concuerdan en que el patrimonio no es definitivamente asignado a los hijos hasta después de la muerte de los padres, y a veces incluso hasta que haya pasado una generación más (Albó; Bolton; Carter; Custred; Webster; Mishkin, 1946: 422; Bueschler & Bueschler, 1971: 43; Stein, 1961: 48; Carter, 1964: 55). El hecho de que los padres mantengan título legal sobre la tierra funciona en ventaja de ellos, como se mencionó anteriormente. Pueden así castigar actos no apropiadamente filiales, mostrar favoritismo, reasignando una misma parcela a otro hijo, o aun al hijo de uno de sus siblings (sobrino), como el caso reportado por Malengreau en Cusipata (departamento del Cuzco).

Como regla general, las propiedades heredadas por marido y mujer nunca son juntadas en condominio. En Hualcán, y sin duda en otros lugares de la región, los productos de la empresa agrícola que es la sociedad conyugal, se dividen al momento de la cosecha, especialmente si hay un excedente para ser vendido (Stein, 1961:54; Albó, 1972; Belote & Belote). En los saraguros, sólo las tierras adquiridas después del matrimonio son consideradas como copropiedad de los cónyuges (Belote & Belote). Los derechos de propiedad de un adulto que muere sin hijos revierten a sus padres o a los siblings. Estos derechos residuales representan los vínculos que una persona casada todavía tiene con sus parientes consanguíneos, aun si el control día-a-día ya ha sido transferido a la nueva familia de procreación. La ruptura de los vínculos también puede reflejarse en alteraciones en los patrones de tenencia de tierra. En Kauri, "ocurren disputas en las cuales un miembro de la familia insistirá en la demarcación separada de sus propias parcelas dentro del conjunto del

patrimonio familiar" (Mishkin, 1946: 422).

Si se posterga la división legal forzosa del patrimonio hasta muchos años después de la muerte de los padres, el grupo de siblings temporalmente se convierte en el propietario colectivo de la tierra que es utilizada por los miembros y sus familias. Este patrimonio puede, incluso, permanecer indiviso por una generación más, y así sentar la base material para la formación del tipo de grupo de descendencia cognático localizado, compuesto por los descendientes de un par de abuelos en común, que fue mencionado al principio de este artículo. La propiedad colectiva o el control colectivo de la tierra y de pasturas, y en ese sentido la solidaridad entre los miembros del grupo, tiene mayores probabilidades de surgir en áreas donde la tierra valiosa es escasa y la comunidad consiste en grupos de casas dispersos en el territorio, ya que este patrón de poblamiento inhibe la interacción de parientes que no viven cerca el uno del otro (Orlove & Custred, 1974). Grupos organizados de familias bajo una autoridad centralizada son también más eficientes que familias nucleares individuales en el manejo de las operaciones del pastoreo, y especialmente en la compleja división del trabajo requerida para desempeñarse en los múltiples ciclos integrados de cultivo y pastoreo (Webster, 1973: 124). Todas estas condiciones están presentes en las comunidades pastoriles más altas en los Andes surcentrales, que es precisamente donde se encuentran tales grupos localizados de descendencia. Su existencia ha sido confirmada en Alccavictoria, en la provincia de Chumbivilca (Custred; Orlove & Custred, 1974), en Q'ero, en la provincia de Paucartambo (Núñez del Prado, 1964; Webster, 1973 y en este tomo), y en el distrito de Paratía, provincia de Lampa (Flores Ochoa, 1968).

La estructura de un grupo localizado de descendencia en lugares como Q'ero o Alccavictoria se asemeja al grupo de siblings de la banda de los Laponos Montañeses. A pesar de la existencia de una débil norma de residencia virilocal (seguida por el 650/o de las parejas en Q'ero), un matrimonio generalmente escoge juntarse con el grupo de descendencia más acaudalado y más influyente a escogerse entre los dos grupos paternos, y que tiende a ser el que posea más tierra de pastoreo y otros recursos. Cuando una familia no tiene hijos varones, por lo menos una de sus hijas con su marido inevitablemente residirá uxorilocalmente para cuidar a los padres y usufructuar de la

tierra. La residencia neolocal, lejos de ambos grupos de descendencia, es una alternativa aceptable para aquellas unidades domésticas con adecuado número de miembros en edad de trabajar y con suficiente tierra (Webster, 1973: 123; Orlove, 1974b; Custred). Como los animales regularmente son cedidos en herencia a los hijos de ambos sexos, de esta manera y consecuentemente se acrecienta el rebaño de aquel grupo que es capaz de atraer a la joven pareja (Webster, 1973: 123; Flores Ochoa, 1968: 78). Las reglas que gobiernan la herencia de tierra son más complejas, pero tienden a concentrar tanto tierra de cultivo como pastizales en manos de los miembros residentes del grupo de descendencia. En Q'ero, las mujeres pocas veces reciben tierra si la residencia es virilocal; y los hombres que forman matrimonio pueden por lo general contribuir sólo con una pequeña porción de tierra al patrimonio de los parientes de su esposa (Webster, 1973: 123). En Alccavictoria, las estancias más pequeñas son compartidas por los miembros residentes, que por regla masculinos, pero las más grandes se dividen entre todos los hijo(as) herederos de la familias (Custred). En la provincia de Espinar, la persona que se muda al grupo de descendencia de su mujer renuncia a sus derechos en el grupo natal a cambio de una compensación monetaria (Orlove, 1974b).

La autoridad en asuntos económicos, sociales y rituales comúnmente es ejercida al interior del grupo de descendencia. Son los mayores en el grupo quienes preponderantemente ejercen el control y la influencia sobre los miembros más jóvenes, sobre sus respectivas descendencias y sobre los derechos y reclamos de propiedad que ellos tengan, sin importar si estos últimos residen patrilocal o matrilocalmente (Webster, 1973: 123; y ver también Flores Ochoa, 1968: 80). Las obligaciones que se tienen con parientes que residen en otros lugares se reducen proporcionalmente, algo que no necesariamente será el caso en pueblos nucleados. Otra característica del sistema de parentesco de los pastores es que uno de los hijos mayores hereda en gran parte la autoridad que anteriormente era manejada por el padre. Actúa como portavoz de su siblings en las negociaciones de matrimonio y otras, y debe preceder a los hermanos menores al asumir cargos comunales (Webster). Pero Webster (1973: 124) también enfatiza que:

Mientras que los hermanos mayores gozan prioritariamente de la autoridad propia de los grupos de parentesco, los hermanos menores tienen prioridad en la herencia de

porciones mejores y más grandes de rebaño, de tierra, viviendas, y estancias y generalmente llegan a controlar la casa de fiestas.

En consecuencia, los hermanos mayores comienzan temprano la búsqueda de una esposa que tenga asegurada una buena herencia y acceso a pasturas prometedoras, y esto generalmente se logra mediante un matrimonio matrilocal en otra quebrada, en el caso de los hombres. El hijo menor a la larga sucede en la residencia y en la propiedad que queda a los padres, a veces compartida con aquellos hermanos que han mantenido residencia patrilocal en sus propios pastizales.

Creo que Webster acierta al identificar que la separación entre la herencia de la autoridad paterna y la herencia de la propiedad, es uno de los mecanismos que crea grupos de descendencia dispersos.

El largo intervalo entre el ritual tradicional de matrimonio y la ceremonia religiosa en Q'ero y Paratía parece estar conectado con el status inferior dentro del grupo localizado de descendencia. Marido y mujer siguen subordinados a una pareja paterna hasta que sus propios hijos hayan alcanzado la edad de seis a ocho años, cuando llegan a ser capaces de encargarse del ganado por sí solos (Custred; Webster, 1973: 123). Si los adultos tuvieran que cuidar el rebaño familiar, estarían demasiado ocupados para poder cultivar los terrenos en las zonas más bajas. La pobreza reinante (Núñez del Prado describe el hato típico como "el rebaño miserable") hace que muchas parejas prefieran las ventajas de emancipación. Pero, aun los que quieren establecer su propia independencia deben esperar hasta que el jefe del grupo de descendencia haga los arreglos de un matrimonio religioso para ellos. Los grupos pastores se adhieren a las costumbres generalizadas en estos aspectos, aunque los matrimonios llegan a realizarse entre ellos muchos más tarde en la vida que en otros lugares (Webster, 1973: 124). Es posible que el acceder a la dignidad de ser *alcalde*, que Núñez del Prado (1964: 290-292) da como el motivo para casarse por la Iglesia, también marca el punto en el que se ha llegado a tener el status social de madurez.

Me parece que los grupos de descendencia descritos por Webster, Custred y Orlove se asemejan más a federaciones de familias nucleares que a linajes corporados, con los cuales ocasionalmente estos autores las comparan. Primero, porque las familias asociadas en un grupo propietario colectivo de tierra tienen el mismo tipo de

relaciones de intercambio entre ellos, como las que tienen con otros parientes. Se fían unos de otros en la asistencia mutua que necesitan, especialmente en los trabajos de construcción, en el arado de la tierra y en otros tipos de trabajos fuertes agrícolas, o se facilitan comida y bienes en momentos de crisis. Sin embargo, cualquiera que venga a ayudar a construir una casa se considera como contribuyente en una relación de *mink'a* y debe ser agasajado con carne, papas, chicha o alcohol y coca; y cualquier unidad doméstica que ayuda a otra en las labores agrícolas deberá ser retribuida con un monto de trabajo igual (*ayni*) o con comida y bebida (*mink'a*), pertenezcan o no al mismo grupo de descendencia (Custred). (Las unidades domésticas de hermanos en Espinar, que cultivan sus tierras en conjunto y luego se dividen la cosecha, podrían ser una excepción a esta generalización). En la mayoría de las sociedades que tienen grupos corporados de descendencia, no se lleva la cuenta de los bienes y servicios que miembros del linaje se prestan mutuamente, y el intercambio se limita al trato con personas externas al grupo, especialmente con afines. En segundo lugar, la frontera real entre miembros y no miembros de un grupo que tiene tierras en común en Alccavictoria o Q'ero se define primordialmente por residencia y no por criterios genealógicos. Un afín puede convertirse en miembro del grupo en casi todos los aspectos. Un hombre que vive con parientes de su esposa tiene acceso a todos los recursos del grupo de ella tal como lo tienen sus hermanos, aunque en Q'ero su status de 'tomador de mujeres' lo pone en cierta desventaja. El puede aun sustituir a su mujer en eventos públicos y asume el status que en virtud de su posición de jerarquía, de edad y de prestigio, le corresponde a ella en su grupo de siblings (Webster; Webster, 1973: 124). Los pastores han adaptado la estructura social a situaciones ambientales muy duras y muy específicas, no mediante la creación de nuevas instituciones, sino —para decirlo sucintamente— alargando el ciclo vital del grupo doméstico.

### ¿Descendencia patrilineal o paralela?

En pueblos nucleados, y entre las comunidades que practican transhumancia en las alturas, se prefiere la residencia virilocal y son los hijos los que prioritariamente recibirán tierras en la división de la herencia, especialmente cuando la tierra es escasa. Este favoritismo

hacia el lado masculino refleja ideales culturales más que requisitos económicos, ya que la división del trabajo por sexo no es rígida y un día de trabajo realizado por una mujer, de hecho, se reconoce como equivalente al trabajo de un hombre. La desigualdad de los sexos en asuntos de herencia probablemente era más marcada en el siglo pasado que ahora, especialmente entre los aymaras y en la cuenca del lago Titicaca. En algunas comunidades aymaras, todas las hijas tradicionalmente heredaban de sus padres una porción de tierra que era equivalente al lote que se daba a un solo hijo (Carter, 1964: 55). En la isla de Taquile, la parte de la tierra que todas las hijas heredaban no llegaba a ser más que una cuarta parte del total, el resto iba a los hermanos del padre si éste no tenía hijos (Matos Mar, 1964: 123, 126). Las leyes nacionales, según se dice —que requieren una división equitativa de la herencia a no ser de que fuesen evadidas—, han causado un aumento de los litigios y han sembrado confusión (Mishkin, 1946: 456; Tschopik, 1946: 546). Sin embargo, en toda la región algunos hombres se casan uxoricionalmente, usualmente porque tienen muchos hermanos, mientras que sus esposas tienen pocos o ninguno, o porque sus esposas provienen de familias más acaudaladas que las de ellos mismos (Albó, Hickman & Sterwart). Un hijo que se casa hacia afuera, puede incluso ser puesto a nivel equivalente con una hija que se casa hacia afuera: los aymaras bolivianos asignan unos cuantos surcos como recompensa de la ayuda ocasional que brindan a su padre o hermano mayor cuando cualquier hijo o hija se muda de la vecindad paterna para casarse (Buechler & Buechler, 1971: 40).

La residencia neolocal está aumentando en el área boliviana (y probablemente en otras áreas también) a medida que jóvenes parejas ocupan tierras no cultivadas o abandonadas. La reforma agraria estimula la residencia neolocal al poner más tierra a disposición e, indirectamente, al estimular la creación de nuevas villas mercado (Albó). La residencia neolocal aumentó en la ex hacienda de Vicos, en parte porque la presión de la población forzó a que la comunidad asigne tierras en lugares distantes del centro poblado y de los hogares de los jefes de las familias extensas (Vásquez & Holmberg, 1966: 293-294).

La preferencia de muchos años por la residencia patrilocal, ha producido conglomerados locales de parientes con el mismo apellido en varias partes de la región (Albó; Mayer). Algunos autores están convencidos de la existencia de verdaderos patrilineajes (*castas*), cuya presencia se ha reportado en Vicos (Price, 1965; Vásquez & Holmberg,

1966), Hualcán (Stein, 1961) y "Puquio Pampán" en el departamento de Huánuco (Burchard). En estas tres comunidades, las *castas* están asociadas con apellidos heredados patrilínealmente, aunque no todas las personas que tienen el mismo apellido necesariamente pertenecen a la misma *casta*, y las relaciones sexuales se prohíben entre ego y cualquier miembro de la *casta* de su padre y de su madre. Albó y Bolton afirman que las *castas* tienen estas dos características en los aymaras bolivianos y los qollas peruanos, pero ninguno de los dos autores mencionan que las *castas* son grupos de descendencia. En Chuschi (departamento de Ayacucho), donde se desconoce el término *casta*, la prohibición de relaciones sexuales con personas que tengan el mismo apellido paterno y materno, existe sin embargo (Isbell). Por último, en Tángor una *casta* comprende todos los descendientes de una pareja de abuelos, contándose ella, ya sea por hombres o mujeres, y corresponde a los grupos cognáticos copropietarios de tierra que han sido observados en varias localidades (Mayer).

Las geneologías patrilíneas se usan ocasionalmente como base para un reclamo de tierras tanto en Vicos como en el Qollao (Vásquez & Holmberg, 1966: 300; Bolton). Bolton sospecha, sin embargo, que los miembros femeninos apoyan a la *casta* en ocasiones como éstas.

Las *castas* de Vicos, como los grupos cognáticos tratados anteriormente, proporcionan canales para la cooperación interfamiliar en ceremonias religiosas, festividades públicas y en el trabajo comunal. La asistencia mutua se limita entre personas que no están más que tres o cuatro generaciones distantes del ancestro común, de modo que las *castas* más grandes exhiben poca solidaridad. Los parientes lejanos que tienen el mismo apellido paterno se juntan y se defienden en duelos verbales y alborotos públicos cuando sienten amenazado su honor (Vásquez & Holmberg, 1966: 295, 298-299; Price, 1965: 319-320). Otro etnógrafo informa que sólo unas cuantas de las *castas* de Vicos son lo suficientemente fuertes, ya sea en número o en recursos, para poder dar ejemplos consistentes de que realmente hay unidad corporada multifamiliar (Fried 1962: 773-774, 779). Ni Stein (1961: 119, 121) ni Burchard atribuyen funciones políticas o económicas a las *castas* de Hualcán o de "Puquio Pampán". Las *castas* andinas parecen ilustrar la observación de Leach (1973) que cuando los apellidos son heredados en línea masculina en sociedades bilaterales, hombres con éxito enfatizarían largas genealo-

gias agnáticas con el fin de ensalzar su prestigio personal y así crear la ilusión que existen patrilinajes como grupos corporados.

Zuidema ha sugerido que el sistema de parentesco Inca reconoció ambas líneas de descendencia, tanto la masculina como la femenina. Era posible, de acuerdo a este autor, que los nombres se heredaran en líneas paralelas de padre a prole o que fueran conferidos en líneas paralelas por parientes rituales. También hay una mayor posibilidad de que hubiera transmisión paralela de ciertos derechos a la tierra, privilegios, obligaciones rituales y objetos ceremoniales. Datos etnográficos recientes de localidades dispersas dan algún apoyo a estas conjeturas. Por ejemplo, la creencia de que bebés varones son implantados en el útero por el padre, mientras que bebés mujeres son hechos por la madre luego de ella haber sido estimulada por el padre, ha sido encontrada en forma casi idéntica en los saraguros de Ecuador (Belote & Belote) y en los qollahuayas de Bolivia (Bastien, 1974). De allí que sea considerado como cosa natural que los hijos se asemejen al padre y las hijas a la madre, y que semejanzas que cruzan los sexos sean rechazadas (Belote & Belote). En otros lugares, las personas que comparten un apellido y que provienen del mismo vecindario se benefician o sufren los efectos de una creencia vagamente mantenida de la transmisión patrilineal, de características físicas y rasgos de la personalidad (Mayer; Vásquez & Holmberg, 1966: 293). Los saraguros son también únicos en tener jerarquías paralelas de cargos religiosos para hombres y para mujeres, y en la posesión de imágenes sagradas que sólo pueden ser heredadas de mujer a mujer (Belote & Belote). Trazas de descendencia paralela también hay en las comunidades tradicionales de Q'ero y Chuschi, donde muchos hombres tenían los nombres de sus padres y las mujeres las de sus madres en los siglos XVII y XVIII (Núñez del Prado, 1964: 284-285; Isbell). Webster encontró en Q'ero, que personas que descienden de un ancestro común en líneas paralelas (o sea los descendientes de dos hermanos en línea masculina o de dos hermanas en línea femenina) reconocen vínculos por un número mayor de generaciones que aquellos que descienden de un hermano y de una hermana. En Chuschi "la herencia preferencial de tierra, bienes y animales es paralela. La gente dice que los hombres deberían heredar de sus padres y las mujeres de sus madres" (Isbell). Hay entonces indicios de que el lenguaje de descendencia paralela ha persistido en algunas sociedades contemporáneas como una manera

de pensar el parentesco. Esto puede ayudar a explicar tanto el énfasis en genealogías partrilineales y en un aspecto intrigante de las relaciones afinales que se considerarán en la sección subsiguiente.

### *Redes de parentesco y formas de intercambio*

“Como si fuese natural en el universo, los parientes se ayudan mutuamente” (Stein, 1961: 114), pero algunos se ayudan más que otros. Casi todos, una vez que ya no se encuentran dependiendo de sus padres o de los mayores de un grupo colectivo poseedor de tierras, libremente pueden activar lagunas de sus relaciones de parentesco consanguíneo, afin o ritual y dejar de lado otras. La ayuda recibida normalmente debe ser devuelta en la misma forma, de manera que los que participaron en una tarea probablemente volverán a hacerlo en el futuro. De allí que los beneficios que se pueden obtener de la activación de una relación deben ser sopesados contra las obligaciones a las que uno se compromete. El ideal de cada unidad doméstica es mantenerse lo más autosuficiente posible (Belote & Belote; Bolton 1973c; Brush; Mayer; Stein, 1961: 77).

La familia nuclear, el grupo más solidario, está rodeado de círculos concéntricos de compromisos decrecientes y suspicacias en aumento (Stein, 1961: 335-336). La obligación de ofrecer ayuda parece ser inevitable sólo dentro del círculo íntimo del mismo hogar, entre padres e hijos. Aun cuando los hermanos encuentran que es difícil negarse a los pedidos de asistencia, de hecho a veces lo hacen. Como lo dicen los autores Belote: “Aun entre siblings puede ser que no haya visitas entre sus respectivos hogares, y sólo saludos respetuosos cuando se encuentran en el camino o en el pueblo; no se prestan herramientas, dinero o cosas”. Fried describe las dificultades de un hombre muy enfermo en Vicos que no podía pedir a sus hermanos que lo sustituyan en el trabajo, porque se había peleado con ellos sobre asuntos de tierra. Aun sin la hostilidad generada por herencias conflictivas, los siblings pueden tener relaciones distantes debido a diferencias ocupacionales, de residencia o por la necesidad de favorecer a los propios hijos en la lucha por la existencia (Fried, 1962: 774-775; Bolton, 1973c; Long; Belote & Belote). Los primos en primer grado generalmente están en la frontera después de la cual la cooperación en forma regular ya no está en las expectativas de nadie. Muchos parientes cercanos, cuya relación en asuntos cotidianos

está inactiva, continúan asistiendo a los rituales de crisis de vida de sus parientes y en la asistencia del costeo y preparación de las fiestas, ya que la negligencia en este aspecto sería equivalente a negar el lazo de parentesco (Belote & Belote; Webster, 1973: 125). Cuando cooperan, frecuentemente o rara vez, siempre lo hacen como representantes de las unidades domésticas, y no en calidad de individuos.

Hay una correspondencia —no total— entre diferentes tipos de reciprocidad y grados de distancia social, como lo demuestra Mayer en sus cuidadosos análisis de las formas de intercambio que suelen hacerse en Tangor. Concuere da con Albó y Orlove (1974b) que en situaciones cotidianas sólo las familias de padres y sus hijos(as), y a veces familias de los siblings, se ayudan mutuamente sin que se les pida (*de voluntad*) y sin que haya expectativas de una devolución precisa. Una manera más formal de intercambiar bienes y servicios es conocida como *waje-waje* en Tangor y las demás comunidades de la quebrada de Chaupiwara n g a , como *rantín* en el Callejón de Huaylas (Stein, 1961: 109-110), y como *ayni* en la mayoría de los otros sitios. El *ayni* es frecuente y regularmente utilizado como método para juntar grupos de trabajo para el arado, el cultivo y la cosecha, para obtener ayuda temporal en el pastoreo y en las actividades domésticas. La Unidad doméstica que recluta mano de obra externa implícitamente promete que posteriormente proveerá un hombre, una mujer, o un adolescente para trabajar un número igual de días en tareas similares. Los que trabajan en *ayni* deben ser provistos con comida, coca y chicha o alcohol (Fried, 1962: 775; Mayer; Orlove 1974b; Mishkin, 1946: 419-420; Stein, 1961: 109-110; Carter, 1964: 49). Los socios de *ayni* generalmente son parientes consanguíneos o afines cercanos; un hombre frecuentemente intercambia trabajo con su padre y sus hermanos una vez que ha establecido su propio hogar (Tschopik, 1946: 543; Carter 1964: 49). No parientes también intercambian servicios *ayni* ocasionalmente. Préstamos de cantidades apreciables de comida, que pueden jugar un rol crucial, especialmente después de una mala cosecha, también son considerados como *ayni* (Matos Mar, 1964: 120-121) Shipton (1975) sugiere que cuanto más valorado sea el producto, especialmente el maíz, sólo será intercambiado entre hogares que se sientan estrechamente emparentados. Iniciar una relación de *ayni* implica un compromiso a largo plazo, independientemente del fin inmediato que se persiga (Carter, 1964: 49-50; Orlove & Custred, 1974). Si se toman en cuenta los

intercambios vinculados a las fiestas, la red de intercambios de *ayni* de una unidad doméstica probablemente incluirá a todas las personas a quienes los miembros de la familia tratan como un pariente cercano, aun cuando pueden reconocer vínculos genealógicos con muchas otras personas.

Una tarea grande, tal como la trilla de un campo de cebada, o la construcción de una casa o un corral, puede ser el momento propicio para una *mink'a* a la que asistirán parientes lejanos y vecinos no parientes, como también algunos de los socios *ayni* del anfitrión. Una *mink'a* festiva, organizada por un hombre holgado, se asemeja a las fiestas. El organizador pone a disposición de los trabajadores y sus familiares grandes cantidades de comida festiva, abundante alcohol, y a veces un músico para avivar el trabajo. Aquellos que ayudaron con la cosecha reciben una proporción de los productos o su equivalente en dinero. Un artesano se relaciona en *mink'a* cuando intercambia sus productos por regalos especificados por costumbre. Cuando no están presentes los elementos festivos, la *mink'a* se asemeja al trabajo asalariado (*jornal*), un tipo de intercambio que es considerado como no correcto entre parientes. Trabajadores eventuales, que a menudo son comuneros muy pobres y/o sin tierra, reciben, además de su pago, sólo dos comidas al día, coca, alcohol y quizás una pequeña porción de lo cosechado (Mayer; Orlove & Custred, 1974; Stein, 1961: 107-110; Carter/1964: 49-50; Malengreau).

Las autoridades político-religiosas cuentan con sus parientes y algunos amigos para que les ayuden a preparar y montar la fiesta que es la culminación de su año del cargo, aunque son los oficiales mismos los que tienen que correr con el grueso del gasto (Carter, 1964: 42; Webster, 1973: 125). Según Mayer, los parientes cercanos contribuyen con mano de obra, comida y dinero *de voluntad* como expresión de sus sentimientos. Si éstas son insuficientes, el oferente tendrá que apoyarse en *ayni* (*waje-waje*) que deberá ser devuelto cuando el dador, a su vez, está haciendo la fiesta, o de préstamos que tendrán que ser devueltos en un año. (La afirmación de los Buechler de que todas las contribuciones a las fiestas son consideradas como *ayni*, y que deberán ser devueltas con interés, parece demasiado rígida, a no ser que los aymaras sean más formales que los tangorinos en estos asuntos). Algunos de los preparativos de la fiesta están más allá de la capacidad del pequeño círculo de parientes. Cuando se debe

cosechar el terreno para vender la cosecha y así sufragar los gastos de la fiesta, o cuando se debe cortar leña para hornear el pan que se ha de consumir en la fiesta, o para formar las comparsas de danzantes, el oferente de la fiesta recluta a todos sus parientes y compadres posibles en un tipo de *mink'a* llamado en Tángor *manay*. Una demostración final de los vínculos de parentesco y otros se lleva a cabo en una fiesta particular al mismo tiempo que la fiesta pública. Se presentan a esta fiesta parientes reales, ficticios, amigos, vecinos, otros *carguyoq* pasados, actuales y futuros, portando platos de comida y otras contribuciones. La expectativa de reciprocidad también está presente en esta ocasión, como lo demuestra Isbell (1974): a los que asistieron a la fiesta a invitación del *alcalde* de Chuschi se les sirvió desde un simple plato de sopa hasta uno con una buena presa de carne de acuerdo al dinero y alcohol con que habían contribuido (Mayer, Buechler & Buechler, 1971: 68-76; Stein, 1961: 107; Fonseca, 1972: 325; Isbell; Belote & Belote).

El intercambio de productos entre parientes difiere de la compra-venta en forma parecida a como el intercambio de servicios en *ayni* difiere del trabajo asalariado. En Uchucmarca, por ejemplo, maíz, trigo y otros productos se intercambian con parientes o comuneros a tasas de cambio más favorables que las que se obtienen por una cantidad idéntica en el mercado (Brush). Los pastores que viven en la puna cerca de la laguna de Lauricocha y sus socios de intercambio de la quebrada de Chaupiwara y del valle de Ambo y Huánuco mutuamente se muestran el mismo tipo de consideraciones. Los socios aceptan tasas más bajas por su carne y por su maíz de las que obtendríamos cuando los venden "para plata", porque derivan así otros beneficios de esa relación. Una sociedad de intercambio, tanto como un vínculo activo de parentesco, representa un compromiso de volver a intercambiar en el futuro: un terrenito de maíz en el valle puede ser temporalmente cedido a cambio de un terreno equivalente de papas en las alturas; o por ejemplo, una persona de las alturas puede transportar la carga a cambio de una proporción de ésta por cada viaje, que da a cada socio acceso a la zona ecológica del otro (Fonseca, 1972: 327-330).

Formas de *mink'a* y otras de aparcería (*sociedad*-Brush), aunque intrínsecamente no son jerárquicas, pueden dar lugar a duraderas relaciones asimétricas mediante las cuales campesinos pobres se transforman en clientes de los más ricos. Si la relación ha de

mantener su carácter recíproco, los intercambiantes deben turnarse en los roles de *mink'ado* y *mink'ador*; y esto no es posible si uno de ellos sólo tiene su fuerza de trabajo para ofrecer. En Uchucmarca, donde la tenencia de tierra es desigual entre las zonas ecológicas, el préstamo de terrenos a cambio de una porción de la cosecha permite a muchas familias el acceso a una mayor variedad de productos (Brush). En otras circunstancias la aparcería es asunto de vida o muerte para familias con insuficientes tierras o sin ellas. Familias de este tipo se vuelven dependientes de campesinos ricos terratenientes, quienes a imitación de los hacendados pueden requerir trabajo en las tierras del patrón tres días a la semana o que los hijos del campesino vayan a cuidar sus ovinos. En estas circunstancias la semejanza entre *mink'a* y lo que en las zonas rurales es considerado como el trabajo asalariado ya ha sido mencionada. En un caso mencionando por Orlove en la provincia de Espinar, un hombre poseía la mayor cantidad de los carneros que pastaban en los campos de su grupo localizado de descendencia (*rancho*) y utilizaba variadas formas de intercambio para obtener pastores. La reducción de los siblings, ahijados y otros parientes al status de clientes es una demostración —bastante brutal— de la fuerza de la autonomía de la familia nuclear (Mayer; Orlove, 1974b, 1974c; Orlove & Custred, 1974).

Algunas familias pobres dependen de las más ricas, aun en una comunidad tradicional como Q'ero, ya que los recursos pocas veces están distribuidos de acuerdo al tamaño familiar (Webster). Frecuentemente se afirma, también, que las diferencias en riqueza y poder están acrecentándose porque la participación en la economía de mercado posibilita que algunas familias adquieran tierra y animales muy por encima de las necesidades de su subsistencia (Albo, Malengreau). Algunos de los propietarios mestizos de la isla de Taquile vendieron su tierra a grupos de familias indígenas más prósperas quienes se juntaron para vender las cosechas y acumular el dinero mediante el trabajo asalariado fuera de la isla (Matos Mar, 1964: 131-132). Otros comienzan su ascenso como intermediarios acaparadores-transportistas de productos campesinos que se venden en otras comunidades o en las ciudades (Orlove, 1974b; Fonseca, 1972: 337). A no ser que estos 'gamonales indios' se refugien en la sociedad mestiza, serán, sin embargo, forzados a gastar parte de su riqueza para cumplir con sus demandas de reciprocidad con sus parientes y comuneros. Sus parientes probablemente insistirán en

préstamos y contribuciones materiales, mientras que la comunidad como tal los obligará a asumir roles de liderazgo y el costeo de fiestas, aunque ellos vendan algo de su tierra en exceso a otros comuneros (Fonseca, 1972: 327; Malengreau, Matos Mar, 1964: 140-141; Webster, 1973: 125-126). El *ethos* de los sistemas andinos de intercambio es igualitario.

### *Relaciones con afines*

Una consecuencia lógica del tratamiento de las parejas conyugales como unidades estructurales es la equivalencia que se hace de afines con consanguíneos, por lo menos en la vida cotidiana. Es decir, que la relación que una persona tenga con su hermana o hermano casado, necesariamente también implica una relación con el cónyuge de ese sibling.

Ya han sido mencionados datos etnográficos que apoyan tal deducción. Los hombres tienden a colaborar más frecuentemente y más estrechamente con maridos de la hermana o los hermanos de la esposa que con sus propios primos (Stein, 1961: 128-129, 137). De hecho, Long afirma:

... En muchas instancias los vínculos entre cuñados tienden a reemplazar los vínculos entre hermanos que frecuentemente disminuyen después que cada uno de ellos ha logrado su independencia del hogar paterno. . . Las relaciones con los suegros y los parientes políticos de la generación del padre tienen el mismo aspecto deferencial que se le brinda a los propios padres —especialmente durante los primeros años del matrimonio— cuando el yerno o la nuera probablemente vivirá en el hogar del cónyuge. Por su parte los suegros deben supuestamente ayudar al marido de la misma manera como lo harían con sus propios hijos e hijas.

La costumbre poco usual de exogamia de pueblos en "Puquio Pampán", que se resuelve en matrimonios con comunidades vecinas, está basada en el supuesto de que los cuñados y otros afines practicarán la reciprocidad. Un hombre se casa con una mujer de otro pueblo con el fin de poder intercambiar productos de la zona baja por la alta, de poder cultivar en aparcería tierra en otra zona ecológica, o prestarse la yunta de su cuñado (Burchard).

La equivalencia entre siblings y cuñados a veces es facilitada mediante el concierto de matrimonios entre parientes afines. Esto se

logra mediante el intercambio de hermanas, por el matrimonio de varios hermanos de una familia con varias hermanas de otra, por el matrimonio de dos siblings con dos primos, por el levirato y el sororato. Parientes afines de diferentes generaciones también son desposables, y así hay ocasionales casamientos entre el hermano de una mujer con la hija del esposo de esa mujer, pero de otra unión (Bolton, Belote & Belote; Isbell; Tschopik, 1946; 544). La sugerencia de Belote & Belote es que la función principal de los matrimonios de este tipo es la limitación de las obligaciones mediante la consolidación de las redes de parentesco. Otra resultante importante es la creación de un vínculo doble entre las parejas. Una mujer, por ejemplo, cuyo hermano está casado con la hermana de su esposo, se resentirá mucho menos por la ayuda que dé su marido a su hermana o a sus hijos. El compartir mujeres por dos hombres qollas tiene efectos similares (Bolton, 1974).

Además de la relación simétrica entre cuñados, que parece afectar el comportamiento en toda la región andina, una distinción asimétrica entre dadores de cónyuges y receptores de cónyuges se observa en algunas partes, especialmente en circunstancias ceremoniales. En los trabajos presentados en este simposium se aducen cuatro ejemplos de simetría en los roles de los afines. Tres de ellos en comunidades que muestran trazas de descendencia paralela.

Los hombres y las mujeres saraguros organizan fiestas independientemente del cónyuge, una costumbre que los autores Belote atribuyen al concepto de descendencia paralela. Los que componen los "parientes de cocina" son: los hermanos y hermanas, sus cónyuges e hijos solteros, los hijos, los yernos y las nueras, los padres y los suegros, los suegros de los hijos, quienes ayudan al anfitrión a preparar la comida que los siblings del cónyuge y otros "parientes de sala" han de consumir. Los siblings del anfitrión (marido o mujer) participan en la fiesta en roles menos íntimos. El anfitrión escogerá entre ellos a los *muñedores* o *empleados* quienes ayudarán a pagar las misas, proveer el incienso y provisiones para cocinar, o a contratar a los músicos y a danzantes (Belote & Belote).

En Tángor (Mayer), Chuschi (Isbell), y Q'ero (Webster 1973 y en este tomo), el esposo de la hija y el de la hermana (cuyo término en ambos casos es *masha* o *masa* en el dialecto ayacuchano del quechua y *q'ata*, en el cuzqueño) se encuentran opuestos ya sea al padre y hermano de la esposa (*kaka* en el Cuzco), o a la esposa del

hermano y del hijo (*lumtshu* o *llumchu* en Ayacucho, *qachun* en Cuzco) respectivamente. La oposición ritual entre dadores y recibidores de mujeres, o de mujeres y hombres que entran al grupo mediante el matrimonio, toma formas un poco diferentes en cada una de las tres localidades. Un aspecto que tienen en común es el rol del *masha* o *q'ata* principal, quien tiene que contribuir la mayor proporción del gasto y actuar como maestro de ceremonias en fiestas organizadas por el padre o hermano de su esposa. Otro aspecto, por lo menos en Tángor y Chuschi, es la correlación que la oposición *masha/lumtshu* tiene con un conflicto a nivel simbólico entre principios masculino y femeninos. Ya que en este tomo hay descripciones completas de las relaciones conafines, me limitaré a indicar algunas de las diferencias que tienen significancia estructural, en la tres comunidades.

En Tángor, la relación *masha/lumtshu* es enteramente compatible con la manera bilateral de rastrear el parentesco y con la autonomía de la familia nuclear. En los techos casa, fiestas y funerales, las hijas y sus hermanas se identifican con sus maridos como *mashas*, y los hijos y hermanos con sus esposas son como *lumtshuys*. Al asignar al pariente consanguíneo que se casó fuera a las categorías afines, se traza una frontera simbólica alrededor de la unidad doméstica que está organizando la fiesta. En estas ceremonias los *mashas* toman roles masculinos: traen los componentes verticales del techo nuevo y proporcionan la comida y bebida que los *lumtshuys* prepararán y servirán en un funeral (Mayer).

He mencionado antes que las comunidades semipastoriles de Chuschi y Q'ero todavía hacen uso del principio de descendencia paralela, como una manera de regular la herencia y como criterio de clasificación de parientes respectivamente. También se asemejan en cuanto que reconocen grupos cognáticos de descendencia que generalmente consisten en los descendientes de un par de abuelos (llamados *ayllu* en Chuschi) como unidades económicas y rituales (Isbell; Webster 1973: 125). En algunos contextos, los que toman mujeres (*masa* en Chuschi, *q'ata* en Q'ero) no sólo son tratados como personas de fuera del grupo de descendencia, sino que también ocupan un status inferior a los que donan mujeres (Isbell; Webster, 1973: 124). Las categorías afines parecen estar identificadas terminológicamente y en el comportamiento con líneas paralelas de descendencia. El análisis de Webster de la terminología de Q'ero revela

el término *Kakay* que el autor glosa como "dadores de mujeres" y que a su vez está en relación de líneas de descendencia de masculino a femenino con el grupo cognático de ego: ya que el *kakay* incluye al hermano de la madre de ego, al hermano de su esposa, y a la esposa del hijo entre otros parientes. La categoría *q'atayniy* ("tomadores de mujeres") que incluye a las hermanas del padre de ego más sus esposas, y los esposos de sus hijas, da lugar a líneas femeninas paralelas al del grupo de ego mismo. La manera como se usan los términos españoles de los afines en Q'ero indica que todos los *kakay* se clasifican como pertenecientes a la generación del padre de la esposa, y todos los *q'atayniy* como pertenecientes a la generación del marido de la hija (Webster). El apoyo material aportado por los *masas* es crucial cuando el padre o el hermano de las mujeres de ellos "pasan" una fiesta en Chuschi. Los *masas* del anfitrión toman roles femeninos en esta fiesta; sirven la chicha a los invitados, por ejemplo. El masa principal, de hecho, aparentemente toma roles tanto masculinos como femeninos al comportarse como bufo y engañador (Isbell). Ya que el marido de su hermana puede tornarse en el ancestro fundador de una línea de descendencia femenina, correspondiente a la línea masculina fundada por el hermano de su esposa, el rol femenino pareciera convenirle más que el papel masculino que toma en T'angor.

La distinción entre afines y consanguíneos puede, sin embargo, ser ignorada o pasada por alto, aun en estas comunidades. En Chuschi, miembros de ayllus vinculados por lazos de matrimonio, pueden, con la excepción de los meros cuñados y los yernos, transformarse ritualmente en *aura*, que son "como hermanos" (Isbell: ya ha sido mencionado anteriormente que un esposo que se une al grupo asume el status que le corresponde a su mujer dentro del grupo de descendencia de ella).

### *Parentesco espiritual*

Los parientes rituales tienen un papel importante en toda la región. Los más importantes son los padrinos de matrimonio, quienes posteriormente pueden ser padrinos de bautismo de los hijos de la pareja, aun cuando otras personas son designadas para apadrinar otros ritos de pasaje y hasta de nuevos objetos. Toda relación padrino/ahijado incluye la relación de compadre entre los padrinos y

los padres naturales de la criatura. Esta relación puede, a veces, ser extendida a los hijos de los padrinos y de los ahijados también (Albó). La relación de compadrazgo/padrinazgo es el tercer componente de la estructura de parentesco en los Andes junto con las relaciones de consanguinidad y de afinidad.

En muchas localidades los compadres se definen como una categoría de parientes separados por la regla que especifica que compadres no pueden ser parientes entre sí, ni por afinidad ni por consanguinidad (Malengreau; Belote & Belote; Isbell). Cuando es posible para los padres seleccionar a uno de sus hermanos o primos como padrinos, como en Matahuasi, o a un pariente distante, como en Compi, ellos pueden transformar una relación existente en una que estará marcada por un nivel superior de compromisos mutuos (Long; Buechler & Buechler, 1971: 47). La costumbre en el Callejón de Huaylas de preferir a los padrinos del novio (o a un hermano mayor) para el rol de padrinos de matrimonio, y a los padres del padre como padrinos de bautismo para el primer hijo parece ser excepcional (Vásquez & Holmberg, 1966: 249-295; Stein, 1961: 131-132, 278). Por lo general, los miembros de una familia tarde o temprano se separarán, pero quedarán ligados al resto de la comunidad mediante varias y diferentes redes de compadrazgo (Malengreau). Las relaciones de compadrazgo son diferentes a las de afinidad por ley canónica que prohíbe el matrimonio entre parientes espirituales, y que también es guardada por la costumbre.

Las relaciones de compadrazgo pueden asumir la mayoría de las funciones asociadas con las relaciones de filiación complementaria en sociedad unilineales (es decir, las relaciones entre el hermano de la madre y los hijos de la hermana en una sociedad patrilineal, y la relación entre la hermana del padre y los hijos del hermano en la sociedad matrilineal). Esta puede ser la razón por la cual floreció la institución del compadrazgo en aquellas sociedades indígenas de Latinoamérica donde las instituciones más antiguas de parentesco sucumbieron al choque infligido por la invasión española (Foster, 1953: 21-26). A un pariente espiritual le atañan más las cualidades personales y experiencias del individuo que el ejercicio de autoridad o de los problemas de herencia (Malengreau). Como lo dice Pitt-Rivers: "El padrino puede ser visto . . . como el guardián del yo espiritual en oposición del yo social que está bajo la protección de los padres". A él le importa el bebé y no el heredero potencial (Pitt-Rivers, 1973: 102-103). También puede ser el portavoz de los

valores comunales en oposición a los intereses individualistas de las familias. Estas características de las relaciones rituales están muy presentes en los ritos de pasaje, y especialmente en los matrimonios.

Como indica Albó, los padrinos de matrimonio entre los aymaras bolivianos posibilitan que la joven pareja empiece a liberarse de las dos unidades domésticas paternas sin negar los valores generales asociados al parentesco y al matrimonio. La adquisición de la nueva identidad social es intensamente simbolizada al hacer que novio y novia se comporten como criaturas que no pueden ingerir alimentos, ni vestirse por sí solos, y mucho menos emborracharse, hasta que los 'padrinos mayores' (*jach'a padrino* y *madrina*) y los padrinos del 'destete' (*T'aga padrino*) los hayan guiado hacia el 'status' de adultos (Albó; Carter). Si fuera necesario, los padrinos del matrimonio posteriormente actuarán como árbitros en las disputas matrimoniales en su rol de portavoces benevolentes de los valores de la moralidad comunal. Tienen el derecho de pegar a su ahijado (el marido) o de amenazarlo con la policía, si maltrata a su mujer. Son también, convenientemente, chivos expiatorios si el matrimonio termina en divorcio (Albó, Bolton & Bolton, 1976; Price, 1965: 317-318; Buechler & Buechler, 1971: 47; Stein, 1961: 133, 148). Un padrino de bautismo en kauri tiene autoridad como para obligar a un padre a que altere el posible maltrato que tiene con su hijo (Mishkin, 1946: 452-453).

La riqueza y la respetabilidad relativa usualmente son criterios importantes para seleccionar padrinos. Se espera que hagan una contribución respetable a los costos de la ceremonia que apadrinan. Especialmente los padrinos de bautismo deberán hacer regalos de propiedad personal a sus ahijados a través de los años. Entre los saraguros, tradicionalmente dan una vaca a su ahijado de siete u ocho años para que éste empiece su propio establo (Belote & Belote). Está claro también, que mucha gente ve en sus padrinos o compadres la fuente de ayuda sustancial en caso de necesidad. Albó hace la siguiente comparación:

Los parientes carnales serán como la propia caja de ahorros. Los parientes rituales serán como la compañía de seguros a la que se ha ido pagando una prima para garantizar su ayuda incondicionada en el momento oportuno. La ayuda de los demás se concebirá más bien como un sistema de pequeñas transacciones de compra-venta y préstamos mutuos.

Que los ahijados o sus padres puedan demandar regularmente ayuda parece depender mucho del carácter simétrico o asimétrico de la relación.

Hay mucha variación regional en las costumbres respecto a esto, como lo demuestran los siguientes ejemplos. Lo más generalizado parece ser que los padrinos son de mayor rango que todas las personas de la familia del ahijado, aunque su superioridad está más marcada respecto al ahijado mismo. Albó describe a los aymaras bolivianos en estos términos y aduce como evidencia los términos que se usan entre compadres y por la forma como se presentan las obligaciones del intercambio recíproco entre ambas familias. Los términos que se usan cuando se les dirige la palabra sitúan a los padrinos y a sus hijos en una generación más alta en relación al ahijado y sus padres. Por ejemplo, los hijos de los padrinos utilizan la palabra "compadre" para dirigirse a los padres del ahijado, y a este último, "ahijado". En la sociedad aymara, los ahijados y sus padres ayudan a los padrinos en la siembra y cosecha, y a cambio reciben una porción de ella (Albó; Buehler & Buechler, 1971: 48). En el Ecuador, en Saraguro, un padrino puede ocasionalmente pedir ayuda del ahijado o de sus padres en el trabajo, en la chacra o en la casa, mientras que la deferencia que éstos deben mostrar hacia sus compadres les impide hacer el mismo pedido (Belote & Belote). Los padrinos tienen también el derecho unilateral de demandar la asistencia de sus ahijados en los trabajos de *minka* en dos localidades del departamento del Cuzco: la provincia de Canchis (comunicación personal de Benjamín Orlove) y en el pueblo de Kauri (Mishkin, 1946: 452-453).

En cambio, en Cusipata la expresión característica del compadrazgo es el intercambio mutuo de servicios no especializados entre las partes (*ayni*). Compadres masculinos pueden pedirse ayuda en el trabajo del campo y en la construcción de casa; y las comadres a veces se prestan utensilios de cocina y se ayudan en el pastoreo del ganado (Malengreau). Por último, en Uchumarca la forma más importante de asistencia mutua, la *aparcería*, se restringe mayormente a consanguíneos y afines; y es muy raro encontrar que compadres sean socios en un arreglo de *aparcería*. (Brush).

La asimetría está más marcada cuando el padrino es una persona excepcionalmente rica en el pueblo, o un mestizo con influencia fuera de él. En relaciones de "compadrazgo vertical" de este tipo, el padrino toma el rol de "patrón" y el ahijado la de "cliente"

(Mintz & Wolf, 1950: 342). El cliente puede obtener acceso a la tierra, a préstamos, apoyo en una demanda judicial; pero frecuentemente también se encuentra en situaciones de explotación frente al padrino, debiéndole servicios, o estando obligado a venderle todo su excedente a un precio "de amigos" (Albó, Malengreau, Orlove 1974c). Sin embargo, muchos de los padrinos externos son sólo mercachifles y camioneros, personas de las cuales sería difícil decir que son figuras que ostentan riqueza y ejercen poder (Mishkin, 1946: 435, 458; Fonseca, 1972: 335; Orlove 1974c). Dávila (1971: 405) ha propuesto, en base a datos de Mesoamérica, que muchos campesinos tienden a comprometerse con relaciones de compadrazgo vertical cuando los cambios en la sociedad campesina, o mayores oportunidades de acceso a personas en posición superior fuera del pueblo, les permiten mayor campo de acción y movilidad social. El incremento reciente de compadrazgo vertical en los Andes, que fue observado por varios autores, apoya la hipótesis de Dávila.

Si el compadrazgo vertical sirve de escalera para comuneros con ambiciones, también sirve como una red de seguridad para mestizos en trayectoria social descendiente. Dos unidades domésticas de la familia Cuentas, que otrora poseían toda la Isla de Taquile y mucho más en otros sitios, vivían en 1957 en lo que quedaba de sus tierras heredadas en la isla. Con la excepción del uso de vestimenta mestiza y el idioma español, su modo de vida era indistinguible de la de los demás isleños. Eran padrinos de los pocos colonos que todavía tenían, mayormente para asegurarse de mano de obra para el trabajo de las chacras (Matos Mar 1964: 116-117).

### *Conclusión*

Este artículo es un intento de basar la interpretación de los aspectos bilaterales del parentesco andino en la autonomía de la unidad doméstica conformada por la familia nuclear. Un resumen de los resultados de esta investigación ha de servir como su conclusión.

Los nuevos hogares sólo se crean a costo de provocar los conflictos implícitos entre padres e hijos y entre siblings. A medida que el joven marido comienza a cooperar con su esposa para mantenerse a sí y a sus hijos, y a medida que gradualmente comienza a tomar decisiones propias, inevitablemente empieza a retraerse de la autoridad paterna, aunque en algunos aspectos quedará subordinado.

a sus padres hasta que ellos mueran. También las relaciones entre siblings casados tienden a definirse más y más como un intercambio igualitario (*ayni*) de bienes y servicios y cada vez menos como el compartir espontáneo que es usual al interior de un hogar. Los hijos de siblings probablemente se sentirán menos comprometidos unos con otros que como lo estuvieron sus padres. Este ciclo de desarrollo de las unidades domésticas es bastante uniforme en toda la región andina, aunque la emancipación de la generación de los hijos puede darse en cualquier etapa de su vida, desde la juventud hasta mediana edad. El momento de la separación depende mucho de si hay suficientes recursos disponibles para encaminar una nueva unidad doméstica sin afectar la viabilidad de la original. En algunas comunidades de pastores, es posible que hombres lleguen a ser ancianos dentro de sus grupos de descendencia sin haber establecido hogares autónomos.

Marido y mujer comparten derechos de propiedad sólo con sus propios siblings, pero en términos cotidianos se comportan como si pertenecieran a ambos grupos de siblings. Cada grupo de siblings debe contentarse con algo menos que la completa lealtad de las parejas y de sus hijos respectivamente. El balance de solidaridad y cooperación frecuentemente se inclina hacia el lado del marido, parcialmente por razones ideológicas y mayormente debido a que la residencia postmarital es predominantemente virilocal. Los parientes consanguíneos rápidamente se acostumbran a convivir con parejas que no se adhieren a la norma virilocal. Allí donde hay escasez de tierra, el tratamiento respecto a derechos de propiedad que se da a hijos o hijas que se han casado fuera tiende a ser similar. Como también hay casos en que un hombre compartirá obligaciones e intercambiará terrenos de cultivo más fácilmente con un cuñado que vive cerca que con un hermano que se ha mudado a otro sitio.

Una familia nuclear generalmente escoge cooperar con sólo ciertos parientes colaterales, limitarse a sólo asistir a fiestas de otros, e ignorar totalmente las relaciones con aun otros parientes. Estas decisiones, que no importa cuándo se tomen, están influenciadas por factores de distancia genealógica, pero también por factores tales como el lugar de residencia, la pobreza o riqueza relativa, experiencias y gustos personales. Los mismos factores que cohesionan a algunos parientes colaterales, ocasionalmente también pueden cohesionar a personas que no son parientes colaterales ni afines. Dos

hombres no emparentados que trabajaron y bebieron juntos por muchos años, a menudo porque asistieron a sus respectivas fiestas, pueden terminar confirmando su amistad al volverse compadres (Buechler & Buechler, 1971: 47-48; Orlove & Custred, 1974; Stein, 1961: 203). Hay también relaciones formales parecidas a las de parentesco que regulan el comportamiento en circunstancias donde las conexiones genealógicas están ausentes a donde no tienen relevancia. Las relaciones de intercambio de bienes entre personas de diferentes comunidades endógamas son un ejemplo de tales relaciones; como también lo son los lazos que los hombres establecen al haber ocupado cargos o haber hecho fiesta el mismo año, o que juntos sirvieron como asistentes al *corguyoc* de una fiesta (Fonseca, 1972: 328; Stein, 1961: 202, 257).

Pitt-Rivers (1973: 95-96) ha propuesto el término de "parentesco figurativo" para expresar relaciones rituales que son moralmente pero no jurídicamente obligatorias, y que en otros aspectos se asemejan a relaciones de parentesco consanguíneo. La denotación de este término quizás pueda ampliarse para poder incluir relaciones de intercambio y relaciones de coparticipación en fiestas, ya que éstas también requieren que las partes se traten una a otra como si fueran hermanos. Los derechos y obligaciones del parentesco figurativo a veces se extienden a parientes cercanos de las partes contractuales, creando así un conjunto de relaciones secundarias. Estas últimas se distinguen de las primarias por criterios —tales como diferencias de generación— que también son aplicados en la esfera del parentesco consanguíneo. El padrino crea fuertes lazos entre los compadres, y como lo demuestra Albó, lazos menos fuertes entre los hijos del padrino y el ahijado; e igualmente débiles entre el ahijado y los compadres de sus padres. Es esta extensión de obligaciones lo que hace que el compadrazgo forme parte integral de los sistemas modernos de parentesco quechua y aymara, que complementa la consanguinidad y la afinidad. Las obligaciones fraternas entre socios de intercambio y organizadores de fiestas posiblemente también involucre a las esposas e hijos, pero se carece de información sobre este punto.

El rol complementario que se asigna a los padrinos les permite mediar en el conflicto latente entre padres e hijos (Pitt-Rivers, 1973: 102). Mientras mantienen vínculos amistosos con sus compadres, quífan al ahijado a desarrollar una identidad suya propia fuera del

contexto de su familia paterna. La influencia que los padrinos pueden ejercer es aumentada, en varias comunidades, por el hecho que tienen un status superior en relación a los padres naturales del niño. Los padrinos de matrimonio no sólo ayudan a sus ahijados a establecer un nuevo hogar y a mantenerlo, sino que también dotan a uno (o más) de los hijos de los ahijados con los primeros bienes de propiedad personal\* si son invitados a apadrinar el bautismo o el cortapelo de la criatura. Entre los aymaras bolivianos, por lo menos, se dice que rasgos de la personalidad de los padrinos se transmiten a los ahijados en estas ceremonias (Albó; Buechler & Buechler, 1971: 96-98). Las relaciones entre los vínculos consanguíneos y los de matrimonio, que he descrito, probablemente ocurren también en otras partes del mundo. Sin embargo, puede ser que las comparaciones resulten ser difíciles, debido a que los sistemas de parentesco bilateral se forman en base a factores sociales y culturales que pueden ser muy diferentes de una región a otra. Los grupos de siblings que constituyen la banda de los Laponos o la comunidad de residencia en una sola casa en los Iban normalmente están vinculados entre sí por lazos de afinidad, y sus integrantes pueden libremente juntarse ya sea con consanguíneos o con afines de otras comunidades. Los lazos corporados entre siblings en las serranías del sur del Perú, por otro lado, están permanentemente afiliados a las comunidades endógenas, y estas no están organizadas de acuerdo a principios de parentesco. Hay islas de coral en las márgenes de Polinesia Occidental donde los padres provisoriamente asignan tierras a sus hijos casados al mismo tiempo que ellos, por lo general, se reservan porciones de sus propiedades para su propio sustento. Algunas de las consecuencias de esta práctica, tanto para la distribución de las parcelas de cultivo como para el tipo de comportamiento que se espera entre parientes cercanos, son notablemente similares a aquellos que se han informado en los Andes. Pero los polinesios occidentales y sus vecinos tienden a concebir las relaciones entre las familias en términos de linajes segmentarios, en lugar del lenguaje de descendencia paralela que otrora puede haber prevalecido entre los quechuas. Comparaciones tan tentativas como éstas, hubiesen sido totalmente imposibles aun hace tan poco como 1970. Esta generación de etnógrafos del

---

\* Sembrando así las semillas de la destrucción del hogar que con tanto afán han visto evolucionar. (N.E.).

Ande tiene el mérito de haber enriquecido el corpus literario de la antropología social con muchos datos hasta hoy insospechados.

## NOTAS

*Agradecimientos:* Este trabajo se ha beneficiado enormemente de los consejos y las críticas de varios especialistas del área andina: Ralph Bolton, Glynn Custred, John V. Murra, Patricia Netherly, Benjamín Orlove y Freda Wolf. También quisiera agradecer a Joseph Bastien, Glynn Gustred, Benjamín Orlove y a Tristan Platt por el permiso de citar de los manuscritos no publicados en la versión inglesa de este simposio; y a mis colegas Ruth Borker y Thomas Gregor por sus ideas y por animarme en el trabajo. Estoy endeudado con Víctor Turner por los conceptos de *estructura* y *comunitas* en partes de mi análisis. Las limitaciones de este capítulo deben ser atribuidas al status de amateur que ocupó en el campo de los estudios de la región andina.