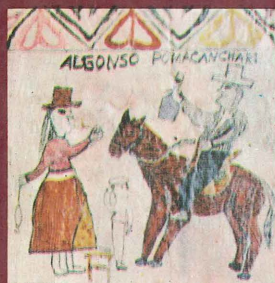


PARENTESCO Y MATRIMONIO EN LOS ANDES

E. Mayer
R. Bolton
Editores



Capítulo 6



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.

ESTRUCTURA DEL PARENTESCO Y DEL MATRIMONIO

Billie Jean Isbell*

TERMINOS DE RELACION

Los términos de relación de los chuschinos reflejan los principios de organización por sexo, edad relativa, generación y distancia genealógica. Estos mismos principios volverán a aparecer cuando discutamos la estructura de la parentela bipartida en parientes cercanos (*ayllu*) y parientes lejanos (*karu ayllu*). En los intercambios rituales y recíprocos, las categorías más importantes son las de las personas de la misma generación, tanto los consanguíneos (*ayllu*) como los afines (*awra*). Las personas de la misma generación, del mismo sexo, siblings e hijos de los siblings de los padres o los primos de primer grado, comparten términos recíprocos de relación; *wawqey* de hombre a hombre y *ñañay* de mujer a mujer. Se diferencia a las personas de la misma generación que son del sexo opuesto; *paniy* se refiere a "hermana" cuando el locutor es hombre y *turiy* "hermano", cuando habla una mujer. Obviamente en la ceremonia de matrimonio las unidades de intercambio son hermanos y hermanas y la alianza matrimonial preferida es la de intercambio de personas de la misma generación de la pareja, reforzando así los lazos afines entre las dos parentelas.

La diferenciación por sexo se nota también en la terminología de padres e hijos. Las mujeres se dirigen a sus hijos como *qari waway* y a sus hijas como *warmi waway*; los hombres se dirigen a sus hijos como *qari churiy* y *warmi churiy*. El término *wawa* usado por las mujeres es un término general que significa niño o bebé. Cuando se usan términos dirigidos hacia los padres, el sexo del locutor no

* Billie Jean Isbell es profesora de Antropología en Cornell University; doctorada en la Universidad de Illinois, Urbana; profesora visitante en el Area de Antropología, PUC, Lima, 1974. Autora de varios artículos, entre ellos, "No servimos más: Un estudio de los efectos de disipar un sistema de autoridad tradicional en un pueblo Ayacuchano", "Parentesco Andino: los que nos aman", "influence of migrants upon traditional social and political concepts: a Peruvian case study", y otros sobre lingüística y folklore. Prepara un libro sobre el pueblo de Chuschi. Actualmente trabaja sobre procesos psicológicos de adquisición de símbolos en niños.

constituye un criterio; los términos *tatay* y *mamay* son utilizados del mismo modo por hombres y mujeres. Los términos de padres generalmente denotan respeto y sumisión. Las fuentes documentales revelan que durante el tiempo de los incas la diferencia por sexo se aplica a los de la generación ascendente (Rowe 1963:250; Zuidema en prensa) con terminología bifurcada para siblings y primos de los padres. Mishkin afirma que en Kauri "los hermanos del padre" se denominan "padres" y las hermanas de la madre "madres" o, con frecuencia, "tías" (1963:452). De la misma manera Webster (en prensa) presenta evidencias acerca de terminología bifurcada convergente en el Q'ero moderno con los términos incaicos *ipa* para la hermana del padre y *kaka* para el hermano de la madre. En Chuschi y en el pueblo de Huarcaya (Catacora 1968) los términos españoles 'tío' y 'tía' se usan para los siblings y los primos de los padres. Los sufijos morfológicos y la pronunciación quechua resultan en *tiuy* y *tiay*. Estos términos y los términos para las personas de la misma generación de ego se extienden colateralmente a las categorías de parentesco lejano como *karu wawqey* o *karu tiuy*.

El análisis de la adopción de la terminología española revela que sólo un conjunto de términos se hispanizó uniformemente; los de *tiuy* y *tiay*, mencionados anteriormente y los correspondientes a 'sobrino' y 'sobrina' para los hijos de las personas de la misma generación de uno, incluyendo a los hijos de siblings y primos hermanos. Estos dos conjuntos de términos se ajustan a los referentes quechuas anteriores y no al uso correcto en el español. Todos los términos españoles se aplican unilateralmente al responder alter con los términos quechuas tradicionales. Por ejemplo, la manera correcta de dirigirse a los abuelos y a las otras generaciones 'abuelo-abuela'. Sin embargo alter responde con el término quechua *willkay*, nieto.

La misma unilateralidad es evidente en la terminología entre afines. Un hombre que se casa con "mi hija" o "mi hermana" (incluyendo a la prima de primer grado) es llamada *masay*. De la misma manera, la mujer que se casa con "mi hijo" o "mi hermano" es llamada *llumchuy*. Sin embargo estos dos responden con los términos españoles (véase la tabla de términos). Otro ejemplo es el caso de un hijo ilegítimo nacido de una persona casada legalmente (hijo político) que responde en quechua *mamay-tatay*. Hijo político en español se refiere generalmente al esposo legal del hijo-hija de uno y no al hijo ilegítimo. Nótese que a excepción de este último caso, en todos los otros casos de combinaciones ego alter del español — que-

chua, el término subordinado se retiene en quechua y el superior en español.

El examen de la terminología que acompaña las relaciones de broma nos da una idea interesante acerca de las ambigüedades del sistema. Un hombre y una mujer llaman en broma "esposo" y "esposa" a las personas de la misma generación del *ayllu* de su cónyuge. Estas son las dos únicas categorías de los dos *ayllus* que no se redefinen automáticamente como no desposables, durante una de las ceremonias que acompañan el matrimonio, la ceremonia del "Perdón". Los solteros no participan de la ceremonia y de esa manera permanecen desposables. Se practican el sororato y levirato. En broma un padrino llama "esposita" o "esposito" a su ahijada —ahijado. Como los *awra*, los 'compadres' se escogen de la categoría de los desposables y se redefinen ritualmente como no desposables.

Los abuelos llaman en broma "esposito" y "esposita" a sus nietos. Un informante aclaró esta relación explicando que "los abuelos son *ayllu* y *karu ayllu*". La generación de los abuelos contiene el vínculo colateral clave con las personas desposables del *karu ayllu*. Los descendientes de los siblings de los abuelos son los parientes más cercanos (primos de segundo grado) que se consideran desposables. Los abuelos y sus siblings se llaman entre ellos con el mismo término, y si se establece una relación con los siblings de los abuelos, se extiende el término 'abuelo' o 'abuela' a ellos. Ahí radica la ambigüedad: los abuelos son *ayllu* y *karu ayllu*.

El ayllu y karu ayllu: la parentela

Ayllu es un término general quechua que denota calidad de pariente. Se usa un término complementario para diferenciar entre el parentesco lejano (*karo ayllu*) y el parentesco cercano (*ayllu*). Sin embargo la palabra *ayllu* es un término general que puede referirse a grupos diferentes. Un informante me decía que *ayllu* se refiere a "cualquier grupo con una cabeza". Explicó que un *ayllu* puede ser un barrio, la familia de uno e incluso el distrito, departamento o nación. Salvador Palomino (1971, 1972) ha descrito varias formas de estructuras de *ayllu* como barrios y/o mitades en la región del río Pampas. Aquí nos ocuparemos del *ayllu* como un término de parentesco.

Un examen del término de parentesco *ayllu* y *karu ayllu* revela la estructura de un parentesco centrado en los siblings, en el cual el principio organizativo es la distancia genealógica a la segunda generación ascendente. Los siblings de los abuelos de ego y sus descendientes se excluyen del *ayllu* y se categorizan como *karu*

ayllu. Los miembros del mismo *ayllu* no son desposables entre sí; los parientes *karu ayllu* pueden casarse entre sí, si no comparten sus apellidos paterno y materno. La estructura de parentesco del *ayllu* chuschino es del rango de primo de primer grado, compuesta de dos ramas de descendencia de dos parejas casadas: las dos parejas de abuelos de ego. El vínculo más importante para calcular la distancia genealógica está en la segunda generación ascendente, en la cual los siblings de los abuelos y sus descendientes son *karu ayllu*. El diagrama de *ayllu-karu ayllu* ilustra la estructura discutida anteriormente. Nótese que los afines no se consideran miembros del *ayllu*.

El diagrama se ha elaborado para demostrar la relación existente entre las prácticas para dar apellido y el principio de distancia genealógica a través del rastreo del parentesco colateral. Al revisar el diagrama se ve el funcionamiento de la regla primaria de matrimonio por la cual ego no puede casarse con cualquiera que comparta su apellido paterno y materno, designados con A y G en nuestro ejemplo. Cualquiera que no sea miembro del *ayllu* de ego es desposable. Cuando existe una diferenciación por sexo en los vínculos de las líneas ascendentes o colaterales relevantes, el pariente desposable de ego masculino más cercano a él, es descendiente de los siblings de sus abuelos. No ocurre lo mismo en el caso de las mujeres. En la línea femenina no se necesita hacer una diferenciación por sexo, simplemente porque las mujeres cambian de apellido en cada generación. Sin embargo cualquier hombre y mujer se convierten en no desposables cuando se puede seguir una línea ininterrumpida de vínculos masculinos hasta llegar a un miembro *karu ayllu* de la misma generación, ya que comparten el mismo apellido paterno. En nuestro ejemplo, ego se ha casado con su prima de segundo grado, la hija de la hija de la hermana del padre del padre de ego (HJA, HJA, HNA, P.P.). Ella pertenece a su *karu ayllu* y no comparte sus apellidos: es por ello que es una pariente desposable. Puede ser que esta práctica de asignar apellidos sea una adaptación de las costumbres españolas. Los registros de matrimonio de 1661-1685 (5-3) evidencian una herencia paralela de apellidos. Pese a que la herencia paralela de apellidos no se practica hoy en día, las tierras, bienes y animales se heredan preferentemente en forma paralela. La gente dice que los hombres deberían heredar de sus padres y las mujeres de sus madres.

En el diagrama se demuestra una preferencia manifiesta de matrimonio: la práctica de intercambiar compañeros de generación

(siblings o primos de primer grado) entre dos ayllus, una vez establecidos los vínculos matrimoniales. Esto se ha diagramado para la generación de ego y nuevamente en la primera generación ascendente. Observando más minuciosamente el diagrama se encuentra otro aspecto de la parentela personal Chuschi: el reconocimiento lineal de las generaciones ascendentes es más largo entre los hombres que entre las mujeres. Los informantes masculinos podían enumerar a sus agnados ascendentes hasta la quinta generación. Las mujeres no podían enumerar agnados o uterinos ascendentes más allá de la tercera generación. Estructuralmente esto da como resultado parentelas con diferentes "perfiles" para hombres y mujeres. Los apellidos de las mujeres se olvidan también con más frecuencia que los de los hombres. Sería interesante determinar si las mujeres tienen más conocimiento acerca de sus parientes colaterales que los hombres. Esto sería el contraste lógico a la orientación lineal de los hombres. Pese a que tal organización lineal nos podría tentar a postular la existencia de grupos de descendencia unilineal, esta organización no forma un grupo de descendencia, sino una parentela centrada en ego —o mejor dicho, en los siblings— en la cual muchos derechos y obligaciones son prerrogativa de los hombres y transmitidos a miembros masculinos. Por ejemplo, se piensa que es deseable mantener las posesiones dentro del grupo que comparte el apellido paterno. Como resultado los hombres heredan tierras, casas, animales, etc. que perduran a través de los lazos masculinos. Estos derechos se transmiten de padre a hijo, y son reforzados por la residencia virilocal y la herencia de pastizales que generalmente también se da a través de los hombres. La perspectiva para las mujeres es muy diferente; idealmente la mujer hereda tierras, animales y posesiones de su madre. Ella lleva el apellido paterno, pero sus hijos tendrán un apellido diferente.

Los parientes uterinos cambian de apellido cada dos generaciones. Ella reside en la casa paterna del esposo por unos años antes de establecer una residencia independiente y sus animales son llevados a pastar junto con los de su esposo. La estructura bilateral de la parentela corresponde a los grupos comprendidos en las prácticas de herencia. Fox (1967: 168) enfatiza el hecho que "...la parentela no es realmente un grupo en el sentido sociológico". Debemos examinar los diferentes grupos que funcionan y descubrir los principios organizativos que operan en cada grupo. Hemos discutido anteriormente los principios que funcionan dentro del ámbito de la

herencia. Hay muchos derechos y obligaciones que se transmiten a través de vínculos, pero la descendencia unilineal no es un principio organizativo de los diferentes grupos en los que operan estos derechos y obligaciones. Ninguno de los grupos descritos reconoce un ancestro focal. No se dan patrilinajes como aquellos descritos por Vásquez y Holmberg (1966) y por Stein (1961) en el Callejón de Huaylas. Más aún, no podemos asumir que la organización antes descrita sea vestigio de un sistema patrilineal anterior según el cual un ancestro focal determinaba los criterios para la inclusión en el grupo. Es igualmente probable que algún tipo de estructura bilateral precediera a la estructura de parentela actual. La herencia paralela de apellidos, tierras y posesiones respalda esta afirmación.

R.T. Zuidema (en prensa) ha formulado un modelo para el sistema de parentesco de la nobleza incaica en el cual funcionaba el principio de cuatro grados de relación. Se hacía una distinción entre parientes cercanos y lejanos, pero para la nobleza incaica un pariente lejano era un primo de tercer grado considerado como pariente de cuarto grado. Entre el pueblo, los términos de sibling se extendían a los primos de primer, segundo y tercer grado; los términos 'cercano' y 'lejano' diferenciaban a los parientes desposables de los no desposables. El inca gobernante se casaba con su pariente más 'cercana', su hermana uterina (full sister); la gente común, con sus parientes 'lejanos'.

Entre los Chuschi modernos la distinción entre parientes 'cercanos' no desposables y parientes 'lejanos' desposables se encuentra un grado más cerca de lo que se encontraba durante el período incaico. Tal como lo describe E. Mayer (en prensa), en la comunidad de Tangor, en el departamento de Pasco, se da otro caso moderno en el cual se permite el matrimonio con primos de segundo grado. Los tangorinos consideran a los parientes cercanos como parientes "de la misma sangre" y los llaman *kasta*; los parientes desposables se denominan *ayllu*. Webster y Bolton han descrito otras dos comunidades modernas que observan el modelo incaico señalado anteriormente. La divergencia encontrada en Chuschi y quizás la de Tangor podría explicarse por la adopción de apellidos españoles y la restricción católica de casarse con alguien que tiene el mismo apellido.

Anteriormente se vio que la estructura de la parantela Chuschi se desvía de la incaica y de la moderna de los Andes por su reducida distancia genealógica y por la consecuente distinción entre parientes cercanos y lejanos. La parentela Chuschi es del rango del primo de primer grado; la incaica era del rango del primo de segundo grado y la posibilidad de matrimonio se determinaba en la distancia genealógica del primo de tercer grado y no en la del primo de segundo grado como sucede en los casos Chuschi y Tangor. Se sugirió que esta diferencia podría explicarse por la adopción de la modalidad española al dar apellido y la prohibición de matrimonio entre personas que comparten los apellidos de sus padres. La única regla fija de los Chuschi es que uno no puede casarse con nadie que tenga el mismo apellido materno o paterno. Un niño o niña lleva los apellidos paternos de su padre y madre. El diagrama del *ayllu-karu ayllu* demuestra la importancia de las prácticas actuales al dar apellidos, aunque un examen de los registros matrimoniales más antiguos del archivo del pueblo (que empieza en 1661) revela que en aquel entonces regían otras costumbres.

Se hizo un análisis de los primeros 25 años de los registros de Chuschi para determinar las prácticas que regían en ese tiempo. El análisis reveló que sólo se usaban trece de los 74 apellidos comunes hoy en día. Algunos apellidos parecen haberse asociado exclusivamente con hombres, y otros, con mujeres. En los registros de Chuschi y la vecina Quispillacta se tabularon un total de 150 matrimonios. Cada registro contiene el nombre de los padres, la residencia, y con frecuencia el *ayllu* y la afiliación tribal, la edad y el estado civil del novio y de la novia al momento de contraer matrimonio. También están registrados testigos y compadres. Con el total de la muestra de 150 matrimonios se hizo una comparación de la transmisión de apellidos para determinar cuál era el patrón que se seguía. La mayoría de hombres y mujeres llevaban sólo un apellido, tal como se prefiere hoy en día. Sólo ocho hombre y siete mujeres tenían dos apellidos y este patrón no parece ser totalmente español. Por ejemplo, entre los Chuschi habían sólo cuatro apellidos comunes a hombres y mujeres y tres de ellos aparecían en forma compuesta.

HOMBRES

Quispe-Guamán

Chiclla-Taipe

Paco-Taipe

MUJERES

Guamán-Cargua

Nabin-Chiclla

Taipe-Chumpi

Todos estos apellidos también se encuentran registrados independientemente; Cargua y Chumpi nunca aparecieron como apellidos de hombres, Quispe y Paco nunca como apellidos de mujer. (Hoy en día Pacotaipe y Quispe se dan como apellidos comunes de hombres y mujeres en los dos pueblos).

En el pueblo vecino de Quispillacta se registraron cuatro casos de apellidos compuestos: dos para hombres, Gutiérrez Pardo y Guamán Pienafil y dos para mujeres, Asto Chumpi y Curi Cargua. Los apellidos de mujer mencionados anteriormente aparecían frecuentemente en los registros matrimoniales sólo como apellidos femeninos. Los apellidos españoles indicados arriba para los hombres de Quispillacta son parte de un total de nueve apellidos españoles encontrados; siete para hombres y dos para mujeres. En Quispillacta sólo se encontró un apellido común para hombres y mujeres: *Sulca* que significa 'más joven'. Más aún, en la muestra de 300 individuos, de un total de 104 apellidos diferentes (descontando los nombres compuestos—Tomáilla— es sólo un apellido repetidos), registró para hombres y mujeres de los dos pueblos. Es interesante notar que este era el apellido de un *cacique* o jefe, tal como se ve en un documento fechado en 1621.

De los 104 apellidos, 66 eran de 103 matrimonios en los que los hombres residían en Chuschi y 38 eran de 47 matrimonios en los que los hombres residían en Quispillacta.

Separando los registros de matrimonio de Chuschi en dos grupos, (1661-1675 y 1676-1685), se encontró que en el segundo período aparecieron apellidos nuevos: ocho para hombres y doce para mujeres. En este último período se registraron apellidos compuestos para las mujeres formados por apellidos simples que existían anteriormente: Asto-Sisa, Asto-Poco, Asto-Chumpi, Sisa-Cargua y Sulca-Chumpi. De éstos, sólo Sulca estaba registrado como apellido masculino en los registros matrimoniales; Asto aparece en otros documentos como parte del apellido de un jefe: Astocabana; Asto era también el nombre de un área en la provincia de Angaraes y Astocabana aparece como el nombre de un lugar. Dos nombres que se registraron muchas veces son *Sisa*, que significa flor y *Chumpi*, que se traduce como 'cinturón tejido' o el color 'marrón'. En-

tre los hombres también eran comunes los apellidos descriptivos y de lugares. Por ejemplo *quispe* quiere decir cristal, *paco* hoy en día quiere decir alpaca; César Guardia Mayorga (1967) cataloga *paku* (una variante libre) como el pendiente que usaban los indios nobles durante el reinado incaico para hacer crecer las perforaciones de sus orejas, a fin de poder usar las grandes orejeras que denotaban nobleza. Cualquiera de estas dos interpretaciones indicaría la adscripción de un status social, ya sea el de pastor o noble. A fines de 1600, *Poco* era uno de los apellidos femeninos más comunes y se daba tanto en forma simple como compuesta. *Puqu* quiere decir madurar; *puku*, soplar.

Al comparar esto con los registros matrimoniales modernos de Chuschi de los años 1936-1970 se evidencia un número bastante reducido de apellidos para el período de cuarenta años. Para un total de 552 individuos se registraron 74 apellidos diferentes. En cambio, durante el período de 25 años comprendido entre 1661 y 1685 se registraron 66 apellidos para un total de 206 personas. Más aún, de los 74 apellidos modernos, exactamente la mitad eran españoles y no quechuas. Obviamente a fines de 1600 se observan algunos patrones diferentes al de la transmisión de apellidos paternos del padre y la madre. En el diagrama de *ayllu-karu ayllu*, el apellido paterno de ego es "A" y "G", es el apellido del padre de su madre. Ego se casa con una mujer cuyos apellidos son "EC" y sus hijos llevan los apellidos "AE", y usan el apellido paterno "A" en las interacciones diarias. Las únicas personas a quienes se les prohíbe casarse entre sí son aquellas que tienen el mismo conjunto de apellidos "AE", ya que se les considera parientes cercanos. Hemos visto que este patrón no se seguía durante el período de 1661-1685. En los registros figuran muy pocos apellidos dobles y, entre éstos, varios parecen haber sido exclusivamente masculinos y otros sólo femenino. Con el total de 150 casos con información completa de matrimonios registrados durante este período, se elaboró el siguiente cuadro para 83 hombres y 82 mujeres, a fin de determinar si sus apellidos eran los mismos que los de sus padres, madres, o diferentes a ambos. Para todos sólo se registraba un apellido y no los dos como es práctica burocrática actualmente. El siguiente cuadro demuestra la existencia de un patrón de transmisión de apellidos que no se da al azar:

	MISMO APELLIDO QUE EL PADRE	MISMO APELLIDO QUE LA MADRE	APELLIDO DIFERENTE A PADRE Y MADRE	TOTAL
HOMBRES	70	0	23	83
MUJERES	3	37	42	82

Chi Cuadrado 94.1

Obviamente la transmisión paralela fue una regla que rigió el otorgamiento de apellidos en Chuschi y Quispillacta. Esta costumbre se menciona en el Tercer Concilio Limense de 1583 (Vargas Ugarte, 1951:327). Otros investigadores también la mencionan: Albó (en prensa) para la comunidad aymara de Mocomoco en 1750 y Núñez del Prado (1969) para la comunidad quechua Q'ero de los siglos XVII y XVIII. Núñez del Prado (1969) nota también que a la vez se adoptaban "nuevos apellidos". Usando la traducción de H. Trimborn de "Dioses y Hombres de Avila", R.T. Zuidema (*en prensa*) deduce una regla de transmisión cruzada del hermano de la madre al hijo de la hermana y de la hermana del padre a la hija de hermano. Zuidema afirma además que en el Perú prehispánico no se utilizaban apellidos, sino que junto con la transmisión paralela y cruzada, los nombres se mantenían al interior de la comunidad y sus miembros podían elegirlos libremente del conjunto. Más aún, una persona tenía diferentes nombres a lo largo de su vida, pero acerca de estas prácticas sólo tenemos una vaga idea. Los datos de Chuschi y Quispillacta sugieren lo siguiente:

- (1) Se practicó la transmisión paralela de apellidos;
- (2) Existía un conjunto de apellidos para los hombres y otro para las mujeres;
- (3) Más del 50% de las mujeres llevaba un apellido diferente al de sus dos padres, comparando a un 28% entre los hombres;
- (4) Sea lo que fuere, regía la transmisión no paralela de apellidos, no se practicó la transmisión de apellidos a través de líneas de sexo;
- (5) Durante el siglo XVII se dio una mayor proliferación de apellidos —se dan 66 nombres distintos para 206 individuos en un período de 25 años, comparando con 74 apellidos para 552

personas en el período moderno 1936-1970;

- (6) En un período de diez años (1676-1685) aparecieron nuevos apellidos en mayor proporción para las mujeres (55^o/o) que para los hombres (36^o/o);
- (7) Muchos apellidos antiguos parecen describir el status social, la edad relativa o denotar lugar de origen; finalmente,
- (8) Existían pocos apellidos comunes a ambos pueblos de los 104 apellidos diferentes tabulados, sólo uno era común a ambos sexos en los dos pueblos, diez eran compartidos por mujeres y tres por hombres.

Los datos anteriores muestran costumbres diferentes a las de hoy en día al otorgar apellidos, así como prácticas diferentes entre hombres y mujeres. Este hecho y la observación realizada antes acerca de que los hombres tienen una perspectiva generacional más larga que las mujeres, demandan un análisis histórico desde una perspectiva paralela de los registros de nacimiento, muerte y matrimonio para el período comprendido desde 1661 hasta hoy en día. Esto quiere decir que los modelos evolutivos a construirse deben elaborarse desde la perspectiva de ambos sexos, ya que parece que éstos experimentaron desarrollos distintos en las prácticas de denominación y en los ciclos de matrimonio. Cualquiera que sea la perspectiva de evolución que revele un análisis futuro, es evidente que en el momento de contacto la estructura fue bilateral, pero quizá no idéntica para ambos sexos.

AFINES: LA EXPRESION DE RELACIONES SIMETRICAS Y ASIMETRICAS

En la estructura de parentesco de los chuschinós, los afines incorporan los principios simétricos y asimétricos. La interacción entre dos grupos unidos por matrimonio es simétrica o equivalente y no jerárquica; el individuo que ha contraído matrimonio y ha entrado a un grupo, está en una posición asimétrica y subordinada en relación con ese grupo. Estos dos conceptos se discutirán más adelante.

Awra: una relación simétrica.

Los afines no se incorporan al *ayllu* o *Karu ayllu*; son una categoría de parentesco que expresa "equivalencia estructural" (Goodenough 1970:96) mediante el uso de términos recíprocos. Los miembros del

ayllu, excluyendo a ego y su cónyuge, se dicen *awra* entre sí. Cuando se les pidió que tradujeran el término al español, los informantes respondieron que los *awra* son como "compadres" o parientes espirituales. Es de interés notar que estas dos categorías se redefinen ritualmente como no desposables. Puesto en palabras suyas, *awra* y 'compadres' llegan a ser como nuestros parientes de sangre; "no podemos casarnos entre nosotros, ni podemos hacer o decir 'Isuras' (comportamiento o broma insolente). Una vez que se establece el vínculo ritual se debe demostrar el mayor respeto posible. Para el *awra* este ritual se llama *Perdonakuy* o "perdón", uno de los rituales comprendido en el casamiento. (El *Perdonakuy* se descubre más adelante). Si la pareja contrayente tiene compañeros de generación desposables, ellos no toman parte en la ceremonia del *Perdonakuy* con la esperanza de que posteriormente se realice otra unión y se refuercen así los vínculos entre los dos *ayllus*. El término *awra* indica una relación simétrica entre dos grupos consanguíneos unidos por matrimonio. Se usa cuando el locutor se refiere a los miembros del grupo que están en una relación recíproca con el *ayllu*, su grupo consanguíneo. Por lo tanto *awra* es un concepto simétrico que se relaciona a colectividades.

El término en sí es un acertijo. No se han encontrado referencias al término en diccionarios quechuas o en estudios andinos. Sin embargo Salvador Palomino (comunicación personal) ha descrito lo que podría ser el mismo concepto en el pueblo vecino de Sarhua, donde las mazorcas de maíz doble se llaman *awrama* (*aurama*). La palabra también significa el acto de tomar de pares de vasos dobles o de dos vasos. La pareja que toma de estos vasos se llama *yanantin*. En un excelente artículo acerca de reciprocidad entre afines durante los rituales de construcción de una casa, E. Mayer (en prensa) discute el término *yanantin* junto con los conceptos *masi* y *tinkuy*. *Yanantin* significa entidades iguales en una relación de espejo; el esposo y la esposa se conceptualizan como *yanantin*. Mayer pone el ejemplo de las manos derecha e izquierda. *Masi* se refiere a individuos o cosas que están en una relación igual y análoga a otra cosa. Mayer ejemplifica esto con una pareja de siblings del mismo sexo. Frecuentemente el término se usa para referirse a las personas del mismo pueblo, *llaqtamasi*, o del mismo *ayllu*, *ayllumasi*, o para cualquier otra correlación. El término *tinkuy* es interesante ya que su polisemia abarca el encuentro o unión de personas, el lugar donde se unen dos ríos "la unión armoniosa de fuerzas opuestas" (Mayer, en

prensa). Creo que el mismo concepto está comprendido en el término *awra*, que quizás haya sido tomado del español 'aunar' que significa unificar o armonizar.

Masa y Llumchu: individuos subordinados o 'foráneos'

En contraste a la relación simétrica de los *awra*, o miembros de dos *ayllus* unidos por matrimonio, la novia y el novio están social y ritualmente subordinados a los miembros del *ayllu* de su cónyuge. El hombre es llamado *masay* por los miembros del *ayllu* de su esposa. En todos los rituales él hace el papel de foráneo, generalmente como payaso, mujer o sirviente de su suegro o cuñado. Cada uno de los rituales tiene dos *masas* que sirven al padrino del ritual. La mujer que se casa y entra a un *ayllu* reside con su esposo en la casa paterna de éste por un tiempo indefinido hasta que se establecen en una residencia separada. Durante este tiempo ella está subordinada a la suegra y las cuñadas, quienes la llaman *llumchuy*. Su trabajo es esencial en la preparación de chicha (licor de maíz) para rituales y fiestas, pero su rol ritual de foráneo no es tan dramático como el de *masa*. Los dos *masas* que sirven ritualmente al padrino de un ritual, son *masamasi* entre ellos, del mismo modo las mujeres afines que ayudan en la preparación de la comida y chicha son *llumchumasi* entre ellas. *Masamasi* y *llumchumasi* comparten roles subordinados en las actividades de los *ayllus* de sus cónyuges.

COMPADRES

Al revisar la literatura acerca de compadrazgo (padres ceremoniales) no encuentro mención alguna de una forma de padrinazgo ceremonial semilar a la llamada "compadres de ramo" de los Chuschi. Esta es la relación más importante de compadrazgo entre adultos.

Cuando recolecté genealogías les pedí a los informantes que enumeraran a su compadres. Consistentemente los informantes nombraban a este tipo de compadres, "los compadres de ramo" y después enumeraban a los compadres menores, aquellos que apadrinan ceremonias de confirmación religiosa, una misa especial por la salud de un niño, un bautizo o una boda.

Entre los comuneros las relaciones entre "compadres de ramo" duran toda la vida y son esenciales para la interacción de adultos. Los "compadres de ramo" se consiguen durante uno de los rituales de casamiento, el de *Ramo Apay* ("traer el ramo"). En este, hombres y mujeres se acercan trayendo fruta, pan y botellas de "trago", ofreciéndose voluntariamente a ser compadres de los recién casados.

Se da una relación paralela de hombre a hombre y de mujer a mujer, en la que se acercan de tres a cinco parejas. El número de voluntarios que se ofrecen de padrinos es indicador del status de la pareja. Los voluntarios bautizan los ramos de flores ("ramo") y de este modo proveen ritualmente a la pareja de su primer hijo e hija. Según el razonamiento chuschino uno no es un adulto participante en la sociedad hasta casarse y tener hijos que provean la continuidad social y genética. Por lo tanto el *Ramo Apay* adscribe status social de adultos a los recién casados al dotarlos de hijos ficticios y compadrazgo social. No habiendo encontrado paralelos a este tipo de compadrazgo sugiero que se trata de una forma andina de padrinazgo.

Los compadres también se consiguen al pedirle a alguien que bautice un objeto tal como una máquina de coser nueva o una pelota de fútbol. También si un niño se encuentra gravemente enfermo y no hay un sacerdote disponible, se hace una ceremonia especial para asegurar su recuperación y los que offician la ceremonia se convierten en compadres de los padres y del niño enfermo.

En Chuschi la regla que rige la elección del compadre o la comadre es que la persona no puede pertenecer al mismo *ayllu*, *karu ayllu* o *awra* del cual uno es miembro. Como en el caso de los *awra*, los compadres se definen ritualmente y comparten términos recíprocos. La misma regla que rige la adquisición de compadres no relacionados se ha encontrado en Saraguro, Ecuador (Belote y Belote, en prensa)* y en Cusipata, departamento de Cuzco, Perú (Malengrane en prensa)*. Sin embargo en el Callejón de Huaylas, al norte del Perú, se prefiere comúnmente al abuelo o hermanos mayores o hermana del novio, como padrinos de matrimonio, y a los padres del padre como padrinos de bautismo (Vásquez y Holmberg, 1966:294, 295; Stein 1961:131-132,278). En Matahuasi, departamento de Junín, Long (en prensa) encontró que los padrinos de bautismo preferidos eran los siblings o primos. Y en Compi, en el departamento de La Paz, Bolivia, se escogen como compadres a los parientes lejanos (Buechler y Buechler, 1971).

Parece que miembros de comunidades campesinas como los Chuschi que escogen a personas no emparentadas para sus relaciones

* En este tomo. N del E.

de compadrazgos, están ampliando su red de ayuda mutua. Quizás esto se relaciona con la admirable elaboración y expansión del compadrazgo encontrada a través de América Latina campesina. Stein (1961: 129-136) provee una excelente descripción del compadrazgo que, él sugiere, tiene sus raíces en el padrino católico de un hijo ajeno. Sostiene que dicho padrino ceremonial es indicador de la cultura popular latinoamericana. Foster (1953:8) señala que hay más de 20 ocasiones para nombrar padrinos ceremoniales en las sociedades campesinas de América Latina. Gillin (1974: 104) y Soughty (1968: 115) han clasificado 14 tipos de compadres para las comunidades mestizas de Moche y Huaylas, que van desde compadres de bautismo hasta compadres de ritos primarios como el corte de pelo, corte de uñas y perforación de orejas. También se describieron las ceremonias católicas usuales de confirmación y matrimonio. Incluso se marcaba con relaciones de compadrazgo eventos tales como fiestas y jarras para fermentar. Sin embargo en ambas comunidades el padrino del bautismo y matrimonio eran los más importantes. Gillin registró el caso de un hombre con 67 compadres y sólo 15 ahijadas, demostrando claramente la extensión del compadrazgo como forma de consolidar las relaciones entre adultos.

Las relaciones de compadrazgo entre los comuneros chusquinos son horizontales, para usar la expresión de Mintz y Wolf (1950). Esto quiere decir que las relaciones de compadrazgo se contraen entre personas de la misma clase social. Un comunero explicó que un *wakcha* (pobre) busca un compadre *wakcha*. Los galas (mestizos) prefieren como compadres a otros galas o foráneos. La modalidad es que los comuneros escojan como compadres a otro del pueblo y que los galas se prefieran entre ellos o a extraños.

Sin embargo, otros estudiosos de comunidades campesinas andinas han notado que están aumentando las relaciones de compadrazgo vertical (Mintz y Wolf, 1950: 342), por las cuales el padrino juega un rol de patrón para con su cliente ahijado o ahijada (Lambert, en prensa). Resulta razonable pensar que cuando los miembros de comunidades campesinas toman decisiones para convertirse en parte de la cultura económica nacional —es decir transforman sus sociedades cerradas en abiertas— usan las relaciones de compadrazgo como medio de ascenso social y acceso a recursos fuera de sus comunidades.

En todos los Andes las relaciones de los padrinos hacia los niños son relaciones de autoridad y respeto. Entre los chusquinos los

padrinos de bautizo se responsabilizan de sus ahijados hasta que éstos se casen. Un padrino castiga o azota a un muchacho si éste se porta mal o es ocioso en sus tareas; una madrina guía, enseña y castiga a su ahijada. Los padrinos de matrimonio tienen la pesada tarea de guiar y supervisar a la pareja recién casada. Si un esposo descuida o golpea a su esposa, su padrino es quien lo visita a las cuatro de la mañana con un látigo. De la misma manera el comportamiento de la novia está bajo el dominio y autoridad de su madrina.

Las demandas del compadrazgo en esta comunidad de agricultura de subsistencia son extremas. No es raro que cualquier persona tenga de cinco a diez 'compadres' con los que tiene obligaciones de trabajo recíproco y de ayuda en forma de bienes, dinero en efectivo y atención de las obligaciones rituales de su compadre. Yo no me convertí en una persona social en Chuschi hasta que adquirí compadres, y la crítica más severa que recibí provino de un grupo de mujeres que me reprendieron por no atender la 'Herranza' (la marca de ganado y pago a los *Wamani* de un compadre). Se espera que uno se presente con varias botellas de "trago" (alcohol de caña) para demostrar afecto y estima. Sin saberlo, había roto uno de los contratos sociales más fuertes del pueblo, el de las obligaciones entre compadres espirituales.

Los pasos rituales ideales hacia el matrimonio

He observado ocho rituales indígenas considerados como partes integrales en el proceso por el cual un chuschino cambia de status de niño o niña —miembro no participante de la sociedad— al de adulto casado, miembro completo de la sociedad. Además existen dos ceremonias de origen hispanico, el matrimonio civil requerido por ley y la ceremonia religiosa demandada por la Iglesia. La primera se realiza en algún momento entre el tercer y quinto día de la celebración del matrimonio, la otra puede realizarse en ese momento o años después. La costumbre de esperar varios años antes de finalizar la unión en la Iglesia ha disminuido bajo el ojo vigilante del sacerdote local, quien ha librado una batalla constante para erradicarla. El me dijo que durante su primer año en la parroquia de Chuschi ofició una ceremonia masiva de matrimonio en la que se casaron veinte parejas. Agregó que sólo cobró veinte soles (cerca de un dólar en ese tiempo) por pareja y no los acostumbrados ochenta soles. ¡Una ganga! La costumbre de esperar varios años antes de casarse por la Iglesia casi ha desaparecido en Chuschi, pero está reapareciendo en Lima donde las advertencias de la Iglesia son más lejanas. Se acostumbra que el joven varón migrante regrese al pueblo

y complete los primeros pasos del proceso de matrimonio, pero la pareja espera por lo menos un año antes de concluir la ceremonia civil en Chuschi.

Los rituales dramatizan todos los elementos que preocupan a los chuschinios en este momento decisivo. Cada ritual se acompaña de rondas de "trago" obligatorio recíproco. En éstas un individuo brinda con otro diciendo "tomamos" y le sirve licor. Este a su vez busca luego un compañero para brindar. Existe una regla en contra de tomar solo y por lo tanto se toma continuamente hasta que todos estén ebrios o se acabe el licor. Las bebidas preferidas son la chicha y el alcohol de caña (aguardiente), usado también en las lámparas, pero que se mezcla con agua para el "trago" comunal. La siguiente descripción de rituales refleja interés por:

- (1) proeza sexual;
- (2) el contrato matrimonial entre dos *ayllus* y la designación de la herencia;
- (3) la separación de la muchacha de su casa paterna;
- (4) la igualdad del hombre y de la mujer y la de sus *ayllus* respectivos;
- (5) fecundidad y prosperidad; y finalmente,
- (6) redefinición ritual de la relación entre dos *ayllus*.

Vida Michiy — "apacentar la vida" con el "juego" del galanteo

En Chuschi las fiestas son las ocasiones de cortejo más importantes. Durante las celebraciones los jóvenes se reúnen para cantar y bailar. "Para que sus padres no los reconozcan" intercambian sus vestimentas, contando además con la embriaguez de los adultos. Las muchachas acompañadas por *chinlilis* (instrumento pequeño parecido a la guitarra) cantan en alta voz en tonos de falsete con las *llikllas* (chales) cubriendo sus rostros y con los sombreros sobre sus ojos. Después de tomar, bailar y cantar en calles y plazas, los grupos suben a la *puna* para el *Pukilay*, "juego" que consiste en concursos de canto y baile entre hombres y mujeres. Si los jóvenes se cansan antes que las muchachas, ellas los ridiculizan y riñen diciéndoles que son viejos, ociosos o parálíticos. El juego continúa hasta la noche y cuando todos están ebrios tienen relaciones sexuales indiscriminadamente. La *sallqa* o *puna*, alta y salvaje, se considera el lugar apropiado para dicha actividad sexual que no puede ocurrir en el pueblo civilizado. Los jóvenes solteros también celebran Vida

Michiy en el cementerio, otro lugar "no civilizado" que se encuentra fuera de los límites del pueblo.

Los individuos preparan estos encuentros de la siguiente manera: un joven le arrebatara una pieza de su vestimenta o un adorno a una muchacha. Si ella no hace un esfuerzo por recuperarla, esto quiere decir que ella accede a un encuentro sexual. Estos encuentros pueden resultar en "darse la palabra" lo que incluye el intercambio de anillos u otros adornos y la promesa de matrimonio, mientras se hace la señal de la cruz con la mano derecha. Se rompe el compromiso simplemente "devolviendo tu palabra" y haciendo la señal de la cruz con la mano izquierda. Si la pareja no rompe su relación, el muchacho les pedirá a sus padres que vayan donde los padres de la muchacha a pedirla —en Chuschi se refieren a este acto como *Yaykupakuy*, "hacer agua sus bocas".

Yaykupakuy: "el acercamiento formal"

Una delegación de la familia del presunto novio visita a la familia de la futura novia a las cuatro de la mañana. El novio no está presente pero delega esta negociación a su padre, madre y padrinos de bautismo. Este ritual se llama *Warmi Uraquy*, "sacar mujer". La delegación se presenta donde los padres de la muchacha con coca, cigarrillos y "trago" suficiente como para asegurar su embriaguez. Después de algunas horas tomando, fumando y masticando coca juntos, "aguan las bocas" de los padres de la muchacha y lanzan la pregunta de matrimonio. Si no protestan violentamente, se hace un contrato en el cual las dos parejas de padres anuncian su contribución al matrimonio—en este momento se prometen, a discreción de los padres, tierras, animales y otras propiedades— Dado el presente éxodo de jóvenes varones a Lima es común que los padres de un muchacho busquen un matrimonio ventajoso para sus hijos y lleguen a un acuerdo con los padres de la muchacha sin cortejo previo. Sin embargo, los matrimonios forzados se ven con desagrado y se llaman *Chawachan*, "crudos" o "sin cocinar". Si se rechaza el pedido de una muchacha, la familia rechazada sufre deshonra y ridículo. La pareja tiene la opción de fugarse con la esperanza de asentarse en otro lugar o residir en la unidad doméstica del muchacho y ser incorporada nuevamente dentro de la parentela de la muchacha. Tal acción se ve como robo y provoca animosidad entre las parentelas de la pareja. Al escaparse, la pareja se enfrenta con la posibilidad de ser desheredada por los padres que desapruban dicho acto. Los padres no cumplen con dar la herencia matrimonial prometida, sino hasta

después de que ha pasado un tiempo en el que la pareja reside en la casa paterna del novio. El período de servicio a los padres del novio puede demorar varios años.

El intercambio de rosarios

Cuando se ha logrado un contrato aceptable, se llama al muchacho y a la muchacha y se elige a los padrinos para la boda, cumpliendo con la regla de no poder ser *ayllu, karu ayllu* o *awra* de ninguna de las partes. En presencia de los padres, el padrino oficia una ceremonia frente a un crucifijo en casa de la muchacha. Se le pregunta a la pareja si tienen intenciones de casarse. Si responden afirmativamente, se intercambian rosarios. La boda es inminente.

La Pani: separando a la muchacha de su hogar

Después de acordarse el contrato de matrimonio, se separa a la muchacha de su hogar paterno a través del ritual conocido como *Pani*, que significa literalmente "hermana", cuando el locutor es un hombre. A las cuatro de la mañana llegan a la casa de la muchacha las hermanas del muchacho y sus primas de primer grado, sus hermanos y primos de primer grado, dos *masas* y sus padres. Allí se les agasaja con una comida especial que consiste en una mezcla de tubérculos: papas, *ullucos* y *ocas*. La novia en espera está vestida de gala, cubierta con una guirnalda de cintas de colores y una moneda de oro cuelga sobre el centro de su frente. Los *panis* le amarran una soga alrededor de la cintura y la guían a través de las calles del pueblo hasta la casa del novio. Durante la procesión que acompaña a la novia, los *panis* cantan, los *masas* gritan triunfalmente, los miembros del *ayllu* del muchacho y los "padrinos" elegidos para el casamiento la van saludando. La ceremonia civil y el registro del matrimonio puede realizarse antes o después del *Pani*. De la misma manera el rito religioso católico puede celebrarse en cualquier momento dentro de la serie de rituales indígenas o incluso la pareja puede esperar cierto número de años si pueden evadir el ojo vigilante del sacerdote.

Sergio Catacora (1968:71-72) ha observado en el cercano pueblo de Huarcaya que los padres del novio regresan de la ceremonia por diferente camino, lo que significa el establecimiento de una nueva línea en el *ayllu*. Además describe que los *Wanques* del muchacho, "hermanos", traen flores y ramas que se usaran más tarde en la "recolección de la plata" y el "bautizo de flores" *Ramo Apay* que significa el nacimiento de la progenie y de una nueva parentela

Catacora interpreta el hecho que los hermanos del novio provean las flores como indicador del énfasis agnático. También quisiera llamar la atención sobre otro aspecto del *Pani*. Los participantes activos del pueblo son las personas de la misma generación de la pareja y no los padres. Sin embargo la ceremonia *Pani* parece enfatizar a un grupo de hermanas como las dadoras de mujer y/o tomadoras de mujer, descritas por Lévi—Strauss como la unidad mínima de intercambio. Podríamos decir también que en esta sociedad andina preocupada por la simetría, las hermanas del novio, sus *panintin*, son dadoras de esposo/tomadoras de mujer y los hermanos de la novia, sus *turintin*, son dadores de mujer/ tomadores de esposo.

Qollqe Qonopa: "la recolección de plata"

La casa del novio es el escenario donde se realiza el resto de pasos rituales del matrimonio. *Qollqe Qonopa* literalmente significa "la recolección de plata o dinero". Se cree que las monedas recolectadas despiden un vapor poderoso, llamado *wapsi*, que también emana de *waris*, tesoros misteriosos enterrados. Cuando están amontonadas en los platos en los que se recolectaron, se les trata como si fueran *waris*. Los *masas* echan las monedas sobre la mesa para cantarlas y se le advierte a la pareja que nunca debe gastar monedas, a fin de asegurar su prosperidad.

Sobre una mesa cubierta con un poncho, colocada al centro del área del portal techado de tres lados, un *masa* del novio y un *masa* de la novia (o de sus padres) colocan dos canastas especiales llamadas *tunkus*. Los "hermanos" del novio traen flores y los *masas* las distribuyen equitativamente entre las dos canastas. He visto usar lirios acuáticos o flores rojas. Las canastas deben tener una forma especial; la del novio es alta, cilíndrica y con una boca pequeña; la de la novia es baja, redonda y con una boca ancha. Se coloca sobre la mesa una tercera canasta redonda y pequeña que contiene flores rojas, un huso en miniatura y un ovillo de lana. Todas las canastas están hechas de totora, un junco que crece en las orillas de los ríos. Una vez puesta la mesa ritual se sientan el novio con su padrino y la novia con su madrina. Para el resto de los rituales, el padrino hace de maestro de ceremonias.

Mientras los miembros de los dos *ayllus*, sus compadres y afines entran, se arrodillan y hacen la señal de la cruz frente a un crucifijo colocado sobre la mesa, los *masas* los lisonjean, les ruegan y, en broma, los amenazan con un látigo hasta que coloquen la misma

contribución de dinero en los platos de “plata” de la joven pareja. Cada *masa* se acerca a los miembros del *ayllu* dentro del cual se ha casado. Los primeros en hacer donaciones son los padrinos — una cantidad igual para cada plato, y cada donación se acompaña con bebida. Cada cierto tiempo se cuenta el dinero y las cantidades se anuncian a grandes voces. Si las cantidades no son iguales, el *masa* de la persona que tiene una cantidad menor, molesta a los parientes de esa persona para que den donaciones más altas, llamándolos en broma tacaños y egoístas. Al final del día, después que los asistentes a la boda han sido agasajados por la familia del muchacho, el dinero se cuenta nuevamente. Se espera que las *llumchu*, mujeres que se han casado dentro del *ayllu*, ayuden en la preparación de esta comida ritual. A los padrinos se les sirve una gallina entera, cuyes, o algún otro manjar en agradecimiento por apadrinar la boda. Se consume gran cantidad de alcohol. Como último acto del día los *masas* cuentan el dinero con gran fanfarria e igualan las cantidades “para que la pareja empiece igual”. Luego se le confía el dinero a los padrinos y se efectúa el *Puñukuy*.

El Puñukuy: la consumación

Puñuy es el verbo dormir; —*ku* es un sufijo verbal reflexivo. Por lo tanto *Puñukuy* significa “dormir juntos”.* Los padrinos llevan a la pareja dentro de la casa del muchacho, le quitan la ropa y la ponen en un colchón de espinas de cactus. Se les da un último trago y se cierra la puerta, asegurándola desde fuera. Todos regresan a sus respectivas casas, completamente ebrios y satisfechos que el matrimonio se haya consumado públicamente. Los padres del muchacho se acuestan sobre el piso en el área cubierta del portal, el lugar acostumbrado para dormir. Los granos y las pertenencias personales se almacenan adentro, pero con excepción de la consumación, todas las actividades cotidianas se desarrollan en el patio, la choza donde se cocina o el área del portal frente a la casa.

* Nota de traducción: el inglés “to sleep together” quiere decir “dormir juntos”, pero el quechua “*puñukuy*” podría traducirse como “domirse”.

Takyachiy Puyñu: para asegurar la prosperidad, fecundidad, congenidad.

La unificación ritual del novio y la novia en relación de equilibrio entre ellos a lo largo de sus vidas se simboliza con el *Takyachiy Puyñu*, que significa literalmente "la botella de agua que mantiene el equilibrio". Al novio y la novia se les dan dos de estos recipientes con agua, que han sido preparados ritualmente, y ellos los colocan en las vigas del techo de su casa, lugar donde permanecen.

La mañana siguiente del Puñukuy todos se reúnen nuevamente en la casa de los padres del novio. Después de soltar a la pareja y devolverles la ropa, ellos vuelven a ocupar el lugar de honor en la mesa ritual. Los *masas* dirigen muchas de las crudas bromas sexuales que se dirigen a la pareja. Los *masas* reciben el dinero de los padrinos y cuentan ceremoniosamente ambas cantidades, reponiéndolas en cada plato. Para entretenimiento de todos, a los que llegan se les solicita más contribuciones entre bromas, insultos y movimientos de látigo. Las actividades del día comienzan con una ronda de trago "para curar la cabeza". De desayuno se sirve pan y café caliente. Después se comienza a beber en serio y los miembros de cada *ayllu* brindan entre sí. Todos traen alcohol, pero se esperan cantidades mayores de los compadres y afines de los padres. Alrededor de mediodía se sirve sopa.

Los *masas* les ordenan a todos que se quiten los zapatos, amenazando a todo el que se niega y aun quitándoles los zapatos a la fuerza a aquellos que los ignoran o que están demasiado ebrios para hacerlo solos. Las mujeres forman dos pilas de maíz seco sobre un poncho de hombre colocado frente a la mesa. Los *masas* dan sus mazorcas de maíz a cada uno de los presentes: el *masa* que representa al *ayllu* del muchacho reparte las mazorcas de maíz que trajeron sus parientes uterinos; y el *masa* de la novia hace lo mismo con las mazorcas donadas por los parientes uterinos de ella—tres mazorcas de maíz de los miembros uterinos de cada *ayllu*—. La novia rellena su blusa con las seis mazorcas de maíz que le han dado, lo cual le da una apariencia de embarazo. Durante el siguiente paso ritual, el *Ramo Apay*, la novia embarazada simbólicamente da a luz a un niño y una niña, con el símbolo supremo de fertilidad de los Andes.

Todos los parientes desgranar las mazorcas por los dos extremos y tiran los granos de vuelta al poncho. Luego se desgranar las partes centrales de la mazorca y se guardan sobre el regazo hasta que los padrinos reciban la seña de los *masas* para empezar a llenar las dos canastas con flores traídas por los *wawqes* ("hermanos") del novio

Los *masas* se paran sobre las canastas y mueven sus látigos amenazadoramente mientras cada persona se arrodilla, besa el piso y deposita cuidadosamente la mitad de los granos dentro de la canasta. Si alguien derrama granos sobre el poncho o no distribuye el maíz equitativamente, los *masas* le ponen el látigo sobre las espaldas como si le castigarán, mientras los amonestan gritando.

Las canastas se llaman *tunkus*, un término propio de la provincia de Cangallo (Parker, 1969:206). La canasta de la novia es baja, redonda y de boca grande; la del novio es alta, cilíndrica y de boca más pequeña, evocando un obvio simbolismo sexual que denota los genitales masculino y femenino. Ambas canastas han estado conteniendo el elemento masculino: las flores recogidas por los *wawqes* o "hermanos" del novio. Ahora se agrega en los recipientes el elemento femenino, el maíz. Este acto simbólico es análogo a la unión de elementos masculinos y femeninos de ambas parentelas; una evidente expresión de bilateralidad. Los lirios acuáticos son las flores preferidas. El agua del *Nawin* es la fuerza o energía que impregna a la Madre Tierra. Parece que las flores, especialmente los lirios acuáticos, simbolizan la energía masculina misma unida al elemento femenino. Dentro de este contexto, es interesante que el elemento masculino, las flores, esté presente primero y que a ellas se añada el maíz, elemento femenino. Quizás esto sea una expresión del principio agnático que se refleja también en la estructura del *ayllu*.

El énfasis uterino se manifiesta en la próxima fase del ritual. Después de depositar el maíz desgranando dentro de las dos canastas, los *masas* se amarran sus ponchos alrededor del cuello y todos tiran sus zuros dentro de los ponchos. Algunas personas arrojan grandes piedras y los *masas* se tambalean exageradamente, divirtiéndose a todos. Después se colocan en el poncho las "sobras", junto con cualquier grano desechado. Se ponen dos botellas de cerámica en miniatura, llamadas *puyñus*, en el poncho. La madre de la novia arranca canas de la cabeza de una anciana y las deja caer en cada una de las botellas. El encuentro ancestral y la longevidad se expresan como un concepto femenino. Después la madre coloca dentro de las botellas una cruz muy pequeña tejida con un pasto de las alturas y monedas de oro. Cada persona va hacia adelante, se arrodilla, besa el piso y empozando las manos saca unos cuantos granos de cada canasta y los pone dentro de las botellas. Después se colocan los lirios en las botellas y éstas cuidadosamente dentro de las canastas.

Los *masas* se llevan las canastas que contienen las botellas de

cerámica y las flores. Las dos botellas (*puyñus*) se colocan en las vigas de la casa para darle prosperidad, fecundidad, longevidad y equilibrio a la unidad doméstica. Me dijeron que las botellas permanecen en la casa aún después de la muerte de la pareja. Los granos que contienen las dos canastas se usan para la primera siembra que realiza la pareja. Al regresar, los *masas* cuentan el dinero por última vez. En una boda las contribuciones para el novio y la novia fueron de cincuenta soles (un poco más de un dólar) para cada uno. Cada *masa* se guarda algunas monedas y después de pasar más de una hora contando el dinero entre gritos y bromas, le dan el dinero a la novia quien se lo coloca dentro de la blusa. Su madrina da un discurso diciendo que la pareja no debe prestar nunca este dinero, ya que les traerá prosperidad si lo guardan y pobreza si lo gastan.

El Ramo Apay: "el bautizo de las flores"

Los hombres y las mujeres se adelantan para ofrecerse como "Compadres de Ramo" a los recién casados. Generalmente estos son los primeros compadres que adquiere una persona y esta adquisición marca el status adulto que se ha alcanzado con el matrimonio. El número de voluntarios para ser "compadres de ramo" es indicador del prestigio de los novios. La relación es paralela de compadre a novio y de comadre a novia. Por costumbre, las parejas casadas son las que pueden ser compadres y comadres, pero ésta no es una regla rígida como la que prohíbe tener compadres que sean *ayllu*, *karu ayllu* o *awra*. He visto desde tres hasta cinco parejas sirviendo de "compadres de ramo". El hecho que los compadres de ramo ofrezcan sus servicios es diametralmente opuesto a la manera acostumbrada de contraer relaciones de compadrazgo, en la que los padres del niño (o el dueño de un objeto) buscan a los padrinos y les piden su padrinzago.

Los que quieren ser "compadres de ramo" de la nueva pareja llegan con botellas de alcohol de caña, pan y, algunas veces, fruta, que servirán más tarde para la comida ritual. Los *masas* traen flores y pañales para el "recién nacido" (aunque S. Catacora (1968:78) sostiene que las flores son las mismas traídas por los "hermanos" del novio, durante el *Pani*, yo no lo he podido verificar). El novio empoza las manos y recibe las flores de los *masas*. Después él se las da a la novia, quien las envuelve en dos atados y le da un "recién nacido" a su nuevo padrino y una "recién nacida" a su nueva madrina. Los "compadres de ramo" abandonan la reunión y bautizan con un

nombre a los ramos de flores. He visto a algunos "compadres de ramo" regresar a la fiesta con facsímiles de certificados de bautismo. Los nombres que les ponen a los ramos serán usados más tarde para los hijos de la pareja y los "compadres de ramo" serán los verdaderos padrinos de bautismo.

Los informantes describen cómo se actúa a veces como si el "recién nacido" hubiera muerto. Los atados de flores se cargan en procesión. Los participantes van cantando y bailando hasta una tumba donde los entierran de acuerdo al modo tradicional de enterrar a los niños.

Cuando los "compadres de ramo" regresan con sus nuevos ahijados, el padrino le entrega "el niño" al novio y la madrina le entrega "la niña" a la novia. Los "recién nacidos" se pasan entre los dos *ayllus* y los miembros del *ayllu* dicen soliloquios acerca de sus relaciones con los nuevos miembros. Los padres de la pareja le dicen a los bebés del sexo masculino cómo les van a enseñar a sembrar y pastorear. Las abuelas les dicen a sus "niñas" que ellas tienen que aprender a hilar, cocinar y trabajar en el campo. Finalmente se le entrega el "niño" a la madre del novio y la "niña" a la madre de la novia, quienes los cargan en sus *llikllas* (chales) a la manera tradicional de cargar a los niños. La novia y el novio brindan con sus nuevos compadres y se comparte una comida ritual especial que consiste en el pan remojado en el alcohol de caña que los "compadres de ramo" trajeron. Se preparan los platos, se salpican con pétalos de rosas y se pasan entre los invitados. Esta comida se llama "caldo de gallina", en referencia a la gallina entera que se acostumbra servir a los padrinos. Sin embargo esta ofrenda es una reversión de la costumbre, ya que los "compadres de ramo" proveen la comida para toda la asamblea. Como en la literatura (mintz y Wolf 1950, Foster 1953, Raviez 1977, Gillin 1947, Stein 1961, Doughty 1968) no se encuentran paralelos a esta forma de padrinzago de niños que todavía no han nacido, sugiero que se trata de una forma originalmente andina y quizás una forma de padrinzago vinculada al otorgamiento de nombres.

El Perdonakuy: definiendo nuevas relaciones.

El *Perdonakuy* o Perdón es uno de los ritos esenciales de la serie ya que redefine ritualmente las relaciones entre los miembros de los dos *ayllus* como *awra*, afines no desposables, y también las relaciones de compadrazgo. Todos los que participan en el Perdón

deben respetarse y cumplir con las reglas de ayuda recíproca. Si una pareja tiene siblings o primos de primer grado desposables, ellos no participan en el ritual con la esperanza de que en el futuro se dé otra alianza y se refuercen más las relaciones entre los dos *ayllus*.

Para la ceremonia de *Perdonakuy* se coloca un crucifijo sobre la mesa y se pone un poncho o una *lliklla* en el piso para que la gente se arrodille. El ritual comienza cuando el padrino se arrodilla y el *masa* del novio lo hace también a su derecha. Abrazan la cruz en un abrazo doble, levantando primero la mano derecha y luego la izquierda. Mirándose recitan una disculpa ritual por cualquier mal que hubieran cometido entre sí, besan la mano derecha del otro y se vuelven a abrazar de la manera descrita anteriormente. El padrino de matrimonio lleva a cabo este ritual junto con el novio, sus nuevos compadres, los miembros de su *ayllu*, así como también con la novia, sus comadres y los miembros de *ayllu*. De la misma manera la novia y el novio efectúan el mismo Perdón con sus nuevos compadres y los miembros del *ayllu* del otro, a excepción de los siblings y primos de primer grado desposables, quienes no participan de la ceremonia del Perdón. Cada miembro del *ayllu* de la novia y del novio repite el ritual con los otros, definiendo así sus relaciones como un *awra* respetado o, en sus propias palabras, "como compadres". También a través de este ritual se extienden las relaciones de compadrazgo y la terminología a lo largo de los dos *ayllus*. Con rondas de trago recíproco se sella el pacto entre los dos *ayllus* y se concluye el casamiento.

La Dote

Días o aún semanas después del Perdón la familia de la muchacha sale en procesión cantando por las calles. Dos *masas* la encabezan cargando sobre sus espaldas los regalos para la novia, que incluyen ollas y sartenes, un huso y ropa nueva. Todo esto se lleva a la nueva residencia de la muchacha en casa de su suegro. Ella ha cortado ahora los lazos con su casa, pero si tiene problemas con el *ayllu* de su esposo puede regresar con sus hijos a la casa paterna. Los padrinos de matrimonio tienen la responsabilidad de prevenir tal ruptura.

Un caso anómalo.

Durante nuestro primer período de trabajo de campo en 1967, justo dos días antes del día en que teníamos planeado dejar el

pueblo, nos pidieron a mi esposo y a mí que apadrinásemos el matrimonio de una muchacha del lugar de quince años de edad y un "foráneo" de 22 años. La muchacha había conocido al joven en Ayacucho, mientras ella trabajaba en uno de los puestos de mercado de un pariente. Ellos regresaron al pueblo después de varios meses de convivencia. Los padres de la muchacha, *apu comuneros* (comuneros ricos), eran muy respetados en el pueblo, pero dado que el novio no era del pueblo, consideraron que lo apropiado sería tener padrinos "foráneos". Por eso el futuro novio vino a pedirnos que apadrináramos su boda. Nosotros consentimos, explicando que teníamos planeado dejar el lugar. Después de largas deliberaciones los miembros del *ayllu* de la muchacha decidieron que nosotros podríamos apadrinar la ceremonia civil y religiosa; en un solo día y después de eso todos los rituales esenciales que nos fueran posible antes de partir. Nos explicaron que teníamos que elegir padrinos apoderados, quienes supervisarían las otras ceremonias consideradas fundamentales y que en nuestra ausencia ejercerían el "control" y guiarían a la nueva pareja.

Después de la ceremonia civil y religiosa, atendidas (como se acostumbra) sólo por nosotros, los *masas* y la pareja, regresamos a la casa paterna de la muchacha, ya que el novio no tenía parientes en el pueblo. Se dispensó el *Puñukuy*, la consumación pública, ya que la pareja había estado viviendo junta y la muchacha estaba embarazada. El *Qollqe Qonopa*, la recolección de plata, se realizó bajo el oficio de dos *masas* de la novia. Nos agasajaron con la tradicional comida de una gallina entera.

Se decidió que el *Ramo Apay*, el bautizo de los "niños" (flores) se haría a la mañana siguiente. Nuevamente la situación era anómala, los "hermanos" del muchacho y los miembros de su *ayllu* no estaban presentes. También tuvieron que tratar con padrinos que eran antropólogos ingenuos, mientras que el padrino es generalmente el experto en el ritual y el maestro de ceremonias. A la mañana siguiente nos reunimos para que nos sirvieran el desayuno tradicional. Nosotros habíamos guardado la "plata" durante la noche y devolvimos los dos paquetes a los *masas* quienes continuaron solicitando contribuciones. Un hombre y una mujer jóvenes se ofrecieron como "Compadres de Ramo". Ellos no estaban casados. El hombre era empleado en una de las tiendas locales, un "foráneo" que se había casado y entrado al pueblo. La nueva comadre de la novia era casada y nacida en Chuschi.

Al atardecer, explicamos que teníamos que irnos y se escogieron

los padrinos de reemplazo. Contrariando la regla, se ofrecieron como padrinos un tío y una tía "lejanos" de la novia, explicando que ellos no eran los verdaderos padrinos y que por lo tanto estaba bien. Ellos decidieron celebrar el *Takyachiy Puyñu*, para asegurar la prosperidad y fecundidad de la pareja, y el *Perdonakuy* para redefinir la relación del joven con los miembros del *ayllu* de la esposa y los compadres. El grupo se perturbó al saber que no podíamos incorporarnos a esta red de relaciones de la que depende la reciprocidad. Cuando regresamos en 1967-1970 los padres de la novia nos saludaron dirigiéndose a nosotros con las palabras compadre-comadre, pero nos recordaron que no habíamos participado de la ceremonia de Perdón y por lo tanto no éramos verdaderos compadres. Este ejemplo sirve para demostrar la flexibilidad del sistema ritual y el proceso de toma de decisiones de los comuneros cuando se enfrentan a una situación que no corresponde a la ideal.

El ritual de nacimiento y muerte del ayllu

El *Ramo Apay* es el nacimiento ritual simbólico como *ayllu* de una nueva parentela centrada en los siblings. Ambos sexos son concebidos, bautizados e integrados simbólicamente al *ayllu* del novio y la novia. Los pasos rituales hacia el matrimonio conlleva un fuerte compromiso para la nueva pareja el de ser *productivos* tanto en lo relativo a la progenie como a los productos. El *Takyachiy Puyñu* es un mandato de productividad en el que se usa el maíz como símbolo central de la fecundidad humana y agrícola. Con el bautizo de las flores se efectúa ritualmente la fecundidad de la pareja y nace un nuevo *ayllu*. Al pasar los niños ficticios entre los dos *ayllus* cada miembro define su relación con el "niño". Este acto expresa el paralelismo sexual que impregna el orden social chuschino: el "niño" se pasa entre los hombres y la "niña" entre las mujeres de los dos *ayllus*. Se concluye con las dos abuelas, quienes son estructuralmente importantes en el sentido que uno puede casarse con una persona del mismo apellido de su abuela (ver el diagrama de *ayllu* y *karu ayllu*). Al respecto, las abuelas pueden considerarse como el vínculo más distante en la cadena del *ayllu*, mientras que los siblings de las abuelas constituyen los parientes más cercanos del *karu ayllu*.

El bautizo ritual define al grupo que esta potencialmente a disposición del niño que aún no ha nacido para criarlo, educarlo y ayudarlo. Los abuelos y los padrinos juegan un rol importante en la vida temprana de los niños y los abuelos verbalizan sus obligaciones durante el *Ramo Apay*. Al llegar a la edad de siete y ocho años el

niño varón asume sus primeras obligaciones rituales y se pide ayuda recíproca a su *ayllu* y *karu ayllu*.

Durante la vida del comunero su red recíproca crece el añadirse afines y compadres por matrimonio y el contraer más obligaciones de compadrazgo. Más aún, cuando el comunero asciende a la escala jerárquica de prestigio, sus obligaciones civiles y rituales requieren la utilización total de la red recíproca. Después de su retiro de las obligaciones civiles y religiosas, su participación empieza a girar alrededor de los miembros más jóvenes del *ayllu*. Al morir los siblings, el *ayllu* desaparece en cuanto grupo de interacción ya que él está centrado alrededor de los siblings y sólo los verdaderos siblings comparten los mismos miembros del *ayllu*. El *ayllu* se reestructura conscientemente en el primer aniversario de la muerte de un individuo, después de una misa llamada *Watan Misa*.

La *Watan Misa* es la última de la serie de purgas para asegurar que el difunto no visite con su malevolencia a la parentela bilateral, los afines y compadres dejados atrás. Después de celebrarse la *Watan Misa*, las únicas obligaciones que tienen los miembros del *ayllu* hacia el difunto son las de preparar una comida especial el 1º de noviembre, Día de todos los Santos, y visitar las tumbas de los parientes difuntos. Si no se cumple con esto, se puede provocar la ira de estos espíritus peligrosos, lo que puede traer como consecuencia enfermedades, muerte de animales, pérdida de una cosecha o cualquier otro desastre.

La descripción de una *Watan Misa* a la que concurrí en 1967, demostrará cómo se estructuran jerárquicamente los *ayllus*, *awra*, y compadres a fin de centrarse alrededor de los sobrevivientes e instituir un "nuevo" jefe del *ayllu*. La noche anterior a la programación de la ceremonia más importante, se celebró una misa en memoria al difunto y se hizo un velorio en su casa. Toda la ropa del difunto (saco, camisa, pantalón, sombrero, sandalias y poncho) se acomodó sobre una mesa colocada en el área tachada del portal de la casa, imitando un cuerpo boca abajo con látigo en la mano derecha. La ropa se orientó de modo que la cabeza del presunto cadáver se dirigiera hacia el Sur, orientación contraria a la observada durante las cuatro vigiliat inmediateamente posteriores a la muerte. Se colocó una cruz de plata a la cabeza, velas y un balde con agua bendita a los pies, y en la pared, detrás de la cabeza, una cortina negra con una calavera y huesos en cruz. Todo este atavío funeral se había alquilado de la

iglesia. Se reunieron como veinte personas y al entrar se arrodillaban delante de la mesa y se persignaban. Cada participante llevó licor, coca o cigarrillos y todo se apuntó debidamente.

Sobrevinieron al difunto su viuda, dos hijos casados, tres hijas casadas y 25 nietos. El hijo menor se sentó a la cabeza de la efigie; a su lado, su hermano mayor; y a los pies, los compañeros de generación del difunto de sexo masculino, sus afines, compadres y parientes más lejanos. La viuda se sentó en el suelo, al lado opuesto de su hijo menor, y sus hijas cerca a ella. Dos de los esposos de las hijas sirvieron de *masas* (cuñados) del hermano menor. Durante la larga vigilia nocturna, los *masas* se preocupaban de mantener despiertos a todos sirviéndoles dicha, coca, cigarrillos y "trago". Alrededor de las tres de la mañana las *llunchu* ayudaron a la esposa del hijo menor en la preparación de la comida festiva del día siguiente. Mientras transcurría la noche se iban relatando eventos importantes de la vida del difunto. Mientras se contaban las historias, la viuda se lamentaba con un canto de duelo en voz muy aguda. Ella era la única que se lamentaba.

A las siete de la mañana se celebró otra misa. Los comuneros hablan de "comprar una misa". Hay precios variados para diferentes clases de misas de difunto. Los servicios de los sacerdotes católicos y los adornos rituales se alquilan o compran. Nunca vi a un sacerdote católico asistir a un funeral o velorio.

Después de la misa a la que asistió un pequeño grupo solamente, un primo del hijo menor se arrodilló y retiró de la mesa la ropa del difunto. Los adornos mortuorios se devolvieron a la iglesia pero se dejó el látigo sobre la mesa. Reinaba un ambiente diferente, se bromeaba, se bebía, y conversaba en voz alta. La gente empezó a llegar y de nuevo se arrodillaban al entrar, pero ahora frente a un crucifijo de madera colgado en la pared. A eso de las diez de la mañana habían como cuarenta personas reunidas para cambiarse la ropa negra usada durante el año de luto. El cambio ritual de la ropa representaba el reestructuramiento de la jerarquía de los miembros del *ayllu*. Más aún, ritualmente, se retiró al difunto de los grupos de interacción y se instaló un nuevo miembro focal, el menor de los hijos sobrevivientes que, junto con su esposa, había permanecido el lado de sus padres por 14 años. Su hermano mayor había emigrado a

Ayacucho. Y su hermano menor, que se había casado y mudado fuera de la casa del padre, había muerto hacía varios años. Así es como él resultaba siendo el hijo favorecido. En recompensa por haber contribuido al trabajo de su familia nuclear en favor de su padre y madre, recibía ahora el grueso de la herencia de su padre. Su madre pasó a estar subordinada a él y su esposa pasó a ser ama de la casa y de la choza para cocinar.

El ritual empezó cuando el menor de los hijos sobrevivientes acompañado de su esposa, se arrodillaron a los pies de la mesa. Sus dos *masas* le quitaron el poncho y sombrero negro primero y la camisa y el saco negro después. Luego le pusieron al cuñado una camisa de colores nueva; y con fuertes exclamaciones de admiración empezaron a bajar lentamente sobre su cabeza un poncho marrón nuevo. Mientras uno de los *masas* cuidaba que el poncho no cayera en su lugar, el otro dió un tirón a los pantalones negros del cuñado. Este lo insultó, cogió la cintura de su pantalón con una mano, mientras que con la otra trataba de librar su cabeza del poncho. Uno de los *masas* cogió su bragueta y exclamó: "¡No tiene nada!". Estas bromas originaron fuertes risas entre la concurrencia. El poncho cayó a su lugar y el hombre se cambió los pantalones bajo él, pegándoles en las manos a los *masas* que ahora se mostraban exageradamente solícitos. Se puso colorado maldiciendo a sus *masas*, quienes fingieron arrepentimiento. Después de ponerse bien los pantalones, los *masas* le pusieron con gran seriedad un sombrero nuevo en la cabeza, jalándoselo luego de un tirón sobre los ojos. La payasada terminó y se comentó cuán buenos *masas* eran. Después que el recién instalado "cabeza del ayllu" se paró, las *masas* ayudaron a su esposa a quitarse la *lliklla* negra. Ella se puso sobre la falda negra una falda nueva de colores vivos y una nueva *lliklla* de colores llamativos sobre los hombros. Los *masas* no bromearon con ninguna de las mujeres. Las bromas sexuales dirigidas a los hombres no se toleran hacia las mujeres, a no ser aquellos hechos entre un hombre y las hermanas o primas de primer grado de su esposa, a quienes él llama en broma "mi mujer". Recuérdese que estas mujeres son desposables y que se practica el sororato y levirato.

Después de terminar la muda de ropa del nuevo cabeza y su esposa, se asistió a su hermano mayor y su esposa, pero esta vez con menos payasada. Después la viuda se arrodilló sola y sus yernos la ayudaron respetuosamente. La hermana mayor y su esposo vinieron luego seguidos por las esposas de los *masas* quienes se arrodillaron

juntas. Los hijos del nuevo cabeza del *ayllu* se arrodillaron juntos y se cambiaron la ropa de la misma manera que los adultos. Finalmente, este acto de renovación ritual terminó con los *masas* arrodillándose juntos y cambiándose cómicamente la ropa uno al otro.

Cada miembro y sus cónyuges se quitaban la ropa y la amontonaban sobre la mesa. Uno de los *masas* recogió el látigo. El otro sacó un poco de paja del techo y la encendió, arrojándola luego sobre la ropa; después apagó el fuego con sus manos. Una vez que terminó, el otro *masa* procedió a golpear la ropa con el látigo de cuero cantando: "En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo". El nuevo cabeza exclamó: "Ahora la muerte no volverá a visitar nuestra familia!". Todos recogieron sus pertenencias y la fiesta adquirió una atmósfera relajada y alegre, con la gente admirándose la ropa nueva. Se reanudaron las rondas de trago recíproco.

Haciéndose el gracioso uno de los *masas* hizo como si tratara de sacrificar una de las ovejas amarradas en el patio. Cuando las mujeres le llamaron la atención, el corrió al área donde se cocina y trató varias veces de coger la carne de llama que estaba amontonada, lista para ser cocinada. Las quince o veinte mujeres que rodeaban las grandes calderas agitaron sus cucharas y le dijeron que sirviera chicha a los invitados y que se portara como debe portarse un buen *masa*. Al anoecer la *llumchu* del nuevo jefe (la esposa del hermano) le sirvió dos jofainas con sopa de maíz, una con gran pedazo de carne que se balanceaba al borde del recipiente. El comió lo que quiso y su esposa trajo un balde para los restos. A cada miembro se le sirvió de acuerdo a lo generoso que había sido con el alcohol, coca y cigarrillos. Las contribuciones grandes se retribuyeron con dos platos de sopa y una porción de carne, las pequeñas con sólo un plato de sopa sin carne. La persona encargada de hacer la lista de contribuciones se paró cerca a las ollas donde se cocinaba y leyó en voz alta los nombres de los contribuyentes y las cantidades donadas. Las mujeres iban sirviendo cada porción de acuerdo a esto. A las mujeres y los niños se les sirvió al final. Las contribuciones de las mujeres se reconocieron de la misma manera.

En un momento, mientras se servía, el nuevo jefe del *ayllu* se levantó con el bastón de mando de su *masa* en la mano derecha y

proclamó que con ese bastón de mando todos le tenían que obedecer. El bastón se había apoyado contra la pared, perpendicularmente para darle autoridad al nuevo jefe.

Se continuó tomando hasta la madrugada cuando todos ebrios se desplomaron. La separación entre los sexos terminó después de la comida formal y cuando todos estaban suficientemente embriagados empezaron a bailar al son de la música de un radio. Antes de irme, después de medianoche, con la fiesta aún en todo su furor, vi al nuevo jefe y a uno de sus *masas* peleándose por el poncho del difunto. La esposa del *masa* reprendía a su hermano por no haberle dado una parte adecuada de la ropa de su padre. A la mañana siguiente los invitados se despertaron a tomar más para "curar la cabeza" y se sirvió sin ceremonia una pequeña comida. Alrededor de mediodía los concurrentes regresaron a sus casas para recuperar el sueño después de 24 horas de celebración.

Con la celebración de la *Watan Misa* se arrojó por último vez el espíritu del difunto de su propia casa. Se cree que durante el primer año de duelo el difunto puede regresar a lugares familiares. Después del cambio ritual de vestimenta que simboliza la renovación y reestructuración de la parentela, los sobrevivientes concentran su ayuda recíproca y atención alrededor del jefe recién instalado del *ayllu* que en el caso citado fue el menor de los hijos de los sobrevivientes del difunto, quien había permanecido 14 años al lado de su padre.

ENDOGAMIA, EXOGAMIA, E INCESTO.

Endogamia versus exogamia

Los comuneros prefieren contraer matrimonio con otros comuneros del pueblo y del mismo status social. Los "vecinos" o *qalas* en cambio, procuran ampliar sus alianzas fuera del pueblo por medio del matrimonio y el compadrazgo. Por lo tanto encontramos un patrón ideal de endogamia en el pueblo para los comuneros y para los *qalas* uno de exogamia del pueblo. Más aún, la preferencia exogámica de los *qalas* no sólo es por matrimonio con gente que no es del pueblo, sino por alianzas matrimoniales con personas de la capital del distrito

o de lugares remotos. Si no se practica la exogamia, las alianzas matrimoniales entre las mismas familias *qalas* se contraen dentro del pueblo. Estos tienden a casarse más tarde que los comuneros; los registros muestran que entre los *qalas*, hombres y mujeres, la edad corriente para contraer matrimonio es 25 años o más; en cambio el rango de los comuneros está entre los 15 a 20 años.

Comparando los registros matrimoniales de 1661-1685 con los de 1950, 1955, 1965 y 1966 se ve que el pueblo de Chuschi es más endógamo hoy en día.

ENDOGAMIA - EXOGAMIA EN CHUSCHI

	1661-1685		1950 - 1966						1950-1966			
	No de casos	o/o	1950		1955		1965		1966		TOTAL No	o/o
			No	o/o	No	o/o	No	o/o	No	o/o		
ENDOGAMIA	19	440/o	12	670/o	9	560/o	30	830/o	12	860/o	63	750/o
EXOGAMIA	24	560/o	6	330/o	7	440/o	6	170/o	2	140/o	21	250/o
TOTAL	43	1000/o	18	1000/o	16	1000/o	36	1000/o	14	1000/o	84	1000/o

Inicialmente se escogieron los años 1950, 1955, 1960 y 1965 para hacer la comparación. Sin embargo, 1960 fué el año en que el sacerdote del pueblo "completó" las uniones que no habían sido sancionadas por la Iglesia. Ese año se registraron 38 matrimonios endógamos y sólo una unión exógama, la de una mujer de Chuschi que se casó con un hombre de la cercana Cancha-Cancha. En la muestra reciente, 1955 tiene el porcentaje más alto de uniones exogámicas -44^o/o. Cuatro de estas uniones fueron contraídas con personas de la vecina Uchuri y una fué con una mujer de Quispillaqta, mientras que sólo dos fueron con personas de fuera del distrito. Comparando la residencia de los cónyuges de los Chuschinicos se ve la siguiente distribución para la muestra de 1950, 1955, 1965 y 1966; los lugares fuera del distrito están marcados con un asterisco:

Residencia por sexo de cónyuges no chuschinicos (1950-1966)

	Uchuri	Quispi- llaqta	*Huan ca San- cos	*San Pe- dro de Cachi	Huanta	*Ayacu- cho	Nazca	TOTAL
HOM- BRES	1	4	0	1	0	0	1	7
MUJE RES	5	3	1	0	1	3	0	14
TOTAL	6	7	1	1	1	3	1	21

De los matrimonios exógamos para los años 1950, 1955, 1965 y 1966, el 66^o/o fueron matrimonios que residían en las vecinas Uchuri y Quispillaqta. Entre los chuschinicos los hombres contrajeron el 67^o/o de las uniones exógamas y las mujeres sólo 33^o/o. Los trece matrimonios con personas de Uchuri y Quispillaqta fueron de comuneros, mientras que tres mujeres de Ayacucho y una mujer de San Pedro de Cachi se casaron con *qalas* residentes de Chuschi.

La tabla siguiente proporciona datos comparables para el período 1661-1685. Los lugares fuera del curato están marcados con un asterisco.

Residencia por sexo de cónyuges no chuschinos (1661-1685)

	Quispi- llaqta	Cancha Cancha	Auqui- lla	Choque Huacaya Sarhua	Totos	Guamanga (Ayacucho)	Santa Ringo	Chal- quanca	Yucca	Cuzco	TOTAL
HOMB.	8	1	0	0	1	2	0	0	1	1	14
MUJ.	3	2	1	1	0	0	1	1	0	0	10
TOTAL	11	3	1	1	1	2	1	1	1	1	24

Durante los quince años comprendidos entre 1661-1685, el 56% de los matrimonios chusquinos fueron exógamos del pueblo. Más hombre foráneos se casaron con mujeres de Chuschi; las mujeres de Chuschi contrajeron el 58% de las uniones exógamas; los hombres; el 42%. Durante este período hubo más alianzas entre chusquinos y quipillaqteños: 42% de todas las uniones exógamas. Por el contrario en los años 1950, 1955, 1965, 1966, sólo 33% de las uniones exógamas fueron con quispillaqteños. Quizás la disminución se deba a la batalla por límites de pastizales que hubo entre los dos pueblos en 1951. Por ejemplo, no se registraron matrimonios entre los dos pueblos en 1960, el año posterior a la batalla en la que murieron tres hombres. Sin embargo; se requiere una explicación para la marcada reducción de la exogamia del pueblo: de 56% para el período 1661-1685 a 25% para los años seleccionados entre 1950-1966. Los españoles eliminaron la estructura burocrática del Imperio Incaico que llegaba hasta el nivel local a través de censos, impuestos en trabajo y una religión estatal. La preponderancia de uniones exógamas en 1661-1685 refleja el grado en el cual los chusquinos mantenían aún alianzas con sus afiliados tribales, los Aymaraes y Angaraes, así como al interior de la entidad colonial establecida, los siete pueblos del curato. Durante los siglos posteriores, el pueblo se cerró en sí mismo para asegurar su sobrevivencia cultural y social. La actitud de aislamiento se refleja en los conceptos modernos de "comuneros" (miembros) versus *qala* (foráneos), la organización espacial y la disminución de los sistemas de prestigio. La falta de participación en la política o economía nacional ha intensificado esta visión corporativa cerrada del mundo, la que define al chusquino como "comunero" participante y no como peruano.

Incesto

Los comuneros de Chuschi definen el incesto como relaciones sexuales con los miembros del *ayllu* de uno, los compadres o aquellos afines con los cuales se ha realizado el *Perdonakuy*. Ellos creen que esos actos prohibidos tienen lugar en la puna, la *sallqa* salvaje. Se dice que los *sallqaruna*, la gente que vive y pastorea en la puna permanentemente, tienen encuentros incestuosos. A quienes cometen incesto se les llama "condenados". Hay diferentes grados de incestos; los más condenados son los actos sexuales entre miembros de la familia nuclear; los realizados entre compadres menores se consideran menos serios. Sin embargo el incesto entre "compadres de ramo" o

