

# PARENTESCO Y MATRIMONIO EN LOS ANDES

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



Pontificia Universidad Católica del Perú  
Fondo Editorial 1980





Este libro representa el primer esfuerzo que se hace en nuestro país de poner al alcance del público de habla castellana, un tema que es de vital importancia para el conocimiento de la realidad andina y que desafortunadamente ha estado muy descuidado en nuestro medio. Aparte de contar con una larga tradición académica, cultivada principalmente por la antropología, que se manifiesta en el uso de un lenguaje riguroso, el tema del parentesco y el matrimonio tiene la virtud de ser un indicador esencial para determinar la naturaleza predominante del sistema de relaciones de un pueblo y de integrar distintos planos de la realidad social en un esquema unitario y consistente.

A lo largo de estas páginas, que incluye una serie de trabajos que fueron presentados en un Simposium de la Asociación de Antropólogos Americanos, que tuvo lugar en Toronto en 1973, se ven desfilar una serie de descripciones y reflexiones que revelan que la organización social de las comunidades andinas, tiene matices muy propios y que guarda una continuidad temporal y espacial que reafirma la existencia de una cultura andina, dos aspectos que se describen en estos trabajos muchas veces escapan a los modelos antropológicos derivados de otras partes del mundo. Por esta razón según se puede decir con justicia que este libro no sólo contribuirá a esclarecer la realidad andina sino también dará un gran aporte a la teoría antropológica sobre el parentesco y matrimonio.

Entre los detalles que más destacan vemos que contrario a lo que generalmente se ha supuesto coexisten distintas formas de agrupación social, no siendo la familia nuclear la más importante; igualmente coexisten distintas formas de afiliación, principalmente de naturaleza bilateral y semilineal, aunque se dan matices de descendencia paralela. Estas variaciones que se hacen llevan a replanteamiento del término ayllu insistiéndose en la importancia del análisis contextual y en él no se dan valores unívocos a los términos. También se resaltan las correspondencias que se dan entre parentesco y las condiciones económicas y políticas, y se enfatiza el rol de compadrazgo.

Juan Ossio







ENRIQUE MAYER - RALPH BOLTON Editores

# PARENTESCO Y MATRIMONIO EN LOS ANDES



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.

# SUMARIO

Prólogo . . . . .	3
Introducción . . . . .	9
<b>Bilateralidad en los Andes</b> Berndt Lambert . . . . .	11
<b>PARENTESCO ANTES DE LA CONQUISTA.</b> . . . . .	55
<b>Parentesco Inca</b> R.T. Zuidema . . . . .	57
<b>Parentesco Aymara en el Siglo XVI</b> Freda Y. Wolf . . . . .	115
<b>I. PARENTESCO Y ESTRUCTURA SOCIAL</b> . . . . .	137
<b>Espejos y Maíz: El concepto de Yanatin</b> entre los Macha de Bolivia Tristán Platt . . . . .	139
<b>Parentesco y afinidad en una comunidad indígena quechua</b> Steven S. Webster . . . . .	183
<b>Descendencia, Alianza y mitades en Chucuito (Perú)</b> Un esquema explicativo John M. Hickman y William T. Stuart . . . . .	247
<b>II. PARENTESCO Y MATRIMONIO</b> . . . . .	281
<b>Esposos, suegros y padrinos entre los Aymaras</b> Xavier Albó y Mauricio Mamani . . . . .	283
<b>El proceso matrimonial Qolla</b> Ralph Bolton . . . . .	327
<b>El matrimonio de prueba en los Andes</b> W.E. Carter . . . . .	363
<b>V. PARENTESCO Y RECIPROCIDAD</b> . . . . .	425
<b>Repensando "Más allá de la familia nuclear"</b> Enrique Mayer . . . . .	427
<b>Parentesco y limitación de Obligaciones en Saraguro (Ecuador)</b> Jim Belote y Linde Belote . . . . .	463
<b>Un aspecto del parentesco de los Pastores de la puna alta</b> Jorge A. Flores Ochoa y Yemira D. Nájjar Vizcarra . . . . .	481
<b>Parientes, compadres y comuneros en Cusipata (Perú)</b> Jacques Malengreau . . . . .	493



tal como lo atestigua el mismo título del libro de Hildebrando Castro Pozo, *Del Ayllu al Cooperativismo Socialista* (1936), pero en el que al mismo tiempo se reconoce implícitamente una carencia de conocimientos concretos sobre el aspecto parentesco, tan vital en el ayllu.

Es este vacío el que se intenta llenar con los trabajos aquí publicados. En 1972, los compiladores de este tomo invitaron a etnólogos a participar en un simposium dedicado exclusivamente al tema de parentesco y matrimonio en la región andina. La respuesta fue abrumadora. Hubo 24 colegas que inicialmente aceptaron contribuir. Y en el programa del simposium de parentesco y matrimonio andino realizado en las reuniones anuales de la Asociación Americana de Antropología en Toronto, Canadá, en 1972, se leyeron 19 ponencias y se escucharon tres comentaristas, los Drs. William Mangin, Berndt Lambert y John V. Murra. Las dos sesiones estuvieron colmadas de asistentes; las preguntas y repuestas, como también el debate que suscitaron los trabajos, fueron muy interesantes, creándose un clima de entusiasmo y conciencia de que todos los etnólogos especializados en la problemática andina trabajaban para lograr metas comunes.

Los resultados halagadores de las sesiones animaron a los asistentes y a los organizadores del simposium a tratar de publicar los trabajos con el fin de hacerlos conocer y así contribuir a dar un primer paso hacia una síntesis sobre el parentesco en los Andes. Además se acordó que la publicación debería ser tanto en inglés como en español para dar acceso al mismo material a los colegas hispanohablantes del área andina. Ellos, mejor que nadie, estarían en posición de ampliar, corregir, sintetizar el material aquí presentado, así como también de abrir nuevos derroteros de trabajo por su mayor facilidad para realizar investigaciones de campo prolongadas y detalladas.

La versión inglesa *Andean Kinship and Marriage* terminó de editarse en 1977 y no contiene, debido a limitaciones financieras, todos los trabajos presentados en el simposium.

La oportunidad de publicar en español la totalidad de los trabajos ofreció aun un mayor aliciente para emprender la tarea de traducción. Una vez emprendida ésta, también resultó evidente que la publicación en español ofrecería la primera oportunidad de sistematizar terminologías y métodos de exposición, ya que en los pocos trabajos sobre parentesco existentes en este idioma la traducción de

términos técnicos ha sido, hasta hoy, bastante errática. De allí que se prestó especial cuidado a la sistematización de la terminología, simbología, diagramación, etc., en todos los trabajos. Esperamos así no sólo haber presentado una serie de trabajos etnográficos al lector interesado, sino también al que los lea, la oportunidad de aprehender las diversas metodologías empleadas y sus aplicaciones a casos concretos.

El intervalo entre el simposium y su publicación final ofreció a varios autores la oportunidad de realizar extensas revisiones de sus manuscritos originales, y en no pocos casos a reescribirlos totalmente. Los que no fueron publicados tanto en la edición inglesa como en ésta son: el de Thomas Greaves y Anne Hyde (de la Universidad de San Antonio Texas, y de la Universidad de Pennsylvania) y el de Joseph B. Casagrande (de la Universidad de Illinois, Urbana). Por otro lado, el hecho mismo de haber realizado el simposium hizo llegar a nuestras manos valiosos trabajos inéditos o poco conocidos sobre el mismo tema, que, luego de revisarlos, han sido incluidos en este tomo. Los trabajos de Leslie Ann Browrigg, Tristan Platt, Jorge Flores Ochoa se incluyen por esta razón.

El conjunto de trabajos aquí publicados representa una buena muestra de varias zonas de predominio de la cultura Andina en los tres países, así como también una gran gama de variación en cuanto a enfoque metodológico, temático e interpretativo. Lo que revela no sólo cuán complejo es el tema del parentesco, sino también su importancia y trascendencia en la vida social. Los compiladores presentamos estos variados enfoques sin optar por uno u otro. El trabajo de primera síntesis interpretativa y teórica lo cumplió hábilmente Berndt Lambert quien aceptó el oneroso trabajo de preparar el capítulo introductorio. En él se argumenta que el sistema actual del parentesco andino es preponderantemente un sistema bilateral, es decir que la descendencia es transmitida por ambos sexos, padre y madre, a los hijos e hijas. También resalta que son las condiciones económicas, políticas y sociales las que producen variaciones en el parentesco, pero sin perder éste su carácter esencialmente cognático y bilateral. Por último, Lambert enfatiza el rol importante que juega el parentesco espiritual (compadrazgo) dentro de este sistema.

Debido a la circulación de los trabajos antes de su publicación, el simposium ya hizo sentir su efecto en la etnología andina.



Estimulada por ellos, Daisy Irene Nuñez del Prado redactó una tesis doctoral, *Parentesco y organización social Quechua a través de una comunidad* (1974). Y Juvenal Casaverde (1978) no sólo evaluó críticamente el enfoque general de las ponencias, sino que también emprendió una investigación de largo alcance con el objeto de pensar nuevamente en las bases parentales de la organización y estructuración de las comunidades andinas. Susan Lobo (1977), en una tesis doctoral, estudió hasta qué punto es vigente y funcional el parentesco andino en las barriadas y tugurios limeños habitados principalmente por migrantes serranos. Entre muchas posibilidades de trabajo futuro, sería interesante comparar el parentesco andino con el de las poblaciones amazónicas de nuestros tres países. Otro tema sería la ampliación de aquel iniciado por Gabriel Escobar sobre parentesco en las clases medias y altas.

Como me tocó encargarme de la edición española debo agregar algunas líneas sobre las traducciones. Debido a los problemas de consistencia terminológica optamos por trabajar en equipo con un grupo reducido de traductores, todos estudiosos de temas antropológicos, quienes, a medida que avanzaron en la traducción y aprendieron parentesco, llegaron a internalizar gran parte de la terminología técnica y su uso correcto. Al resolver los problemas que se suscitaban en un trabajo, las soluciones eran comunicadas a los demás traductores, para así uniformizar criterios. Casi todos los autores han tenido la oportunidad de revisar versiones iniciales de la traducción, que fue luego revisada por mí una segunda, y, a veces, una tercera vez. Sin embargo es inevitable que se hayan cometido errores; espero que éstos "queden en familia".

El equipo de traductores estuvo conformado por María Soledad de la Cadena, María Eugenia Durand, Claudio Solari (cuya desaparición lamentamos profundamente), Jorge Flores Ochoa, Ursula Paredes y Graciela Zolezzi. Los trabajos de Tristan Platt fueron traducidos por Verónica Cereceda y Gabriel Martínez. Hortensia Muñoz y Almerindo Ojeda verificaron las citas de algunos artículos. Para el trabajo de revisión, conté con la abnegada ayuda de Freda Wolf, Irene Silverblatt, Alejandro Camino, Juan Ossio, Gabriel Martínez y Verónica Cereceda a quienes debo un especial agradecimiento. Asimismo a Enriqueta Pinto, Juana Valera y a Betty Madalengoitia por el mecanografiado de los capítulos. La Wenner Gren Anthropological Foundation, la Universidad de Tokio (Proyecto dirigido por S.

Masuda y F. Pease) y la Universidad Católica dieron el apoyo financiero que permitió completar esta tarea. Finalmente debemos expresar nuestro agradecimiento a los señores Alvaro Díez y Julio Varfás por sus correcciones a las pruebas de imprenta y nuevamente a Juan Ossio por su supervisión de la edición.

En realidad, el hecho que se haya logrado un texto coherente de un tema que está tan profundamente ligado al lenguaje nativo (quechua o aymara), que la mayoría de los etnólogos no dominan totalmente; y que luego fue elaborado y presentado en términos propios de la cultura anglosajona, para luego ser retraducido al español —lenguaje de intermediación— constituye, en sí, un pequeño milagro, que nos deja con cierto optimismo para pensar que la comunicación intercultural es, a pesar de innumerables barreras, quizás una posibilidad futura.

Enrique Mayer



## SIMBOLOS UTILIZADOS

△	=	hombre
○	=	mujer
— ó ↯	=	hermandad
	=	descendencia
└┐ ó =	=	matrimonio
P.	=	Padre
M.	=	Madre
HNO.	=	Hermano
HNA.	=	Hermana
ESO.	=	Esposo
ESA.	=	Esposa
HJO.	=	Hijo
HJA.	=	Hija
Siblings	=	Siblings (hermanos de ambos sexos)

Cuando dos símbolos concurren, el último símbolo identifica al pariente que realiza el vínculo, así HNO.P.= hermano del padre; HNO. M.= hermano de la madre; HJO..HNA.P.= hijo de la hermana del padre.

♂	=	masculino
♀	=	femenino

Cuando aparece el signo del sexo de una clase de pariente, indica el sexo de ego, así, ♀ HNO. = hermano de un ego femenino; ♂ HNO. = hermano de un ego masculino.

→	=	aplicación lexical, así P → <i>papa</i> , se lee "la palabra" <i>papa</i> se aplica al tipo de pariente " <i>padre</i> ".
/.../	=	condición de aplicación, así P. ESA. <i>papa/alocución/</i> , se lee "la palabra <i>papa</i> se aplica al tipo de pariente padre de la esposa cuando el esposo de su hijo le dirige la palabra."
~	=	variación libre aparente.

- > = los términos a la izquierda se incluyen en el término superordenado a la derecha.
- \* = cuando se presume (en contextos históricos .p.e.) que un término se podría aplicar a la relación así marcada.

Quando algunos de los autores citan artículos incluidos en este tomo, sólo lleva el nombre del autor.

## INTRODUCCION





## 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 patrilinajes (*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 patrilinealmente, 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 patrilineas 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 sustituyeran 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 nga, 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 endógamas, 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.

I  
PARENTESCO ANTES DE LA CONQUISTA





# PARENTESCO INCA

R.T. Zuidema\*

## EL SISTEMA DE PARENTESCO INCAICO: UNA NUEVA VISION TEORICA

### INTRODUCCION

El estudio del sistema terminológico quechua, tal como lo usaron los Incas en el Cuzco, ofrece problemas peculiares propios debido a circunstancias especiales.

El primero de éstos es una total dependencia de fuentes etnohistóricas. Los datos principales consisten en descripciones detalladas de la terminología en diccionarios, gramáticas y un manual para sacerdotes. Otros datos se encuentran en los registros parroquiales de nacimientos, matrimonios y defunciones, en los censos de la administración colonial y en litigios sobre tierras, sucesiones, etc. Estos documentos serán muy importantes para estudiar la red de parentesco en la sociedad indígena colonial, una vez que comprendamos bien la estructura de parentesco y la estructura social andina en el momento de la conquista. Sólo entonces podremos estudiar cómo ésta se expresa en las circunstancias locales de las comunidades andinas. En este análisis no se hace uso alguno de este segundo tipo de fuentes.

Finalmente, un tipo de información ampliamente utilizada es la que se encuentra en las crónicas. Estos datos contienen descripciones sistemáticas que tienen relación con diferentes aspectos de la organización social, local, jerárquica, militar y religiosa. Estas son comparables porque están construidas sobre el mismo modelo estructural subyacente, expresado por medio de términos de parentesco, y otros términos integrados al modelo de parentesco.

---

\* R.T. Zuidema es profesor de Antropología en la *University of Illinois*, Urbana. Su primer Ph.D. es de la *Universidad de Madrid* (1953) y su segundo, de la *Universidad de Leiden*, Holanda (1962). Autor de *The Ceque System of Cuzco: The social organization of the capital Inca* y de varios artículos entre los cuales destacan "El calendario Inca", "El juego de los ayllus y el amaru", "A visit to God: The account and interpretation of a Religious experience in the Peruvian Community of Choque Huaracaya", "La Parenté et la culte des ancestres dans trois communautés Peruvienes, un compte rendu de 1622 par Hernandez Principe". Sus investigaciones actuales se centran en astronomía, arte, cultura andina antes de la invasión europea y la continuidad con la contemporánea.

El problema real en la terminología de parentesco quechua, tal como lo usaron la nobleza Inca y sus súbditos en el Cuzco, es que no se trata tan sólo de una terminología egocentrada, sino que puede ser centrada ya sea en ego o en el antepasado del grupo social con el que ego se identifique en el momento de utilizar el término, o también en el jefe del grupo quechua, que en el caso de la nobleza es el rey Inca. Aún cuando un término sea egocentrado, no lo está siempre para indicar la verdadera relación genealógica entre ego y alter, sino que es utilizado para indicar sus lugares en el contexto social dentro del que interactúan. Del uso de los términos por sí solos no es posible definir el contexto. Dado el sexo de ego y de alter y el contexto social apropiado, dos personas pueden utilizar términos diferentes para referirse la una a la otra. Debido a estas circunstancias no podemos utilizar y estudiar tan solo listas de denotaciones de los diferentes términos de parentesco y deducir de ellos el tipo de parentesco y el sistema social con el que trabajamos. Los datos de la estructura social son una clave esencial para cualquier interpretación de los términos de parentesco.

Debemos hacernos tres preguntas:

- 1) ¿Cual es la estructura de la terminología?
- 2) ¿Cual es la estructura de los diferentes contextos sociales?
- 3) ¿Por qué se utiliza determinado término de parentesco o una determinada equivalencia de parentesco en un contexto social específico?

Terminaré este artículo con dos ejemplos: uno es la descripción del mito del origen de los incas; y el otro es la descripción del orden jerárquico en la administración y ejército inca. En dos contextos, muy distintos grupos y rangos se diferencian mediante el uso de términos de parentesco dentro de un contexto sistemático. No podemos estudiar aquí la situación empírica de estos grupos y sus reales relaciones sino que nos centraremos completamente en la estructura interna de los dos ejemplos.

*El problema central: los términos caca (HNO. M., HNO. ESA, P. ESA.) e ipa (HNA. P., HNA. ESO.)*

En el idioma Quechua el término *caca* significa hermano de la madre así como también padre de la esposa. En el idioma Aymara el término *faci* tiene los mismos significados. Este hecho nos indujo a Lounsbury (M.S. 1964a) y a mí (Zuidema 1964) a interpretar el sistema social andino del sur del Perú donde se hablaba el quechua y



el aymara, como si estuviera basado en un modelo de alianza asimétrica. La existencia de este tipo de sistema social ha sido estudiada, entre otros, por Van Wouden, Lévi Strauss, Leach y Needham en sociedades asiáticas surorientales, donde se da con frecuencia el matrimonio con una HJA.HNO.M., real o clasificatoria. En el sur del Perú, sin embargo, nunca encontré evidencia empírica alguna que indicara la existencia de un matrimonio con la HJA.HNO.M.; de hecho, éste estaba prohibido explícitamente, a pesar de la equivalencia del término de parentesco existente. Los datos que sí encontré mencionaban una forma diferente de matrimonio con la HJA. HNO.M. La única excepción que parecería existir, tan sólo en quechua, es la equivalencia de parentesco del término *ipa* en el que HNA.P = HNA. ESO. Lounsbury interpretó este término sugiriendo que *ipa* también podría significar M.ESO. y que de esta manera HJA. HNA.P (como *ipa*) podía ser igualada a: HNA. ESO. Sin embargo *ipa* no significa M.ESO. (Ver más adelante).

Los términos *caca* e *ipa* y sus significados me forzaron a descartar todas las anteriores interpretaciones del parentesco Inca y a reestudiar el valor de ciertas equivalencias de parentesco y todo el problema de la alianza asimétrica. Intento aquí dar una nueva interpretación de los datos. Espero que mis resultados sean una definición más clara de lo que era el problema central en mi anterior análisis de la estructura social del Cuzco (Zuidema, 1964) por medio del sistema de ceques. En él, yo estudié un sistema fijo de *huacas* —sitios sagrados en el Cuzco y sus alrededores— que estaban variadamente asociados a grupos o personas de acuerdo a contextos específicos. De igual manera los nombres no estaban indefinidamente asociados a ciertos grupos o a reyes anteriores; sino más bien, grupos y personas eran rebarajados con los nombres, y éstos indicaban relaciones jerárquicas específicas con el rey gobernante. Los reyes se sucedían unos a otros pero el sistema jerárquico permanecía siempre igual.

### Las Fuentes

Antes de empezar con el análisis del sistema de parentesco andino, daré una visión histórico sobre las fuentes.

Todos los escritores españoles especializados en gramática y diccionarios quechua y aymara pusieron especial atención en el sistema de parentesco como un problema lingüístico. Nuestra primera fuente de 1560, *Arte* (en sus capítulos 2 y 23) y *Vocabulario*



por Domingo de Sto. Tomás, es concisa en su descripción de los términos de parentesco, a pesar de que proporciona datos que no se encuentran en fuentes posteriores (como por ejemplo la palabra *caca* para abuelo de la esposa en lugar de padre de la esposa). La siguiente fuente es anónima: *Arte y Vocabulario*, editado y reeditado en los años 1586, 1603, 1604 por Antonio Ricardo en Lima y en 1614 por Francisco del Canto, también en Lima. Guillermo Escobar Risco, el moderno editor (1951), en un estudio introductorio, afirma que el autor del *Vocabulario* es Alonso de Barzana, un famoso estudiante de quechua, puquina y aymara, quien ya había terminado un vocabulario en 1576. El editado por Ricardo, que se refería al quechua del Cuzco, termina con una descripción del sistema de parentesco. Tiene algunos datos aislados que son de especial importancia para el estudio del concepto Andino sobre equivalencia de parentesco patrilineal y matrilineal en hombres y mujeres respectivamente. La primera referencia clara a este concepto fue debatida en el Tercer Concilio Limense de 1583. Posiblemente las dos referencias tengan la misma fuente intelectual.

Por otra parte, Escobar Risco, afirma que nuestra siguiente fuente, *Arte y Vocabulario* de Diego González Holguín de 1607 y 1608, sobre el quechua tal como fue hablado por los Incas en el Cuzco, tomó como base el editado por Ricardo. Esto puede ser. Comparando los datos sobre parentesco de ambas fuentes, las diferencias más notables son las referentes a los términos que los consuegros usan entre sí.

Finalmente nuestra última fuente de importancia es el *Ritual formulario* de Juan Pérez Bocanegra de 1631. Habiendo sido sacerdote en el Cuzco y alrededores e investigador del quechua y aymara por más de 30 años, puede haber obtenido mejor comprensión técnica que los otros autores, sobre el rol de parentesco Inca. Por otra parte, sus datos sobre términos de parentesco y de la parentela lo colocan en el contexto del mito de origen Inca demostrando su completo carácter indígena.

Nuestra fuente principal sobre el aymara, que usaremos para comparación con los datos quechuas, es el *Arte y Vocabulario* de Ludovico Bertonio de 1612.

### *Análisis de Lounsbury*

El primer estudio moderno de la terminología de parentesco

Inca, fue hecho por Lounsbury en un documento no publicado, presentado al Congreso de Americanistas en Barcelona (recapitulado brevemente en Scheffler y Lounsbury en 1971).

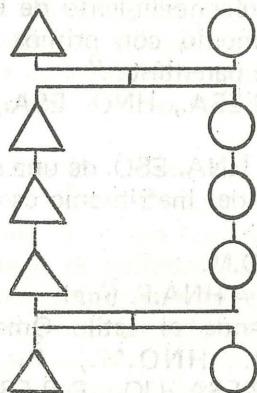
Sus conclusiones son:

- 1) Comenzando con los rasgos más simples del sistema podemos decir que es un sistema "bifurcado fusionado" en el sentido clásico de la caracterización. "Padre" incluye hermano del padre, "madre" incluye hermana de la madre; los términos para los sibling incluyen primos paralelos hasta el cuarto grado.
- 2) Hay ciertas extensiones de parentesco de tipo Omaha como *caca* = HNO.M., HJO. HNO.M. Y también P.ESA., HNO.ESA. *mama* = M., también HJA.HNO.M. de acuerdo a una de las fuentes.
- 3) "Hay un aparente reconocimiento de una convención o 'prescripción' de matrimonio con primos cruzados en el uso de muchos términos de parentesco."  
*caca* = HNO.M., P.ESA., HNO. ESA., HJO. HNO.M. de un hombre  
*ipa* = HJA. HNA.P., HNA. ESO. de una mujer.
- 4) "... la prescripción del matrimonio es aparentemente asimétrica"  
ESO.HNA.P.  $\neq$  HNO.M.  
ESA.HNO.M. (*age*)  $\neq$  HNA.P. (*ipa*)
- 5) Un hombre extiende al estilo Omaha el término *caca* = HNO.M., HJO. HNO.M., P. ESA., HNO. ESA., HNO.ESA.HNO., P.ESA.HJO., P.P.ESA.HJO., P.ESA.HJO. HJO.
- 6) Pero también parece haber una aparente característica "Crow" en algunas de las clasificaciones y esto sugiere el principio de reconocimiento de tipo "Crow" contrario al anterior.
- 7) "Los dos principios Omaha y Crow pueden ser empleados simultáneamente en el mismo sistema pero en dominios referenciales restringidos y separados dentro del sistema". Las reglas que dan cuenta de la forma del sistema Inca son del tipo Omaha 1 y tipo Crow 1 en un documento anterior de Lounsbury sobre estos sistemas (1964a).
- 8) "Hay datos independientes que nos obligan a sentar como principio la existencia de tres ciclos generacionales tanto en la línea de parentesco agnático de ego como en su línea de parentesco uterino". La evidencia nos señalaría que un hombre

usaría el término "hermano" para su bisabuelo y su bisnieto; o sea que la palabra *mittansanan* es utilizada para el HJO. HJO.HJO. de un hombre, que Lounsbury traduce como 'volver al linaje propio' y la ecuación de *ususi* = HJA. de una mujer o HJA.HJA.HJA.HJA. de una mujer.

- 9) Los quechuas del Cuzco conceptualizaron que el matrimonio era un ciclo de tres generaciones que implica "tres como el número de grupos unilineales unidos por medio de un matrimonio de primos cruzados matrilaterales en cualquier circuito de intercambio". El matrimonio en este sistema sería con HJA.HNO.M. = HJA.HJA.HNA.P.P.

El modelo de este tipo de matrimonio sería:



- 10) Para sostener su conclusión Lounsbury aduce la evidencia del hecho que en tiempos coloniales los hombres heredaban el apellido de sus padres y las mujeres, el de sus madres. Cita además un diagrama del *Ritual formulario* de Pérez Bocanegra de 1631, que contiene una interpretación de la terminología inca. Este diagrama lo interpreta de acuerdo a la fig. 1.

No puedo estar de acuerdo con el análisis de Lounsbury, ni con sus conclusiones. Refiriéndome a sus puntos indicaré brevemente cuáles son mis principales desacuerdos. Lonunsbury argumenta a favor del matrimonio en la HJA,HNO.M. en el (3) aceptando que es el mismo ego quien utiliza el mismo término para el mismo pariente que es HNO.M. = P.ESA. o HJO.HNO.M. = HNO.ESA. como los



datos que utilizaré más abajo indican que no es el mismo ego, las conclusiones tampoco son válidas. En el (4) el argumento de Lounsbury es negativo; no tenemos datos específicos sobre el ESO.HNA.P. o sobre la ESA.HNO.M. Sin embargo hay otra evidencia que sí iguala a la ESA.HNO.M. con la HNA.P. y probablemente al HNO.M. con el ESO.HNA.P. Si no se puede aceptar la conclusión del (3), tampoco es posible aceptar sus conclusiones sobre las equivalencias que se presentan en el (5), en el que el HJO.HNO.M. = P.ESA.HJO. y el HJO.HJO.HNO.M. = P.ESA.HJO.HJO. Tampoco podemos aceptar en el punto (6) que la madre del esposo debe ser llamada *ipa* haciendo posible la ecuación  $ipa = HNA.P., HNA.ESO.$  La palabra *ipa* nunca es usada para la M.ESO. y este hecho debe tenerse muy en cuenta.

En el punto (8) Lounsbury concluye que existen ciclos de tres generaciones. Los datos a que se alude, sin embargo, no pueden interpretarse de esta manera. Estos datos y otros se refieren a una unidad conceptual de cuatro generaciones y a nada más. Por la misma razón no podemos aceptar tampoco el modelo de matrimonio del punto (9). Datos explícitos no dicen que sólo la cuarta generación de descendientes podía volver a casarse entre sí y no la tercera.

El principal aporte de Lounsbury para nuestra comprensión del parentesco quechua es el reconocimiento de la existencia de principios matrilineales y patrilineales. Sin embargo sus conclusiones no adelantan nuestra comprensión sociológica ya que no consideró los problemas o planteamientos que eran básicos para este tipo de entendimiento. Él cree que en algún tiempo y lugar la alianza asimétrica pudo haber existido en el Perú. Pero también reconoce que (pág. 14): "Hay una sola evidencia en una de las fuentes que sugiere la posibilidad de la alternativa de un ciclo de cuatro generaciones; y Zuidema ha mostrado evidencia que permiten la posibilidad de un modelo de dos secciones de intercambio de hermanas o de matrimonio simétrico de primos cruzados en algunos lugares del territorio Inca". La evidencia sin embargo *no* provenía de "algunos" lugares dentro del territorio inca. Toda venía, en primer lugar, del Cuzco mismo, y de las mismas fuentes que también dieron la otra evidencia.

Capítulo No 1

Los términos de parentesco Quechua como fueron usados por los Incas en el Cuzco con una indicación provisional de sus significados

<i>Apuchi</i> (Pérez Bocanegra)	}	tatarabuelo
<i>Apusquiypa yayan</i> (González Holguín) (= padre de <i>apusqui</i> )		
<i>Apusqui</i> (Ricardo)		
<i>Achij</i> (P.B.)	}	tatarabuela
<i>Payaypayayan</i> (P.H.)		
<i>Payay</i> (R.)		
<i>Catequen apusqui</i> (P.B.) (= el que sigue a <i>apusquin</i> )	}	bisabuelo
<i>Apusqui</i> (G.H.)		
<i>Yayaypa machun</i> (R.)		
<i>Mamahuaco</i> (P.B.)	}	bisabuela
<i>Payaypa maman</i> (G.H.)		
<i>Mamaypa payan</i> (R.)		
<i>Machu</i>		abuelo
<i>Paya</i>		abuela
<i>Yaya</i>		padre
<i>Mama</i>		madre
<i>Cari</i>		esposo
<i>Huarmi</i>		esposa, mujer
<i>Huaque</i>		hermano (habla el hombre)
<i>Pana</i>		hermana (habla el hombre)
<i>Tura</i>		hermano (habla la mujer)
<i>Ñaña</i>		hermana (habla la mujer)
<i>Churi</i>		hijo (habla el hombre)
<i>Ususi</i>		hija (habla el hombre)
<i>Huahua</i>		hijo o hija (habla la mujer)
<i>Hahua</i>		nieto o nieta

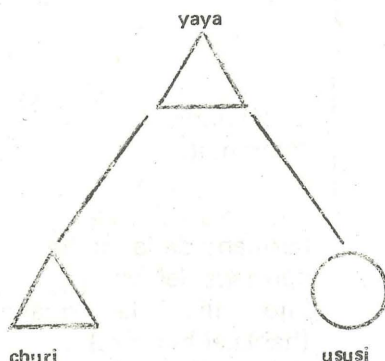
<i>Mitaicana</i> (P.B.)	}	bisnieto
<i>Vilca</i> (G.H.)		
<i>Ampullu</i> (G.H.)		
<i>Chupulu</i> (R.)		
<i>Hahuanijpa catequen</i> (P.B.)	}	bisnieta
<i>Sullca usus</i> (P.B.)		
<i>Vilca</i> (G.H.)		
<i>Chupulu</i> (R.)		
<i>Chupulu</i> (P.B.)?	}	tataranieto (a) tataranieta
<i>Chupullu</i> (G.H.)		
<i>Churijpa chupully</i> (R.)		
<i>Chupului huahuan</i> (P.B.)?		
<i>Caca</i>	}	hermano de la madre
<i>Ipa</i>		hermana del padre
<i>Concha</i>		hijo o hija de la hermana (habla el hombre)
<i>Mulla</i>	}	Hijo o hija del hermano (habla la mujer)
<i>Caca</i>		padre o hermano de la esposa
<i>Aque</i>		madre de la esposa
<i>Quihuach</i> (P.B.)	}	padre del esposo
<i>Quihuachi</i> (G.H.)		
<i>Quihuachi</i> (G.H.)	}	madre del esposo
<i>Quihuach</i> (R.)		
<i>Cata</i>	}	esposo de la hija o de la hermana
<i>Cachun</i>		esposa del hijo



## PRIMERA PARTE: ESTRUCTURA DE PARENTESCO

### Los términos para los padres, hijos y siblings

Empezaremos nuestro análisis sobre los términos de parentesco quechua con los términos usados para padres e hijos y los términos para los siblings. En quechua un padre, *yaya*, les dice *churi* y *ususi* a su hijo e hija respectivamente. Una madre, *mama*, utiliza para sus hijos una sola palabra, *huahua*.



Hay cuatro términos para los siblings; dos mutuamente recíprocos, *huauque* (HNO.) y *ñaña* (HNA.) y dos que no son mutuamente recíprocos, *pana* (HNA.) y *tura* (HNO.).

<i>huauque</i>	Δ	-----	Δ	<i>huauque</i>
<i>tura</i>	Δ	-----	○	<i>pana</i>
<i>ñaña</i>	○	-----	○	<i>ñaña</i>

### Las Reglas de Parentesco

A estos términos se les aplican reglas que permiten la elección alternativa de términos para la misma relación genealógica. Las reglas están descritas en las siguientes palabras del diccionario editado por Ricardo:

*Yayay*, padre. *Mamay*, madre. La gente noble del Cuzco usa deste nombre ( *Huauque* ) para significar padre. El padre al hijo, y el hijo al padre. Y *Pana*, a la madre, el hijo y la madre *Tura* al hijo. Y la hija al padre *Tura*, y la hija a la madre *Ñaña* y la madre a la hija *ñaña*. Y esto es muy

vsado entre ellos, y las nobles aunque sean niñas dicen a los hombres *huahua* por crianza.

Concluimos entonces que los padres y los hijos pueden utilizar los cuatro términos de siblings entre ellos; pero que las mujeres pueden decirle *huahua* a cualquier hombre. Inversamente los hombres pueden decir *mama* a cualquier mujer. Esto significa que cualquier pariente femenino no puede decirle *yaya* a cualquier pariente masculino y que tenemos que encontrar la regla que define esta posibilidad. Los siblings pueden utilizar los términos de padre e hijo entre ellos, pero la posibilidad está sujeta a un contexto específico que estudiaremos aquí.

### *Los cuatro grados de parentesco*

Todas las fuentes están de acuerdo en que los términos dados en la sección anterior pueden ser aplicados a parientes de primer, segundo, tercer y cuarto grado. Especialmente los datos de González Holguín y Pérez Bocanegra nos dan valiosa información sobre este punto. Nos alertan sobre los siguientes problemas que serán elaborados en las secciones posteriores.

- a) Los términos para padre, hijo y siblings, aplicados a otros ascendientes y descendientes lineales, son términos alternativos de posiciones de parentesco que también tienen sus términos específicos. No hay términos específicos para parientes más allá del cuarto grado. Los parientes colaterales o colineales se pueden indicar alternativamente con términos para siblings, con términos para ascendientes y descendientes lineales y con los términos para los parientes cruzados.
- b) El grupo padre-hijo-hija con la ayuda del concepto de los cuatro grados de parentesco, sirve como modelo para describir cualquier grupo, concebido por la mente andina como grupo social o político. Por otro lado, la conexión *mama-huahua* puede ser usada para fines genealógicos, aunque no hay restricciones para nombrar a mujeres *mama*. Esta conexión puede relacionar un grupo social o político con otro grupo específico o con todo lo exterior.
- c) Además de la simetría de la relación padre-hijo-hija con la de madre-hijo (a), también hay una simetría dentro del primer grupo, ya que hay dos miembros masculinos y uno femenino. Esta situación afecta el significado de los términos *caca* e *ipa* en

sus posiciones afines.

Reconocemos aquí la importancia del grupo *na-ro-hijo-hija* en la estructura de la terminología de parentesco quechua.

### *Parentesco Consanguíneo y las líneas de parentesco*

La sección de González Holguín sobre los términos para siblings tal como es utilizada en los cuatro grados de relación de parentesco y en los cuatro grados mismos es como sigue:

#### *Cuadro No 2*

#### *Datos de Holguín de los términos para siblings*

<i>huoque</i> hermano de un hombre	<i>ñaña</i> hermana de una mujer
<i>huoquepura</i> o <i>huoquentin</i>	<i>ñañapura</i> o <i>ñañantin</i>
dos o ambos hermanos	dos o más hermanas
<i>curac huoque</i> hermano mayor	<i>curac ñaña</i> hermana mayor
<i>sullca huoque</i> hermano menor	<i>sullca ñaña</i> hermana menor
<i>pana</i> hermana de hermano	<i>tora</i> hermano de hermana
<i>panantin</i> el hermano y la hermana	<i>torantin</i> la hermana y su hermano
<i>huoquepura</i> o <i>huoquentin</i>	<i>ñañapura</i> o <i>ñañantin</i> las hermanas
dos hermanos o ambos varones	<i>ñañantin huoque</i> las hermanas y los hermanos
<i>huoque</i> <i>ñañantin</i> los hermanos y las hermanas	<i>ñañantin huoque</i> <i>ñañantinpura</i>
<i>huoque</i> <i>ñañantinpura</i>	las hermanas con los hermanos
los hermanos con las hermanas	<i>panantin torantin puralla</i> los hermanos y las hermanas con las hermanas y hermanos
<i>panantin torantin puralla</i> los hermanos y las hermanas con las hermanas y hermanos	<i>huoque</i> <i>camalla</i> sólo hermanos
<i>huoque</i> <i>camalla</i> sólo hermanos	<i>ñañantin camalla</i> sólo hermanas
<i>huoque</i> <i>capalla</i> o <i>capapuralla</i> sólo hermanos y solos	<i>ñañantin capalla</i> o <i>capa puralla</i> sólo hermanas y solas.

Los términos del lado derecho son los términos femeninos de aquellos del lado izquierdo, excepto donde Holguín dice *ñañantin torantin camalla* masculinos. Luego continúa:

Y desta manera se parea los demas parientes, o se habla



de ellos pareados, y juntos, o unos y otros dellos con *(pura)* o *(ntin)*. *Idem* todos los primos hermanos, y segundos y terceros se llaman desta misma manera, como hermanos y hermanas, *huoque*, *ñaña pura*, *tora*, con los nombres de hermanos que no hay nombre de primos. Para distinguir los grados de los primos, que se llaman así como los hermanos (*cichpa*) para hacer primos hermanos de cerca.

<i>cichpa huoquey</i>	mi primo hermano
<i>cichpa ñañay</i>	mi prima hermana
<i>cichpa huoquepura</i> o <i>huoqueñtin</i>	los dos primos hermanos
<i>cichpa ñañapure</i> o <i>cichpa</i> <i>ñañantín</i>	las dos primas hermanas
<i>cichpa panay</i>	la prima hermana de un hombre
<i>cichpa tora</i>	el primo hermano de una mujer.

Para hacer primos segundos se antepone (*caylla*) que significa los cabos o extremos o orilla, y no (*khaylla*) que dice (cerca) y se hace como se dijo de los primos hermanos. Y para hacer primos terceros, que es el cuarto grado, se antepone (*ccaru*) á los nombres de hermanos, como se ha dicho; que quiere decir hermano de lejos, *cichpa* que es decir hermano de cerca (pp. 214, ed: 1842).

La descripción de Holguín deja al descubierto diferentes preguntas que no podemos contestar basándonos solamente en sus datos. En esto nos ayudan mucho los datos de Pérez Bocanegra. El usa primero el concepto de cuatro grados de parentesco en su tratamiento sobre líneas genealógicas y de los términos de parentesco de ascendientes y descendientes. Al final de su capítulo sobre términos de parentesco describe explícitamente y con la ayuda de un dibujo el concepto de grados de parentesco y su aplicación. Empezaremos con estos últimos datos. El dice: (1631: 612-613)

*Caruruna Macij* es lejano pariente u deudo en el quarto grado. (*caru* = distante)

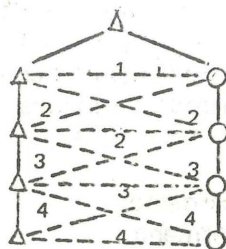
*Collana* es el que no es tan lejano deudo o pariente.

*Payan* es el más cercano pariente.

*Cayaurunamacij* es el último de los deudos o parientes, mucho más cercano que los dos primeros.

Huacayllulla 1. Huacpanacalla, son todos los que son de una familia, y casta.

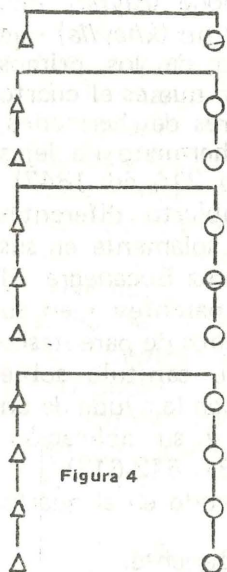
Los dibujos muestran como se aplican los grados de parentesco:



Las palabras "ñau pac vinay; etc" significan respectivamente 1er, 2do, 3er, y 4to. grado.

Figura 3

Si aplicamos esta información a los datos de Holguín, descubriremos, por ejemplo, que la palabra panantín "el hermano y la hermana" —tal como se deriva de pana— HNA — se refiere a los cuatro grados de parientes de la siguiente manera:



el grupo sibling en su extensión cayau

el grupo sibling en su extensión Payan

el grupo sibling en su extensión collana

el grupo sibling en su extensión caru  
(ego está en negro)

Figura 4

La, palabra turantin "La hermana y su hermano" —tal como se deriva de tura (hermano) — indica en su extensión Caru este grupo:

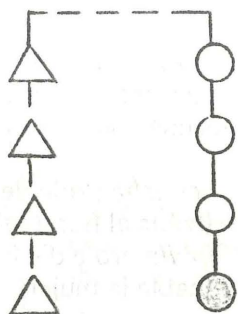


Figura 5

Con estas palabras podemos entender también otras palabras de Holguín con *ias* que se refiere a grupo de sibling. Advertimos que para formar un grupo con la extensión Caru, tanto la posición de ego como la de alter es extendida a lo largo de cuatro generaciones, cada una en la línea de su propio sexo. Las palabras dadas por Holguín no implican una indicación de sexo del progenitor (o progenitora) del grupo sibling y por eso podemos asumir que un grupo sibling puede formarse de los descendientes de sólo un padre o de sólo una madre.

#### Líneas rectas y líneas transversales

Los términos para los padres hijos y sibling pueden ser extendidos cada uno en la línea recta de consanguinidad, tal como Holguín y Pérez Bocanegra traducen las palabras quechuas Checan ceque y mitancana. Hay por lo tanto un reconocimiento de una línea masculina y de una femenina; por lo tanto si aplicamos el término ususi a la HJA. HJA. HJA.HJA. de un hombre, ella pertenecerá a la línea vertical femenina que desciende de este hombre. Pero si un hombre usa la palabra pana para la HJA. HJA. HJA. HNA.p.p.p., ella será lo que Pérez Bocanegra llama una pariente "transversal o colateral —llamada por él Pallcarec ceque ("la línea ramificada de ") o huacpireccuna ("la gente que está aparte o en otro lugar") — a los hermanos, hermanas, primos, sobrinos y sobrinas, tíos y tías.



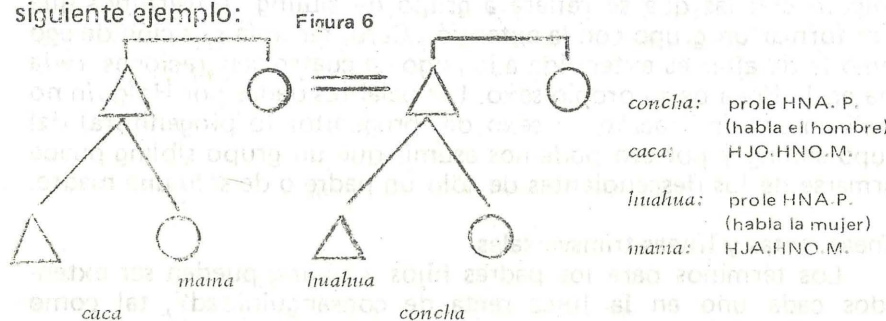
Mencionaremos ahora los términos para los parientes cruzados como se usaban en las líneas transversales y su uso alternativo entre ellos y con los términos para padre-hijo y siblings.

### Los términos para los parientes cruzados

Hay dos relaciones de parentesco cruzadas expresadas en la terminología de parentesco quechua con los siguientes términos:

- caca* (HNO.M.) — *concha* prole de la hermana  
(habla el hombre)
- ipa* (HNA.P.) — *mullà* prole del hermano  
(habla la mujer)

A estos términos se les aplican los mismos términos que ya han sido mencionados. El diccionario editado por Ricardo nes da el siguiente ejemplo:



Sin embargo, si esto es cierto, debemos asumir que la siguiente utilización de los términos de parentesco entre primos cruzados también existe como posibilidad alternativa:

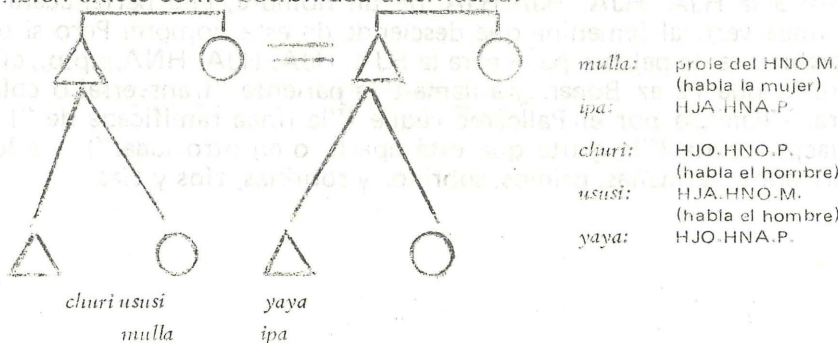


Figura 7

Analizaremos el mito Inca de origen, como ejemplo de la segunda posibilidad, posteriormente.

Las dos posibilidades alternativas, tal como se aplican aquí a los primos hermanos, corresponden a la reglas de extensión Crow y Omaha respectivamente.

Sin embargo, tenemos que reformular estas reglas, observando que no sólo la posición, ya sea de ego, o de alter, o de ambos, puede ser extendida en una línea de su propio sexo —como se demostró anteriormente con los términos de padres-hijos y siblings— sino también se puede extender la posición del pariente que sirve de vínculo. Por ejemplo, el uso del término *caca* puede ser extendido a HNO.M.M., a HNO.M.P. (habla el hombre) y a HJO.HNO.M. Por lo mismo también podemos hacer uso de *mama*: HJA.HNO.M. → HNA.HJO.HNO.M. → M.HNA.HNO.M. (posteriormente mencionaré el ejemplo aymara de *ipa* = HNA.P., HNA.P.P.)

### *Líneas de transmisión paralelas y cruzadas*

Lounsbury y Scheffler han descrito en su libro sobre los sirionos el problema de las líneas de transmisión paralelas y cruzadas en diferentes sociedades, y Lounsbury lo había hecho en un documento anterior también sobre la sociedad quechua. Podremos mencionar aquí el tema.

Los datos que por el momento me parecen los más importantes para el conocimiento de las líneas de transmisión en la sociedad Andina se encuentran en tres documentos que conciernen al culto de las momias de los antepasados.

El primer documento, del año 1614 (Duviols, 1971: 355-356), da una lista de las momias de los parientes muertos, que tenía que ser proporcionada por la gente de dos aldeas al sacerdote católico, ya que éstas no habían sido enterradas en tierra santa. Nueve hombres declararon las momias de ya sea su abuelo, padre, hermano, hijo o tío (probablemente el hermano del padre); eran quince momias en total. Once mujeres declararon las momias ya sea de su abuela, madre, hija o nieta; eran nueve momias en total. Uno de los esposos declaró las momias de su esposa e hija; dos esposas, las de sus esposos; y finalmente un hombre, la de su cuñada. Los cónyuges, entonces, que declaran la momia de su esposo o esposa son la principal excepción a la regla de transmisión paralela.

El concepto expresado aquí está basado en una afirmación

encontrada por Hernández Príncipe en 1621 en una descripción detallada sobre el culto a los antepasados en dos aldeas (Recuay y Allauca) en el Callejón de Huaylas. Dice:

La razón por donde no hacen mucha cuenta los indios de las mujeres en el numerar sus anales, es tradición antigua, porque ni el Inga hizo mucha cuenta de la adoración de la luna por ser a cargo de las mujeres, como Mama Huaco, hermana de Mango Capac por haber sembrado el primer maíz que hubo y no se hiciera cuenta por lo consiguiente desta hija de cacique Poma, Tanta Carhua (\*) si no se hubiera dedicado al Sol.

Aquí, como en otras partes de Sudamérica, vemos que los hombres y las mujeres de un grupo eran vistos como dos sociedades diferentes, cada una con su propia organización y transmisión a través del tiempo. El mismo documento demuestra claramente que ciertos derechos y deberes religiosos eran heredados de hombre a hombre y de mujer a mujer y que este tipo de transmisión era presentado como si ésta fuera paralela en sentido genealógico.

En la actualidad muchas comunidades han conservado la costumbre de transmitir una piedra pequeña u objeto llamado *huaca* o *illa*, de padre a hijo. Esta costumbre también está históricamente atestiguada.

Otra referencia viene de Huamán Poma donde habla sobre costumbres de la gente de la cuarta edad, la que precedía a la dominada por los Incas. El dice:

y auia bautismo de palabra y se bautizauan y le dauan sus nombres de sus padres a las mugeres de sus madres a las crias con ello hazian fiestas con el que dauan el nombre de palabra se hazian parientescos. Y con padre y comadre a estos les llamauan yaya uauqui mama ñaña o tura o pana y así quedaua bautizado los niños en este tiempo (f. 67-68),

Huamán Poma parece implicar acá que un hombre no recibía su nombre de su padre y una mujer de su madre, sino que le era dado por "padres" (compadre y comadre) a la hora del "bautismo" y que por lo tanto un hombre llamaba a su padrino de bautizo "padre" (*yaya*) y una mujer llamaba a su madrina "madre" (*mama*) y que de esta manera también se establecían relaciones de parentesco de *huauque*, *ñaña*, *pana* y *tura*. Sin embargo la transmisión fue vista a la luz de una regla de transmisión paralela.

---

\* La hija del cacique



La existencia de una regla de transmisión cruzada está quizá mejor expresada por Avila al analizar las costumbres de Huarochirí, cerca de Lima, en el siglo XVI. El enfatiza la significación ritual para un niño del HNO.M. y de la HNA.P. para una niña (Avila, 1967: 195). Analizaremos un caso comparable, mencionado por Bertonio para los aymaras;

Lounsbury aduce como prueba de la existencia de líneas de transmisión paralela en la cultura andina, el hecho de que diversos registros de matrimonio, nacimiento y defunción coloniales revelan un alto porcentaje de hombres que reciben el apellido del padre y de mujeres que reciben el apellido de la madre. Los documentos que yo estudié en Ayacucho revelan la misma regularidad desde fines de S. XVI hasta mediados del S. XVIII. El Dr. J.H. Rowe fue el primero en observar que la costumbre ya estaba descrita en el texto de las conclusiones del "Tercer Concilio Limense" en 1583:

Para que eviten los yerros que en reiterar baptismo y matrimonio yndios no conocidos suelen acaecer; totalmente se les quite a los yndios el usar de los nombres de su gentilidad e ydolatría y a todos se les ponga nombres en el baptismo cuales se acostumbra entre christianos, y de estos mismos los compelan a usar entre sí. Mas los sobrenombres para que entre sí se diferencian, procúrese que los varones procuren los de sus padres, las mugeres los de sus madres. (cap. 11 De los Nombres de los Yndios).

Si entiendo correctamente el pensamiento de Rowe, su opinión es que la costumbre fue instituida por los españoles para que la usaran los indígenas. Esto podría ser. Aunque los españoles no tenían esta costumbre en su país. (La costumbre también se registró en Méjico; comunicación personal de la señora Eva Hunt). Es más, los apellidos no existían en el Perú precolonial.

Los primeros datos a los que se alude prueban, sin embargo, que el concepto de líneas de transmisión paralela (no en el sentido de linajes) existía en la cultura y que la palabra "mas" que separa la primera parte del último texto de la segunda parte, puede ser interpretada como una concesión de los españoles a los Indios, permitiéndoles usar apellidos españoles de acuerdo con los patrones lineales indígenas.

En conclusión podríamos decir, primero, que en el Perú prehispánico los nombres no estaban vinculados con ninguna clase de linajes corporados; los linajes no existían y Holguín (1607: 99) niega enfáticamente que se usara alguna clase de nombre de linaje o clan.

En segundo lugar, hay sólo una débil evidencia de que la

transmisión paralela jugara un rol en los nombres personales prehispanicos y por lo tanto no usare esta evidencia. Estudiando las crónicas y documentos coloniales observé los siguientes hechos que me parecían de origen prehispanico: hay diferencias locales importantes en el conjunto de los nombres usados y parece que los nombres se circunscribían a una comunidad local y que sus miembros podían escoger libremente entre ellos. Algunas familias de curacas parecen haber tenido herencia patrilineal de nombres masculinos, pero esto no era la norma. Una de estas costumbres era que si un padre e hijo tenían el mismo nombre (y ambos estaban vivos como dice Santo Tomás, 1951a: 157), el primero utilizaba la palabra *Apu* (señor) y el otro la palabra *Huaina* (joven) antepuesta a su nombre. Los nombres femeninos tienen mayor regularidad. Documentos locales muestran que muchas veces la M.M., ego y la HJA.HJA. tenían el mismo nombre, en tanto que la M. y la HJA. podían escoger su nombre de una limitada serie de tres o cuatro nombres. El mismo modelo es utilizado también por Huamán Poma para el nombre de las esposas-hermanas de los reyes del *Hanan* Cuzco y para aquellos del *Urin* Cuzco (Zuidema, 1964: 236-240).

Yo creo también que la transmisión paralela de nombres tuvo cierta importancia en el Perú prehispanico pero que ha sido combinada con diferentes reglas; por ejemplo la transmisión cruzada de HNO.M. a HJO.HNA. y de HNA.P. a HJA.HNO., orden de rangos entre siblings, diferentes nombres a lo largo de la vida de una persona, diferencia entre hijos primeros y segundos, nombres vinculados al rol en la sociedad, razones religiosas y simple elección. Aclarar todas estas reglas es bien importante para entender la sociedad andina. Hasta el momento, sin embargo, me parece que es una herramienta peligrosa para el propósito de este estudio.

Tercero, parece haber sido de mayor importancia la transmisión paralela de ciertos derechos de la tierra, derechos y obligaciones rituales y de objetos rituales.

En otro sitio publiqué un documento sobre un notable caso de herencia de tierras de madre a hija junto con el apellido en tiempos coloniales, durante cinco generaciones (Zuidema, 1967: 39-62). Otro documento colonial trata el caso de una comunidad indígena denunciando el hecho de que uno de sus miembros usaba tierras heredadas por su esposa de su madre. Las tierras femeninas no eran tributadas por los españoles. En otras palabras, una comunidad

indígena quería abolir una costumbre indígena porque no estaba de acuerdo con el sistema tributario vigente, introducido de fuera. Descubrí otros documentos concernientes a esta clase de problemas. Un documento importante del Ecuador (Oberem, 1968: 82-83) habla de cómo en tiempos prehispánicos el jefe Indio y su esposa-hermana fueron ambos investidos, independientemente, de jefes por el Inca, al tiempo en que se casaban y que ella heredaba tierras y servicio de la gente de la familia de su madre.

Un ejemplo andino moderno de un concepto "paralelo" similar a otros mencionados, sobre otras partes de Subamérica, es que en Saraguro (sur de Ecuador) al feto femenino se le considera como hecho por la madre, mientras que a uno masculino como réplica del padre colocado en la madre.\*

### *El Ayllu y la Panaca*

Pérez Bocanagra presenta en su dibujo reproducido anteriormente sólo un progenitor masculino y llama a todo el grupo *ayllu* o *panaca*; palabras que, como concluiremos, se aplican a este grupo sólo con un progenitor masculino.

A pesar de que ambas palabras se refieren al mismo grupo de personas, tienen una diferencia en el significado que depende del punto de vista de quiénes en el grupo son tomados en consideración. *Panaca* es una palabra similar a *panantin*. Podemos traducirla como "el grupo o unidad de hermanos con sus hermanas descendientes de un antepasado masculino en una línea masculina de hombre y línea femenina de mujeres por cuatro generaciones". Las crónicas sobre historia Inca mencionan la *panaca* como un grupo de descendientes de un Inca Rey, con excepción del sucesor al trono, quien fundaría su propia *panaca*.

Holguín registra la palabra *turantin* además de la palabra *panantin*. No existe, sin embargo, una palabra *turaca* junto a la palabra *panaca*. *Panaca* se limita entonces al grupo hermano-hermana, y se considera sólo desde el punto de vista masculino. Podremos designar a la *panaca* una "parentela de orientación", como una descripción análoga a "familia de orientación".

La palabra *ayllu* está probablemente relacionada a *ullu*, 'pene', en quechua. Con una aplicación más amplia en el sur del Perú

---

\* Ver artículo de Belote y Belote en este tomo, (N.E.).



también significa *bolas* o *boleadoras* de tres bolas [Arriaga (1920 : índice de palabras quechuas), Albornoz (1967: 23)]. El elemento común en ambos significados está basado en el hecho de que una división tripartita del ayllu como grupo social es considerada fundamental en el pensamiento andino; una división que ya la hemos reconocido en el grupo padre-hijo-hija. Como hasta ahora la palabra *ayllu* es todavía usada para señalar a cualquier pariente consaguíneo de una persona, podemos dar una primera interpretación de la palabra, tal como es usada por Pérez Bocanegra. En esta interpretación, *ayllu* se refiere al mismo grupo de personas como los designados por *panaca*, pero ahora desde el punto de vista de su progenitor masculino. El ayllu se refiere aquí a una "parentela de procreación" e incluye a su progenitor.

La distinción que se hace entre *ayllu* y *panaca* es importante para nuestro argumento y quiero por eso incidir en un aspecto de ésta. Pérez Bocanegra muestra que el lenguaje quechua considera un padre y un hijo e incluso un hermano y hermana de un mismo progenitor como parientes de primer grado. La *panaca*, por lo tanto, incluye una línea masculina de cuatro generaciones y una línea femenina de cuatro generaciones simbolizada por ocho personas. Sin embargo, si aplicamos el concepto de *huauquentin*, por ejemplo, para una línea masculina y su extensión *Caru*, entonces incluye cinco generaciones de personas del mismo sexo.

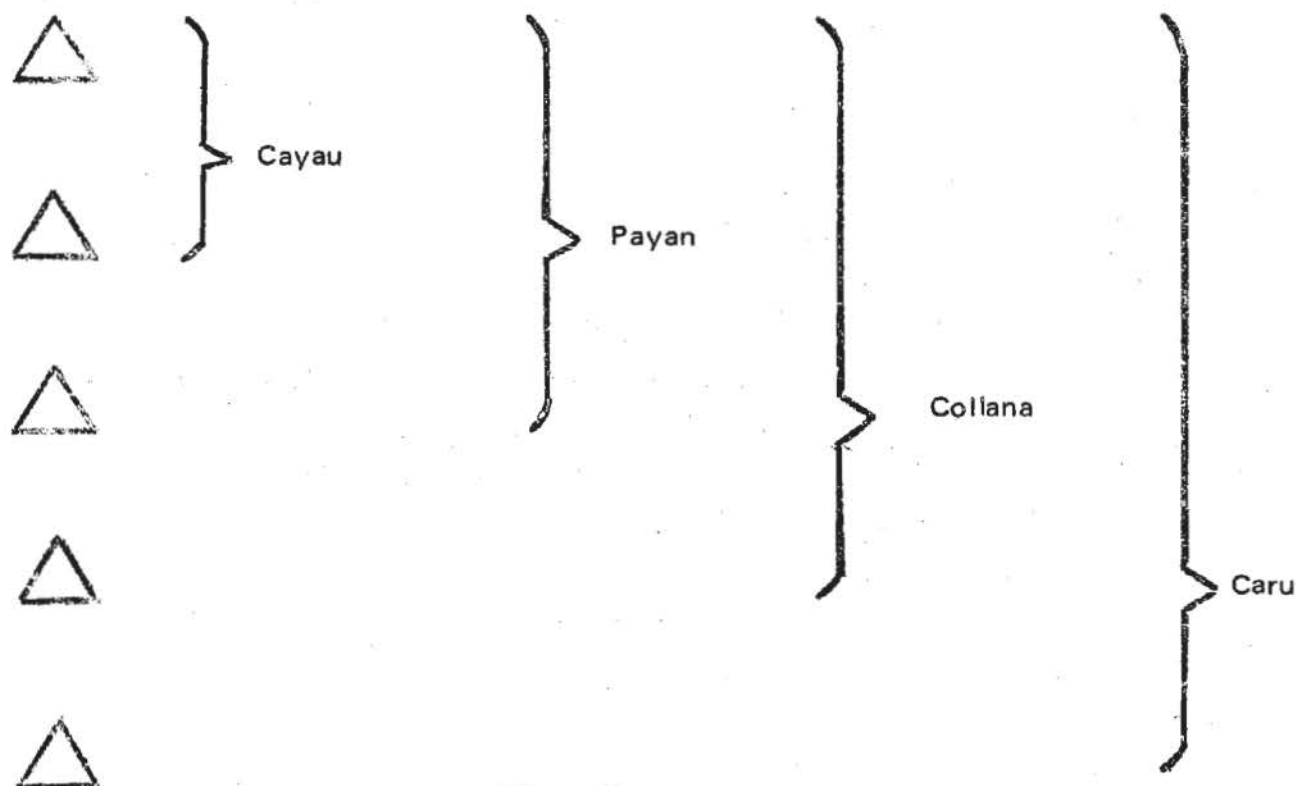


Figura 8

El *ayllu* concebido desde el punto de vista del progenitor debe incluir a este último para incluir parientes de cuarto grado.

### *El Ayllu y las reglas de matrimonio*

Ahora nos podemos preguntar por qué sólo se incluyen en la *panaca* o *ayllu* parientes hasta el cuarto grado y especialmente por qué la palabra *ayllu* puede también ser aplicada a cualquier grupo social o político con fronteras al exterior. Huáman Poma nos da aquí la información más importante. Dice (1936):

La pulicia y ley del casamiento y buena horden al cuñado le llama *maza* y el cuñado le llama *caca* antiguamente sin meter idolatrias se casauan y se hacian compadres del casamiento le llamauan —*socna*— al compadre del bautismo le llamauan *uayno* a los hombres parientescos —les llamauan— *uauquicon*a y a las mugeres— *panicon*a. Y con estos nunca pecauan ni se casauan conellas porque decian que ya tenia hecho compadres— *socna* comadre *uayno uauquipani* estos compadres ayudauan en el trauajar y de otras necesidades y cuando estan enfermos y en el comer y ueuer y en la fiesta y en la sementera y en la muerte a llorar y despues de muerto y en todos los tiempos mientras que ellos bibieron y despues sus hijos y descendientes nietos y bisnietos se seruian y guardauan la ley de dios antigua. Mira que cristiandá si fuese enseñado el euangelio de dios lo cual no tiene esta pulicia en todo el mundo de los compadres y comadres en esta vida de los cristianos yaci dexa y lo manada dexar los saserdotes y lo uen a los espanoles yaci lo hazen peor acabado de salir de la iglecia no ay compadre —*socna* no ay comadre *uayno* todo el rreino esta perdido de la cristiandad de dios (f. 858 (848))

En este texto, del que sólo analizaré un elemento, Huamán Poma no pudo enfatizar más la importancia básica del *ayllu* en la organización social andina. Dice que los descendientes de un antepasado hasta los bisnietos no se podían casar entre sí. En otras palabras los tataranietos sí podían casarse entre sí. Esto lo afirma Garcilaso de la Vega donde dice (libro IV, cap. X) que sólo la nobleza podía casarse entre parientes hasta el cuarto grado.

Si todos los de una comunidad fueran a casarse con una prima cruzada tercera (HJA.HJA. HJA.HNA.P.P.P.) como le es permitido a cualquiera, entonces esta comunidad se convertiría en un grupo endogámico y deducimos que el grupo local es concebido en la

cultura andina sobre el modelo del *ayllu* y se le llama también así.

Estas conclusiones las confirma Pérez Bocanegra en su texto y en su dibujo. Usa la palabra *mittaycana* no sólo para una "línea recta de consaguinidad" sino también para el bisnieto patrilineal de un hombre, indicando mediante ambas traducciones que las cuatro generaciones de una línea son consideradas como una unidad. En este texto, Pérez Bocanegra habla sobre un primer y segundo hijo, como los mayores quienes cargan sobre sus espaldas "a los más jóvenes y pequeños" (*sullca*). Igualmente en su dibujo, el antepasado llamado *yaya* (padre) considera las cuatro generaciones de descendientes matrilineales como un grupo donde *pihui ususi* es la hija mayor, *sullca ususi* la cuarta hija, la menor *sullca*.

Igualmente González Holguín traduce *mittay çanay* como "mi descendiente" y *çanan mittan* como "toda la casta o linaje o familia de alguien, sus descendientes hijos y nietos", por lo que no hay ninguna confirmación para la traducción de Lounsbury de *mittay çana* como "volver al propio linaje". El bisnieto no regresa a la línea matrilineal del P.P.P.; la HJA.HJA.HJA.HJA. no regresa a la línea patrilineal de HJA. Cada uno pertenece a un grupo de cuatro "hermanos" o "hijas", respectivamente, cuya importancia ya hemos estudiado.

Originalmente (Zuidema, 1064: 73,74) interpreté unos datos mencionados por Santo Tomás de acuerdo a las mismas líneas de Lounsbury. Aquí un P.P.P. puede llamar a su HJO.HJO.HJO. *villca* también "hermano". Mencionaré datos de Avila (1967: 56) sobre la mitología de Huarochirí, que confirman mi análisis actual. Señala un grupo de seis hermanos y seis hermanas. El primer hermano y hermano son llamados *curaca* (principal) y el cuarto (*sullca*), mientras que el quinto y sexto tienen nombres despectivos como desnudo y zorrino, indicando que son exteriores a este grupo de cuatro.

La importancia de contar cuatro generaciones en el modelo de *ayllu*, fue reconocido en las prohibiciones Andinas del incesto. Pero también tenemos datos positivos acerca de las reglas de matrimonio Andino que encajan completamente en el modelo de *ayllu*, que además ven bajo un nuevo enfoque la equivalencia de HNO.M. = P.ESA.

Los primeros datos tienen que ver con la costumbre del intercambio de hijas o hermanas; Betanzos describe cómo en los



alrededores de Cuzco, dos pueblos o dos provincias intercambiarían sus mujeres en matrimonio (Betanzos, 1880: 86, 87); Ortiz de Zúñiga (1920: 33; 1921: 495) aclara estos datos mencionando para Huánuco la costumbre de que dos hombres intercambien sus hermanas. Da dos ejemplos de esto. Bertonio, en su diccionario aymara, explica la equivalencia de parentesco simétrica (a pesar de no estar expresada en terminología de parentesco) de una HNA.P. con un ESA.HNO.M. En una ceremonia designada por las palabras *sucullu* y *sucullu apsutha*, un bebé era sacado de su cuna por primera vez por la HNA.P. o por ESA.HNO.M., cuando estaba ausente la HNA.P.

Muchas crónicas y documentos coloniales —como por ejemplo el texto de Huamán Poma ya mencionado— la relación asimétrica donadores (*caca*) — y recibidores de esposas (*cata* o *masa*). Esta costumbre está todavía vigente; pero de igual importancia es la relación asimétrica entre suegra y nuera. Debemos entonces asumir que esta última relación existió también en el siglo XVI, pero que los cronistas masculinos no la notaron. Vemos que aún en dos familias que no pueden intercambiar hermanas, las dos relaciones asimétricas —masculina y femenina respectivamente— establecen juntas una alianza igual y simétrica entre las dos familias.

En este enfoque debemos explicar también el siguiente dato de Santo Tomás. (Ver figura 9). En su diccionario dice que *cacay* ("mi *caca*") significa el abuelo de mi esposa. A pesar de que también menciona *caca* como "tío", no dice que significa P.ESA. En un modelo de *panaca* donde se iguala esposa a HJA.HJA.HJA. HNA.P.P.P. y donde el intercambio de hermanas es preferido, también se iguala esposa a HJA.HJO.HJO.HNO.M.M.M., a HJA.HJA.HNO.M.M. y a HJA.HJO.HNO.M.P. Debemos asumir que Santo Tomás se refiere a esta costumbre:

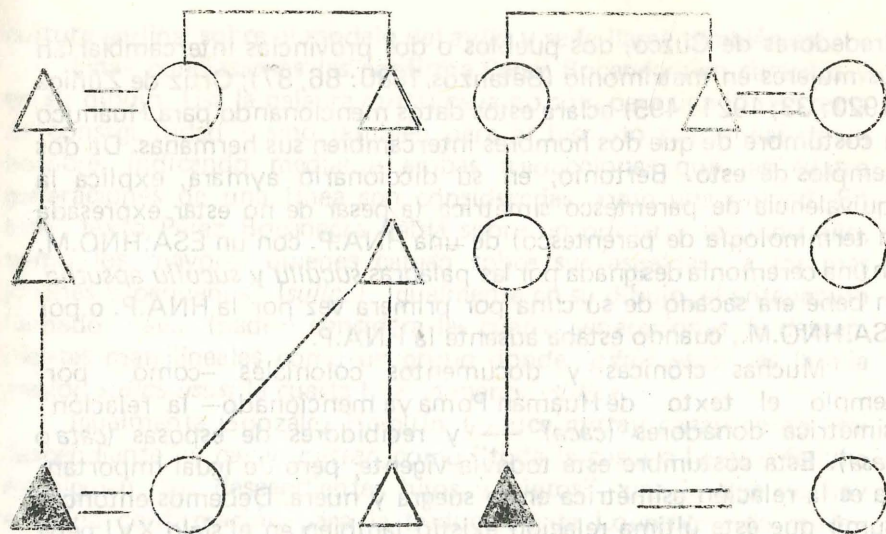


Figura 9

El HNO.M.M. o HNO.M.P. del esposo como *caca* es respectivamente el P.M. o P.P. de su esposa. Entendemos que una alianza de matrimonio se puede renovar ya sea por dos líneas paternas o por dos líneas maternas en cada segunda generación.

Esto ha sido importante para nuestro análisis de la terminología de parentesco quechua porque demuestra que una equivalencia de parentesco asimétrica como HNO.M. = P.ESA. puede muy bien coexistir con una regla de matrimonio simétrico de intercambio de hermanas o hijas.

### Los términos *caca* e *ipa* como afines

Podemos ahora considerar el término *caca* y su significado de HNO.M., P.ESA. y además el término *ipa* como HNO.M. (todos los otros significados pueden entenderse con lo que ha sido tratado hasta ahora).

Podemos aproximarnos al término *caca*, como hermano de la madre, de manera similar que como al término *mama*. Cualquier "hermana" puede ser igualada por su "hermano" en la misma panaca

a su ancestro femenino que era la *mama*, genitora de la *panaca*. Por lo tanto cualquier miembro femenino de la *panaca* puede ser igualado con mujeres ajenas a la *panaca*. De esta manera podemos leer la frase del diccionario editado por Ricardo, cuando dice: "y las nobles, aunque sean niñas, dicen a los hombres huahua por crianza".

En el caso de *caca*, la ecuación  $HNO.M. = P.ESA.$ , es comprensible si los dos alters son "hermanos" entre sí. La ecuación  $HNO.ESA. = HNO.M.$  resulta del hecho de que ambos egos pueden ser tratados como "hermanos" entre sí, siendo en realidad padre e hijo.

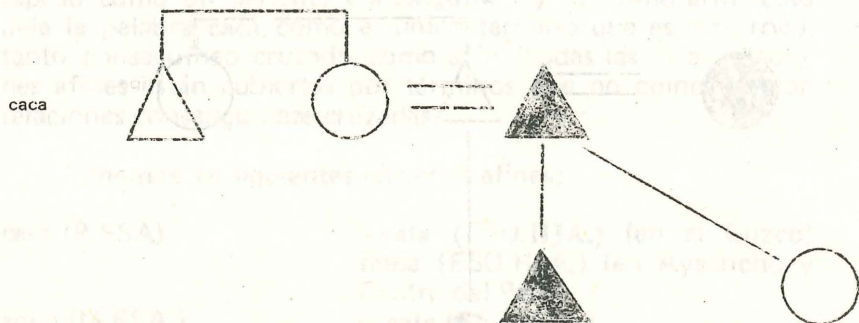


Figura 10

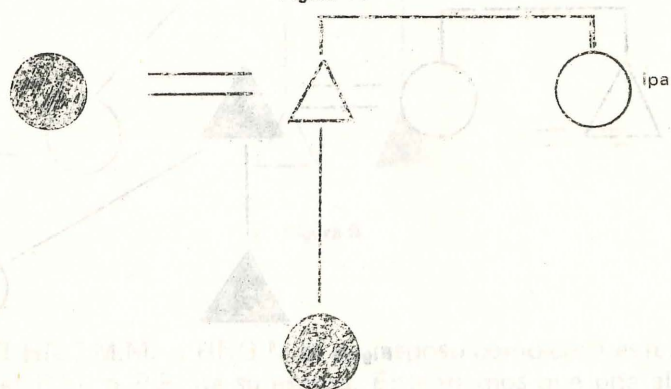
La ecuación, entonces, no tiene nada que ver con formas conjeturadas de matrimonio en las que el HNO.M. de un hombre se vuelve el padre de su esposa a través del matrimonio con la HJA.HNO.M. Hasta aquí el término *caca* es el término masculino emparejado con *mama*, que se refiere indistintamente a cualquier pariente fuera del *ayllu*.

La misma lógica utilizada para el término *caca*, no se aplica al término *ipa* con sus dos significados: HNA.P. y HNA.ESO. Lounsbury vio en esto un caso análogo al de *caca*. Sin embargo no lo es. La diferencia en el tratamiento de *ipa* como pariente afín, se basa en la forma específica del *ayllu* y en el hecho de que *caca* es masculino e *ipa* es femenino. Padre e hijo se pueden identificar uno con otro dentro del *ayllu*. La hija del padre, sin embargo, no puede identificarse con él; esto es, no puede considerarse al HNO.M. ( $HNO.ESA.P.$ ) como afín sino tan sólo como un pariente matrilineal ( $HNO.M. = HNO.M.M. = HNO.M.M.M. = HNO.M.M.M.M.$ ). Ella sí puede



identificarse con su madre, ya que esta última es "madre" de su hermano y su padre; y viceversa, la madre puede identificarse con ella, siendo entonces la primera "hija" de su esposo y "hermana" de su hija e hijo. Madre e hija deben elegir entre pertenecer o no al *ayllu* fundado por su esposo o padre respectivamente. Podemos entender ahora por qué una mujer usa el término *ipa* para su HNA.ESO. Ella es la progenitora del *ayllu* fundado por su esposo; y además dejó la casa de su padre por la de su esposo. Concluimos que la progenitora llama a su HNA.ESO. *ipa*, porque ella misma se iguala con su hija como "hermana". O sea:

Figura 11



La diferencia en el tratamiento de las palabras *caca* e *ipa* se puede notar también en otros usos de los dos términos. La palabra *caca* y su traducción al castellano de uso actual, *tío*, siempre se refiere al concepto de extraño al grupo; *ipa* tiene la connotación de miembro del grupo. Por ejemplo Ricardo (Escobar, 1951: 93) traduce la palabra *ipa* también como "hombre homosexual". En aymara (Bertonio) *ipapupa* significa la abeja reina de una panal; *ipa* es también el elemento pasivo de una relación homosexual además de referirse a la HNA.P. o, como Bertonio también especifica, a la HNA.P.P. Actualmente en el área de Ayacucho la relación sexual con una *tía* es considerada como la más incestuosa.

Para nuestra explicación de *ipa* como HNA.P. y HNA.ESO. hemos utilizado el tipo de argumento que Lounsbury y Bush ya han aplicado a la terminología latina de parentesco. Lounsbury (1964b: 385, 386) menciona cómo "los antiguos romanos se referían

colectivamente a las mujeres nacidas dentro de una gens como las hijas de las gens', y que por lo tanto una hermana era como una hija para un hermano adulto". Los datos de Bush presentan un paralelo aún más fuerte. Cita al jurista romano Gayo diciendo que una esposa optinet locum filiae, "tenía el status legal de hija".

#### Los otros términos para afines

En la sección anterior aclaramos por qué el término ipa puede ser utilizado para HNA. ESO. y no para M.ESO. En este caso la ego se identifica con su hija, considerando a la hermana de su esposo como un pariente consanguíneo y no como afín. Esto deja la palabra caca como el único término que es recíproco, tanto consanguíneo cruzado como afín. Todas las otras relaciones afines están cubiertas por términos que no coinciden con relaciones consanguíneas cruzadas.

#### Tenemos los siguientes términos afines:

caca (P.ESA)	—cata (ESO.HJA.) (en el Cuzco)
	masa (ESO.HJA.) (en Ayacucho y Centro del Perú)
aque (M.ESA')	—cata (ESO.HJA.)
quichuach (i) (P.ESO.)	—cachun (ESA.HJA) en Cuzco)
	llumchuy (ESA.HJO.) (en Ayacucho y Centro del Perú)
(qui huach (i) (M.ESO.)	—cachun (ESA,HJO.)
	llumchuy (ESA.HJO.)

Doy también los términos masa y llumchuy, porque especialmente el primer término es frecuentemente mencionado en las crónicas concernientes al Perú Central. Estos, quizá por pura coincidencia, dan más información acerca de esta relación que las concernientes al Cuzco.

Cuñados y cuñadas usan entre sí los mismos términos que usan los suegros e hijos políticos. González Holguín (1607: cap. 52):

Cataypura o cataynintin, se llaman dos cuñados ambos casados, y cada uno al otro dice, catayniy.

Khachumpura o khachunintin, se dice dos cuñadas ambas casadas, y cada una a la otra dice khachuniy.

Quizá debemos también considerar este contexto para el término *masani*, que Ricardo y Pérez Bocanegra dan para HNO.ESO., y Holguín para HNO.ESA. *Masani*, derivado de *masa* (ESO.HJA. o ESO.HNA.), es un término que corresponde al término auto-recíproco *catayni* (ESO.HNA. y HNO.ESO.). Podemos explicar la discrepancia entre nuestras fuentes presumiendo que *masani* era aceptado en el quechua del Cuzco también como un término auto-recíproco, que abarcaba no sólo las posiciones de ESO.HNA. y HNO.ESA. sino también las de HNO.ESO.HNA. y HNO.ESO.

Ricardo y González Holguín utilizan dos sistemas completamente diferentes para sus términos de consuegros. Los datos incompletos de Pérez Bocanegra señalan una tercera posibilidad.

El sistema de Ricardo es como sigue:

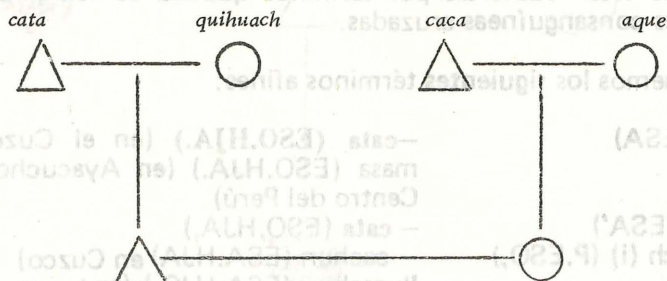


Figura 12

Esto significa que ambos padres de un hombre llaman igual que él a los suegros de éste, pero en el caso de la esposa sólo la madre le da el mismo término que la hija a la M.ESO., mientras que el padre utiliza un término propio para el ESO.HJA. y para el P.ESO. HJA.

Pérez Bocanegra menciona sólo la siguiente relación:

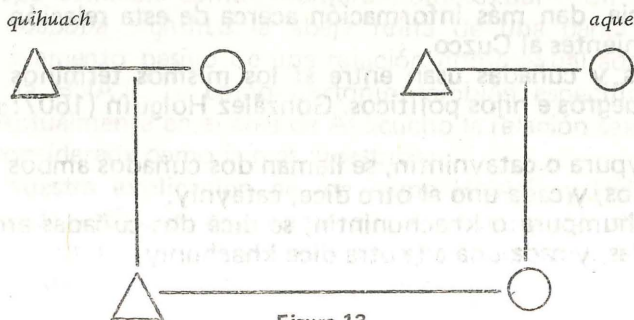


Figura 13



Indicando que el padre de la esposa pudo llamar igual que su hija al P.ESO. Podemos pensar entonces que el término *cachun* es otra posibilidad para la M.ESO.HJA. La conclusión sería que mientras los padres del esposo sólo pueden usar los términos *caca* y *aque* para los padres de la esposa, estos últimos pueden escoger entre *quihuach*(i) o *cata* y *cachun*. Quizá el término más neutral sea *quihuach* (i); sin implicancias de una relación jerárquica.

González Holguín tiene el siguiente sistema:

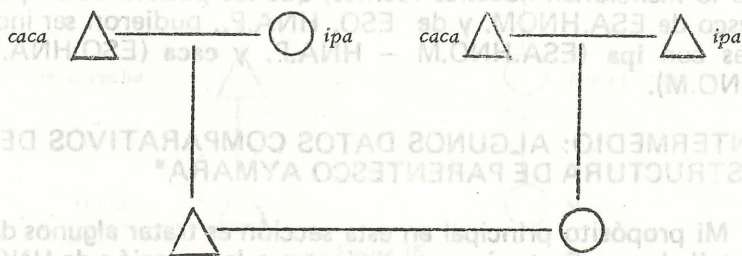


Figura 14

*Ipa* se refiere, entonces, a la M.ESA.HJO. y a la M.ESO.HJÁ. Lounsbury (en Scheffler y Lounsbury, 1971: 185) deriva de esto un segundo argumento para *ipa* como M.ESO. (además del primero derivando esta designación de *ipa* = HNA.ESO.). No estoy de acuerdo con Lounsbury y pienso que debemos considerar los datos desde otros dos puntos de vista.

Primeramente Holguín presenta sus datos en el siguiente contexto:

*Caca*, los consuegros varones entre sí. *Cacapura*, o *cacantín*. Y lo mismo llama cada suegro al padre de su consuegro y él mismo también a él. *Ypa*, las consuegras hembras entre sí, o *ypapura*, o *ypantín*. Y las madres de las consuegras, todas unas con otras, *Ypapura*. (1607: cap. 52).

Las palabras *cacapura* e *ipapura* o *cacantín* e *ipantín*, pertenecen a la misma categoría de palabras, esto es *panantín* o —como Holguín lo menciona para afines— *catayapura*, *khachunpura*, *cataynintín* y *khachunnintín*. Todas estas palabras se refieren a un grupo de personas y a una relación autorecíproca, pero se derivan de un

término que no es autoreciproco. Los términos caca — para consuegro— e ipa —para consuegra— son, en un sentido, términos derivados de cacantin e ipantin.

En segundo lugar, de los datos de Santo Tomás y Bertonio concluimos que la gente andina expresa preferencia por el intercambio de hermanas, y permitían a dos patrilíneas o dos matrilineas renovar sus alianzas en generaciones alternas. Los primeros cruzados segundos se podían casar y sus padres podían ser entre sí primos cruzados de primer grado.

Podemos conjeturar, por lo tanto, en este contexto, aunque no lo mencionan nuestras fuentes, que las posiciones de parentesco de ESA.HNOM. y de ESO. HNA.P., pudieron ser indicadas con ipa (ESA.HNO.M — HNA.P. y caca (ESO.HNA.P — HNO.M).

## INTERMEDIO: ALGUNOS DATOS COMPARATIVOS DE LA ESTRUCTURA DE PARENTESCO AYMARA\*

Mi propósito principal en esta sección es tratar algunos datos detallados en Bertonio, concernientes a la ecuación de HNO.M. — P.ESA. en el sistema de parentesco aymara. Eso parece demostrar el conocimiento de Bertonio acerca del mismo problema, que es central en nuestro análisis de la estructura de parentesco quechua. El lenguaje aymara fue hablado en el S.XVI en diferentes áreas del sur del Perú, además del norte de Bolivia donde se habla hasta ahora. Estas áreas tuvieron una cultura y organización social semejante a aquellas áreas vecinas donde se hablaba el quechua. Cuando el cronista aymara del sur del Perú, Juan de Santa Cruz Pachacuti, ofrece un dibujo de la jerarquía cosmológica como fue representada en el Templo del Sol, en el Cuzco, usa para ésto el modelo deayllu dado por Pérez Bocanegra. El creador es el ancestro. El Sol y la Luna son su hijo e hija. Venus generalmente es considerada como hija del Sol y la Luna; se la conoce como la estrella del amanecer, llamada por él en aymara "abuelo", y como la estrella del atardecer, "abuela". Luego sigue el "señor de la tierra" y la madre mar" y finalmente "hombre y mujer".

Ver artículo de Wolf en este tomo. (N.E.).

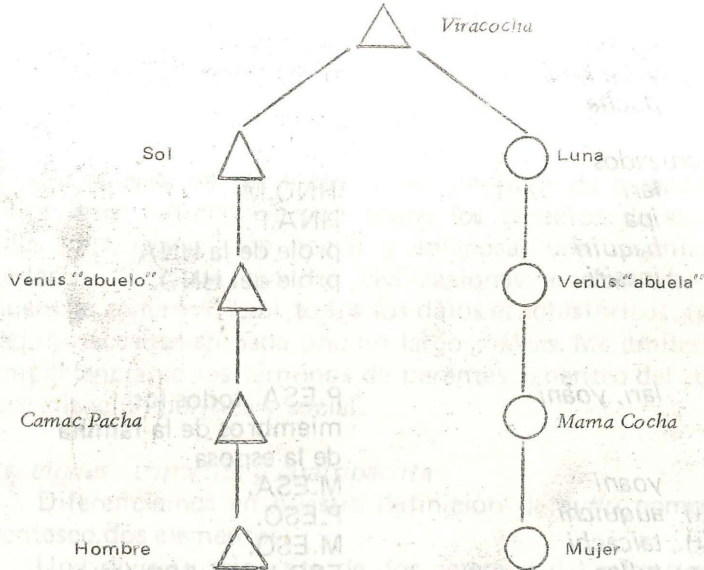


Figura 15

Para orientar al lector, daré una lista compartiva de los términos de parentesco quechua y aymara, pero sólo trataré el término *lari* correspondiente a *caca*, en quechua. Notamos que también en aymara, éste es el único término con su significado consanguíneo y afín.

### Cuadro No 3

#### Lista comparativa de términos de parentesco quechua y aymara Miembros de una familia nuclear

QUEHUA	AYMARA	
yaya	auqui	P.;HNO P.
mama	tayca	M.;HNA.M.
cari	ayno	esoso
huarmi	marmi	esposa
huauque	hila (mayor)	HNO. (habla el hombre)
	sullaca (menor)	
tura	hila(mayor)	HNO. (habla la mujer)
	alo, cavina(menor)	
ñaña	collaca (mayor)	HNA. (habla el hombre)
	chinqui (menor)	
pana	collaca	HNA. (habla el hombre)
	chinqui	
churi	yoca (¿alma?)	HJO. (halba el hombre)



<i>ususi</i>	<i>pucha</i>	HJA. (habla el hombre)
<i>huahua</i>	<i>yoca huahua</i>	prole (habla la mujer)
	<i>pucha</i>	

#### Parientes cruzados

<i>caca</i>	<i>lari</i>	HNO.M.
<i>ipa</i>	<i>ipa</i>	HNA.P.
<i>concha</i>	<i>haquiri</i>	prole de la HNA.
<i>mulla</i>	<i>ipasiri</i>	prole del HNO.

#### Afines

<i>caca</i>	<i>lari, yoani</i>	P.ESA: todos los miembros de la familia de la esposa
<i>aque</i>	<i>yoani</i>	M.ESA.
<i>quihuach(i)</i>	<i>auquichi</i>	P.ESO.
<i>quihuach(i)</i>	<i>taicachi</i>	M.ESO.
<i>cata</i> (Cuzco)	<i>tullca</i>	ESO.HJA., ESO.HNA.
<i>cachun</i> (Cuzco)	<i>yoccha</i>	ESA.HJO., ESA.HNO.

Bertonio dice acerca de *lari*:

*Lari lari*; Gente de la puna que no reconocen Cacique, cimarrones.

*Lari*; Tío hermano de la madre, y casi a todos los varones parientes de parte de madre llaman *lari*. *Quimsacallco lari* todos los varones parientes de muger son llamados así del marido, y hijos della (1612: 191).

En la última definición *quimsacallco lari*, que significa en aymara los ocho *lari*, Bertonio hace ver bien claro que el que es un HNO.ESA. para el esposo, es el HNO.M. para el hijo. Pero, ¿qué significa esta expresión de ocho *lari* diferentes? La mejor respuesta me parece es la de las ocho diferentes posiciones que los miembros de la *panaca* de ego mantienen con los parientes comunes o grupo de parientes llamado *lari*. Este último es el extraño a la *panaca* y se indica por el término *lari*. Pero éste tiene por lo menos dos términos recíprocos para miembros dentro de la *panaca*: *tullca* (ESO. HNA.) y *haquiri* (prole.HNA.). Hace distinciones también mediante la palabra *quimsacallco lari* como ya se indicó.

En la organización social aymara, el *ayllu* o *panaca* también se toma como modelo de cualquier grupo social o político. *Lari lari*, se

refiere a los extraños a este grupo.

## SEGUNDA PARTE: ESTRUCTURA SOCIAL

En el caso de los Incas, la terminología de parentesco estaba íntimamente entrelazada con todos los aspectos de su compleja teoría de organización social y religiosa; una organización que heredaron de otras grandes civilizaciones arcaicas del Perú, sin influencias externas. Casi todos los datos etnohistóricos que presentaré aquí, necesitarían cada uno un largo análisis. Me limitaré a indicar la importancia de los términos de parentesco dentro del contexto de la organización política y social.

### *Distinciones tripartita y cuatripartita*

Diferenciamos en nuestra definición de *ayllu*, como grupo de parentesco, dos elementos:

- a) Una división tripartita de dos personas del mismo sexo y una del otro sexo.
- b) Una división cuatripartita basada en los cuatro grados de parentesco.

Ambos tipos de división también fueron usados en la descripción de los *ayllus* como grupos políticos.

El concepto de un *ayllu* local no implica en absoluto que la estructuración interna de éste se construya en base a lazos reales de parentesco, sino tan sólo que tenga una delimitación. La importancia de este grupo, en términos de parentesco, es que se hace una distinción entre matrimonios dentro del grupo y aquellos que se realizan fuera del grupo. La distinción tripartita se basa en los siguientes grupos: 1) el grupo basado en matrimonios endógamos; 2) el grupo de descendientes de los miembros casados con no miembros; 3) el grupo de los no miembros o extraños. Una de las maneras importantes utilizadas por los Incas, para expresar esta distinción, era su concepto del estado basado en la conquista.

La distinción cuatripartita era usada ya sea para subdividir cualquiera de los tres rangos o clases de la división tripartita en cuatro subrangos, o también para subdividir el grupo local en cuatro divisiones sublocales que cortan a los tres rangos.

### *Los términos collana, payan, cayao y caru*

La división tripartita, tal como se indicó en el párrafo anterior,



consistía en tres grupos llamados *Collana* ("primero" o "principal"), *Payan* ("segundo") y *Cayao* ("base" u "origen"), que también se escribe *callau* o *callahua* (ver Zuidema, 1964). Si decimos que *Payan* era como un "hijo" para *Collana*, esto significa que son los hijos secundarios de mujeres conquistadas —no miembros— o sea *Cayao*. Hay que entender, por otro lado, a *Cayao* también como padre de *Collana*: un conquistador para poder asumir el título de "señor de la tierra" tenía que poseer el cuerpo y la casa del "señor" de los conquistados (Anon., 1917: 117, 118). Este último era aceptado como el ancestro propio del conquistador. Una de nuestras fuentes (Hernández Príncipe, 1923: 26) que menciona al relámpago como al dios de los conquistadores, lo describe como tres personas en una. La primera de ellas representa a los conquistadores; el hijo representa el grupo intermedio; el padre es el grupo conquistado.

En relación con este uso de las palabras *Collana*, *Payan* y *Cayao*, observamos en primer lugar la ausencia de la palabra *Caru*, palabra que, por supuesto, no necesitamos en la división tripartita. Pero, aparentemente, las otras tres palabras son usadas de manera diferente que en el ejemplo de Pérez Bocanegra. Aquí, *Cayao* indicaba parientes en el primer grado; *Payan*, segundo; *Collana*; tercero; y *Caru*, cuarto. Aunque estemos hablando acerca de los términos en dos contextos diferentes, uno es el de la estructura social y el otro, el de la estructura de parentesco, hay una manera de entender la conexión entre ambos.

Pérez Bocanegra dice que sus datos se refieren a la gente del Cuzco; aquellos que como miembros de las *panacas* reales eran descendientes de reyes pasados. Cada persona perteneciente a una *panaca* tenía a algún rey Inca anterior como su ancestro, llamado *Wancko* por Pérez Bocanegra, que es el "tronco" de estas familias. El rey Inca tenía seis formas posibles de matrimonio dentro del siguiente sistema jerárquico: Primero, sólo él se podía casar con su hermana, con la hija de sus propios padres. Se casaba con ella después de la muerte de su padre y como parte de la ceremonia de sucesión. En segundo lugar, se podía casar con su media hermana, la hija de su propio padre; esta forma de matrimonio también estaba permitida a la alta nobleza (Cobo, 1956: 250). Esta media hermana era una pariente de primer grado. De ahí en adelante podía casarse con parientes de segundo y tercer grado; estos matrimonios también le estaban permitidos a la nobleza en general (Cobo, 1950: 250);



(Garcilaso, 1945 IV, cap. 10). Estaban permitidos a todos los plebeyos los matrimonios con parientes del cuarto grado. Entonces todas las personas que fueran, por lo menos, descendientes del rey por medio de la última forma de matrimonio, eran llamados "comunes de la nobleza". Todos ellos pertenecían a la parte del Cuzco llamada *Hanan Cuzco* o "Alto Cuzco". Por último, el rey o cualquier persona del *Hanan Cuzco*, se podía casar con una mujer de fuera. Sus descendientes pertenecían a la segunda mitad del Cuzco llamada *Hurin Cuzco* o "Bajo Cuzco". Como los matrimonios del rey con parientes de los cuatro grados eran también permitidos a sus descendientes de los cuatro diferentes rangos de nobleza respectivamente, sus propios hijos eran también distinguidos entre sí con los términos de parentesco para el HJO. HJO.HJO., HJO.HJO.HJO., HJO.HJO.HJO.HJO., respectivamente. Concluimos, entonces, que el matrimonio del Inca con su hermana de padre y madre tenía que ser del cero grado de parentesco y que la línea masculina de su padre y de HNA.P. se fusionaba con la línea femenina de su madre y del HNO.M. El sucesor también estaba en el cero grado de parentesco con su padre. El hijo no sucedía a su padre sino que lo reemplazaba al momento de su muerte física (¿o social?). Antes de ese momento, el hijo no podía tener el mismo rango que su padre; después de ese momento, el padre había sido degradado por un rango. Después de cuatro generaciones el rango de un ancestro, o *Manco*, sería el de un P.P.P.P. e igual al de los comunes de la nobleza (Betanzos, 1880: 112, 113). (Ver también datos presentados en las siguientes secciones).

El Inca reinante era el centro del Cuzco; de acuerdo a él se definían los rangos de todos los nobles y otros descendientes directos, dentro de las categorías de HJO., HJO. HJO., HJO.HJO. HJO., o HJO.HJO.HJO.HJO. Más aún, cada uno de estos rangos correspondían al rango de un rey anterior, que era P., P.P., P.P.P., o P.P.P.P., respectivamente, del rey gobernante.

Es en este contexto que tenemos que entender la utilización que hace Pérez Bocanegra de los términos *Collana*, *Payan Cayao* y *Caru*. Las *panacas* de los reyes anteriores correspondían cada una al modelo de Pérez Bocanegra en el tiempo en que fueron fundadas. Cuando el fundador pasó por los diferentes grados ancestrales y rangos relativos, sus descendientes también fueron reintegrados en los rangos respectivos a la *panaca* del rey gobernante. En este contexto *Collana* eran los parientes en primer grado del rey; *Payan*, en segundo grado;

*Cayao*, en tercer grado, y *Caru*, en cuarto grado. Para los miembros de la *panaca* que utilizaban el mismo sistema de rangos, pero considerado desde abajo, *Collana* indicaba los parientes en tercer grado; *Payan*, en segundo grado; y *Cayao*, en primer grado.

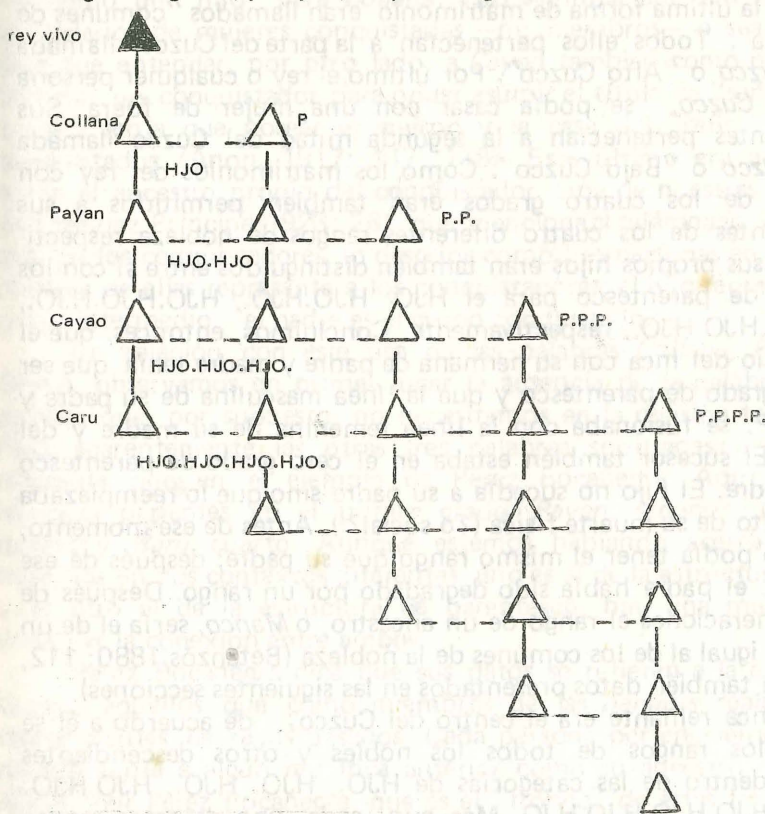


Figura 16

Podríamos definir el carácter absoluto de este sistema, de la siguiente manera: en primer lugar, cualquier persona del Cuzco tenía que definir su relación con el Inca gobernante; esta persona se situaría en la posición *Caru* e intercalaría tres posiciones, *Cayao*, *Payan* y *Collana*, entre él y el Inca. Esta definición implicaría además que, en la relación de esta persona con los rangos más bajos, estaba incluido en el grupo *Collana* junto con el Inca; por debajo de esta persona, entonces, él distinguiría dos rangos: *Payan* y *Cayao*. Así se haría doble uso de los términos *Collana*, *Payan* y *Cayao*.



Un ejemplo de Pérez Bocanegra nos hace ver que, aun cuando aparentemente él habla de parentesco, sus datos están muy vinculados con la organización política, ahí donde grupos locales y jerárquicos, tales como los *ayllus*, estuvieron incrustados en círculos concéntricos que eran organizaciones políticas cada vez más grandes, también denominadas *ayllus*. En otras secciones explicaré algunos de los principios jerárquicos y su relación con el uso de términos de parentesco; trataré consideraciones internas en el espacio y analizaré algunos ejemplos.

#### *Utilización de los términos de parentesco en la jerarquía social*

Todos los miembros del grupo endogámico al que pertenecía el rey Inca y los cuatro rangos de *Collana*, *Payan*, *Cayao* y *Caru*, podrían considerarse entre sí como "hermanos"; juntos constituían el grupo *Collana*, en relación a los descendientes de ellos tenidos en las mujeres que eran no Inca; y formaban el grupo *Payan* como "hijos" suyos. Dentro de este contexto el grupo *Cayao* podía constituir el rango de "nietos". La palabra *cahua*, para el nieto, significa de hecho "fuera" o "del otro lado".

Anteriormente vimos que la relación de un Inca con su "hijo" era de la misma categoría que la que mantenía con su padre muerto, el Inca anterior. Por lo tanto, el grupo *Payan* era también indicado por la posición de parentesco del "padre", y *Cayao* por la de "abuelo".

Hemos tratado tres maneras de situar a los tres grupos: de conquistadores, grupo intermedio y conquistados, en una relación de parentesco patrilineal:

<i>Collana:</i>	ego	ego	ego
<i>Payan:</i>	hijo	hijo	padre
<i>Cayao:</i>	padre	nieto	abuelo

Probablemente haya razones contextuales que obliquen al uso de una u otras formas; sin embargo, una vez que la posición para uno es definida dentro de la patrilinea, ésta condiciona la posición de las otras dos. Me parece que esta utilización de la patrilinea, para indicar una jerarquía política, podía ser el principal factor que llevara la terminología de parentesco quechua a hacer la ecuación de *caca* como: HNO.M. = HNO.ESA. y no alguna otra clase de sistema de alianza asimétrica.



Se podría reproducir parte de los argumentos en el siguiente diagrama:

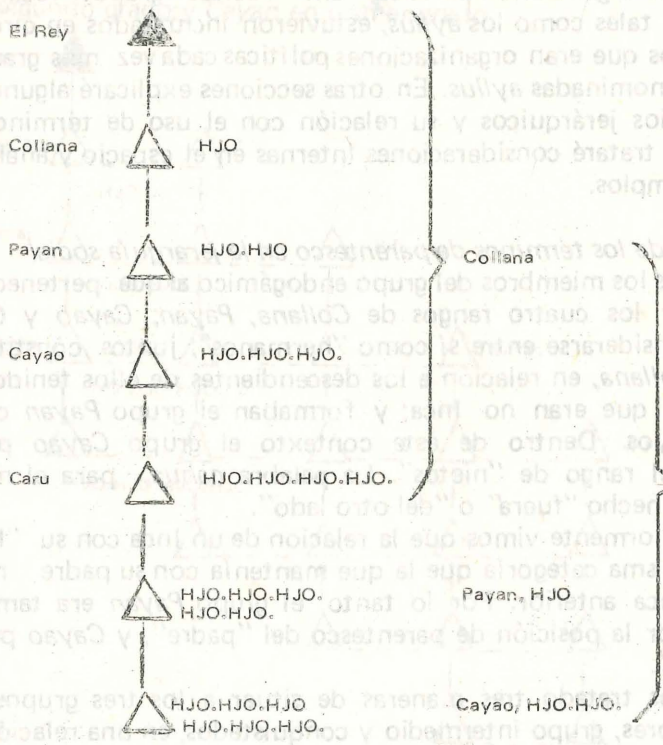


Figura 17

Aquí el rey podía ser considerado como si tuviera seis generaciones de descendientes, quienes a su vez podían ser igualados como seis "hermanos", aunque tuvieran diferentes rangos entre sí. De esta manera, este orden estaría representado en la historia mitológica del Valle Alto del río Lurín, provincia de Huarochirí (Avila, 1967). En el capítulo 8 se da una lista de los nombres de seis hermanos y seis hermanas, escritos al margen y sin ninguna relación aparente con el texto. Sin embargo, se mencionan los mismos nombres y personas en capítulos posteriores.

Los nombres son:

*los hermanos*

1. *Curaca* (jefe) o *Ancacha*
2. *Ch. . .ca*
3. *Lluncu*
4. *Sullca* (menor)
5. *Llata* (desnudo)
6. *Ami* (apestoso).

*las hermanas*

1. *Polcacha* o *Cochucha*
2. *Cobapacha*
3. *Ayucho*
4. *Sullcacha*
5. *Ecacha* (eca, "sin piel")
6. *Ancha* o *Naci*  
(añas, zorrino).

Los nombres del quinto y sexto, hermano y hermana, indican que son extraños o foráneos a los cuatro primeros. Betanzos (1880: 113) da la palabra *Pocaxa* como un título de la reina del Cuzco, la *Coya*; esto podría ser una palabra igual a *Polcacha* que aquí damos para la primera hermana. Datos posteriores, en el mismo documento, aclaran que estos doce nombres están relacionados con un orden de rangos de doce grupos sociales. Este ordenamiento de seis rangos no es sólo común en la parte mitológica del documento, sino que en un capítulo posterior (Avila, 1967: 9) se menciona a un hombre que en tiempos coloniales tenía seis hijos. No creo que, dentro del contexto, esto sea pura coincidencia.

Finalmente debemos mencionar un solo importante caso, donde los términos de parentesco *caca* y *concha* eran usados en la jerarquía de *Collana*, *Payan* y *Cayao*. En el Cuzco, el término *caca*, y especialmente su forma plural *cacacuna*, era usado para referirse a la gente de clase más baja en la posición de *Cayao* (ver por ejemplo M. Rostworowski, 1963: 223-239); el término recíproco a éste, *concha* —especialmente en la forma de *huacchaconcha*, "los hijos de la hermana pobre"—, era utilizado para distinguir entre los hijos secundarios del rey y los de la alta nobleza, de los hijos primarios. Los hijos secundarios, concebidos en mujeres no-Incas, "pobres", eran clasificados como *Payan*. El término *concha* y su significado en castellano, sobrino, sobrevivió en tiempos coloniales y servía para indicar a los habitantes foráneos de una comunidad, establecidos en ella, y que no poseían tierra; pagaban solamente cerca de la mitad del tributo que los originarios, quienes eran los habitantes oriundos del lugar y con tierra.

En el Cuzco prehispánico los Incas como *Collanas*, vivían en *Hanan Cuzco* o Alto Cuzco. Los *huacchaconcha* como *Payan*, vivían en el *Hurin Cuzco* o Bajo Cuzco; (Betanzos 1880: 112; Zuidema 1964: 79). La población no Inca, que Huamán Poma define como



*huaccha*, vivía fuera del Cuzco.

### *Utilización de los términos de parentesco en la organización local*

En mi estudio sobre el sistema *Ceque* del Cuzco, uno de los más importantes problemas era comprender cómo eran utilizados los términos *Collana*, *Payan* y *Cayao*, tanto en la organización jerárquica tripartita como en la organización espacial cuatripartita. Creo que se puede llegar a una mejor comprensión con la ayuda del modelo de parentesco que ofrezco aquí.

Una distinción básica en el parentesco y matrimonio andino es que se puede realizar un matrimonio con una mujer que pertenezca a la misma unidad política o que no pertenezca a ella; en el primer caso, esta mujer es tratada como si fuera una pariente del cuarto grado. Si todos los matrimonios de los no nobles son considerados como si fueran entre parientes del cuarto grado, esto podría dar origen a la noción de la unidad política, consistente en cuatro subdivisiones, que en sus relaciones internas son simbolizadas por cuatro líneas, patrilineas o matrilineas, de acuerdo al que habla (hombre o mujer) o al contexto de la situación. A la noción de localidad se le añade la de parentesco, estando la primera definida por su extensión en las cuatro direcciones. En el caso del Cuzco, las cuatro divisiones geográficas llamadas *suyo* estaban ordenadas jerárquicamente. El Inca y sus parientes del primer grado (*Collana*), o sea sus hijos tenidos en su media hermana, hija del mismo padre pero de diferente madre, se asociaban con él en el primer *suyo* Chinchaysuyo. En el caso en el que se hablaba del *suyo*, en su contexto matrimonial, sus primos cruzados (hijos. HNA.P.), sus nietos y sus P.P., eran asociados al *Collasuyo*, el segundo *suyo*. El *Antisuyo* era el tercero. El *Contisuyo*, como era el cuarto, no sólo estaba asociado con tataranieta y con tatarabuelo, sino también con la posición de "esposa" en general y con la clase de gente llamada *cacacuna*. En este caso, el *Contisuyo* estaba asociado con las "hermanas" del cuarto grado de parentesco, grado que representaba a todas las mujeres ("esposas") y hombre (*cacacuna*) no pariente. Este modelo de cuatripartición local era tan importante en la cultura andina, por ser aplicado a todas las formas de organización espacial, que el cronista Damián de la Bandera (1881: 96-104) podía referirse a toda la gente del más bajo rango de la jerarquía andina como "los indios de los cuatro *suyus*", refiriéndose a los de cualquier organización local.



En conclusión nos damos cuenta de que, por ejemplo, una palabra como *Cayao* podía indicar a los no parientes y a la clase más baja en la organización jerárquica tripartita, asociada alternativamente con los términos de parentesco de P., P.P., HJO.HJO. o *cacacuna*. Sin embargo, cuando es considerado en la organización especial cuatripartita, el grupo *Cayao*, podía ser indicado por los términos de parentesco de HJO.HJO.HJO. o P.P.P.

### *El mito de origen Inca*

El mito de origen describe cómo *Manco Cápac*, el conquistador del Cuzco y fundador de la dinastía Inca, sale de la cueva de Tambotoco y junto con tres hermanos y cuatro hermanas. En su camino al Cuzco, uno de los hermanos, *Ayar Auca* (ayar = ancestro, *auca* = enemigo, soldado), es mandado de regreso a la cueva y muere ahí. El segundo hermano, *Ayar Uchu* (*uchu* = ají), se vuelve piedra en las afueras del Cuzco y el tercer hermano, *Ayar Cachi* (*cachi* = sal), se vuelve, posteriormente, piedra en el Cuzco. Así, *Manco Cápac*, quien sólo después de fundar la dinastía Inca cambia su nombre de *Ayar Manco* (*manco* = fundador, P.P.P.P.) a *Manco Cápac* (*cápac* = título real), permanece solo con sus cuatro hermanas casándose con todas ellas. Podemos deducir, de los detalles que hay sobre ellas, que éstas eran hermanas en los cuatro grados de parentesco respectivamente.

<i>Mama Ocllo</i>	Primer grado
<i>Mama Rahua</i>	Segundo grado
<i>Mama Cora</i>	Tercer grado
<i>Mama Huaco</i>	Cuarto grado

*Manco Cápac* funda la dinastía real junto con *Mama Ocllo*, pero *Mama Huaco*, que tenía un carácter muy similar al de *Ayar Auca*, se volvió la diosa de la fertilidad de los Incas.

Seguiremos aquí la versión del mito dada por el cronista indígena Santa Cruz Pachacuti Yamqui (1950: 217, 218). Es la más interesante para una teoría sobre la estructura social; algunos de los nombres dados por él, también son incluidos como términos de parentesco por Pérez Bocanegra.

Santa Cruz Pachacuti no dice que *Manco Cápac* haya salido de una cueva. Su padre, *Apu Tampu*, ya había emprendido la conquista desde el lago Titicaca hacia el Cuzco. *Manco Cápac* construyó una casa con tres ventanas, simbolizando (según lo que dice él) a sus

ancestros, en el lugar donde había tenido una visión del futuro rol de los Incas como conquistadores. Da el siguiente dibujo esquemático de esta casa:

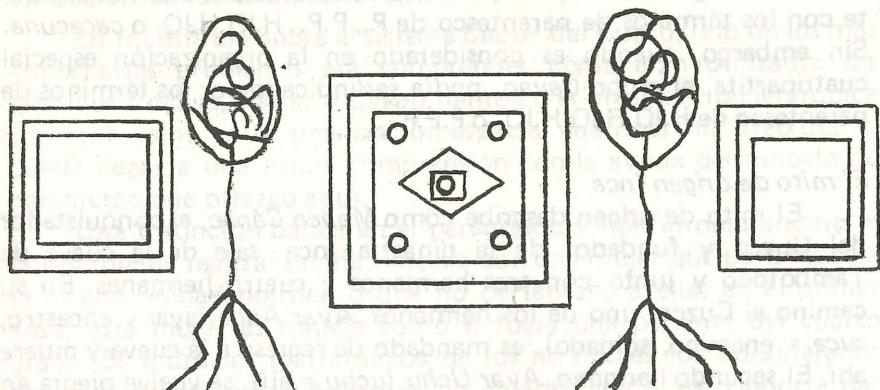


Figura 18

La ventana del medio, *Tamputoco*, era, como él decía, "la ventana de su tío", refiriéndose a un término de parentesco que en quechua o aymara, en este caso, tan sólo podía significar HNO.M; la ventana de la izquierda, *Marastoco*, era la de los padres de su madre; y la de la derecha, *Sutic Toco*, la de los padres de su padre. Entre las ventanas había situado dos árboles, uno de oro y el otro de plata, simbolizando, según él, a sus descendientes a través de las familias de su padre y de su madre, respectivamente. Aún hoy, es costumbre en las bodas indígenas alrededor del Cuzco, plantar un árbol en cada una de las casas de los padres, cerca de las cuales se ha celebrado la ceremonia (Herrera 1933; tomo 2, 209).

La ventana del medio fue llamada la del padre de *Manco Cápac*, sin tener en cuenta el hecho de que se decía que era la de su HNO.M. Podemos comprender la función de la ventana y de los dos árboles, como símbolos del matrimonio del padre y la madre de *Manco Cápac* y la alianza respectiva entre sus familias. Sin embargo la palabra *Apu*, en el nombre *Apu Tampu*, significa P.P.P.P. —y el nombre de la madre de *Manco Cápac* confirma este significado; esta era llamada *Pacha Mama Achi*, "la madre tierra hechicera"—; pero Pérez Bocanegra designa a la palabra *Achi* también como el término para la taratabuela (Los hechiceros obtenía su poder del negro mundo subterráneo). La palabra *Achi* tiene una connotación similar a la de



Collana  
Payan  
Cayao

y

Collana  
Payan  
Cayao

Los datos de Huamán Poma presentarán una figura similar.

### *La jerarquía administrativa y militar*

Los datos que siguen no describen la organización jerárquica de los Incas en términos de un mito de origen ni de una organización ancestral, sino desde el punto de vista de un sistema de descendencia. Huamán Poma presenta, en diversos lugares de su crónica, la organización jerárquica social, en la que a cada cargo administrativo corresponde un rango de parentesco en relación con el rey. Santa Cruz Pachacuti describe de una manera similar la organización jerárquica del ejército Inca.

En primer lugar, Huamán Poma utiliza términos de parentesco para señalar las tres divisiones de una jerarquía social tripartita. Cuando describe una fiesta en la que el rey tenía que invitar a un banquete a la gente de todo rango social del Cuzco, llama a las tres clases: (f. 244)

<i>Cápac ynga</i>	(incas reales)
<i>Haua ynga</i>	(Incas "nietos")
<i>Uaccha ynga</i>	(Incas pobres)

En otro lugar (f. 288) utiliza las palabras:

<i>Auquícuna príncipe</i>	(los príncipes, hijos de reyes)
<i>Subrinus</i>	(sobrinos, en español; <i>Concha</i> , en quechua, HJOS.HNA.)
<i>Nietos</i>	(nietos)

Sus otros datos aclaran que las dos divisiones tripartitas no se sobreponen exactamente una a otra, sino que se integran en una jerarquía más complicada. También describe a los sobrinos como hijos "bastardos del Inca" (f. 345) y a los *Uaccha*, cuando habla de sus esposas *guaccha guarmi*, como "los comunes indios particulares de este reino" (f. 143).

Antes de avanzar más, quiero referirme al extraordinario contexto en el que Huamán Poma describe su segunda versión de la



jerarquía tripartita. A la muerte del rey, todos sus hijos, legítimos y bastardos, y los señores de su reino, o *Cápac Apu*, tenían que hacer penitencia y ayunar. En el tercer mes, sus hijos "legítimos, si es un hijo o dos o tres o cuatro hijos", tenían que hacer sacrificios en el templo del Sol; allí el Sol escogería, entre ellos, al siguiente rey, que podía ser tanto el más joven como el mayor. Entonces, "los que restaban se volvían príncipes *auquicuna* y sobrinos y nietos. Son príncipes, y ellos, los hermanos (del nuevo rey) y los señores del reino, obedecen al elegido".\* Los hermanos legítimos y bastardos se vuelven *auquicuna* o HJO.HNA., respectivamente, en relación con su hermano, el nuevo rey; los demás señores, los *Cápac Apu*, se vuelven sus "nietos".

Lo que sigue explicará cómo los *auquicuna*, dentro de la clase de "hijos" legítimos, eran divididos en hijos, nietos y bisnietos, o sea los tres rangos de la nobleza. Toda la nobleza era reclasificada por medio de términos de parentesco de descendencia en relación con el nuevo rey, cuando éste era elegido. Esto no tenía sólo fines utilitarios para el rey, sino que era también necesario para todo el sistema de parentesco. En ese momento el rey se casaba con su hermana de padre y madre y, como ya hemos explicado, no sucedía a su padre en calidad de hijo (porque si así fuera los demás hijos continuarían también siendo "hijos"), sino que lo reemplazaba desde el centro del universo del parentesco, relegando a su padre a la posición de un antepasado muerto. Podemos entender ahora que el término *auqui*, no es usado sólo para referirse únicamente al príncipe real, al hijo de un rey, sino que también significa "ancestro" (en aymara quiere decir "padre"). Advertimos también que aun un hermano podía referirse a su hermano menor con el término de "padre", si es que este último era rey y/o el jefe de la familia. El caso parece ser similar al dado anteriormente, donde la gente declaraba las momias de sus ancestros. Estos, de hecho, incluirían a sus descendientes muertos.

En una descripción más elaborada sobre el sistema de la jerarquía administrativa, Huamán Poma (f. 750), menciona primero a los "*Auqui-capacchuri*, príncipes de este reyno, hijos y nietos y

---

\* Textualmente dice: "los otros que queda quedan por *auquicuna* príncipe y subrinus y nietos son príncipes obedece al elegido sus ermanos y los demas señores es del reyno" (f. 288). (N.E.).

bisnietos de los reyes ingas destes rreynos. . .". Luego venían los *Yngaconas* (plural de *Inca*) que son los de *Hanan-Cuzco* y *Hurin-Cuzco*, también llamados tataranietos y sobrinos, respectivamente. Estos constituían todos los rangos descendientes de los Incas. La división dual del Cuzco era introducida sólo al nivel de los tataranietos y de los sobrinos.

Los rangos de la población no-Inca de los alrededores del Cuzco son descritos en el contexto de los cuatro *suyos*. Aquí Huamán Poma distingue dos rangos: el de *Haua Inga* (los Incas nietos) y el de *Uaccha Inga* (los Incas pobres), que corresponden a las designaciones de los jefes o nobles de la población no-Inca y a sus súbditos, respectivamente. Después de los *auquícuna* y de los tataranietos como "hijos" (churi) del Inca, los jefes no-Inca son considerados como "nietos". Entonces, Huamán Poma, proporciona una lista de las diferentes personas que viven en los cuatro *suyos* alrededor del Cuzco. La mayoría de los cronistas dice que a estos "Incas de privilegio", que eran gente no-Inca, se les había dado nominalmente tal rango. Sin embargo, Huamán Poma afirma que eran verdaderos Incas, que también provenían del lago Titicaca, pero que se separaron de estos últimos antes de que conquistaran el Cuzco (f. 84-85).

Los datos sobre los cuatro *suyos* asimismo nos dan una referencia sobre la función de las cuatro líneas de matrimonio dentro del *ayllu*, si todos debieran casarse con la HJA.HJA.HJA.HNA.P.P.P. Huamán Poma (f. 740) dice que "el *Haua Ynga, Yaccha Inga*. . . y sus esposas *Palla aui* son indios tributarios". (*Palla* era el título femenino que correspondía al de *Inca*, tanto para los *Incacuna* como para *Haua Inca* y *Uaccha Inca*). Traduce *auí* como *pechero*, o sea "tributario", siendo así una referencia a la clase más baja. Sólo en el caso del *Contisuyo*, el *suyo* más bajo y el cuarto, llama a las mujeres *Ynaca aui*. La palabra *ñaca* también se refiere a hijos no nobles de reyes, cuya madre tenía con el esposo una relación de parentesco por lo menos de cuarto grado (ver Zuidema, 1964:89-90; Huamán Poma, f. 243). Así, el término, *ñaca aui*, parece referirse al rol del *Contisuyo* como una cuarta línea de matrimonio, en la cual la realeza se asociaba con el *Chinchaysuyo*.

Finalmente, podríamos concluir que la relación de parentesco existente entre *Hahua Inca* y *Huaccha Inca* corresponde a la que hay entre "tataranietos" y "sobrinos" en el nivel de los *Incacuna*. Introdujimos el concepto de "sobrino" para significar hijo en una



mujer no Inca, con el término quechua *huacccha concha* ("los hijos de la hermana pobre"). Eran hijos de mujeres de la clase de los *Huaccha Inca*.

Después de la descripción de la jerarquía masculina, Huamán Poma, proporciona la de la jerarquía femenina (f. 758). Hay dos puntos interesantes que deseo analizar. Huamán Poma menciona en primer lugar a la reina o *Coya*; luego vienen las *ñustas*, las princesas, que son definidas no como esposas o hermanas del *Auquicuna*, como esperaríamos, sino como sus hijas. Las hijas de los *Incacuna*, los nobles del *Hanan Cuzco* y del *Hurin Cuzco*, reciben el nombre de Palla. Por último, las esposas, hermanas e hijas de "los señores de este reino", o sea, de los *Hahua Inca*, reciben el nombre de *Cápac Apo Mama*. Nuestro primer problema es el siguiente: si las *Ñustas* y las *Pallas* son consideradas solamente como las hijas de los *Auquicuna* y de los *Incacuna*, respectivamente, ¿debemos suponer que a la *Coya* se la considera también hija y no esposa del rey? Huamán Poma parece confirmar esta sugerencia. Cuando en este contexto proporciona nombres de ciertas *Coyas*, menciona solamente a hijas de reyes.

Nuestro segundo punto es tratado, en Huamán Poma, en términos de la sociedad colonial, aunque expresa un punto de vista Incaico. Si una mujer de la clase alta indígena se casaba con un hombre de la clase baja, adquiría la clase social de este último; y si se casaba con un negro (raza despreciada por Huamán Poma) se volvía negra. Sin embargo, si se casaba con un español, o sea, alguien de clase más alta, no adquiría la clase social de este último, sino que se volvía una mestiza, igual que sus hijos. Recibía entonces el rango de sus hijos y dentro del sistema de parentesco quechua, se convertía en la "hija" de su esposo. En contraste, al casarse con un hombre de clase social más baja, éste no se convertía en "hijo" suyo y por lo tanto ella no podía ser fundadora de ningún *ayllu* que incluyera a su esposo. Estos datos confirman una de nuestras primeras conclusiones: un *ayllu* o *panaca* sólo podía tener un antepasado masculino. Ambos puntos enfatizan otro hecho: después del matrimonio, la esposa se convertía en la "hija" del esposo; en base a esto podemos comprender por qué *ina*, la HNA.P., también podía significar HNA.ESO. y no M.ESO.

Brevemente explicaremos la descripción de Santa Cruz Pachacuti del ejército Inca (1950: 273). Aunque no estamos totalmente seguros sobre cómo comparar su ordenamiento de la jerarquía con la de Huamán Poma, se confirman los datos de este último: el Inca Huáscar guía a su ejército al Ecuador. En primer lugar, lleva a los



"apocuracas y auquicunas, por su soldado y por alabarderos de su persona". Luego venían los "orejones de mancopchurincuzco que son caballeros". (El nombre de mancopchurincuzco, quizás incluya la traducción de ambos significados: la gente del Cuzco que son todos 'hijos' o descendientes del P.P.P.P. o tataranietos, en la terminología de Huamán Poma, como también de gente del Cuzco descendiente de Manco Cápac).

Por último, venían los "cacacuzcos y los aylloncuzcos que son los caballeros particulares". Supongo que los *cacacuzcos* (*caca* = HNO.M.) corresponden a los *huaccha concha* o *sobrinos* de Huamán Poma, los *aylloncuzcos*, a los diez *ayllus* que acompañaron a Manco Cápac al Cuzco y a los Incas de privilegio, mencionados por Huamán Poma. Los *Apocuraca*, señalados en el primer lugar, junto con los *Auquicuna* serían sus jefes. Santa Cruz Pachacuti continúa mencionando a los Incas de privilegio como tropas de vanguardia y a ciertas tribus del Ecuador como alabarderos de éstos y a la vez como tropas de vanguardia y retaguardia.

Como conclusión, podemos comparar las diferentes descripciones de la siguiente manera:

## LOS TERMINOS INCA EN LA JERARQUIA ADMINISTRATIVA

Huamán Poma f. 244	Huamán Poma f. 288	Huamán Poma f. 750	Santa Cruz Pachacuti p. 273	Santa Cruz Pachacuti p. 217-218  + datos de otros cronistas
Rey Inca	Rey Inca  <i>Auquicuna</i> (hijos, nietos bisnietos)	Rey Inca  <i>Auquicuna</i>  tataranientos = Incacuna de Hanan Cuzco	Rey Inca (Huáscar)  <i>Auquicuna</i>  <i>Mancopchurincuzco</i>	Rey Inca (Manco Cápac)  Hermanos de Manco Cápac  <i>Apu Tampu</i> (padre de Manco Cápac) <i>Apu</i> = P.P.P.P.
	<i>Sobrinos</i> (HJOS.HNA.) = <i>huaccha</i> <i>concha</i>	<i>Sobrinos</i> = <i>Incacuna</i> de Hurin Cuzco	<i>Cacacuzco</i> ( <i>caca</i> = HNO.M.)	Tío de Manco Cápac
<i>Haua Inca</i> (= nietos)	<i>Nietos</i> (= nietos)	<i>Hahua Inca</i> (= jefes de Incas por privilegio)	<i>Apocuraca</i> (jefes de Incas por privilegio)	Abuelos de Manco Cápac
<i>Huaccha Inca</i>		<i>Huaccha Inca</i> (comunes de los Incas por privilegio)	<i>Ayllonuzco</i> (= comunes de los Incas por privilegio)	los 10 <i>Ayllus</i>
			Las tribus del Ecuador	<i>Apu Tampu</i> viene de Titicaca



## CONCLUSIONES GENERALES

En este artículo hemos hecho una interpretación de la estructura social; además hemos manifestado nuestro desacuerdo con la interpretación de Lounsbury, centrada en los términos *caca e ipa* y en datos que no indican ciclos de matrimonio en tres líneas, sino que expresan el concepto de los cuatro grados de parentesco. Lounsbury se extravió, debido a algunos defectos básicos en la teoría de las alianzas asimétricas, no sólo en cuanto a su aplicación a la sociedad Inca sino que quizás también a otras sociedades.

Esta teoría acepta, como un hecho estructural, ecuaciones tales como  $HNO.M. = P.ESA.$ , o  $HJA.HNO.M. = ESA.$ , y las aplica a una situación empírica, en la que se cree que los grupos corporados, debido a su forzoso carácter unilineal, se alían unas a otras a través de matrimonios asimétricos. Una ecuación de  $HNO.M. = P.ESA.$  no es, sin embargo, dato suficiente para construir una teoría de la estructura social. Puede ser que sólo se permita a un grupo verdadero de siblings adecuarse a esta fórmula ( $HNO.M. = P.ESA.$ ), como hasta ahora se acepta, o bien puede ocurrir que un padre con su hijo, o más generaciones en una patrilinea, se consideren como siblings entre sí, y, por lo tanto, puedan usar esta ecuación. Las mujeres no pueden usar un solo término para  $HNO.M.$  y  $P.ESA.$ ; pero aún otra diferencia puede ser que las mujeres en una patrilinea puedan usar el término sólo para el  $HNO.M.$ , o que también las mujeres de otras generaciones de una matrilinea puedan hacer lo mismo. No se pueden predecir todas estas condiciones de la equivalencia de  $HNO.M. = P.ESA.$  No sólo es el alter de una relación de parentesco el que puede ser usado en diferentes contextos —en el caso Inca en cuatro grados de relación—, cambiando así el valor de la relación de parentesco; sino que el valor o posición de ego y de su grupo sibling también puede ser igualado con otros grupos en diferentes contextos, ya sea con un grupo de parientes en los cuatro grados de parentesco o con cualquier otra clase de grupo social o político que, para ese propósito específico, asume las características de grupo sibling. La diferencia entre la definición de *ayllu* y *panaca*, por un lado, y de palabras tales como *panantin* y *turantin*; por otro, nos hace ver que las primeras dos se refieren, básicamente, a una unidad social o política y que las otras dos palabras hacen referencia a grupos de parentesco que no tienen un carácter corporado. Hasta donde yo sé, la sociedad Andina no conocía grupos corporados unilineales. Los términos como *yaya* (P.),



*churi* (HJO.) (habla el hombre), *ususi* (HJA.) (habla el hombre) y los términos autorecíprocos para siblings, *huauque* (HNO.) (habla el hombre) y *ñaña* (HNA.) (habla la mujer) fueron utilizados, en primer lugar, para el reconocimiento de la descendencia unilineal a través de miembros del mismo sexo (los hombres a través de una línea masculina y las mujeres a través de una línea femenina). Los términos tales como *caca* (HNO.M.) e *ipa* (HNA.P.) y los términos para siblings, que no son autorecíprocos, tales como *pana* (HNA.) (habla el hombre) y *tura* (HNO.) (habla la mujer), servían también para reconocer la descendencia a través de miembros de sexo opuesto. (los hombres a través de una línea femenina y las mujeres a través de una línea masculina).

El grupo corporado andino se basaba en los conceptos de jerarquía y localidad; su estructura interna era definida por medio de un modelo de dos líneas de descendencia, una masculina y otra femenina, que constaban a su vez de cuatro generaciones descendientes de un hombre. Este modelo nos ha ayudado a estudiar no sólo las relaciones internas y estructurales de los términos de parentesco quechua, sino también, de la misma manera, los términos que describen las relaciones internas de las subdivisiones sociales y políticas. Dada la situación, donde sólo se dispone de fuentes escritas, debemos basar nuestro estudio empírico de las relaciones de parentesco, las sociales y las políticas, en un estudio previo y exhaustivo de los términos, su significado y sus interrelaciones.

En nuestro análisis no hemos hecho uso de la lista de las denotaciones de los diferentes términos de parentesco. En la terminología de parentesco Inca era posible utilizar varias relaciones terminológicas para la misma conexión genealógica, dependiendo del contexto en el que se utilizaba el término. Por lo tanto, las reglas que se aplican a los términos deben de ser enunciadas por separado. Todas las denotaciones que existen para los diferentes términos son aplicaciones alternativas de los mismos; se pueden usar diferentes términos, en diferentes contextos, con las mismas denotaciones.

Este documento se ha centrado íntegramente en el sistema de parentesco Inca, tal como se usaba en el Cuzco al momento de la conquista española. Otros datos etnohistóricos que hemos utilizado encajan perfectamente en este esquema. Mi comprensión del sistema Inca, sin embargo, surgió del trabajo de campo en comunidades contemporáneas. Esto me permitió comprender que los mismos problemas subyacen en los sistemas contemporáneos de parentesco en el

sur del Perú. Espero que el artículo de la Sra. Isbell, quien hizo su trabajo de campo en la comunidad de Chuschi, en el departamenteo de Ayacucho, así como también otros documentos de este Simposio, lo confirmen. Finalmente, citaré unos datos muy reveladores del artículo de Leslie Ann Brownrigg sobre "Variaciones de parentesco de los Cañari" ( en este tomo).

El padre se llama *tayta*, como en cualquier otro sitio del Perú actual; sin embargo, la palabra *yaya*, aún se utiliza. "Yaya, un término burdo, con connotaciones sexuales, significa genitor varón; también se extendía a cualquier ascendiente lineal varón pariente de varones". Con esto Brownrigg confirma, así, una costumbre también del sur del Perú y la significación especial que aquí le atribuimos al término en el contexto Inca. Los términos que se utilizan para siblings son los mismos: *Wauki, pani, turi* y *ñaña*; la palabra *ñaña* también es utilizada para la madre y la hermana de la madre en una de las comunidades por ella estudiada; mientras que en otra se utiliza la palabra *mama*. Al hermano del padre se le llama *wauki* y a la hermana del padre se le llama *tía*, aunque también se utiliza la palabra *ñaña*. Al hermano de la madre se le puede decir *tío* o también *turi* (término que las mujeres usan para el hermano); este término puede ser usado por personas de ambos sexos; también puede ser llamado *ñaña wauqui* (que es el hermano de la madre o de la hermana, cuando el que habla es un hombre). Los términos ascendientes y descendientes, incluido el término *yaya*, se extienden a cuatro generaciones a partir de ego. Hay una importante preferencia por el intercambio de hermanas para el matrimonio. Hay unos pocos matrimonios de primos de primer grado; se permite el matrimonio de tío y sobrina, no así el de tía y sobrino ya que se dice que la tía está en relación respetuosa de *pani-turi* con el padre del sobrino. En el sistema de parentesco Inca el término *ipa* tenía connotación externa.

Podemos observar que en general el sistema de parentesco quechua utilizado en la actualidad por los Cañari, ofrece problemas similares a los estudiados en este documento sobre los Incas.







Freda Y. Wolf\*

La estructura del parentesco de una sociedad no es, sin lugar a dudas, el punto ideal del cual se pueda comenzar a estudiarla; tratar de analizar cualquier aspecto de una terminología de parentesco para la cual no hay datos funcionales es casi inimaginable. Sin embargo, los términos de parentesco son una de las pocas informaciones que nosotros tenemos de los aymara del siglo XVI, y una de las cosas que se pueden obtener de las fuentes etnohistóricas a nuestro alcance. La naturaleza de los datos disponibles, en combinación con aquellos que he visto en el trabajo de Floyd Lounsbury, titulado "Some Aspects of Inca kinship", fue lo que me inspiró a buscar qué podría hallarse en lo recolectado y así analizar la terminología del parentesco de los aymara del siglo XVI.

Estuve interesada en saber si el sistema de parentesco aymara era parecido al de los incas y, de esta manera específica, ver si mostraba alguna evidencia del principio de transmisión paralela que Lounsbury había encontrado en el de los incas.

El aymara fue hablado en un área mayor a la actual, hasta tan lejos, que por el norte casi llegaba a Urcos, muy cerca de la capital incaica del Cuzco. Tenemos una fuente excelente para los Lupaqa, uno de los reinos aymara, que es la *Visita hecha a la provincia de Chucuito por Garcí Díaz de San Miguel en el año 1567*. Gracias a esta Visita vemos que los lupaqa (que es también el grupo étnico del cual proceden nuestras fuentes aymaras lingüísticas del siglo XVI) fueron un reino extenso y rico que controlaba islas ecológicas, ubicadas a distancias de hasta 10-12 días de camino del centro político. El tamaño, la riqueza y el acceso al control ecológico, contribuyeron a una organización social compleja. Por eso el estudio de la terminología de parentesco de los aymara es un pequeño comienzo del intento de comprender su organización social. El

\* Freda Wolf investiga el devenir histórico del ayllu en el territorio Lupaqa-Aymara. Es estudiante graduada de la Universidad de Cornell. Sus intereses de investigación van desde etnohistoria hasta etnología contemporánea.

propósito de este artículo es el de estudiar la información disponible a través de las técnicas de la teoría del parentesco, con objeto de formular hipótesis de trabajo que nos capaciten para tener una noción más clara de la dirección que deben tomar nuestras investigaciones posteriores.

He comparado el parentesco aymara del siglo XVI con el de los incas, para ver si esto podría sugerir algo acerca de la naturaleza de las relaciones inca-aymara, de las que conocemos tan poco. De esta comparación podría parecer que el sistema aymara es bastante diferente del inca, lo que apoyaría el punto de vista de Rowe de que la cultura inca fue una capa externa de grosor desigual, que cubría el imperio que conquistaron. Esto podría mostrar que, a despecho del largo contacto entre hablantes de quechua y aymara y de la posterior conquista inca, el sistema aymara fue diferente del inca, aunque no incongruente.

Desde 1964, Lounsbury ha tratado del parentesco inca en las Conferencias Lewis Henry Morgan, tituladas *Historical Studies in the Language of Kinship*, (en prensa), presentadas en 1970 y en *A Study in Structural Semantics: the Sirionó Kinship System* (Scheffler y Lounsbury, 1971). El método de análisis componencial de Lounsbury es útil con datos como los que tenemos de los aymara del siglo XVI: su enfoque es tal que un análisis, incluso de datos incompletos, puede permitir un modelo formal de los principios estructurales inherentes a dicho sistema. Sostiene Lounsbury que la sistematización de las "reglas" permite predecir los términos que deberían ser aplicados a otros tipos de parientes cuyas conexiones genealógicas sean conocidas (Scheffler y Lounsbury, 1971). Desafortunadamente hay grandes vacíos en la información disponible que tenemos de los aymara del siglo XVI, pero la aplicación de las técnicas de Lounsbury nos permiten ver desde ya que se trata del llamado sistema de tipo Omaha.

### Las Fuentes

Tenemos poca información acerca de la parte aymarahablante del Tawantinsuyu; es mucho menos de la que poseemos para la parte quechuahablante. Existe la Visita Administrativa, pero no hay crónicas ni nada de literatura propia de los aymara, tal como se tiene para el área quechua: por ejemplo, la carta al Rey de España, de Guamán Poma, o los trabajos de Garcilaso de la Vega. Juan de Santa



Cruz Pachacuti Yamqui Saicamayhua procede del área aymara, pero él no indica que esté escribiendo de manera específica acerca de la sociedad aymara. En su dibujo incorpora un par de términos que son aymara, y que están en otras fuentes usados con frecuencia para referirse a parientes específicos, así como también son usados para referirse a antepasados y a los montones de piedras que marcaban límites. No hay señal en el dibujo o en el texto, que pueda indicar que se está refiriendo a parientes. Y lo escrito en el resto del dibujo está en quechua. Con optimismo, creemos que la principal razón por la cual tenemos tan pocas fuentes para los aymara, y para los Andes en general, es que nadie ha buscado realmente tales fuentes y que éstas aparecerán una vez que comencemos a buscarlas.

Entre las fuentes tempranas, por ejemplo del siglo XVI, que son conocidas y tratan de los aymara, están los diccionarios, las gramáticas o artes y los manuales para las confesiones, escritos por los sacerdotes. Los frailes dominicos estuvieron en esta área desde 1539 y los jesuitas oficialmente desde 1577, con el propósito de convertir a la población indígena (Tschopik, 1946: 509). Tenemos también el manual para sacerdotes, de autor anónimo, escrito para ayudarlos en la instrucción religiosa y la administración del sacramento de la confesión. Fue publicado en 1584-86 en Lima y está en quechua, aymara y español. Existe el *Arte de la lengua Aymara*, que además incluye un vocabulario, escrito por Diego Torres Rubio y publicado en Lima en 1616. Las fuentes más comprensibles de este tipo son las de Ludovico Bertonio cuyo *Arte y Gramática muy copiosa de la lengua Aymara* fue publicado en 1603 en Roma, su diccionario o *Vocabulario*, manual de confesión, y una traducción al aymara de la vida de Cristo. Estas tres últimas obras fueron todas publicadas en Juli, Chucuito, que es una de las más extensas y ricas de las provincias aymaras, situada dentro del reino lupaca.

El jesuita italiano Bertonio fue un hombre de gran percepción, que vivió en Chucuito por más de 20 años (Bertonio, 1612). En la gramática recalcó que se debería inventar un nuevo alfabeto para transcribir con propiedad la fonética aymara (1603:20). Dice que hay muchas naciones<sup>1</sup> de hablantes aymara. Su obra está escrita realmente sobre el lenguaje de los lupaca, pero todos los lenguajes

---

1 "... hay muchas naciones de indios" (1603: 10).



aymara son inteligibles entre sí; las diferencias están solamente en el uso de cierto vocabulario (1603:12).

La cantidad de datos sobre parentesco en estas fuentes es sorprendentemente abundante. Después de todo, fue de mucha importancia que un sacerdote comprendiera los grados de parentesco cuando escuchaba las confesiones (1603:201). Bertonio tiene muchos términos de parentesco en su diccionario, pero también tiene todo un capítulo sobre parentesco en su gramática, porque, como él mismo indica, el parentesco es complicado y no puede ser adecuadamente transcrito a un diccionario (1603:201). Mientras que glosa términos en español, con frecuencia incluye suficiente material descriptivo en uno u otro lugar, como para que no pueda decir de qué pariente se está hablando; por ejemplo, de cuál "tía". Por supuesto que no es tan preciso ni tan inclusivo como nos hubiera gustado.

### *Aymara e Inca del siglo XVI*

El argumento central de Lounsbury es que el principio de transmisión paralela es inherente al sistema del parentesco inca. Dice que ésta es la única manera de explicar la presencia en él de las características Crow y Omaha. Cuando Lounsbury analizó primero los datos inca desde el punto de vista de Ego femenino, obtuvo una terminología del tipo Crow. Cuando lo analizó desde Ego masculino, halló un fuerte sistema del tipo Omaha. Cuando estas características, aparentemente contradictorias, se dan en una misma sociedad, Lounsbury llega a la conclusión de que la única explicación es la existencia de una transmisión paralela de los status de la categoría del parentesco (Lounsbury, S.F.). Años más tarde encontró suficiente evidencia, en las fuentes etnohistóricas de los Andes, de que en efecto hubo una transmisión de ciertos rasgos culturales, tales como nombres, que pasaban de la madre a la hija y del padre al hijo. Sumado al principio de transmisión paralela, existe una regla de ecuación del cónyuge de la hija del hermano de la madre al hijo de la hermana del padre. Al final de este artículo se incluye una lista de los términos citados por Lounsbury, así como un diagrama genealógico.

El análisis de la terminología del parentesco aymara del siglo XVI, no nos permite afirmar que existía el principio de transmisión paralela. El sistema aymara es del tipo Omaha, de una forma intermedia entre el tipo I y el tipo II, de acuerdo a la taxonomía de

Lounsbury (1964)<sup>2</sup>.

Un análisis componencial<sup>3</sup> de la terminología de parentesco aymara del siglo XVI, muestra que todos los términos que se refieren a los parientes consanguíneos se distinguen sobre las bases de la generación y el sexo del referente en la segunda, tercera y cuarta generación ascendente; salvo el término *ypa* que se refiere a la hermana del padre y a la hermana del padre del padre. La fusión de estos términos puede ser explicada por la regla B, que se verá más adelante.

En la primera generación ascendente, los términos que conocemos están aparentemente basados en el sexo del referente y las diferencias de generación, excepto que hay términos separados para el hermano de la madre y la hermana del padre.

En la propia generación de Ego, los parientes se distinguen sobre las bases del sexo de Ego y del referente, así como de la edad del pariente y de Ego. Por la aplicación de la regla B de fusión, los primos paralelos se reducen a siblings del mismo sexo y edad relativa. Los hijos de la hermana del padre de un hombre, son igualados con los de su hermana por la regla A, de "oblicuidad", inserta más adelante. Tenemos un término distinto para el hermano menor de una mujer. Desafortunadamente no estamos seguros, tomando como fuente a Bertonio, que este término se extienda al hijo del hermano del padre o al hijo de la hermana de la madre menor que ella. No tenemos los términos para los hijos del hermano de la madre de una mujer o de un hombre.

Una mujer llama a los hijos de su hermano *ypasiri* o *ipasari*, que es la forma recíproca de cómo ellos la llaman a ella (*ypa*). Puede ser de interés apreciar que la terminación *-siri*, del recíproco del menor, quiere decir "el que"; por tanto *ipasiri* significa literalmente "el que es *ipa*".

---

2 Comunicación personal de Harold Scheffler. Scheffler puntualiza que el término *ypa* (hermana del padre, hermana del padre del padre) puede ser explicado por cualquiera de las dos siguientes reglas alternativas:

— Que la hermana del padre es considerada estructuralmente equivalente a la hermana, en todos los contextos genealógicos, excepto como una pariente femenina designada así.

— Que *ypa* es una etiqueta de subclase, o sea, hermana del padre es una clase especial de hermana clasificatoria.

Desafortunadamente nuestras evidencias documentales son insuficientes, para estar en condiciones de elegir entre una de estas alternativas.

3 Del cual este es un resumen. Para ver un análisis componencial completo consúltese a Scheffler y Lounsbury (1971), que trata de la terminología de parentesco de los sirionó.



En la segunda generación descendente, vemos que los términos de un hombre distinguen sexo y generación, mientras que los términos usados por una mujer distinguen solamente a los que son sus parientes lineales, no haciendo otra distinción, por ejemplo de sexo, para los nietos.

En la tercera generación descendente, Bertonio da solamente los términos que usan los varones (como lo hace con la cuarta generación ascendente). Esto puede indicar que Bertonio no tuvo información suficiente o que estuvo menos interesado en las mujeres, o bien pudo ser solamente una ligereza suya.

Las distinciones que hacían los aymara del siglo XVI, al considerar a sus parientes, se basaban en los principios de generación, de sexo del referente y de Ego, y en la aplicación de las siguientes reglas:

- A.— La regla de "oblicuidad", por la cual la hermana del padre, como pariente ligado, es considerada como un equivalente estructural del tipo hermana dentro de este contexto.
- B.— La regla de fusión, por la cual los siblings de cualquier persona del mismo sexo, cuando están ligados a algún otro pariente, son considerados como equivalentes para aquella misma persona directamente relacionada a dicho pariente.
- C.— La regla de los mediosiblings, por la cual los padres de un niño son considerados como siblings de uno.

Estas son las reglas por las cuales Lounsbury afirma (1964) que se genera una de las variedades del sistema del tipo Omaha. Vemos entonces que el sistema aymara es del tipo Omaha, porque esta generado por estas reglas.

Hay indicación de la presencia de la regla de ecuación de la esposa en la relación *Lari* de la hija del hermano de la madre con el hijo de la hermana del padre, del hermano de la madre con "todos los parientes masculinos de la esposa". El vacío más grave en los datos es la falta de los términos de los primos cruzados y de los afines. Sería útil conocer los términos para los hijos de los primos cruzados o paralelos de la primera generación ascendente. He encontrado solamente un término de primo cruzado, que es sólo una referencia en el diccionario de Bertonio, y no está incluido en el *Arte*. Se trata de *Haquiri* "hijo de hermana, o tía" (1612: 122). De otra parte, *haquiri* (número 17 en el diagrama) es colocado como referencia para "sobrina", así como para "sobrino". Podría parecer que "tía" se refiere a la hermana del padre antes que a la hermana de la madre,



que es llamada "madre", y cuyos hijos son conocidos por los términos para siblings. Parece razonable, por tanto, que *haquiri* se refiere a los hijos de la hermana del padre, así como a los hijos de la hermana (con Ego masculino). Es interesante notar aquí que *haquiri*, además de ser usado como término de parentesco, es también glosado como: "aquiri: lo más cercano y dizese de todas cosas" (162: 25) y "essotro mas cercano: haquiri" (1612: 229).

Se sugiere que hay alguna clase de intercambiabilidad o ecuación de la esposa del hermano de la madre y de la hermana del padre, por lo menos con propósitos ceremoniales, en la única nota etnográfica de Bertonio. Por supuesto que no tenemos forma de saberlo, pero es una sugerencia que funciona a modo del suplicio de Tántalo.

**SUCULLU.** El niño que sacauan a la plaça en su cuna, o tira, sacada y puesto en la plaça venían los moços de la caça que traya la sangre de las vicuñas metida en la pança dellas, con q' el tio, o lari, untaua la cara del niño cruzandole la nariz de un carrillo a otro, y despues repartia la carne de las vicuñas a las madres que auian traydo alli sus niños, para esta ceremonia porque de ordinario juntauan para esto todos los niños que auian nacido aquel año; y solian hazer esto en acabando de coger sus papas, cuando los Christianos celebramos la fiesta de Corpus Christi.

**SUCULLU APSUTHA:** Sacar assi el niño, o niña y era oficio de la tia de parte de padre, a falta della hacia esto la muger de su Lari. Todo lo cual hazian con sacrificar a sus guacas o Demonios que los tenia embaucados y engañados con esto (Bertonio, 1612: 328).

Mientras no hay evidencias de transmisión paralela en la terminología de parentesco en sí misma, hay sugerencias incluidas en el *Arte* de que puede haber algún reconocimiento del tipo paralelo, que se refleja en los siguientes términos:

TUNU ACHACHI	"la cepa de la familia"	Ego masculino
TUNU APACHI	" " " "	Ego femenino
TUNU LARI	" " " "	Ego femenino

Vemos que el *tunu* de un hombre es su "abuelo"; el *tunu* de una mujer es su "abuela" o alternativamente el "hermano de su madre". Esto último está en relación con un sistema del tipo Omaha.

Hay sugerencias adicionales (aunque ninguna de ellas lo suficien-

temente sólida como para sacar conclusiones) de ciertas clases de reconocimiento paralelo, en los términos usados para describir parientes de la tercera y cuarta generación ascendente. Nótese que los hombres se refieren solamente a los parientes masculinos; las mujeres, solamente a las parientes femeninas. A continuación damos la traducción literal de los términos aymara pertinentes que se encuentran en el apéndice: 1.— abuelo del abuelo; 2.— abuela de la abuela; 3.— padre del abuelo; 4.— madre de la abuela. Véase también la tercera y la cuarta generación descendente, para Ego masculino: 21.—hijo del hijo; 22.— hija de la hija; 23.— hijo del hijo del hijo; 24.— hija del nieto-a. Se notará que en el último caso, 24.— *puchhana allchipa*, el término es usado por la mujer para referirse a nieto-a.

Encontramos que el término *ipa* o *ypa*, tanto en el quechua como en el aymara, se refiere a la hermana del padre; por eso el término quechua *quihuachi* y el aymara *qhiatu* y sus variaciones, pueden referirse a los cognados, desde el momento en que ambos se utilizan para los afines femeninos.

Como había anticipado, los sistemas inca y aymara, no tienen muchas similitudes entre sí, salvo en aspectos menores. Mis expectativas estuvieron basadas en la aparente similitud de ambos idiomas (que no ha sido estudiada, aunque hay paralelos léxicos y sintácticos y algunos de los fonemas son idénticos), así como por el largo período de contacto existente entre los dos grupos lingüísticos.

### *Parentesco aymara contemporáneo*

Examinando los informes etnológicos de trabajos de campo contemporáneos, como los de Tschopik, (1946: 1951); Labarre (1948); Carter (1962; 1964); Buechler (1966) o el trabajo de Sebeok (1951), se ve que la terminología del parentesco actual de los aymara muestra una considerable disminución en su inventario. La mejor lista de términos, en los informes contemporáneos, es la que da Labarre y que se adjunta al final de este artículo, acompañada de un diagrama genealógico. Muestra un sistema hawaiano, excepto en la primera generación ascendente. Tschopik hace notar que el sistema parece haber sufrido una notable simplificación desde muy atrás, tal vez tan temprano como el siglo XVII, y afirma que se usan numerosos términos en español (1946: 542).

Las comunidades bolivianas de la sierra, en las que trabajó Carter, son descritas teniendo un sistema de parentesco de tipo



hawaiano modificado. Indica que la herencia y la descendencia son bilaterales. Cada comunidad forma una *deme* endógama y encontró que del 75 al 80% de los cónyuges en una comunidad, procedían del mismo lugar. De acuerdo a él los matrimonios entre la gente de la misma localidad son parte de la adaptación campesina a su medio ambiente, porque los escasos recursos disponibles requieren un conocimiento muy íntimo del territorio. Si el esposo y la esposa proceden de la misma comunidad, tendrán que realizar muy pocos ajustes al medio y a través del parentesco tendrán acceso a más grupos de trabajo (Carter, n.d.).

Tschopik considera que los factores que han tenido mayor influencia en los cambios, en la creciente europeización de la tenencia de la tierra y de los sistemas de herencia, fueron forzados por la legislación anterior a la reforma agraria de 1952. Así fue aumentando la tenencia de las tierras por personas individuales, antes que por las comunidades o grupos de familias extensas.

Con seguridad que los cambios en la terminología del parentesco aymara han sido afectados no solamente por la creciente europeización de los patrones de tenencia de la tierra, sino también por el fuerte despoblamiento del área que comenzó en el siglo XVI (Smith, 1970), por las reducciones y por otras presiones que los europeos ejercieron sobre los indígenas de la sierra.

A pesar de los cambios y las presiones externas, podría estar todavía en uso un inventario mayor de términos y podría aún existir bastante más comportamiento relacionado con el parentesco, que el que se indica en los informes de los investigadores contemporáneos, cuyo enfoque central no fue ni el parentesco, ni el comportamiento usado en el parentesco.

Informes de trabajos de campo más recientes, como los de Tristan Platt y de Xavier Albó\*, indican que deberíamos repensar en la continuidad contemporánea, en los Andes, de las funciones y las terminologías de parentesco.

## Conclusión

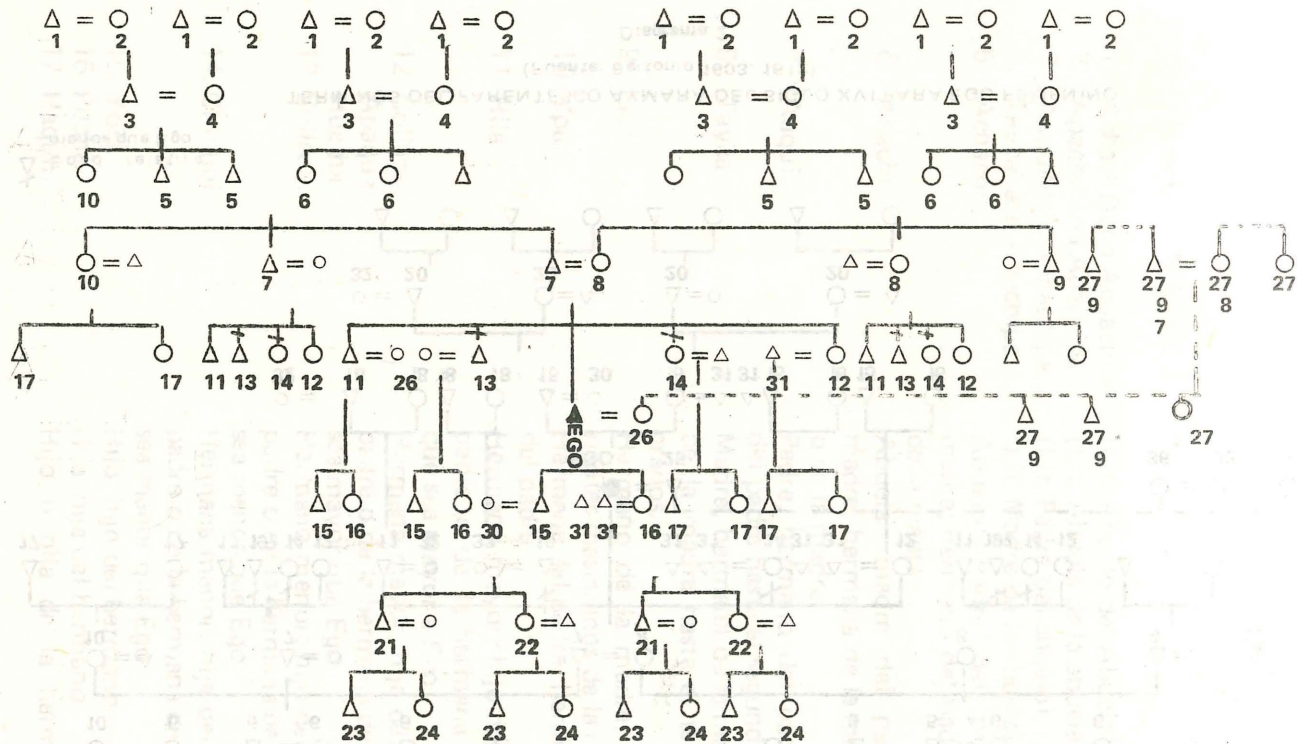
El sistema de parentesco de los aymara del siglo XVI, ha desaparecido para siempre, aunque tenemos la esperanza de que haya

---

\* En este tomo. (N. del E.).



todavía continuidades hasta hoy en día y que puedan descubrirse otras fuentes documentales en los archivos. Podemos ver que la terminología del parentesco aymara fue antaño más rica de lo que es en la actualidad, tanto en términos como en distinciones entre parientes. Desde el momento en que la terminología del parentesco es muy sensitiva a los cambios culturales, podemos imaginarnos la magnitud de la riqueza y la complejidad de la organización social de los aymara del siglo XVI, que aparece reflejada en la Visita de los Lupaqa. También por esto estamos menos dispuestos a presuponer que los aymara son semejantes a los incas, aunque se podría esperar que haya bastantes similitudes.



△ Edad relativa menor que Ego

TERMINOS DEL PARENTESCO AYMARA DEL SIGLO XVI PARA EGO MASCULINO  
(Fuente: Bertonio 1603, 1612)





EGO MASCULINO.

1. Achachihana Achachipa (Lit. Abuelo del Abuelo).
2. Apachihana Apachipa (Lit. Abuela de la abuela).
3. Auquihana Achachipa (Lit. Padre del abuelo).
4. Taycahana Apachipa (Lit. Madre de la abuela).
5. Achachi Abuelo: Padre del padre o de la madre; hermano del padre del padre o de la madre.
6. Apachi Abuela: madre del padre o de la madre; hermana de la madre del padre o de la madre.
7. Auqui Padre, hermano del padre; "Primos" del padre hasta el segundo grado.
8. Tayca Madre, hermana de la madre, hermana de la madre hasta el tercer y cuarto grados.
9. Lari Hermano de la madre, todos los parientes masculinos de la esposa.
10. Ypa Hermana del padre, hermana del padre del padre.
11. Hila Hermano mayor; hijo del hermano del padre o de la hermana de la madre, que sea mayor a Ego.
12. Collaca Hermana mayor; hija del hermano del padre o de la hermana de la madre que sea mayor que Ego.
13. Sullca Hermano menor; hijo del hermano del padre o de la hermana de la madre que sea menor que Ego.
14. Chinqui Hermana menor; hija del hermano del padre o de la hermana de la madre que sea menor que Ego.
15. Yoca Hijo, hijo del hermano.
16. Pucha Hija, hija del hermano.
17. Haquiri Hijo o hija de la hermana o de la

- |                          |  |
|--------------------------|--|
| 21. Yocana Yocpa         | hermana del padre.   |
| 22. Puchana Puchapa      | Nieto (Lit. hijo del hijo).  |
| 23. Yocana Yocpana Yocpa | Nieta (Lit. hija de la hija).  |
| 24. Puchhana Allchipa    | (Lit. hijo del hijo del hijo).   |
|                          | (Lit. hija del nieto o de la nieta utilizando el termino de la mujer por nieto). |

## EGO FEMENINO

Los mismos que para Ego masculino, excepto:

- |                                    |                           |
|------------------------------------|---------------------------|
| 15. Yoca<br>(huahua, Torres Rubio) | Hijo, hijo de la hermana. |
| 16. Pucha                          | Hija, hija de la hermana. |
| 18. Ypasiri<br>Ipasari             | Hijo o hija del hermano.  |
| 19. Alo                            | Hermano menor.            |
| 20. Alchi<br>Allchi                | Nieta, nieto.             |

## AFINES

- |                           |  |
|---------------------------|--|
| 7. Auqui                  | Padre de la esposa.  |
| 8. Tayca                  | Madre de la esposa.  |
| 9. Lari                   | Todos los parientes masculinos de la esposa.   |
| 25. Ayno<br>Chacha        | Esposo.  |
| 26. Marmi                 | Esposa, esposa del hermano masculino).   |
| 27. Ioani<br>Yoani        | Todos los parientes de la esposa.  |
| 28. Taicachi<br>Taycacchi | Madre del esposo.  |
| 29. Auquichi<br>Auquicchi | Padre del esposo.  |
| 30. Yocca                 | Esposa del hijo.   |
| 31. Tulca<br>Tullca       | (Masculino o femenino) esposo de la hija; hermano del esposo de la hija. Todo el resto de parientes de una |

32. Yoccha  
Yoc. ccha

34. Cahatu  
Ccatu  
Oh'atu  
Qu'hatu  
Qhu'atu

33. Massano

36. Marmi Maci

mujer llaman a su esposo de esta manera.

(Femenino), esposa del hermano, del sobrino o de los nietos. Todos los parientes femeninos llaman a la esposa de un pariente masculino de esta manera.

Hermana del esposo.

Hermano del esposo.

Esposa del hermano del esposo.

Todos estos términos pueden extenderse hasta el tercer y cuarto grado (Bertonio 1603: 204).

La edad relativa de los parientes es importante; así *Hila*, *sullca*, *coilaca* y *chinqui* pueden ser usados dentro de cualquier generación, para referirse a un pariente mayor o menor. Se refieren a la edad relativa del pariente con quien se relacionan, por tanto *Hila auqui* se refiere al hermano mayor del padre (ver. Nos. 11, 12, 13, 14), Bertonio 1603: 205).



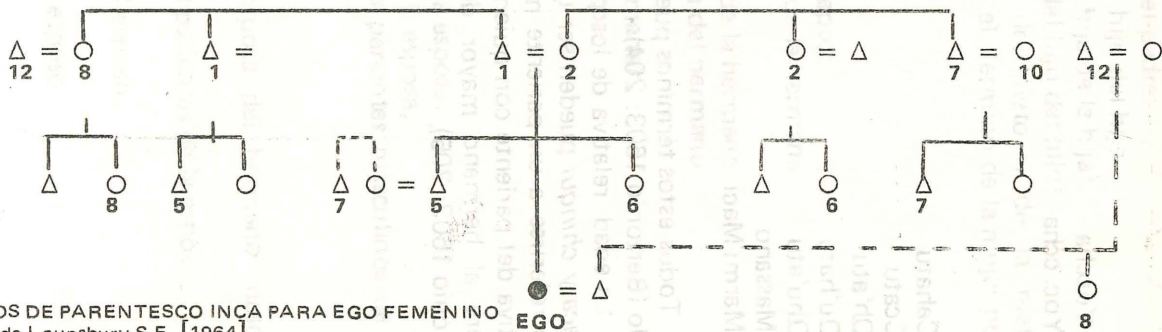
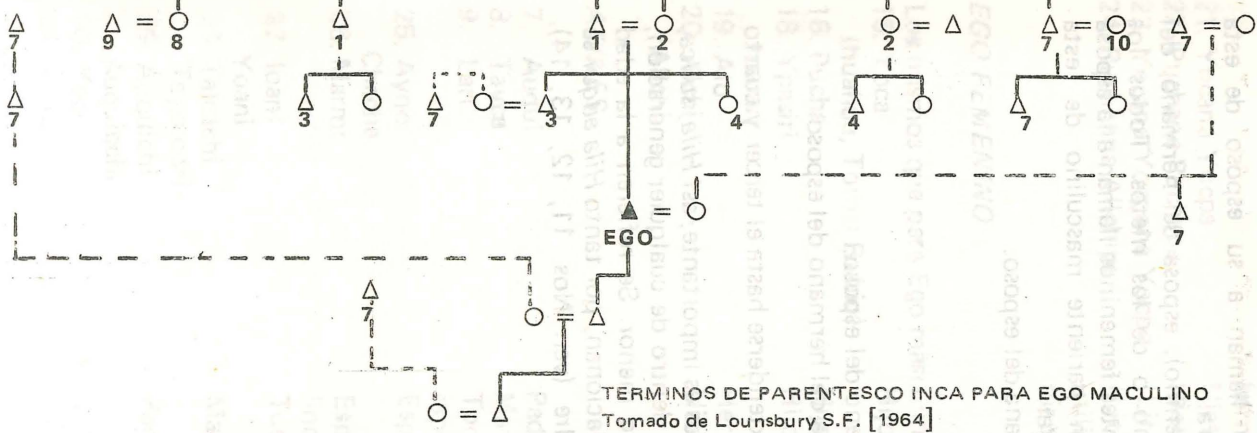


Diagrama 3

*Términos de parentesco Inca. Tomado de Lounsbury*

1. Yaya Padre, hermano del padre.
2. Mama Madre, hermana de la madre.
3. Wawqce (Ego masculino) hermano, hijo de la hermana de la madre, hijo del hermano del padre.
4. Pana (Ego masculino) hermana, hija de la hermana de la madre, hija del hermano del padre.
5. Tura (Ego femenino) hermano, hijo de la hermana de la madre, hijo del hermano del padre.
6. Kaka Hermano de la madre, hijo del hermano de la madre, padre de la esposa, hermano de la esposa.
8. Ipa Hermana del padre, hermana del esposo, hija de la hermana del padre.
9. Qatay (Ego masculino) esposo de la hermana del padre.
10. Aqe Esposa del hermano de la madre.
11. Qoncha (Ego femenino) esposo de la hermana del padre.
12. Khiwachi Padre del esposo.







*Términos del parentesco aymara del siglo XX, tomados del Labarre 1948: 139-141*

1. Laqanlaqapa Achachila	Tatarabuelo.
2. Laqanlaqapa Awicha	Tatarabuela.
3. Laqa Achachila	Abuela del abuelo.
4. Laqa Awicha	Abuela de la abuela.
5. Achachila	Abuelo, materno y paterno; tío abuelo de todas las líneas.
6. Awicha	Abuela, paterna y materna; tía Abuela, en todas las líneas.
7. Hach'atata	Abuelo, paterno y materno.
8. Hach'amama	Abuela, paterna y materna.
9. Awki	Padre.
10. Taika	Madre.
11. Hisk'a Tata	Tío, paterno y materno.
12. Hisk'a Mama	Tía, paterna y materna.
13. Taikahan Hilapa	Tío, materno.
14. Taikahan Kullakapa	Tía, materna.
15. Hila	Hermano, primo masculino
16. Kullaka	Hermana, prima femenina
17. Yoqa	Hijo.
18. Phucha	Hija.
19. Allch'i	Sobrino.
20. Imilla Alch'i	Sobrina
21. Yoqa Alch'i	Nieto.
23. Allch'in Allch'ipa	
22. Imilla Allch'i	Nieta.
24. Imilla Allch'in	
25. Allch'inallch'ipa Yoqalla	Bisnieto.
26. Alchinallch'ipa Imilla	Bisnieta.
27. Chacha	Esposa.
28. Warmi	Esposa.
29. Aukchi	Suegro.
30. Taikchi	Suegra.
31. Tollqa	Yerno.
32. Yohcha	Nuera.
33. Lari	Hermano de la esposa.
34. Yapa Warmi	Esposa del hermano, hermana de la esposa.







## II: PARENTESCO Y ESTRUCTURA SOCIAL





## EL CONCEPTO DE YANANTIN ENTRE LOS MACHA DE BOLIVIA

Tristan Platt

### INTRODUCCION

Desde el impulso renovado dado a los estudios andinos por los trabajos etnohistóricos de Murra (1956, etc.) y de Zuidema (1964, etc.), el análisis de los esquemas andinos de pensamiento ha ingresado en una nueva etapa. Mediante la insistencia en el contenido diferenciado de las instituciones andinas, de acuerdo a la escala y la complejidad de su contexto social, y mediante la definición de los problemas ecológicos y sociales específicos que las hicieron surgir, Murra nos ha revelado una percepción y organización única del espacio andino, que consiste en el control directo de recursos muy distantes, desde los bosques tropicales hasta la costa del Pacífico, por un sólo núcleo de poder ubicado en diferentes niveles de la puna (Murra 1972). Por otro lado, Zuidema, mediante el análisis de la organización social de la capital de los incas, el Cuzco, sugirió que el *ayllu* andino no podría ser sometido a una definición unitaria, y localizó las ambigüedades dentro de la organización general cuatripartita de la capital de los incas como núcleo de un imperio igualmente cuatripartito. A principios de los años 70, otros investigadores empezaron a profundizar en uno u otro de estos aspectos (véase Fonseca, 1972, Mayer, 1972; Wachtel, 1971, Palomino 1971; etc.

Uno de los objetivos del presente artículo<sup>1</sup>, que se basa en el

1. Mi investigación fue financiada por el Social Science Research Council de Gran Bretaña y por el Foreign Area Fellowship Program de Nueva York. Agradezco especialmente a mi supervisor, Anthony Forge, del London School of Economics, y a John V. Murra, de la Universidad de Cornell, por su ayuda y estímulo durante el período de preparación e investigación; también agradezco a Nathan Wachtel quien leyó un borrador del artículo y le hizo muchos comentarios beneficiosos. Una versión oral se presentó por primera vez en la Universidad de Cornell en 1971, bajo el título "El *yanantin* entre los pobladores del Norte de Potosí"; y posteriormente en un seminario del London School of Economics en 1972. Una versión mimeografiada en español ha estado en venta desde 1976 en el Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (CIPCA), La Paz, Bolivia; el presente trabajo es un texto corregido de aquella versión. Finalmente, quisiera agradecer muy calurosamente a Xavie Albó (CIPCA) Wagner Oporto (mi ayudante) y Santiago Carvajal (mi anfitrión en la Puna)

trabajo de campo realizado en una región de Bolivia en la que la organización vertical andina ha encontrado un *modus vivendi*, tanto en la vida colonial como en la republicana, y en la que consecuentemente han sobrevivido las identidades étnicas a una escala que sobrepasa en mucho el cantón local o la provincia, es el de demostrar hasta qué punto el modelo cuatripartito puede ser expresión de la organización "vertical" del espacio andino, en adecuación a una región en la que el control directo de distintas zonas ecológicas todavía no ha sido del todo destruido por las relaciones mercantiles o el trueque. Dentro de estos límites, ofrece una unificación de las dos vías de investigación que han sido abiertas por Murra y Zuidema.

Asimismo, el presente artículo pretende un análisis de la lógica binaria que constituye la matriz simbólica de la representación cuatripartita, y que, por lo tanto, puede ser considerada como "generadora" (en el sentido lingüístico) del sistema de representaciones que ordena la naturaleza y la sociedad andinas. Para verificar un argumento basado en el trabajo de campo local a nivel de los estudios andinos en general, he utilizado datos lexicográficos de diccionarios del quechua que datan del siglo XVI, que espero confirmen la utilidad de este análisis como base para una comparación interregional.

La continuidad que, según se sostiene aquí, existe entre el siglo XVI y la actualidad no debe preocupar a los historiadores. La producción doméstica ha sido el núcleo tanto para la agricultura campesina precolombiana como para la pequeña producción mercantil de hoy. De acuerdo a esto, es a ese nivel donde se encuentran las elaboraciones ideológicas más ricas. A pesar de los efectos potencialmente disolventes, ejercidos por una estructura administrativa superpuesta y por una creciente economía de mercado sobre la "sociedad dual" de los Macha, la dualidad central del pensamiento andino —la oposición Hombre/Mujer— permanece como expresión de las condiciones de reproducción en la familia campesina.

### a) Contexto General

Desde la publicación de un documento que data del siglo XVI,

---

por toda la ayuda que me han proporcionado en variadas ocasiones. La presente traducción se debe al trabajo sacrificado de Gabriel Martínez y Verónica Cereceda, con la colaboración del autor.



con el título de "El Memorial de los Charcas" (Espinoza, 1967), se ha hecho posible reconocer en los Macha contemporáneos los descendientes del grupo étnico dominante dentro de la federación prehispánica de los Karakara. Esta federación, cuya población de alrededor de 10,000 jefes de familia se distribuyó por una área inmensa que en el sur llegaba hasta la frontera con los Chichas, en la cuenca del río Pilcomayo, estaba acoplada a su vez, dentro de una organización dual, a la federación vecina del norte, la charka, cuya población equivalente parece haber sido dominada por el grupo étnico de los Sakaka. Las capitales gemelas de la confederación —cuya población total puede ser estimada en aproximadamente 100,000 almas— estaban situadas en Sakaka y en Macha, donde tenían sus asientos los dos jefes principales.

El siglo XVI fue testigo del desmantelamiento progresivo de la organización confederativa, y del aislamiento de los grupos étnicos que la componían. Aunque los detalles carezcan de importancia en este contexto, debemos tomar en cuenta que cuando el virrey Francisco de Toledo llegó para asentar a los indios de Karakara en nuevas reducciones entre 1570 y 1575, se mencionó la existencia de ambos pueblos —San Pedro de Macha en la *puna* y San Marcos de Miraflores en el *valle*— que en la actualidad siguen siendo los centros económicos, políticos y religiosos para los Macha dentro de sus respectivas zonas<sup>2</sup>. Es más, encontramos que en 1579 los Macha defendieron su derecho de mantener *uchucamayos* (cultivadores de ají) en los valles templados cerca a Karasi, donde hasta ahora residen muchos Macha. Se trata de diez *uchucamayos*, uno por cada uno de los "diez ayllus" de los Macha<sup>3</sup>: en vista de que los Macha hasta ahora se dividen en diez *ayllus*, he aquí una evidencia de una continuidad institucional básica desde los tiempos precolombinos hasta la actualidad.

Los Macha, que hoy en día representan un número superior a las 10,000 almas, se parecen a muchos otros grupos que residen en el norte del departamento de Potosí, en el sentido de que los productos

2. Cajas Reales 18, Casa de La Moneda, Potosí (CR 18): "Libro donde se asientan las tasas de los Indios" (1575).
3. Tierras de Indios, EC 1579, n.º. 46, Archivo Nacional de Bolivia, Sucre: "Juicio entre los Indios de Macha y Alonso Díaz sobre las tierras de Carasibamba" (fo149 "... visitase quales este destigo /ido/... diez yndios con sus casas hechas... / su/... /os y mugeres de cada aylllo de los yndios d/ macha un yndio porque son los d(ichos) yndios diez aylllos y estos diez yndios estavan y rresidian y sembravan y beneficiavan las d(ichas) tierras a la continua aquellos yndios los llamavan los uchucamayos. ...")



de la puna y del valle circulan en forma interna entre aquellos de sus miembros que residen en los valles templados y los que viven en la fría puna. En la actualidad reclaman como territorio suyo una faja continua de tierra que abarca desde las tierras altiplánicas hasta los niveles bajos y que se extiende en una longitud mayor a los 100 kilómetros. Las secciones ubicadas en las zonas más bajas de los valles han sido invadidas parcialmente por agricultores que no pertenecen a los Macha, que han irrumpido también en otros lugares del territorio Macha; en el valle, el resultado de estas irrupciones ha tenido como consecuencia una presión intensa sobre la tierra aún disponible.

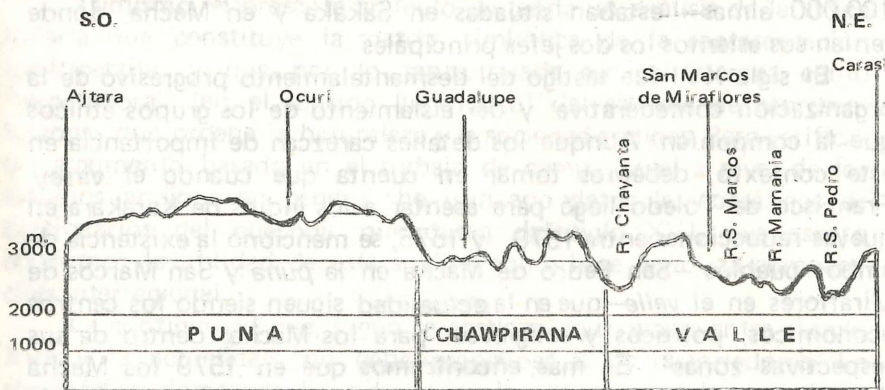


Fig. 1. Corte transversal del territorio macha

La mayor unidad de la sociedad macha, un grupo teóricamente endógamo con un territorio claramente delimitado, es el *ayllu* de Macha. En vista de que el término *ayllu* se utiliza con cuatro diferentes contenidos, para este caso emplearé la expresión *ayllu máximo*. Este se subdivide en dos mitades (*ayllus mayores*), el Aransaya (o Alasaya) y el Urisanga (o Majasaya): estos nombres significan "mitad superior" y "mitad inferior", respectivamente, y se sabe que han sido empleados en forma generalizada en todo el sur del Perú y en Bolivia en las numerosas sociedades de organización dual que florecieron en esos lugares tiempos atrás. Cada una de esas mitades se subdividen a su vez en cinco *ayllus menores* —aquellos "diez *ayllus*" a los que se hacía referencia en 1579— cada uno con su

nombre tradicional. Finalmente, éstos, a su vez, están conformados por un número variable de *ayllus mínimos*, que también reciben el nombre de *cabildos*: ahora, como en la época colonial, éstas son las unidades básicas para la tributación, después del nivel de la familia.

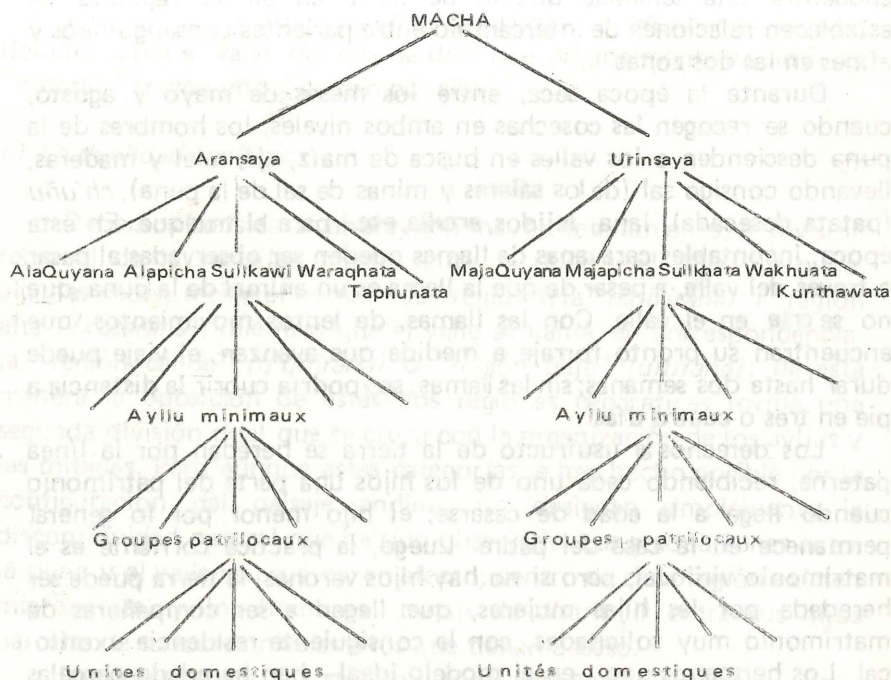


Fig. 2 Estructura institucional de los Macha

Los miembros de cada ayllu mínimo son también, por definición, miembros de los correspondientes ayllus menores y mayores. Sin embargo, ninguno de esos ayllus, a ningún nivel, forma grupos territoriales distintos: cada uno está conformado por tierras distribuidas entre la puna y el valle. En el valle se encuentran incluso pedazos muy pequeños de tierra, ocupados a veces por una sola familia, que pertenecen a un ayllu mínimo, menor y/o mayor diferente al de los vecinos circundantes. Si bien los detalles de esta formación de "islas" no pueden ser profundizados aquí<sup>4</sup>, se debe

4. Los Ayllus Mínimos de la Puna forman unidades territoriales separadas; sus extensiones en el Valle pueden estar diseminadas o constituir una sola unidad doméstica. Dentro del territorio de Valle de los Macha, hay también una pequeña isla de los K'uita, un Ayllu Máximo cuyas tierras de Puna colindan con el territorio de los Macha por el noroeste. Se supone que cada isla debe luchar al lado del subgrupo que



tener en mente que idealmente, y normalmente en los hechos, también la parte de la puna de cada ayllu mínimo tiene su contraparte en el valle, aunque la cantidad de tierra en cuestión puede variar considerablemente. En los casos en los que no se encuentra una tenencia directa de tierra en ambas regiones, se establecen relaciones de intercambio entre parientes consanguíneos y afines en las dos zonas.

Durante la época seca, entre los meses de mayo y agosto, cuando se recogen las cosechas en ambos niveles, los hombres de la puna descienden a los valles en busca de maíz, ají, miel y maderas, llevando consigo sal (de los salares y minas de sal de la puna), *ch'uñu* (patata desecada), lana, tejidos, arcilla, etc., para el trueque. En esta época, incontables caravanas de llamas pueden ser observadas al pasar a través del valle, a pesar de que la llama es un animal de la puna que no se cría en el valle. Con las llamas, de lentos movimientos, que encuentran su pronto forraje a medida que avanzan, el viaje puede durar hasta dos semanas; sin las llamas, se podría cubrir la distancia a pie en tres o cuatro días.

Los derechos al usufructo de la tierra se heredan por la línea paterna, recibiendo cada uno de los hijos una parte del patrimonio cuando llega a la edad de casarse; el hijo menor, por lo general, permanece en la casa del padre. Luego, la práctica corriente es el matrimonio virilocal; pero si no hay hijos varones, la tierra puede ser heredada por las hijas mujeres, que llegan a ser compañeras de matrimonio muy solicitadas, con la consiguiente residencia uxorilocal. Los hermanos que —en el modelo ideal— han heredado parcelas de las posesiones de su padre, forman un grupo corporativo, que en un caso dado se une para la defensa de la tierra de cualquiera de sus miembros contra la usurpación de los vecinos. Un ayllu mínimo consistirá en un número variable de tales grupos. Si uno de los hermanos muere sin dejar hijos, normalmente su tierra retorna al grupo de los hermanos, y se supone que la viuda deberá retornar a la casa de su padre. Pero el nacimiento de un hijo marca el crecimiento de la importancia de la relación conyugal, la cual al principio está en permanente conflicto con el principio de la unidad del grupo de hermano; en este caso se permitirá a la viuda permanecer en la tierra de su marido, la que administrará para sus hijos.

El *alcalde* (que en la actualidad muchas veces ha sido reemplazado por el *dirigente* sindical, en el valle) es una autoridad indígena que corresponde al ayllu mínimo, una función ocupada por un año en



forma rotativa por los miembros del *ayllu*. Los *ayllus* menores y mayores están representados por los (diez) *jilankus* y (dos) *kurakas*, respectivamente: éstos se eligen solamente entre los Macha de la puna, aunque su autoridad se extienda teóricamente también hasta los valles. En este caso, y como en las creencias legendarias, la puna domina sobre el valle, del que se dice que originalmente ha sido una "colonia" creada por el centro puneño<sup>5</sup>.

#### b) La dualidad ecológica

Debemos considerar ahora, con mayor detenimiento, la división regional de la sociedad macha entre la puna y el valle. La puna, algunas veces, recibe el nombre de "región fría" (*chirirana*) o "región alta" (*patarana*), mientras que el valle se llama, en correspondencia, la "región cálida" (*q'uñirana*) o "región baja" (*ururana*): de esta manera la oposición de estas dos regiones geográficas forma una segunda división dual que se cruza con la organización de los *ayllus* y las mitades. Pero aunque estas categorías se han hecho posible por la configuración del paisaje andino, no designan simplemente la discontinuidad natural que ha sido observada. Las graduaciones entre la puna y el valle son suaves; en efecto, dentro de cada región existen microclimas, y los hombres tratan de distribuir entre sus hijos parcelas de todos los niveles a los que tienen acceso.

Por otra parte, existe una zona intermedia, la *chawpirana* (región media). La gente en esa área recibe simplemente el nombre de "puna" por los indios del valle, y de "valle" por los indios de la puna; de hecho, los segmentos correspondientes a la puna de algunos *ayllus* mínimos se encuentran en los niveles superiores de la *chawpirana*, y se puede encontrar algunos segmentos vallunos en los niveles más bajos. Sin embargo, hablando conceptualmente, una serie de creencias intenta perfeccionar la discontinuidad, que es imperfecta en la

---

domina la vecindad. Para esta formación durante la época precolombina, ver Murra 1972.

5. Hay una leyenda que dice que los *Ayllus* Máximos de Macha, Pukwata y Laymi juntaron sus manos en la Puna, y venían bajando hacia el Valle, ubicando el límite inferior de sus tierras en Mizque, cerca de los sembradíos de coca explotados por los Charka y los Karakara en el siglo XVI (ver Harris, 1978).

naturaleza, y de esta manera la torna en un principio viable para la organización social.

Un ejemplo de esto lo representa una discusión suscitada entre mi asistente Wagner Oporto, un agricultor del valle, y mi anfitrión de la puna, Santiago Carvajal, en lo que se refiere a la preparación del *ch'uñu*. El *ch'uñu* se obtiene exponiendo tubérculos por un largo tiempo a los violentos cambios de temperatura que se encuentran en la puna, hasta obtener una sustancia con una capacidad de almacenamiento mucho mayor que la del tubérculo original. Se lo considera un producto específico de la puna, a pesar de que puede ser producido, de hecho, también en los niveles superiores del valle. Cuando se le preguntó la razón por la que el *ch'uñu* "solamente se producía en la puna", mi anfitrión puneño primero sostuvo que en el valle no hay heladas; sin embargo, mi asistente le aseguró que ese no era el caso. Entonces, el puneño aseveró que en el valle no crecían suficientes papas; empero, en la realidad, se cultiva una considerable cantidad de papas en el valle, y eso fue lo que expresó mi asistente. Finalmente, ambos campesinos coincidieron en que una de las razones por las que se preparaba tan poco *ch'uñu* en el valle estribaba en la creencia de los indios vallunos de que si preparaban *ch'uñu*, las demás cosechas se echarían a perder. De esta manera, el *ch'uñu* mantiene el lugar que le corresponde en las relaciones de trueque entre la puna y el valle.

El interés de esto está en el hecho de que la división de productos entre la puna y el valle se debe, solamente en parte, a factores ecológicos; se han desarrollado reglas culturales para *perfeccionar* la discontinuidad que en la naturaleza solamente llega a *sugerirse* como un principio de organización social, en vez de constituir una restricción natural indiscutible para las formas de las instituciones sociales. Este punto de vista se confirma mediante otras creencias. Así, si se observa al zorro (*atuj*) desplazándose hacia la cordillera en el mes de setiembre (tiempo de siembra), el año traerá una buena cosecha en la puna; pero si se lo observa yendo hacia el valle, es allí donde el año será bueno. De la misma manera, si el zorro excreta cáscaras de papa, la puna será próspera; pero si excreta cáscaras de maíz, entonces en el valle habrá una cosecha abundante. Además, dos nebulosas en el cielo sur se asocian con la puna y el valle, respectivamente: si la una se vuelve más luminosa que la otra, el

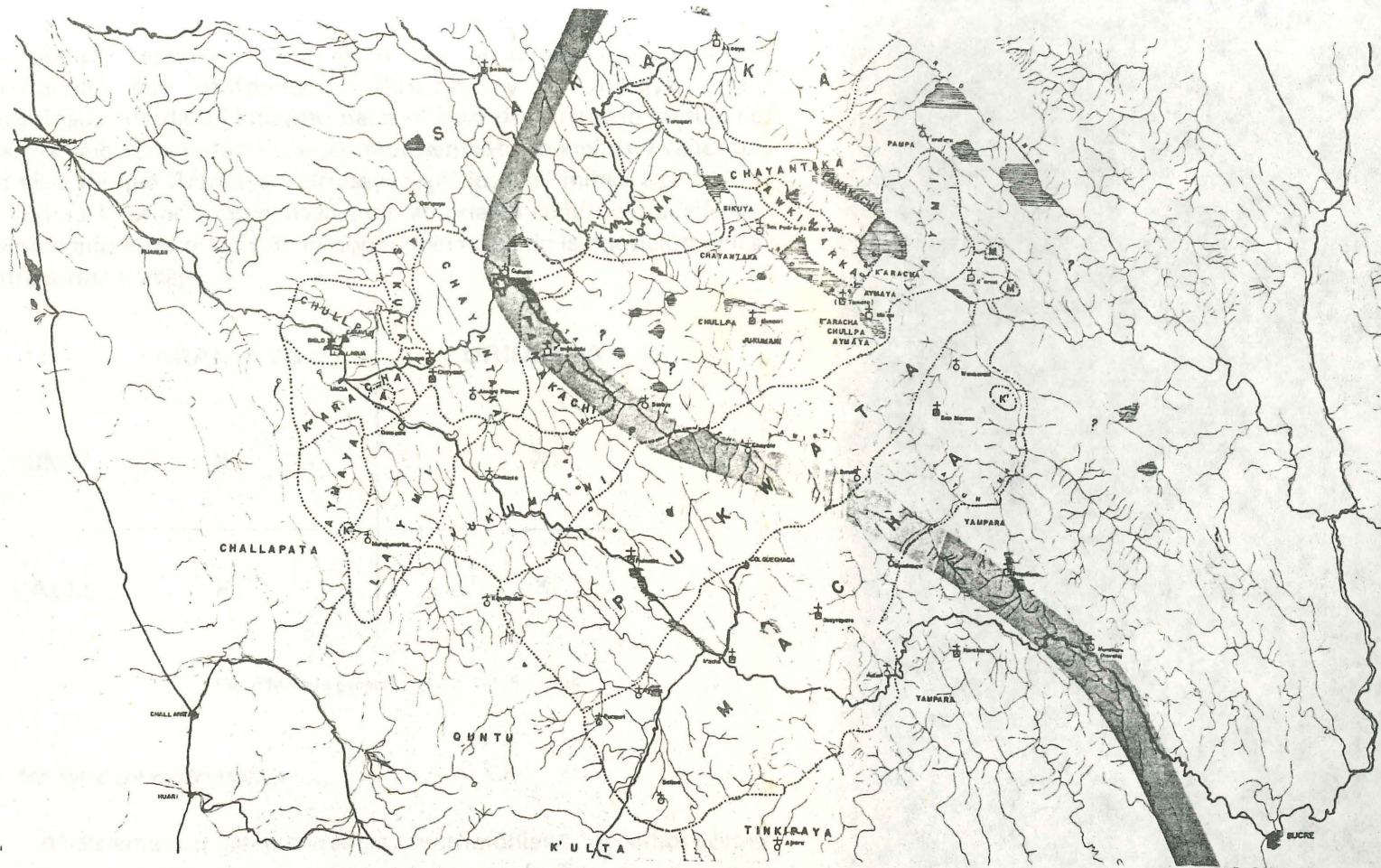


año será bueno en la región correspondiente. Sin embargo, en ninguna de esas creencias se hace mención de la *chawpirana*.

De esta manera se puede sostener que el modelo macha de su medio ambiente es dual, no obstante el reconocimiento terminológico explícito de la graduación natural que media, tanto a nivel de los hechos como de las ideas, la polaridad fundamental. Es interesante notar aquí la convergencia entre la etnoecología macha y los modelos de geógrafos occidentales. En el diagrama de Karl Troll, de la variación geoecológica en los Andes (fig. 3) el área ocupada por los Macha aparece dividido en dos parte por una línea, que se define como el límite inferior del arbusto *t'ula* (*lepidophyllum*). Efectivamente se encuentra la *t'ula* en los niveles superiores de la *chawpirana*, aunque sus límites no sean una línea claramente reconocible en el suelo: el diagrama de Troll es un modelo, no una fotografía aérea. Por eso sugiero que las líneas de Troll, que divide la puna del valle, es a su vez una representación formal de la zona intermedia llamada *chawpirana* por los Macha. De esta manera la polarización conceptual es apoyada en la ecología científica: Troll y los Macha están de acuerdo en cuanto a los rasgos ecológicos determinantes del paisaje; pero allí donde el científico puede eliminar la *chawpirana*, reduciéndola a una simple línea en el mapa, los Macha deben eliminar *conceptualmente* un área que tiene su existencia independiente en la tierra, mediante el refuerzo de contrastes adicionales que funcionan sin mediación.







Mapa 2 Mapa etnográfico moderno, mostrando los límites aproximados de los ayllus del Norte de Potosí.



Ahora podemos intentar el primero de varios modelos cuatripartitos, que se centra exclusivamente en el cruce de las dos "organizaciones duales" dentro de la sociedad macha (fig. 4). En éste, el eje horizontal representa la *chawpirana* del modelo macha, y, simultáneamente, el límite inferior del arbusto *t'ula* establecido por Troll. El eje vertical representa la división por la mitad: los subgrupos territoriales que conforman el Aransaya y el Urinsaya, están diseminados desde un extremo hasta el otro del territorio macha, de manera que cada mitad tiene sus representantes puneños y vallunos. En vista de que Aransaya y Urinsaya significan la "mitad superior" y la "mitad inferior", respectivamente, el sistema cuádruple puede ser considerado el resultado de la doble operación de la oposición única entre arriba y abajo.

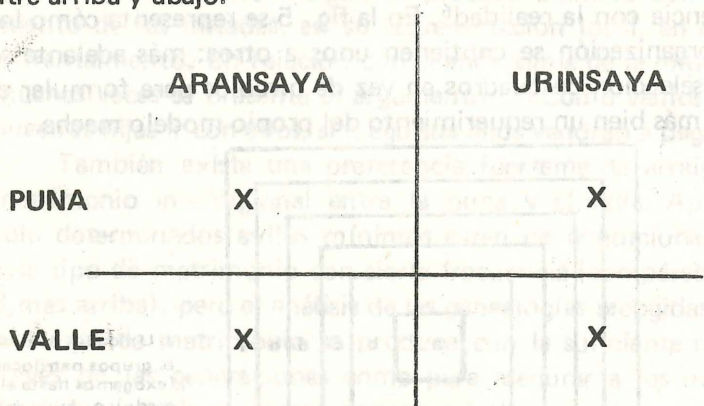


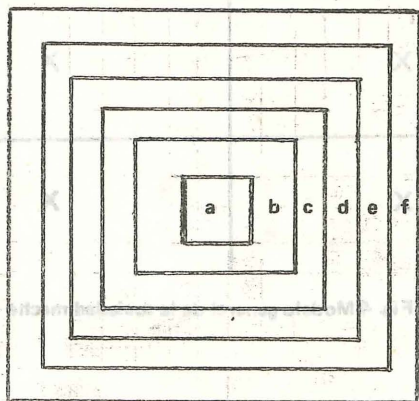
Fig. 4 Modelo general de la sociedad macha

### c). Modelos de matrimonio

Al sistematizar las preferencias matrimoniales, debemos recordar que cada uno de los cuatro cuartos de la fig. 4 (e.g. *puna* Aransaya) de hecho contiene cuatro niveles adicionales de organización contenidos dentro de él: el ayllu menor, el ayllu mínimo, el grupo patrilocal y la familia; y mientras los dos últimos son exógamos, se encuentran afirmaciones de una endogamia ideal en conexión con el ayllu mínimo, menor, mayor y máximo. Esta



repetición, aparentemente redundante, de las prescripciones endógamas, debe entenderse, en mi criterio, como una expresión de la homología entre los sistemas de organización a cada nivel de la estructura social. En el modelo macha, cada unidad familiar, grupo patrilocal, ayllu mínimo y ayllu menor en la puna, cuenta con su contraparte en el valle; sin embargo, en la práctica, allí donde solamente existen una o dos familias en el valle para un determinado ayllu mínimo, muchos de sus miembros se ven obligados a encontrar otras fuentes para abastecerse de maíz, como son las relaciones comerciales con otros campesinos del valle, o mediante el trueque con vecinos de la puna que tienen acceso a los productos del valle. De esta manera, en cada ampliación de la escala de organización que se está investigando, se aplican las mismas normas, pero aumenta su correspondencia con la realidad<sup>6</sup>. En la fig. 5 se representa cómo los niveles de organización se contienen unos a otros: más adelante se verá que la selección de cuadros, en vez de círculos para formular el principio, es más bien un requerimiento del propio modelo macha.



- a. Unidades domésticas;  
 b. grupos patrilocales (exógamos hasta el 3º grado); c. ayllu mínimo; d. ayllu menores; e. ayllus mayores (mitad); f. ayllu máximo; (Macha)

Fig. 5 La organización de la sociedad macha

6. Una encuesta puerta-a-puerta realizada en Amutara, sección de Valle del Ayllu Mínimo Pichichhua (Ayllu Menor Añaquana del Ayllu Mayor Aransaya), mostró 22 casos de matrimonio endógamos dentro del Ayllu Mínimo, de un total de 30 casos; casi tres cuartos de éstos eran del tipo Puna/Valle. Pero un muestreo del Siglo XIX, recogido de los documentos religiosos entre 1880 y 1892, mostró solamente 69% de casos endógamos dentro del Ayllu Mínimo, de todos los ayllus; mientras que los documentos de matrimonio civil desde 1940 a 1971 muestran solamente 54%. La conclusión es que cuando los terrenos en el Valle son suficientes para el Ayllu Mínimo, se cumple la norma de endogamia; pero algunos Ayllus Mínimos tienen muy pocos miembros en el Valle, y pueden verse en la obligación de elegir entre un matrimonio en la Puna o una alianza en el Valle con un Ayllu Mínimo diferente. Por otra parte, la endogamia de las mitades se cumple en 81% de los casos civiles, y en 85% de los casos religiosos del siglo XIX.

Al presentar los reglamentos que rigen las elecciones matrimoniales, en un principio debemos notar la fuerte regla de la endogamia de la mitad. Esto se explica mediante la referencia a la norma adicional de la hostilidad entre las mitades. En las luchas rituales (*tinkus*) celebradas durante determinadas fiestas, y en enfrentamientos serios por tierra (*ch'ajwas*), los grupos dominados por cada nudo en la jerarquía de los *ayllus* (véase la fig. 2) se unirán en caso de que cualquiera de sus miembros haya sido atacado por los miembros de otro grupo dominado por un nudo diferente al mismo nivel. La fusión de grupos que en otros contextos están separados, recuerda la situación de los Nuer (véase Evans-Pritchard, 1940); pero se realiza entre grupos territoriales corporativos en lugar de linajes. Dentro del territorio *macha*, el proceso culmina con el enfrentamiento de las mitades, en su representación local, en cada fiesta o enfrentamiento. En relación con la endogamia de la mitad, entonces, muchas veces se presenta el argumento: "¿Cómo vamos a permitir a nuestras hijas ir con ellos, si luego sus hijos vendrán a pegarnos?"

También existe una preferencia fuertemente arraigada por un matrimonio interregional entre la puna y el valle. Aparentemente solo determinados *ayllus* mínimos están en condiciones de realizar este tipo de matrimonio con cierta frecuencia (compárese con la fig. 6, más arriba), pero el análisis de las genealogías recogidas sugiere que este tipo de matrimonio se produce con la suficiente regularidad a través de las generaciones como para asegurar a los miembros del grupo un continuo acceso directo o indirecto a los productos de la otra zona. Sin embargo, a nivel de las ideas, esta reglamentación adquiere mayor importancia que las demás, fuera de la prohibición del incesto y de la regla de la endogamia en la mitad.

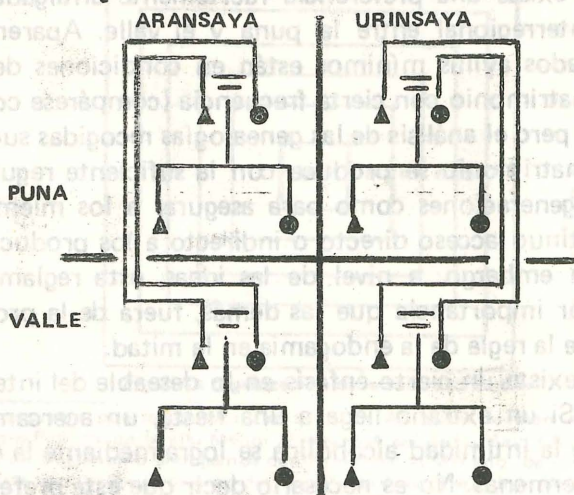
Además, existe un cierto énfasis en lo deseable del intercambio de hermanas. Si un extraño llega a una fiesta, un acercamiento al estado final de la intimidad alcohólica se logra mediante la oferta de intercambiar hermanas. No es necesario decir que esta preferencia se encuentra mucho más a menudo como ideal que en la realidad, aunque en algunos casos se han presentado múltiples intercambios de hermanas dentro de determinadas genealogías.

La fig. 6 muestra la combinación de las tres preferencias matrimoniales que acabamos de mencionar: la endogamia en la



mitad, en el matrimonio entre puna y valle y el intercambio de hermanas (se supone el principio dominante de la virilocalidad). La combinación entre el intercambio de hermanas y el matrimonio entre puna y valle es atestiguada por la utilización del calificativo de parentesco *ermana* (=hermana clasificatoria) por parte de los hombres de la puna para cualquier mujer de la puna que encuentren en el valle, aunque en la puna el término se reduce a las mujeres de la misma generación que han nacido dentro del mismo grupo patrilocal. Esto sugiere el reconocimiento de la naturaleza idealmente exógama de la puna y del valle, aunque dentro de otro contexto la unidad exógama puede ser concebida en forma más estrecha. La fig. 6 se califica como *tawantin* (= "que consiste de cuatro elementos"). Por lo tanto, vemos como la cuatripartición inicial de la sociedad macha, que se muestra en la fig. 4 contiene en cada uno de sus segmentos otras divisiones en cuatro, que se vinculan interregionalmente dentro de cada mitad a través de la combinación de las preferencias matrimoniales que acabamos de señalar.

Fig. 6 Sistema matrimonial ideal entre los Macha



De la información proporcionada hasta este momento, se hace evidente que entre los Macha el problema tradicional presentado por las sociedades de organización dual, el de la reconciliación de la división en mitades con la unidad que abarca la totalidad de la sociedad, se evidencia en un forma especialmente aguda: las mitades



no se relacionan mediante el matrimonio, sino más bien por una hostilidad institucionalizada de una ferocidad extrema, cuyas formas se discutirán brevemente más adelante.

## II

Hasta ahora he tratado tres divisiones empíricas dentro de la sociedad macha: la ecológica, la división en mitades, la sexual. Su combinación ha tenido como resultado un modelo englobante de la sociedad macha, como se expresa en la estructura del matrimonio y de la familia, la complementación ecológica y la endogamia dentro de la mitad correspondiente. Antes de continuar con la manera en la que los Macha conciben estas oposiciones duales a un nivel más profundo, quiero presentar ejemplos de otras estructuras cuatripartitas, que claramente están presentes en determinados contextos sociales, para mostrar que el énfasis puesto en este tipo de estructuras no es un mero accidente que se debe al tipo de análisis aplicado, sino que se trata de una representación existente en las mentes de los mismos Macha.

### a) *Tiyanogaku* —construcción de la casa

Después de terminar la casa, se mata un cordero blanco y se recibe su sangre en dos recipientes, en los que se coloca tres hojas de coca. Se agrega *q'uwa* (una hierba aromática que se utiliza como incienso); y luego se vierte la sangre en las cuatro esquinas de la construcción: se dice que la sangre es "dirigida" hacia ellas por medio de las hojas de coca (*puntanampaj*)<sup>7</sup>. Se prepara una comida del cordero con maíz cocido y ají. Luego se mastica la coca y empiezan la libaciones (*ch'allas*). Estas se vierten en todas las partes de la casa: las piedras de los fundamentos y las esquinas se invocan como *inka mayku* (= "Inca con autoridad"); el barro como *turta t'alla* (= "mujer de parí" —la compañera del Inca). Se ofrece también libaciones a la puerta, los aleros, las vigas, los clavos, etc.; asimismo al suelo (*pampa*) que se identifica como una forma de *pachamama* (madre tierra).

Luego dos hombres trepan al techo, pretendiendo ser un par de pájaros (*chhiruchhiru*); hacen un nido ficticio y empiezan a reñir

7. Volveremos al significado de las "esquinas" (*iskimas*) en la sección V.

“precisamente como lo hacen los *chhirucchirus*”. Recogen vestidos que los que están en el suelo rescatan a cambio de piedras blancas. Estas piedras, posteriormente, se llevan dentro de la casa, y representan dinero. Mientras tanto, otros hombres representan el papel de ardillas (*ch'ajchari*); se entretienen a sí mismos introduciendo las pertenencias del dueño de la casa y de su mujer en la casa. Posteriormente, la casa completa recibe el nombre de “nido” (*thapa*) en los contextos rituales; esto es adecuado, dada la presencia de pájaros y animales, y debido a la opinión de que las parejas humanas —especialmente los mellizos— son como pájaros. La curiosa explicación, de que esto se debe “a que en los pájaros es tan difícil distinguir el sexo”, se hará más clara más adelante.

De esta manera, otro modelo cuatripartito está claramente entroncado en el ritual: arriba, una pareja de pájaros (del aire); abajo, un par de ardillas (de la tierra). El énfasis puesto en las esquinas nos enfrenta con otra división en cuatro partes, en una dimensión diferente.

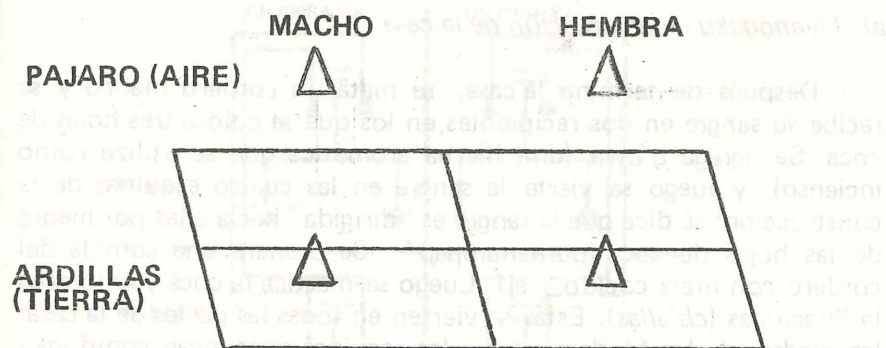


Fig. 7. Cuatripartición doméstica.

### b) *Tinku*/ *ch'ajwa* —luchas

Aquí discutiré brevemente la lucha ritual (*tinku*) que se realiza en las aldeas y pueblos de toda la región durante las fiestas locales de importancia. Los frentes se forman de residentes de las áreas aledañas. Ya se ha mencionado más arriba el proceso de la fusión de



grupos; de acuerdo a eso, el nivel más importante de enfrentamiento dentro de los Macha es aquel de las dos mitades, en la forma en la que éstas se presentan en cada congregación de fiesta.

Entrando a la plaza de la aldea antes del conflicto, se ofrecen libaciones en la base de la torre de la iglesia, que linda con la plaza. La torre recibe el nombre de *turri mayku* (torre con autoridad), y se le considera como el masculino en relación a la plaza femenina, de abajo (*plasa t'alla*)<sup>8</sup>. La plaza también es considerada una manifestación de la *pachamama* (madre tierra), mientras que la torre abiertamente adquiere un significado fálico durante un rito en el que se tira pequeños trozos de pan (*qurpa*) desde la torre hacia la plaza situada debajo de ella, y que son recogidos por la muchedumbre congregada como presagio de una cosecha abundante y rebaños fértiles. Por lo tanto, aquí el elemento masculino (alto) es puesto en relación con el femenino (bajo) por la corriente fértil de panes seminales. El carácter fálico de la torre se reafirma en la opinión de que las libaciones verticales hacia ella tienen como finalidad mantener a los hombres fuertes y bravos durante la batalla.

Durante el enfrentamiento final entre las mitades, el Aransaya y el Urinsaya, participan tanto mujeres como hombres, y se me ha informado que la disposición de los grupos *debería* ser la que se muestra en la fig. 8 (aunque generalmente la ira del momento interfiere con la perfecta realización de este ideal): cada mitad ocupa un lado de la plaza, con las mujeres en cada grupo unidas para enfrentar a las mujeres del otro grupo, y los hombres unidos para enfrentar el grupo opuesto de hombres.

	HOMBRES	MUJERES
ARANSAYA	X	X
URINSAYA	X	X

Fig.8. Cuartripartición de combate

8. Ya hemos encontrado la oposición *mayku/t'alla* en II a). Su connotación esencial, masculino/femenino, incluye también la dimensión arriba/abajo y mayor/menor, fundamental en el pensamiento simbólico de los Andes meridionales (ver Martínez 1976).



Las luchas se realizan en un estado de total embriaguez, y no se proclama ningún ganador del *tinku* (aunque ambas partes sostengan que ellos lo han ganado). En algunos casos en los que no están presentes las autoridades nacionales —especialmente durante las *ch'ajwas*— la ferocidad del conflicto puede llegar a tal punto que las víctimas son despedazadas con las manos desnudas —se desdeña el uso del cuchillo— y se come parte de ellas: he oído hablar a gente macha con orgullo de su reputación de *runamikhunj* (= "devoradores de hombres"). De esta manera, el *tinku* es una oportunidad para una liberación total de energía contra la mitad opuesta. Me han hablado de un caso en el que los miembros del Aransaya agarraron a la mujer del *kuraka* del Urinsaya y la violaron en masa.

En este lugar es imposible realizar un análisis detallado y una interpretación de las luchas: el punto de importancia simplemente hace referencia a la connotación sexual de las dos mitades, implícitas ya en los nombres "mitad superior" y "mitad inferior", dada la asociación que acabamos de mencionar entre arriba/abajo y masculino/femenino. La violación en masa pudo explicitar esta relación; además, tanto el devorar como el luchar se identifican con la copulación, en incontables cuentos, bromas y adivinanzas.

Sin embargo, una interpretación de este tipo implica la copulación simbólica con los miembros *del mismo sexo* de la mitad opuesta. El problema que se plantea de esta manera es el mismo que el de la pareja de pajaros y de ardillas machos que participan en la ceremonia de la construcción de una casa. Ambos problemas se tratarán en los puntos III d).

### c) Arado ritual

En un momento determinado de la fiesta anual de la cosecha del maíz, que en el valle se realiza durante la festividad de Corpus Cristi, los indios que acompañan a cada uno de los tres *alfereces* se disfrazan de los diversos tipos de animales domésticos (*uywa*; en contraposición a *khuru* = "animal salvaje") que crían los Macha. Algunos toman las pieles de cabras sacrificadas y las colocan sobre sus hombros; otros atan a sus espaldas pequeñas cargas, similares a las que llevan las llamas, mientras que otros, a su vez, hacen de ovejas y de ganado vacuno. Posteriormente, se ata a dos hombres el uno al otro para que representen la yunta de bueyes en la que se basa la agricultura macha en la actualidad. En un momento determinado del desarrollo de la

ceremonia, se atan estos dos hombres-bueyes al arado, y ellos lo arrastran a través de la plaza, seguidos por dos muchachas jóvenes (*imilla wawas*) atados a ellos con un cinturón. De esta manera, ese grupo de cuatro personas se mueve por la plaza como si estuviera arando, dirigido por el *alférez* correspondiente.

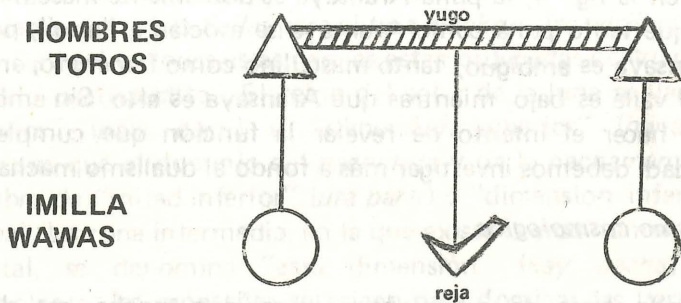


Fig. 9. Cuatripartición en el ritual del arado.

Los dos bueyes de la yunta del arado se comparan explícitamente con las dos mitades —una igualación que introduce la oposición derecha/izquierda al sistema de pensamiento—. Como además cada uno es seguido por una pareja femenina joven, la estructura general de la sociedad macha que se muestra en la fig. 4, recibe en este caso una expresión concreta: los dos hombres representan las secciones dominantes de la puna, las dos mujeres las secciones subordinadas del valle, y los cuatro aran la *pachamama* (véase más arriba bajo II b) para la identificación de la *pachamama* con la plaza), que es la tierra fértil de la que depende el sistema socioeconómico de los Macha.

### III

Se puede citar muchos otros ejemplos de la partición en cuatro —vamos a tratar brevemente su manifestación cosmológica—, pero suponemos que se ha manifestado claramente su persistencia en el pensamiento macha. Sin embargo, en cada ejemplo, los cuatro



elementos podían ser divididos en dos pares secundarios, que respectivamente se asocian con hombre y mujer. Esto se ha dado incluso en casos como el de la ceremonia de construcción de la casa, en la que los actores *de hecho* son todos hombres. Ahora bien, no se debe eludir la ambigüedad sexual de determinados elementos: por ejemplo, en la fig. 4, la puna Aransaya es doblemente masculina, en vista de que tanto puna como Aransaya se asocian a "alto"; pero el valle Aransaya es ambiguo, tanto masculino como femenino, en vista de que el valle es bajo, mientras que Aransaya es alto. Sin embargo, antes de hacer el intento de revelar la función que cumple esta ambigüedad, debemos investigar más a fondo el dualismo macha.

### a) Ductismo cosmológico

Cuando traté de comprender la religión macha, me dijeron *tukuy ima qhariwarmi* (= "todo es hombre y mujer"). Esto en el contexto de que algunas rocas sagradas (*wak'as*) son masculinas, otras femeninas; en relación a esto, surgió que algunos de los espíritus que habitan en la cimas de los cerros (*jurq'us*) son masculinos, mientras que sus mujeres (*warmi jurq'u*) son las vertientes de agua que afloran en las montañas y que fluyen hacia abajo.

El sol (*tata inti* = "padre sol") y la luna (*mama killa* = "madre luna") forman otra pareja diyina: el sol también recibe el nombre de *tata santisimu* (= "padre santísimo") y la luna el de *mama santisima* (= "madre santísima") o *María*. Otra pareja divina se encuentra dentro de la tierra: *pachatata* (= "padre tierra") y *pachamama* (= "madre tierra"). En cada hogar se celebra cada tres años un determinado rito para la *pachamama*, al empezar el calendario agrícola en agosto y septiembre; se cree que estos son necesarios para asegurar una buena cosecha. La *pachamama* también recibe el nombre de *wirjin* (cf. español virgen —pero para los Macha parece que tiene mayor importancia la fertilidad de la madre de Dios que su castidad—): sus representaciones locales, las *wirjines*, habitan en los campos cultivados. El *pachatata* es reverenciado durante toda la época del carnaval, y se lo encuentra también fragmentado en numerosos *tata pachaqas* (llamados también *wilakrus*, cf. español *vera cruz*), cuyos altares pueden ser observados en las cimas de



pequeñas colinas en todo el territorio macha. El *tata wilakrus* es considerado el patrón de las luchas, como la *turri mayku* (mencionada más arriba, en el punto II b); y la cruz que hay en cada altar es revestida con atuendos de lucha (casco, poncho, etc.) para la procesión de la fiesta de la Cruz (3 de mayo). Como la torre de la iglesia, su pareja conyugal es una manifestación de la *pachamama*: para la torre, la *plasa t'alla*; para el *tata wilakrus*, las *wirjines*.

De hecho, todas estas parejas están ordenadas dentro de uno u otro modelo cuatripartito. El reino del sol y de la luna se llama "mitad superior" (*pata parti*) o "dimensión superior" (*hanan pacha*), mientras que el dominio del *pachata* y de la *pachamama* recibe el nombre de "mitad inferior" (*ura parti*) o "dimensión inferior" (*ukhu pacha*). La zona intermedia, en la que existe la vida humana, animal y vegetal, se denomina "esta dimensión" (*kay pacha*). En esta cosmología, las montañas se erigen para dominar las tierras cultivadas, precisamente como la torre fálica domina la plaza situada debajo de ella. De esta manera las configuraciones del paisaje andino han sido asimilados a la relación entre las dos deidades de la tierra. El relámpago, que puede provenir de arriba (*gloria*) o de abajo, hace mortífero el lugar en el que ha caído; los hechiceros, que pueden hablar con los espíritus de las montañas y con las *wirjines*, solamente pueden ejercer su oficio después de haber sido fulminados por un rayo y luego vueltos a la vida. De esta manera, *kay pacha* en la fig. 10 ocupa la misma posición estructural que la *chawpirana* en la fig. 4. Pero mientras que dentro de la sociedad, los Macha hacen el intento de perfeccionar la dualidad del modelo, esto simplemente refleja, dentro de la esfera de las intenciones humanas, la relación fatal entre la sociedad humana y la naturaleza: presos entre las divinidades superiores e inferiores, los Macha tienen que ofrecer lo apropiado a cada una de ellas (me dijeron: *purajman haywayku*, "damos a ambos lados"), con la finalidad de mantener su posición precaria como mediadores. La estructura fundamental del cosmos es de carácter dual, y, por lo tanto, los hombres deben enfrentar ambos lados a la vez para obtener un beneficio de las fuerzas complementarias, pero antagónicas, que los rodean.

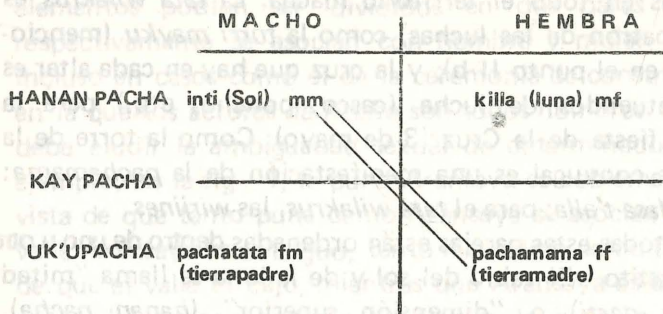


Fig. 10 Cuatrimpartición cosmológica

Se notará que los elementos de la fig. 10 son sexualmente ambíguos en la medida en la que la "mitad superior" puede ser generalmente considerada masculina, y la "mitad inferior", como femenina en su generalidad. Esto nos permite entender cómo los Macha pueden afirmar simultáneamente una unión entre los rayos fertilizantes del sol y la tierra productiva: el *tata inti* es puramente masculino; la *pachamama*, puramente femenina; mientras que sus respectivos cónyuges, lógica y simbólicamente, son imperfectos.

#### b) El título mítico de las mitades

La igualdad entre las dos mitades y la pareja humana es también apoyada por los mitos correspondientes a la población preincaica de los *Chullpas*. Se dice que en ese tiempo no existían las mitades como ahora. Pero había una división distinta: todos los hombres se llamaban Mariano y todas las mujeres, María; siendo así que todos los demás nombres han sido traídos por los sacerdotes cristianos (sin lugar a dudas un recuerdo del impacto traumatizante del bautizo en el siglo XVI). Ahora bien, Mariano es también el nombre del cóndor en innumerables cuentos populares —y los espíritus de las montañas (*jurq'us*) la mayoría de las veces tomaban la forma de un cóndor—. Paralelamente, María es el nombre del sapo (*k'ayra maria*) cuya chicha (bebida fermentada de maíz) nunca se seca; es decir, las



fuentes de agua en las que viven los sapos, y que, como hemos visto, son consideradas las mujeres de los espíritus de las montañas (*warmi jurq'us*), nunca dejan de fluir. ¿Por qué esa identificación entre los humanos preincaicos y las deidades actuales?

Se piensa que el tiempo de los *Chullpas* fue un "tiempo inquieto" (*inkyetu timpu*): tanto los hombres como las bestias tomaban fácilmente la forma de unos y otros, ambos eran de la misma naturaleza. En esta "Epoca de Oro", antes de la domesticación de los animales y de las plantas, la llama de los *Chullpas* era la vicuña salvaje; sus aves de corral, la *p'isaqa* (perdiz) salvaje; su quinua, una variedad que ahora se considera silvestre; y su papa fue de aquellas variedades que se asocian a los niveles más altos y fríos de la agricultura. De hecho, *jurq'u* significa "lugar salvaje" a la vez que "espíritu de la montaña". Así, Mariano y María se ubican en un "estado natural" presocial, cuando existía una continuidad entre los hombres y los dioses, y el único principio de organización fue aquel basado en la distinción sexual.

Para los Macha, el sistema dual data de la llegada de los incas: el éxito de la propaganda incaica, en la que ellos se presentaban a sí mismos como fundadores de la civilización, se hace evidente de esta manera entre los indios contemporáneos de Bolivia. Al fundar el sistema dual, se supone que los incas han fundado la sociedad —una sociedad que se relacionaba con el sistema anterior como la domesticación de las plantas y de los animales con la caza y la recolección de frutos que supuestamente practicaron los *Chullpas*—. Se formaron las barreras entre los dioses y los hombres, y se proyectó la dualidad sexual sobre las mitades recientemente establecidas, más bien como un principio *social* y no *natural* de organización.

#### a) *La ceremonia del matrimonio.*

En éste y el siguiente acápite trataré de demostrar que el propósito de los rituales que rodean al matrimonio y la vida conjunta de hombres y mujeres está encaminado a asegurar la unión inexpugnable entre dos opuestos, cuya verdadera oposición hace que la unión sea inestable, por más importante que sea desde el punto de vista económico y de la reproducción.

Una pareja macha idealmente está "casada" por lo menos tres veces: una en la oficialía del Registro Civil, otra en la iglesia y otra, después de la boda en la iglesia, en una celebración india. Digo "por



lo menos", porque, como en muchas otras partes de los Andes, una pareja puede empezar viviendo junta en un "matrimonio a prueba" o concubinato, antes de asegurar la relación mediante los rituales "oficiales" de matrimonio. De esta manera, el matrimonio entre los Macha es más bien un proceso continuo de ligazón progresiva, que se realiza tanto a través de una larga cooperación económica y el nacimiento de los hijos, como a través de una serie de confirmaciones ceremoniales, de las cuales, las tres mencionadas, simplemente son las más importantes.

En la celebración india, se preparan grandes cantidades de chicha, se mata animales y el matrimonio es presenciado por ambas familias y los vecinos. La pareja es escoltada desde la iglesia, con cantos y bailes, por los padrinos y los hermanos. Las hermanas han preparado grandes muñecas toscas (algunas veces con formas de pájaros) en la punta de largos palos (*arkus*), que llevan mientras cantan el himno del matrimonio, acompañadas con una música interpretada por los hermanos solteros. De las muñecas cuelgan varios pares de objetos: dos platos, dos panes, dos cuchillos y cucharas, dos espejos. Se vierten las libaciones, como siempre, de dos pares de "copas de bueyes" (*туру wasus*), que son recipientes de madera para fines rituales, cada uno con una yunta de bueyes esculpida en el interior, de manera que el líquido al fluir envuelve los cuerpos de los bueyes. Se los elabora, compra y —con una sola excepción de la que haremos mención más adelante— se utilizan en pares. Luego se insta al hombre y a la mujer a sentarse en los dos compartimentos de una estructura en forma de E, hecha con ramas verdes del *molle* (siempre verde) y revestidos con ponchos. El hombre está sentado a la derecha de la mujer, separado de ella por la pared central. Cada uno está acompañado y atendido por parientes rituales y no rituales del mismo sexo, de manera que en un compartimento forman un grupo los hombres, mientras que en otro, se forma el de las mujeres. No se permite la conversación entre los sexos hasta que termine la comida. Entonces la pareja sale de sus respectivos compartimentos, entrelaza sus manos y encabeza un baile.

Tómese nota de que la pareja que va a unirse se mantiene separada, y que su sexo se afirma por la presencia de sus compañeros, aunque todos están contenidos en las paredes externas de la construcción. Existen dos compartimentos, uno masculino y el otro femenino, que comparten una pared común, y la relación es solemnizada —entre otras cosas— por el tabú de conversar entre los

compartimentos. Posteriormente, veremos que la figura de los dos compartimentos que tienen una pared en común no es casual; al contrario, es la representación geométrica de la unión ideal entre hombre y mujer. Los dos pueden ser opuestos, pero se ha reducido la mediación que esto requiere —como la *chawpirana* en el mapa de Troll— a una simple línea.

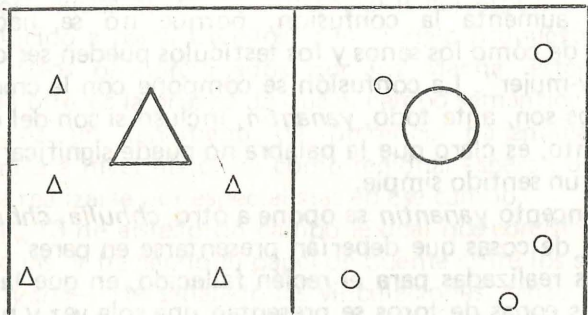


Fig. 11. La ceremonia de matrimonio

#### d) *Yanantin*

Después de que se han derramado las libaciones, se realizado *dos veces* la acción de verter algunas gotas al suelo (*ch'alla*) invocando el nombre de la divinidad que la recibe. Esto se considera *yanantin* "para tu pareja conyugal". De la misma manera, cuando se ofrece hojas de coca a un invitado o participante en el ritual, se ofrece dos puñados a cada persona, que debe recibirlos con las dos manos. Esto también se considera *yanantin*. Una alternativa para los pares de "copas de bueyes", mencionados más arriba, son las copas dobles, cuyos dos recipientes se unen por medio de una hendidura, de manera que la chicha puede fluir libremente de un recipiente al otro. En todos estos casos, los pares y las repeticiones se consideran *yanantin*.

La palabra *yanantin* se compone de la raíz *yanā* (= "ayuda-"; cf. *yanapay* = "ayudar") y la terminación *-ntin*; de acuerdo a Solá (1967) *-intin* es "inclusivo en su naturaleza, con implicaciones de totalidad, de inclusión espacial de una cosa dentro de otra, o de identificación de los elementos como miembros de la misma categoría". Así, *yanantin*, puede ser traducido estrictamente como "ayudante y ayudado unidos para formar una categoría única". Pero el sentido que los Macha dan a la palabra es "par" (*par*) u "hombre y



mujer" (*qhariwarmi*).

Sin embargo, el término *yanantin* se utiliza también para caracterizar los ojos, porque se presentan por pares; de la misma manera son *yanantin* las manos, las orejas y las piernas. Yendo más allá, también son *yanantin*, los senos y los testículos, y mientras esto confirma la impresión de que uno de los modelos de las cosas que son *yanantin* es el de la simetría izquierda/derecha del cuerpo, simultáneamente aumenta la confusión, porque no se hace claro de inmediato de cómo los senos y los testículos pueden ser considerados "hombre-y-mujer". La confusión se compone con la creencia de que los mellizos son, ante todo, *yanantin*, incluso si son del mismo sexo. Por lo tanto, es claro que la palabra no puede significar "hombre-y-mujer" en un sentido simple.

El concepto *yanantin* se opone a otro, *chhulla*; *chhulla* significa "uno solo, de cosas que deberían presentarse en pares". Describe las ceremonias realizadas para el recién fallecido, en que las libaciones, gestos y las copas de toros se presentan una sola vez y no se repiten. En forma similar, un solo ojo en la cabeza de un hombre se calificaría de *chhulla*, en vista de que normalmente deberían ser dos; pero una nariz no es *chhulla* debido a que por naturaleza solamente hay una nariz en una cara.

Por lo tanto, se hace evidente que la pareja humana se concibe en los mismos términos que la simetría del cuerpo. La dualidad izquierda/derecha es una de las básicas abarcadas por *yanantin*, y debido a que sabemos que el hombre es asociado a la derecha y la mujer, a la izquierda (véase la disposición de los sexos en la construcción matrimonial en forma de E, un orden repetido en muchas otras ceremonias presididas por el hombre y su mujer) parece ser posible interpretar la repetición ritual denominada *yanantin* como un intento de asimilar la pareja conyugal a la dualidad perfecta que nos proporciona el modelo del cuerpo humano. De acuerdo a esa interpretación, por consiguiente, no es tanto que *yanantin* significa "hombre-y-mujer", sino que más bien hombres y mujeres deberían aspirar a ser *yanantin* —es decir, deberían ser parte de una unión tan perfecta como la lograda por las dos mitades del cuerpo humano.

Este punto de vista puede ser apoyado por medio de una comparación de las creencias macha con respecto a los mellizos, con las referencias proporcionadas en el siglo XVI por informantes de Francisco de Avila con respecto a los ritos de nacimiento que se



momento en el que se espera corregir la polaridad antagónica entre los sexos, reduciéndola por medio de ayudas rituales a los dos lados del cuerpo entre los cuales solamente media la línea teórica que corre por el centro del cuerpo<sup>12</sup>. Intentaremos ahora ampliar nuestra visión de estos dos momentos —la concepción del ideal, y los medios rituales que se utilizan para lograrlo— invocando el material recogido en los antiguos léxicos quechuas. Al señalar la correspondencia entre el cuadro deducido a partir de ellos, y el modelo propuesto sobre la base de los datos proporcionados por los Macha, estaremos en condiciones de ofrecer la prueba de que el campo semántico centrado en *yanantin* es un fenómeno de presencia panandina, cuyas variaciones tanto a nivel histórico como regional esperan un estudio comparativo a realizarse por especialistas en ese campo.

En la fig. 13 he aislado un campo lexical, que consiste en cinco raíces; entre ellas, y haciendo el papel de puente entre los siglos XVI y XX, la raíz *yana*—. He señalado las vinculaciones, tanto las que se basan en similitudes del sentido como aquellas que se basan en una cita explícita del lexicógrafo, entre registros que corresponden a raíces diferentes. Los tres lexicógrafos consultados son: Fray Domingo de Santo Tomás (1560); Antonio Ricardo (1586); y Diego González de Holguín (1608).

#### a) *Yana* y *cchulla*

De acuerdo a Santo Tomás, *yanantin* significa "par de dos cosas iguales" (D. 4 en fig. 13); y Ricardo proporciona un primer ejemplo de esa "igualdad" (D.6), "guantes". Los ejemplos mencionados más adelante por Holguín son "ojos" (D.9), "zapatos" (D. 10), contraponiendo el segundo ejemplo a *chhulla ñawi*, "persona tuerta, de un solo ojo" (E. 6): *chhulla*, en varios registros, aparece claramente con el sentido de "desigualdad" o "impar", confirmando de esta manera la etnografía macha. Luego podemos concluir que las manos y las orejas son otro ejemplo de cosas que son *yanantin*, reiterando la impresión general de que los informantes del siglo XVI, al igual que

12. El término andino para este "línea teórica" parecería ser *tinku*: Holguín da *ñauiptincun* como "la entreceja división de los ojos". Además, Arriaga (1968:216) da *tincunacupa* como el encuentro premarital de los novios para una experiencia sexual. Así, nuestra interpretación de las peleas rituales (*tinku*), como el encuentro de las mitades en el papel de hombre y mujer, recibe una confirmación adicional.

los Macha, consideraban la relación entre los dos lados del cuerpo como un modelo de *yanantin*.

Holguín nos da un ejemplo curioso de algo que es *chhulla*: un "candelabro" o un "vaso de vino". ¿Por qué debe considerarse "desiguales" a implementos como éstos? La respuesta puede ser deducida de las características de las prácticas rituales de los Macha que ya se han mencionado, especialmente la utilización de pares y la repetición al verter libaciones en las ceremonias *yanantin*: solamente para los muertos rige lo *chhulla*. Sin embargo, el rito cristiano no pone ese énfasis en la paridad de los implementos sagrados, y Holguín, cuyo léxico está lleno de frases proselitistas, posiblemente esté enfatizando la utilidad de la palabra *chhulla* para esclarecer el ritual cristiano a la población andina. El candelabro y la copa de vino son *chhulla* porque, contra toda expectativa de los indios, aparecen solos y no en pares.

Sin embargo, en su registro de *chhulla* (E.2), Holguín no sólo define la palabra como "algo que no viene con su par", sino también como "algo que no corresponde en tamaño o en proporción". Esta idea se cristaliza en E.3, donde *chhulla chhulla* se traduce simplemente como "desigualdad"; y en E.4 encontramos para *chhulla ymagen* "imágenes que no forman un par en lo que se refiere a sus proporciones". Nótese que aquí ya no estamos tratando un solo objeto: hay dos imágenes, pero éstas no son iguales. Véase también E.5: *chhulla runa andaspac* se traduce como "ellos no son del mismo tamaño como para llevar andas". Las *andas* son las plataformas en las que se colocan las imágenes de los santos para la procesión alrededor de la aldea o de la plaza durante las fiestas religiosas. Se necesitan hombres del mismo tamaño para realizar esta tarea; de lo contrario, no son solamente dos: simplemente son uno y otro.

#### b) *Pacta—, cuzca— y pampa—*

Según Santo Tomás, *yanantin* es sinónimo de *pacta pura*. *Pura* es un sufijo interactivo, mientras que *pacta* es traducido por él (C.1) como "una perfecta adaptación, algo que concuerda perfectamente con alguna otra cosa". Además, *pactachani* es transcrito como "aparejar cosas desiguales" (C.3), siendo *cha—* un infijo factivo. En este caso es clara la vinculación con *yanantin*, pero se ha introducido un elemento nuevo, el de volver iguales a dos cosas que antes eran desiguales. Esta noción de la *corrección física de las desigualdades*,



evidentemente corresponde al segundo momento, activo, definido más arriba. Otros registros bajo los puntos A y B amplían, más adelante, la extensión del significado al que pueden ser aplicados.

Santos Tomás cita *pacta chani* como sinónimo de *cuzcachani/cuzcachini* (C.3, B.6-7): los tres se traducen como "aparejar algo". Pero *cuzca* también se equipara a *pampa* en algunos léxicos (B.2 y A.4), traducándose ambos términos como "generalmente, algo plano". La introducción de este elemento nuevo, *llanura*, nos aclara la conexión con *pampa*: en A.3 se la da como "un área plana de tierra", y por lo tanto relacionado con los registros que traducen *pampa* como "algo común o universal" (A.1-2) y como "plaza"; la plaza, el lugar sin casas (A.3), es el lugar al que todos tienen acceso *igualitario*: es la tierra de la comunidad (cf. arriba, II b). Por lo tanto, dado que *pactachani*, *cuzcachani* y *cuzcachini* incluyen, todos, la noción de "aplanar", y también de "aparejar", podemos deducir que ese "aparejar" se concibe como la *igualación concreta de superficies irregulares*.

Se verá que el modelo va adquiriendo una cualidad fundamentalmente geométrica: los elementos a ser emparejados primero deben ser recortados para lograr el ensamble perfecto. Aquí la noción crucial es la de *compartir los límites* con la finalidad de crear una coexistencia armoniosa. La extensión de ese modelo geométrico hacia el orden social y moral es confirmada por los registros A.9-12 y B. 10-12. Todos presentan las raíces *pampa* y *cuzca* como parte de una terminología legal<sup>13</sup>.

- 
13. Una pregunta que surge de inmediato es cómo el término *pampachani* parece significar tanto "perdonar" como "quebrantar la ley": la dispensación de justicia parece estar en ecuación con la incitación a sanciones legales. La solución más fácil se basa en lo que es aparentemente el significado literal del quechua: "aplanar". Al nivelar el suelo uno destruye los obstáculos; al quebrantar la ley, uno hace lo mismo, siendo los obstáculos aquí las normas sociales en conflicto con la conducta del actor. Pero la misma metáfora es aplicable a la dispensación de justicia. Conviene aquí comparar los Macha con los Tiv de Nigeria (ver Bohanna, 1957). En ambos casos, la justicia se considera como la reconciliación de las partes en conflicto, más que como la imposición de sanciones por una autoridad que puede invocar la fuerza como respaldo a sus decisiones. Aun donde los gobernantes considerados sagrados, tales como el Inca, pueden imponer sanciones autorizadas por la divinidad, la idea es que se eliminen las notas discordantes de la estructura social y cósmica y se restablezca la armonía, mucho más que el "castigo" secular. En el uso lexical bajo consideración, entonces, las obstrucciones que han de ser allanadas son las disputas que amenazan el manejo sin tropiezo del sistema. El elemento B.11 (literalmente "allanar al autor de un crimen") puede entenderse en los mismos términos: el malhechor se rehabilita para la aceptación social. Lo han "puesto en línea" con el sistema social.



He elegido aislar estos dos registros (D.11-12), en vista de que parecen *comprobar* la importancia dada en la sección anterior al término *yanantin* como la relación raíz, cuyas ambigüedades sustentan el énfasis puesto por los Macha, y otras sociedades andinas, en la división en cuatro. Al preguntarnos, cómo hombre-y-mujer pueden ser asimilados al modelo corporal, hemos sugerido que la pareja *ideal* para cada uno, de acuerdo a la lógica de los espejos, sería otra persona del mismo sexo. Y ahora encontramos precisamente un testimonio de esa relación homosexual en la evidencia del siglo XVI. D.11 proporciona para *yanachana* (literalmente "yo hago *yana*") la traducción "una mujer abraza a otra desnuda"; y D. 12 transcribe *yanachacuni* como "un hombre usa al otro, o el diablo, o el pecado del hombre". Por lo tanto, podemos llegar a la conclusión de que evidentemente la unión homosexual es una de las transformaciones relevantes, implícitas en el concepto *yana*—.

En resumen, nuestro análisis de las evidencias del siglo XVI ha confirmado y ampliado nuestra comprensión de los datos actuales de los Macha. Mientras que la pareja ideal debe estar compuesta de individuos congruentes (cf. D. 5), hombre-y-mujer, de hecho, carecen de esa congruencia. Su unión debe ser forjada; las disparidades, combatidas. A un nivel de organización social y de actividad económica, la cooperación diaria los hace interdependientes (lo que se simboliza con la ropa que cada uno hace para el otro). El nacimiento de los hijos los califica como el vértice de un nuevo grupo de descendencia: es en relación a ellos como las generaciones posteriores justificarán su demanda de tierra y solidificarán sus derechos frente a la amenazas de afuera. Su afincamiento progresivo está marcado por varias etapas de su "matrimonio" y se reafirma en cada ceremonia en la que se duplican los gestos y los implementos a causa del *yanantin*.

## V

El mismo problema que hemos estado discutiendo a nivel de la pareja humana, el de la reconciliación de la división con la unidad, puede contrarse a nivel de las mitades endógamas, como ya hemos mencionado en la sección I, más arriba. En las parejas humanas hemos visto que esta mediación solamente puede ser lograda, sin perjudicar la unidad, que es el objeto del ejercicio, mediante la

## Conclusión

Con la finalidad de mostrar las implicaciones de la palabra *yanantin*, he tratado de ubicarla tanto en un campo semántico como dentro de un contexto comportamental. El cuadro resultante nos ha mostrado una ambigüedad esencial de referencias que es crucial respecto a su función dentro del pensamiento macha. Nada de esto sorprenderá al estructuralista antropológico; lo que posiblemente sea menos usual es que, en este caso, el analista no necesita invocar una estructura no establecida, que sin embargo está inherente a los materiales culturales en consideración como también en todos los productos de la mente humana, sino que convenientemente se proporciona la herramienta conceptual explicitada por la misma gente. Como hemos visto, el tipo de relación designado como *yanantin* es, de hecho, geométrico. Subyace en la propensión andina de pensar en cuadrados; ejemplifica lo que Lévi-Strauss ha llamado una "lógica de las formas" en contraposición de la "lógica de las cualidades"<sup>17</sup>.

La utilización de aspectos formalmente geométricos para el pensamiento, por supuesto, tiene su paralelo en nuestra propia sociedad —compárese, por ejemplo, la utilización de las palabras "adecuado" y "convenir" del inglés arcaico para expresar relaciones tanto de tipo espacial como de tipo ético—. Lo que sorprende en los Andes es el encontrar que esos patrones de pensamiento se hayan mantenido a nivel de la organización socioeconómica en la escala ofrecida por el Tawantinsuyu. En el caso de los Macha, he sugerido que la endogamia dentro de la mitad deba comprenderse en relación a la dispersión de los *ayllus* en grandes áreas y a lo largo de diferentes zonas ecológicas. Supongo que los modelos formales de los incas, acerca de la organización imperial, demostrarán ser inseparables de la naturaleza de las técnicas matemáticas y de censo que se aplicaban

---

17. Ver Lévi-Strauss, 1966.



para dirigir los recursos demográficos dentro de un contexto de una creciente especialización de la producción.

Hemos visto que incluso en el caso del "modelo perfecto", proporcionado por la estructura binaria del cuerpo humano, existe una relación jerárquica subyacente, en sentido de que la derecha domina sobre la izquierda. Considero que esto es una confirmación de la tesis sostenida por Lévi-Strauss, de que la verdadera dualidad es perpetuamente evasiva y debe ser comprendida simplemente como un caso límite de una estructura triádica<sup>18</sup>. Si embargo, en su terminología, la que contrasta el dualismo concéntrico con el diamétrico, parece que Lévi-Strauss se ha visto restringido por los modelos circulares de etnografía específicas; los modelos andinos, cuya expresión es predominantemente ortogonal, escapa, por lo tanto, a su clasificación. La elección de líneas y cuadrados en vez de arcos y círculos es el resultado de una determinada historia sociocultural. Nos obliga a preguntar qué fue lo que determinó esa elección, para, de esta manera, definir un problema para una investigación comparativa a realizarse por arqueólogos y etnólogos.

Para los especialistas andinos permanece una dirección obvia en la que este trabajo debería ser ampliado mediante investigaciones futuras. La ambigüedad del término *yanantin*, que hemos discutido aquí, puede ser encontrada también para otros compuestos de *yana*—. *Yanantin* puede ser referencia a un par de perfecta simetría e igualdad; pero también puede servir de disfraz ideológico a una relación que en realidad es desigual, como la relación entre hombre y mujer. Así *yanapay* significa "ayudar" (véase D. 4 en la fig. 13), y se usa generalmente para referirse al trabajo mutuo ente iguales. Pero *yana* también quiere decir "sirviente" (D. 1-3) cuando la relación se ha hecho asimétrica y desigual. Esto nos lleva a una investigación de diferentes "tipos de reciprocidad entre grupos equivalentes o jerárquicamente ordenados"<sup>19</sup>. Tanto Murra como

---

18. Ver Lévi-Strauss, 1956.

19. Ver Murra, 1966:9.



Godelier han demostrado<sup>20</sup> cómo el lenguaje de la reciprocidad comunal en el Estado inca ha sido utilizado para disfrazar relaciones de explotación y dominación, que, de esta manera, aparecían como “justificados” ante los ojos de la población. Nuestro análisis de *yanantin* nos sugiere un mecanismo similar que *representa* a una relación como si fuera simétrica e igual, cuando en la *realidad* carece de simetría. De esta manera, la desigualdad entre el hombre y la mujer, cristalizada en el monopolio masculino sobre el poder político, se presenta como un problema meramente *lógico*, para cuya solución basta que sea tratado lógico-simbólicamente. En este caso, la creciente explotación bajo una máscara de reciprocidad en los grandes Estados y reinos andinos, debe verse como un agravante, una proyección hacia la naciente sociedad de clases, de un antagonismo que ya estaba presente en el seno de las comunidades andinas preexistentes, en el mismo centro del proceso de producción: en el hogar. Estas reflexiones sugieren las posibles ramificaciones del concepto *yanantin*, si se analizan su función y su historia dentro de la totalidad de la sociedad andina, y no —como en el presente trabajo— exclusivamente dentro del contexto de la ideología de la comunidad.

## BIBLIOGRAFIA

ALBO, Xavier.

1972 “Dinámica en la estructura intercomunitaria de Jesús de Machaca”. En: *América Indígena*. Vol. XXXII.

---

20. Ver Murra 1956, 1972, etc.; cf. Godelier, 1973: 83, 343.

AVILA, Francisco de.

(1608) (comp.) *Sons of Pariacaca*. (Edition in preparation by Jorge Urioste).

BOHANNAN, Paul.

1957 *Justice and Judgment among the Tiv*. London.

BOUYASSE—LASSAGNE, Thévèse.

1978 *L'espace aymara: unco et uma*. En: *Annales E.S.C.*, 33<sup>o</sup> année, Nos. 5-6, Paris.

CERECEDA, Verónica.

1978 *Sémiologie des tissus andins: les talegas d' Isluga*. En: *Annales E.S.C.*, 33<sup>o</sup> année, Nos. 5-6, Paris.

CUNOW, Heinrich.

1929 *Las Comunidades de Aldea y de Marca del Perú*  
(1890) *antiguo*. Translated into Spanish by María Woitscheck. Lima.

DOUGLAS, Mary.

1966 *Purity and Danger*, London.

ESPINOZA S., Waldemar.

1969 "El 'Memorial' de Charcas: 'crónica' inédita de 1852". In: *Cantuta, Revista de la Universidad Nacional de Educación*. Chosica—Perú.

EVANS—PRITCHARD, E.E.

1940 *The Nuer*, Oxford.

FONSECA M., César.

1972 "La Economía Vertical y la Economía de Mercado en las Comunidades Alteñas del Perú". In: *Visita de la Provincia de León de Huánuco en 1562 (Tomo II)*. Ed. John V. Murra.

GODELIER, Maurice.

1973 *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*. Paris.

- HARRIS, Olivia.  
1978 "El Parentesco y la Economía Vertical en el Ayllu Laymi (Norte de Potosí)". In: *Avances, No 1, Revista Boliviana de Estudios Históricos y Sociales*. La Paz.
- HERTZ, Robert.  
1909 "La Main Droite". In: *revue Philosophique*. Paris.
- HOLGUIN, Diego González.  
1952 *Vocabulario de la Lengua General de todo del Perú llamado Qquichua o del Inca*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima.  
(1608)
- KUBLER, George.  
1962 *The Art and Architecture of Ancient America*. Penguin Book.
- LEVI-STRAUSS, Claude.  
1956 "Les organisations dualistes existen-elles?". In: *Bijdragen tot de Tall-, Land- en Volkenkunde* 112: 99-128.  
1966 *Du Miel auz Cendres*. Paris.
- MARTINEZ, Gabriel.  
1967 "El Sistema de los Uywiris en Isluga". In: *Homenaje al Dr. Gustavo Le Paige*. Universidad del Norte, Chile.
- MATIENZO, Juan de.  
1967 *Gobierno de Perú*. Ed. Lohmann-Villena. Paris -  
(1567) Lima.
- MAYER, Enrique.  
1972 "Censos Insensatos". In: *Visita de la Provincia de León de Huánuco en 1562 (Tomo II)*. Ed. John V. Murra. Huánuco - Perú.
- MUELLE, Jorge C.  
1940 "Espejos precolombinos del Perú" In: *Revista del Museo Nacional*, I Semestre, Tomo IX, No. 1. Lima.
- MURRA, John V.  
1956 *The Economic Organization of the Inca State*. Doctoral Thesis, University of Chicago. (Trad. esp. 1978, México).



- 1964 "Una apreciación etnológica de la Visita". In: *Visita hecha a la Provincia de Chucuito por Garcí Díez de San Miguel en el Año 1567*. Lima.
- 1966 "New Data on Retainer and Servile Populations in Tawantinsuyu". In: *Actas y Memorias, XXXVI Congreso Internacional de Americanistas*. Sevilla.
- 1967 "La visita de los Chupaychu como fuente etnológica". In: *Visita de la Provincia de León de Huánuco en 1562 (Tomo I)*. Ed. John V. Murra. Huánuco — Perú.
- 1972 "El 'control vertical' de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas". In: *Visita de la Provincia de León de Huánuco en 1562 (Tomo II)*. Ed. John V. Murra, Huánuco — Perú.
- PALOMINO FLORES, S.  
1971 "La Dualidad en la Organización Socio-Cultural de Algunos Pueblos del Area Andina". In: *Actas y Memorias, XXXIX Congreso Internacional de Americanistas*. Lima.
- RICARDO, Antonio.  
1951 (1586) *Vocabulario y phrasis en la Legua General del Perú*. Lima.
- SANTO TOMAS, Fr. Domingo de.  
1951 (1560) *Lexicon o Vocabulario de la Lengua General del Perú*. Facsimile edition. Lima.
- SOLA, Donald.  
*The Structure of Cuzco Quechua*. Unpublished linguistic materials prepared at Cornell University. (Mimeo).
- TROLL, Karl. (Ed.)  
1968 *The Geo-Ecology of the Mountainous Regions of the Tropical Americas*. Bonn.
- WACHTEL, Nathan.  
1971a "Pensée Sauvage et Acculturation". In: *Annales E.S.C.* Paris.  
1971b *La Vision des Vaincus*. Paris.
- ZUIDEMA, R.T.  
1964 *The Ceque System of Cuzco*, Leiden.

Steven S. Webster\*

Los estudios etnográficos en los Andes han sido recientemente enriquecidos debido al creciente interés en aspectos fundamentales de la organización social, descuidados en anteriores estudios, como son especialmente la familia, el parentesco y matrimonio, y los determinantes ecológicos de la comunidad. La comprensión de la organización social andina también avanza por la convergencia de análisis socio y ecosistemáticos, ambos radicalmente diferentes, pero que constituyen acercamientos complementarios. Los estudios presentados en este simposium reflejan estos nuevos intereses; algunos enfatizan las bases estructurales sociales del matrimonio y parentesco y otros interpretan estas instituciones fundamentales, de acuerdo a la ecología local o regional. El presente trabajo tiene un acercamiento sociológico, pero mi investigación se llevó a cabo en un ecosistema comunal particularmente intrincado, que determinó la organización social en maneras varias. En mi discusión sobre el parentesco y afinidad Q'ero desarrollaré brevemente algunos aspectos ecosistemáticos de estas instituciones.

Mi principal interés, sin embargo, será explicitar los principios: 1.- de un grupo de parentesco cognático, aparentemente diferente, que puede ser común, en distintas comunidades indígenas en los Andes centrales del sur; y 2.- el marco de las alianzas afinales integradoras de la organización de este grupo de parentesco y de la comunidad nativa. Los análisis presentados por Flores, Isbell, Mayer y Zuidema, parecen tener importancia directa para los efectos de mi argumentación; nuestras conclusiones pueden coincidir tan sólo fortuitamente, o contradecirse debido a las omisiones en las

---

\* Stephen S. Webster, profesor en la Universidad de Aucland, Nueva Zelanda; doctorado en University of Washington, Seattle, EE.UU. Realizó trabajo de campo en Cuzco, del cual resaltan los siguientes artículos: "Native pastoralism in the South-Central Andes", *Factors of Social Rank in a Native Quechua Community*. Actualmente trabaja temas de etnología Maorí y sobre la cultura Polinesia de la Isla de Pascua (Chile).



observaciones; en cualquiera de los dos casos, despertará cuestionamientos importantes acerca de la organización social en los Andes.

Mi información se basa en una investigación realizada entre octubre de 1969 y diciembre de 1970, en la región cultural quechua de Q'ero, situada en los flancos orientales de la cordillera del departamento del Cuzco, Perú<sup>1</sup>.

La mayor parte de mi investigación se llevó a cabo en una comunidad fuertemente tradicional, de más o menos 370 personas, centralizadas en esa región relativamente aislada. La comunidad abarca una docena de caseríos y un centro ceremonial, dispersos en los valles de una escarpada cuenca de ríos que bajan de nevados ubicados a 5,500 metros de altura hasta una floresta subtropical, a 2,000 metros. Sus miembros se dedican al pastoreo mixto y a la transhumancia, a lo largo de esa cuenca. (Webster, 1973).

### *La Parentela paralela\**

El interés en los sistemas de parentesco y matrimonio indígenas de los Andes centrales ha sido escaso, pero donde ha habido información, ésta parece reflejar una organización patrilineal o, en algunos casos, bilateral<sup>2</sup>. La organización corporada ha sido rara vez

---

1 Esta investigación se realizó bajo los auspicios de National Institute of Mental Health Fellowship 1-f1-MH041 728-01 y Field Research Grant 1-T01MH11769-01.

\* Esto es traducido de "The Parallel Kindred". (N.E.).

2 Hasta donde yo sé la única información apreciable sobre parentesco contemporáneo en los Andes Peruanos, ha sido proporcionada por Tschopik (1946:542): La Barre (1948:138), Mishkin (1946:541), Stein (1961:119), Vásquez y Holmberg (1966) y Fuenzalida, (1970:103). La Barre también revisa y critica interpretaciones anteriores de Bandelier, Latcham, Saavedra (1948:143), Información sobre el sistema inca, ha sido analizada y presentada por Rowe (1946:249), Zuidema (1964) y Cunow (1929), cada uno de los cuales está a favor de una interpretación unilineal. Sospecho que otros estudiosos, además de los anotados acá, han aceptado generalmente términos españoles, o han trabajado con grupos bastante aculturados a la sociedad mestiza y han tratado el aparente sistema bilateral español sin interés. A excepción de Mishkin y Fuenzalida, todos los investigadores contemporáneos anotados más arriba, interpretan su información como reflejando un sistema de descendencia patrilineal; Mishkin opta por un modelo bilateral "con cierto énfasis patrilineal" (1946:448), pero su análisis es incompleto e inconsistente. Fuenzalida, en un excelente y profundo análisis del estado de las investigaciones sobre organización social en la sierra, dice que los sistemas "bilineales" (¿bilaterales?) prevalecen y pueden ser aborígenes aunque hay un aparente énfasis patrilineal fuerte. Stein, por otro lado, dice que hay un kindred bilateral superimpuesto al linaje patrilineal básico, y uno se pregunta si la información sobre los vicos (Vásquez y Holmberg, 1966), puede ser equívoca de igual manera. La mayor parte de la información dada en estos casos, para



cuidadosamente considerada; sin embargo el término *ayllu* ha sido frecuentemente utilizado para significar una especie de solidaridad local o consanguínea; en el grupo de parentesco de los quechuas Q'ero, lo más característico es la organización bilateral y egocentrada. La pertenencia a un grupo de parentesco se reconoce enfatizando la relación colateral, sin que la descendencia sea muy importante; si se considera los ancestros, éstos son vistos como un grupo de siblings reales o clasificatorios, de los que descienden los colaterales. Hay una ligera predisposición patrilateral en la organización bilateral, que parece no tener origen legal en parentesco, sino que más bien surge de circunstancias extrañas a él. El subtipo caribe de parentesco cognático, o "cuasi unilineal" de Murdock, sugerido para explicar rasgos atípicos frecuentes en América del Sur, tampoco sería una caracterización apropiada del grupo de parentesco Q'ero. El paradigma de Murdock parece asumir que la estructura patrilínea posee, hasta cierto punto, procedencia aborigen o legal y que los rasgos cognáticos son simplemente síntomas de otras exigencias. Entre los Q'ero, por otro lado, el grupo de parentesco cognático se basa en una idea de consanguinidad y afinidad que goza de autoridad normativa "per se". Las tendencias patrilaterales que emergen de esta organización, no pertenecen al parentesco, sino que justifican en términos de rol masculino en la economía y política.

Los únicos grupos verdaderamente corporados en la organización social Q'ero, son el grupo doméstico y la comunidad misma, constituido por cerca de 52 grupos domésticos. Cerca de la mitad de éstos son extensos, algunos como familias troncales, pero hay varios colaterales. Los derechos a los rebaños de alpacas y llamas, a las parcelas agrícolas, domicilios, casas de fiesta, albergues de campo y símbolos rituales, son propiedad común del grupo doméstico, que está encabezado por un líder, con capacidad de decisión sobre cualquier asunto dentro del grupo. Aunque el territorio comunal es propiedad y herencia entre los grupos domésticos, no puede ser enajenado a extraños, sin permiso de la comunidad. La comunidad es dirigida por los *kamachikuhkuna* ("los que hacen que se haga"), que deliberan y median en asuntos que surjan entre grupos

---

reforzar la tendencia a afirmar la "descendencia patrilínea", puede explicarse suficientemente, en términos patronímicos, residencia patrilocal, y roles masculinos importantes. Las informaciones dadas por Tschopik y la Barre, son más débiles, aún, para sustentar sus interpretaciones.

domésticos o entre la comunidad y el exterior. El grupo de parentesco es intermedio entre el grupo doméstico y la comunidad; es corporado sólo ocasionalmente o en ciertos contextos. No se denota por un término especial. El término *ayllu* se usa en algunas oportunidades, pero se aplica más apropiadamente a la comunidad como totalidad, o a cualquiera de los caseríos que la constituyen, y no a los grupos de parentesco que están dispersos en estas localidades. El grupo de parentesco no tiene derecho sobre la propiedad de los grupos domésticos que lo constituyen ni, en caso de que la propiedad sea declarada desierta o sin herederos, prioridad frente a otros miembros de la comunidad. Aunque no hay un jefe del grupo de parentesco en particular, surge un orden residual de autoridad para los efectos de arbitraje o alianzas, cuando la solución acostumbrada de un asunto no es resuelta por ninguno de los grupos domésticos implicados por quienes dirigen la comunidad. Asimismo, la organización del grupo de parentesco, en cuanto a derechos y obligaciones, surge en el manejo del ritual comunal, ayuda mutua en crisis de subsistencia y en la solución de conflictos internos. Además de estas asociaciones, el grupo de parentesco también puede ser considerado como corporado en ciertos contextos; uno de los más importantes se establece en ocasión del matrimonio de algunos de sus miembros, con miembros de otro grupo de parentesco. Los límites del grupo de parentesco, se definen claramente sólo en el contexto afinal, porque el matrimonio sólo puede realizarse entre personas que son consideradas consanguíneamente no emparentadas. Consecuentemente, un matrimonio yuxtapone dos grupos de parentesco que son entidades corporadas una a otra, aunque la pertenencia, a éstos, puede no ser tan clara en cualquier otro contexto.

La terminología de parentesco Q'ero, parece anómala en relación a la de otros sistemas congénicos. Los términos indígenas para los padres y sus colaterales, son bifurcados fusionados y los primos cruzados se distinguen terminológicamente de los hermanos y de los primos paralelos, por lo menos cuando son usados como términos de referencia espontánea (figuras 1a, y 1b.). La M. y la HNA.M. son llamadas *mamay*, los HJS. HNA. M. son llamados como los siblings. El P. y el HNO. P. son llamados *tatay* y los HJS. HNO. P., son llamados como siblings. El HNO. M. y la HNA. P., por otro lado, son llamados *kakay* e *ipay*, respectivamente. La terminología de los siblings se extiende para los hijos de estos parientes sólo en caso de ser utilizados como términos de dirección y cuando hay gran interdependencia. Cuando los Q'ero hablan en abstracto de su



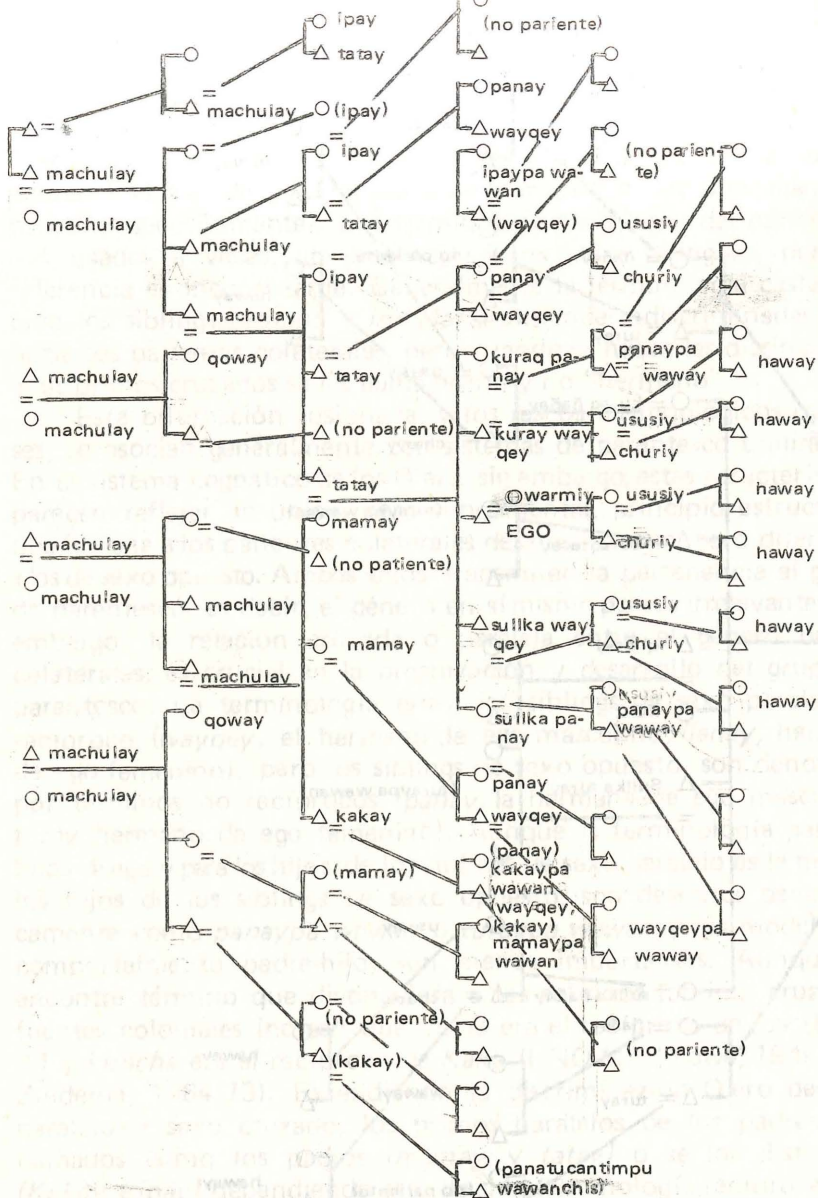
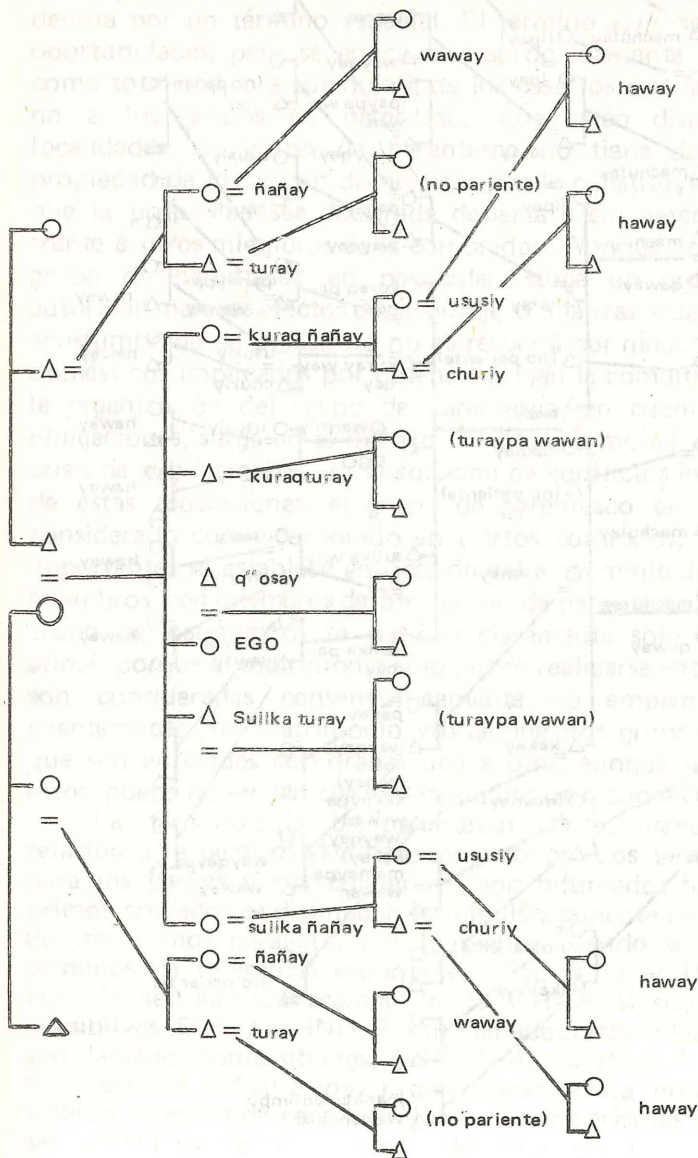


Figura 1a. Terminología del parentesco (ego masculino)



Figura 1 b. Terminología del parentesco (cambios concernientes a ego femenino).



P. = HNO.P.  
M. = HNA.M.

HNO. = HJO.HNA.M. = HJO.HNO.P.  
HNA. = HJA.HNA.M. = HJA.HNO.P.

HNA.P. ≠ M.  
HNO.M. ≠ P.  
HNA.P. ≠ HNO.M.  
HNO. ≠ HNO.HNO.M. = HJO.HNA.P.  
HNA. ≠ HJA.HNO.M. ≠ HJA.HNA.P.

terminología de parentesco, pueden decir que la terminología para los siblings es también apropiada para los primos cruzados. Pero en el comportamiento cotidiano, no se usan términos de relación, o se describe ésta genealógicamente, como *kakaypa wawan*, o *ipaypa wawan* ("el hijo de", "el hermano de la madre" o "de la hermana del padre", respectivamente). Los términos de parentesco del castellano, son usados a veces, en presencia de extraños bilingües, pero su referencia es inconsistente. Generalmente la terminología castellana para los siblings (*irmanu* e *irmana*) se extiende indiscriminadamente hacia los parientes colaterales, pero cuando se hacen las distinciones, a los primos cruzados se les llama *primu* y no "hermano".

Esta bifurcación fusionada, y los rasgos terminológicos iroqueses, se asocian generalmente con sistemas de parentesco unilineales. En el sistema cognático de los Q'ero, sin embargo, estas características parecen reflejar un único, pero fundamental, principio estructural, que fusiona a los parientes colaterales del mismo sexo, pero diferencia a los de sexo opuesto. Ambos sexos transmiten la pertenencia al grupo de parentesco, es decir, el género en sí mismo parece irrelevante. Sin embargo, la relación cruzada o paralela entre el género de los colaterales, es crucial en la organización y desarrollo del grupo de parentesco. La terminología entre los siblings de sexo paralelo es recíproco (*wayqey*, el hermano de ego masculino; *ñañay*, hermana de ego femenino), pero los siblings de sexo opuesto, son denotados por términos no recíprocos (*panay*, la hermana de ego masculino; *turay*, hermano de ego femenino). Aunque la terminología para los hijos de ego y para los hijos de los siblings de sexo paralelo es la misma, los hijos de los siblings de sexo opuesto, son descritos genealógicamente como *panaypa wawan* o *turaypa wawan* y los modelos de comportamiento padre-hijo, son menos importantes. Aunque no encontré término que distinguiera a los sobrinos-sobrinas cruzados, fuentes coloniales indican que *mulla* era el recíproco de *ipa* (HNA. P.) y *kuncha* era el recíproco de *Kaka* (HNO.M.) (Rowe, 1946:250; Zuidema, 1964:73). Extendiendo la discriminación Q'ero de sexo paralelo y sexo cruzado, los primos paralelos de los padres, son llamados como los padres (*mamay* y *tatay*) o se los distinguen (*Kakay* e *ipay*) dependiendo esto de si la terminología recíproca o no recíproca para el sibling, se extiende a ellos por el pariente que los vincula, esto es, dependiendo del sexo en relación al del padre. Los primos cruzados de los padres por otro lado, son clasificados descriptivamente por los padres, pero generalmente ego no utiliza



ningún término de parentesco para referirse a ellos, y los hijos de éstos son considerados como *sapah*, esto es, "separado" o no emparentado. Los mayores pueden atestiguar una relación que se ha marchitado en la genealogía reconocida por los parientes más jóvenes: en cierta ocasión, un Q'ero se molestó cuando le sugerí que el HJO. HNO. M.P. era su pariente, pero aceptó que podía serlo cuando le dije que la hermana de su padre había confirmado esta relación. Este caso particular también implica que los hijos de los primos cruzados, tienden a enajenarse de los grupos de parentesco egocentrados. El vigor o la atrofia de las interrelaciones de parentesco contingentes sobre otros factores, tales como la significación o insignificancia de las alianzas matrimoniales, influyen el grado de disolución del parentesco entre los colaterales cruzados. Sin embargo, los colaterales paralelos continúan siendo miembros del grupo clasificatorio de siblings, hasta la quinta o sexta generación, siendo este origen común oscurecido por la distancia genealógica y los frecuentes cambios de residencia.

Los parientes que se reconocen como tales, son clasificados comúnmente por la expresión indígena *wayqentimpu wawan* ("hijos de hermanos") (varones o hijos de padres hermanos), *ñañantimpu wawan* ("hijos de las hermanas") o *panaturantimpu wawan*\* (hijos de hermana y hermano—claro está que con diferentes cónyuges). Estas expresiones, distinguen a los primos cruzados (*panaturantimpu wawan*), así como también a las dos clases de primos paralelos. Son también correlativos de una terminología bifurcada fusionada, en

---

\* *Wayqe* = hermano del mismo sexo.

*nti*+ = partícula gramatical que expresa conjunto inclusivo.

*pu* o *pa* = de

Literalmente sería "todos los hijos de un grupo de hermanos de sexo masculino" o, como dirían ellos, "de hermanos sus hijos".

: *Ñaña* = hermanas del mismo sexo.

*nti* = idem

*pu* o *pa* = idem

Literalmente serían "todos los hijos de un grupo de hermanas sexo femenino" o como dirían ellos "de las hermanas sus hijos".

*Pana* = hermana cuando habla un hombre

*Tura* = hermano, cuando habla una mujer

*nti* = idem

*pu* o *pa* = idem

Literalmente serían "hijos de hermanos y hermanas" o como dirían ellos, "de los hermanos y hermanas sus hijos" (N. del T.)



que los parientes colaterales que se refieren a los padres de los unos y los otros, con el término de *kakay* (hermano de la madre) e *ipay* (hermana del padre), son *panaturantimpu wawan*; aquellos primos que se refieren a los padres de unos y otros como *tatay* (padre; hermano del padre), son *wayqentimpu wawan*; y aquellos que se refieren a los padres de unos y otros, como *mamay* (M. y HNA.M.), son *ñañantimpu wawan*. Aunque estos términos denotan idealmente sólo a los primos en primer grado, son realmente usados clasificatoriamente, siendo extendidos para incluir a los hijos de los primos paralelos de los padres. La extensión puede ser ocasionalmente hecha a través de los primos cruzados, cuando es importante para uno o ambos grupos mantener el derecho al parentesco común. Pero generalmente, la consanguinidad consciente, se atenúa rápidamente entre los descendientes de los *panaturantimpu wawan*. Por otro lado, en tanto que generaciones sucesivas mantienen la estructura de sexos paralelos de los *wayqentimpun wawan*, o *ñañantimpun wawan* entre los colaterales, la extensión de la terminología para los padres o para los siblings es apropiada y el parentesco común consciente es perpetuado, por lo menos, a lo largo de varias generaciones. La pertenencia al grupo de parentesco Q'ero, se transmite entonces, a través de los colaterales de cualquiera de los dos sexos, pero la descendencia se estrecha por la divergencia de los colaterales de sexo cruzado, así también como por la distancia genealógica. El resultado es un grupo de parentesco cognático egocentrado, que puede ser llamado *parentela paralela*.

La comunidad de Q'ero es relativamente pequeña y predominantemente endógama; consecuentemente, puede detectar consanguinidad en el 25% de los matrimonios (24 de 93). La habitual lejanía de esta consanguinidad, indica que la prohibición de matrimonio entre cognados se toma muy en serio, contrariamente a la frecuente práctica, en los pueblos mestizos, que están bajo supervisión parroquial constante. Es irónico que la distancia étnica existente entre los peruanos y los indígenas, haya sido reforzada desde tiempos remotos por la imputación de incesto a los indígenas. La mayor parte de la consanguinidad connubial que pude describir, estaba a cuatro o más generaciones de distancia, sólo unas pocas ocurrían con dos generaciones de distancia y sólo hubo un caso en que se dio entre primos en primer grado. Genealogías más completas que la mía, revelarían una mayor incidencia de matrimonios consanguíneos, pero sólo a más de cuatro generaciones. Las características de estos

matrimonios también indican que cuando la prohibición de matrimonios entre consanguíneos finalmente desaparece, la integridad de la parentela paralela permanece intacta. Esto significa que los matrimonios consanguíneos se realizan casi exclusivamente entre individuos cuyo parentesco común se ha atrofiado en antecesores colaterales cruzados. De los 24 casos sólo uno pudo ser imputado de haber ocurrido entre *ñañantimpun wawan* clasificatorias, esto es, hijos de hermanas emparentados por antecesores de sexo paralelo en cada generación precedente. Sin embargo, la consanguinidad aparente, estaba a más de cinco generaciones de distancia en este caso, y pudo muy bien haber habido un colateral, de sexo cruzado. No había ningún caso de matrimonio entre los *wayqentimpun wawan* clasificatorios, o sea, los descendientes *paralelos* a través de colaterales masculinos. En un cuadro de cuatro generaciones, más del once por ciento de las permutaciones de vínculos sexuales lógicamente posibles, devenían en descendientes paralelos en esta dirección, por lo que una eficaz prohibición de matrimonio con parientes paralelos parece correcta en este grado de distancia generacional. Aparte del único caso dudoso, todos los matrimonios consanguíneos se llevaban a cabo entre los *panaturantimpu wawan*, que son parientes lejanos. En el 70% de estos casos, los colaterales de sexo cruzado había iniciado la divergencia consanguínea, dos o más generaciones antes, pero en los casos restantes, los padres de sexo cruzado de los cónyuges eran primos paralelos distantes. En estos casos, la separación definitiva de la parentela paralela, en grupos de parentesco diferentes, se llevaba a cabo por el matrimonio consanguíneo.

La hermandad, filial o clasificatoria, es el nexa de la parentela paralela. El parentesco es en primer lugar una estructura colateral, y como dije anteriormente, si la descendencia se reconoce, se refiere también a un grupo sibling antecesor y no a un ancestro apical. La unión de los siblings depende de un rebaño perteneciente al grupo doméstico, el que no se divide hasta que los hijos, la tercera generación, hayan crecido lo suficiente como para cuidar a los animales. Después de la dispersión de estos hogares, la cooperación continúa, reglamentada por un rígido orden de autoridad comunal, en la política y otras actividades corporadas del grupo de parentesco. Sin tomar en cuenta el sexo, el sibling mayor ejerce autoridad moral, equivalente a la de sus padres, entre sus demás siblings; y cada uno de éstos, comparte este status, en relación a la de sus siblings menores. La terminología para siblings tiene generalmente los prefijos de *sullka*



o *kuraq* que denotan los status de sibling menor o mayor, respectivamente. Esta terminología se aplica a los parientes colaterales y afines de la generación de los padres denotando edad y autoridad en relación al padre que los vincula. Los primos heredan el orden de autoridad de sus padres; estas diferencias residuales pueden persistir entre la parentela paralela por varias generaciones, aunque los descendientes sean de distintas edades. La secuencia de autoridad tiene consecuencias muy significativas entre los siblings, porque el ascenso en el status, incluyendo el acceso al ejercicio político, debe estar de acuerdo con el orden de nacimiento. Como resultado de esta regla, los siblings tienden a representar a su grupo de parentesco en diversas alianzas matrimoniales y políticas llevadas a cabo entre colegas en la jerarquía civil religiosa. El manejo adecuado de los desarrollos de estos status por los jefes de los grupos domésticos, es un factor clave en el prestigio e influencia del grupo de parentesco. Legalmente las hermanas tienen un rol funcionalmente equivalente al de sus hermanos en estos desarrollos. Aunque el rol complementario del esposo de la hermana es muy importante en la práctica es también frecuentemente influenciado por el status de su esposa dentro de sus siblings.

La prioridad en la herencia de los bienes del grupo doméstico es el reverso al orden de autoridad, pues es el hijo menor o *chamako* el heredero de todos los domicilios claves de la familia y de la casa de fiesta, la mayor parte del rebaño del grupo doméstico y de los bienes rituales, así como de las mejores parcelas. Se espera que las hijas tengan acceso a la propiedad a través de un matrimonio patrilocal, pero si es la menor, o no tiene hermanos, generalmente se constituye en heredera de los bienes del grupo doméstico y se casa matrilocalmente. La oposición entre las prioridades de sucesión a la propiedad y a la autoridad en el grupo de siblings, tiende a conservar la integridad de los bienes principales del grupo doméstico. Los siblings que son dejados de lado en cuanto a propiedad, son compensados por la prioridad en la sucesión de autoridad y viceversa. El resultado de este arreglo es generalmente una dispersión de los siblings en busca de pastos y tierra cultivable, a veces facilitada por la antipatía existente entre ellos. Este proceso es un motivo clave en el desarrollo de las alianzas matrimoniales y en la dispersión de los grupos de parentesco, a lo largo de los diversos valles de la comunidad. Como el pastoreo de alpacas es muy importante en la economía familiar y dado que las alpacas se adaptan a los nichos de pasto de capacidad y disponibi-



lidad limitada, los cambios de residencia responden aproximadamente a los desequilibrios en el ecosistema de la comunidad.

Todas las nuevas parejas conyugales, se ubican en la residencia de uno de los padres, hasta que obtienen la independencia económica y esto no ocurre hasta que los niños de la tercera generación puedan cuidar el rebaño. La extensión de la familia en grupos domésticos mayores se relaciona tanto con la mayor riqueza, como con la posibilidad de obtención de mayores rebaños. Los desplazamientos son llevados a cabo por las sibilings femeninas, en la mayoría de los casos, pero los hermanos mayores que frecuentemente no tienen el patrimonio suficiente para establecer un hogar independiente, tienden a casarse con mujeres que tienen posibilidad de herencia y se ubican con los padres de éstas, para que ellos y sus hijos se beneficien con esta propiedad.

Cerca de un tercio de los matrimonios Q'ero son matrilocales. Estos tienden a estar distribuidos desigualmente en los diversos valles, siendo esto una respuesta al potencial relativo del pastoreo. Las frecuentes tendencias de traslado de las familias maduras de sus domicilios iniciales, también parecen responder a los desequilibrios entre el rebaño, la población y los pastos. Eventualmente los grupos de parentesco se dispersan ampliamente en la comunidad y también frecuentemente se dejan atrás bienes ancestrales, a los que pueden volver en generaciones posteriores, si las condiciones locales se vuelven favorables. Sin embargo, como trataré después, en ciertas fases del desarrollo del hábitat local, el grupo de sibilings masculino y femenino que constituye el nexo del grupo de parentesco, tiende a consolidarse en uno de los valles de la comunidad.

El ritual funeral de los Q'ero revela un importante principio de la organización del parentesco. A primera vista, este principio parece reflejar la filiación complementaria del sistema, pero un examen más cuidadoso revela que el principio se basa en alianzas afinales. En el velorio o *Pusachanin*, los ancestros del muerto son persuadidos de llevar el espíritu de éste al más allá, siendo llamados en un orden que marca, en el ritual, las relaciones de status entre los parientes. No se reconoce un orden particular pero en la práctica se da preferencia en la tarea de guiar al espíritu a los ancestros patrilaterales de la madre del muerto, y tan sólo en última instancia la invocación se hace a cualquier ancestro patrilateral del padre.

Entre estas dos apelaciones, se efectúa una intermedia, con preferencia matrilateral. Si el parentesco Q'ero fuera patrilineal, este

ritual podría ser convenientemente analizado en términos de filiaciones matrilaterales inmersas en generaciones sucesivas, que reaparecen bajo la forma de poder sobrenatural preeminente. Sin embargo, la otra cara de la moneda de la filiación complementaria es la alianza matrimonial, y esto abre la posibilidad del análisis de la parentela Q'ero, como grupo de parentesco cognático. La orientación matrilateral de la invocación de ancestros, parece reflejar la extensión del término *Kakay* a los parientes matrilaterales más allá del hermano de la madre (fig. 2). Ego aplica también el término a todos los primos paralelos de su madre, a los que ella llama *turay* ("hermano de una mujer"). El hermano de la madre, por su parte, tiene también un grupo de personas a quienes él llama *Kakay*, los parientes matrilaterales de la madre de ego. Para el padre, son también *Kakay* sus parientes matrilaterales. Las invocaciones a los ancestros efectuadas en los velorios Q'ero, parecen dar a conocer implícitamente una relación especial entre el difunto y los diferentes grupos de *Kakay*: los propios, los de su madre, y los de su padre, generalmente en este orden de precedencia.

Esta perspectiva a través de generaciones también señala el status original de estos grupos de *Kakay* como parientes afines y no como consanguíneos. Desde el punto de vista del padre de ego, el hermano de la madre y todos sus parientes son parientes políticos. El término de *Kakay* también es aplicado por los Q'eros para referirse al padre de la esposa y a todos los hermanos de éste, y ocasionalmente al hermano de la esposa (figura 2). Esta perspectiva descubre dimensiones afinales propias de la organización del sistema de parentesco Q'ero. La afinidad implica un intercambio regular de servicios y atenciones, y las invocaciones hechas a los ancestros durante el velorio parecen reflejar el desenlace de este modelo. Las diferenciaciones de status establecidas por anteriores matrimonios en el grupo de parentesco, continúan vigentes entre los muertos, en este último ritual de ascenso de status.

### *Estructura de las alianzas afinales*

Los diccionarios quechuas definen *Kaka* como hermano de la madre y padre de la esposa o, por lo menos, como "tío y suegro". Sin embargo, la terminología española ha reemplazado ambas utilidades del término entre la mayoría de los indígenas y los comentarios populares tienden a asumir que la denotación central es



hermano de la madre. Entre los Q'ero, el término *Kaka* continúa siendo utilizado generalmente para denotar el parentesco del hermano de la madre y se puede oír este término referido a los parientes políticos, cuando los indígenas hablan entre ellos, o inadvertidamente. En tales contextos, el término puede ser aplicado al hermano de la esposa, así como a diversos parientes consanguíneos y afinales. En su utilización verbal, denota una función de "contribución", sugiriendo la cualidad de "dador de esposa" para el padre de la esposa. Más aún, el término español de suegro que ha reemplazado rápidamente la utilización de *Kaka* para referirse al padre de la esposa, denota en su pronunciación quechuizada "un sorprendente impedimento al progreso" (*suyru* o *suruy*). Me parece claro que la connotación del término indígena es de afinidad y no consanguíneo; en otras palabras, el significado principal de parentesco de *Kaka*, es padre de la esposa y no hermano de la madre. El hermano de la madre es un *Kaka* derivado, porque él es el HJO. del P. de la ESA. del P. de ego. Además el padre de ego puede llamar con este término al hermano de su esposa. El asumir lo contrario, que el hermano de la madre es el significado principal de *Kaka* parece haber llevado a los investigadores a la conclusión de que el hermano de la madre se vuelve el padre de la esposa a través de un matrimonio matrilateral de primos cruzados pero parece no haber evidencia contundente de este tipo de matrimonio en los Andes centrales del sur, en las etnografías contemporáneas, ni en las crónicas (ver Zuidema, este simposium). Asumiendo esto último, Lounsbury argumenta que la distribución del término *Kaka* indica una regla de equivalencia de cónyuges de la fórmula HJA. HNO.M.= HJO. HNA. P., en la semántica de la terminología de parentesco inca (Scheffler y Lounsbury, 1971: 185). Por el contrario, parece que el término abarca generalmente entre generaciones los masculinos afinales, de acuerdo a un principio de transmisión paralela. Este concepto innovador de Sheffler y Lounsbury, es utilizado por este último, para describir la semántica de la terminología consanguínea inca, pero parece funcionar, por el contrario, en el campo afinal por lo menos entre los Q'ero.

Entre los Q'ero, la extensión de *Kaka* incluye por lo menos a los primos paralelos patrilaterales del hermano de la madre y, frecuentemente, a los hijos de éstos. Desde el punto de vista del padre de ego, estos hombres han heredado el status afinal del padre de su esposa y de todos los parientes colaterales masculinos, llamados "hermano" por el padre de su esposa (figura 2). El término es usado además, por



ejemplo, para clasificar al hijo de la madrastra de ego en un matrimonio anterior; este uso quizás demuestre más claramente, el significado de "dador de mujer" del término *Kaka*. *Kaka* también puede ser adecuadamente usado, para designar al padre de la esposa del hijo, aunque este uso es raro.

*Qachun*, generalmente definido como "hermana política" o "nuera" es, entre los Q'ero, una subclase del término afinal *Kaka*, utilizado para designar a los miembros masculinos o femeninos, del grupo dador de esposas, que son contemporáneos, o menores que ego. *Qachuniy* ("mi *qachun*") es el término típico para la esposa del hijo o para la esposa del hermano, pero también para el HNO. ESA., la HNA. ESA., la ESA. HJO. HNO., ESA. HJO. HJO., y se puede extender apropiadamente, a cualquiera de los siblings clasificatorios de estos afinales. Estas personas, son todas miembros menores de los grupos de parentesco cuyos miembros masculinos mayores, pueden ser llamados *Kaka*, en virtud de la contribución de una esposa a su grupo de parentesco. También he escuchado el término aplicado al HJO. HNO. M. ESA., que puede ser reconocido en circunstancias apropiadas, como el nieto de un *Kaka* del *Kaka* de ego (esto es, HJO. HJO. P. ESA.P.ESA.).

El término *qachun* puede tener connotaciones ambivalentes, reemplazando al término *Kaka*, cuando los status menores o de edades equivalente, no indican adecuadamente el respeto debido al padre de la esposa. En una ocasión reveladora, un anciano se refirió a la madre de su padre, como *machulaypa warmin* ("la esposa de mi abuelo"); su propia esposa encontró esto absurdo y lo fastidiaba diciéndole: "*qachunin nispa*" ("él dice su *qachun*") queriendo decir con ésto, que su actitud hacia su abuela, no era diferente de la que éste mismo tenía, por ejemplo, hacia una nuera. Esta probablemente surge de un razonamiento, así como también de la incongruencia de la equivocación. Pueden haber conexiones afinales anteriores inmersas en la consanguinidad de parentesco congénico, pero parecen ser lo suficientemente superficiales, como para matizarlas.

Si de esta manera el *Kaka* es visto desde una perspectiva afinal y no consanguínea, parece que su término recíproco es *q'atay* (figura 2). Este expresa generalmente "hijo político" o "esposo de la hermana", pero aún entre los hablantes de la lengua indígena ha sido reemplazado por su equivalente en español. Sin embargo, entre los Q'ero, se usa todavía para designar tanto al esposo de la hermana del padre como al esposo de la hermana y al esposo de la hija. Más aún,





se extiende ampliamente a los parientes masculinos de estos afines y aun para designar a los esposos de las hermanas del padre, hermanas e hijas clasificatorios. Claro está que una expresión de "recibidor de esposa", es más apropiada para *q'atay* (o "*q'atayniy*": "mi *q'atay*"). La transmisión paralela de este status, parece llevarse a cabo entre el esposo de la hermana y su padre, quien también puede ser llamado *q'atayniy*, como consecuencia del matrimonio de su hijo con la hermana de ego; siendo esto comparable con la clase recíproca afín de *Kaka*. Sin embargo, no obtuve más evidencias con respecto, por ejemplo, al HJO. ESO. HNA. P. (que es generalmente llamado *ipaypa wawan*, al HJO. ESO. HJA. (que es llamado *jaway*, "nieto"), o al P. ESO. HJA. (que generalmente es llamado *yayamasiy*, "consuegros masculinos"). Asimismo, no encontré evidencia alguna de que *ipay* (HNA.P.) abarque generaciones en transmisión paralela (ver Lounsbury, en Scheffler y Lounsbury, 1971: 185); pero si este término pudiese expresar "esposa dada", asociada con *qatay*, podría encontrarse evidencia en ese sentido. Desde este punto de vista, el HNO. M. (*Kakay*) y la HNA.P. (*ipay*) pueden ser tomados como parientes consanguíneos aunque sean afines. Claro está que sus hijos, que son *panaturantimpun wawan* o primos cruzados de ego, son solamente miembros periféricos de su parentela paralela. Como plantéé en la sección anterior, inician una línea de descendientes divergentes, que pronto no serán reconocidos como parientes por los descendientes de ego, que vuelven a ser elegibles para casarse entre sí.

El modelo afinal de parientes que he descrito, puede ser visto como la estructura de dos diferentes clases de parientes políticos, *Kakay* y *q'atayniy*, que constituyen los límites del grupo de parentesco egocentrado (figura 3). Esta demarcación no es precisa, porque el grupo de parentesco constituye una parentela y no un grupo corporado, y porque los matrimonios no son generalmente contraídos exclusivamente con grupos de parentesco en particular, sino con varios de ellos, que son vistos en estas instancias como no relacionados. Consecuentemente, la configuración de las alianzas matrimoniales a la que se aboca un grupo de parentesco, cambia de acuerdo a la posición de ego dentro de la parentela y también a través de generaciones sucesivas. Pero, como señalé anteriormente, el matrimonio mismo es el más claro contexto de organización corporada de los grupos de parentesco involucrados. Las obligaciones y derechos articulados que el matrimonio conlleva, definen los límites del grupo de parentesco, miembro del cual es *q'atay* con



KAKAY

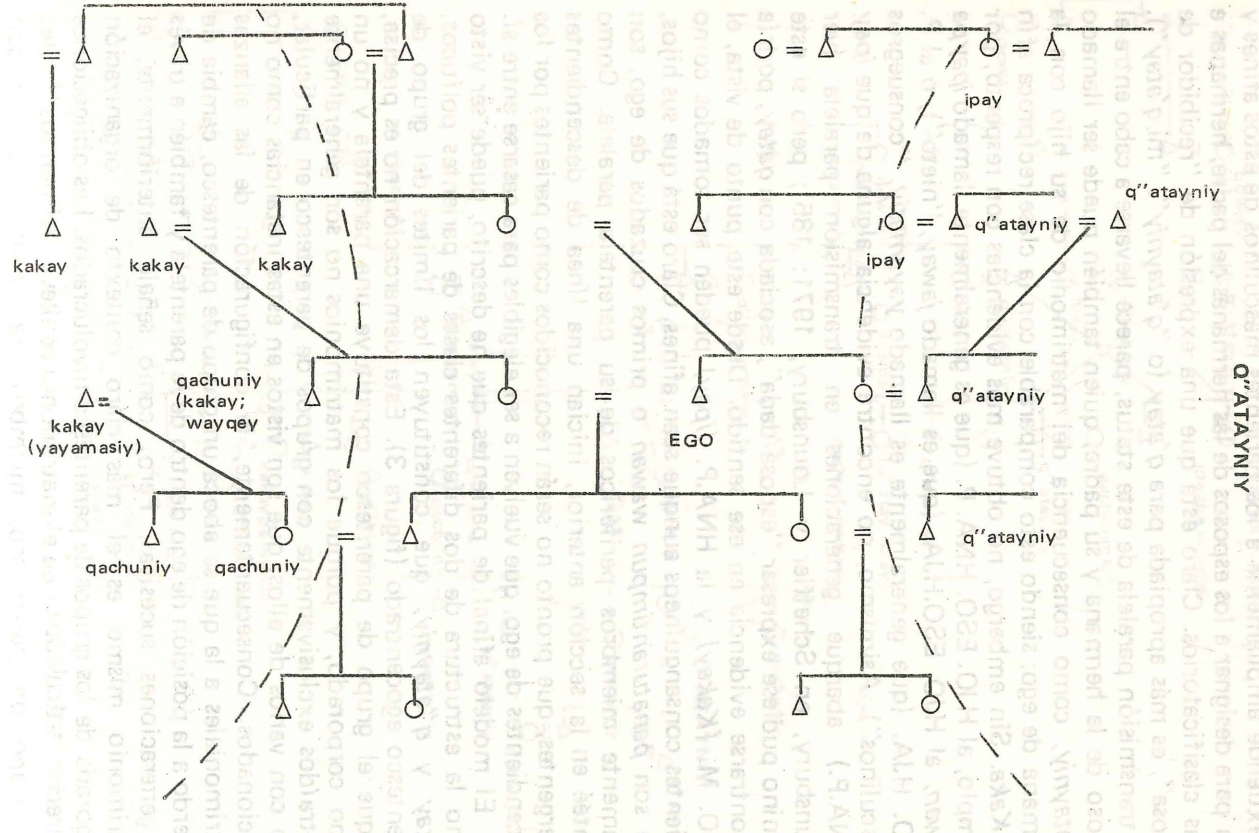


Figura 3. Clases de afinidad y el grupo de parientes cognatico

respecto al *Kaka* del grupo de parentesco que le ha proporcionado esposa, y *Kaka* con respecto al *q'atay* del grupo de parentesco del que se han provisto de esposas. Desde el punto de vista de cualquier Q'ero, sus status, con respecto a sus diversos afines, son claros y la mayoría de sus parientes comparten estos status. Esta perspectiva es también expresada entre los afinales periféricos, que se denominan a sí mismos *q'ataymasiy* ("compañeros en la donación de esposas") en relación al grupo de parentesco de ego.

Aunque los Q'ero informan que la relación *Kaka-q'atay* es equivalente, basada en un dar y recibir que tiende a balancearse en la práctica hay evidencias que indican que es en realidad una relación de status asimétricos. El grupo dador de esposas, no es compensado a través de un pago del precio de la novia, o servicio de la novia, sino que parece exigir el cumplimiento de obligaciones informales a lo largo de cierto tiempo. El ideal expresado de reciprocidad balanceada y cooperativa, se contaría debido a los reclamos de los padres políticos y su familia, con respecto a la posesión o servicios del hijo político. La ambigüedad de esta relación acreedor-deudor, parece capacitar al *Kaka* para mantener una ligera ventaja en la reciprocidad, siendo visto su sacrificio inicial, como un campo lo suficientemente fértil para exigir derechos. Esta ventaja disminuye rápidamente más allá de la generación en la que se adquirió, pero la evidencia de invocaciones de ancestros en los velorios, sugiere que la deuda sigue a favor del *Kaka*, quien como patrón se ve obligado a guiar a su descendiente muerto en el más allá. La supremacía de los servicios requeridos del *q'atay* y sus parientes se hace evidente cuando el padre de la esposa, o el hermano de su esposa, asumen la responsabilidad de una fiesta comunal, que requiere gastos extraordinarios en bienes y servicios. Son fundamentales para el abastecimiento las contribuciones del esposo de la hija, esposo de la hermana, y hasta los *q'atay* remotos tales como el ESO. HJA. HNO. P.P. y su hijo. Los yernos y sus parientes también trabajan en esta fiesta, preparando y sirviendo chicha y licor durante el ritual culminante y su banquete; por otro lado el padre de la esposa y el hermano de la esposa del anfitrión, también asisten a la fiesta, pero principalmente bailando y comiendo. Las aseveraciones de equivalencia entre los afines, sirven para racionalizar la asimetría de status existente, que es por supuesto, beneficiosa para ambas partes.

Aunque la evidencia es todavía escasa, parece que configuraciones afines similares están difundidas en las comunidades indíge-



nas de los Andes centrales, desde hace mucho tiempo, en su historia cultural. En 1618, cuando Arriaga escribió en relación a los indígenas de la sierra central, recalcó que los "massas y cacas", en particular, son los invitados preferidos en las fiestas familiares (1968:55). La palabra *massa* denota al ESO. HJA. o al ESO. HNA. en quechua ayacuchano y parece ser el equivalente a la palabra *q'atay* en el quechua cuzqueño. Esta información subraya la importancia y diferenciación de estas clases afinales, a menos de un siglo después de la conquista, por lo menos en un contexto nativo clave. El análisis de Mayer, hecho en este simposium, sobre las relaciones afines de las *mashas-lumtshuy* de Huánuco, indica que todavía existe, al norte de los Andes centrales, una estructura semejante.<sup>3</sup>

La semántica indígena de los términos *Kaka* y *q'atay*, y los significados equívocos atribuidos a éstos, indican aún más, la asimetría de status existente entre estas categorías; si el foco semántico más convincente, para el término polisémico de *Kaka*, es P. ESA., entonces, ESO. HJA., que es su recíproco, parece ser el foco más apropiado para la palabra *q'atay*, y no, ESO. HNA., o ESO. HNA. P. La extensión del término *Kaka* desde su foco, refleja la transmisión paralela en la generación siguiente (del P.ESA. a HNO. ESA.), mientras que la extensión de *q'atay* en transmisión paralela, parece reflejarlo a la generación precedente (de ESO. HNA. a P. ESO. HNA. y quizás, de ESO. HJA. a P. ESO. HJA.). El uso indígena más común, por lo menos, implica una ruptura de generaciones entre los términos, siendo *Kaka* mayor y *q'atay* menor en las connotaciones. La subordinación y dominio implícitos en la diferencia generacional, también son patentes en los modelos de términos españoles inapropiados, empleados por indígenas relativamente poco aculturados (figura 4). En presencia de foráneos bilingües, estos indígenas utilizan

3 Los *mashas* y *lumtshuys*, son probablemente los equivalentes de *q'atay* y *Kakay* en los Andes Centrales del Sur. Aunque los modelos terminológicos parecen desviarse considerablemente de los que yo he analizado aquí, las elaboraciones rituales que describe Mayer, reflejan claramente una amplia red de relaciones afinales, y un penetrante simbolismo de la asimetría. El grado en el que se asimilan los tangorinos a las categorías afinales de sus cónyuges, por lo menos en la organización ritual, es una de las diferencias importantes entre éstos y el sistema Q'ero.



frecuentemente el término español *tiu* (tío), para referirse al HNO. ESA. y *yernu* (yerno), para referirse al ESO. HNA., pero las edades equivalentes hacen incongruente la utilización de estas palabras. Los mestizos que se enfrentan a esta utilización, se sorprenden, pero suponen que los indígenas confunden estos dos términos con el término español cuñado.

Sin embargo, parece que el indígena ha percibido la intersección de su campo polisémico afín, con ciertas categorías de parentesco españolas y han extendido los términos de este idioma a su propio campo. Así, HNO. ESA. y P. ESA. como también HNO. M., son llamados *tiu* aunque este término sólo es apropiado, para referirse a los tíos y a los esposos de las *tías* en castellano. De manera semejante, tanto ESO. HNA. como ESO. HJA., pueden ser llamados *yernu* aunque el término sólo denota apropiadamente, en castellano, al hijo político. Sospecho que hasta el ESO. HNA. P., puede ser llamados *yernu* por la extensión inapropiada del término español, pero puedo atestiguar esta equivocación en particular. La mayoría de estas denominaciones son extrañas a los oídos españoles (o ingleses), porque los términos españoles especifican generaciones mayores y menores; sin embargo, la inapropiada utilización de los términos indígenas *Kaka* y *q'atay* deja de lado distinciones generacionales en el campo afinal polisémico. El término español cuñado, puede haber sido tomado para designar al *Kaka* y *q'atay*, pero sugiero que este término es inapropiado a los oídos indígenas, porque ignora la diferencia entre cuñados que reciben y dan esposas, y porque carecen de la distinción generacional connotada en el foco semántico de los términos indígenas. Por otro lado, *tiu* y *yernu*, en español, conllevan estas connotaciones tan decisivas para los términos indígenas.



Los modelos de alianza matrimonial de los Q'ero, parecen responder al potencial relativo de pastoreo de los diversos valles, y los cambios en potencial del habitat, parecen estar seguidos de una diálectica de parentesco y afinidad. Aunque la comunidad es principalmente endógama hay tendencia a la exogamia entre los valles que la constituyen, reflejando esto su limitada capacidad de producción local, en relación a la población. Como planteé anteriormente, la demografía es fluida dentro de la comunidad, pero los cambios son respuestas a pequeños desequilibrios en el ecosistema de pastoreo (Cf. Webster 1972 b). Aunque los grupos de parentesco se dispersan eventualmente a lo largo de los diversos valles, la incidencia de condiciones propicias en uno de ellos hace posible la consolidación y cohesión local de un grupo de parentesco en un valle durante una generación más o menos. La maximización del potencial local de pastoreo y la saturación de la consanguinidad local, siguen esta estrategia, precipitando eventualmente la dispersión del grupo hacia otros valles. Las genealogías y disposiciones existentes de los grupos de parentesco, tienden a reflejar estos procesos. En cada valle, el incremento o disminución de grupos de parentesco locales tienden a reflejar el potencial del habitat, en relación a los otros de la comunidad. Cuando el potencial de pastoreo es grande, el grado de residencia patrilocal y de exogamia también lo es. Las familias que compiten por un habitat de esta naturaleza, generalmente evitan los matrimonios entre sí, y sus implicaciones de dominio y subordinación. Sin embargo, la endogamia local parece incrementarse según declina el potencial de pastoreo, ya que las familias menos favorecidas encuentran ventajoso subordinarse a sus vecinos a través de una alianza económica. El incremento de la endogamia precipita la dispersión como respuesta al potencial de pastoreo ya saturado y al tabú de incesto. Esta dispersión se expresa frecuentemente en matrimonios matrilocales exógamos, con el fin de incrementar el potencial de pastoreo del otro habitat. Las alianzas matrimoniales que se lleven a cabo entre los habitantes de un valle en desventaja, con otro de potencial de pastoreo superior, pueden ser favorables para ambas partes. Aunque en este proceso el grupo de parentesco se dispersa en los distintos valles de la comunidad, la divergencia del parentesco colateral de sexo cruzado asegura la no exclusión de parientes distintos como cónyuges posibles y quizás legítima la



reocupación de una localización anterior. Con respecto a esto, el parentesco paralelo y su estructura de alianzas afinales, tienden a responder a las exigencias ecológicas de la cuenca de los Q'ero. Sin embargo, sospecho que un sistema de parentesco consanguíneo y afinado, de esta naturaleza, se puede adaptar a otros ecosistemas fragmentados de los Andes centrales del sur y, más apropiadamente, a una comunidad que abarca diversas zonas con potencial productivo limitado y específico.

# ESTRUCTURA DEL PARENTESCO Y DEL MATRIMONIO

Billie Jean Isbell\*

## TERMINOS DE RELACION

Los términos de relación de los chusquinos 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 (*karu 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 comparte 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-Taípe

Paco-Taípe

## MUJERES

Guamán-Cargua

Nabin-Chiclla

Taípe-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 Pacotaípe 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 ésto 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<sup>o</sup>/o) que para los hombres (36<sup>o</sup>/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 desaprueban 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 *Ñawin* 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 padrinazgo.

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 vigiliass inmediatamente 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<sup>o</sup>/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<sup>o</sup>/o fueron matrimonios que residían en las vecinas Uchuri y Quispillaqta. Entre los chuschinicos los hombres contrajeron el 67<sup>o</sup>/o de las uniones exógamas y las mujeres sólo 33<sup>o</sup>/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

otacani



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 chuschino 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

de bautismo se considera perjudicial, moral y socialmente, para el pueblo.

Las personas que tienen relaciones incestuosas son condenadas por Dios a una vida de sufrimiento y obligadas a vagar por la noche encarnadas en el cuerpo de animales domésticos, como el perro, chancho o asno, usando artículos de vestir o con campanas al cuello. Si se les toca cuando están en esta forma, los condenados volverán a su forma humana, revelando así su identidad.

En el pueblo se cuenta la historia de un hombre y de su hija adolescente que fueron castigados como "condenados". Por varios días consecutivos se oía el eco de extraños sonidos como graznidos provenientes de la *sallqa*. Se envió a los *varayoq* a investigar, y se rumoreaba que los sonidos tenían un origen sobrenatural. Al llegar a la *sallqa*, los *varayoq*, encontraron a un hombre y su hija sacándose la ropa alegremente. Se perseguían riéndose y tirando la ropa. Su risa era el penetrante sonido de graznidos que la gente oía en el pueblo, 200 metros más abajo. Los *varayoq* arrestaron al hombre y a su hija, ya desnudos, les amarraron las manos detrás de sus espaldas y los condujeron al pueblo desnudos y descalzos. Los pusieron en la plaza para que todos los vieran y los insultaron. Estuvieron a la vista del público por una noche y dos días y durante este tiempo la gente del pueblo se reunió para ridiculizarlos, golpeándolos con víveres y basura. El *alcalde varayoq* los azotó. Después de soltarlos, ellos huyeron del pueblo y no se les ha vuelto a ver jamás.

sombreros

### Ubicación Geo-histórica

En el centro del área de Chichilto se encuentra a unos 9 kms al sur de Puno, en el lado occidental de la Bahía de Puno (Lago Titicaca).

Información sobre el pueblo de Chichilto se encuentra en el libro "Historia del Perú" de H. H. Kuczynski, tomo II, p. 100, donde se menciona que el pueblo de Chichilto fue fundado por los españoles en el año 1538, durante la conquista de la zona.

Una buena parte de esta historia se la dedica al autor en el capítulo que se refiere a la historia preliminar de la zona, en el capítulo de la historia del pueblo de Chichilto, donde se menciona que el pueblo de Chichilto fue fundado por los españoles en el año 1538, durante la conquista de la zona.

El desarrollo del pueblo de Chichilto se menciona en el libro "Historia del Perú" de H. H. Kuczynski, tomo II, p. 100, donde se menciona que el pueblo de Chichilto fue fundado por los españoles en el año 1538, durante la conquista de la zona.





# DESCENDENCIA, ALIANZA Y MITADES EN CHUCUITO (PERU): UN ESQUEMA EXPLICATIVO\*<sup>1</sup>

Por John M. Hickman y William T. Stuart

En el área de Chucuito, Perú, los grupos de descendencia *aymara* manifiestan características tanto patrilineales como cognáticas, mientras que las alianzas de matrimonio entre patrilineas se reestablecen regularmente. La residencia es idealmente acumulativamente patrifiacional dentro de una organización de mitades y de secciones (semimitades). En esta ponencia presentamos modelos para explicar la organización social *aymara*. Sugerimos que ésta es una función conjunta de tres sistemas: descendencia, alianza y mitades. Presentamos y analizamos las variables de comportamiento que se evidencian concretamente en tablas estadísticas, tales como la terminología de parentesco, patrones de residencia y las extensiones de parentesco ficticio. Establecemos relaciones con el trabajo hecho por otros antropólogos que han estudiado a los *aymaras* sobre el terreno y también con documentos así como con otras evidencias. La información en que se basa esta ponencia ha sido recopilada en la ciudad de Chucuito y en la adyacente comunidad de Chinchera, dedicada a la agricultura de subsistencia y a la manufactura de sombreros.<sup>2</sup>

## Ubicación Geo-histórica

En el centro del área de Chucuito se encuentra a unos 9 kms. al sur de Puno, en el lado occidental de la Bahía de Puno (Lago Titi-

---

\* John M. Hickman se graduó con doctorado de Cornell University. Publicó una monografía sobre los *Aymara de Chinchera* (Perú), y varios artículos sobre cultura y personalidad lingüística. Actualmente investiga variabilidad intracultural, etnicidad y etnohistoria Andina.

William T. Stuart profesor de Antropología en la Universidad de Maryland; doctorado en University of Oregon. Sus intereses incluyen Ecología, Antropología Social y Política en Oceanía.

1 Una buena parte de esta ponencia es tentativa, no sólo en el sentido de que es declaradamente preliminar (al igual que muchas otras ponencias de este Simposio), sino que es también intencionalmente especulativa. Apreciaríamos mucho comentarios por parte de los lectores.

2 El desaparecido Harry Tschopik Jr. y su esposa vivieron en Chucuito entre 1940-42. En la preparación de este trabajo se han empleado extensamente los apuntes de campo, mecanografiados y codificados, de Tschopik. Las referencias a sus apuntes de campo se dan con fecha (por ejemplo 5/5/41). John Hickman y su esposa trabajaron en Chinchera en 1961-62, estudiando principalmente fenómenos de aculturación. Los informes más asequibles publicados sobre el área de Chucuito pueden ser encontrados en Tschopik, 1951 y Hickman, 1963.

N. del T.: Traducimos patriline con o patrilinea.



caca), a una altura que comienza a 3,700 metros sobre el nivel del mar. En tiempos precolombinos, Chucuito fue la capital de la subtribu aymara Lupaca; y luego, capital del Collasuyo, una de las cuatro subdivisiones del Imperio de los Incas. En pocas palabras, era la ciudad más rica del Nuevo Mundo colonial (Murra, 1968; Tschopik, 1951). En la actualidad, Chucuito es capital distrital dentro de la provincia de Puno, y la comunidad de Chinchera está clasificada como *caserío* dentro del distrito de Chucuito. Chinchera está ubicada en el flanco occidental del cerro San Francisco Atoja y se encuentra dividida por el lecho de un arroyo que corta la comunidad en dirección Oeste-Este y que desagua en los lechos de totora de la Bahía de Puno. Chucuito está ubicado sobre las cumbres de los cerros que limitan a Chinchera por el norte; al norte de Chucuito se encuentran comunidades similares a la de Chinchera y otras más se encuentran pasando los cerros que delimitan a Chinchera por el sur.

Durante este siglo (especialmente en los últimos treinta años), los mestizos (no indios) de Chucuito han ido perdiendo gradualmente su posición predominante en los asuntos económicos y políticos, respecto a las comunidades indígenas cricundantes, inclusive Chinchera. Una cantidad considerable del poder está centralizada en Lima y en Puno; y un desplazamiento nacional tendiente a una participación popular de los indios en la política encontró su expresión en la elección de un aymara como alcalde del distrito de Chucuito en 1963 (Dew, 1969).

La población censada oficial de Chucuito es de 924 y la de Chinchera, de 798 (DNEC, 1961). La cifra para aymaras en Chucuito representa un aumento de 272 respecto a la mencionada por Tschopik para el año 1940; durante el mismo lapso, el número de mestizos residentes decreció de 98 a 50.<sup>3</sup> Chucuito se encuentra dividido en dos barrios principales, que también funcionan como mitades "superior" e "inferior" (Tschopik, 1964; 541). Chinchera, en cambio, está subdividida en cinco sectores con sus respectivos nombres y con la población desigualmente distribuida entre ellos (ver fig. 1 del mapa esquemático de Chinchera). Durante la última generación, los chincheros han bajado de las empinadas laderas—donde se cultiva en andenes—de los cuatro sectores principales y han

3

Estas cifras se aproximan a datos censales recopilados por Hickman en Chinchera y Chucuito, en 1961-62. Para información sobre Chinchera, ver también Montalvo y Galdo, 1960.

construido sus casas y viven en el sector llamado Kalasiqui. Kalasiqui es una especie de "zona neutral" donde se encuentran las mejores tierras de cultivo y donde las familias de los otros cuatro sectores pueden poseer tierras, sin importar sus respectivas zonas de origen. Una parte de este movimiento ha sido resultado del aumento de población de los otros sectores, pero en lo fundamental parece motivado por las ventajas comerciales que implica el vivir a lo largo de la carretera Panamericana, que serpentea por Chucuito y baja a través de Chinchera, en línea norte-Sur.

Padrones de puma Comunales (Compartidas con otras comunidades de la zona matrimonial de Chinchera)

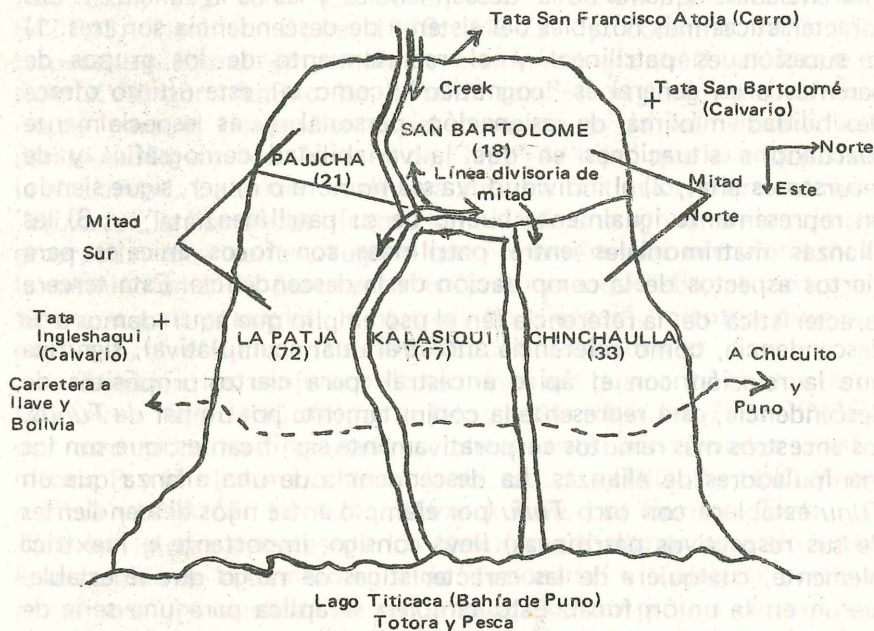


Figura 1. Mapa de Chinchera, con secciones, número de familias nucleares en cada una, y otros aspectos (Total de familias = 161)



## PARTE I. DIMENSIONES DE LA ESTRUCTURA SOCIAL

### *Descendencia y alianza: acotaciones preliminares*

Siguiendo a Murdock (1949), consideramos la terminología de parentesco de los aymaras del área de chucuito, como una variable dependiente, asociada con el medio ambiente social y físico, que representa las variables independientes (causales). Específicamente, consideramos a la terminología de parentesco de Chucuito como dependiente de, por lo menos dos características sistemáticas bien diferenciadas: aquellas de la "descendencia" y las de la "alianza". Las características más notables del sistema de descendencia son tres: 1) la sucesión es patrilineal y el reclutamiento de los grupos de parentesco en general es "cognático" (como tal, éste último ofrece flexibilidad máxima de asignación personal y es especialmente adecuado a situaciones en que la variabilidad demográfica y de recursos es alta); 2) el individuo, ya sea hombre o mujer, sigue siendo un representante igualmente bueno de su patrilinea natal; y, 3) las alianzas matrimoniales entre patrilineas son focos apicales para ciertos aspectos de la computación de la descendencia. Esta tercera característica de la referencia (en el uso amplio que aquí damos a la descendencia, como referencia ancestral dual acumulativa), significa que la relación con el ápice ancestral, para ciertos propósitos de descendencia, está representada conjuntamente por un par de *Tunus*, los ancestros más remotos corporativamente significantes, que son los manipuladores de alianzas. La descendencia de una alianza que un *Tunu* establece con otro *Tunu* (por ejemplo entre hijos descendientes de sus respectivos patrilineas) lleva consigo, importante e inextricablemente, cualquiera de las características de rango que se establecieron en la unión focal. Esto también se aplica para una serie de otras características de importancia sociológica, en el sentido de que pueden ser heredadas por generaciones sucesivas de descendientes cognáticos de la alianza, al menos hasta la cuarta generación descendiente. Como consecuencia, el sistema de alianza-descendencia se expresa en características terminológicas de dos tipos contrastantes: la generación (o sea la computación de sucesión patrilineal de las consecuencias de alianzas entre *Tunus*) y la bifurcación (o sea el reclutamiento de miembros de grupos de descendencia cognática patrilineal (patri-stem). Antes de continuar estas consideraciones sobre la descendencia y la alianza, nos ocuparemos brevemente de ciertos aspectos de la nomenclatura de parentesco, que expresan

algunas de las características de estos dos sistemas.

### *Terminología de parentesco*

La fuente para la terminología de parentesco de los aymaras, es el Vocabulario de la Lengua Aymara, de 1612, recopilado por Ludovico Bertonio, quien vivió en Juli, a unas cincuenta millas de Chucuito. La terminología aymara moderna, representa una versión algo simplificada de la lista original, con sus términos de parentesco modificados en el sentido de las categorías de parentesco españolas (ver Wolf, este tomo; La Barre, 1948: 138-141; Tshipik, 1946: 542-543. También Rowe, 1946: 249-251 y Zuidema, 1972: 31, respecto a material comparable de la terminología quechua). Desde el siglo XVI, por ejemplo, las denominaciones originalmente diferenciadas para el descendiente del hermano y de la hermana han desaparecido con los términos de "hijo" e "hija" que se emplean en la actualidad. La evidencia de una anterior distinción entre sobrinos "cruzados" y "paralelos" (como también de una similar en la primera generación ascendente), sugiere que en los tiempos precolombinos, la terminología de parentesco todavía no expresaba, al menos en términos generacionales, la herencia de alianzas<sup>4</sup>; mientras que, por otro lado, sí reflejaba una sistemática patrinescendentes.

También los conjuntos de términos antiguamente unidos de P=HNO.P= *Auki* HNO. M, por un lado y de M=HNA. M= *Taika* HNAP; por otro lado, han resultado colateralmente diferenciados manteniendo P y M el término básico (*auki*, *taika*), y HNO. P= HNO.M=*tata* o *Tiula* y HNA. M= HNA.P= *Mama* o *Tiala*. Los términos *Tiula* y *Tiala* son glosas aymaras de los términos castellanos para tío y tía. Este cambio de la terminología, de "fusionada" a "colateral", refleja, pensamos, una declinación en la escala de los grupos corporados, quizás como resultado de la herencia de propiedad individualizada y en el subsiguiente énfasis en familias nucleares de creciente autonomía.<sup>5</sup> Para 1940, con seguridad que los términos aymaras eran empleados casi exclusivamente dentro de la familia nuclear, en la

4. Si tal herencia de alianzas (cf. Zuidema 1964) encontraba expresión terminológica en la época de los Incas, bien hubiera podido lograrse mediante una terminología "Omaha" (cf. Wolf, este tomo que sería consistente tanto con una descendencia estrictamente patrilineal, como con alianzas conubiales "mixtas" (Ver nota 7, más abajo).

5. Nos parece que la elección de uno de los términos de cada uno de estos pares pertenecientes a la prima generación ascendente (es decir, *Tata* en vez de *Tiula* y *Mama* en vez de *Tiala*), es función de si el titular del tipo de parentesco en referencia es considerado como manipulador de constricciones corporados (*Tata*, *Mama*). Ver Skinner (1957) y Bem (1970), para una discusión de la base psicológica de esta distinción. Una persona llamada *Tata* es considerada como "mandona" (para emplear el término de Skinner "mand"-er), mientras que *Tiula* es la denominación adecuada para quienes Skinner llama "tactador" ("tact"-er).



interacción ordinaria, y aun aquí, frecuentemente eran reemplazados por nombres o glosas españolas de términos aymaras.<sup>6</sup>

El aspecto más importante, para nuestros propósitos de la modificación de los términos de parentesco entre los siglos XVI y XX' ha sido la creciente tendencia a agrupar a los parientes en categorías de rango de acuerdo a edad, mediante un marcador generacional (que anula los criterios colaterales y bifurcatorios). El efecto es designar a aquellos con los que el matrimonio está prohibido, como resultado de una herencia común de conexiones de alianzas. La figura 2 es una lista de tales "equivalencias" agrupadas. La presentamos con la salvedad de que ciertos parientes son más "iguales" que otros y que los modificadores aymaras (tales como especificadores colaterales, indicadores de edad relativa) se emplean normalmente cuando existe la posibilidad de una confusión de individuos.

### FIGURA 2: Términos Aymaras de Parentesco Generacional Contemporáneos, Simplificados

- +3 PPP = Hno.PPP = PPM = Hno.PPM = *Tunu Achachila*  
 MPP = HnaMPP = MPM HnaMPM = *Tunu Awicha*  
 PP = HnoPP = HnoMP = PM = HnoPM = Hno.M.M. = *Achachila*
- +2 MP = HnaPP = HnaMP = MM = HnaPM = HnaMM = *Awicha*  
 HnoP = EoHnaP = HnoM = EoHnaM = *tata(=tiula)*
- +1 HnaP = EaHnoP = HnaM = EaHnaM = *Mama (= tiala)*  
 Hno = HoHnoP = HoHnaP = HoHnoM = HoHnaM = *Hila*
- 0 Hna = HaHnoP = HoHnaP = HaHnoM = HaHnaM = *Kullaka*  
 Ho = HoHno = HoHna = HoHnoEa = HoHnaEa = *Yoqa*
- 1 Ha = HaHno = HaHna = HaHnoEa = HoHnaEa = *P'ucha*

#### *Descendencia y Alianza: continuación*

Volviendo a las características de los sistemas aymaras de descendencia y alianza, sugerimos que la base corporada de la terminología de parentesco es el resultado, tanto de las características cognático-lineales del sistema de descendencia, como de las

6 Es conveniente indicar que cuando se emplea el conjunto más amplio de los términos referenciables tradicionales, se hace al hablar de parientes que pueden ser inmediatos genealógicamente, pero que no se encuentran físicamente presentes en el momento. En la interacción cara-a-cara entre estos mismos parientes comúnmente se emplea el nombre personal o términos castellanos (que permiten una mayor precisión colateral que los términos aymaras correspondientes).

características peculiares de la estructura de alianzas. Para los aymaras las alianzas establecidas y sus consecuencias heredadas, pueden ser descritas con máxima propiedad, como un tipo de alianza connubial "mixta", en contraposición a "elemental" y a "compleja".<sup>7</sup>

La primera de las características más notables del sistema de alianzas peculiar de los aymaras es que aquellas personas que descienden cognáticamente de los matrimonios de cualesquiera de los grupos interdesposados (y, correspondiente, de los *Tunus*, a los que se considera que han establecido la unión) están prohibidos de desposarse. Tienen prohibición de volver a entablar la misma unión de patrilineas, al menos durante un número mínimo de generaciones. Nuestras averiguaciones indican que este número es de por lo menos cuatro generaciones y con seguridad que no menos de cuatro, hasta hace poco. En Chucuito, según los informantes de Tschopik (por ejemplo 8-4-41) los bisnietos de una pareja de *Tunus* pueden casarse entre sí (es decir, primos segundos), pero Tschopik indicó que en realidad esto muy rara vez sucedía; y cuando sucedía, tal matrimonio era sancionado negativamente por las habladoras de la gente.

Una segunda característica es que no sólo se prohíbe determinadas uniones dentro de un número de generaciones a los descendientes cognáticos de la pareja apical sino que esta prohibición también implica una conversión *de facto* de afines en "consanguíneos". Esto es similar a la manera en que resultan los cuasi-consanguíneos, de las alianzas "mixtas" que frecuentemente se asocian a las terminologías Crow-Omaha (cf. Fox, 1967). Parece imposible que dentro de esta clase prohibida de casiparientes se pueda establecer de manera muy conveniente una flexibilidad en pactos de grupos de trabajo (principalmente en el *ayni* o alianzas de trabajo recíproco), en algunas formas de coaliciones de compadrazgo

---

7.- Por estructura de alianza "mixta" nos referimos a formas de proscripción matrimonial, estructuralmente restringidas. (ver Levi-Strauss, 1949 y Fox, 1967). Además conviene indicar que nos parece que el caso aymara ofrece un buen apoyo a la tesis de Levi-Strauss, de la que las implicaciones estructurales de la sistemática de alianzas varían independientemente de cualquier tipo específico de característica de descendencia unilineal (y nosotros añadiríamos, cognática). Más bien se refieren a relaciones entre grupos o categorías corporadas de cualquier tipo (según descritas en términos de sus respectivas construcciones de descendencia).



y otros agrupamientos cooperativos. En otras palabras, parece que en la medida en que uno está incapacitado de casarse con un miembro de una patrilinea determinada, los miembros de aquella patrilinea aliada en algunos aspectos importantes son como consanguíneos de uno y hacia y con, los cuales uno debe comportarse como si fueran parientes. Por lo tanto, hay cuatro categorías de personas sociales: 1) verdaderos consanguíneos; 2) cuasiconsanguíneos; 3) afines potenciales, miembros de patrilineas desposables; y 4) diversos tipos de "foráneos", algunos de los cuales (por ejemplo miembros de la otra mitad) también residen en Chinchera.<sup>8</sup>

La figura 3 ilustra una convergencia-divergencia-convergencia hipotéticamente típica de alianzas connubiales "mixtas" entre dos patrilineas, a lo largo de cuatro generaciones. Los primos terceros reúnen las líneas, aquí, mediante el intercambio de hermanas. (De todas maneras, la unión también puede darse mediante un hombre (A) desposando a una mujer (B), como fué el caso de la unión original o lo contrario, y también dos hombres (A) desposando a dos hermanas (B) y lo contrario. Lo importante es que estructuralmente no tiene importancia la manera en que se establece la unión. En todo caso, uniones dobles pueden consolidar un mayor porcentaje de los recursos controlados por las dos patrilineas.

### *Texto explicativo de la figura 3*

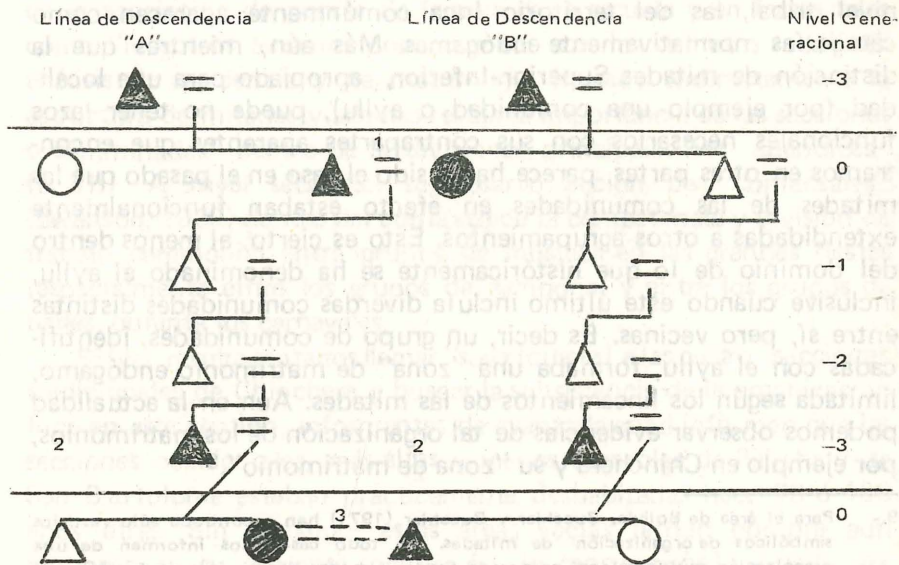
1. El espacio de parentesco para el conjunto de las realianzas se encuentra entre las dos líneas horizontales: los actores principales están marcados con color negro. El proceso comienza con una alianza entre "A" y "B" que se lleva a cabo después de haber efectuado la averiguación necesaria de si existen o no limitaciones de status transmitidas que impidan la realianza. Esta búsqueda la realizan los padres del novio y de la novia.
2. La información que prohíba las realianza de matrimonio hasta la generación -3 descendiente es conservada y transmitida por ambas patrilineas. El nivel -3 es el primer nivel generacional en el cual la alianza original es apropiadamente olvidada. Los

---

8.- Debemos indicar que este patrón de cuatro categorías muestra interesantes paralelos con el connubio circulatorio de cuatro clases de matrimonio de Zuidema (Zuidema, 1964 y este tomo).

hombres de "A" y "B" marcados con 2 son *Tunu Alchi* (bisnietos) del nivel originario (o sea generación 0) de sus respectivos *Tunu Achachilas*, y son las personas indicadas para negociar la realianza (de la misma manera como los representantes de la generación -3 en la parte superior de la figura lo hicieron para la alianza original).

3. Después de éste es posible llevar a cabo la realianza entre "A" y "B". Alianzas más fuertes son posibles de realizar mediante el matrimonio de dos hermanos con dos hermanas, o por el matrimonio de un hermano y una hermana de "A" con una hermana y hermano de "B". La línea punteada indica que esta es una alianza posible pero no prescriptiva.
4. Figura 3. *Realianza hipotéticamente posible entre dos patrilineas después de haber transcurrido el período de espera de cuatro generaciones.*



Sugerimos que las características terminológicas del sistema de alianzas, cuyo modelo presentamos en la fig. 3, son parcialmente comprensibles a la luz de los cambios postcolombinos. Específicamente, se puede ver que para un miembro de un nivel generacional determinado, las características de la terminología de parentesco reflejan la duración (mínima) de cuatro generaciones y la



reciclación potencial de la alianza. Las características bifurcadas son evidentes *sólo* cuando se distingue a las dos líneas (es decir, cuando las líneas están siendo diferenciadas por un *Tunu* y/o alianza). Las características generacionales se tornan evidentes cuando se identifica a las dos líneas (en algunos casos, por lo menos) como consanguíneos (es decir, cuando ambas líneas comparten ambos *Tunus*).

### *Estructuras de Mitad y Semimitad*

Una última característica estructural de la organización social aymara, se refiere a las así llamadas mitades. Una de las características verdaderamente resaltantes de la estructura social andina precolombina, al menos dentro del territorio dominado por los Incas, era la presencia de estructuras de mitades (cf. Diez de San Miguel (1567) 1964, para el área de Chucuito y Lupaca). En vez de las mitades exógamas que se encuentran en muchas sociedades de nivel tribal, las del territorio Inca comúnmente aparecen como categorías normativamente endógamas. Más aún, mientras que la distinción de mitades Superior-Inferior, apropiado para una localidad (por ejemplo una comunidad o ayllu), puede no tener lazos funcionales necesarios con sus contrapartes aparentes que encontramos en otras partes, parece haber sido el caso en el pasado que las mitades de las comunidades en efecto estaban funcionalmente extendidas a otros agrupamientos. Esto es cierto, al menos dentro del dominio de lo que históricamente se ha denominado el ayllu, inclusive cuando este último incluía diversas comunidades distintas entre sí, pero vecinas. Es decir, un grupo de comunidades, identificadas con el ayllu, formaba una "zona" de matrimonio endógamo, limitada según los lineamientos de las mitades. Aún en la actualidad podemos observar evidencias de tal organización de los matrimonios, por ejemplo en Chinchera y su "zona de matrimonio".<sup>9</sup>

9.- Para el área de Bolivia, Buechler y Buechler (1971) han encontrado sólo vestigios simbólicos de organización de mitades. En todo caso ellos informan de una organización multiseccional corporada funcionalmente similar, que era fuertemente endógama en secciones. Carter (1964: 53-56) presenta datos sobre altos niveles de endogamia en comunidades tanto "libres" como de ex-hacienda, en la Provincia de Ingavi, Bolivia. La Barre (que trabajó en la misma área veinte años antes) informa (1948:144-145) que mientras que las mitades "no son significativas entre los ayllus del campo abierto", las comunidades estaban relacionadas con la organización de mitades de las ciudades cercanas. Cole (1969) describe brevemente el ayllu boliviano de Pusamara (lago Poopo), formado por franjas (ranchos) en dirección Este-Oeste de tierra cultivable, organizadas en mitades, Norte Sur, cada una de dos franjas, con un centro ceremonial inmediato a la línea divisoria de la primera franja de la mitad sur.

Hickaman, durante su trabajo de campo, notó una división de mitades Norte-Sur (¿Superior-Inferior?) en Chinchera, y la siguió en su análisis del origen y ubicación residencial de las parejas casadas. (La división de mitades está marcada con una doble línea continua en el mapa esquemático de la fig. 1). Las mitades de Chinchera también pueden ser "rezagos" sin una mayor función evidente en la actualidad. En 1961-62, sólo hubo una ocasión ceremonial en que operaron como grupos corporados separados (o, mejor, "categorías"). Esta fue la fiesta del 3 de Mayo (la principal de las fiestas que se celebran en Chinchera), que giraba en torno a dos *calvarios*, uno de cada lado de la comunidad (ver mapa). También se informó de la división según mitades en forma de disputas de facciones dentro de la asociación de padres de familia de la escuela y en frases tales como "Nosotros tenemos poco que ver con los del otro lado". El análisis de residencia y de matrimonio muestra indirectamente la estructura de mitades y además revela la importancia de las secciones o semimitades dentro de las divisiones principales (ver apéndice I, II, III). A nivel seccional se observó acción de "comensales" (Swanson, 1969) dentro del contexto de la competencia y división de trabajo ceremonial entre grupos de músicos en las grandes fiestas (especialmente entre los grupos de zampofía) y entre los grupos de bailes, durante los carnavales.

Si bien resulta tentados llamar "soya (quarter) a las cuatro secciones tradicionales de Chinchera y buscar la subsistencia de la organización Inca en este sentido, informantes de avanzada edad informan que las secciones occidentales, más altas y menos deseables de Pajjcha y de San Bartolomé estaban prácticamente deshabitadas hace 75 ó 100 años atrás. Sin embargo, estas áreas vacías tenían nombre aun entonces y su reciente ocupación (o reocupación) puede ser

---

Cole indica que algunas de las mejores tierras estaban aparte de los territorios de las mitades, conformando una "zona neutral" (como el sector Kalasiquí de Chinchera), donde los miembros de cualquier semimitad podían poseer tierra. Respecto al área de Chucuito, Tschopik informa de una fuerte organización endógena dentro de la mitad de Chucuito (1946-541) y que Chinchera (notas del 5/5/41) estaba relacionada a la mitad superior de la ciudad de Chucuito. Estos lazos entre Chinchera y Chucuito continuaron al menos hasta 1962.



considerada como un uso más intenso de tierras menos buenas (laderas de las montañas, comparadas con la fértil tierra baja) en razón de las posibilidades de exclusión competitiva y la especialización en nichos ecológicos concomitantes a un aumento de población. Si bien no se sabe exactamente dónde tuvieron su origen los "colonos", nosotros pensamos que llegaron como refugiados de las comunidades invadidas por mestizos y se unieron al sector de status más bajo de la contraparte local de Chinchera de la mitad de su origen.

Prosiguiendo dentro de esta línea de razonamiento, se puede argüir que, internamente, cada una de las mitades representa a una entidad "orgánica" y especializada. Como tal, cada mitad está débilmente integrada y representa un régimen "heterónimo" (Swanson 1969) consistente en grupos patrironcales (es decir, las familias nucleares o bilateralmente extendidas de aquellos troncos). En todo caso, las dos mitades, tomadas en conjunto, también pueden ser consideradas como representantes, de alguna manera importante, de un "régimen comensal"\* de la comunidad como un todo. Por ejemplo, cuando un hombre de Chinchera se encuentra con otro de una segunda comunidad, se identifica primeramente como Chinchereño y no como miembro de una patrilinea, de una mitad o de una semimitad.

Hemos indicado que la estructura de las reglas matrimoniales incluyen la endogamia dentro de la mitad. Además especifica el matrimonio fuera de la comunidad en el caso de que la persona no pueda casarse dentro de su mitad de Chinchera. De esta manera, los matrimonios entre mitades están prohibidos, por implicación al menos. Efectivamente, las estadísticas indican que muy rara vez se traspasan los límites de las mitades mediante alianzas matrimoniales. Pensamos que la pertenencia a mitades de comunidades circundantes incluidas dentro de la zona de matrimonio de chinchera, sigue siendo un criterio importante en la selección de cónyuge. Naturalmente, esto no necesariamente implica una consideración consciente, ya que (por las razones mencionadas más arriba) las alianzas matrimoniales, con el tiempo, tienden a establecerse dentro de los mismos conjuntos de patrilineas. Además, hay una pequeña pero importante cantidad de hombres de Chinchera de residencia

\* Este término se refiere a principios ecológicos y no a la comensalidad socialmente entendida (N.E.).

uxorilocal (o de otras comunidades, que se mudan a Chinchera) que se ve facilitada por ser ambas patrilineas de la misma mitad y ocasiona una especie de solidaridad "mecánica" entre las comunidades de la zona de matrimonio. Se requiere de mayores datos referentes a la organización interna de estas otras comunidades para fundamentar las especulaciones de más arriba. En todo caso, sabemos que la cantidad de hombres y mujeres que abandonan Chinchera es aproximadamente igual a la de aquellos que llegan, y que el flujo es casi exclusivamente entre Chinchera y las otras comunidades del pequeño conjunto de ellas. Es especialmente significativo el hecho de que todas las comunidades que participan en la formación de alianzas matrimoniales con Chinchera (miembros del conjunto) comparten los mismos pastos comunales en los flancos superiores del Monte Atoya; que todos tienen vínculos ceremoniales con Chucuito; y que todas pertenecen a un grupo de ayllus, administrados como unidad política desde Chucuito.

## PARTE II: CORRELATIVAS DE COMPORTAMIENTO Y CONSECUENCIAS ADAPTIVAS

Habiendo hecho un examen de las características más sobresalientes de las estructuras de descendencia, de matrimonio y de mitades, es ahora el momento de considerar en detalle los puntos adicionales: 1) *cómo* las normas asociadas a estas estructuras determinan formas particulares de comportamiento (por ejemplo, la residencia y el compadrazgo); 2) *por* qué estas estructuras pueden ser significativas y tener implicancias adaptivas para la cultura andina en general.

### *Flexibilidad de la Residencia y la Segmentación de los Patrimonios*

El ideal normativo de residencia es la virilocalidad. En la mayoría de los casos implica que la pareja dependerá de los recursos del padre del novio (principalmente tierras y animales); por lo tanto, es más propio hablar de viripatrilocalidad. La residencia uxori-patrilocal también es una alternativa situacionalmente permisible y es resultado de un razonamiento estructural bastante parecido: un intercambio de personas y de bienes, para provecho de ambos lados



de la alianza. La diseminación de patronímicos (ver apéndice III) puede ser considerada como evidencia de tal toma de decisiones respecto a la residencia en el pasado.

La concentración de nombres troncales patrilineales similar al patrón de castas informado por Stein en 1961 y por Vásquez y Holmberg, 1968, sólo que de manera más débil) es cumulativamente patrifiacional, como lo hemos implicado. En otras palabras, las alianzas matrimoniales tienden a rotar entre unas pocas familias centradas en los diversos sectores de Chinchera, conjuntamente con sus ramas asociadas en las comunidades de la zona de matrimonio. Aun así, los problemas de mantener la tierra "en la familia" cuando las reglas de la herencia diseminan el control en cada generación, hace aún más necesario el planificar cuidadosamente, con el correr del tiempo, las uniones potenciales entre las mismas patrilineas. De esta manera se puede minimizar el minifundismo extremo.

Efectivamente, desde las postrimerías del siglo XIX, la ley peruana ( y la costumbre aymara) ha prescrito igual herencia de propiedad para hijos e hijas, haciendo posible y frecuentemente muy necesario, emplear estrategias como la de la residencia uxori-patrilocal en cada generación, para maximizar el acceso a los recursos. La tierra puede fácilmente escapar de las manos de una patrilinea de familia extensa, si bien hasta cierto punto puede ser "recapturada" posteriormente, mediante la negociación de una alianza matrimonial. En este sentido es significativo que los informantes de Chinchera y de Chucuito concuerden en que uno puede casarse con un miembro de la propia patrilinea, si la separación del *tunu* común es de cuatro o más generaciones. Esta elección situacional permite alianzas entre familias en las que novio y novia llevan el mismo patronímico.

En todo caso, ha habido una significativa segmentación de patrimonios ( y de esta manera de patrilineas) a pesar del ideal de la patrifiación cumulativa, tanto en la residencia como en la herencia, debido al aumento demográfico diferencial y a la capacidad de los grupos corporados y, segundo, debido a patrones recientemente introducidos y reforzados de herencia bilateral de tipo privado.

### **Compadrazgo y ayuda Mutua**

Pasando a la institución de parentesco ficticio de diversos tipos, nos parece que se da el caso de que las estructuras de alianza y de descendencia, por un lado, estimulan ciertos tipos de compadrazgo,

mientras que, por otro lado, desestimulan otros tipos. Nosotros pensamos que las extensiones de parentesco mediante el compadrazgo a determinados niveles generacionales, sirven para "llenar" el espacio y tiempo entre uniones estructurales legítimas entre dos patrilíneas. Es especialmente significativo que el sistema terminológico generacional se extienda a compadres y comadres, haciendo de ellos "consanguíneos", al menos iguales a los parientes afines. Efectivamente, es precisamente entre los parientes por afinidad que se recluta con mayor propiedad candidatos para determinados tipos de compadrazgo. Los padrinos de matrimonio son especialmente importantes, ya que al determinar patrocinadores para los matrimonios de sus hijos, los padres refuerzan activamente, tanto las relaciones establecidas en alianzas matrimoniales anteriores entre patrilíneas, como las identificaciones terminológicas de un tipo generacional. De hecho, el comadrazgo de este tipo "horizontal"<sup>10</sup> puede ser considerado como la anticipación de una posible unión entre los tataranietos de los padres de la novia y del novio y los bisnietos de los compadres que aceptan el rol de padrinos del matrimonio. En este sentido, el ideal es que los patrocinadores sean algo mayores que los novios, pero menores que los padres de la pareja. De esta manera nos parece que no sólo las uniones de *tunu* de ciertos tipos son heredadas, sino también cualquier posición de rango asociada a tales alianzas. Específicamente, a ciertos tipos de compadrazgo "horizontal" se les puede dar forma utilizando el espacio de parentesco bilateral.<sup>11</sup>

Probablemente el comadrazgo intermitades de tipo "vertical" implique rangos adquiridos y posiblemente haya estado prohibido en las épocas de la "comunidad campesina, cerrada y corporada"; sólo se permitía el compadrazgo vertical adscrito. Después de la conquista y la consecuente "apertura" del campesinado, el rango adquirido

10.- Para nuestros fines, el compadrazgo "horizontal" se da dentro de la esfera parental (ya sea verdaderamente consanguínea o cuasiconsanguínea), mientras que el compadrazgo "vertical" es de carácter intersticial, dándose entre individuos que son "extraños" entre sí (por ejemplo, pertenecientes a mitades opuestas).

11.- Esto sugiere que existen (o al menos, existían) dos clases de *Tunus*: 1) *Tunus* "corporados" (por ejemplo el primogénito del primogénito), quienes son vistos como o poseedores de los recursos corporados; y 2) *Tunus* de "usufructo", que son miembros subordinados de las patrilíneas y que, por esta razón, contraen alianzas menores. La diferencia entre estos dos tipos representaría un criterio importante de status adquirido mediante alianzas. Con las reglas recientemente alteradas de tenencia de tierra, prácticamente todo varón pasa a ser un *Tunu* de tipo corporado.



mediante relaciones de compadrazgo con la categoría "foráneos" se volvió más común. Aparte del potencial para alianzas matrimoniales entre patrilineas, el compadrazgo intermitades puede implicar un intercambio recíproco de trabajo y el patrocinio en actividades económicas fuera de la comunidad. En Chinchera, la manufactura y venta de sombreros de fieltro ha proporcionado una importante motivación para la extensión ficticia de parentesco.

### *Significado adaptativo de la Estructura Social*

Murdock (1949) y muchos otros (por ejemplo Goodenough, 1955; Sahlins, 1958) han notado que determinados tipos de características estructurales de la organización social pueden ser considerados como el reflejo de la adaptación a condiciones ambientales específicas. En relación con el problema del que nos estamos ocupando, pensamos que los casos andinos pueden caer bajo el patrón de adaptación terminológica para el cual Dole (1969) ha acuñado el término de "generacional bifurcada". La pérdida de la distinción entre primos paralelos y cruzados y el empleo de términos generacionales para casi todos los parientes (consanguíneos y afines) pudiera ser un indicio de adaptación a circunstancias de endogamia reforzada. Es decir, posibilidades de matrimonio y de movimiento restringidas, como consecuencia de una disminución de la población (cf. Dobins, 1966 y Smith, 1970) de deculturación y de la dominación por parte de un sistema sociocultural externo, a nivel estatal. Si bien este puede ser efectivamente el caso de los aymaras, parece ser que la endogamia ha existido en algunas medida considerable desde que el área fue incorporada, primeramente al territorio conquistado por los Incas y luego por los españoles, los que desde entonces racionalizaron los sistemas sociales subordinados existentes.

Mientras que las características de descendencia y de alianzas permiten un grado considerable de flexibilidad en el reclutamiento cognáico y en las alianzas conubiales "mixtas", tienen al mismo tiempo otras características adicionales importantes que impiden un crecimiento extremado de los recursos por parte de una o más patrilineas, a costa de otros que compiten por los mismos recursos limitados. Las restricciones a la completa libertad empresarial de concertar alianzas matrimoniales es uno de los mecanismos de restricción.

Lo arriba dicho no significa que el sistema de alianza y descendencia signifique la única limitación a la concentración

extrema de recursos en manos de un solo grupo. Tenemos por ejemplo casos paralelos a instituciones restrictivas tales como la competencia de cargo (cf. Cancian 1965) dentro de comunidades andinas, y la forma de patrocinio de fiestas y status adquirido en la comunidad, mediante donaciones ostentosas. En Chinchera se da por lo menos este tipo de nivelación de concentración de recursos (ver Carter, 1964; Buechler y Buechler, 1971, para otros ejemplo dentro de los aymaras).

Es más, la estructura de mitades endógamas pueden ser considerada también como poseedora de tal característica limitativa. Es decir, la importancia de la estructura de mitades en la comunidad no reside tanto en sus características clasificatorias de rango si bien es seguro que los Incas empleaban administrativamente la dicotomía para tales propósitos (la distinción de la mitad "superior" contra la "inferior"); más bien representa otro mecanismo para asegurar que ningún grupo pueda monopolizar los recursos de la comunidad. En nuestro caso, este monopolio sinificaría la dominación, dentro de la mitad dada, por parte de un conjunto de alianzas. Nuestro argumento es que la estructura de mitades *per se* no es directamente un epifenómeno de los sistemas de descendencia ni de alianzas, tal como los hemos descrito. Más bien, las mitades representan una dimensión epifenomenal separada de la organización comunal en sí.

Pensamos que la estructura de mitades representa una forma de control y de equilibrio especialmente adecuada para la comunidad campesina corporada, relativamente cerrada.<sup>12</sup>

Por lo tanto sugerimos que 1) el patron de terminología de parentesco, 2) los sistemas de descendencia y alianzas que refleja, así como 3) la característica del énfasis en la endogamia dentro de la mitad (con la exogamia comunal como alternativa aprobada) son todos adecuados a las circunstancias de las sociedades campesinas corporadas, relativamente cerradas (cf. Wolf, 1966). Las características de este tipo parecerían adaptaciones especialmente útiles a las instancias de la limitación y variabilidad demográfica y de recursos, acompañados de una restricción a la movilidad. Efectivamente, son justamente las características de este tipos las que condicionarían aquello que Foster (1965) ha llamado "imagen de bien limitado", un

12.- Como tal, la función de la estructura de mitades es análoga, de modo interesante, al contraste entre el jefe de sagrado y el jefe secular, que anteriormente era característico de tantas hegemonías polinesias (cf. Sahlins 1958).



conjunto cognitivo y de valores, típico de comunidades como Chinchera y Chucuito.

### Conclusión

Pensamos que los aspectos de comportamiento de la organización de por lo menos algunas comunidades aymaras, son básicamente funciones de las propiedades estructurales de tres tipos de sistemas sociales. Un sistema de descendencia, uno de alianza y uno de mitades. Además pensamos que tales estructuras sociales y sus consecuencias en el comportamiento son explicables como adaptaciones a determinados tipos de parámetros ambientales.

## APENDICE I

### PATRONES DE RESIDENCIA EN CHINCHERA, POR SECCIONES, MITADES Y COMUNIDAD

POR SECCION	VIRILOCAL	VIRINEOLOCAL	UXORIOCAL
LP (N= 72)	73o/o (53)	17o/o (12)	10o/o ( 7)
P (N= 21)	86o/o (18)	9o/o ( 2)	5o/o ( 1)
SB (N=18)	61o/o (11)	17o/o ( 3)	22o/o ( 4)
CH (N= 33)	61o/o (20)	27o/o ( 9)	12o/o ( 4)
K (N=17)	6o/o ( 1)	88o/o (15)	6o/o ( 1)
(Neutral Zone) (Zona Neutral)			
POR MITADES			
SUR (93)	76o/o (71)	15o/o (14)	9o/o ( 8)
NORTE (51)	61o/o (31)	23o/o (12)	16o/o ( 8)
POR COMUNIDAD			
(N <sub>t</sub> = 161)	64o/o(103)	25o/o (41)	11o/o (17)

$$\text{Virilocal + Virineolocal} = \frac{103 + 41}{161} = 89\text{o/o}$$

Las bases de los porcentajes son de Fig. 1; LP= 72, P= 21, SB= 18; CH= 33, K= 17; MITAD SUR = 93, MITAD NORTE = 51; ZONA NEUTRAL = 17; TOTAL DE LA COMUNIDAD = 161.

## APENDICE II

### ENDOGAMIA Y EXOGAMIA EN CHINCHERA, POR SECCIONES, MITADES Y COMUNIDAD

#### ENDOGAMIA DENTRO DE LAS SECCIONES

LP =  $27/77 = 35\text{o/o}$   
 P =  $17/36 = 47\text{o/o}$   
 SB =  $4/23 = 17\text{o/o}$   
 CH =  $6/25 = 24\text{o/o}$   
 Promedio =  $54/161 = 34\text{o/o}$

#### DENTRO DE LAS MITADES (INCLUYENDO ALGUNOS MATRIMONIOS INTERSECCIONALES)

SUR 51/113 =  $45\text{o/o}$   
 NORTE 20/48 =  $42\text{o/o}$

#### EXOGAMIA INTERSECCIONALES

LP (F=16,M=2) =  $18/77 = 23\text{o/o}$   
 P (F= 3,M=5) =  $8/36 = 22\text{o/o}$   
 SB (F= 7,M=0) =  $7/23 = 31\text{o/o}$   
 CH (F=10,M=1) =  $11/25 = 44\text{o/o}$   
 Promedio = (F=36,M=8)  $44/161 = 27\text{o/o}$

#### INTERMITADES

SUR (F= 13, M=6)= $19/113=17\text{o/o}$   
 NORTE (F=7,M=1)= $8/48= 16\text{o/o}$

#### FUERA DE CHINCHERA

LP (F=23,M=9) =  $32/77 = 42\text{o/o}$   
 P (F= 7,M=4) =  $11/36 = 32\text{o/o}$   
 SB (F=10,M=2) =  $12/23 = 52\text{o/o}$   
 CH (F= 6,M=2) =  $8/25 = 32\text{o/o}$   
 Promedio (F=46,M=17) =  $63/151 = 39\text{o/o}$

#### EXOGAMIA DE MITADES FUERA DE CHINCHERA

SUR (F=30,M=13)= $43/113= 38\text{o/o}$   
 NORTE (F=16,M=4)= $20/48= 42\text{o/o}$

TOTALES ENDOGAMIA EN LA COMUNIDAD DE CHINCHERA = INTRA+ INTERMITADES =  $71 + 27 = 61\text{o/o}$

161

EXOGAMIA EN LA COMUNIDAD DE CHINCHERA =  $63/161 = 39\text{o/o}$

Las bases para el cómputo de los porcentajes son distintas a las de Apéndice I, porque las parejas residentes en la zona neutral de Kalasiqui han sido distribuidas entre sus sectores de origen: ZP = 77, P = 36, SN = 23, CH = 25, Mitad Sur = 113, Mitad Norte = 48. El total sigue siendo 161.



### APENDICE III

#### PATRONIMICO DEL PADRE: FAMILIAS EN CHINCHERA CON ESTOS PATRONIMICOS (POR SECCIONES)

NOMBRES	LP	P	SB	CH	K	TOTAL
Cruz	18	3	1	2	0	24
Flores	10	1	0	0	3	14
Cinquemamani	7	1	0	0	0	8
Alejo	7	0	0	6	2	15
Palomino	4	3	2	0	2	11
Chambi	4	0	7	1	1	13
Perrez	4	0	0	0	0	4
Manzano	3	0	0	0	0	3
Carpio	3	0	0	0	0	3
Choque	2	0	0	0	0	2
Laura	2	0	0	0	1	3
Torres	0	7	1	0	0	8
Aguilar	0	2	3	0	5	10
Holquin	0	1	1	3	0	5
Curasi	1	0	0	3	0	4
Asqui	1	1	1	4	0	7
Sayritupa	0	0	1	6	0	7
Quispe	0	0	0	2	0	2
Mamani	1	0	1	0	1	3
<b>TOTALES</b>	<b>67/72</b>	<b>19/21</b>	<b>18/18</b>	<b>27/33</b>	<b>15/17</b>	<b>146/161</b>
<b>PORCENTAJES</b>	<b>93%/o</b>	<b>91%/o</b>	<b>100%/o</b>	<b>82%/o</b>	<b>88%/o</b>	<b>91%/o</b>

NOTA: Los números que están dentro de un círculo denotan a los patronímicos más poderosos de la comunidad. Cada uno tiende a concentrarse en una sección, siendo Alejo una notoria excepción. Esto nos lleva a la especulación de que las dos castas Alejo son independientes y no patrilineas segmentadas.

## VARIACIONES DEL PARENTESCO CAÑARI

Leslie Ann Brownigg\*

Un importante aspecto del sistema de compadrazgo que no ha sido enfatizado en varios estudios en Latinoamérica (Mintz y Wolf, 1950; Foster, 1953, 1969; Desdon, 1963; Eisenstadt, 1956; Wolf, 1966) es el de la reafirmación de los patrones aborígenes del parentesco a través de esta forma simbólica o ritual de parentesco. Paul (1942) clasificó los lazos del compadrazgo en América Central como extensiones por encima del grupo de parentesco o intensificaciones de las relaciones preexistentes; Mintz y Wolf (1950) han categorizado el compadrazgo como "horizontal", si vincula a personas de status aproximadamente igual, o "vertical", entre las personas de status social, distinto. Ellos han postulado la existencia de tendencias hacia el compadrazgo vertical en comunidades donde existen clases estratificadas, tales como plantaciones o haciendas. El patrón Maya tendiente a reforzar e intensificar las relaciones preexistentes mediante el compadrazgo fue notado por Redfield y Villa Rojas (Redfield, 1941: 123-124; Redfield y Villa Rojas, 1934: 98; Villa Rojas, 1945: 91). En contraposición a las expectativas de Mintz y Wolf, Desdon encontró el patrón de reforzamiento en una hacienda de henequen en Yucatán (1963: 574-583). Foster ha tomado en consideración ambos tipos, vertical-horizontal y extensión-intensificación en su estudio estadístico de compadrazgo en Tzintzuntzan (1969). Vogt (1969:237) indica que el compadrazgo en Zinacatan perpetúa alianzas entre linajes. Reina (1966:228) analizó el compadrazgo de Chinaulta en Guatemala como un sistema transgeneracional de alianzas asimétricas entre familias. Enfatizando diferencias en la prosperidad de padrinos de bautismo con relación a la de los padres, Ingham (1970: 281-289) demuestra una función redistributiva y jerarquizada en el patrón de compadrazgo de Tlayacapan, Morelos.

---

\*Leslie Ann Brownigg, doctorada en la Universidad de Columbia, profesora en George Washington University y Northeastern University, realizó trabajos de investigación en Ecuador y Perú. Encargada de la sección bibliográfica de Etnología de la Library of Congress.



La reafirmación de formas aborígenes de parentesco a través del compadrazgo es un subtipo de compadrazgo horizontal intensificador. Difiere de la simple intensificación de las relaciones de parentesco preexistentes, reafirmando relaciones importantes para los sistemas aborígenes de terminología de parentesco, de alianzas preferidas y de intercambios de trabajo. En estas circunstancias se reconocen roles claves, que frecuentemente no son categorías marcadas en la terminología aculturada por el parentesco ritual.

Este sistema de compadrazgo en los Andes fue notado por vez primera, durante una investigación de campo en una "comunidad indígena" bilingüe de la sierra peruana. La terminología de parentesco y los patrones de alianza se habían aculturado, en gran medida, a normas castellanas. Una mujer de Moyobamba, que era buena amiga mía (y comadre a través de mi patrocinio del *Evangelio* a sus nietos) trataba de expresarme su extremo dolor por la muerte de su hermano. Mientras yo le daba carne de llama de la *pachamanca* comunal del rodeo anual, a la cual ella no podía asistir, pues estaba recluida en su casa en duelo de varios meses de duración, ella me explicó: "Vea, él no sólo era mi hermano. Era mi compadre". Había sido padrino de su primer hijo varón y su hermano mayor. Verificando, encontré que el orden de nacimiento de los siblings de los padres y el patrocinio de sexos opuestos eran factores comunes de criterio en la selección de padrinos de bautismo y corte-pelo (*quiteña*). Pero esto no era lo que buscaba en esa comunidad. Cuando comencé mi trabajo de campo en las serranías del sur de Ecuador entre los Cañari quechua de Azuay y Cañar, el compadrazgo como parentesco reforzado pasó a ser una preocupación de mi investigación.

En Ecuador estudié dos haciendas comunales de Cañarís Quechua.<sup>1</sup> Una era de población de *huasipungos* (peón permanente)

1 El trabajo de campo fue iniciado en el verano de 1968 en el área de Cañar, bajo la subvención del Instituto Latino Americano de la Universidad de Columbia, New York. El trabajo de campo fue continuado desde junio de 1969 hasta agosto de 1970, subvencionado por el programa del Foreign Area Fellowship. El período comprendido entre junio de 1969 hasta enero de 1970 fue dedicado al estudio de la comunidad de "Pukara Monjas" con una posterior visita en febrero. El trabajo de campo en Quilloac se desarrolló de enero a abril de 1970 y nuevamente en junio y julio de 1970. La comunidad había sido reconocida en un viaje anterior de estudios en 1968. Esta ponencia representa un análisis de trabajo. Espero poder codificar los estudios de genealogía, investigaciones de unidades domésticas y las asociaciones de trabajo y de festividades para un análisis estadístico de algunos de los patrones implicados. El estudio genealógico de la comunidad de Pukara Monjas fue completo

de una hacienda de la Asistencia Social de Azuay que llamo "Pukara Monjas". La otra, Quilloac, era una comunidad de ex *huasipunqueros* y *yanaconas* que eran propietarios de tierras expropiadas de la hacienda Huantug en Cañar, Cañar. En ambas comunidades la mayoría de las relaciones de compadrazgo estaban formadas entre personas que estaban ya estrechamente emparentadas.

En Quilloac, los padres prefieren un pariente lineal del mismo sexo, matrilateral para las mujeres y patrilateral para varones, como padrinos de bautismo. Idealmente, el padrino de matrimonio debe ser un "tío" común a las dos personas que conforman la nueva pareja. Este tiene la obligación de proveer los recursos culturalmente prescritos para la fiesta de matrimonio.

Los padres de Pukara Monjas buscan un *Pupu Tayta* o *Pupu Mama* (padre o madre de cordón umbilical) para cortar el *pupu* del niño recién nacido (cf. Brownrigg, 1971). El padre umbilical ritual del recién nacido es idealmente un pariente del padre, para las niñas, y un pariente del grupo de la madre, para los varones. Los padres umbilicales de los niños que nacen después son escogidos ambilateralmente entre hermanos, hermanas o padres de cualquiera de los padres, sin importar el sexo del niño. Usualmente, el padre umbilical se convierte en padrino de bautismo cristiano que "marca" al niño. El padre umbilical tiene la obligación de proveer ofrendas comestibles a su ahijado para el beneficio de la madre durante la lactancia. Durante la adolescencia continúa una relación especial entre los ahijados y los *Pupu Tayta* o *Pupu Mama*. El niño puede exigir regalos y favores. El padre umbilical de cualquiera de los dos que forman la pareja de novios es elegido como padrino mutuo de matrimonio. En Pukara Monjas el patrocinador del matrimonio recibe bienes en el contexto de la fiesta matrimonial.

En ambas comunidades, el parentesco "real" era claramente reforzado con parentesco "ritual". Así como en la hacienda de Yucatán de Desdon con influencias Mayas, ambas comunidades contradicen las predicciones de Mintz y Wolf respecto al compadrazgo vertical en comunidades estratificadas. También en otras dos haciendas comunales ecuatorianas, Coata Monjas y Pesillo, (Scott, S.F.) el compadrazgo horizontal tendiente a la intensificación de parentesco dentro de la comunidad resultó ser la norma. Un asunto

en lo que respecta a sus residentes. La comunidad más amplia de Quilloac fue estudiada sólo en parte. La mayor profundidad genealógica de las genealogías de Quilloac reflejan una concentración en la sección más acomodada, de los yanaconas de la comunidad. Este problema escapa de mi foco de atención, que se centra sobre los miembros terratenientes de la cooperativa que provienen de un estrato más acomodado de la comuna.



aún más interesante y complejo que la existencia de este tipo de compadrazgo en Ecuador, es la importancia estructural de aquellas relaciones de parentesco elegidas para ser reforzadas a través del parentesco ritual. Para tal análisis debe estudiarse el sistema terminológico de referencias y denominación mutua, herencia, patrones de matrimonio y costumbres de selección de nombres de pila.

En Pukara Monjas, Azuay y Quilloac Cañar, la aculturación Cañari a las normas castellanas durante cuatro siglos ha afectado el ámbito, usualmente conservador, de la terminología de parentesco. Es difícil calcular la aculturación relativa de las dos comunidades. La comunidad de Cañar era más rica como lo testimonia la presencia de los propietarios cuya única obligación hacia la antigua hacienda había sido unos pocos días de trabajo cada año.

La comunidad de Azuay era un grupo más homogéneo en el que todos eran *huasipungueros* en ese momento, aunque no necesariamente activos. Ambos grupos hablaban quechua<sup>2</sup>, aunque dialectos diferentes. En Cañar la mayoría de los hombres de mediana edad y los hombres y las mujeres jóvenes eran bilingües. En Azuay sólo uno pocos hombres jóvenes podían hacerse entender en castellano. El grupo de Quilloac y Cañar tenía costumbres más tradicionales. Sólo un media docena de miembros jóvenes de los ochocientos habitantes usaban normalmente vestimentas compradas en tiendas. Los hombres usaban el pelo largo y el pelo cortado era considerado como la desgracia del hombre *roto*, roto por adoptar standards de apariencia ecuatoriana y no indígena. El grupo tenía un fiero orgullo étnico y comunal. Sin embargo, por ejemplo, los ritos de crisis vital de la comunidad han sido borrados en Quilloac por las costumbres católicas. La comunidad de Azuay en cambio mantuvo ritos no hispánicos de crisis vital, ceremonias de curación y un ritual que simula una batalla llamado *pukara* (cf. Brownrigg, 1971). Pero, su vestimenta era más moderna debido a una relación comercial más acentuada con la ciudad provincial de Cuenca y a una reciente

---

2 El idioma de los Cañari se deletrea, comúnmente, "Quichua", para reflejar uno de los desplazamientos de sonido que distinguen a su dialecto del de los otros quechuas. La escritura es en ortografía convencional. He traducido bebé como *wawa* en vez de *guagua*, la ortografía de diccionario ecuatoriano corriente, porque *wawa*, una ortografía más convencional, también refleja la pronunciación del dialecto. De igual manera he deletreado hermano como *wauki*, una convención ortográfica del Perú. Ninguno de los términos Quichua son transcripción lingüística.

migración a centros costeros en busca de trabajos remunerados monetariamente.

Ambos grupos mantenían un núcleo similar de terminología de tipo quechua e hicieron una sustitución similar de términos castellanos. Tenían términos recíprocos, puentes entre siblings, dependiendo del sexo del hablante y del sexo del sibling en referencia, llamados; *Ñaña-Ñaña* entre hermanas, *panituri* entre una hermana (pani) y un hermano (turi) *wauki-wauki* entre hermanos. Un padre era llamado *tayta* (padre, en quechua). La madre y la hermana de la madre se fusionaban en *ñaña* por hablantes de ambos sexos. En Quilloac, el término castellano para madre, *mama*, apareció como un término de denominación y referencia para la madre y la suegra. El hermano del padre era claramente llamado *wauki*, el término para hermano hombre, por hablantes de ambos sexos. El término castellano de *tía* era aplicado para la hermana del padre. En Pukara Monjas esta sustitución castellana era el único término. En Quilloac el término *tía* también se extendía, ocasionalmente, al término de madre-hermana (*ñaña*). El hermano de la madre podía ser llamado por el término castellano de *tío* o por *turi* (término femenino de hermano) por hablantes de ambos sexos o *ñaña wauki* (hermano de la madre o de la hermana, para ego masculino).

Los términos para primos habían desaparecido en ambas comunidades. En Quilloac los primos en primer grado eran referidos por el término castellano de *primo hermano*. En Pukara Monjas ellos mismos eran *primus*. En Pukara Monjas el hijo del hermano del padre tenía una categoría especial de *upaprimu*, para ego masculino.

Los esposos eran llamados *kusi* (quechua) y las esposas *huarmi*, que significa mujer. *Masha* que significa tanto yerno, como esposo de la hermana (para ego masculino), es el único término quechua de afinidad que claramente sobrevive\*. Para otras relaciones afines se han substituido los términos quechuas por los castellanos *cuñado-a* y *suedro-a* o *consuedro*, modificados del castellano suegro, suegra, consuegro, consuegra).

Luis Cordero ha recopilado términos de parientes políticos que han caído en desuso y que tienen interesantes traducciones. Se cuenta de una mujer que llamaba *quihuachi* a su suegra y a su suegro, una forma nominalizada del verbo *quichuay* (cortar, en quechua). Un hombre llamaba *caka* a su suegro que puede ser traducido como

---

\* Ver Custred, Mayer y Webster: en este tomo para comparar terminologías, y las Sustituciones castellanas. (N.E.).



punteo o como el barranco que el puente atraviesa.\*

En estas comunidades, los términos castellanos sustituidos son aplicados a parientes distintos o a otros que entre hispanohablantes. En Pukara Monjas, el término cuñado se extiende a los siblings varones del cuñado del cónyuge y a sus hijos varones.

En Quilloac, un hombre llama a su suegra y suegro mediante una combinación del término *suedra*, derivado del castellano, y del término *ñaña* (término usado para madre, hermana de madre y hermana). El término es masculinizado para el suegro, que se convierte en *suedra ñañito*.

La masculinización castellana para el término quechua de *ñaña* también era usada en Quilloac para formar el término genérico para los ascendientes masculinos de las mujeres, por encima de la generación del abuelo. Ellos son *bisñaños* (nuevamente madres masculinas) o *bisñañas* (nuevamente madres). Los abuelos eran llamados con términos castellanos, con la excepción del padre, que era designado como *tayta* (padre, en quechua), abuelo o *yaya* (quechua). Yaya, un término burdo con connotaciones sexuales, significa genitor varón, también se extendía a cualquier ascendiente lineal varón pariente de varones.

En Pukara Monjas, los términos para ascendientes lineales precisaban más claramente las generaciones y eran derivados de términos castellanos. *Awilu, a*, para cualquiera de los abuelos, *bisawilu, a*, para los bisabuelos; *tataraawilu, a*, para los tatarabuelos. Los nietos también eran llamados por términos similares, contando cuatro generaciones hacia abajo.

Las hijas son llamadas *huarmi wawa* (mujer infante) por ambos grupos. Los niños varones eran llamados *kari wawa* en Pukara Monjas y *kari wawa* en Quilloac (*kari*=hombre, en quechua). El orden de nacimiento era una categoría marcada. Habían términos especiales para el primer y último niño nacido en un grupo de siblings: *punta wawa* y *quipa wawa*, respectivamente. Los siblings mayores tenían autoridad sobre los menores, especialmente el primogénito entre todos los demás. En Quilloac, el hijo menor tiene derechos especiales de herencia sobre el hogar de los padres. Sin embargo, el heredero debe compensar a sus siblings, si él o ella desean conservar la vivienda intacta. De lo contrario, todos los siblings ejercerán su igualdad de

---

\* Ver Artículo de Tom Zuidema en este tomo. (N.E.)

herencia y dividen las vigas, las tejas y los muebles de la vivienda.

Exceptuando los términos castellanos para hermana del padre, abuelos, nietos, parientes políticos y primos, la esencia de la terminología quechua muestra un sistema de fusión bifurcado con características Crow específicas<sup>7</sup>: el uso del término hermano para el hermano del padre, la fusión de la madre y su hermana y la pérdida del término 'hermana del padre' en la primera generación ascendente al interior de una constelación de términos por lo general marcadamente quechuas. El término hubiera sido susceptible a una influencia castellana si hubiera sido débil, único, o no reforzado en el sistema.

Luis Cordero recogió el término único de *yayapac pani*, hermana del genitor varón (ego masculino).

La hipótesis Crow para la terminología aborigen puede basarse en otros indicios como la prohibición del incesto entre la hermana del padre y el hijo del hermano, y la tendencia hacia un tipo de matrimonio de primos cruzados. Pero, las prohibiciones más fuertes de incesto colateral complican el análisis y sugieren el funcionamiento de otro sistema.

En Quilloac, la prohibición más fuerte de incesto colateral es entre cualquier tipo de tía y cualquier tipo de sobrino. Sin embargo, el matrimonio entre cualquier tío con cualquier sobrina es una forma sancionada de alianza. Se ve con gran horror cualquier indicio de romance entre tía y sobrino: las tías transgresoras son obligadas a confesar en la iglesia si su comportamiento hacia el sobrino (que puede ser de la misma edad) es demasiado íntimo. La ideología del ancesto para la tía matrilateral está implicada en la terminología. Ella es llamada madre-hermana: categoría de incesto. Pero la ideología de la prohibición patrilateral es más sutil. Se dice que ella está en una relación respetuosa de *pani-turi* con el padre de su sobrino. Se dice que una tía debe imponer respeto. Una notable excepción es la tía afín quien, como la hermana del padre, es llamado tía por honor. En esta relación de tía-sobrino existe un potencial para romances. En Quilloac, los Cañaris cuentan una serie de historias morales sobre conejos. En cada cuento, el conejo ofende a su tío, el zorro, por medio del favoritismo de la esposa del zorro hacia su sobrino conejo.

---

<sup>7</sup> Ver artículo de F. Wolf en este tomo. (N.E.)



La prohibición de incesto con tías consanguíneas puede indicar una exogamia fuera de los unilinajes paternos y maternos, como quiera que se los defina, excepto para la curiosa inversión en la relación tío-sobrino. Para que esto encaje en algún patrón de exogamia, ningún tío podría estar en el linaje exógamo de ninguna sobrina. Esto también significaría que los hermanos y hermanas completas están clasificados en diferentes unilinajes en lo que se refiere a incesto y alianza.

Una explicación posible es la de descendencia paralela. Un sistema de descendencia paralela como la forma de parentesco Inca ha sido propuesta por Lounsbury (1964) y Zuidema (1972). En tal rastreo, una hermana y un hermano de los mismos padres pertenecen a diferentes grupos monosexuales de descendencia. En Apinayé, la descendencia paralela funciona dentro del contexto de la terminología básica de Crow (Maybury-Lewis, 1960). Si el rastreo de parentesco para fines específicos se hace de hombres a través de hombres y de mujeres a través de mujeres, una sobrina no resultaría emparentada a ningún tío; un sobrino, a ninguna tía. La tía paterna no estaría en el linaje paralelo paterno. Ella sería una probable cónyuge, excepto en la respetuosa relación de parentesco *pani-turi*.

En Pukara Monjas existe otra evidencia de descendencia paralela al asignarse un término para los primos, es decir los hijos del hermano del padre, para ego masculino; como también por la extensión del término cuñado hacia los hermanos de los afines y a sus hijos. Finalmente, las costumbres para la asignación de nombres de pila ofrecen una evidencia adicional.

Frecuentemente en ambas sociedades los nombres de pila conmemoran los nombres de parientes cercanos. A esta costumbre se le dio un nombre formal en Quilloac: el *tukaiyo* (probablemente del verbo quechua *tucay*: ridiculizar o disminuir)\*. A los niños de Quilloac se les da principalmente el nombre de algún antepasado lineal muerto del mismo sexo, preferentemente, del lado patrilateral para los primogénitos hombres, y luego los de colaterales muertos.

---

\* El término *Tocayo* también se halla definido en el Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española, sin etimología amerindia, como: "respecto de una persona, otra que tiene su mismo nombre". (N.E.)

Los parientes del difunto llamarán al niño *tukaiyo* por el término de parentesco apropiado a su relación con el tocayo muerto. A un infante llamado con el nombre del abuelo paterno se le llamará por ello *taytito* por los siblings de su padre, y *kusi* (esposo) por la abuela paterna. Ya que se le da preferencia a los parientes lineales en la institución del *tukaiyu*, los sublinajes están marcados por la herencia del nombre de pila. Por ejemplo, la línea paterna ascendente de un hombre llamado Lino era: primer ascendente, Lorenzo; segundo, Lino; tercero, Lorenzo; cuarto, pedro; quinto, Lázaro. Uno de los hermanos de Lino se llamaba Pedro, otro, Lorenzo. Uno de los hermanos de su padre se llamaba Anastacio y su hijo menor era Segundo Anastacio y el hijo de éste, Anastacio nuevamente. El nieto de la hermana del Anastacio original era también Anastacio.

Los niños de Quilloac que son llamados por parientes lineales que aún están vivos, algo usual para niños menores, incluyendo a sus propios padres, consiste en llamarlos "Segundo" en vez del nombre propio que se les ha dado, hasta que el *tocayo* haya muerto. Luego son llamados por su propio nombre de pila y asumen la relación de *tukaiyu*. Luego, probablemente, los tocayos del padre serán los "benjamines" o *quipa wawa*.

En Pukara Monjas no se ha descrito un sistema formal de *tukaiyu*, pero muchos niños tenían el nombre de parientes cercanos. Había una tendencia definitiva hacia nombres patrilaterales, los cuales podría yo fácilmente identificar en genealogías. Dieciocho niños tenían el nombre de parientes patrilaterales y seis de parientes matrilaterales. En una muestra de treintisiete tocayos de ambos sexos, dos tercios eran nombres de parientes patrilaterales; un cuarto, de los padres; un sexto, del hermano del padre; un dozavo, de la hermana del padre y de la madre del padre respectivamente; un octavo, el padre del padre y el padre del padre del padre respectivamente. Un niño solamente tenía el nombre del hermano de la madre del padre.

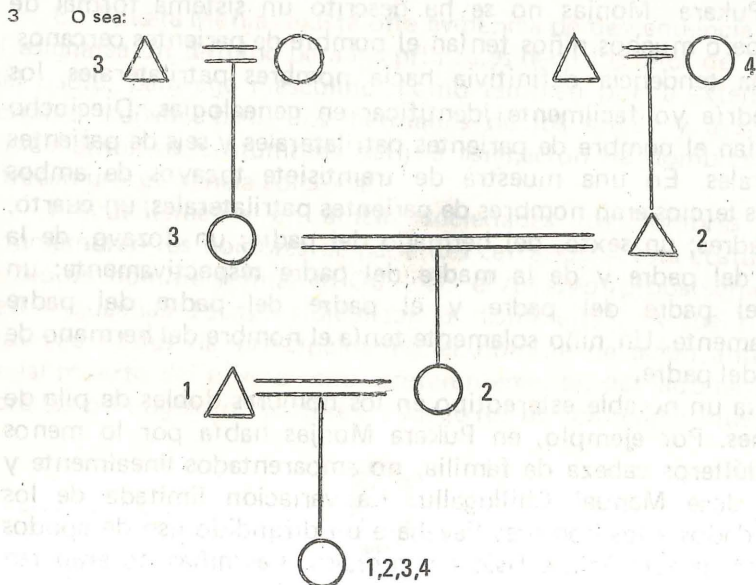
Había un notable estereotipo en los nombres dobles de pila de los varones. Por ejemplo, en Pukara Monjas había por lo menos cuatro adúlteros cabeza de familia, no emparentados linealmente y llamados José Manuel Chillugallu. La variación limitada de los nombres dados a los hombres llevaba a un difundido uso de apodos basados en características físicas y morales. Las niñas no eran tan



comúnmente llamadas como sus parientes, pero los nombres de las niñas eran asociados a las modas generacionales. Una sorprendente cantidad de esposas de hombres tenían el mismo nombre de pila que una de sus hermanas. Esto podría ser un indicio de un ciclo más prolongado en tocayos femeninos que no reflejan las genealogías superficiales o, más enigmáticamente, una marcada categoría para intercambio de hermanas.

En ambas comunidades los Indios tendían a usar un sólo apellido, en contraposición a la costumbre española de usar doble apellido, paterno y materno. Muchos estaban confundidos sobre cuál sería apellido materno cuando las autoridades pedían el nombre completo. El uso de un sólo apellido podría ser visto como una estrategia ante el sistema externo de incesto legal (ver más adelante). En otras comunidades de Cañari encontré evidencias más fuertes en el rastreo de descendencia paralela en un sistema de cuatro apellidos en el cual la mujer mantenía el apellido del padre, la madre, madre de la madre y el de la madre del padre de la madre, mientras que el hombre mantenía sólo uno o dos apellidos.<sup>3</sup>

Revisando los patrones de matrimonio, la relación de *pani-turi* toma nuevas dimensiones. Con la variable limitada de la extensión del



grupo de siblings, el múltiple intercambio de hermano-hermana es la característica estadística más prominente del patrón de matrimonio de Pukara Monjas que también se presenta en Quilloac. Un hombre intercambia a su hermana por una esposa, consolidando los lazos generacionales horizontales. De esta manera, balancea el servicio de la novia que él debe al padre de la esposa con el servicio que su cuñado debe al grupo. Si un hombre enviuda busca una nueva esposa entre las hermanas de la difunta o las hijas de ellas. En caso que ambos sean viudos se sigue este patrón, aún cuando ya son compadres varias veces: una violación técnica de la extensión de los tabúes de incesto en el compadrazgo. Un hombre también puede ofrecer a su hija como esposa al grupo de su esposa muerta o a otro grupo. Es por esto que el *pani-turi* como hermana-hermano es la única relación incestuosa entre dos linajes intermatrimoniales monosexuales paralelos. El linaje femenino *pani* provee al linaje masculino *turi* con una esposa: su madre. *Pani* misma provee seguridad colateral a *turi*, para que éste obtenga esposas. En generaciones descendientes las hijas de *pani* proveen con esposas a los hijos de *turi*. En la variante noble del Inca hasta las relaciones de *pani-turi* eran parte del patrón de matrimonio cuando el Inca se casaba con su real hermana, la *coya*.

Los matrimonios entre primos hermanos eran raros en ambas comunidades, pero los pocos casos eran del tipo de primos-cruzados. La frecuencia de los primos-hermanos cruzados por partida doble, un resultado de intercambio de hermano-hermana, parece desplazar el matrimonio de primos-cruzados a colaterales, o sea, primos cruzados de segundo grado. Esta forma de alianza es una fuerte preferencia matrimonial en ambas comunidades.

La importancia analítica de esta forma es modificada por la imposición de los conceptos españoles de incesto. Como Farber ha anotado "a pesar de que la ley canónica es rigurosa en la línea directa de prohibir matrimonios entre parientes consanguíneos de cualquier grado o en el primer grado colateral, sí provee de dispensas por las autoridades eclesiásticas para otros tipos de matrimonios prohibidos". (1968:51)\*. Es más probable que los primos-cruzados tengan otros

\* Ver artículo de Belote y Belote en esta publicación, en donde se realiza un análisis de las dispensas eclesiásticas en relación a matrimonios entre primos en Saraguro, Ecuador. (N.E.)



patronímicos. Si los Indios no informan sobre su segundo apellido, un cura, no familiarizado con ellos, probablemente no sospechará del parentesco entre ellos si tuvieran apellidos diferentes. Es probable que los primos segundos tengan diferentes apellidos, aún si han dado sus dos apellidos. Un informante cínico de Pukara Monjas expresó: "Custa 40 sucres casarse con un extranjero; 80 para casarse con un primo hermano; matrimonios entre tíos y sobrinas cuestan más. Pero, los hijos de primos pueden casarse como extraños, pues el apellido está dividido".

Una importante estrategia en el sistema de alianza de ambas comunidades era comprometer el trabajo de los yernos de servicio de la novia y la consolidación del intercambio de trabajo intergeneracional. Los matrimonios múltiples de hermano-hermana ayudaron a esta consolidación, pero las tendencias de matrimonios entre parientes cercanos o múltiples intercambios con una sola familia impedían el desarrollo expansivo de las redes de intercambio de trabajo en estas sociedades donde el trabajo es muy importante. Algunos siblings realizarían matrimonios aislados. Los parientes políticos originados por estos matrimonios tendrían obligaciones asimétricas de trabajo. Ellos también servirían de lazo para otras consolidaciones de intercambio de trabajo entre parientes. La asimetría podría ser compensada con matrimonios posteriores, una lógica de matrimonios tío-sobrino que aporta trabajadores masculinos. Estas relaciones de afinidad aisladas, también eran objeto para crear lazos de compadrazgo.

En Quilloac, estos parientes políticos aislados eran una buena elección como padrinos de matrimonio, como tío consanguíneo de uno de los cónyuges y tío afín honorífico del otro. Los cotíos consanguíneos eran padrinos de diversos matrimonios de primos-cruzados. Que el padrino del matrimonio fuera un tío común a la pareja que se casaba, era una fuerte preferencia en Quilloac. El tío padrino tenía la obligación de hacer una fiesta de matrimonio matando un buey para la pareja. Esta contribución económica del padrino balancea la asimetría de la mayoría de los matrimonios de Quilloac.

En Pukara Monjas habían más matrimonios del tipo de intercambio hermano-hermana y prevalecía otro patrón de elección y obligaciones del padrino. Este era el *Pupu Tayta* o el esposo de una

*Pupu Mama* y él recibía los recursos, como invitado de honor, en la fiesta de matrimonio de la novia y luego en la del novio.

El *Pupu Tayta* o el esposo de la *Pupu Mama* elegido como padrino era algún padrino sobreviviente del patrocinio de ceremonias de nacimiento, bautismo o adolescencia de uno de los dos de la pareja de contrayentes. La elección de un padre *pupu* sobreviviente del novio, idealmente un pariente matrilateral, reafirmaba el vínculo de linaje paralelo del novio con su grupo materno. De igual forma, una muchacha reafirmaba los lazos hacia el grupo paterno al momento en que se casaba fuera de la relación de *pani-turi*. El padrino del matrimonio era obsequiado con comida y regalos, en vez de contribuir con una fiesta, como es costumbre en Quilloac. Un muchacho tenía que ofrecer a su suegro el pernil de un toro y luego rendirle servicio de novia. Honrando a su padrino de matrimonio, la nueva pareja le brindaba respeto y recursos de acuerdo a sus posibilidades. Este patrón era posteriormente reforzado por una fiesta ofrecida por la nueva pareja al padrino durante la época del carnaval una vez que se habían establecido, y el novio se había probado a sí mismo en un combate ritual\*. Este desplazamiento en el flujo de los recursos de ahijados hacia padrinos, expresaba la cancelación de deudas adquiridas por una de las personas de la nueva pareja en la larga asociación con el pariente umbilical. También expresaba la cancelación de las obligaciones de servicio de novia por parte de los afines, al mismo tiempo que se contraían nuevas obligaciones de afinidad. Este patrón de recepción —en vez de contribución— del padrino del matrimonio en Pukara Monjas está correlacionado con un gran número de matrimonios en intercambios simétricos de hermano-hermana.

Tanto en Quilloac como en Pukara Monjas, el compadrazgo de matrimonio marcaba idealmente importantes categorías en el sistema global de alianza. En Quilloac la elección marcaba un enlace consanguíneo entre los grupos afines de un sistema de matrimonio que expandía lazos entre grupos más grandes. En Pukara Monjas, el

---

\* Ver B.J. Isbell (1974: 110-153), en la cual describe la "ceremonia del perdón" en Chuschi, Ayacucho, en donde se reflejan similitudes. (N.E.)



padrino del matrimonio era elegido entre las personas que, como *Pupu Tayta* o esposo de la *Pupu Mama* en el compadrazgo anterior, afirmarían importantes alianzas cognáticas de linaje paralelo cruzado. Es por esto que el compadrazgo marcaba categorías cruciales en el sistema de alianza y expresaba un patrocinio ceremonial aborígen, a través de la adopción del parentesco "ritual" español.

## II PARENTESCO Y MATRIMONIO





## INTRODUCCION

Las comunidades aymaras a que se refiere este trabajo no suelen ser muy grandes. A veces sólo tienen algunas decenas de familias. Rara vez pasan de doscientas. Por consiguiente, en la estructura interna de cada comunidad las relaciones interfamiliares son importantes y están relativamente institucionalizadas. Aquí sondearemos las pautas más sobresalientes de estas relaciones a través de las instituciones de parentesco tanto real como ritual.

Los datos no se han obtenido según el tradicional método antropológico de residir largamente en una comunidad, sino a través de contactos breves pero muy frecuentes con una treintena de comunidades de una región relativamente amplia del Altiplano del departamento de la Paz, Bolivia, pertenecientes sobre todo a los sectores de Jesús de Machacha, Tiwanaku y Achacachi (provincias Ingavi y Omasuyos). Estos datos han sido redondeados en discusiones más sistemáticas con diversos grupos de campesinos (principalmente varones) procedentes de éstas y otras provincias del

\* *Xavier Albó* miembro de CIPCA, La Paz; doctorado en *Cornell University*, autor de "Los mil rostros del Quechua" y numerosos artículos sobre los aymara, antropología y desarrollo comunal.

*Mauricio Mamani*, Antropólogo; diplomado postgrado, PUC, Lima, autor de varios artículos sobre reforma agraria en Bolivia. Investiga actualmente el uso social de la coca en Bolivia.

1 Versión revisada de un trabajo presentado en el Symposium in Andean Kinship and Marriage de la American Anthropological Association (Toronto, Canadá, noviembre, 1972). Una versión anterior de este trabajo está siendo publicada en la revista *Pumapunku* de La Paz (números 6 y 7). El presente trabajo forma parte de una investigación más amplia sobre las estructuras sociales aymaras en una situación de cambio, a cargo del Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (CIPCA) en La Paz, Bolivia. Muchos de los datos aquí recogidos han surgido de reuniones y cursillos con campesinos organizados en conexión con dicho Centro. Quiero también agradecer especialmente a los campesinos que han participado en clases y discusiones sobre la familia aymara en Laja, Tiwanaku y Sorata. Muchos puntos han sido también el resultado de discusiones con el compañero de equipo Antonio Rojas y con el amigo Manuel de Lucca. Aparte de otros trabajos presentados en el simposio de Toronto, sólo conozco dos monografías centradas en la familia aymara: Buechler (1966, cf. 1971) y en un plan más vulgarizador pero lleno de pequeños detalles significativos, Martínez Mari (1972). Pero en ambas el enfoque es bastante distinto del presente. Excepto en las citas de Bertonio y en el caso de toponímicos y apellidos corrientemente ya castellanizados, he transcrito las palabras de origen aymara de



departamento. Para algunos aspectos también me he servido de los archivos parroquiales de Achacachi, Coripata, Mocomoco y sobre todo de Tiwanaku y Jesús de Machaca, donde he analizado más detalladamente las partidas de matrimonio de las últimas décadas correspondientes a las comunidades Achuta y Titicana. Si no me consta que los datos presentados son generalizables a toda la zona estudiada, indicaré explícitamente el origen de la información.

En todo caso los datos aquí reunidos sólo reflejan el estado actual de una investigación aún no concluida. Están llenos de lagunas e inexactitudes. No son tampoco generalizables a todo el mundo aymara. En el Sur de Oruro, por ejemplo, he encontrado divergencias de Olivia Harris y Tristan Platt entre los Laymi (aymaras) y los Macha (quechuas) del Norte de Potosí están detectando también otros esquemas comunes a ambos grupos (a pesar del salto idiomático) diversos de los aquí indicados. Pero, a pesar de sus limitaciones, los datos aquí presentados quizás ayuden a ratificar y, dado el caso, a relativizar suficientemente algunos conceptos a veces atribuidos demasiado momolíticamente a la "cultura aymara o colla" en estudios basados en una sola comunidad.

## EL CONTEXTO GENERAL DE LAS RELACIONES INTER-FAMILIARES

Antes de entrar en detalles, conviene sentar algunas premisas ambientales que encuadran el resto de la discusión.

### *La Comunidad*

En el mundo aymara actual este es un término ambiguo. En el sentido restringido, utilizado en este estudio, una comunidad es un grupo de familias identificado geográficamente como una *estancia* y política y administrativamente como un *sindicato campesino*. Con algunas excepciones, los principales símbolos de tales comunidades son una escuela propia y una capilla en la que se celebra al menos una fiesta patronal anual.

---

Tales comunidades, o más exactamente "neocomunidades" son acuerdo a la escritura recomendada, y después oficializada para Bolivia, en el III Congreso Indigenista Interamericano realizado en La Paz en 1954.

con frecuencia el resultado de desmembraciones de comunidades antiguas más amplias y, en última instancia, de *ayllus* que a su vez componen (o componían) las dos *parcialidades* o mitades en torno a un pueblo *marka*. Aún actualmente en ciertas regiones y para ciertos aspectos, sobre todo ceremoniales, este concepto más ancestral de comunidad sigue vigente. Pero es innegable que en la vida diaria la matriz básica de la interacción entre familias y la principal unidad de la interacción entre comunidades es la "comunidad" en el sentido restringido aquí utilizado.

El proceso divisorio sigue en acción. Las comunidades más grandes, con más de un centenar de familias, suelen estar subdivididas en zonas que son a su vez neocomunidades en embrión. Cuando llega a un tamaño suficiente o cuando surge algún conflicto, fácilmente se desmembran como comunidades aparte. (más detalles en Albó, 1972).

### *Los Márgenes de la Endogamia.*

Aunque prevalece la endogamia, al menos en la actualidad ésta se debe más a las inevitables limitaciones físicas de las relaciones entre individuos que a regulaciones propiamente culturales. Por lo mismo desde siglos atrás el número de uniones intercomunitarias ha ido aumentando lentamente.<sup>2</sup> En ellas casi siempre es la mujer quien procede de otra comunidad. En contra de lo que podría deducirse de la lectura rápida de alguna etnografía, no hay limitaciones apriori en cuanto a la comunidad, *ayllu*, *parcialidad* o *marka* de los cónyuges. Obviamente, cuanto mayor es la unidad de referencia (por ejemplo, *parcialidad* en vez de *comunidad*), más alta es la endogamia. Pero en las comunidades colindantes de los unidades contiguas (a cualquier nivel que se tome esta unidad) casi siempre habrá intercambios matrimoniales.

En la región estudiada, la endogamia oscila grosso modo entre el 90 y 300%, girando el porcentaje más frecuente en torno al 700% de matrimonios intracomunitarios.<sup>3</sup> Tomo como unidad de endogamia

---

2 El proceso viene desde antiguo y es más intenso en zonas propensas a recibir inmigración. En Mocomoco (Prov. Camacho) desde la mitad del siglo XVIII hasta fines del mismo siglo la endogamia de los *ayllus* había decrecido del 88% al 72%. En Coripata durante el mismo siglo la endogamia era sólo de un 60%.

3 Las cuatro comunidades censadas por Carter (1964: 54) en la provincia Ingavi arrojan porcentajes más elevados, entre el 77 y el 87%.



a la comunidad en el sentido restringido ya indicado. los mayores niveles de endogamia se encuentran en algunos enclaves de origen étnico no aymara, como los urus de Iruitu y los negros de Yungas,<sup>4</sup> en las comunidades social y geográficamente más aisladas y en las más grandes con tal que tengan tierras suficientes. En cambio los niveles más bajos se encuentran en las comunidades más pequeñas (donde el reducido número de familias, junto con la prohibición de matrimonios entre parientes obliga a buscar cónyuges forasteros), en las comunidades con mayor actividad comercial, y en las zonas de colonización tanto reciente como antigua. En los lugares donde la presión demográfica y la carencia de tierras fuerzan emigraciones, también disminuye la endogamia, pero no tanto como en los casos anteriores. De hecho en zonas de emigración reciente no es raro que los jóvenes busquen cónyuge en su comunidad de procedencia, aunque también se estimula el matrimonio de varones forasteros sin tierras (*utuwawa*) con hijas de campesinos locales con suficientes tierras (Leons, 1970:55). No parece que en sí misma la Reforma Agraria de 1953 haya alterado los porcentajes de endogamia en forma significativa,<sup>5</sup> excepto indirectamente, en cuanto que ha estimulado las actividades comerciales y migratorias de algunas regiones. Finalmente los vaivenes del faccionalismo intercomunitario también determinan el aumento o disminución de matrimonios entre las comunidades colindantes en conflicto.<sup>6</sup>

### *El Ciclo Familiar*

Sin entrar en mayores detalles o variantes, puede ayudar la descripción de los grandes rasgos de la típica evolución familiar a lo

- 4 Iruitu, cerca de Jesús de Machaca, ha sido objeto de varios estudios (Villard, 1954, es el más reciente). Actualmente tiene unas veinte familias, bastantes aymarizadas (ver con todo Albó, 1972) y la endogamia ya no es tan absoluta. Los negros de yungas siguen manteniendo el castellano y a lo más algunos saben aymara como una segunda lengua. Excepto en los pueblos, suelen concentrarse principalmente en sus propias estancias. Aunque hay excepciones, sobre todo por Coroico, son pocas las uniones entre aymara y negra. Abundan algo más en el caso de negro y mujer aymara, sobre todo si ella es de una zona alejada. Ello no impide que haya relativamente bastante interacción social entre estos grupos negros y aymaras que comparten el mismo territorio.
- 5 Sólo tengo cifras de Achuta Grande, ex-hacienda junto a Tiwanaku, en la que tanto antes como después de la Reforma Agraria de 1953, en el período 1946-1966 el 47% de los matrimonios religiosos realizados eran endógamos. Se precisarían, pues, mayores datos para afianzar mi afirmación.
- 6 Las comunidades vecinas de Umajacha y Qorpa Qalaqala (Omasuyos) tenían varios intercambios matrimoniales. Pero en los últimos años se han distanciado con motivo del disputado control sobre una nueva feria surgida en su frontera. De resultados de ello ha disminuido notablemente el número de matrimonios mixtos.

largo del ciclo vital.

En la típica familia aymara los hijos solteros son considerados literalmente "menores". Sólo son "persona" (o *jaqi*) cuando ya se han casado y tienen su propio terreno. Antes de ello apenas tienen voz ni voto en la comunidad, excepto cuando acuden ocasionalmente a alguna asamblea comunitaria en representación de sus padres ausentes o imposibilitados. Desde su temprana edad comparten las faenas familiares comunes en forma creciente y con una diferenciación cada vez mayor de roles según el sexo, siendo el status del varón mayor que el de la mujer. Antes de casarse los hijos pueden hacer prácticamente cualquier trabajo que pueda hacer el jefe de familia, y las hijas cualquier trabajo que pueda hacer su madre.

Durante la época prematrimonial hay cierta permisibilidad sexual. Los padres condenan externamente estas libertades pero tácitamente las consienten. En algunas lugares, como Tiwanaku, Jesús de Machaca, Italaque y Mocomoco, se conservan ciertos cantos y bailes nocturnos semisecretos para sólo jóvenes solteros llamado *qhashwaña* o *qhachwiri* sobre todo aprovechando sus pastoreos en las alturas, lejos de sus padres, las semanas anteriores al carnaval. Si una joven soltera queda embarazada, suele hacerse presión sobre el joven complice para que se case y así suele suceder. Pero si éste se resiste, puede librarse pagando una multa a las autoridades (no necesariamente al bebe o a su madre).

Contra el sentir rutinario de muchos, es inexacto hablar de un matrimonio de prueba.<sup>7</sup> Se trata más bien de un largo proceso matrimonial por etapas que van sellando cada vez más fuertemente el compromiso mutuo de los contrayentes y el reconocimiento de la nueva unidad familiar autónoma en la comunidad. El enamoramiento propiamente dicho suele ser relativamente corto. A veces el haber bailado seguido con la misma pareja en una fiesta es suficiente para precipitar la secuencia matrimonial. La persona escogida no es necesariamente aquella con quien se hayan tenido ya relaciones sexuales.

Cuando la pareja decide casarse, es frecuente que él se lleve a la chica a la casa de éste (*irpasiña*, 'llevarse a alguien'). Los padres del

---

7 Véanse las rectificaciones de Carter (1972). Remito al mismo trabajo para una descripción detallada de todo el proceso matrimonial en una comunidad de la provincia Ingavi (Irpa Chico, Viacha).



novio suelen reprenderle, pero en cuestión de horas se se presentan acompañados (o a veces susbstituidos) por otros parientes o intermediarios, pero sin los novios, a la casa de la novia para formalizar la petición de mano (*sart'asiña*, 'empezar a irse'; a veces, *palawra* del castellano 'palabra'). Este paso suele requerir varias visitas. En las primeras, los padres de ella se niegan enfáticamente a cederla. Después de unas tres visitas, distanciadas entre sí por unos pocos días o a lo más semanas, se llega a un acuerdo y por fin los padres del novio se llevan a su casa a los nuevos contrayentes entre tragos y cantando con acompañamiento de zampoña u otros instrumentos la copla *irpastay* ('me llevaré'). Esta última parte también se llama a veces *irpaqa* o *irpasiña*.

La nueva pareja vive entonces una temporada con los padres del novio. Allí la nuera practica las tareas hogareñas siempre bajo la mirada vigilante y ordinariamente reprehensible de su suegra. Durante todo este período se dice que "está sirviendo" (*sirwi skiwa*). Transcurrido un tiempo intermedio que suele ser de varios meses, pero puede oscilar entre unas pocas semanas y unos dos a tres años (incluso más en los vallés y yungas), se celebra la boda religiosa (*kasarasiña*, del castellano 'casarse'), precedida últimamente del matrimonio civil. Son pocos los individuos que en el Altiplano de la Paz eliminan esta ceremonia. Aunque algunos grupos no católicos la sustituyen con alguna otra, si hablamos de lo típico, ciertamente es un elemento importante dentro del proceso matrimonial, como se verá mas adelante. La duración del período previo a esta boda religiosa no está condicionada por la evidencia de fecundidad de la esposa. Con frecuencia concluye antes del primer embarazo. El principal factor determinante es más bien la capacidad económica de la nueva pareja y de sus respectivas familias para poder cubrir los gastos de las celebraciones que siguen a la boda. Poco después de la boda se reparte la herencia a los nuevos esposos (*tutiña*, del castellano 'dote'). Esta incluye los regalos de boda (llamados "herencia") y la dotación de tierras, animales y otros útiles por parte de los padres. Al cabo de un tiempo, puede que transcurra aún un año o más, los esposos contruyen su nueva casa en los terrenos recibidos. El techado final es objeto de trabajos comunitarios y acaba con una fiesta y una bendición que viene a sellar el largo proceso de constitución de una nueva familia.

A partir de la *sart'asiña* suele haber bastante estabilidad en las

parejas. Pero si el matrimonio realmente no cuaja puede producirse la separación sea cual fuera la etapa en que se halle. Los casos aislados de adulterio oculto suelen solucionarse con una demanda y multa ante las autoridades de la comunidad o, si es preciso, ante la policía. Todos los casos escuchados en que relaciones adúlteras hayan llegado a un rompimiento y nuevo matrimonio han implicado el traslado de la nueva pareja a otra comunidad. Hay casos en que la pareja adúltera recibe sanción pública.<sup>8</sup> Pero casi todos los casos recientes llegados a mi oído se referían a uniones intercomunitarias y era la comunidad del injuriado la que exigía una sanción. A diferencia de lo que sucede en algún lugar del Perú (Bolton, 1974) no hay intercambio institucionalizado de esposas, aunque sí puede haber intercambios aislados en la noche que sigue a alguna fiesta con fuerte borrachera.

### *Pautas de Residencia*

Aunque la práctica varía según la región,<sup>9</sup> lo más corriente es que los padres del novio sean quienes den tierras a la nueva pareja, subdividiendo así su *sayana* o parcela familiar,<sup>10</sup> entre los hijos varones. El hijo menor o el último en casarse se queda viviendo con sus padres ancianos y a su muerte hereda lo que queda de sus tierras y también su casa. De esta forma se van formando agrupaciones virilocales de casas de hermanos varones en torno a la casa del padre. Las posibilidades de terreno son limitadas, en unas regiones más que en otras, y por ello el esquema no se prolonga indefinidamente a lo largo de las generaciones y a veces sólo incluye a algunos de los hijos varones. Sin embargo la persistencia de los mismos apellidos en las mismas comunidades y zonas de las comunidades refleja la continui-

8 Lo más frecuente es hacerles pasar por el "callejón oscuro". La Plaza de Santiago de Huata ha presenciado un caso en los últimos meses. Amarraron a ambos culpables por su espalda, les desnudaron de medio cuerpo para abajo y les hicieron dar vuelta a la plaza mientras les iban azotando y golpeando.

9 A orillas del lago parece más frecuente que ambas partes reciban tierras por igual (Buechler, 1966). Carter indica que en Irpa Chico las mujeres suelen recibir una porción menor (1964: 55). En las ex-haciendas de Tiwanaku sólo suele recibir el varón, pero en la comunidad originaria de Guaraya, en la misma zona, reciben ambos contrayentes, etc. En zonas áridas, frecuentes en la provincia Pacajes, la entrega de ganados (a ambos cónyuges) es más significativa que la de tierras.

10 En Yungas, en algunas zonas del lago y en otras partes densamente pobladas sólo hay parcelas familiares, sobre todo después de la Reforma Agraria. Pero más corriente es que cada familia tenga uno o más terrenos --con casa-- (*sayaña*) y además un número relativamente elevado de pequeñas parcelitas (*qallpa*, más otros nombres locales) en las *aynoqa* de la comunidad, donde todas y cada familia de la comunidad trabajan y hacen descansar el terreno todos al mismo tiempo, a lo largo de un ciclo que suele oscilar de 3 hasta 20 años, según el terreno (cf. Carter, 1964, c. 8).



dad de este esquema agnático desde siglos. No es raro que algunas zonas lleguen incluso a identificarse por el apellido dominante de los que la habitan (sector Cuyo, zona Sánchez, etc.).

Cuando no se sigue el esquema indicado, la residencia de la nueva familia es *neolocal* y sólo rara vez *uxorilocal*. Lo último ocurre sobre todo cuando los padres de ella son ricos, tienen bastante tierra y pocos o ningún hijo varón y cuando el novio es hijo de padres pobres o con muchos hijos varones o de madre soltera. En tales casos es más fácil que la nueva pareja se instale junto a los padres de la mujer.

Si no emigran a otros lugares con más posibilidades, fuera de la comunidad, las familias *neolocal* se instalan en partes antes poco cultivadas, en tierras que antes pertenecían colectivamente a la comunidad, o en *sayañas* que han quedado vacantes por la falta de sucesión o emigración definitiva de sus dueños. En los dos últimos casos suele llegarse previamente a un acuerdo a través de una asamblea comunitaria o al menos de las autoridades.

La Reforma Agraria ha estimulado indirectamente la residencia *neolocal*. Además de dar el título de propiedad a las *sayañas* que antes eran meramente usufructuadas por los colonos, ha dado en forma colectiva a la comunidad de ex colonos tierras que antes eran poseídas por y cultivadas para el patrón (cf. Carter, 1964). Los diseñadores de la Reforma, basados en una falsa idea del sentido comunitario del campesino, esperaban estimular de esta forma nuevos modos de producción de tipo cooperativista (cf. Urquidí, 1966: 226). En la práctica esta nueva reserva de tierras ha estimulado la instalación en ellas de familias *neolocales*, frenando temporalmente la división hereditaria de las antiguas *sayañas*. De modo aún más indirecto la Reforma ha estimulado también la residencia *neolocal* al romper el monopolio comercializador de las haciendas y de los tradicionales pueblos de vecinos. De esta forma han surgido numerosas ferias junto a antiguas comunidades y con frecuencia en los linderos entre varias. Junto a la feria se han formado pequeños pueblos nuevos en los que se han instalado gente de diversas partes, incluyendo una o más comunidades circunstantes<sup>11</sup>. En muchos casos los campesinos instalados en tales pueblos mantienen además su

---

11 Este fenómeno ha sido recientemente estudiado, entre otros, por Marshall (1970) y, sobre todo, Preston (1970a, 1970b, 1972).

*sayaña* en su comunidad, según el esquema tradicional de residencia, y sólo se trasladan a la casa en el nuevo pueblo el día de la feria o de alguna celebración especial. Sin embargo puede decirse que en general donde las casas se hallan más concentradas como pueblo es más probable que se vaya perdiendo el esquema virilocal y se introduzca el **neolocal**. Esto es también válido en otras comunidades, sobre todo de Omasuyos donde ya antes de la Reforma las casas se aglomeraban como pueblo.

### *Estructura Familiar*

Resumiendo lo dicho hasta aquí, en la actualidad el tipo prevalente es la familia nuclear que, a su vez, adopta una residencia virilocal, si la cantidad de terreno se lo permite; si no, se instala neolocalmente donde pueda. A lo largo del ciclo vital suele vivirse una temporada de varios años en una familia extendida compartida por los padres y algún hijo varón casado. Esto sucede en las primeras fases del matrimonio de los hijos y durante un tiempo ilimitado en el caso del hijo que se casa último y que heredará la casa paterna.

Cuando la residencia es virilocal, en parcelas fragmentadas de la *sayaña* paterna, el padre y sus hijos casados pueden formar grupos de casas que, siendo cada una la residencia de una familia nuclear, mantienen entre sí mayor interacción que con el resto, por lo que participan de algunas características de la familia extendida. Por otra parte, cuando hay verdadera convivencia de dos o más familias bajo un mismo techo, se dan también ciertas características del modelo nuclear. En las fases iniciales del matrimonio la nueva pareja, especialmente la nuera, está bajo la plena tutela de los padres del esposo.

Pero después cada grupo nuclear tiene su propio margen de independencia: cocinan y comen aparte (excepto en fiestas), y cada grupo tiene bien determinado qué animales, surcos, instrumentos o dependencias le pertenecen. Por lo mismo, al compartir propiedades diferenciadas dentro de un espacio tan común, pueden surgir conflictos. Por ejemplo, suegra y nuera pueden pelearse porque la gallina de una ha puesto el huevo en el gallinero de la otra.

Dentro de la familia el varón es el que ordinariamente hace los trabajos más duros y los negocios de mayor envergadura. Es también el que toma parte más activa en los asuntos públicos de la comunidad. La mujer es la que manda en el hogar (y allí controla la



economía doméstica), la que realiza el pastoreo y en general las faenas más suaves y los trueques y compraventas de menor cuantía. Pero, excepto en el campo ritual, son pocas las tareas ordinarias que sean exclusivas de uno u otro sexo. En caso de necesidad, puede verse a una mujer tras el arado o un hombre cocinando o pastoreando ovejas (quizás desde su bicicleta).

Las principales decisiones son tomadas en conjunto por ambos cónyuges. Por eso a veces se necesita más de una asamblea —a las que en principio asisten los varones jefes de familia— para tomar eficazmente decisiones públicas. En las principales celebraciones ambos cónyuges, especialmente si desempeñan algún cargo en la fiesta, actúan juntos. Como ya indicó Vellard (1963: 162), los cargos públicos, tanto ceremoniales como administrativos, se refieren más a la familia que al individuo. Por eso suelen desempeñarlos casados y por eso tiene poco sentido desear, por ejemplo, que haya una "secretaría general" de sindicato. Por lo mismo, si muere el jefe de familia durante el desempeño anual de un cargo ya asignado a la familia, le sustituye su hijo aunque sea menor de edad<sup>12</sup>. Con todo, dentro de la organización global y de la división de funciones, el status de la mujer es considerado inferior al del varón.

## RELACIONES ENTRE PARIENTES CONSANGUINEOS Y AFINES.

Podemos pasar ya a un análisis más detallado de las instituciones que regulan las relaciones entre parientes. Trataré paralelamente en secciones separadas el caso de los parientes carnales (consanguíneos y afines) y el de los parientes rituales (padrinos, compadres y ahijados). En ambas secciones haré primero inferencias sacadas de la terminología y de la simbología expresada en los ritos pertinentes y después describiré los aspectos más sobresalientes en las relaciones de la vida real.

### *Inferencias de la Terminología de Parentesco*

Poco queda en la actualidad del antiguo sistema de parentesco

---

12 Hace pocos años en Jesús de Machaca murió el escribano, es decir el jefe de todos los *mallku* de toda una parcialidad. Por ello quedó como jefe de toda la organización ritual y hasta cierto punto administrativa su hijo de unos 10 años. Lo mismo sucede de vez en cuando con otras autoridades locales tradicionales rituales.

tal como nos fuera legado por Bertonio en el siglo XVII y haya sido reconstruido por algunos estudiosos.<sup>13</sup> Los aymaras han adoptado en mayor o menor grado bastante de la terminología e incluso del contenido del sistema castellano. Hay, con todo, algunos detalles específicos que queden ayudarnos en el punto que aquí nos ocupa. Estos son los siguientes:

- a) Cierta distinción entre la línea del cónyuge varón y la de su esposa.
- b) Prevalencia de la línea del varón.
- c) Énfasis en las categorías relativas de edad.

a) *Distinción entre las líneas del varón y de su esposa*

En los tiempos de Bertonio había un término genérico especial para cualquier consanguíneo (*apaña*) y otro para cualquier afín, al menos del marido (*yoani*). Todos los campesinos aymaras a los que he preguntado en tres provincias han dicho ignorar esta terminología —excepto el uso de *apaña* indicado en (c)— y han negado que hubiera cualquier otro término genérico que contraste habitualmente a consanguíneos y afines.<sup>14</sup> Sólo se observa cierta tendencia por parte de bastantes mujeres casadas a seguir identificándose con su propio apellido más que con el de su esposo. Además, según datos recogidos en el archivo matrimonial de Mocomoco para el año 1750, dos siglos atrás prevalecía aún la tendencia por parte de las mujeres a seguir identificándose con el apellido materno, aun cuando constaran como hijas legítimas de padre conocido.<sup>15</sup>

Hay con todo un caso en que se mantiene con claridad y persistencia la distinción entre ambas líneas: la terminología de suegros y yerno-nuera. La nuera se refiere a sus suegros con los términos *awkchi* (suegro) y *taykchi* (suegra) y es llamada a su vez

---

13 Bertonio trata prolijamente el tema en su gramática (1612, p. 2. o. 17). Esta parte ha sido reproducida con pocos retoques en García (1917, p. 2 c. 18). Ver también Wolf (1972).

14 Sólo De Lucca (1971 y comunicación personal) indica que en la Isla del Sol o Titicaca ha escuchado referencias específicas a los términos de Bertonio en un uso comparable. Sin embargo las pocas personas de la isla a las que he podido consultar desconocían estos términos y uso.

15 De 28 mujeres casadas en Mocomoco en 1750, sólo 15 llevaban el apellido de su padre. Otra había adoptado un nuevo apellido, probablemente de su padrino o tutor. Las otras 12 mantenían el apellido de su madre. No hay ningún caso comparable entre los varones casados el mismo año. Este hecho, que ha sido señalado en otras partes de los Andes desde el III Concilio de Lima hasta el siglo XVIII, ha sido discutido recientemente por Zuidema (1972). Ver también Nuñez del Prado (1969).



*yuqcha*. En cambio el yerno se refiere a ellos sólo con el término prestado del castellano *suegro*, *suegra* (en Bertonio, *yoani*) y es llamado a su vez *tullka*.

### b) Prevalencia de la línea del varón

Llama la atención la relación etimológica de *yuqa* ('hijo', y según Bertonio también 'miembro viril') con *yuqcha* (nuera) y probablemente con *yoani* (cualquier afín del marido, según Bertonio) e incluso con el verbo quechua *yumay* (engendrar el varón). Todo ello parece señalar una cierta absorción de la mujer por parte del varón y de sus familiares consanguíneos. En forma consecuente, también los términos con que la nuera se refiere a su suegros se derivan de la terminología consanguínea. Compárese *awchi* y *taychi* (suegro, suegra) con *awki* y *tayka* (padre, madre). No puedo decirse lo mismo de los términos utilizados en las relaciones entre yerno y sus suegros.

Otro indicio que apunta a la misma prevalencia de la línea del varón es que, en los casos relativamente escasos de hijos naturales, es más frecuente que los hijos varones sean reconocidos por su padre. Según archivos matrimoniales correspondientes a dos comunidades (ex-haciendas) de Tiwanaku y otras dos (originarias) de Jesús de Machaca, por cada contrayente varón que fuera hijo natural había 3.5 mujeres sin padre conocido antes de la Reforma Agraria y 2.3 después de dicha Reforma.<sup>16</sup>

### c) Énfasis en las Categorías Relativas de Edad

Además de las obvias distinciones al nivel generacional, dentro de la misma generación el hablante distingue los siguientes niveles al referirse indistintamente a sus hermanos y primos:

---

16. Ex-haciendas Achuta Grande y K'asa Chuta en Tiwanakū y comunidades originarias: Titicana Tacaca (Challaya) y Tucari en Machaca. Para las dos primeras las cifras abarcan de 1946 a 1966. Para las dos últimas, de 1926 a 1972. La tendencia es la misma en las cuatro comunidades tomadas aisladamente.

Mayor primogénito	<i>Tayna</i>
Mayor en general:	<i>Jiliri</i>
Coetáneo:	<i>Mita</i>
Mediano en general:	<i>Taypiri</i> 'el que está en el centro'
Menor en forma muy genérica:	<i>Apañña</i>
Menor en general, pero más personalizado:	<i>Sullk'a</i>
Menor último:	<i>Chana</i>

Algunos de estos términos (*jiliri*, *Taypiri*, *Chana*) se utilizan en algunos sitios, sobre todo en Machaca y algo en Tiwanaku, para referirse a los tíos tanto paterno como materno de acuerdo a su edad relativa con respecto a los padres. Este uso es más frecuente con respecto a los hermanos varones del padre.

### *Relaciones en la Vida Real*

De los tres puntos señalados el que parece más fuerte en la vida real es el proceso que va de (a) a (b). Es decir, se pasa de cierto distanciamiento y autonomía entre dos familias no relacionadas hacia una alianza centrada en el matrimonio, en la que tiene cierta prevalencia la familia del varón. En cambio no se ve tan claro que las jerarquizaciones de edad relativa (c) reflejen una jerarquía de relaciones en la vida real. Empecemos, pues, por despachar este punto más secundario.

### *Jerarquía Relativa de Edad en la Vida Ordinaria*

Obviamente hay un fuerte respeto generacional. Dentro de la misma comunidad y a veces incluso entre diversas comunidades los de la generación joven suelen saludar a los de la generación de sus padres llamándoseles *tío*, *tía* aunque no sean parientes. Y si son de la generación de sus abuelos, les llaman igual que a sus propios abuelos: *jach'a tata*, *awicha*. Por lo mismo, a medida que se van introduciendo los nuevos sistemas jerárquicos basados ya no en la edad sino en otros valores, como saber castellano, haber viajado, saber leer, etc., fácilmente se agravan los conflictos generacionales.

En cuanto a la jerarquización dentro de la misma generación mientras se permanece bajo la tutela paterna, los hermanos mayores



ciertamente tienen más privilegios. Así los mayores reciben una porción más grande de comida y el primogénito (*tayna*) con frecuencia es detestado a mayor edad para que, al recibir más leche, salga más robusto. Pero una vez casados, no he observado mayores jerarquizaciones sistemáticas. Sólo está el hecho de que el menor (*chana*) suele cuidar a sus padres y hereda después la casa. Además, si hay muchos herederos potenciales y pocas tierras, el número de orden de los hermanos puede ser determinante para que hereda tierras o busque su vida en otra ocupación en la ciudad o en zonas de colonización. Es posible que, cuando el sistema de control vertical de diversas ecologías (Murra, 1972) estaba vigente, el envío permanente de algunos a valles, cocalos etc., estuviera regulado por principios semejantes.

Está también el hecho de que a lo largo del ciclo familiar fácilmente cada uno de los varones mayores está en una diferente etapa en su propio matrimonio. Tomando como punto de referencia la familia original en que todos ellos han nacido esto condicionaría también las relaciones entre varios hermanos y con los hijos de algunos de ellos.

Pero no basta todo esto para explicar que los hijos de un hermano tengan que distinguir automáticamente la edad relativa de sus tíos. De hecho esta nomenclatura a este nivel se va perdiendo y se trata a lo más de un residuo de estructuraciones interfamiliares ya casi desaparecidas entre consanguíneos.

### *La Progresiva Alianza entre dos Familias Vía Matrimonio.*

Para entender mejor a este punto conviene incluir aquí, sin entrar en detalles que ya proporcionan otros (Carter, 1972), algunos aspectos del ritual que acompañan las diversas etapas del matrimonio:

#### a) Dualidad como punto de partida.

Una cierta dualidad y distancia como punto de partida se manifiesta en varios puntos de las ceremonias. Así en la petición de mano (*sart'asiña*) los arreglos formales tienen que hacerlos los respectivos padres de los contrayentes a veces utilizando incluso a intermediarios (*testigos*) y no permitiendo, de ordinario, que los novios estén presentes. Después en el matrimonio religioso hay celebración aparte, primero en casa de los familiares de la novia y después en la del novio. Durante estas celebraciones suele haber en un lugar prominente una doble serie de botellas, hay también varias

rondas de trago en las que debe quedar claro quién es el que las obsequia cada vez. Finalmente la división de la herencia se hace también en ceremonias y fechas aparte, primero en casa de los padres de la novia, sin que se formalicen contactos mutuos entre consuegros. Más aún, después de todo el matrimonio, especialmente en los primeros años, cada cónyuge sigue reconociendo al menos parcialmente su propiedad diferenciada y; en caso de demandas entre ellos, la autoridad puede imponer una multa a un cónyuge para que la cobre con exclusividad el otro. Incluso en la ceremonia de techado de la nueva casa, ya pasado el matrimonio (*achuqalla*), hay aún fuertes simbolismos para contrastar el grupo de la mujer y el del varón. Pero esta dualidad va desapareciendo en el seno de la nueva familia a medida que transcurren los años.

#### *b) Anexión progresiva al lado del varón*

Todo el simbolismo de las diversas ceremonias matrimoniales son la dramatización de un proceso hasta cierto punto conflictivo que retoma a un nivel sociocultural la realidad psicobiológica de un sexo dominante activo y otro más pasivo y receptivo.

Ya en el enamoramiento la iniciativa suele tenerla el varón y la declaración formal consiste con frecuencia en robar, tras cierta violencia, una prenda a la chica, quien "para recuperarla" se pasa entonces a la casa de su pretendiente. Después de esto que podríamos llamar acuerdo entre los dos individuos, viene el acuerdo entre las dos familias contrayentes. También aquí la familia del varón tiene el papel activo y la de la mujer el pasivo. El ritual de petición de mano parece la paulatina conquista de una fortaleza a primera vista inexpugnable: los familiares del novio tratan de doblegar con sus suplicas a los de la novia. Estos últimos juegan el papel de agredidos. Al principio incluso pueden insultar. Se niegan a ceder a su hija. La azotan a ella y a veces también a su pretendiente por el "pecado" que están cometiendo y por lo mal agradecida que ella es al pagar los cariños de ellos con su fuga.<sup>17</sup> El rito formal de mutua aceptación de los contrayentes que suele haber en la petición de mano sigue expresando la prevalencia del varón. He aquí la traducción castellana de los términos empleados en una ceremonia recogida en Mocomoco:

---

17 A veces el padre del novio también castiga a su hijo y a veces ambos omiten todo tipo de castigo. Pero esto último ocurre con más frecuencia en el caso del padre del novio.



(testigo al novio)

Tú seguramente has traído a la chica porque la quieres. ¿Se van a llevar bien no?

(el novio)

Nos llevaremos bien. Ya hablé con la chica.

(testigo a la novia)

Ahora tú, niña. Se han hablado para andar bien. ¿Y ahora, se van a llevar bien? El hombre a veces riñe. No hay que tener un corazón tan pequeño. Cuando el hombre riñe, hay que hacerle caso. Los padres (del novio) tienen diferentes corazones. A veces son renegones por la edad. Hay que hacerles siempre caso, chiquilla.

(la novia)

Así es, tío. Ahora mis padres me están pegando y riñendo. Bueno, Juan (el novio) me llevó y me quiere. Por eso ahora me dejo pegar.

Conseguido el consentimiento de los padres de la novia y después de que ella haya vivido una buena temporada con sus nuevos suegros, llega la ratificación comunitaria por medio de la boda religiosa. En ellas queda nuevamente simbolizada la prevalencia del grupo del varón. Después de la ceremonia religiosa y de una breve recepción en el lugar preparado por los padrinos, todos se concentran en casa de los padres de la novia.<sup>18</sup> Allí, de rodillas, los novios son bendecidos por ellos, después se come y se baila. Pero se trata del canto del cisne de los padres de la mujer en el progresivo desgaje de su hija hacia otro ambiente familiar. Después la fiesta proseguirá este mismo día y los siguientes en la casa de los familiares del novio; casi todo el tiempo sin que estén los padres de la novia, excepto durante unas horas la tarde del segundo día. Pero ya se les recibe entonces como a "visitantes" más que como a actores. Esta visita de los padres de ella va presidida de una comisión que ha de rogarles que vayan, y su llegada va rodeada de mucho boato y diferencias. Salen todos a recibirles lejos de la casa; se les sienta en el sitio de honor junto a los novios y se les despide también hasta lejos de la casa. Pero en última instancia ya sólo son visitantes en una fiesta que empezó y seguirá sin ellos. Este simbolismo de las acciones puede ir sazonado con expresiones que explicitan esto mismo. A

18 La mayoría de los detalles aquí mencionados han sido recogidos en Tiwanaku, pero parecen suficientemente generalizables a pesar de muchas variaciones menores de tipo local.

veces en el primer día de la boda, cuando todos abandonan la casa de la novia, su padre o su madre pueden despedir a la comitiva nupcial con improperios como los siguientes:

“ LLévensela”

“ Ya no es mi hija”

“ Me la quieren robar”

e incluso puede arrojarles piedras o fruta como si fueran piedras. Igualmente al día siguiente, cuando los padres de la novia se van de la casa de sus consuegros donde persiste la fiesta, pueden iniciar una querrela alegando que han sido indebidamente atendidos.

Carecería de sentido todo este simbolismo, si la alianza matrimonial no implicara la preponderancia del varón. Para el varón el cambio de estado es sólo esto, un cambio de estado. Pero para la mujer, en el esquema más frecuente, su matrimonio implica muchas veces un cambio de residencia, quizás incluso de comunidad, y un cambio de parentela y de hábitos domésticos; especialmente en los primeros meses, la nueva vida puede crearle una situación psicológicamente difícil. Se da por supuesto que debe obedecer a sus suegros y éstos, sobre todo la suegra, la tratarán a menudo de forma ruda diciendo que cocina mal, que es una floja, etc. o exigiéndole trabajos excesivos. Por eso se aconseja que “el joven debe elegir a la mujer de acuerdo al carácter de sus futuros suegros”. Cuando surgen estos conflictos nuera-suegra, la nueva esposa se desahogará en su marido y, como observa atinadamente Allen (1971: 37), éste “quizás por primera vez en su vida discute con su madre”. Se está gestando la autonomía de la nueva unidad familiar.

Ya hemos indicado que lo normal es que en el futuro ambos cónyuges tomen juntos las decisiones importantes. Caso de necesitar ayuda de sus parientes, por ejemplo para la cosecha o para una fiesta, lo normal es también que vayan ambos juntos a solicitar esta ayuda. Pero en última instancia la mujer ha quedado enraizada en el grupo familiar de su esposo. He preguntado en muchas ocasiones y lugares qué sucede si surge una pelea entre los familiares del varón y los de la mujer. Todos, tanto varones como mujeres, afirman inmediatamente que la mujer debe apoyar a su esposo y a los familiares de éste, incluso contra su propia familia. Supe que en un grave y prolongado conflicto entre dos grupos familiares por motivo de linderos la mujer llegó a golpear con piedras a sus propios familiares para defender la causa de sus parientes políticos. Por supuesto que en estos casos la mujer intentará actuar ante todo como mediadora



en la medida de lo posible. Pero su alianza matrimonial con la familia de su esposo tendrá prioridad sobre su origen carnal.

Los pocos casos de matrimonios uxorilocales pueden presentar una situación anómala. Suele decirse que entonces el esposo está "humillado". A veces hasta se le llama *utawawa* (lit.: niño de la casa) categoría social reservada a los campesinos sin tierra que deben trabajar para otros como peones. Podría decirse que, al menos mientras los padres de la esposa sigan manteniendo las riendas de la nueva familia extensa, está en una situación incómoda que podría desarrollar en él un "complejo de mujer" frente a la propia comunidad. Pero de ordinario las ventajas económicas que han determinado esta anomalía se van imponiendo y con el tiempo se supera la situación sin que ésta sea óbice para desempeñar cargos comunitarios y avanzar en la escala de prestigio local.

### *Alianzas Matrimoniales entre Grupos Familiares en el Conjunto comunitario.*

Hasta aquí hemos hablado sólo de la alianza entre las dos familias inmediatas de los contrayentes. El siguiente paso lógico es preguntar si las diversas uniones bilaterales llevan a otras alianzas más vastas dentro de la comunidad. Una respuesta definitiva a este punto requeriría un análisis más amplio de los registros matrimoniales y la estructura de poder en el tiempo y en el espacio. Sólo puedo adelantar provisionalmente los siguientes datos en base al estudio aun demasiado limitado de algunos archivos y censos locales.<sup>19</sup>

### *Castas y Regulación de Incesto.*

De lo dicho hasta aquí se podría esperar que surgiera entre los aymaras un sistema patrilineal de castas parecido al indicado para Ancasch, Perú (Stein, 1961; Vásquez y Holmberg, 1966). Sin embargo no sucede así. La palabra, de origen castellano, *casta* se utiliza en

19 Los datos basados en censos o nóminas locales fácilmente pasan por alto a las familias que han emigrado de la comunidad y además pierden la perspectiva diacrónica. Los registros civiles sólo tienen datos recientes y dispersos, puesto que cada pareja acude al funcionario de su elección, sin que esté aún suficientemente clara la idea de jurisdicción. Los archivos parroquiales no recogen a los matrimonios que se hayan quedado en las primeras etapas, caso más frecuente en Yungas, ni a los de no católicos, caso incrementado en las últimas décadas. En todos los casos la fidedignidad de los datos varía según los funcionarios.

aymara en el sentido muy genérico de clase, especie, grupo, etc. Por ello se utiliza *también* para referirse a grupos de parentesco, pero es una forma vaga que, según el contexto, puede referirse tanto a los consanguíneos patrilíneos, como a los matrilineales (ambos apellidos suelen tenerse en cuenta), como incluso a los afines. Hay cierta vinculación entre los que llevan un mismo apellido, pero no de una manera estructurada y reconocida que pueda justificar el hablar de grupos de apellidos equivalentes a las castas de Ancasch como verdaderas unidades sociales suprafamiliares bien definidas dentro de la comunidad. Aunque a veces me han hablado de plena exogamia entre los que llevan el mismo apellido dentro de una misma comunidad, en la práctica hay situaciones muy diversas, hasta llegar a un caso en Peñas (provincia Los Andes) en que todos los contrayentes, sus padres y sus padrinos apellidaban Mamani. Más adelante volveremos sobre este punto.

Quizás como resultado de una estructura cuatrigeneracional autóctona (Zuidema, 1972; Wolf, 1972; Hickman y Stuart, 1972) y probablemente también por influencia del Derecho canónico impuesto por los curas párrocos durante siglos, rige en general la tendencia de no permitir uniones entre parientes, tanto maternos como paternos hasta después de cuatro generaciones ("pasados tres abuelos"). Pero se dan casos eventuales de tales uniones especialmente cuando se trata de primos por líneas maternas que más fácilmente pasan camuflados en los apellidos. A los tales se les llama *condenados* y en algunas regiones (Pucarani, prov. Los Andes) también *qhach'a* o *quhach'asiri*, el que se hace *qhach'a*. Existe la creencia de que *qhach'a* trae *mach'a* (carestía o mala cosecha), por lo que hay fuerte presión social para que tales uniones no existan. En la provincia Larecaja, cerca de Sorata, se dio el caso reciente de una pareja que había pasado ya todas las etapas del matrimonio y llegó a tener un hijo sin mayores problemas en su comunidad. Pero sobrevino un mal año agrícola y la comunidad le obligó a deshacer su matrimonio, alegando que eran parientes y, por tanto, condenados. Pero también hay contraejemplos de parientes que han persistido en su determinación de casarse. En algunos casos se han mudado a otra comunidad. Pero en otros, siguen en la comunidad de origen y la gente ha acabado por aceptarlos, aunque suele ser reacia a darles cargos públicos.

Por todo lo dicho, evitaremos el uso técnico del término "casta", pero al mismo tiempo daremos por supuesto que entre los



del mismo apellido existe cierta solidaridad.

### Concentración de apellidos patrilineales

La prevalencia de la residencia patrilocal, junto con la eventual presencia de advenedizos (neolocales o uxorilocales), da como resultado que en cada comunidad y, si son relativamente grandes, en cada zona de la comunidad, hay unos pocos apellidos dominantes que agrupan a la mayoría de las familias, más una constelación de otros apellidos representados cada uno sólo por una o una pocas familias. En la mayoría de los casos se trata de apellidos autóctonos, a veces castellanizados o traducidos. En sentido inverso, es fácil que un aymara, con sólo conocer el apellido de un forastero de su misma región, identifique inmediatamente su comunidad: los Patsi son de Achuta; los Alejo, de Janq'ooaqe; los Sirpa, de Qorpaputu, etc.<sup>20</sup>

En cuadro Nº 1 recoge las cifras para algunas comunidades típicas de las tres zonas más importantes de este estudio. El cuadro Nº 2, ilustra la misma concentración de apellidos por zonas dentro de una misma comunidad. No siempre el compartir el mismo apellido indica que se trata de parientes más o menos cercanos. Puede tratarse de simple coincidencia. Por lo mismo las cifras de estos cuadros no deben tomarse con excesiva precisión. Pero ciertamente, son indicativas de diversos tipos y tendencias.

CUADRO Nº 1

Distribución de familias por apellidos en cinco comunidades aymaras. 1972  
(Fuente: censos y nóminas locales)

Comunidad	Apellido	Número de familias		Hay cónyuges, ambos con igual apellido
		Número	O/o	
Merq'e Achacachi (ex hacienda, prov. Omasuyos)	Willka	30	50	sí
	Mendoza	12	19	sí
	Copana	6	9	no
	Quispe	5	8	no
	Otros 5	8	14	no
<b>TOTAL:</b>	<b>9</b>	<b>61</b>	<b>100</b>	

20 En muchas comunidades originarias existe además la doble categoría social de familias "originarias" y "agregadas". Las primeras, en número más reducido, tienen un arraigo más antiguo en la comunidad y suelen tener más tierras (por lo que pagan doble el catastro). Los "agregados" suelen tener menos arraigo y menos tierras, aunque toman responsabilidades comunitarias al igual que los originarios. Puede haber, además, un grupo pequeño de *utawawas* (lit. niños de la casa) sin tierras. Suelen ser advenedizos, que trabajan como peones para otros, y que con los años adquieren tierras por compra, matrimonio o herencia, pasando a la categoría de agregados. Sería interesante trazar el origen de estas categorías y ver su correlación con las pautas de residencia y las alianzas matrimoniales a lo largo de las generaciones.

Comunidad	Apellido	Número de familias		Hay cónyuges, ambos con igual apellido
		Número	%	
Che'ejjekuchu (ex hacienda, prov. Omasuyos)	Quispe	23	74	no
	Mamani	3	9	sí
	Condori	3	9	sí
	Velasco	1	4	no
	Quinta	1	4	no
<b>TOTAL:</b>	<b>5</b>	<b>31</b>	<b>100</b>	
K'asa Achuta (ex hacienda Tiwanaku, prov. Ingavi)	Quispe- Quisbert <sup>1</sup>	27	38	sí
	Choque	25	35	sí
	Condori	3	4	no
	Yujra	3	4	no
	Otros <sup>10</sup>	14	19	no
<b>TOTAL:</b>	<b>14</b>	<b>72</b>	<b>100</b>	
Parina Arriba (comunidad orig. Jesús de	Aspi	54	40	sí
	Cosme	34	27	sí
	López- Lupa <sup>1</sup>	18	14	sí
Machaca, prov. Ingavi)	Zenteno	12	8	sí
	Quenta	7		sí
	Oñofre	5		no
	Paño-Pe- ña <sup>1</sup>	5	11	no
	Awayo	2		no
<b>TOTAL:</b>	<b>7</b>	<b>137</b>	<b>100</b>	
Titicana Ta- caca (comu- nidad orig. Jesús de Ma- chaca, prov. Ingavi)	Mamani	48	27	sí
	Carita	16	9	no <sup>2</sup>
	Tarqui	13	7	no
	Callisaya	12	6	no
	Copa	12	6	no
	Condori	11	6	no
	Tola	10	5	no
	Lucasi	9	5	no
	Pari	9	5	no
	Mita	9	5	no
	Otros <sup>9</sup>	28	19	no
	<b>TOTAL:</b>	<b>19</b>	<b>177</b>	<b>100</b>

NOTAS: 1. López es, sin duda, la castellanización de Lupa y Quisbert es la castellanización (catalanización?) de Quispe. Peña es probablemente la castellanización de Paño.

2. Pero en San Pedro de Tana, zona escindida en años recientes, ya han empezado a casarse entre sí.



## CUADRO No 2

Distribución de familias por apellidos y por zonas en  
dos comunidades originarias aymaras. Jesús de  
Machaca 1972.

(Fuente: censos locales. Cifras absolutas,  
excepto si se indica explícitamente lo  
contrario)

Apellido	Zonas						Total	o/o del total de familias con con el mismo apellido
	1	2	3	4	5	6		
Aspi	15	4	12	8	10	5	54	
Cosme	6	8	13			7	34	
López-Lupa	7	4			7		18	
Zenteno				7	1	4	12	58o/o en zona 4
Quenta				1		6	7	87o/o en zona 6
Onofre			5				5	100o/o en zona 3
Paño-Peña					5		5	100o/o en zona 4
Awayo					2		2	100o/o en zona 2
Mamani		1			2		3	67o/o en zona 4
<b>TOTAL:</b>	<b>28</b>	<b>17</b>	<b>30</b>	<b>25</b>	<b>18</b>	<b>22</b>	<b>140</b>	
o/o del total de familias en la zona				55o/o Aspi 43o/o Cosme				
		47o/o Cosme						
	53o/o Aspi							
Mamani	15	25	7	1			48	52o/o en zona 2
Carita	3	6	1	6			16	
Tarqui	3	1		9			13	69o/o en zona 4
Callisaya			12				12	100o/o en zona 3
Copa	1	6	5				12	50o/o en zona 2
Condori	11						11	100o/o en zona 1
Tola	10						10	100o/o en zona 1
Lucasi			9				9	100o/o en zona 3
Pari	4	1	4				9	
Mita		3	6				9	67o/o en zona 3
Tito	7						7	100o/o en zona 1
Otros 8	2	8	4	7			21	
<b>TOTAL:</b>	<b>56</b>	<b>50</b>	<b>48</b>	<b>23</b>			<b>177</b>	
o/o del total de familias en la zona				39o/o Tarqui 25o/o Callisaya				
		50o/o Mamani						
	20o/o Condori							

ARRIBA

PARINA

En torno a las agrupaciones patrilineales de apellidos, hay una mayor dispersión y variedad de apellidos maternos, debido a que son las mujeres las que más fácilmente mudan de residencia incluso fuera de su comunidad de origen.

Pero aquí entramos en un punto complejo. Al intentar descubrir alguna pauta comunitaria en medio de la maraña de alianzas matrimoniales, se encuentran grandes variaciones de una comunidad a otra y de un grupo familiar a otro. No hay preferencias sistemáticas que determinen alianzas matrimoniales más o menos constantes entre grupos de familias. O al menos no he logrado detectar aún las leyes de comportamiento al respecto, ni tampoco he podido aislar los factores que determinan un comportamiento u otro en cada caso concreto. Me limitaré, por tanto, a señalar algunos casos dispares con la esperanza de que otros se adentren más por estos mundos aún inexplorados. Sólo apunto la sospecha de que las alianzas dentro del mismo apellido parecen ocurrir más en las comunidades de corte más tradicional.

En un extremo del continuo está lo que podríamos llamar dispersión de alianzas. Las comunidades Ch'ejjekuchu y Merq'e Achacachi, ambas al norte de Omasuyos, ilustran este caso. En la primera de las comunidades 23 de sus 31 familias (740/o) apellidan Quispe. Pero se trata de una proliferación reciente de familias numerosas que en pocas generaciones han tenido muchos hijos varones. Por lo mismo no hay todavía ningún matrimonio entre Quispes. Dado el número reducido de otras familias en el lugar, la mayoría de los Quispe ha traído a sus esposas de otras comunidades vecinas (aproximadamente dos tercios). En Merq'e Achacachi la situación no es tan extrema. De un total de 61 familias 30 apellidan Willka (500/o). Ya hay un caso de matrimonio entre ellas, pero aún prevalece la idea de buscar a cónyuges con otro apellido. A pesar de que en la reserva local hay todavía bastantes cónyuges potenciales con otros apellidos, los Willka siguen prefiriendo, más que otros grupos menores, traer esposas de otras partes: el 570/o de los Willka tiene esposa de otra comunidad, mientras que sólo el 430/o de los no Willka la han buscado fuera de la comunidad.

Lo más corriente es que haya algunos matrimonios internos entre los que llevan el mismo apellido. Sin embargo, debido a las regulaciones de incesto ya mencionadas, en general estas uniones ocurren en una proporción menor a la que sería de esperar de



acuerdo al porcentaje de individuos que llevan un determinado apellido y, por supuesto, sólo en los apellidos mayoritarios, a menos que se trate de familias del mismo apellido pero claramente no emparentadas por haber inmigrado recientemente a la comunidad. Tal por ejemplo, el caso de los Condori y Mamani en Ch'ejjekuchu (Cuadro No. 1). Por lo mismo se casan menos entre sí; sucede también el fenómeno inverso. Los individuos pertenecientes a grupos familiares minoritarios tienden a aumentar las alianzas matrimoniales con los de apellidos mayoritarios significativamente por encima de lo que sería de esperar de acuerdo al porcentaje de individuos que llevan tal apellido mayoritario en la comunidad. El cuadro No. 3 ilustra estos procesos en cifras sacadas de las 77 parejas (154 cónyuges) que contrajeron matrimonio religioso en la ex hacienda Achuta Grande, cerca de Tiwanaku, entre 1946 y 1966.

### CUADRO No. 3

#### Alianzas matrimoniales por apellidos. Achuta Grande (ex hacienda, Tiwanaku, Prov. Ingavi)

Fuente: archivos parroquiales 1946-1966. Tamaño de la muestra: 154 cónyuges = 77 parejas

Apellido	0/o de cónyuges en la muestra	0/o de uniones con cónyuges del mismo apellido	0/o de uniones con cónyuges de los apellidos más minoritarios
Quispe	28	17	39
Pati	17	5	29
Apellidos minoritarios	55	—	31

No aparecen cambios significativos antes o después de la Reforma Agraria de 1953. La mayoría de cifras recogidas en comunidades de Machaca (Parina Arriba y los dos Titicana) indican también, con cambios poco importantes, un esquema semejante.

Sin embargo, algún caso de esta última comunidad se acerca al polo opuesto del continuo. Hay algunos grupos familiares que fomentan su solidaridad de grupo prefiriendo el matrimonio entre los

del mismo apellido. En el intervalo que va de 1926 hasta abril de 1972 los archivos matrimoniales de Machaca registran 350 parejas (700 cónyuges) procedentes de Titicana. De ellos sólo el 130/o lleva el apellido paterno Chauca, nombre concentrado sobre todo en la zona Atawalpani de la neocomunidad Titicana Tucari. Según la tendencia indicada, sería de esperar que el porcentaje de Chauca casado con otro cónyuge del mismo apellido fuera notablemente inferior al 10 e incluso al 50/o. Sin embargo, del total de 90 cónyuges con este apellido 38, es decir, el 420/o, se casaron entre sí, aumentando ligeramente la proporción (20/o) después de la Reforma Agraria. Hay incluso un caso en que una Chauca Chauca, viuda de Chauca, se casa de nuevo con otro Chauca y busca como padrino a un cuarto Chauca.

Faltan aún muchos datos para poder determinar suficientemente las implicaciones de procesos endocéntricos como el descrito. A un nivel externo, reflejan evidentemente un crecimiento vegetativo del grupo familiar que aumenta la posibilidad de matrimonios entre los que sólo se consideran parientes lejanos. Pero esto no basta para explicar una concentración tan alta. En algún caso pueden facilitar la separación de zonas en alguna comunidad. Tal es el proceso que parece estar ocurriendo en alguna de las zonas de Titicana. Por ejemplo una de ellas se separó hace pocos años y actualmente está en proceso de escisión interna, siendo uno de los factores la cohesión interna del grupo mayoritario Mamani frente a los demás. Pero, al menos en este caso, el tipo de alianzas matrimoniales no son tanto causa sino un efecto a su vez acelerante del proceso. La raíz estaría más bien en otro tipo de conflictos (en este caso el acceso a totorales) que provocan una solidaridad defensiva-agresiva y, a la larga, divisiva de uno de los grupos.

### *RELACIONES ENTRE PADRINOS, COMPADRES Y AHIJADOS*

El otro vínculo institucional que aglutina a las familias en la comunidad es lo que suele llamarse sistema de compadrazgo y que, en nuestro caso, tal vez debería ser llamado sistema de padrinazgo. Este tema, objeto de excelentes estudios generales, se toca demasiado rápidamente en muchos estudios locales, sin bajar a detalles quizás importantes. Aquí como he hecho antes, empezaré por lo que insinúan la terminología y los rasgos más sobresalientes del ritual, y enseñaré después las principales correspondencias en la vida real.

## *Inferencias de la Terminología y rituales de compadrazgo*

El punto de partida para que surja una nueva red de compadrazgo es el matrimonio y la subsiguiente formación de una nueva familia.

A partir del matrimonio, la nueva pareja, dentro de su inclinación hacia la familia del varón, debe ir valiendo cada vez más por sí misma. Para ir logrando esta relativa autonomía, los cónyuges han de ir levantando un nuevo andamiaje de relaciones interfamiliares. Lo logran principalmente a través del parentesco ritual. Para entender su funcionamiento conviene distinguir tres puntos claves en el triángulo de relaciones: quién escoge al padrino, quién es escogido como padrino, y quién es la persona apadrinada. También nos ayudará la distinción entre los siguientes tipos de padrinos:

- a) Padrinos de matrimonio.
- b) Padrinos de hijos.
- c) Padrinos de objetos.

El tercer tipo no tiene más que a dos individuos relacionados y el motivo es muy específico; la esperanza de que el padrino regale un objeto bien concreto al individuo que lo ha escogido. Entran en esta categoría el padrino de torta de matrimonio, el padrino de un nuevo horno, el padrino de camisetas para un club de fútbol, etc. etc. Este tipo de padrinazgo no es fuente de vinculaciones firmes y estables entre familias. A lo más dará motivo para algún favor recíproco de vez en cuando. No nos detendremos más en él. En cambio los dos primeros tipos son importantes y, dentro de las peculiaridades de cada caso, están íntimamente conexos en un sistema integrado que pasamos a describir.

### *Padrinos de matrimonio*

Los principales son:

*jach'a padrino* (y *madrina*): padrino grande

*t'aaq padrino* (y *madrina*): padrino de separación o destete.

En algún caso puede añadirse a los *testigos* que acuden a la petición de mano. En vez de los términos castellanos "padrino" y "madrina" se usa también *awki* (padre) y *tayka* (madre).

Más arriba describíamos el matrimonio como un lento proceso de acercamiento entre las familias de ambos cónyuges para que, pasando por la familia del novio, los contrayentes vayan indepen-



dizándose progresivamente como una nueva unidad en la comunidad. Dentro del proceso los padrinos actúan a) al principio como intermediarios entre las dos familias, y b) después como representantes de las mismas para guiar a la nueva familia en su status autónomo. Fuera de ciertas especializaciones rituales durante la boda, la responsabilidad global para cumplir estos dos roles recae sobre el *jach'a padrino*. El *t'aca padrino* es sobre todo un "vice" que actúa en substitución del *jach'a* cuando éste no puede, por ejemplo, por vivir en la Paz u otro lugar lejano.

#### a) *Papel de intermediario.*

También aquí el ritual popular del matrimonio ilustra el sentido de esta alianza. De ordinario en el transcurso de la *sart'asiña* o petición de mano, los padres de ambos contrayentes llegan a un acuerdo y escogen juntos a un *jach'a padrino*, y a veces a un *t'aca padrino*, que satisfaga suficientemente a ambos bandos. "Una vez llegados a la decisión, actúan rápidamente. A altas horas de la noche van a la casa del padrino y le sorprenden durmiendo para que no se entere de su llegada y "escape". Llevan alcohol y beben juntos hasta que el padrino acepta" (Allen, 1971:33).

He sabido de casos (provs. Camacho, Muñecas, Loayza) en que *jach'a padrino* es nombrado por los padres del novio incluso antes de la petición de mano. Suele ocurrir cuando se teme la negativa de los padres de ella. Entonces la mediación del padrino puede ser crucial. La ceremonia en Mocomoco, de la que he transcrito antes un fragmento, tenía esta característica. En un momento del forcejeo el padre de la novia dice significativamente:

"Bueno. Voy a aceptar por tí, D. Pancho (el padrino), que eres persona muy respetada... Si no fuera por tí, no lo haría. Sólo tú eres gente grande en la comunidad." "

Y el padrino sigue actuando en el resto de la sesión como testigo principal y sacerdote en el rito familiar que sea el compromiso entre las dos familias. En algunos casos aún no se han nombrado padrinos, pero los padres del novio traen a otros intermediarios análogos, a los que llaman *testigos*. Estos, en el transcurso de la ceremonia, llegan a veces a ser escogidos como padrinos y adquieren, por tanto, también el rol ulterior de guías de la futura pareja.

#### b) *El papel de guía.*

Este segundo rol aparece principalmente en el simbolismo de la

boda religiosa. Es ella las ceremonias vinculadas con los padrinos giran en trono a la idea de que los novios nacen de nuevo y son como niños. Por tanto deben ser guiados en todo lo que hacen. Los encargados de ellos son los padrinos.

En los primeros días de la fiesta los novios no pueden hacer nada por sí mismos. El padrino sirve con su mano la comida al novio y la madrina a la novia. Los novelas esposos sólo pueden bailar en pequeñas dosis y sólo el novio con la madrina y la novia con el padrino. Es que "todavía" están tiernos, y podrían cansarse". Incluso si quieren orinar han de ir acompañados de sus padrinos. Más tarde, cuando llega la noche del primer día los padrinos les acompañan a la pieza, el padrino ayuda al novio a desvestirse y lo recuesta y la madrina hace otro tanto con la novia. Después les encierran por fuera hasta que, al día siguiente, también ellos abren, visten y les traen de nuevo a la fiesta. En algún lugar de Onasuyos sirven incluso un plato especial con leche que llaman "primeriza", y en algún lugar de Copacabana en plena fiesta el padrino da tres chicotazos a los novios para subrayar que desde entonces es él y no los padres carnales quien tiene responsabilidad sobre ellos. El último día son también los padrinos quienes con sus ahijados cuentan la "herencia" o regalos de boda y al mismo tiempo van dando los adecuados consejos a la nueva pareja que les ha sido encomendada.

A medida que avanza la fiesta los novios empiezan poco a poco a tomar responsabilidades: "van creciendo". Así mismo, cuando ya se ha despedido los *Jach'a padrinos*, es el *t'aaq'a padrino* quien cuidará de que los ahijados procedan por sí mismos. Como su título dice, les está "destetando".

El matrimonio sólo se considera del todo consumado cuando ha nacido el hijo mayor y se ha preludiado su status de persona, capaz de tener propiedad, en la ceremonia del corte de cabello. Por esto el mismo padrino de matrimonio suele ser el padrino del primer hijo (excepto cuando éste ha nacido con demasiada anterioridad a la boda) tanto en el bautismo como en el corte de cabello. En este sentido el padrino del primer hijo no pertenece al segundo tipo que describiremos en los párrafos que siguen.

En los años subsiguientes, si surge algún conflicto entre los jóvenes esposos, la primera corte de apelación serán los padres del culpable y, si estos no bastan, el padrino de matrimonio.

En resumen, después de los primeros contactos entre las familias de los contrayentes, prevalece en forma casi absoluta una relación vertical de paternidad entre padrinos y novios.

#### *Padrinos de hijos*

Los principales son:

*Ichu tata* (y *mama*): señor que lleva al niño en brazos. Padrino de bautizo, llamado también a veces *suti tata*, señor del nombre; y *mururi tata* (y *mama*): señor que corta el cabello.

En algunas zonas se trata de individuos distintos para cada caso. El primero actúa en el bautismo, poco después del nacimiento y el segundo, unos años más tarde en el corte del cabello. Pero lo más frecuente es que los mismos individuos cumplan ambos cargos. En este caso el título que prevalece en el curso de los años es el de *ichutata*, que en cualquier caso implica una vinculación más importante y estable que el padrinzago de un corte de cabello.

El uso de *tata*, *mama* (señor, señora) en vez de *awki*, *tayka* (padre, madre) ya nos señala otro tipo de relación. Efectivamente, se trata aquí de un vínculo importante pero menos íntimo y con características algo menos verticales.

Las ceremonias que sellan el parentesco ritual de un *ichu tata* y de un *mururi tata* carecen de la riqueza simbólica que vemos en el caso de los padrinos de matrimonio. La idea central expresada en la palabra *ichu* y sus derivados *ichkatt'asiri* (el que levanta en brazos) e *ichu qt'asiri* (el que recoge en brazos), es el hecho de que el padrino reemplaza al padre en el momento en que el hijo recibe su nombre e identidad. En muchos sitios sigue considerándose importante que en esos momentos la madre carnal (no tanto el padre) de la criatura esté ausente (cf. Monast, 1972: 178), quizás para subrayar simbólicamente el nuevo rol de sustituto y subsiguiente parentesco ritual contraído por el *ichu tata* y *mama*.

En resumen, también aquí persiste una relación vertical de paternidad con relación al ahijado. Pero al mismo tiempo queda subrayada la relación más horizontal entre los padres y los padrinos del niño. Pero no se trata de plena horizontalidad. En la relación siempre persiste cierta simetría. Este último punto aparecerá más claro al señalar ciertas creencias vinculadas con los padrinos tanto de matrimonio como de hijos y al detallar el sistema sociolingüístico de tratamiento que regula las relaciones entre los individuos implicados en la red.



### *Creencias vinculadas con los padrinos.*

Cuando un ahijado (niño o novio) empieza a comportarse como su padrino o madrina, la gente dice *wilapajj chaqt'iwa* (la sangre del padrino gotea al ahijado). Es decir, se supone que hay cierta transmisión casi hereditaria de las cualidades y defectos de los padrinos hacia sus ahijados. Y viceversa, se da por supuesto que los ahijados han de ir asimilando cada vez más el modo de ser de sus padrinos. Por eso es esencial que los padrinos de matrimonio sean casados, mientras que los padrinos de niños pueden ser (aunque no suelen ser) solteros.

En el caso de los *ichu tata (mama)* esta creencia es más intensa, probablemente porque es mucho más incierto el futuro del niño. Este es uno de los motivos por los que en el momento del bautizo es el padrino de igual sexo quien debe sostener a su ahijado. De lo contrario la niña sería hombruna y el niño afeminado. Por lo mismo se da importancia a la salud del padrino. Si se le muere el ahijado, se dirá que el padrino tiene su brazo podrido (*ñusuta amparaniwa*); pero si se conserva en buena salud se dirá que el padrino tiene buen brazo (*suma amparaniwa*). Por eso mismo, si se teme por la vida del niño se buscan padrinos "de salud", robustos y con buena sangre. Dentro de este contexto se comrende mejor que el tipo de padrino escogido sea un buen indicador de las ambiciones de los padres con respecto a sus hijos, sobre todo si se trata de padrinos socialmente distantes, como por ejemplo un camionero o un profesional de la ciudad.

En el término opuesto hay también otra creencia que subraya la asimetría de la relación. Se dice que un individuo tiene que llegar a la otra vida rodeado de hijos y ahijados. De lo contrario allí tendrá que andar a oscuras (*ch'amakthaki*). Es decir, el haber sido escogido por mucha gente para ser padrino es un indicador de la realización personal del individuo, tanto desde un punto de vista social como religioso.

### *Sistema asimétrico de tratamiento en el padrinzgo.*<sup>21</sup>

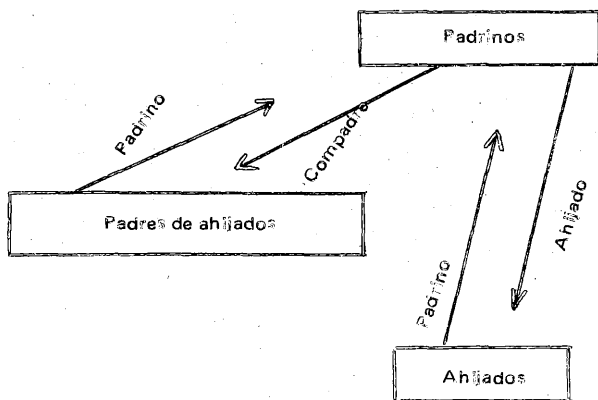
El gráfico 1 indica la forma asimétrica básica en que unos implicados en este parentesco ritual hablan, saludan o se refieren a otros. En su propio lugar señalaremos algunos detalles propios de

---

21 Para el siguiente análisis ha sido útil el cotejo con Brown y Ford (1961).

cada caso y algunas variantes locales. Pero el esquema general es válido para padrinzagos tanto de matrimonio como de hijos.

GRAFICO No. 1. Sistema básico de tratamiento entre parientes rituales directos, Altiplano aymara, Departamento de La Paz.



En el caso de padrinos de hijos, los hermanos del ahijado quedan asimilados al mismo ahijado en cuanto al tratamiento dado o recibido. Las palabras castellanas *ahijado* y *compadre* se usan también en aymara, aunque al ahijado de bautismo se le llama también *ichu wawa*. Donde el gráfico dice "padrino" se utilizan en aymara, según el caso, los terminos específicos indicados en los párrafos anteriores (*jach'a awki*, *ichu tata*, etc.); pero aquí, para simplificar, usaremos el equivalente genérico del castellano.

Lo que caracteriza este sistema aymara y lo diferencia de otros sistemas de compadrazgo es que el término "compadre" se reserva a los padrinos para hablar a los padres de los ahijados,<sup>22</sup> en forma no recíproca. Es decir, los padres de los ahijados seguirán llamándoles a ellos "padrinos".

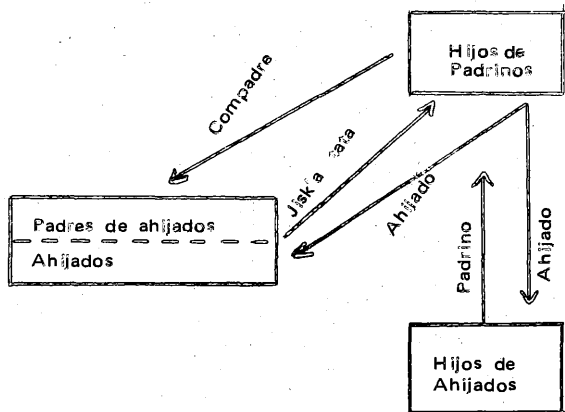
En aymara no existe la jerarquía de tratamiento marcada en el castellano por el dualismo tú-Ud. Pero si existen formas equivalentes como *wiraqucha* (caballero) para tratar a un superior distante de

<sup>22</sup> A veces a los padres de los novios el padrino les llama *jach'a compadre* (compadre grande). A veces el padrino llama "compadre" a los novios (Taraco, Provincia Ingavi). Esto es más fácil que ocurra cuando la diferencia de edad entre padrinos y novios es menor, sobre todo después de los primeros años. En los archivos matrimoniales de Títica la diferencia más corriente de edad es de unos 10 años o más. Pero hay casos con sólo uno o dos años de diferencia.

pueblo o ciudad, *tata*, *mama* (señor, señora) para tratar a un igual distante, *tío*, *tía*, para tratar a un superior cercano, etc. Una jerarquización semejante de tratamiento aparece en el sistema que aquí discutimos. Cualquiera de los términos indica ya el grado de intimidad propio del conpadrazgo padrinazgo. Pero se mantiene un múltiple nivel jerárquico. Cualquiera dentro del grupo familiar de quienes han escogido a alguien como pariente ritual sigue siempre en un plano inferior con respecto a la persona escogida y trata a esta última como "padrino", la forma equivale a un "Ud." íntimo. En cambio, quien ha sido escogido como pariente ritual se mantiene en una posición de superioridad pero a doble nivel. Al que le ha sido encomendado le tratará simplemente de "ahijado", equivalente a un "tú" íntimo. En cambio a sus padres, que son los que le han escogido, les llamará más diferentemente "compadre" equivalente a un intermedio entre "tú" y "Ud."

Los diversos individuos escogidos como padrinos sólo entran en el sistema en la medida en que tienen una relación directa con quienes les han escogido. Por eso un padrino con relación a otro padrino no usa ningún tratamiento especial. En cambio el parentesco ritual sí trasciende a la siguiente generación. Entonces el sistema de tratamiento es como sigue:

GRAFICO No. 2. Sistema básico de tratamiento entre parientes rituales en la segunda generación. Altiplano aymara. Departamento de La Paz.



En algunos lugares, además de *jisk'a tata* (pequeño señor) se usa también *jisk'a awki* o *tayka* (pequeño padre o madre), sobre todo como término referencial (al hablar de él). Los hijos del padrino en



cambio siguen usando el mismo tratamiento que da el padrino a sus ahijados y a los padres de sus ahijados. En San Andrés de Machaca los ahijados y sus hijos llaman a los hijos de su padrino de bautismo *ichu jila* o *kullaka* (hermano o hermana de estar en brazos). Pero estos últimos siguen llamando ahijado o *ichu wawa* a los primeros. He escuchado también un caso de Ancoraimés (Omasuyos) en que lo hijos de un padrino de matrimonio llamaban "hermano" a los hijos de los novios-ahijados, mientras que éstos llamaban "tío" a los hijos del padrino.

La constante en medio de estas pequeñas variantes locales es que en la siguiente generación persiste el parentesco ritual y la asimetría de relaciones, aunque en una forma más moderada (aparece el término "hermano").

Entre los parientes rituales e incluso entre sus descendientes existe prohibición de matrimonio como entre parientes consanguíneos. También aquí si alguien se casa con un pariente ritual es llamado *condenado* y además *qhincha* (desgraciado, en sentido peyorativo) y se teme que atraiga calamidades (*mach'a*). Lo más corriente es que no haya tales uniones y a veces, si los hay, los culpables son expulsados de la comunidad.<sup>23</sup> Pero no siempre se cumple la norma con rigor, sobre todo si se trata de hijos o nietos.

### *Relaciones en la vida real*

Una vez entendido el tipo de compromiso mutuo que implica la selección de padrinos, conviene saber quién escoge como padrino a quién. Las principales dimensiones que entran en juego en este análisis son los respectivos niveles sociales de los implicados, su comunidad de residencia, la existencia o no de previos vínculos de parentesco entre ellos, y la concentración o dispersión de alianzas en pocos o muchos individuos. Una vez más, aunque he observado ejemplos de todos los tipos, carezco aún de datos suficientes para sacar todas las inferencias del caso.

### *Nivel social de los padrinos. Compadrazgo vertical.*

Mintz y Wolf (1950) han llamado compadrazgo vertical al que alfa a una familia de nivel social inferior con padrinos de otro nivel.

---

23 En una estancia de las alturas de Cochabamba, ya en zona quechua, hubo un caso en que los culpables fueron incluso victimados.

social superior. En cambio, cuando ambos son del mismo nivel social, lo llaman compadrazgo horizontal. En el mundo aymara se dan ambos tipos, pero prevalece el horizontal. Si los datos recogidos en Achuta Grande, Tiwanaku, son extendibles a otras partes, el compadrazgo vertical sería más frecuente cuando se casan individuos de diversas comunidades.

Cuando el padrino es de un nivel social superior, aumenta la asimetría o incluso puede cambiar la terminología empleada, subrayándose más la distancia. Así, cuando el padrino no es de una comunidad campesina sino de la ciudad o es un vecino del pueblo, fácilmente extenderá el término "ahijado" para referirse a cualquiera perteneciente a la familia de su ahijado, incluso a sus padres, que en el esquema descrito hasta aquí deberían ser llamados "compadres".

A menos que se trate de individuos lejanos con los que sólo pueden tenerse contactos prestigiantes pero esporádicos, surge entonces una fuerte relación patrón-cliente en que, en resumidas cuentas, el padrino sale ganando. El caso más típico es el de los comerciantes (caso muy frecuente en Yungas). El comerciante rescatador o acaparador tiene interés en conseguir ahijados que le garanticen la venta de su cosecha a precios "de amigos". Los campesinos caen fácilmente en la tentación por las ventajas inmediatas de la alianza: se asegura la colocación de su cosecha, aunque sea a menor precio; se consigue una fuente de préstamos para casos de necesidad, aunque después tengan que devolverse también en forma de cosecha a precios aun más bajos; se pueden esperar ciertas ventajas (como alojamiento en el pueblo) para la educación de los hijos e incluso ciertos apoyos y privilegios como un nombramiento sindical o la consecución de un terreno en litigio, etc. Con variantes menores, en cada pueblo hay unos cuantos vecinos más acomodados, comerciantes, profesionales o autoridades, que se glorian del número de ahijados campesinos que hayan logrado atraer en torno a sí, dentro de un esquema como el descrito.

Este compadrazgo vertical puede ser el origen del ascenso social de algunos individuos aislados, pero en conjunto canoniza e inmoviliza la estructura social también vertical de dominación y bloquea otros esfuerzos hacia cambios más radicales. Es pues de esperar que, a medida que aumenta la conciencia campesina, disminuya el número de compadrazgos verticales. Pero factores como los indicados en el párrafo anterior o el aumento de contactos y matrimonios intercomunitarios pueden seguir frenando este proceso eliminador de alianzas verticales. Los datos del cuadro Nº 4 insinúan la tendencia, sobre todo en Titicana, pero también muestra que el proceso tiene sus frenos.

CUADRO No. 4

Lugar de origen de los padrinos de matrimonio en dos comunidades aymaras  
 Achuta Grande, ex hacienda, Tiwanaku, Prov. Ingavi 1946-1966  
 Titicaca Taçaca, comunidad originaria, Jesús de Machaca, Prov. Ingavi 1933-1972

Comunidad y tipo de matrimonio	Antes de la Reforma Agraria (1953 incl.)				Después de la Reforma Agraria (sin 1953)					
	Compadrazgo hori- zonta.			Totales	Compadrazgo hori- zonta.			Totales		
	verti- cal: pue- blo o ciu- dad	misma co- muni- dad	Otras comu- nidad		go verti- cal: pue- blo o ciu- dad	misma co- muni- dad	otra comu- nidad			
o/o	o/o	o/o	o/o	o/o	o/o	o/o	o/o	o/o	o/o	
<b>ACHUTA GRANDE</b>										
Matrimonios endógamos	8	59	33	(12)	100	11	72	17	(18)	100
Matrimonios exógamos	25	33	42	(12)	100	17	53	30	(23)	100
<b>TOTAL:</b>	17	45	38	(24)	100	15	61	24	(41)	100
<b>TITICANA TACACA<sup>1</sup></b>										
<b>TOTAL:</b>	7	79	14	(49)	100	4	88	8	(49)	100

NOTA: 1. No hay cifras fidedignas sobre endogamia en Titicaca. Pero probablemente está alrededor del 90% antes y después de la Reforma Agraria.

FUENTE: Archivos parroquiales de Tiwanaku y Jesús de Machaca, incluyendo sólo los casos con suficientes datos.



Sin embargo, lo más corriente ha sido y es cada vez más el compadrazgo horizontal entre familias de un mismo nivel social, es decir, entre campesinos. A pesar de las ventajas económicas, reales o aparentes, que acarrea consigo la elección de un padrino rico o poderoso, el aymara de las zonas estudiadas suele decidirse por alguien que esté cercano física y socialmente. Casi todos los informantes subrayan que lo decisivo es que sea una persona "racional", responsable y respetada. Con todo, dentro de estas cualidades, si puede, preferirán al que además sea influyente y esté económicamente mejor dotado.

Aun cuando persiste la relación asimétrica en este compadrazgo horizontal las relaciones son mucho más de igual a igual. Hay, con todo, variantes debidas a otros factores que enseguida analizamos.

*a) Vinculaciones previas del padrino con alguno de los que le eligen*

En el caso concreto del matrimonio, una forma de equilibrar el patrilocalismo, sobre todo si éste implica para la mujer un traslado a otra comunidad, sería la selección de padrinos más cercanos a la mujer tanto para el matrimonio como después para los hijos. Pero en los casos averiguados no sucede así<sup>24</sup>. Los datos de Achuta Grande en el cuadro Nº 4 indicaban una mayor tendencia a buscar padrinos de otras comunidades en el caso de matrimonios exógamos. Pero tales padrinos no proceden necesariamente de la comunidad de la mujer, ni suele tratarse de sus parientes. Incluso en lugares más exógamos como Ch'ejjekuchu y Merq'e Achacachi donde la mayoría de las mujeres proceden de otras comunidades, casi todos los padrinos son de la comunidad de residencia, es decir, de la del varón.

Si nos fijamos en la posibilidad de que los padrinos sean ya parientes consanguíneos de quienes les escogen, todos los informantes coinciden en afirmar que no hay ninguna preferencia y que esto depende exclusivamente de la voluntad de cada cual. Los datos recogidos en Achuta y Titicana, reunidos en el cuadro Nº 5, indican que, al menos para el matrimonio, había cierta preferencia para

---

24 Según De Lucca (comunicación personal) en la Isla del Sol o Titicaca sí prevalecería la búsqueda de padrinos *apaña*, es decir emparentados con la mujer (ver nota 14).

buscar padrinos que fueran parientes de los contrayentes pero que esta tendencia estaría disminuyendo después de la Reforma Agraria. En el caso de escoger a parientes (o al menos a individuos del mismo apellido) —si es que las cifras permiten hablar de verdaderas tendencias— ésta sería más bien patrilineal. Es decir, los padrinos parientes del esposo predominan ligeramente.

### CUADRO No. 5.

Distribución de padrinos de matrimonio según apellidos comunes o distinto a los de los contrayentes<sup>1</sup> en dos comunidades aymaras Achuta Grande, ex-hacienda Tiwanaku (Prov. Ingavi) 1946-1966

Titicana Tacaca, comunidad orig, Machaca (Prov. Ingavi) 1933-1972

Fuente: Archivos parroquiales, incluyendo sólo los casos con suficientes datos

	Achuta Grande		Titicana Tacaca	
	Cifras		Cifras	
	absolu- tas.	o/o	Absolu- tas.	o/o
Antes de Reforma Agraria (incluido 1953)				
Apellido común <sup>2</sup>				
Con alguno del novio	(10)	29	(12)	25
Con alguno de la novia	( 9)	27	(14)	19
Apellido distinto	(18)	55	(28)	58
<b>TOTAL:</b>	<b>(34)</b>	<b>100</b>	<b>(49)</b>	<b>100</b>
Después de Reforma Agraria (excluido 1953)				
Apellido común <sup>2</sup>				
Con alguno del novio	(17)	36	(17)	35
Con alguno de la novia	( 8)	12	(18)	37
Apellido distinto	(26)	48	(19)	40
<b>TOTAL:</b>	<b>(47)</b>	<b>100</b>	<b>(49)</b>	<b>100</b>

NOTA: 1. Se incluyen los apellidos paternos del padrino y de la madrina y los apellidos paternos y maternos de ambos novios. Si se consideran sólo los apellidos paternos de ambos novios, aumenta ligeramente la proporción de padrinos con el mismo apellido del novio.

2. Los porcentajes para el novio y para la novia no son mutuamente excluyentes, pues algunos padrinos comparten algún apellido de ambos cónyuges.

## *b) Alianzas dispersas o concentradas*

Varias veces, a lo largo del artículo, he indicado que la concepción aymara es la de ir desdoblado los ritos de paso correspondiente al nacimiento y sobre todo al matrimonio en diversas etapas que señalen una maduración y status creciente de los que "pasan" por el rito y un compromiso creciente de los grupos familiares directamente involucrados en el mismo. Por ello, aunque hay excepciones, lo más ordinario es que la selección de padrino verse sobre el mismo individuo o familia a lo largo de las varias etapas del mismo rito, e incluso —integrando ambos ritos— desde la petición de mano hasta el corte de cabello del primer hijo.

Pero otros aspectos no quedan tan determinados por la cultura. Así está en las manos de los esposos o padres el escoger a padrinos distintos para cada hijo o bien el seleccionar repetidas veces al mismo individuo. Hemos visto también que quedaba a su arbitrio el escoger a individuos hasta entonces desvinculados a reforzar vínculos preexistentes con el nuevo parentesco ritual. Todo ello determinará el que en una comunidad haya una trama compleja pero compacta de relaciones que refuercen la unidad global o, por el contrario, un conjunto de pequeñas alianzas individuales, centradas en sí mismas, que lleven al faccionalismo interno o, al menos, a una mayor autonomía de cada subgrupo.

Futuros estudios determinarán cuál de estos mecanismos prevalece. Sin embargo, al nivel de una hipótesis sólo ligeramente probada, me inclinaría por el segundo, es decir, la prevalencia de las alianzas reforzadoras de los subgrupos en menoscabo de la unidad global. Es un hecho comprobado en casi todas las regiones visitadas la existencia de faccionalismos dentro de la comunidad. Son varias las comunidades que se han desdoblado en los últimos años tanto en Omasuyos como en Ingavi y en otras regiones no cubiertas por este estudio. Es probable que estos procesos estén correlacionados con un esquema endocéntrico de alianzas tanto matrimoniales como de parentesco ritual.

En el cuadro Nº 5 vimos que en las dos comunidades estudiadas había desde la Reforma Agraria una tendencia mayor a escoger como padrinos a parientes. Esto indica ya cierto repliegue de las familias



sobre sí mismas. La tendencia se observa con más fuerza en Titicana (180/o de aumento, vs. 70/o en Achuta), donde ya habíamos visto otra tendencia paralela —también replegante— a casarse entre individuos del mismo apellido. Ahora bien, Titicana, así como el ayllu vecino Janq'oage, han sufrido varias desmembraciones en los últimos años (cf. Albó, 1972, donde debe añadirse otra desmembración ocurrida en los últimos meses). La hipótesis, pues, parece plausible.

## INTERCAMBIOS GENERALES POR PARENTESCO REALES Y RITUALES

Ante todo, la petición y la consumación ceremonial de una nueva alianza está rodeada de varios intercambios semirituales que no voy a detallar. Así, cuando se pide la mano o se solicita a alguien que acepte ser padrino, el solicitante, aparte de otros obsequios según la transcendencia del caso, siempre ofrece alcohol o coca. Si la persona escogida se sirve, quiere decir que acepta lo que se le pide. Después, durante los varios ritos del matrimonio, bautizo y corte de cabello, suele estar bien institucionalizada la determinación de quién corre con qué tipo de gastos. Los padrinos suelen pagar los honorarios del oficiante. Otros gastos suelen estar repartidos entre todos, pero en forma ostensiva y bien definida. Después hay todavía varios intercambios semirituales. Por ejemplo, meses después del corte de cabello (en que el padrino al hacer el primer corte ya ha tenido que depositar de 50 a 300 pesos y los padres han pagado la comida y bebida), cuando llega el Carnaval, los padres del niño preparan un collar de pan (*pillu*) bien adornado y los colocan al padrino y éste ha de enviar en los días subsiguientes una gallina, oveja u otro obsequio a su ahijado.

Pero más significativos son los intercambios que surgen después con ocasión de cosechas, fiestas, etc. Una de las primeras oportunidades será la construcción y sobre todo el techado de la nueva casa (*achuqalla*). Por significar la autonomía más definitiva de la nueva familia, lo he considerado como el broche de oro del largo proceso matrimonial. Quizás por esto es objeto de una fiesta comunitaria, en que abundan los intercambios de ayuda y regalos en un ambiente de alegría. Puesto que los gastos son también relativamente elevados, aquí empiezan ya a funcionar los mecanismos de ayuda montados a

través de las alianzas de parentesco real y ritual. Quienes prestarán mayor ayuda, incluso económica, serán todavía los padres de los jóvenes, sobre todo los de él. A continuación, los padrinos de matrimonio. Después, los demás parientes cercanos. Todos ellos ayudarán por su condición de parientes y padrinos y no estrictamente por contrato, ni siquiera del tipo *ayni*,<sup>25</sup> aunque —desde luego— serán a su vez ayudados por sus hijos o ahijados si se presenta la ocasión. Otros miembros de la comunidad pueden también ayudar. Pero sólo si son formalmente invitados (con coca) y la ayuda deberá ser rigurosamente reciprocada cuando se presenta la ocasión. En algunos casos ni siquiera ayudarán por *ayni*, sino que se preferirá una contrata con pago de jornal (*mink'a*) en dinero o especie. A lo largo de la ceremonia se subraya simbólicamente la clara separación entre los grupos del marido y de la mujer, la nueva unidad marido-mujer, y los nuevos tipos de alianzas que la pareja necesita para integrarse en la comunidad.

Este modelo de interacción con niveles diferenciados de compromiso se irá repitiendo en los diversos casos en que se necesita ayuda, como por ejemplo en la siembra, la cosecha, casos de enfermedad, gastos extraordinarios para emprender un negocio, demandas o conflictos entre grupos, etc. Los parientes carnalés 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

---

25

Esta institución de ayuda mutua que con diversos nombres y modalidades existe en todo el mundo andino, toma entre los aymaras una forma muy estricta de intercambio en muchas esferas de actividad: intercambio en jornales de trabajo, en techado de casas, en el desempeño de algún cargo secundario (por ejemplo, un secretario general puede pedir a alguien que sea alcalde escolar para que cuando éste sea a su vez secretario general le nombre a él alcalde escolar), en la provisión de animales o bebida para alguna fiesta, en prender plata a novios o pasantes de fiesta, en el intercambio de músicos o danzantes entre dos comunidades, en peleas o venganzas, etc. En cualquier caso se lleva cuenta estricta, incluso por escrito, sobre quién debe qué a quién. En el caso del intercambio de objetos o animales en fiestas o celebraciones, al devolver el *ayni*, debe hacerse con interés, entregando más de lo que se había recibido. Parientes colaterales (incluso hermanos) también hacen *ayni* entre sí. Pero, con la posible excepción de algunas tareas agrícolas, es exagerada la afirmación de Carter (1966: 49) de que el *ayni* se hace casi exclusivamente entre parientes.

La *mink'a*, que en otras partes del mundo andino indica un trabajo colectivo semejante, equivale entre los aymaras a un simple contrato por jornal pagado más frecuentemente en especie, sin ulteriores obligaciones de reciprocidad.

pequeñas transacciones de compraventa y préstamos mutuos. Pero la alegría con las relaciones propias de un sistema capitalista cesa cuando se mira el aspecto humano de las partes relacionadas. Aquí ya no se trata de fichas anónimas, sino de grupos familiares relacionados a su vez entre sí como grupos primarios, emotivamente comprometidos entre sí. No se trata de "transacciones" sino de intercambios salpicados de alcohol y mistificados por el olor de coca y el humo del tabaco. El ambiente ritual en que se han gestado estos vínculos introducirán en la red de intercambios al mundo sobrenatural, desde *Tata Diosa* hasta la *Virgen Tierra* y los *achachilas* ancestrales a los que se ha libado (*ch'alla*) antes de cada brindis.

En este juego de relaciones reaparece la asimetría que habíamos señalado al describir los rituales y los términos de tratamiento. En resultado no estamos ante una trama rígida de relaciones en la que quede bien preciso y jerarquizado el orden de prioridad para cada caso concreto. Se trata más bien de un sinfín de relaciones entre grupos duales. Sólo dentro de cada binomio queda claro quién prevalece para qué tipo de intercambio. Pero una vez que está toda la baraja sobre el tapete, cada cual verá su propia estrategia. Dentro de esta variabilidad, pueden señalarse los siguientes criterios:

- a) Los parientes inmediatos (consanguíneos, afines y rituales) tienen más obligación de ayudarse que los lejanos y los no parientes, en la misma comunidad. En principio, si los primeros son invitados a participar en algún trabajo, *no pueden* negarse. A lo más, si tienen alguna urgencia, pueden sugerir modos o días alternativos para ayudar. Pero no pueden negarse en redondo. No están en una situación de contrato (ni siquiera del tipo *ayni*), sino de *yanapa* o ayuda incondicional. En cambio los demás, si no les conviene, pueden escabullirse sin mayores problemas, a menos que ya hayan contraído alguna obligación previa por *ayni*. Evidentemente hay excepciones a la norma, pero éstas no hacen más que confirmar la regla. Hay también algunas diferencias en los tipos de ayuda proporcionados por cada grupo. Los no parientes se limitan a ayudar como lo haría cualquier contratado para su contratista, aunque sin perder el calor humano propio de los grupos primarios que son cada comunidad aymara. En cambio, a medida que aumenta la intimidad del vínculo, tanto más íntimo es el tipo de ayuda



prestada. Así el compadre puede que se encargue de echar semilla al surco; el padrino traerá el trago para animar el trabajo colectivo; las madres, madrinas y ahijadas se encargarán de la cocina, etc.; serán también los parientes cercanos los únicos que estarán dispuestos a cuidar los animales y sementeras de un enfermo imposibilitado, mientras que otros no parientes se desentenderán o a lo más contribuirán con un poco de comida o con alguna cuota colectiva decidida en asamblea comunitaria.

b) Entre parientes (reales o rituales), los inferiores tienen más obligación de ayudar a sus superiores, y cada uno tienen su forma específica de ayuda. Así, prevalece la obligación que tienen los hijos ya casados con respecto a sus padres, los ahijados con respecto a sus padrinos, y también los compadres con respecto a los padrinos escogidos por ellos. El tipo de ayuda más propia de tales inferiores es realmente "de inferior a superior". Por ejemplo el hijo o el ahijado tendrá que ayudar como peón extra y gratuito a su padre o a su padrino si éste se lo pide, o ponerse incondicionalmente en su bando si surge algún conflicto entre familias. Por eso se habla a veces de padrinos o suegros que "esclavizan". Recíprocamente, las ayudas más propias de los superiores son también "de arriba abajo". Por ejemplo, si se necesita un fuerte préstamo de dinero la persona a la que se acudiría más espontáneamente es al padrino de matrimonio; y ellos, junto con los padres, son los que más fácilmente contribuirán con materiales de construcción para la nueva casa. He subrayado estas formas de ayuda más específicas de cada grupo, pero además ambos grupos se ayudan recíprocamente en muchos otros aspectos que no entrañan tanto desnivel.

c) Los parientes de la generación superior tienen más obligación que los de la misma generación. Así los hermanos casados se excusan más fácilmente que los padres o entran más fácilmente en un contrato de *ayni*. Esta diferencia aparece aún más clara en el caso de parientes rituales. Fuera de ser considerado dentro del grupo en el que rige aún la prohibición de contraer matrimonio, los hijos del padrino tienen una vinculación mucho más tenue que los mismos padrinos con relación al ahijado y al compadre.

d) Los familiares del esposo tienen más obligación que los de la esposa. Y recíprocamente, es más fuerte la obligación de los

esposos para con los familiares del varón. Este punto ha quedado suficientemente claro al hablar de la inclinación patrilineal y patrilocal de todo el sistema de parentesco a lo largo del artículo.

### *A Modo de conclusión.*

Este trabajo no debería acabar con una conclusión sino con puntos suspensivos. Son demasiados los aspectos que han quedado sólo planteados sin ser resueltos y con cabos que han quedado sueltos. Esperemos que futuras investigaciones resuelvan estos interrogantes y planteen otros nuevos. Con estas limitaciones en mente, recordemos brevemente algunos puntos sobresalientes de las páginas precedentes.

En el Altiplano aymara del departamento de La Paz, al menos en sus provincias Ingavi, Omasuyos, Los Andes y Camacho, los vínculos de parentesco, tanto carnal como ritual, siguen jugando un papel importante. Por una parte funciona como un sistema de "seguros" para la familia en sus diversas necesidades. Por otra, es uno de los factores aglutinantes de las diversas familias en la comunidad o al menos en una parte de la misma. Esta aglutinación se hace con una prevalencia patrilineal y patrilocal.

A través de todas estas relaciones, especialmente a través de los padrinzagos rituales, se va estableciendo un sistema de microniveles jerárquicos dentro de la comunidad. Estos engranan plenamente dentro del sistema de "cargos" (Cancian, 1965) o "camino" por el que el individuo va incorporándose a su comunidad y ascendiendo su posición en la misma desde su nacimiento hasta su muerte (Carter, 1964, c. 4). Es decir, cada individuo, o mejor cada familia, va aumentando paulatinamente su prestigio en la comunidad no solo desempeñando ciertos cargos y servicios como pasante y como autoridad, sino también rodeándose de una estela de parientes, yernos, nueras y ahijados. Estos harán feliz su vejez y después también su vida de ultratumba.

Con todo hemos observado también algunos síntomas de decadencia en el sistema, sobre todo en cuanto que, en algunos casos, no llega a formarse una red suficientemente tupida y compleja. Entonces, en vez de ayudar a estabilizar la unidad de la comunidad, sólo logra crear o fortalecer pequeños subgrupos en la misma, con los subsiguientes peligros de faccionalismo y división. A raíz de alguna

tendencia por la que algunos grupos de parientes se casan entre sí o se buscan como padrinos, hemos sugerido la hipótesis de que estos mecanismos de fragmentación pueden ir en aumento. Si así fuere, se trataría de una nueva manifestación de un proceso más vasto que va de una organización institucional tradicional más colectiva hacia otras más individualizadas. La preferencia por contratar a jornaleros pagados en vez de trabajar por *ayni*, la movilidad migratoria de las familias, la parcelación familiar de antiguos terrenos comunitarios, etc., serían otras manifestaciones del mismo fenómeno.



# EL PROCESO MATRIMONIAL QOLLA

Ralph Bolton\*

## 1. INTRODUCCION

La familia es el único grupo corporado que tiene alguna importancia dentro de la vida diaria de los individuos de la sociedad qolla. La familia es la unidad que posee la tierra y la que organiza la producción, el consumo y el intercambio de los bienes y servicios entre sus integrantes. La participación política, al nivel de la comunidad, es realizada por medio de la familia. La socialización de los niños se lleva a cabo, casi de manera exclusiva, dentro de los límites del grupo doméstico. Y, por último, es la familia la que organiza las actividades rituales para su propio bienestar, como el de la misma comunidad. La importancia de la familia como la unidad social dominante de la estructura social de los qolla no puede ser sobrestimada.

La familia ideal comprende a los miembros de una sola familia nuclear, es decir, al esposo, a la esposa y a sus hijos. En cualquier momento dado, no todos los grupos domésticos se aproximan al patrón ideal, debido a los efectos del ciclo de desarrollo del grupo doméstico. A pesar de esto la familia modal comprende a los miembros de una familia nuclear y, con muy pocas excepciones, los individuos pasan la mayor parte de su vida como miembros de estas familias.

Las relaciones entre el esposo, y la esposa, son las relaciones

---

\* *Ralph Bolton* es profesor asociado de Antropología en *Pomona College*. Recibió el *Striling Award in Culture and Personality Studies* de la Asociación Americana de Antropólogos en 1972 y 1974 por sus trabajos "Aggression and Hypoglycemia Among the Qolla; A Study in Psychosocial Anthropology" y "The Highlights of Illusion: on the relationship between altitude and perception" (Con C. Bolton, C. Michelson and J. Wilde). Ganó el premio C.S. Ford en estudios transculturales: con "The Ecology of East African Homicide" (con C. Valdheim). Otros trabajos incluyen: "To Kill a Thief: a Kallawaya Sorcery Session in the Lake Titicaca Region of Peru", "Tawanku: vínculos intermaritales" y *Conflictos en la familia Andina* (con C. Bolton). Sus intereses actuales se centran en varios aspectos expresivos de la cultura andina y aspectos de la reproducción humana. Es Ph. D. de Cornell y ha sido profesor visitante en la Universidad Nacional San Antonio Abad, Cuzco, Perú.

claves en la estructura social de la familia. El establecimiento y la conservación de los vínculos matrimoniales produce la creación y perpetuación de la familia. El desarrollo exitoso de los lazos matrimoniales, por lo general, produce la formación de nuevas familias y se puede añadir que los hogares de familias nucleares tienden a formarse como resultado de la desintegración de un lazo matrimonial.

En este artículo me propongo examinar algunos aspectos del sistema matrimonial de los qolla. Presentaré un modelo de decisiones del matrimonio qolla en el que el matrimonio está conceptualizado como una secuencia compleja de y decisiones antes que como un evento. Keesing (1967: 2) ha explicado el "modelo de decisiones" de la siguiente manera:

Usamos el "modelo de decisión" en un sentido muy amplio para indicar una descripción etnográfica que es de orientación del actor y que está basado en las categorías de la cultura estudiada, o sea que es "émica". Sus propiedades mínimas son: 1) define la situación o el contexto en una forma completamente cultural; 2) define las variaciones de los cursos de acción de las alternativas que son aceptables culturalmente en dichas situaciones; 3) un conjunto de reglas es para tomar las decisiones apropiadas bajo posibles combinaciones culturales o circunstancias, i.e. un modelo con determinados resultados; o 4) un conjunto de estrategias para decidir entre las alternativas, i.e. un modelo de maximización de valores.

Carter (este tomo) ha indicado que "puede estar equivocada nuestra dicotomía tradicional entre el matrimonio de prueba y el permanente". Es cierto que los qolla no hacen esta aguda distinción. Sugiero que podemos llegar a una aproximación más cercana al concepto qolla del matrimonio porque incluimos en nuestro estudio todo el proceso del matrimonio. Un matrimonio qolla puede ser descrito como la totalidad de decisiones hechas por los actores, durante la secuencia que comienza con las primeras acciones tendientes a establecer las relaciones matrimoniales entre dos probables cónyuges y que termina, ya sea con la acción final de impedir el intento, o la acción de convertirlo con éxito en una unidad marital. En cada etapa del proceso, los lazos se vuelven progresivamente más sueltos o más ajustados, de acuerdo a la opción que se haya elegido. En las páginas que siguen, en lo posible, bosquejaré las

opciones que son tomadas por los actores qolla e indicaré los factores que intervienen para que los actores elijan un curso de acción en vez de otro.

Se supone que todo adulto qolla se casa. Sin lugar a dudas la mayor parte de los individuos qolla, considera que las decisiones matrimoniales son los pasos más cruciales y serios de su vida. El resultado de este proceso de decisión, en gran parte, determina la clase de vida de la que gozarán o sufrirán estas personas y sus descendientes. La meta de todos los actores del proceso matrimonial es el establecimiento de una familia viable que esté basada en una nueva familia nuclear. Argumentaré que *estos* objetivos son los que confieren su importancia capital a los individuos comprometidos, así como a la comunidad, considerada como una totalidad; y que los aspectos de la alianza matrimonial tienden a limitarse a la esfera ritual, durante los ritos de crisis de la vida. De hecho, se debe notar que el proceso del matrimonio sirve para apresurar la desintegración de los grupos preexistentes de solidaridad en la sociedad qolla y contribuye a la ruptura de las relaciones preexistentes. Las familias de los progenitores pierden a sus miembros y a sus propiedades en favor de las familias recién creadas. La fuerza de los conflictos entre hermanos se intensifica con rapidez a medida que cada hermano-a, se vuelve miembro de un grupo corporado, separado con intereses divergentes. Por último se deben abandonar los lazos de amistad con los coaldeanos del mismo sexo.<sup>1</sup>

Estas consideraciones serán ampliadas más adelante; pero antes de proseguir con el tema debo efectuar una interrupción para proporcionar al lector una información adicional sobre los qolla.

## 2. LOS QOLLA

Son gente de habla quechua y aymara, que habita en el Qollao, que son las tierras altas del Altiplano que rodea al lago Titicaca, en el sur del Perú y el norte de Bolivia. Esta región se ubica a 3,850 y más metros de altura sobre el nivel del mar; posee aproximadamente de un millón a un millón y medio de habitantes. Los etnógrafos de los

---

1 Ver el trabajo de Roberts & Bolton (en preparación) donde se encontrarán más detalles sobre patrones de amistad.



qolla han tendido a concentrar su atención sobre los hablantes aymara, usando el término "aymara" para llamar a su idioma y designar al grupo cultural étnico. Como ya indicó Tschopik (1946: 503) el origen de este nombre es oscuro; reemplazó en un momento que se ignora el término "qolla". Los qolla quechuahablantes han sido ignorados por la mayor parte de los etnógrafos, exceptuando por supuesto, a Flores (1968), Martínez (1962, 1963) y Matos Mar (1957).

Utilizo el término "qolla" para referirme a todos los habitantes del Qollao y tal vez sean necesarias algunas palabras acerca de este uso no convencional. Los etnógrafos y otros investigadores han utilizado, de manera algo consistente, el criterio del idioma para dividir a los habitantes del Qollao en dos comunidades étnicas: los quechuas y los aymaras. Sin embargo reina la confusión respecto de qué y dónde hablan qué idioma en toda la región. La presencia de una gran cantidad de quechuahablantes, con frecuencia, es completamente pasada por alto (ejemplo, en el caso de los textos escolares del Perú). Y cuando los investigadores reconocen su presencia, todavía hay inexactitudes que son muy difundidas. En el *Handbook of South American Indians* (1950, Vol. 6) Mason indica que el quechua es hablado hoy en día por numerosas subtribus aymaras; esto es, por gente que históricamente habló aymara. Pero se equivoca al afirmar que en la actualidad habla quechua la tribu de los Lupaqa. Otra vez se vuelve a equivocar cuando dice que la tribu histórica de los qolla continúan hablando aymara, porque la región que habitaron los qolla ahora está ocupada por hablantes del quechua. También Dew (1969: 55) escribe, de manera errónea, que el quechua está limitado a áreas lejos del Lago Titicaca, excepto para algunas partes de la provincia de Puno. De hecho se debe considerar que hay más de 2000 qolla quechuahablantes que viven en aldeas cercanas al lago en la provincia de Huancané en el Perú.

Creo que lo que esta confusión puede ilustrar, es la dificultad para hallar cualquier criterio que no sea el lingüístico, que sirva para distinguir a los que hablan aymara de los que hablan quechua. Es cierto que los hablantes de aymara y los llamados quechuas del Qollao no están unidos políticamente. Mientras que las zonas bolivianas del Qollao son de habla aymara en gran parte, con algunas áreas quechuas distantes del lago, en la parte peruana, la región se divide por igual entre los hablantes de ambos idiomas. Pero, hasta donde sabemos, ni siquiera todos los hablantes del aymara estuvieron

siempre unidos, excepto, de manera breve, bajo la égida de los quechuahablantes incas; posteriormente, durante algunos períodos en la colonia española; en la Confederación Peruano-Boliviana, y en la época republicana. Históricamente los aymaras se dividieron en reinos independientes y rivales. Por supuesto que la misma falta de unidad es una realidad entre los quechuas contemporáneos en toda la región de los Andes.

En el Qollao, las diferencias culturales que hay entre las comunidades de quechuahablantes y las comunidades de aymarahablantes, no son mayores que las diferencias que existen entre los hablantes del mismo idioma. Sospecho que hay mayores diferencias entre los quechuahablantes del Qollao y los de otras regiones, aunque sería difícil documentarlo sin una intensiva pesquisa de comparación cultural. Es probable que los estudios que se presenten en este simposio ayuden a documentar esta discusión. La gente de la vecindad del Cuzco, así como la de Cochabamba, dentro de su terminología cotidiana, reconoce la similitud cultural básica de toda la región del Altiplano al designar como 'qollas' a todos los residentes en el Qollao, sin tomar en cuenta el idioma que hablan. Los mismos qolla no usan ningún término particular para designar a cualquiera de los residentes de la región. En vez de eso, los términos de identidad están circunscritos a la denotación de residencia en una aldea o distrito (i.e. 'Yo soy taragueño' o 'él o ella es de Incawatana').

Es en base a estas consideraciones que creo que debemos de adoptar el término "qolla" para referirnos a la subcultura andina y a la gente que se encuentra en la región del Lago Titicaca, reservando los términos "qolla-aymara" y "qolla-quechua" para los casos en que se necesita mayor precisión.

La literatura etnográfica de los qolla nos da poca descripción detallada de los patrones matrimoniales. Sin lugar a dudas que en este simposio, Carter, Hickman, y posiblemente otros participantes, llenarán los vacíos que hay para los aymarahablantes. Flores (1968) y Martínez (1962) han escrito breves sumarios de las costumbres matrimoniales de los qolla-quechua. En las páginas que siguen intentaré proporcionar datos más completos del sistema matrimonial de los qolla.

El presente ensayo está basado en la investigación que llevé a cabo con mi esposa en la aldea de Incawatana, ubicada en la zona quechuahablante del Qollao peruano, que duró desde el mes de

noviembre de 1968 hasta diciembre de 1970.<sup>2</sup>

En Incawatana viven aproximadamente 1200 personas, que residen en algo más de 130 casas, dispersadas de manera uniforme por las tierras planas de la comunidad. Son campesinos que obtienen sus medios de vida con la agricultura. Sus cosechas principales son de papas, cebada, *oca*, *quinua*, frijoles y trigo. Los factores climáticos de estas alturas no permiten sino pequeñísimos cultivos de maíz. Aunque los animales domésticos son muy valorizados, el ganado desempeña un rol secundario en la economía de la aldea, debido a que no existen extensos pastizales, ni totora para alimento. En realidad la subsistencia es casi precaria por la dureza del medio ambiente y por los limitados recursos per cápita que existen. La mayoría de los varones adultos emigra en forma periódica para lograr ingresos adicionales, trabajando como cargadores u obreros de construcción en las ciudades cercanas, así como en Arequipa (a más de 200 kilómetros de distancia).

En Incawatana existe una escuela primaria, pero muy pocos aldeanos logran más de dos años de educación formal. Cerca de la mitad de los varones, pero casi ninguna mujer, ha aprendido el suficiente español como para poder facilitar la conversación en este idioma. La vida pública se lleva a cabo en dos esferas: la civil y la religiosa. La comunidad posee una proliferación de roles políticos que están distribuidos en varias estructuras de organización, algunas de las cuales están conectadas con estructuras nacionales mayores (por ejemplo: la junta escolar está relacionada con el Ministerio de Educación; los tenientes gobernadores, con el Ministerio del Interior; y así por el estilo). Sin embargo, el grado de cooperación comunal es bajo; las autoridades tienen, relativamente, poco poder; y la actividad política, a nivel local, es mínima. De otro lado, los litigios son una actividad de importancia para la mayor parte de los aldeanos, que chocan con frecuencia, y con mucha ferocidad, con los vecinos, los parientes y también con extraños.

La religión dominante en la región es un catolicismo folk andino, con una pequeña competencia de las sectas protestantes. Por lo tanto, en Incawatana, otro aspecto de la vida pública que recibe

---

2 Datos adicionales sobre la cultura Qolla pueden encontrarse en varias publicaciones previas mías y de mi esposa. Ver los ítems bibliográficos en la sección de Referencias Citadas de este volumen.



énfasis es el sistema de los cargos religiosos y el ciclo de fiestas. Los campesinos veneran a los santos católicos, así como a los espíritus que moran en los cerros, en las rocas y en los lagos, a la Virgen María, así como a la *Pachamama* (Madre Tierra).

### LA UNIDAD DOMESTICA EN INCAWATANA

El término "familia" es usado por los qolla, de manera no modificada, para referirse a todos los parientes en general. El término se limita para referirse a grupos sociales más específicos o a categorías de parientes, por medio de la adición de modificadores en el idioma quechua. La *wasi-familia* (familiares del hogar) comprende a todos los que viven en la misma casa o, complejo habitacional en otras palabras, en el mismo hogar o unidad doméstica. La unidad social y económica más importante entre los qolla es la unidad doméstica. Los grupos sociales más inclusivos de la aldea se componen, por lo general, de unidades domésticas como unidades constituyentes. Enfatizar la importancia de la unidad doméstica, de la *wasi-familia*, sin embargo no quiere decir que esta siempre sea bastante solidaria. Con frecuencia no lo es. A pesar de esto es la unidad a la que un individuo puede acudir en busca de ayuda y donde puede tener la expectativa de que sus necesidades serán satisfechas con algún grado de regularidad (Bolton & Bolton 1975).

La casa típica de Incawatana consiste en tres chozas agrupadas alrededor de un patio abierto. Cada choza es una construcción independiente, con una sola entrada y dos o tres ventanas pequeñas. Los corrales con paredes de piedras están junto a las chozas y la parte delantera del patio está cerrada por una pared de piedra o de adobe, que tiene la única entrada al patio y a las construcciones. En una familia completamente integrada, la totalidad del espacio interno pertenece a todo el que sea miembro de la familia. Aunque cada uno de ellos tiene un lugar en una de las chozas, en la que duerme de manera regular, los bienes no están claramente separados entre los diferentes cuartos. La comida de la *wasi-familia* se prepara en un sólo fogón y es consumida en forma común. Como indiqué anteriormente toda la unidad doméstica actúa como unidad de producción, poseyendo en común la propiedad y todos trabajan en forma conjunta.

En algunos casos, especialmente cuando un complejo habitacional está ocupado por más de una familia nuclear, sus residentes no

forman una sola unidad doméstica (*wasi-familia*). Las dos familias nucleares pueden residir juntas alrededor de un solo patio, pero los cuartos asignados a cada uno se consideran inviolables; la producción se separa y los productos se guardan en lugares separados; y por último, ya no se comparten las comidas. Esta situación se produce, por lo general, cuando un hijo, su esposa y sus hijos permanecen con sus padres ancianos en la casa que heredarán a la muerte de éstos (en otras palabras es una familia peduncular). Con frecuencia surgen disputas en relación a la asignación de los frutos de su trabajo en común, por lo que, eventualmente, se toma la decisión de formar unidades económicas separadas; aun así las dos familias pueden seguir viviendo en el mismo complejo residencial.

En el cuadro I se presentan los datos de la variabilidad de composición de las unidades domésticas. Los datos del cuadro I demuestran la predominancia de la familia nuclear como grupo doméstico básico en Incawatana. Sólo raras veces dos o más familias nucleares residen juntas; cuando esto ocurre, por lo común toma alguna forma de familia peduncular. Las familias de procreación de dos hermanos/as casi nunca forman un solo grupo doméstico. Sin embargo, con mucha frecuencia residen en el mismo complejo habitacional otras personas que no son miembros de la familia nuclear. Hay solamente un número limitado de formas por medio de las cuales una persona puede convertirse en miembro de una familia. Primero, por nacimiento, naturalmente que esta es la manera por la cual la mayor parte de los hijos ingresan a la unidad doméstica dentro de la cual viven. Segundo, la persona puede crear una nueva familia, lo que ocurre, por lo general, a los pocos años de haberse embarcado en el proceso matrimonial. Tercero, el ingreso de él o ella, puede ser el resultado de haberse casado con alguien que es ya miembro. Cuarto, él o ella puede ser adoptado de manera más o menos formal, por una familia con muy pocos hijos. Y quinto, él o ella puede ser absorbido por una familia de parientes, ya sea de manera permanente o rotativa.

En algunos casos, especialmente cuando un complejo habitacional está ocupado por más de una familia nuclear, sus miembros no necesariamente residen en un solo patio. La forma de la *wasi-familia* se describe en un diagrama en la figura 1. Como familia nuclear se define a un grupo de personas que viven y se reproducen en una unidad doméstica, pero que no necesariamente residen en un solo patio.

En algunos casos, especialmente cuando un complejo habitacional está ocupado por más de una familia nuclear, sus miembros no necesariamente residen en un solo patio.

# CUADRO I

## Composición de las Unidades Domésticas en Incawatana

Composición de la unidad doméstica	Número de Unidades
Unidades Individuales compuestas por solteros .....	7
Un solo varón adulto .....	5
Una sola mujer adulta .....	2
Unidades compuestas por sólo	
Esposo y Esposa .....	17
Unidades compuestas por familias nucleares .....	107
Unidades en base a la familia nuclear y con personas agregadas	43
Familia nuclear más un yerno .....	7
Familia nuclear más una nuera .....	6
Familia nuclear más un nieto .....	8
Familia nuclear más un yerno y nietos .....	6
Familia nuclear más nuera y nietos .....	8
Familia nuclear más el padre del esposo .....	2
Familia nuclear más la madre del esposo .....	5
Familia nuclear más la madre de la esposa .....	1
 Unidades Basadas en un adulto con individuos agregados	 26
Padre e hijos .....	4
Madre e hijos .....	9
Padre, hijos y yerno .....	2
Madre, hijos y yerno .....	2
Padre, hijos y nuera .....	1
Madre, Hijos y nuera .....	1
Hombre y nieto .....	3
Mujer y nieto .....	3
Mujer y primo .....	1
<i>Misceláneas</i> (o sin datos) .....	30
<b>TOTAL</b>	<b>230</b>

Cada familia pasa por un ciclo de desarrollo, de aumento y pérdida de miembros, mediante las formas que se han especificado en el párrafo anterior. La residencia posmatrimonial tiende a seguir la regla de neolocalidad modificada. En la primera etapa del matri-



monio, los hijos viven en la familia de sus padres (es decir, la etapa del sirvinakuy), trayendo consigo a sus esposas para que vivan con los padres durante uno o más años, antes de establecer su propia familia en otro lugar, que por lo general es dentro de la misma aldea. Sin embargo, el hijo menor permanece en la casa de sus padres donde continúa residiendo después de que ellos mueren. Si las relaciones entre el hijo y el padre, o entre los hermanos, son amigables, el hijo que forma una familia independiente puede construir su casa en terrenos vecinos al hogar de sus padres; si las relaciones son tensas, puede trasladarse a sus propias tierras o a tierras de su esposa, en lugares más distantes de la aldea. Además, se producen desviaciones de los patrones típicos como resultado de varios factores: si el recién casado tiene muchos hermanos-as o si su padre y su madre son dueños de pocas tierras, pueden decidirse a residir con la familia de su esposa durante uno o dos años después del matrimonio, e incluso de manera permanente si ella es hija única. En el cuadro I se puede ver que estas dos opciones son elegidas casi en proporciones iguales. Aunque el cuidado de los padres ancianos es responsabilidad del hijo menor, algunas veces otros hijos pueden asumir esta responsabilidad. Se pueden construir casas separadas para todos los hijos, incluyendo al último, si todos son ya crecidos, mientras sus padres aún no son de edad avanzada. En estos casos los padres permanecen solos. Para ayudarles, se les "presta" uno o más nietos para que los críen los abuelos. Si sólo vive uno de los padres, él o ella, es absorbido por la familia de uno de los hijos. Otra solución para el problema del cuidado de los ancianos, es el de rotarlos entre los hijos, de tal modo que el trabajo que requiere su cuidado se comparte de manera igual por todos aquellos que heredarán sus bienes. De hecho ocurre que los hermanos-as compiten entre sí para cuidar a una persona de edad, con la esperanza de que así podrán justificar sus reclamos por mayores porciones de las propiedades en herencia. Los hermanos-as cuidan a los padres un mes cada uno, para evitar así reclamos de este tipo.

En los casos en que los esposos se han separado antes de que se haya establecido una familia independiente, el o la cónyuge que primero deja el hogar regresa a la casa paterna. Si antes de la separación se ha construido una casa independiente, es probable que la mujer regrese donde sus padres hasta que consiga otro esposo.

Es usual que el jefe de la unidad doméstica sea el varón mayor de la familia nuclear sobre la cual está basada la familia. Por ejemplo,

es él quien representa a la familia ante las autoridades de la aldea. Solamente en su ausencia otro miembro de la familia puede representar la familia. En muy pocos casos de nuestro estudio fue dudoso quién era el jefe de la familia. Por lo general estos casos comprendían a familias en las que el varón con más edad había venido de otra comunidad para casarse y no tenía bienes propios en Incawatana, la aldea de su esposa. Algunos jefes de familia son viudas, por lo general mujeres de avanzada edad que no han vuelto a casarse.

## DESCENDENCIA Y HERENCIA.

En otra oportunidad (Bolton, 1972:68), escribí que en Incawatana la descendencia y la herencia están basadas en principios bilaterales. Después de haber reexaminado más estos datos, me parece ahora que esa afirmación requiere ser modificada. Necesitaré trabajo de campo adicional sobre este problema antes de poder efectuar una evaluación definitiva de los principios de descendencia, pero en esta oportunidad ofreceré lo que pienso ahora acerca de este tema.

La herencia está basada en principios bilaterales. Los bienes de un hombre o de una mujer son divididos en partes iguales entre todos sus hijos e hijas. Los bienes revierten a sus padres o a sus hermanos y hermanas si una persona no tiene descendientes. Si él o ella tiene un cónyuge sobreviviente, éste tiene derecho a quedarse con los bienes móviles, pero debe devolver las tierras a los parientes de la persona fallecida. Cuando existen hijos menores que se consideran eventualmente herederos de los bienes, por lo común se permite que el viudo o la viuda retengan en sus poder las tierras. Pero si los hijos ya son adultos cuando los padres mueren, se dividen las tierras, permitiendo que el viudo o la viuda retenga una parte de ellas hasta su muerte, que luego pasa a manos de sus herederos. Las tierras que han sido compradas por un hombre y su esposa solamente pueden ser heredadas por los hijos nacidos de esta unión (aunque con frecuencia se producen conflictos por propiedades de este tipo, de manera especial si el hombre o la mujer tienen un hijo reconocido [legitimizado] de otra pareja y si él o ella no lo ha criado). Adicionalmente, al viudo o a la viuda después de la muerte del cónyuge y de la distribución de sus bienes, se le proporciona una parte de las tierras (la *kinta*) para que la use en su provecho.

Durante el proceso matrimonial en que participa un hijo o una hija los padres le proporcionan un anticipo de herencia de tierras, animales, herramientas y menaje casero. Sin embargo, esta distribución no es definitiva, sino provisional en lo que respecta a las tierras. Las señales de propiedad no son colocadas con cuidado en los límites de los campos. La repartición final de las tierras se efectúan después de la muerte del propietario anterior. Pero, en realidad, esta repartición puede ser postergada indefinidamente, es decir, durante varias generaciones.

En Incawatana no existen grupos de descendencia corporados, a menos que clasifiquemos como grupo "corporado" a la "kasta". Vásquez y Holmbers (1966) han descrito la *kasta* como grupo de descendencia unilineal que incluye todas las personas que tienen un ancestro paterno común, un apellido común y patrimonio de origen común. En Incawatana la *kasta* es un "grupo" insignificante en muchos sentidos, pero fue reconocida por todos los informantes a los que se les preguntó respecto a ella. Ellos observan que no todas las personas que tienen el mismo apellido pertenecen a la misma *kasta*; por ejemplo los Quispe pueden pertenecer a varias *kastas* de Quispe. En un trabajo anterior sobre este mismo tema (1972: 69-70) indiqué que la *kasta* es un grupo de descendencia cognática, antes que un grupo patrilineal como en Vicos. Ahora considero que esa afirmación era errónea. La descendencia se reconoce por la línea paterna. Los informantes son muy claros respecto del hecho de que la *kasta* incluye a los individuos que trazan sus relaciones por medio de los varones hasta un antecesor apical, que también es varón. Y uno es miembro de la *kasta* con tal que se retenga el apellido común que está asociado con esa *kasta*.

Los qolla muestran definida tendencia patrilineal en la manera de utilizar los apellidos. El hijo recibe el apellido paterno de su padre y de su madre. Por ejemplo el hijo de Mateo Quispe Parrillo y Modesta Supo Hualpa se llamará Juan Quispe Supo. El nombre de una persona está compuesto por su nombre y los apellidos paternos de su padre y de su madre; en otras palabras, recibe el apellido del padre de su padre y del padre de su madre. Se considera que ambos apellidos son importantes. A diferencia de las costumbres de los mestizos de la región, la mujer no se deshace de sus apellidos después del matrimonio, ni añade los apellidos del esposo a los propios. Cada cónyuge retiene sus propios apellidos de nacimiento sin modificarlos, excepto de manera ocasional con fines legales cuando redactan



documentos. Como resultado de este procedimiento los apellidos que pasan por la línea masculina son conservados de manera indefinida, generación tras generación. Sin embargo, los eslabones femeninos de la cadena de descendencia pierden el apellido paterno dos generaciones después.

Creemos que los qolla tienen herencia bilateral y descendencia tipo patrilineal. La confusión surge porque no hay claridad en las funciones de la *kasta*. Por lo que estuve en condiciones de descubrir, la *kasta* es importante solamente en dos contextos: en uno de ellos como grupo y en el otro como categoría de parentesco.

La *kasta* no tiene portavoz oficial ni realiza actividades rituales. La *kasta* se agrupa solamente cuando alguno de sus miembros decide recuperar las tierras que perdieron en generaciones pasadas. Por tanto los integrantes de la *kasta* pueden actuar como una unidad para recobrar las tierras por medio de litigios o por la fuerza. La *kasta* en sí no es una entidad que posea tierras. Por lo dicho, parecería que la *kasta* como grupo de descendencia patrilineal, orientado a la recuperación de tierras, es incompatible con el principio de la herencia bilateral. Lamentamos que nuestros datos de trabajo de campo no nos permitan resolver esta aparente contradicción. Sin embargo, algunas observaciones nos pueden proporcionar sugerencias para solucionarla.

Cuando la *kasta* recupera tierras, solamente los miembros que han participado contribuyendo con tiempo y dinero tienen derecho a recibir parte de la propiedad recuperada. Esta regla es similar a la regla de herencia de que la inversión en mejoras en la propiedad le da a uno mayores derechos a recibirla.

Por tanto es de presumir que las tierras recuperadas por la *kasta* deberían ser distribuidas únicamente entre los miembros de la *kasta*; y así este patrimonio sería heredado patrilinealmente en lugar de bilateralmente. Sin embargo, sugiero que sucede lo siguiente: todos los individuos que conservan el patronímico de la *kasta* en uno de los apellidos, están habilitados para participar en las actividades de la *kasta*. En consecuencia aunque uno técnicamente no sea miembro de la *kasta* de su madre, puede participar en la recuperación de tierras que pertenezcan a esa *kasta* y también en su distribución. Además, incluso cuando uno no conserva el nombre de la *kasta*, sospecho que puede participar en las actividades de la *kasta* o en la medida en que conserve vivo el conocimiento de sus relaciones con ella. Por ejemplo, puede que una persona no conserve el apellido de la *kasta* de su

madre ni de la *kasta* de la madre de su padre; aun así me parece improbable que ese individuo pudiera ser excluido de la participación en la recuperación de tierras que alguna vez pertenecieron al ancestro apical del grupo que incluye a estos parientes (M.M. y M.P.). Ya que el ancestro apical, por lo general, no está sino a tres o cuatro generaciones de la presente, la mayor parte de los descendientes en el momento en que la *kasta* entre en actividades, todavía podrían retener el apellido de la *kasta* o la memoria de haberlo tenido en la generación anterior.

Por esto podemos concluir que la *kasta* es un grupo de descendencia patrilineal en el nivel ideológico, pero que en realidad actúa más como grupo de descendencia cognático, por lo menos cuando funciona primordialmente en la recuperación de tierras perdidas por la venta, herencias indebidas o por negligencia. Además podemos afirmar que la ambigüedad en la conceptualización del término *kasta* está relacionada con dos factores: uno es el conflicto entre los principios de la herencia bilateral y la descendencia patrilineal; y dos, la escasa importancia de la *kasta*, puesto que solamente es actividad en raras oportunidades como grupo.

Sin embargo la *kasta*, como conjunto de parientes, tiene importancia en el contexto de las reglas de la exogamia y de las prohibiciones de incesto. Examinaremos este tema.

### ¿CON QUIENES PUEDE CASARSE UNO?

De acuerdo al sistema qolla de parentesco y matrimonio, están prohibidos las relaciones sexuales y el matrimonio con los parientes dentro de la categoría de "*kaylla familia*" o "parientes cercanos". Los informantes especificaron que las siguientes relaciones caen bajo los tabúes sexuales y matrimoniales;

- A. — Madre - Hijo
- B. — Padre - Hija
- C. — Hermano - Hermana
- D. — Abuelo - Nieta
- E. — Abuela - Nieto
- F. — Tío - Sobrina
- G. — Tía - Sobrino
- H. — Primo - Prima
- I. — Padrino — Ahijada
- J. — Madrina - Ahijado

#### K.— Compadre-Comadre

De manera adicional se dice que está prohibido ser pareja matrimonial o sexual cualquiera que no esté por lo menos a cuatro "grados" de distancia de parentesco. En efecto, los límites del incesto y la exogamia están situados entre los primos segundos y terceros. Ampliando este punto, un informante nos dijo que nadie podía casarse dentro de su *kasta*, ni tampoco podría casarse dentro de las siguientes *kastas*:

- A. La *kasta* del padre del padre.
- B. La *kasta* del padre de la madre.
- C. La *kasta* de la madre del padre.
- D. La *kasta* de la madre de la madre.

Es dentro de estas *kastas* que no se debe de casar una persona, hasta el límite de los cuatro *grados*. Dentro de estos límites todos son considerados como *kaylla familia*, los parientes consanguíneos que están fuera de estos límites son denominados *karu familia*, o sea, parientes distantes.

Sin embargo la *kasta* no funciona como grupo que impida el incesto y la ruptura de las regulaciones matrimoniales o las que contravengan las reglas de matrimonio. De hecho, nadie iniciará acción contra la pareja que no acate las prohibiciones y tenga relaciones sexuales o se case con una persona que está dentro de los grados prohibidos de parentesco. Las autoridades de la aldea tampoco harían algo para prevenir este comportamiento indebido. Pero es posible que la pareja decida dejar la aldea por su propia cuenta, porque podrían ser criticados severamente. Se pondrán en juego mecanismos informales para hacer insostenible la situación de la pareja. Se dice que las personas que desobedecen las prohibiciones relacionadas con el matrimonio con parientes cercanos y el incesto se "*condenan*" cuando mueren. Además los que tienen comportamiento incestuoso tampoco pueden "*progresar*" en esta vida. Por el contrario, no prosperan y estarán peleando continuamente entre esposos.

El alcalde y el párroco, que son autoridades en Qochapata, la capital distrital, antes de llevar a cabo los matrimonios civil o religioso, por lo general, interrogan a las personas presentes para que aclaren si los contrayentes son o no parientes cercanos. El interrogatorio es más serio si tienen el mismo apellido. Las autoridades les preguntan quiénes son sus padres y sus abuelos y no permiten que la ceremonia proceda si es que están emparentados.

Al examinar los apellidos de los jefes de familia de quienes



tenemos información completa, hemos hallado que ocho personas de una población total de doscientos veinte, tienen apellidos maternos y paternos idénticos. El hecho de que tengan iguales apellidos paternos y maternos, por lo general no indica que sus padres violaron las reglas matrimoniales.

Cuando el hijo ilegítimo no es reconocido por su genitor, por lo general se le da el apellido paterno de la madre para que lo use como paterno y materno al mismo tiempo. Al hijo adoptivo se le puede dar el apellido paterno del adoptante, tanto como apellido paterno o como materno. Tener el mismo apellido tampoco quiere decir que sean necesariamente miembros de la misma *kasta*, puesto que varias *kastas* pueden llevar los mismo apellidos. Examinando nuevamente los nombres de los jefes de familia, encontramos que los dos tercios de los casos en que nuestros datos están completos para los cuatro abuelos, tienen apellidos paternos diferentes (112 de 178); mientras que un tercio (66) tiene por lo menos dos abuelos con el mismo apellido paterno. Hasta que no hayamos completado el análisis de las genealogías, no podremos informar acerca de la frecuencia con que se llevan a cabo matrimonios de los tipos prohibidos. Los aldeanos no estuvieron en condiciones de recordar algún caso de matrimonio entre primos primeros e informaron de muy pocos matrimonios entre primos segundos. Una de las situaciones o acontecimientos de mayor escándalo, sin embargo, en los dos años que residimos en Incawatana, fueron las muy comentadas relaciones incestuosas de un hermano con su hermana.

Las genealogías de los *qolla* son superficiales. La gente, en numerosos casos, no podían recordar los nombres de sus abuelos. Cuando recordaban sólo parte del nombre, la parte casi siempre olvidada era la del apellido materno del antepasado. En veintisiete casos el jefe de familia no fue capaz de recordar el nombre completo de sus padres. Veinte de esos casos incluyeron el olvido del apellido materno de la madre y en siete casos se olvidaron del apellido materno del padre. En consecuencia, en esta etapa ya se puede detectar la operación de la tendencia patrilateral. Los individuos que no sabían el nombre de la *kasta* de la madre del padre o de la madre de la madre, obviamente no podrían tener esperanzas de participar en las actividades de esas *kastas*.

Los informantes indicaron que es permitido casarse con la cuñada. Observaron que muchos de esos matrimonios fueron prohibidos por los sacerdotes en el pasado, aunque la misma gente no

creía en esta prohibición. Y en realidad hay muchos casos de matrimonio entre cuñados y cuñadas. Pero de otro lado está prohibido casarse con el suegro o la suegra (*sonro* o *sonra*).

Aunque las *kastas* son exógamas, la aldea no tiene regla general relacionada con la endogamia o la exogamia. Ni hay regla alguna en relación a las subdivisiones de la aldea. En la actualidad la aldea está dividida en siete áreas geográficas y en el pasado estuvo dividida en dos mitades: el barrio alto y el barrio de abajo. No hay regla que prescriba o prohíba el matrimonio dentro de determinadas secciones de aldea.

La mayor parte de los matrimonios son endógamos en relación a la aldea, pero también se llevan a efecto matrimonios fuera de ella y fuera del distrito. Sin embargo, los cónyuges de fuera tienden a poseer un status permanente de ciudadanos de segunda clase, lo mismo que sus descendientes, que pueden ser considerados como "forasteros" durante varias generaciones. Cuando se produce el matrimonio exógamo, tiende a comprender a cónyuges de las aldeas vecinas. En un estudio anterior llevado a cabo en el distrito de Taraco (1973b), encontré que los matrimonios exógamos, realizados y deseados, podían ser explicados por tres factores: 1) contigüidad de las aldeas con límites comunes o ubicación a lo largo de un camino principal que conducía al mercado de un pueblo; 2) riqueza relativa de las dos comunidades que intercambiaban cónyuges; 3) ventajas ecológicas obtenidas como consecuencia del intercambio (acceso a pastizales, orillas del lago y zonas en los cerros).

Con esta información previa de la estructura social y matrimonial de los qolla, estamos ahora en condiciones de retomar el análisis del proceso de toma de decisiones en las relaciones matrimoniales.

### LA SITUACION INICIAL

En la discusión que sigue me referiré a tres diagramas de flujo que esbozan la secuencia de las decisiones involucradas en el proceso del matrimonio. He dividido todo el proceso en tres segmentos principales, solamente con el objeto de presentar el material; los puntos de interrupción entre los segmentos no representan separaciones agudas. Todo el proceso debe de ser considerado como una totalidad. Las decisiones se pueden, a pesar de esto, agrupar en tres fases: la fase de las negociaciones; la fase del *sirvinakuy* y la fase de casado (el nombre de las fases indica el objetivo de los pasos tomados

durante la fase y no el tipo de pasos que se han tomado).

Los qolla son mayormente monógamos. Casi todos los miembros de la comunidad se casan. Incluso las personas con defectos físicos, como los lisiados o jorobados, consiguen cónyuges, aunque, por supuesto, tienen más dificultades para contraer matrimonio. El modelo que desarrollaré describe el proceso del matrimonio en los casos en que ninguno de los cónyuges ha estado comprometido en otra relación marital. En otro artículo (Bolton, 1974c) se trata el tema de las situaciones de poliginia que, aunque muy raras, ocurren en Incawatana.

Las muchachas al llegar a los quince o dieciséis años de edad comienzan a pensar con seriedad en el matrimonio. Los muchachos tienden a prestar atención a su futuro matrimonial algo más tarde. Por lo general las muchachas tienen dieciocho o veinte años y los muchachos de diecinueve a veintidós cuando ingresan al estado de casados, aunque el proceso matrimonial puede haber comenzado a los quince o dieciséis. A esa edad se puede esperar que el proceso esté encaminado.

En la figura 1 indico que el proceso matrimonial comienza con "la situación inicial". Se empieza con dos personas en condiciones de casarse pero que no están en relaciones maritales. Los integrantes de sus respectivas *kastas* o *familias* pueden o no haber contraído uniones previas. En algunos casos las familias de los posibles cónyuges tienen numerosos lazos de afinidad entre ellos. Por ejemplo, el viudo Erasmo Quispe Parrillo contrajo matrimonio con Laureana Carbajal Quispe. Algunos años después el hermano de Laureana estableció relaciones maritales con la hija mayor de Erasmo, habida en un matrimonio anterior.<sup>3</sup> No he completado aún el análisis de los lazos de parentesco y de afinidad preexistentes entre los cónyuges y sus familias. Sin embargo, parece que con mucha frecuencia existen lazos estrechos.

Puesto que Incawatana no es una aldea grande y los matrimonios tienen la tendencia a realizarse dentro de la aldea, la mayor parte de los posibles cónyuges ya se conocen entre sí o por lo menos conocen a sus potenciales compañeros de matrimonio por nombre y de vista. Durante los últimos años las muchachas han estado

---

3 Los nombres de individuos, pueblos y distritos utilizados en este trabajo son ficticios.



concurriendo en mayor número a la escuela de la aldea. En consecuencia los adolescentes tienen mayores oportunidades para interactuar que antes. Sin lugar a dudas, este cambio en la situación inicial de los jóvenes ha producido también cambios en los procesos de toma de decisiones del matrimonio. Como veremos después, los posibles cónyuges están en condiciones de hacer elecciones de mucha importancia en el proceso matrimonial.

## ¿QUIEN INICIA EL PROCESO?

El proceso matrimonial puede ser iniciado como el resultado de la decisión de cualquiera de las personas interesadas en el destino matrimonial de un o una joven. El primer paso, por lo general, es dado por alguna de las siguientes partes:

- a) Los padres del posible novio
- b) El mismo novio en potencia
- c) Los padres de la posible novia
- d) La misma novia en potencia

Por dos razones he presentado solamente las dos primeras posibilidades en el diagrama del flujo en la figura 1. La primera porque es necesario cuidar que el "árbol de decisiones" no se convierte en un "arbusto confuso" (Raiffa, 1968), y una forma de lograrlo es eliminando las opciones de menor importancia. La segunda, incluso si los padres de la novia o ella misma inician la acción, deben hacerla de manera tan indirecta que sólo provoque la acción de parte del posible novio o de sus padres. Permítaseme aclarar este punto. Si los padres de una muchacha elegible desean "dar" su hija a un joven de su elección lo solicitarán de manera informal, por ejemplo, durante las fiestas, a los padres del joven. Cuando todos están ligeramente bebidos, de forma casi casual pueden mencionar que tienen una hija elegible y que sería muy bonito que se hicieran "sonro" con los padres del soltero elegible. Y en realidad esta insinuación o indirecta puede llevar a que los dos grupos de padres comiencen a llamarse "sonro", incluso antes de que se inicie el intento de una acción formal.

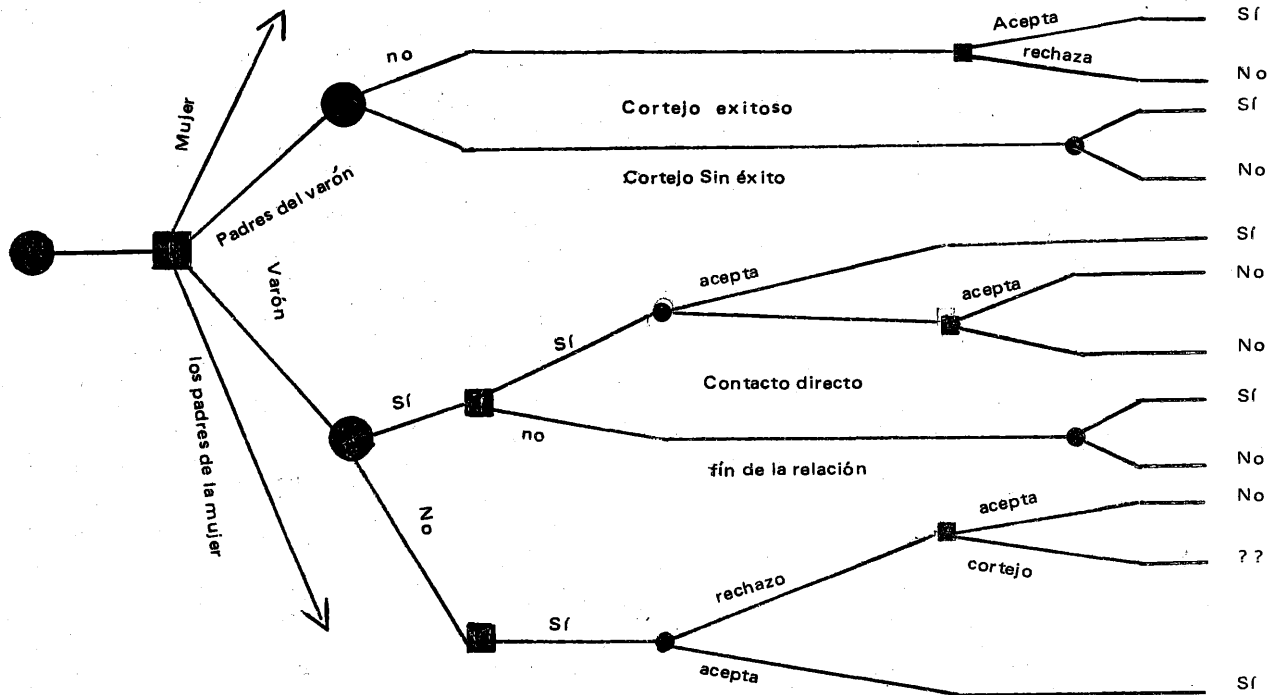
Otra acción que puede ser tomada por los padres de la muchacha es la de animar al soltero de su elección. Pueden invitarlo a que visite su casa, animarlo de manera sutil para que comience a cortejar a su hija. Los padres de la novia también pueden animar al

galán potencial, permitiendo por ejemplo que la muchacha duerma sola en casa o en otra casa desocupada, si es que la familia tiene más de una (bajo el pretexto de que la cuide durante las noches).

De la la misma manera, la muchacha que tiene simpatía por algún hombre de la aldea puede iniciar el proceso invitándolo para que la visite y animándolo a que la corteje.

Figura 1. Modelo del proceso de toma de decisiones del proceso matrimonial Qolla: La fase de negociación.

Situación Inicial (1)	Iniciador del proceso (2)	hay cortejo (3)	Varón busca aprobación paterna (4)	Respuesta de los padres (5)	opción del varón si difieren las opiniones (6)	Se busca el consentimiento de los padres de la novia. (7)
--------------------------	------------------------------	--------------------	---------------------------------------	--------------------------------	---	--





Sin embargo en la mayor parte de los casos los primeros en actuar son el probable novio o sus padres. Es decir, que una de estas partes toma una decisión acerca del deseo de obtener esposa para el joven y una decisión respecto de la deseabilidad de determinada muchacha. Una vez que se han tomado estas decisiones, casi inevitablemente les siguen otras. Habrá que indicar que la respuesta a la pregunta de "¿Quién inicia el proceso?" no comprende una decisión en el sentido cabal, de que una persona elija entre varias opciones. La respuesta tampoco depende del azar. Lo que ocurre, simplemente, es que el joven puede sentirse atraído por una esposa potencial y comenzar el proceso antes de que sus padres estén listos para iniciarlo ellos. El joven puede sentir que sus padres son negligentes y demorones en relación a este asunto y por tanto se siente justificado para proceder por su propia cuenta.

En ciertas ocasiones también el proceso del matrimonio puede comenzar por iniciativa de los amigos o de otros parientes de la posible novia o del posible novio.

### ¿HAY CORTEJO?

El cortejo puede o no producirse sin tener en cuenta a la persona que inicia el proceso matrimonial. Si el joven es el que comienza el proceso es posible que sea él quien corteje a la muchacha de su elección. Pero en otras oportunidades será el hombre el que animará a sus padres para que le consigan una muchacha a falta de un arreglo previo con ella. Los jóvenes que han estado ausentes durante uno o más años, apenas regresan a la aldea pueden insistir en que sus padres concierten un matrimonio de inmediato.

De otro lado, si la decisión inicial fue tomada por los padres del joven, ellos de todos modos animarán al muchacho para que se aproxime a la muchacha antes de que ellos inicien de manera formal el pedido de su mano.

El cortejo es informal. El pretendiente busca oportunidades para estar con la muchacha. Las colinas que rodean Incawatana son sitios populares para encuentros casuales. Los jóvenes buscan a las muchachas en las colinas donde se hallan pastando sus animales. Allí conversan, pelean o se hacen el amor. Las muchachas tienden a ofrecer resistencia durante las primeras etapas del cortejo. Las parejas en potencia pueden insultarse entre sí. Tratan de robarse prendas de vestir. Pero también se pueden hacer regalos de comidas como panes,

caramelos y cosas por el estilo. Si todo va bien llegan a enamorarse y pueden luego concertar citas. Por ejemplo, pueden ir juntos a Ochapata el día de mercado, o se pueden ver en las fiestas, posiblemente bailando juntos con alguno de los grupos de danzas que se organizan para tales oportunidades.

Numerosos muchachos y muchachas emigran periódicamente a Puno y Arequipa. El cortejo se lleva siempre a cabo cuando se concierta un matrimonio entre dos personas que han emigrado.

El cortejo en serio conduce a experimentos sexuales. Pueden dormir juntos de manera regular. Por supuesto que se supone que estos encuentros son clandestinos, aunque los padres de ambos pueden saber qué es lo que está pasando. Por lo general no interferirán si es que aprueban la unión. En cambio, si no la aprueban pueden intentar detener el cortejo. Se produce la finalización abrupta de esta etapa del cortejo si la muchacha resulta encinta.

El cortejo puede tener numerosas consecuencias, incluyendo las siguientes:

a) El probable novio busca la aprobación de sus padres en relación con su elección.

b) La relación es cortada.

Si los padres del posible novio, son los que han iniciado el proceso, instando a su hijo para que efectúe el cortejo, es obvio que esta etapa se omite por completo. Algunas veces, los enamorados pueden darse cuenta que no congenian y que es mejor terminar ahí, por supuesto con la condición de que la muchacha no se halle embarazada. Si resultara encinta el joven responsable puede solicitar la intervención de sus padres. Puede animar a sus padres a que hagan el pedido formal de mano si es que desea que ella sea su esposa. Si sus intenciones no son serias no necesita hacer nada. En este último caso, la iniciativa siguiente corresponde a la muchacha o a sus padres. La chica puede decidir trasladarse a la casa del joven, quiera éste o no. En este caso, los padres del posible novio, pueden aceptarla o botarla de su casa. Si es que la aceptan, proceden a realizar una entrevista formal con los padres de la muchacha. Si la muchacha no hace nada, son sus padres los que pueden demandar al joven y a sus padres, con uno de estos dos objetivos en mente:

a) Obligar a que el joven reconozca al hijo y que pague los gastos del parto y de alimentos para el hijo.

b) Obligar a que el joven se case con la muchacha embarazada.

Los padres de la muchacha se decidirán por la segunda opción si

es que aceptan al joven que puso encinta a su hija. Si no les gusta intentarán que proporcione a su hija el respaldo financiero.

Como ya mencioné, las relaciones pueden terminar si las dos personas no logran armonizar el uno con el otro. También puede acabar si los padres del muchacho o los de la muchacha conciertan un matrimonio con otra persona.

### ¿EL POSIBLE NOVIO DEBE DE BUSCAR LA APROBACION PATERNA?

Sea o no que un joven esté cortejando a una muchacha, puede realizar su elección y luego intentar que sus padres le den su consentimiento. Es corriente que el joven busque el consentimiento de sus padres si ha elegido a una muchacha de Incawatana. Sin embargo, si ya ha hecho su elección y está enamorando a una muchacha en Arequipa o Puno, es posible que se ahorre la molestia de informar y consultar con sus padres antes de entrar en relaciones maritales con ella.

Si un joven ya no quiere a la muchacha, o si nota que no logrará el consentimiento paterno, o si se decide a emigrar, puede dar por terminada su relación con la muchacha y el proceso matrimonial.

Con frecuencia los jóvenes insisten en que sean sus padres los que le escojan de inmediato una mujer. Es motivo de mucha risa cuando regresa a la aldea un joven que ha estado trabajando en la ciudad y exige que sus padres le consigan esposa rápidamente. Como indicó un informante: "El hijo de Antonio Parizaca llegó de Arequipa y quiso que su padre le consiguiera mujer para "calmar sus ganas" y luego de eso volvió a irse a Arequipa. ¿No es chistoso que venga aquí solamente a calmar sus ganas? ". Pero con frecuencia el asunto es más trágico. En un caso observamos que el padre no satisfizo con suficiente prontitud las exigencias de su hijo. Todo terminó con una pelea a puñetazos, en la que ambos resultaron con serias heridas.

### ¿ACEPTAN LOS PADRE DEL PROBABLE NOVIO SU ELECCION?

Cuando el joven expone a sus padres su propia elección, es muy claro que ellos tienen estas dos opciones:

- a) Que aprueben su decisión;
- b) Que no acepten su decisión.



La decisión paterna está influenciada por una serie de factores. Es probable que rechacen su decisión por una o más de las siguientes razones:

a) Porque ya le han elegido esposa, e, incluso, tal vez, ya han encaminado formalmente el proceso.

b) Porque tienen objeciones respecto a ella, ya que opinan que ella no ofrece las condiciones suficientes como para ser una buena esposa.

c) Por objetar a la familia de la muchacha.

Es posible que todo qolla, sea varón o mujer, esté de acuerdo con los criterios que se deben utilizar para seleccionar a la esposa, pero pueden estar en desacuerdo en relación al orden de importancia de estos ítems. Es seguro que los jóvenes tienden a ser atraídos por cualidades que para sus padres son de segundo orden. Se toman en cuenta las siguientes consideraciones:

a) ¿Es hermosa? ¿Tiene bonita cara? ¿Es gordita?

b) ¿Es sana y sin defectos físicos?

c) ¿Será buena trabajadora?

d) ¿Tiene bastante ropa?

e) ¿Tiene buena reputación? ¿Es ladrona? ¿Es promiscua? ¿Ha tenido hijos de otros hombres?

f) ¿Es persona simpática?

Los padres del futuro novio todavía pueden objetar el matrimonio si no aprueban a la familia de la muchacha, aunque sus cualidades personales sean impecables. Es probable que rechacen a la familia de la joven por alguna de las siguientes razones:

a) La familia es pobre y no tiene tierras.

b) Las dos familias han tenido peleas y son enemigas entre sí.

c) Se considera que los padres de la joven no son gente decente, que son muy chismosas; deben mucho; se ven envueltas en frecuentes peleas.

Si los padres del joven ya han escogido a otra muchacha, tratarán de convencerlo para que acepte a la que ellos han elegido. Estarán menos dispuestos a cambiar sus planes si ya han hablado con los padres de ella. Deshacer un acuerdo puede ser costoso, porque quiere decir que se gastará más dinero en otro acuerdo nuevo y, por tanto, perder lo gastado en el primero.

## ¿CUALES SON LAS OPCIONES DEL POSIBLE NOVIO SI SU ELECCION Y LA DE SUS PADRES NO COINCIDEN?

Se evitan problemas dentro de la familia si los padres del joven acceden a sus deseos y también se los evita si el joven decide desistir en sus exigencias. Los padres qolla disponen de sanciones muy fuertes que pueden aplicarlas a los hijos recalcitrantes. En consecuencia el joven puede ser convencido para que acepte las decisiones de sus padres. Lo que sucede con frecuencia en Incawatana, cuando el joven no se casa con la mujer de su elección, es de que continúe en sus relaciones con ella, pero ya de manera extramarital. Es probable que estos suceda cuando él la estuvo cortejando y la muchacha se enamoró.

Pero un joven también puede tener otras opciones, y, si es decidido, puede tomar un camino diferente. Si su elección y la de sus padres no coinciden, puede proceder de acuerdo a las siguientes posibilidades:

- a) Puede acatar las decisiones de sus padres, conformándose con la mujer de su elección o dejando a la que él había escogido.
- b) Puede decidirse por dejar su hogar, evitando así que sus padres lo obliguen a contraer un enlace que el no desea.
- c) Puede convencer a la mujer para que se fugue con él, yéndose a Arequipa, Cuzco o a cualquier otra ciudad.
- d) Puede decidirse a pedir a la muchacha directamente a sus padres, yéndose con ella en el caso de que su pedido sea aceptado.

Por supuesto que las opciones apropiadas a disposición del joven, están determinadas parcialmente por los caminos previos que se muestran en la figura 1

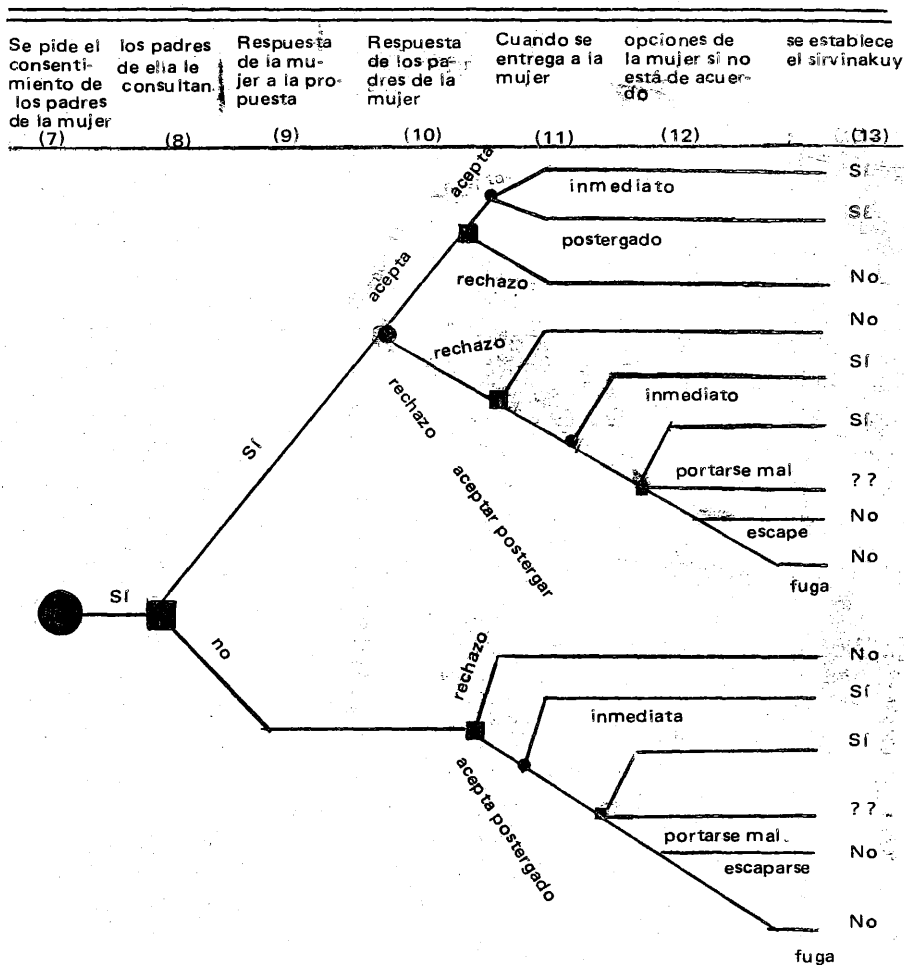
## ¿LOS PADRES DE LA MUCHAÇA SON FORMALMENTE ABORDADOS?

Llegado a este punto la consecuencia de un proceso matrimonial exitoso es el de una visita formal a los padres de la futura novia, para solicitar que se la concedan al novio en potencia. En muchos casos el proceso es detenido, incluso antes de que llegue a este punto final de la primera fase. No es apropiado que las relaciones maritales comiencen sin negociaciones entre las familias de los dos posibles novios. La llegada de los padres del joven —algunas veces en compañía de él, pero con frecuencia solos— señala el comienzo de la

convivencia del novio y la novia, de preferencia en la casa del novio o de la novia.

En la figura 2, se han bosquejado las principales decisiones que intervienen en la fase del *sirvinakuy*. En que la toma más activa de decisiones está en las manos de los padres de la muchacha y en ella misma, mientras que en la fase anterior los más activos eran los padres del joven y el mismo joven, aunque por supuesto no eran los únicos actores.

Figura 2. Modelo del proceso de toma de decisiones del matrimonio Qolla: la fase de *sirvinakuy*





## ¿LA MUCHACHA ES CONSULTADA POR SUS PADRES EN RELACION A LA PROPUESTA?

Los padres de la joven tienen dos opciones:

a) Pueden consultar a su hija, para saber lo que ella siente respecto al enlace.

b) Pueden dejar de lado por completo los sentimientos de la muchacha.

Hay variación entre la gente de Incawatana, con respecto a la importancia que conceden a la participación de los futuros novios en la toma de las decisiones matrimoniales. Los padres tienden a consultar a su hija acerca de sus preferencias en el asunto, ya que ella posee opciones propias, que si las pone en acción pueden ocasionar la vergüenza de su familia.

## ¿COMO RESPONDE LA MUCHACHA A LA CONSULTA?

Ella también tiene dos opciones, en el caso de que sea consultada con relación a la propuesta.

a) Puede aceptar la idea.

b) Puede rechazar la propuesta.

Muchas mujeres alegan que no se quieren "juntar" o entrar en *sirvinakuy* con los hombres que vienen a proponérsele. Por lo general una mujer está dispuesta a aceptar las propuestas del hombre que la ha cortejado. Incluso en el caso de que lo conozca o le guste, puede aceptarlo sin que la corteje. Puede rechazarlo por razones que delinearemos en la próxima sección.

## ¿COMO RESPONDEN LOS PADRES DE LA MUCHACHA A LA PROPUESTA?

Ellos pueden elegir entre dos cursos de acción, sin tomar en cuenta si han consultado o no con la hija.

a) Pueden aceptar la propuesta.

b) Pueden rechazar la propuesta.

Los padres de la joven pueden rechazar la propuesta por numerosas razones, entre las que pueden figurar las siguientes:

a) Porque piensan que su hija es muy joven como para que se case.

b) Porque creen que el joven no posee las cualidades que son

deseables en un esposo.

c) Porque creen que la familia del joven tiene graves defectos.

En algunas oportunidades la primera razón es cierta, pero con frecuencia parece que se da esta razón cuando no se desea dar la hija por alguna de las otras razones que se encuentran en las dos últimas categorías. Las cualidades que se buscan en el novio son:

a) Que sea considerado como buen trabajador.

b) Que no tenga fama de "andar" con muchas mujeres.

c) Que sea fuerte y sano.

d) Que no sea ni muy "humilde" ni muy abusivo y pleitista.  
(Bolton, 1974b).

La familia de la probable novia busca en la familia del probable novio los mismos atributos que ya fueron mencionados en la sección anterior. El proceso finaliza si la propuesta es rechazada por cualquiera de las razones. Sin embargo se deben de tomar otras decisiones si la familia de la muchacha decide aceptar. Se debería de mencionar que cuando los padres de la muchacha reciben la *unkuña* (un atado que contiene dinero, coca, azúcar y otros objetos) se ha creado un contrato obligatorio entre las dos familias.

### ¿CUANDO DEBE DE SER ENTREGADA LA JOVEN A SU FUTURO ESPOSO?

Las dos partes deciden acerca del momento más oportuno para el cumplimiento del contrato y el establecimiento del *sirvinakuy*. Pueden decidir entre:

a) Entregar a la joven la misma noche en que se han llevado a cabo las negociaciones.

b) Señalar una fecha cercana para que el joven y su familia vengan a recibir a la muchacha.

Esta decisión tiene mucha importancia, porque limita las opciones que la joven tiene a su disposición con relación al siguiente paso del proceso.

Si los padres de la chica están deseosos de aceptar al pretendiente, y si los padres de éste reclaman la "entrega inmediata", entonces la mujer será entregada en la misma noche del pedido. Del mismo modo los padres de ella la entregarán inmediatamente si temen que ella les cause problemas porque tiene otro enamorado o porque está en desacuerdo con el matrimonio. Deberá anotarse también que la entrega inmediata es más barata que la otra, ya que

implica más intercambios al momento de la entrega en la fecha posterior.

## ¿CUALES SON LAS OPCIONES DE LA JOVEN SI NO APRUEBA EL CONTRATO?

El contrato es cumplido sin dificultad si hay la decisión de entregar la muchacha la misma noche en la que se realizan las negociaciones. Se reúne a los parientes cercanos para el acto, casi siempre en medio de la noche. Además, se elige a un garantizador o *padrino*, para que asuma responsabilidades por la nueva pareja.

Pero la muchacha tiene algunas opciones si se posterga su entrega al joven por varios días o semanas.

a) Puede que acepte la decisión de sus padres sin protestar.

b) Puede huir del hogar, para así evitar que sus padres finalicen el contrato.

c) Puede huir con un amante.

d) Puede ir a la casa de su amante y comenzar a vivir con él, aun sin un contrato previo con sus padres.

e) Puede comportarse en otras formas indebidas, como, por ejemplo, tener una aventura amorosa muy pública con un hombre diferente al que se halla comprometida.

Cuando la muchacha está muy convencida de que no desea vivir con la pareja que le han elegido sus padres y cuando ha estado siendo cortejada por otra persona, con quien ella desea unirse, puede sentirse inclinada a elegir entre las opciones de b a e. Si ella se fuga, sus padres tienen varias opciones.

a) Pueden salir a buscarla y hacerla regresar por fuerza.

b) Pueden dejarla para que permanezca con el hombre que ella ha elegido.

Los padres la hacen regresar, incluso contra su voluntad, si es que intentan darla al hombre con quien ya se ha concertado el contrato. Sin embargo, en este punto, la familia del prometido puede que se haya decidido a dejar el asunto, porque la muchacha se ha deshonrado y ha quedado en vergüenza. Por lo tanto, los padres de la joven corren el riesgo de regresar a la casa solamente para encontrar que los padres del probable novio ya no desean continuar más con el arreglo. Como resultado de esto, algunas veces, los padres de la



muchacha le permiten que se quede con el hombre que ella ha elegido. Los padres de este hombre deben ir donde la familia de ella para entregar una *unkuña*, en el caso de que la muchacha vaya a vivir con este hombre. La ruptura de un contrato ocasiona gastos a ambas partes; produciendo en algunas oportunidades querellas ante las autoridades de la aldea.

Una vez que se ha llegado a un acuerdo, los padres de la muchacha la vigilan cuidadosamente. La hacen dormir con ellos en la misma choza, para evitar que se escape y tenga alguna aventura. Si los parientes del muchacho descubren que tiene relaciones sexuales con otro que no sea su futuro esposo, pueden anular el contrato, porque su comportamiento sería la evidencia de su mal carácter. Existe la expectativa de que la joven guarde fidelidad a su futuro esposo. Los padres de la muchacha pueden invitar al que será su esposo para que de tiempo en tiempo, durante el intervalo que existe entre la aceptación de la *unkuña* y la entrega de la muchacha al joven y a su familia, venga a su casa a dormir con la novia.

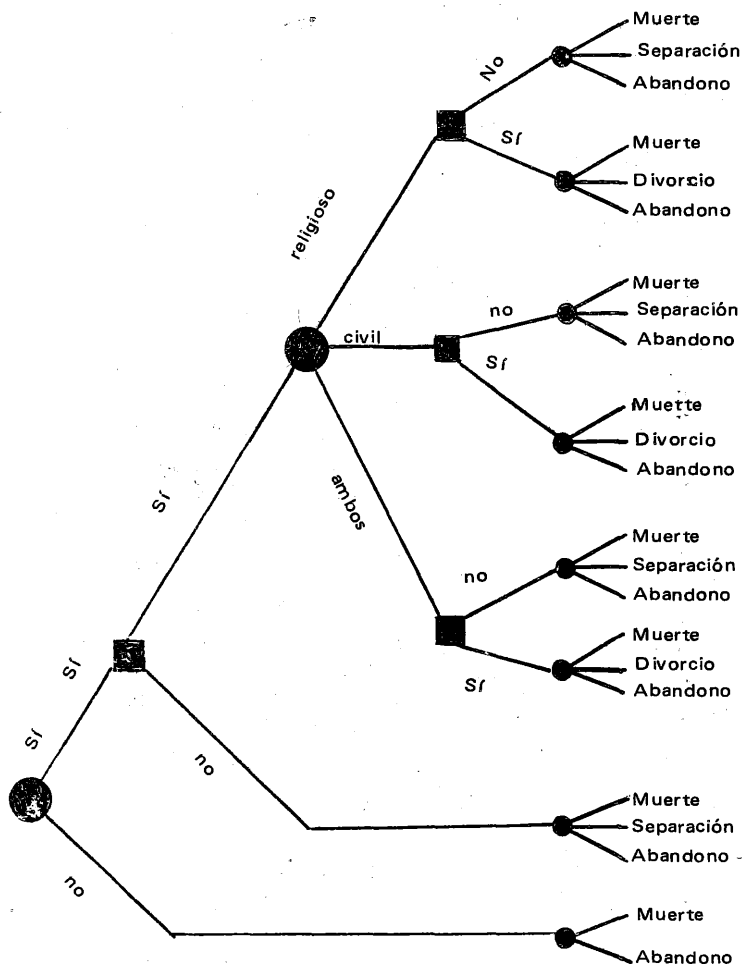
Por fin se une la pareja y comienza el *sirvinakuy*, si la muchacha no ha ejercido alguna de las opciones que podrían producir la anulación del contrato.

### ¿SE ESTABLECE EL SIRVINAKUY?

En las secciones anteriores hemos delineado las muchas formas como se puede interrumpir el proceso matrimonial, antes del establecimiento del *sirvinakuy*. La segunda parte del proceso se completa con éxito, si es que se establece el *sirvinakuy*. En la figura 3, muestro las principales decisiones asociadas con la tercera fase, la fase del "casado". Ya que el artículo de Carter da datos comprensivos de los rituales que están asociados al proceso matrimonial de los *qolla*, y ya que numerosos aspectos han sido tratados por la esposa del autor en otra publicación (Bolton, 1975), seré breve en el tratamiento de las decisiones que existen entre la fase del establecimiento del *sirvinakuy* y la disolución del lazo matrimonial.

Figura 3. Modelo del proceso de toma de decisiones del matrimonio Q'olía: la fase de casado.

Se establece el Sirvinakuy	Decisión de proceder con los rituales	Tipo de ritual	Ceremonias realizadas	Métodos de disolver el lazo
(13)	(14)	(15)	(16)	(17)



## ¿EXISTE ALGUNA DECISION PARA LLEVAR A CABO LOS RITUALES MATRIMONIALES?

El hombre, la mujer y sus respectivas familias pueden decidir llevar a cabo los rituales adicionales. Concretamente, esta decisión no es tomada por lo menos durante un año y puede ser postergada durante varios, incluso de manera indefinida. Entre las principales razones para postergar los rituales adicionales, se incluyen las siguientes:

a) Falta de fondos y de apoyo para pagar los gastos relacionados con la boda.

b) Los cónyuges no pueden congeniar.

Si una de las partes que tienen interés en el matrimonio se muestra renuente a proseguir con los rituales de éste, las otras partes, con el tiempo, pueden obligarla para llevarlos a cabo. Pueden incluso producirse juicios y las autoridades de la aldea pueden obligar a que las partes ayuden a la pareja en la boda. Ambos grupos de parientes ayudan a pagar los gastos de la boda. Y ambos grupos de parientes deben de elegir a los *padrinos* de la pareja.

## ¿QUE TIPO DE RITUALES SE LLEVAN A CABO?

Hay muchas decisiones que se deben tomar con relación a los arreglos de la boda. Por ejemplo, deberá decidirse la duración de la boda. Si la familia es pobre, podrán celebrarlo solamente dos días, en vez de los tres que tienen mayor preferencia. De igual manera, con relación al tipo de ritual, deberán de escoger entre tres opciones:

a) Ceremonia civil.

b) Ceremonia religiosa.

c) Ceremonias civil y religiosa.

Hay varios argumentos que se esgrimen en pro y en contra de estas tres opciones.

Muchas parejas prefieren cada vez más una ceremonia civil en lugar de la religiosa, o adicionalmente a la religiosa. Los aldeanos se quejan de que los ritos religiosos son muy costosos, y que son muy largos, y que los curas realizan ceremonias de casamiento colectivo en lugar de individuales. También hay que considerar que para asuntos legales, un matrimonio civil es considerado como muy importante.



## ¿SE LLEVAN A CABO LOS RITUALES?

Las partes interesadas deben decidir acerca de la fecha en que se llevarán a cabo los rituales. Y por tanto deben de preparar todo lo necesario para esa oportunidad. Por lo común, cuando se ha decidido llevarlos a cabo, dichos actos son realizados, pero primero hay que seleccionar a los padrinos, y es necesario acumular los fondos necesarios para las celebraciones. La omisión de proceder a preparar estos rituales puede provocar fricción entre varias de las partes —la pareja, ambos grupos de padres y los padrinos.

## ¿COMO SE DISUELVEN LAS RELACIONES MATRIMONIALES?

Cuando las ceremonias matrimoniales se han llevado a cabo, hay tres formas de disolver una unión.

- a) Por la muerte de uno de los cónyuges.
- b) Por medio del divorcio.
- c) Por abandono.

Si las ceremonias matrimoniales no han sido realizadas, i. e. si la pareja continúa en el estado de *sirvinakuy*, las relaciones pueden ser disueltas:

- a) Por la muerte de uno de los cónyuges.
- b) Por medio de la separación.
- c) Por medio del abandono.

La separación y el divorcio deben ser precedidos por litigios en los que se solucionan los problemas más importantes relacionados con la propiedad. En los casos de abandono, lo que hace uno de los cónyuges es fugarse y no volver más; por lo general se va a vivir a Lima o a Arequipa.

Después que las ceremonias civil y religiosa han sido concluidas, el divorcio en Incawatana es poco frecuente. Esto puede explicarse en parte porque requiere la intervención de autoridades extracomunales. El divorcio y sus resultados pueden ser muy costosos para la persona que lo busque. Así, individuos que quisieran disolver el matrimonio después de los rituales, con toda probabilidad, simplemente, abandonarán el pueblo, dejando al cónyuge ahí. Durante la fase del *sirvinakuy*, es relativamente fácil cortar el vínculo, y, de hecho, nuestros datos sugieren que los lazos de *sirvinakuy* son bastante endebles. Aproximadamente un tercio de los matrimonios

terminan como un resultado de separación, divorcio o abandono; y los dos tercios terminan con la muerte de uno de los cónyuges (Bolton & Bolton 1975). Entre los motivos que se dice que causan las separaciones están los siguientes: infidelidad, no cumplimiento de expectativas económicas, conducta agresiva o violenta de parte del marido, y la interferencia de terceras personas en los asuntos de la pareja.

## CONCLUSIONES

En el presente artículo he intentado mostrar que entre los qolla el matrimonio es un proceso complejo de decisiones. Aquí estoy solamente en condiciones de presentar un esquema de los principales pasos de este proceso. He proporcionado al lector algunas de las razones que los qolla dan para elegir un curso de acción y no otro, en cada uno de los puntos de decisión.

La relación entre un hombre qolla y su mujer puede ser efímera o puede durar más de cincuenta años. Si dura, es porque a lo largo del tiempo se han tomado decisiones de fortalecer el lazo. Estas decisiones no sólo son tomadas por la pareja en cuestión, sino también por los padres y otros parientes, quienes tienen interés que la unidad doméstica —basada en la unión matrimonial— se mantenga estable e independiente.

## AGRADECIMIENTOS

Quisiera dar a conocer mi reconocimiento al Foreign Area Fellowship Program que financió el trabajo de campo, base de este trabajo. Además estoy profundamente agradecido a Charlene Bolton, por la contribución que ha hecho para esta investigación. Gran parte de la información de este artículo está tomada de las entrevistas que ella llevó a cabo con las mujeres de Incawatana





# MATRIMONIO DE PRUEBA EN LOS ANDES

W. E. Carter\*

Universidad de Florida, Gainesville

Por mucho tiempo el matrimonio de prueba ha constituido una preocupación para los estudiosos de los Andes. Un artículo escrito en 1965 por Richard Price nos proporciona una visión general de lo escrito acerca de este tema y sostiene que para el Perú rural esta costumbre opera dentro de una variedad de funciones. Permite la vigilada introducción de una joven dentro de una casta no familiar, crea gradualmente una nueva red de relaciones de parentesco, proporciona una oportunidad de arreglos económicos, permite a la pareja un conocimiento mutuo de la habilidad de trabajo y de las posibilidades de compatibilidad sexual, sirve también como mediador en la transición de la adolescencia a la adultez (1965: 319-320).

Teniendo como base los datos históricos y los comentarios aislados de los documentos de etnógrafos y folkloristas, Price (1965: 311-314) sostiene que esta costumbre es antigua y difundida. Encuentra sus primeras referencias en un documento escrito en 1539, es decir antes de que se cumpliera una década del arribo de Pizarro, y las ciudades que son evidencia de la existencia de esta institución no sólo se encuentran entre los Quechua sino también entre los Aymara del sur del Perú y de Bolivia y aun entre los Paez y los Mogueux del extremo norte. El autor luego va a hacer alusión a la falta de datos etnográficos publicados en relación a este tema y como una solución parcial proporciona una selección del patrón básico tal cual él lo encuentra en Vicos, donde es conocido como watanaki.

Las conclusiones a las que llega Price son similares a aquellas de

---

\* William E. Carter es profesor de Antropología y director del Center for Latin American Studies, University of Florida, Gainesville. Doctorado en Columbia University. Ha realizado investigaciones sobre reforma agraria en Bolivia, protestantismo, en cinco países sudamericanos, y sobre agricultura en Guatemala. Así como también estudios sobre el uso de *cannabis* en Costa Rica y actualmente sobre Coca en Bolivia. Sus publicaciones incluyen: "Secular reinforcement In Aymara Death ritual", *Comunidades aymaras y reforma agraria en Bolivia, New Lands and Old traditions*, y *Bolivia: a profile*.

otros autores del siglo XX. Adolf Bandelier sostenía, en 1910, que entre los ~~Aymara~~ existía la costumbre de 'un año de prueba' antes del matrimonio.

El hecho de que se hiciera referencia a ella antes de su prohibición por los decretos españoles prueba que esta es una costumbre antigua. Alrededor de 1570, Pedro Pizarro, afirma que las relaciones sexuales premaritales eran permitidas. . . (Pizarro 347, 379). Un decreto promulgado por Toledo declara: Item, por cuanto ay costumbre entre los Indios casi generalmente, no casarse sin primero averse conocido, tratado, o conversado algun tiempo, y hecho vida maridable entre si, como verdaderamente lo fueses, y les parece que si el marido no conoce primero a la muger, y por el contrario, que después de casados no pueden tener pas, contento y amistad entresí. (Toledo n.d., fol. 128, et seq.).

Al describir cómo esta costumbre aún persiste en el siglo XX, Bandelier (1910: 147) advierte lo siguiente:

El matrimonio de prueba probablemente se encuentra precedido por alguna ceremonia provisional, pero el matrimonio posterior a esta costumbre primitiva ocurre luego de doce meses. De no celebrarse este matrimonio, la pareja podrá separarse libremente. Si continuasen viviendo juntos sin haber celebrado ambas ceremonias, religiosa y primitiva, serán vistos como trasgresores.

Desde el punto de vista de los estudios quechuas, McLean y Estenos está también de acuerdo en que el matrimonio de prueba data de los tiempos preincas y que a pesar de la continua oposición que sufrió por parte de las autoridades españolas se mantiene hondamente enraizado en la tradición indígena. Sostiene que en 1952 se practicaba esta costumbre en todos los Andes peruanos y en algunas regiones de la costa con ciertas modificaciones debidas a factores geográficos y socioeconómicos. Señala que en el Código Civil Peruano ha llegado a ser jurídicamente definida como un 'compromiso entre el pretendiente y el padre de la futura, quien contra la obligación de recibir a su hija con prole y todo y devolver al pretendiente los obsequios recibidos o su equivalente en dinero o en trabajo, si el enlace no llega a formalizarse o adquirir carácter duradero' (Oliveira, n.d.). McLean y Estenos sostiene que en términos de organización social, el matrimonio de prueba encuentra

su base en la idea de que si el hombre y la mujer se llegan a conocer bien antes del matrimonio, éste tiene más posibilidades de éxito. *Servinacuy* y *tincunacuy* son dos términos usados comúnmente en el Perú para señalar esta costumbre. McLean y Estenós considera la palabra *servinacuy* como un término español quechuizado que indica servicio mutuo, mientras que *tincunacuy* vendría del verbo *tincunacuy* que expresa acción y efecto de dos personas que viven íntimamente.

Mishkin (1946: 455), otro observador del siglo XX, describe el *servinacuy* como una prueba que dura de uno a seis meses o posiblemente hasta dos o tres años, tiempo durante el cual la pareja vive con el niño nacido de la unión. Señala que el *servinacuy* se practica entre todos los Quechuas excepto en regiones donde las misiones protestantes tienen activa participación. Algunas comunidades parecen estar de acuerdo en que el período de prueba se alargue con el fin de que puedan tener uno o dos hijos antes de que la relación llegue a ser permanente. Otra razón para que se alargue el período de prueba puede ser el hecho de que la pareja necesite dinero para la ceremonia religiosa, o no haya adquirido un pedazo de terreno donde establecerse. La ceremonia religiosa señala el término del matrimonio de prueba en aquellas regiones donde la Iglesia mantiene su vigencia; sin embargo señala Mishkin que en aquellas áreas más apartadas esta ceremonia religiosa no existe.

Aunque sólo sea a manera de detalle, descripciones como la anterior son muy sugestivas acerca de la aprobación que recibe la libre convivencia a través del doble ritual del '*sart'a* y del *irpaga*' como se pudo observar en la comunidad Aymara boliviana de Irpa Chico en 1961. Este ritual es solamente uno de una serie larga y entrelazada que se inicia con el enamoramiento y finaliza con el

---

1 Todos los términos Aymara siguen la forma desarrollada por Juan de Dios Yapita Moya un lingüista y Aymara hablante nativo. El sistema fue facilitado por el proyecto de Lengua Aymara de la Universidad de Florida, que está bajo la dirección de Martha Hardman. Los grafemas usados con un valor convencional incluyen la p,t,k,ch,m,n,ñ,l,ll, s,sh. La oclusiva postvelar está representada por el grafema q. La aspiración se encuentra indicada por 'la glotización con'. El grafema (r) representa un simple golpe de lengua alveolar. Dos fonemas se encuentran representados por los grafemas (j) y (x); el primero representa una aspiración faríngea y el segundo una fricativa posvelar. Hay tres sonidos vocales representados por los grafemas i,a, u. El primero representa una vocal delantera, de altura no especificada; el segundo, una vocal central, de altura no especificada. Las diéresis representan el largo de la vocal ( ).



matrimonio formal, la fiesta de la herencia, el ritual de la siembra y el techa casa. Cada paso dentro de esta serie de rituales refuerza los lazos entre el joven y la joven y sus respectivas familias. Los jóvenes son aceptados por su comunidad como adultos, únicamente cuando se completa esta serie de rituales.

En contraposición a lo que señala Tschopik (1946: 545-546) para Chucuito, Perú, entre los Aymara de Irpa Chico, la separación y el divorcio parece ser relativamente inusual. Podría sostenerse que lo elaborado del ritual del enamoramiento y del matrimonio constituye una fuerza para el mantenimiento de los lazos maritales. Al completarse el ritual, las familias se unen a través de tanto actos simbólicos que una ruptura sería difícil y penosa. Cada uno de los rituales de la serie añade una nueva forma de aprobación del contrato matrimonial.

Price calcula que en Vicos un *'watanaki'* de cada seis termina en separación, mientras que sólo dos o tres por ciento de los matrimonios son disueltos. Mishkin (1946: 455) estima que menos del cinco por ciento de los matrimonios de prueba no desembocan en uniones permanentes.

Si es que estos cálculos son exactos, revelan dos hechos importantes: 1) la separación puede ocurrir y ocurre durante el *'watanaki'* y luego de los matrimonios formales y 2) en ambas ocasiones la incidencia es tan baja que cuando se la compara con el promedio de divorcios y separaciones que se tiene para la sociedad norteamericana, se ve uno forzado a preguntarse si son los habitantes de los Andes o nosotros los que practicamos el matrimonio de prueba. Price (1965: 317) nos proporciona un cálculo aproximado para Vicos:

Sin tomar en cuenta el inicio de la relación, una pareja una vez en *'watanaki'* tiene una buena oportunidad de mantenerse unida durante toda la vida. Para el período de 1951-1960, un 83% de las parejas viviendo por primera vez en *'watanaki'* conformaron su unión con una ceremonia religiosa y con excepción de una mujer que requirió tres oportunidades, los restantes se unieron luego de un segundo *'watanaki'*.

Uno podría pensar qué porcentaje de parejas que se separan no tiene descendencia. Price no nos informa acerca de esto. Sin embargo, datos comparativos recolectados entre los Aymara de Irpa Chico, sugieren que este es un aspecto importante. En esta comunidad de Irpa Chico, si una joven fuera enviada a su hogar luego de haber

quedado embarazada, su familia buscaría una reparación inmediata con alguna forma de dote.

Los Aymara, ritualistas por excelencia, no escatiman ningún esfuerzo en legitimizar la unión de sus jóvenes. El camino desde la adolescencia al matrimonio es largo, lleno tanto de prescripciones como de prohibiciones y altamente ceremonializado.

Las jóvenes continúan ocupándose del cuidado de los animales pero también deben asumir el cuidado de los niños, cardado, hilado, tejido y también de la cocina. Los jóvenes generalmente gozan de una mayor libertad a pesar de que se espera que estos ayuden en el arado de la tierra, en la siembra y cosecha. Actualmente se les inculca, sobre todo, la asistencia a las escuelas, con el fin de que enfrenten mejor el hostil mundo de los hombres blancos, y puedan así escapar a la rutina de la vida agrícola. Durante los primeros años de la adolescencia ni los hombres ni las mujeres ven el matrimonio como una meta inmediata. Las muchachas tienen miedo de que se tome ventaja sobre ellas y los jóvenes temen que el matrimonio los condene a la pobreza. Estos temores pueden dominar durante este período de la adolescencia. Así lo expresa claramente Felipe Mercado, un muchacho de 18 años:

No pienso casarme porque es difícil estar casado. No hay plata, los terrenos son pequeños, y como sólo tengo 18 años todavía tengo que hacer el servicio militar. Algunos jóvenes se casan cuando tienen solamente 15, 16 ó 17 años. Seguramente es porque quieren tener una mujer. Pero yo todavía no quiero casarme porque no quiero tener una mujer que sufra. Seguramente me voy a casar cuando termine el servicio militar. Los hombres que se casan y tienen que irse para cumplir el servicio causan mucho sufrimiento. Si me caso cuando termine el servicio, va a ser con una mujer muy trabajadora para que me ayude a juntar bastante plata.

El temor a una obligación marital prematura no restringe sin embargo la experiencia sexual. Esto sucede aun cuando la gente joven es consciente de que este tipo de relaciones puede ser una causa de grandes problemas.<sup>2</sup> Es de conocimiento general que existen ciertas

2 Los Conquistadores españoles se vieron impresionados por la indiferencia que se mostraba frente a la virginidad per se. Cobo escribió: Nunca conocieron el resplandor y la hermosura de la castidad, para hacer estima de ella, antes les era muy ofensiva la virginidad en sus mujeres porque decían que las que estaban doncellas no habían sido de nadie queridas. ... (Cobo, 1895:37-38). Otero sostiene que los mismos conceptos

personas con las que está prohibido o se condena seriamente el tener algún tipo de relación sexual. La relación entre la madre y el hijo, el padre y la hija, el hermano y la hermana son consideradas ofensivas. El sexo entre primos de primer grado está fuertemente sancionado, y las relaciones aun entre primos de segundo y tercer grado y entre tíos y tías con sus sobrinas y sobrinos no es aceptado. Recientemente tuvieron lugar dos casos de incesto de padre e hija, los cuales fueron de conocimiento público, a ~~los~~ **Jos** que se les atribuyó la secuencia de malas cosechas que tuvo la comunidad. No se llevó a cabo ningún tipo de acción formal contra los implicados, pero estos fueron objeto de un creciente ostracismo social. A pesar de que antes de que tuvieran relaciones con sus hijas estos hombres fueron '*pasatu*', es decir, fueron miembros de esa pequeña élite de personas que han cumplido con todas las obligaciones que la comunidad puede imponer, actualmente no se les nombra en ningún cargo ni se les pide consejo, sus nombres se han convertido en peyorativos y se les evita en lo posible. Se les llama *qu'incha*, es decir, los malos. Nadie intercambia papas con ellos, ni les ofrecen labor recíproca (*ayni*). Los padres les prohíben a sus hijos hacerse amigos de ellos ni de sus familias. Si es que sus hijos tienen algún contacto con estas personas, sacuden sus ropas como para liberarse de alguna enfermedad terrible. Cuando los culpables necesitan trabajo extra en sus tierras, enfrentan un serio problema. Muy pocos son los que están dispuestos a trabajar para ellos a pesar de lo que ofrezcan pagar y estos pocos no son gente de confiar.

En general, los jóvenes tienen más libertad que las mujeres para relacionarse sexualmente. Algunos tienen su primera experiencia sexual alrededor de los doce años. Otros, sin embargo, tardan hasta los veinte años o más. En el infértil Irpa Chico, donde el comportamiento familiar es vigilado muy de cerca, no es posible tener mucha privacidad. Los lugares más seguros para tener una relación sexual son las grutas, los campos de cebada o las chozas que tienen los que

---

se mantienen actualmente entre los Bolivianos de Callabuyaya. Los indios callabuyayas no aprecian la virginidad de las mujeres como requisito previo para el matrimonio, aunque según sus métodos saben diferenciar a la mujer pura de la que conoció varón. Las mujeres vírgenes —dicen— al orinar sobre la tierra hacen un agujero con el ímpetu de la micción, mientras que las que perdieron esta fuerza, ya no pueden practicar la prueba. (Otero, 1951:84—85).



guardan los campos, pero aun aquí se corre el riesgo de ser descubierto.

Uno no puede hablar libremente de sexo con un niño. Las jóvenes se enteran de lo relacionado a la menstruación de forma casual. Cuando tienen su primer período algunas veces se esconden en sus casas por vergüenza. El flujo menstrual es considerado algo sucio y aun peligroso. Si es que alguna mujer plantase una semilla durante su período, esta se pudriría. Si una mujer desea doblegar la voluntad de un marido opresivo, lo único que tiene que hacer es poner un poco de su flujo menstrual en el café de su esposo.

Cuando una joven pareja comienza a tener relaciones, la muchacha presiona al joven para casarse. Vive continuamente temerosa de quedar embarazada, consciente del hecho de que si se convierte en una madre soltera, sería una vergüenza a los ojos de su familia; los muchachos de su edad la llamarán una muchacha fácil y no se le buscará de madrina. Si es que deja de tener su período menstrual, presionaría a su pareja a que comiencen a hacer planes para comprometerse (*sart'a e irpaqa*) y casarse. Si no tiene éxito tratará de abortar, por miedo a hacer quedar mal a su familia y a recibir severos castigos de sus padres.

El aborto se provoca generalmente tomando una o dos teteras de té hecho con una u otra hierba: ruta, altamira, *it''apillu*, algunas mujeres usan la *wachanqa* o *k'it''a ch'uqi* y exprimen unas cuantas gotas del líquido del tubérculo en una taza de orégano. Otras más inclinadas a la medicina occidental compran *palapa* en la farmacia de Viacha, capital provincial que se encuentra a diez millas de distancia.

El acabar con el embarazo a través del aborto ofrece únicamente una segura protección. A los fetos abortados se les clasifica como muertos, niños no bautizados y son considerados aún más peligrosos que los anteriores. Como *limpu* (del castellano 'limbo') puede traer el hielo a las cosechas, causar invalidez y también enfermedades mortales. Unos pocos desean que las muchachas solteras embarazadas se vayan a La Paz ya sea que aborten o no.

Una muchacha soltera que se quede en Irpa Chico y complete su embarazo tendrá que enfrentar el ridículo y la postergación de que será objeto por muchos años. Si es que atraviesa los primeros años de su adolescencia, los padres se harán cargo de la criatura como si fuera propia de ellos. Pero ella perderá el derecho a la herencia, la cual irá a recaer en su hijo. Puede acercarse al jilaqata, o jefe, y denunciar al

padre del niño. Si éste se negase a casarse con ella, tendrá que entregar una dote. Esta no será para la madre sino que se le entregará al niño cuando crezca y se case.

El temor a verse envueltas en estos enredos sociales y legales hacen que las muchachas sean muy cuidadosas al momento de decidir a quién entregarse, cuándo y cómo. Para romper con la resistencia que ofrecen las jóvenes, los muchachos recurren a la magia, al flirteo y al ritual<sup>3</sup>. Durante la época de la cosecha de cebada, salen a las afueras del pueblo en busca de lagartijas. Las lagartijas macho (verdes) persiguen a las hembras (marrones) y tratan de obstruir su camino. Si tiene éxito, tratan de atraer el interés de las hembras, dejando caer y levantando alternativamente una paja. Si la hembra logra agarrar una de estas pajas, es señal de que está lista para el contacto sexual; así se mantiene donde está y el macho la toma. Si en ese momento la hembra dejase caer la paja, esta podría ser usada como una poderosa herramienta para obtener el amor de una muchacha. Los jóvenes las llevan en su bolsillo. Cuando desean que una muchacha acepte sus propuestas, ponen la paja entre sus ropas. Ellas luego los sentirán irresistibles.

Las jóvenes empiezan a coquetear alrededor de los 15 ó 16 años y los muchachos hacia los 17 ó 18. Llegada esta edad, las muchachas comienzan a usar faldas y mantos muy atractivos y de brillantes colores. Los jóvenes se atan un manto blanco (de 3 x 4 1/2 pies, hecho de bolsas de harina o azúcar) alrededor del cuello, dejándolo que caiga libremente sobre sus espaldas, pensando que éstos son visibles a gran distancia. Así un joven, al caminar por los campos,

---

3 La magia amorosa es, sin duda alguna, muy antigua en los Andes, Santa Cruz nos dice que en la época de Sinchi Rocca: "... Habían jóvenes y doncellas quienes se amaban excesivamente uno al otro y... ellos públicamente confesaban que no podían vivir separados. Se encontró que estos amantes tenían piedras pequeñas, perfectamente redondas y que decían que estas piedras se llamaban *soncoapa chinacoc huaca chinacoc*. Ellos decían que un niño pobre, harapiento, que era pastor (*llama michic*) entró en la casa del Inca Sinchi Rocca y que una virgen que le era muy querida al Inca se fue con este niño. Se los buscó hasta que fueron hallados y se dieron órdenes para que se los troturase. La niña confesó que el *llama michic* se había robado su amor, después de haber hecho un *huancanqi* (yerbas hechas por hechiceros con filtros de amor) el cual le fue entregado por un demonio. El niño había hecho un pacto con el diablo en una cierta cueva; pero el Inca no se dió cuenta de que todo había sido obra del viejo enemigo, y que había tenido éxito con el niño y la niña porque se habían convertido en sus súbditos y tomaron los *huacancuís* en sus manos (Santa Cruz, 1873:81).

puede ver a una muchacha con un brillante atuendo cuidando a las ovejas. Aun yendo contra las estrictas órdenes de su padre, el muchacho lleva consigo un espejo de bolsillo. Con él logra captar el reflejo del sol. Si la muchacha desea aceptarlo, devuelve el mensaje con su propio espejo. En caso de no tener uno, simplemente dará vueltas en círculo.

Sin tener en cuenta la respuesta de la joven, el muchacho puede acercarse. La joven se defenderá lanzando piedras, bosta o profiriéndole insultos. Si el muchacho le agrada puede suavizar la ofensa con una sonrisa, podrá decirle: "Tus ropas parecen harapos, tu sombrero parece hecho de madera". De esta manera los dos comenzarán a conversar y a conocerse mutuamente. No se mencionará el matrimonio. Quedarán en encontrarse en el camino al mercado o en una fiesta. Muchas veces caminarán muchas millas juntos pero tendrán cuidado de separarse al acercarse a la casa de sus padres. Algunas jóvenes contarán lo sucedido a sus madres; otras, no dirán nada a nadie. Las madres que conocen la relación que se está desarrollando, tratan de conocer a la familia del joven y les darán consejos a sus hijas de mantenerse la relación.

Si la muchacha le diera cabida, el joven podría robar una prenda o un mechón del cabello de la muchacha. Los maestros, en las escuelas locales, generalmente tienen quejas de las adolescentes quienes protestan por la pérdida de sus sombreros o mantos en manos de un pretendiente. Algunas veces estas protestas se convierten en malos augurios. Si una prenda de la muchacha o un mechón de su cabello fuera arrojado dentro de una fosa, los demonios (*chinkana*), que viven ahí, pueden hacerse que se vuelva loca. Si es que un mechón de su cabello fuera atado a la campana de una iglesia no podrá resistir los requerimientos de su pretendiente.<sup>4</sup>

---

4 La descripción de Stein de los galanteos Quechua, en la comunidad peruana de Hualcán, es sorprendentemente similar. Cuenta que en esta comunidad, los galanteos pueden comenzar durante las visitas al pueblo, las fiestas, o con encuentros casuales con los vecinos. La ocasión tradicional se da cuando la joven se encuentra pastando las ovejas en las colinas. El joven pasa por ahí, y le arroja alguna basura o una piedra y si ella se voltea con la misma intención, él se acerca donde ella. Más tarde la pareja podrá ir a la *cuklla* (una choza que sirve para guardar el despojo de las plantas) para jugar y realizar el acto sexual. La *cuklla*, un objeto sentimental, continúa siendo un lugar para el amor aún después de casados (Stein, 1961: 138-140).



## Q'ACHWA

Probablemente el aspecto más formal del enamoramiento sea el *q'achwa*, baile nocturno que tiene lugar entre los jóvenes y se lleva a cabo periódicamente en el lapso entre el día de Todos los Santos y principios de la Cuaresma.

En la semana siguiente al día de Todos los Santos, los jóvenes entre 18 y 20 años se reúnen en los mercados de Villa Remedios, un asiento cantonal, y de Viacha, la capital provincial, para decidir la organización de los *q'achwa*. Escogen una fecha para dar inicio a las sesiones (generalmente es un miércoles en la mañana), designan a los que estarán encargados de la fogata que congregue a la gente, y asignan a otros la responsabilidad para que formen un conjunto de flautistas.

Si amenaza una helada, las flautas serán *pinkillu* (un instrumento de caña); si amenaza una lluvia serán *tarqa* (un instrumento de madera). Una vez que se ha establecido la fecha, se pasa la voz. Se hacen grandes esfuerzos para congregar a muchachas solteras cuyas edades fluctúen entre los 18 y 25 años.

El día establecido, entre las diez de la noche hasta las diez y media, el que está encargado de la fogata, se dirige al sitio donde se acostumbra llevar a cabo este baile (generalmente un campo no cultivado lejos de cualquier casa) y prende la fogata. Al ver las primeras llamas, comienzan a llegar los jóvenes, con sus respectivos tambores o flautas. En este momento comienzan a entonarse las canciones. No pasa mucho tiempo antes de que se apague el fuego, ya que es muy difícil encontrar leña u otro combustible. Entre las luces de las brasas, comienzan a llegar las jóvenes, la mayoría acompañada por un chaperón —hermanas o hermanos menores, primos, amigos o vecinos—. En una zona de Irpa Chico, la madre hace de chaperón. En otra zona, el director de la escuela es quien asume esa responsabilidad. En Achica Arriba, una comunidad vecina, el jefe zonal es quien dirige esta actividad.

Los padres permitirán o prohibirán la asistencia de sus hijas teniendo en cuenta el tipo de chaperonaje y la conducta de los jóvenes en los bailes anteriores. Algunos padres temen que sus hijas sean acosadas sexualmente en el camino de regreso y que resulten embarazadas. Otros prohíben la asistencia de sus hijas por miedo a que al día siguiente se queden dormidas mientras cuidan el ganado y se pierda así parte del rebaño. Pese a la fuerte resistencia que oponen

Sus padres, algunas muchachas se las arreglan para asistir al *q'achwa* aunque sea ocasionalmente. Los padres de una muchacha que se escapó para asistir al baile cuando éstos estaban durmiendo, se dieron cuenta y la castigaron con una caña y la encerraron bajo llave por todas las siguientes noches. Cuando se celebraban fiestas en la comunidad se le encerraba por días enteros.

Una vez hecho un balance entre jóvenes y muchachas se da inicio a una serie de *wayños*, esto alrededor de la medianoche. El primer conjunto toca siete u ocho de estas piezas y luego es reemplazado por otro grupo dejándoles así oportunidad para que bailen. Cada joven busca su pareja entre las muchachas que invitó; si es que no invitó a ninguna, elegirá su pareja dentro del grupo de muchachas. Puede ocurrir algún cambio de parejas, pero por lo general éstas se mantienen durante toda la noche. Un *wayñu* sigue a otro, y, en los momentos de descanso, las jóvenes les invitan a sus parejas *ch'uñu*, papas, carne seca, pan, o algo especial, como frutas, peras, traídas a la comunidad desde las lejanas yungas.

A eso de las cuatro de la mañana, los danzantes escuchan con mucho cuidado el *tawpi wallpa aru*, *el segundo canto del gallo*. Este señala propiamente el inicio del *q'achwa*. Los danzantes se alejan del lugar donde bailan el *wayñu* (generalmente un pequeño promontorio) y se reagrupan en una planicie cercana. Luego se separan en dos grupos, los cuales estarán divididos lo más exactamente posible de acuerdo al número y al sexo. Se elige un joven como guía para cada grupo, que tendrá como primer trabajo alinear a sus compañeros en una forma oval con los hombres de un lado y las mujeres del otro. A una señal emitida por los guías las muchachas comienzan a cantar canciones del *q'achwa* i.e. canciones de enamoramiento. Los jóvenes de cada grupo se toman de las manos. Las formaciones luego van rotando una hacia la otra, dando lugar mientras se juntan a una especie de paseo entre las parejas.

Luego de obtenerse varias de estas figuras, se cambia la música y se da inicio a una nueva formación: el *qullqi arku*. Los hombres se alinean en una larga fila y, con los brazos en alto y las manos juntas, forman arcos. Las mujeres tomándose también de las manos pasan entre los arcos formados por los hombres, y, al llegar al final, comienzan a ocupar el lugar que ellos dejan para pasar como lo hicieron las mujeres.

Seguidamente cambia la música y se da inicio a un tercer baile:

el *willasirina* una especie de alemanda. Sigue un cuarto *q''achwa*: el *wawa waynitu*. Acompañados por música y poemas que llevan este mismo nombre, las parejas se turnan para ejecutar una trilogía de danzas, mientras que el resto, alineándose los hombres por un lado y las mujeres de otro, se mantiene como observador. De dos en dos, los hombres se van acercando al centro de la pista de baile y comienza el remate de la mujer que quieren. Este toma la forma del remate de una mula. 'Véndame su mula', dice uno de los hombres. '¿Cuánto pide por ella?', dice el otro. Las mujeres ponen un precio. 'Muy caro', dice el hombre, baja el precio'. Así continúa el remate hasta que se llega a un acuerdo para la compra de dos 'mulas' —una para cada uno de los hombres— En este momento ambos hombres dicen: 'Vamos a montar nuestras mulas'. Desde sus filas, las mujeres que han sido congregadas, comienzan a cantar un *wayñu*, los hombres toman a sus dos 'mulas' de las manos y los cuatro comienzan a bailar alrededor del espacio que divide a los hombres de las mujeres.

Luego del baile los hombres dicen: 'Tomemos algo de licor y chacchemos coca'. Esta es una simple pretensión, el alcohol no es nada sino una botella de agua y la coca un poco de *ch'uñu*. Mientras que los hombres juegan esta broma, las mujeres se escapan y son escondidas por sus amigas. '¿Dónde está mi mula?', gritan los hombres y comienzan a acusarse uno al otro de haberse escapado con ellas. 'Se me ha perdido mi mula', y dirigiéndose al grupo de mujeres: '¿Han visto Uds. mi mula?'. Al no recibir respuesta, anuncian que consultarán al 'yatiri' o adivino. Esta también es una broma ya que el 'yatiri' es un muchacho de su misma edad, que se presta a la broma. Efectivamente, se le consulta. Hace como que lee en las hojas de coca. Los dos muchachos regresan, encuentran a sus antiguas parejas y luego de bailar una nueva pieza, las fuerzan a que lleven una carga ficticia hasta un cerro sagrado o *apachita*. En este lugar se separan, los hombres ocupan nuevamente su lugar, lo mismo que las mujeres en el lugar que les corresponde de cada lado de la pista de baile y otros dos hombres se acercan al centro para comenzar nuevamente el juego.

Alrededor de las seis de la mañana, hora que canta por primera vez el gallo, *primira wallpa aru*, todos han tenido su turno y tanto hombres como mujeres toman el camino de regreso a sus hogares. Salvo el caso de muchachas que estuvieran desesperadas por encontrar una pareja, éstas regresarán a sus casas en grupos de dos o tres. Aquellas que ya tienen planes de matrimonio, podrán regresar a



sus casas acompañadas de los pretendientes.

Los ancianos recuerdan como, cuando ellos eran jóvenes, los padres decidían los matrimonios. Actualmente sólo una pequeña parte de los jóvenes aceptan estos arreglos matrimoniales. Esto sucede generalmente cuando se casa una joven de una familia influyente, la cual da mayor importancia al status económico de la familia del muchacho y a los privilegios que tendrá luego de que se lleve a cabo el matrimonio.

La mayoría de los compromisos son productos de la decisión de los mismos jóvenes. Estos compromisos comienzan con lo que es conocido como el 'raptó de la novia'. Dado que este raptó cuenta con el consentimiento pleno de la muchacha, y es algo a lo que ella misma obliga, este acto muy difícilmente puede llamarse raptó. La pareja se conoce en los campos, camino a los mercados, en las fiestas y durante el baile del q'achwa. Luego de dos meses a un año de encuentros, la joven podrá seguir una tarde al muchacho hasta su casa. En ciertos casos él podrá pedirle que lo siga; mientras que en otras oportunidades, el joven, temeroso de las consecuencias, la disuadirá para que no lo haga. Si los dos han tenido relaciones sexuales y especialmente si la joven está embarazada, ella podrá insistir. Existen ciertas historias que cuentan que algunas jóvenes luego de ser rechazadas violentamente cinco o seis veces por sus novios y sus familias, persisten en el intento de ser "raptadas".

Cuando la joven sigue al muchacho hasta su casa, éste, generalmente, tiene vergüenza de que lo encuentren en esta situación. Por lo general los dos llegan a la casa del joven al caer la noche y él esconde a la muchacha en el corral de las ovejas, o detrás de una pared, y no dice nada a nadie salvo a sus hermanas. Sus padres no se enteran de nada hasta la hora de la cena, alrededor de las 9.30 ó 10.00 p.m., cuando una de las hermanas llama a la madre a un costado y le pide que se lo diga a su padre. El muchacho teme la ira de su padre; aunque la madre interceda, el padre puede estar tan encolerizado que puede llegar a azotarlos. Por lo menos los forzarán a que se arrodillen delante de él y le pidan perdón. '¿Por qué has venido?', le preguntará a la muchacha. '¿Qué es lo que pretendes?'. '¿Hace cuánto tiempo que conoces a mi hijo?'. '¿Hasta dónde han llegado Uds. dos?'. Si la muchacha proviene de una familia pobre o de poco prestigio, se pondrá muy furioso. Ella será vista como una simple escaladora social que a propósito y maliciosamente ha inducido al hijo a una situación embarazosa. Ante tales acusaciones,

la muchacha se echará a llorar y tímidamente contestará que la única razón que ha tenido para llegar a esa casa es por servir al muchacho o a su familia.

Aunque la joven fuera de una situación económica y social aceptable, los padres de él se mostrarán temerosos de la forma que los padres de ella juzguen la situación. Para evitarse cualquier problema, insistirán en que ella sea tratada como una invitada y que pase la noche en una habitación que no sea la del hijo. Se harán esfuerzos especiales para que los vecinos no se enteren de lo sucedido. Se mantendrá escondida a la muchacha hasta que sus padres tomen una decisión al respecto. Se asegurarán de que los padres de la joven se enteren de lo sucedido aquella noche, antes de que comiencen los chismes.

El padre del joven, a eso de las 5.00 a.m. se dirigirá a la casa de los padres de la muchacha, los despertará y les contará lo sucedido. La respuesta que obtienen no siempre es la misma aunque en principio será siempre más negativa que positiva. Una mujer de mediana edad, que vivió felizmente casada por mucho tiempo, nos relata su experiencia:

Mi novio y yo nos conocíamos hacía mucho tiempo porque ambos crecimos en la misma zona —Cañaviri—. Comenzamos a cortejar mientras que yo pastaba ovejas. Pasado un mes, por mi propia voluntad, dejé mi casa y me encontré con mi pretendiente. De ahí nos dirigimos a su casa a eso de las diez de la noche. A la mañana siguiente, la madre de mi pretendiente fue a casa de mis padres a decirles que su hijo me había llevado la noche anterior a su casa, y que si ellos deseaban se podrían hacer planes para el matrimonio. Mi madre estaba muy furiosa. Vino para llevarme a casa y cuando cruzaba el patio de la entrada mi pretendiente se arrodilló y le pidió perdón: 'Perdóneme, señora, porque he pecado de pensamiento y palabra al traer aquí a su hija'. Mi madre fue inflexible. No sólo se negó a perdonarlo, sino que volteó hacia mí y dijo: 'Ya que te has perdido, de ahora en adelante mi casa no es la tuya. No vengas a implorarme misericordia'. Yo no sabía qué hacer. Mis padres no me dejaban volver a casa, no hacían planes para mi matrimonio. Mi pretendiente y yo les rogamos a sus padres que fueran donde los míos llevándoles de regalo alcohol y coca. Tuvieron que acercarse a mi casa tres veces antes de que mis padres aceptasen.

Es frecuente que los padres de las jóvenes las fuercen a volver a sus casas, donde las obligan a comer solas, las encierran por las noches, y, generalmente, hacen de sus vidas un sufrimiento, ya que se niegan a hablar con ellas, salvo para darles órdenes. En estas condiciones son comprensibles los repetidos intentos por parte de las jóvenes de unirse con sus pretendientes. En estos casos puede tener lugar una reconciliación superficial, a pesar de que las hostilidades se mantengan latentes y que el matrimonio no tienda a ser algo muy apasible.

Se puede esperar un cierto grado de enemistades el cual a su vez puede ser ritualizado. Las observaciones de Bouroncle Carreón nos indican que esta experiencia no es infrecuente en las mujeres:

Debemos entenderlo (*servinacuy*) como la unión consensual de una pareja que comienza a vivir junta al margen de las ceremonias. . . Es de buen tono que la mano de la pretendida sea solicitada por tres veces; en las dos primeras peticiones se rechaza a los solicitantes y en la tercera se acepta su petición. Si el rechazo persiste y hay entendimiento entre los novios él la rapta o ella se fuga a la casa de su suegro; posteriormente los padres del novio van a pedir disculpas y queda concertada la unión. Cuando el rechazo no es seguido por la unión de los amantes, se producen reyertas y enconos entre las familias (1964: 235-237).

Para que la pareja pueda llegar a casarse, los padres de ambos deben llegar a un acuerdo sobre la fecha en que se celebrará el doble compromiso —*sart'a* o subida e *irpaqa* o bajada—. Una vez establecida la fecha, los padres del novio tienen que preparar comida, bebidas y regalos y deben, además de contratar los servicios de una banda de músicos o a un grupo de músicos que toque el tarqa. Deberán llevar grandes cantidades de *ch'uñu* y también deberán preparar potajes deliciosos, como pan, macarrones con pimientos rojos, arroz y guisado de chancho. Para cada uno de los padres se deberá separar una pierna de cordero y para cada uno de los miembros de la familia extensa de la novia se reservarán cortes especiales de cordero. Abundante coca y licor será el complemento del menú.<sup>5</sup>

---

5 A pesar de que no han sido descritas en detalle, varios autores hacen alusión a las ceremonias de los esponsales. Bourricaud tiene una de las referencias más detalladas (1967: 176-177): 'El *servinacuy* no es de ningún modo una unión libre. Luego de que el joven consulta con sus padres, solicita a la familia de la muchacha. El, su padre y sus amigos le llevan regalos a la familia de la muchacha (alcohol, coca). Si estos últimos aceptan los regalos, significa que la proposición del joven ha sido aceptada. Si



La entrega de elaborados presentes en relación con el matrimonio, tal como sucede durante el *sart'a* e *irpaqa* y en las ceremonias del matrimonio Aymara, se ha convertido en un hecho cultural universal. Así lo explica Van Gennepe:

Si es que la familia, el pueblo o el clan está por perder a uno de sus miembros ya sea hombre o mujer, tiene que tener por lo menos algún tipo de compensación. Esto explica la distribución de comida, ropas, joyas y sobre todo los numerosos ritos los cuales incluyen una 'recompensa' —por dejar la libre entrada a la nueva residencia—. Estas 'recompensas' generalmente coinciden con los ritos de separación a un extremo tal, que por lo menos en parte pueden ser considerados ellos mismos un rito de separación. En cualquier evento, el aspecto económico es tan importante —entre los Turco-Mongoles— que el último rito del matrimonio, no se lleva cabo hasta que se haya pagado la cantidad de dinero que se pidió por la novia (Kalyn— del turco qalin), esto puede tener lugar muchos años después. En este caso el período de transición se extiende, sin afectar las relaciones sexuales entre los esposos (1960:119).

Algunas veces los ritos del *sart'a* e *irpaqa* se postponen por un año antes de llegar a un acuerdo, y esto se debe al alto costo de los regalos que se requieren para que esta ceremonia tenga éxito. El tiempo, sin embargo, se constituye en un problema mínimo, luego de que los padres de la novia aceptan el compromiso. La falta de recursos puede hacer imposible que este evento se lleve a cabo dentro de las dos semanas siguientes al 'rapto', que es lo ideal. De suceder esto los padres se mostrarán enfadados por la pobreza a la que tendrá que hacer frente su hija. No se sentirán perturbados por el hecho de

---

se aceptan los regalos y se niega el *servinacuy*, la familia de la joven será muy criticada, y podría tener que llegar a pagarle los gastos al joven. Esta situación no se da frecuentemente ya que el joven no hará la tentativa a menos que los padres de la muchacha hayan dado muestras de aceptar la proposición del pretendiente. El día del encuentro, el joven muy educadamente conversará sobre otros temas y sólo tocará su asunto luego de un adecuado intermedio. El padre de la novia finge estar sorprendido, consulta con su esposa y luego llama a su hija para interrogarla. La muchacha finge no conocer muy bien al joven. Luego de una gran discusión, el joven se lleva a la muchacha a su casa. La prueba comienza. Como se habrá visto, Bourricaud deja de lado algunos detalles importantes o pudiera ser que la secuencia ceremonial en Irpa Chico variase de manera importante y fundamental.

que su hija esté viviendo con la familia del novio. Por el contrario, si se le permitió quedarse en esa casa luego de la primera noche, se sobreentiende que ella y el novio, estarán durmiendo juntos. Si quedase embarazada antes de que se lleve a cabo la fiesta del compromiso, se presionará para que se adelante la fecha. Su actuación sin embargo, no será considerada inmoral.<sup>6</sup>

Durante el segundo mes de mi estadía en Irpa Chico se celebró el *sart'a e irpaqa* de Felipa, la hija de la familia en cuya casa yo estaba viviendo. Dos semanas antes ella había ido a casa de Andrés, su pretendiente. Los padres del muchacho llegaron a la mañana siguiente para contarles lo sucedido, y luego de una serie de protestas de rigor, los padres de Felipa llegaron a un acuerdo sobre la fecha en que tendría lugar el *sart'a e irpaqa*. Comenzaría alrededor de las 10.30 u 11.00 p.m. y duraría toda la noche.

En la noche señalada para la celebración, los padres y siblings de Felipa se acostaron como de costumbre. Luego llegó la familia del novio: sus padres, siblings, abuelos, tíos, tías y primos patri y matrilaterales. El padre y la madre entraron a la habitación donde estaban durmiendo los padres de Felipa. Los dos se arrodillaron justo detrás de la puerta. El padre lanzó el contenido de un vaso de alcohol a dos de las esquinas del cuarto como una forma de libación, luego la madre hizo lo mismo con las dos esquinas restantes. Luego de esto el padre prendió dos velas y las colocó una opuesta a la otra en la línea central del dormitorio. El padre de Felipa comenzó a despertarse, pero antes de que ambos se levantasen, Andrés colocó sobre el piso, a los lados de la cama, dos *mesa taris* i.e. dos grandes sacos multicolores o *awayus*, sobre éstos se colocaron dos sacos más pequeños —*taris*— los que estaban llenos de coca y *llujta*. *Llujta* es

---

6. Una secuencia similar de eventos fue descrita por McLean y Estenos para los Quechua del Perú: En la comunidad indígena de Wankas, el '*servinacuy*', llamado ahí '*tinku-nakuspa*' se origina en las labores agropecuarias, en el pastoreo de los ganados ('*ushis-mischij*'), en las festividades lugareñas. Después de los primeros encuentros en los que suelen comprobarse atisbos sentimentales, nota interesante en la sicología indígena, se produce el '*pushanakuy*' o sea el rapto de la joven india, generalmente en altas horas de la noche, para ser llevada donde uno de los parientes del rapto, quien hace de intermediario ante las dos familias, noticiándoles lo ocurrido. Ambas familias se reúnen en la ceremonia del '*anyapay*' para dar su consentimiento. En casa de la raptada se verifica el '*kedapacuy*', ceremonia análoga al contrato matrimonial, en la que se fija el plazo del matrimonio, que siempre fluctúa entre los dos o seis meses, durante el cual se realiza el '*servinacuy*'. (McLean y Estenos, 1952:9).

un alcaloide que sirve para obtener un mayor beneficio al masticar las hojas de coca, es de una calidad superior y está hecho de cenizas de quinua a las que se les agrega sabor con una pizca de azúcar.

El padre de Andrés pidió perdón por haber venido a perturbar el sueño de sus anfitriones y les rogó recibiesen su cariño. Primero él y luego su esposa, le dieron a tomar al padre y a la madre de Felipa tres vasos llenos de alcohol de caña. Los padres de Felipa se endulzaron, luego de haber tomado seis vasos del licor, y pidieron que los otros miembros de la familia de Felipa pasasen a la habitación. Al llegar, cada uno recibía tres tragos de parte del padre de Andrés y otros tres más de parte de la madre. Luego los padres de Andrés les dieron dos botellas llenas de alcohol a los padres de Felipa y pidieron permiso para que el resto de los invitados entrase a la casa. El padre de Felipa se encaminó al patio e invitó a cada una de las personas que estaban ahí un trago de alcohol de las botellas que acababa de recibir, e invitó a pasar a uno por uno. En el grupo no se encontraban los cuatro actores principales: Andrés, Felipa, la madrina Irpaqa y el padrino Irpaqa. Al llegar éstos fueron escondidos en una habitación trasera, y no fueron llamados hasta después de pedir formalmente permiso para que se acercasen.

La gente que acompañaba a los padres de Andrés, luego de entrar en la casa, se apostaba a los lados de la habitación. Justo detrás del portal, colocaron las ollas de comida, los regalos, dos botellas de alcohol, y un embudo, para pasar el licor a botellas de pico angosto. Dirigiendo esta abundancia esta una *tispinsira*, la hermana mayor de Andrés, quién tenía el honor de servir la comida y el trago durante toda la noche. A su derecha estaba sentado el *sirwisyu*, esposo de la hermana de Andrés, encargado de servir en ese momento.

Después de haber ubicado a los invitados en sus respectivos lugares, el padre de Felipa retomó su lugar al lado de su esposa, se sentó, cruzando las piernas, sobre una cama ubicada en un extremo de la habitación, dándoles la cara a los invitados. Junto con él y su esposa también estaban en la cama los miembros de la familia nuclear de Felipa.

Nuevamente los padres de Andrés les dieron a los de Felipa seis tragos de alcohol. Estos en lugar de tomarlos, los echaron cuidadosamente en las botellas, apreciaban el regalo pero querían tener dominio sobre sí mismos para lo que siguiese del ritual. Para formalizar la bienvenida, reciprocaron, llamando a cada uno de los presentes a acercarse a la cama. El padre de Felipa salpicaba unas



gotas de licor en forma de libación, en el momento en que cada uno se iba acercando y se arrodillaba al lado de la cama y recibía un trago de licor, primero salpicaba el licor sobre el tari de coca que tenía en frente y luego sobre el tari que estaba enfrente de su esposa. La hermana de Felipa, de 12 años, esta vez también compartió este honor, que se le concedió por las buenas notas que había obtenido en el colegio.

Se continuó repartiendo alcohol. Una vez que todos los invitados hubieron recibido un trago de manos del padre de Felipa, el *sirwisyu* volvió a entrar en acción. Comenzando con los padres de Felipa, invitó también a todos los otros asistentes, que de una forma u otra fueran parientes de Felipa, con un trago de alcohol, coca y cigarrillos. Luego volviéndose donde sus parientes, les ofreció otro trago y pidió permiso para servir la comida. El padre de Felipa respondió encolerizado: 'No he terminado aún mi primera botella, y no están aquí ni los padrinos ni la pareja que se compromete'. El insistió en que se buscara a la pareja, y los padres de Andrés se desaparecieron por la parte posterior de la casa.

Unos minutos después entraron los padrinos, hicieron una reverencia y derramaron libaciones en nombre del espíritu de la casa (*kunturwamani*) y otros espíritus del lugar (*achachila*). Rezaron el Padre Nuestro y terminaron pidiendo bendiciones. Luego felicitaron formalmente al padre, a la madre y a los siblings de Felipa y a todos los demás invitados y propusieron seis brindis por cada uno de los padres de Felipa —tres de parte del padrino y tres de parte de la madrina—. Se invitó con cuatro tragos a cada uno de los invitados y con esto se pidió permiso para presentar a la pareja que se comprometía.

Mientras que se buscaba a la pareja, los padres de Felipa mandaron a una de sus hijas menores para que trajese de la cocina un cazo con copal ardiente. Luego se reunieron con los padrinos, la pareja comprometida, y con los padres de Andrés en medio del patio. Todos se arrodillaron dando la cara al Este y formando un rectángulo perfecto. En la primera fila, de Norte a Sur estaban la madrina, Felipa, Andrés y el padrino. Detrás de ellos, en el mismo orden, estaban los dos padres y las dos madres. Comenzando con el padre de Felipa, el cazo ardiente pasó luego a manos de la madre de Felipa, luego al padre y a la madre de Andrés, luego al padrino, a la madrina y, finalmente, a Andrés y Felipa. Al recibir el cazo, cada uno rezaba tres

veces el Padre Nuestro terminando con las siguientes palabras: "Bajo las estrellas del Padre y bajo Dios y sus pequeños ángeles"; se pensaba que cada uno de los invitados era testigo de lo sucedido.

Una vez terminadas las oraciones, el grupo se retiró a la habitación donde se había colocado la comida y el licor y donde estaba esperando el resto de los invitados. Los padres de Felipa volvieron a ocupar su posición en medio de la cama, con las piernas cruzadas, y el padre ordenó a la pareja que se arrodillaran delante de ellos, Felipa delante de su madre y Andrés delante del padre de Felipa. La pareja temblaba, porque sabía que en ese momento el padre iba a examinar sus personalidades.

Cada examen duró alrededor de una hora. El padre de Felipa le pidió a Andrés que se identificase y le dijese para qué había venido. Cuando le contestó que deseaba ser el hijo del hombre, el padre de Felipa le pidió que le contase cómo fue que se encontró con Felipa y si es que alguien más había convencido a la muchacha para que diera este paso, o si había sido Andrés mismo el que la había animado. (Si hubiera habido algún intermediario, esta persona sería la responsable en caso de producirse alguna ruptura). El padre de Felipa volvió la cara hacia su hija encolerizado: 'Has traído la desgracia sobre tu familia. ¿Qué tienes que decir para defenderte?'. Felipa se echó a llorar y pidió perdón. El padre dirigiéndose nuevamente a Andrés le dijo: 'Si has de ser mi hijo, cómo hijo, ¿cómo me enterrarías? ¿A qué lado de la tumba pondrías mi cabeza?'. 'Hacia el Este', replicó Andrés, dando la respuesta adecuada. '¿Suponiendo que tienes seis corazones, le dijo el padre de Felipa, como hijo, ¿con cuál de estos corazones me querrías?'. Andrés, señalando con el dedo índice, replicó: 'Con éste, porque es el más grande'. Así se siguieron las preguntas.

Cuando Andrés contestaba mal una pregunta, el padre de Felipa lo tomaba de la oreja y se mostraba muy enojado, advirtiéndole que si cometía más errores, lo echaría de su casa. '¿Has hecho el servicio militar?', le preguntó. Cuando Andrés le respondió que todavía no lo había hecho, se encolerizó realmente. '¡Cómo te atreves a pedir la mano de mi hija cuando todavía no tienes las responsabilidades de un hombre!'. Andrés se mantuvo callado, y el padre de Felipa le torció la oreja hasta hacerlo llorar. 'Perdóneme, replicó Andrés, no he debido cometer esta maldad'. 'Reconoce a nuestra familia y respétala', dijo el padre de Felipa.

La escena no fue precisamente ni dulce ni ágil. El matrimonio no estaba uniéndose simplemente a la pareja. Tenía en sí una

responsabilidad económica y estaba determinando el status económico de toda la familia. Los padres de Felipa estaban descontentos.<sup>7</sup> Andrés procedía de una familia considerablemente pobre, sus padres habían demostrado falta de etiqueta y él ni siquiera había cumplido con su servicio militar.

La madre de Felipa se volvió hacia su hija, recordándole todas las malas acciones que había cometido desde su infancia. Incidente tras incidente, le refirió las ocasiones en que Felipa había desobedecido sus órdenes. Le dijo que si tenía intenciones de casarse, debía cambiar sus maneras. 'Siempre has hecho lo que has querido', le dijo la madre. 'Ahora verás lo que es una responsabilidad. Odiabas cuando tus hermanos estaban sucios y les pegabas. Si te casas, tendrás tus propios hijos, entonces sabrás lo que es suciedad. Nunca me quisiste ayudar en los quehaceres de la casa o en la chacra. Ahora sabrás lo que es llevar una casa. La vida es sufrimiento. Si te casas es para sufrir. Cuando tu marido te pegue, y lo hará, no vengas llorando donde mí. Yo ya no tendré nada tuyo'.

Felipa lloró, pidió, suplicó, perdón. Sin embargo, todavía tuvo que soportar otra rueda de preguntas por parte de su padre, mientras que Andrés contestaba las preguntas que la madre de Felipa le formulaba. Solamente cuando los examinadores estuvieron satisfechos de la forma adecuada en que los dos habían sido castigados y sobre la manera en que le habían advertido de los riesgos que representaba el matrimonio, sólo entonces, les pidieron que se parasen y se volviesen a arrodillar para que pudiesen recibir el perdón.<sup>8</sup>

Luego de ser perdonados, se les pidió a los dos que se unieran a la familia, que estaba sentada sobre la cama, colocándose Felipa a la

---

7 Por lo menos deben fingir sorpresa los padres de la joven. En el caso de uno de los vecinos de Felipa, los padres de la joven se resistieron tanto a perder a su hija, que la familia del pretendiente tuvo que destrozarse el techo para poder ingresar a la habitación donde debía tener lugar la ceremonia.

8 Las amenazas parecen ser algo muy antiguo. En un documento escrito por uno de los primeros Agustinos que llegaron al Perú, uno encuentra la siguiente descripción: el mozo se quería casar con una moza, pedíale por mujer a su padre y el padre si se la quiere dar dícele todas las faltas de la moza y que tiene su hija; y esto dicen que hace porque el yerno no se queixe y reña y si su hija es mala mujer o perezosa; y si el diablo mozo la quiere, entonces ha de venir el mozo a la casa del suegro, cargado de leña y paja y chicha, y entonces el suegro la da a su hija diciendo estas palabras: cata aquí a mí hija, y si ella fuese mala, no me pongas la culpa porque yo te dexé la verdad'. (Pizarro, 1555).



izquierda de su madre y Andrés, a la derecha del padre. También se invitó a los padrinos a que se unieran al grupo, el padrino a la derecha de Andrés y la madrina a la izquierda de Felipa.

Esto indicaba que había llegado la hora de la fiesta. El cuñado de Andrés se acercó a la cama y le invitó a cada uno un trago excepto a Andrés y a Felipa quienes serían tratados como niños hasta la hora del casamiento. Luego de tomar el trago se les pidió permiso a cada uno de los miembros de la familia, para servir la comida. Dándoles el trago les decía: 'Esto es para obtener el permiso para comer'. Luego de terminar la ronda, se dirigió hacia la '*tispinsira*' quién le entregó un '*tari*' lleno de *ch'uñu*. Pidiendo permiso para presentar el tari colocó a los miembros de la familia de Felipa en fila frente a la cama. Luego llegaron los platos de comida, primero tallarines con pimientos calientes, cuando esto se hubo terminado, vino el arroz, pimientos, frijoles y cordero. Sin embargo, antes de que ninguno pudiese comenzar a comer el primer plato de comida, el padrino, dio su bendición, levantando su plato y haciendo por tres veces la señal de la cruz y dedicando en cada ocasión la comida al *Tiyus awki ispiritu santu* (anciano dios espíritu santo). Para finalizar la bendición se les indicó a Felipa y Andrés que se arrodillasen a ambos lados de los padres de ella. Felipa le alcanzó tres cucharas llenas de comida a Andrés, quién después hizo lo mismo. Luego el padre de Felipa dijo: '*Jallalla*' o '*hurrah*' mujeres, hurrah hombres. El y su esposa se levantaron, derramaron libaciones de alcohol y hojas de coca en el suelo, delante de ellos y luego esparcieron unas gotas sobre las cuatro esquinas y en las cuatro paredes de la casa. El padre y la madre de Felipa comieron, luego Felipa y Andrés y finalmente, todos los miembros presentes de la familia de Felipa. Cuando todos hubieron terminado el primer plato, vino el segundo. Se siguió el mismo orden, y cuando todos hubieron terminado de comer, dieron las gracias a los padres de Andrés por haber traído la comida.<sup>9</sup>

---

9 A pesar de que no se identifican como tal, Castillo en 1964 parece hacer referencia al *sarta* y al *irpaqa* en un informe sobre la comunidad peruana Quechua de Chaquicocha. El siguiente es un resumen de su descripción: La familia en Chaquicocha encuentra su base en el matrimonio civil y aceptan un período de prueba llamado el serviciado. Esta costumbre también la practican grupos similares en la Sierra del Perú, donde se conoce con el nombre de *sirvinacuy* y *huatanacuy*. Se conoce al serviciado como una etapa premarital esencial, la cual hará del matrimonio, una relación más sólida en base al conocimiento mutuo de las dos personalidades. Este período es similar al noviazgo, pero incluye las relaciones sexuales y la vida en común. El serviciado se formaliza cuando los jóvenes que desean casarse, porque se profesan mutuo afecto y porque son capaces de trabajar solos, les informan a sus

Después vino la distribución de regalos. Nuevamente el *sirwisyu* pidió permiso, invitando un trago de alcohol a cada uno de los miembros de la familia de Felipa. Colocó una pierna de cordero y una tajada de pan en el tari que el padre de Felipa tenía enfrente, colocó otro frente a la madre y otro para Felipa, otro para Andrés y otro para los padrinos. Una pieza más pequeña de cordero también les fue entregada a cada una de las personas que el padre de Felipa había invitado para esa ocasión. El padre de Felipa se disgustó por el desplante. Era evidente la pobreza de la familia con la que su hija se iba a casar. Llamó a la banda y le pidió que comenzase a tocar. El padre de Andrés y los músicos comenzaron a tocar la tonada del *Irapqa*.

Irpastay, irpastay, maya paluma irpastay.

Estoy tomando, estoy tomando una paloma (muchacha).

Kataska, katuska q'iri k'usillo katuska.

Atrapé, atrapé, un payaso, quien estará en la esquina de la cocina.

Irpastay, irpastay, maya paluma irpastay.

Estoy tomando, estoy tomando una paloma.

En la segunda vuelta del canto, los padres de Andrés llenaron una botella de alcohol a los pies del padre de Felipa, y otra a los pies de la madre, y anunciaron: '¡Ha llegado el momento. Les hemos hecho compañía. Ahora les pedimos permiso para retirarnos, porque tenemos un largo camino por recorrer! '. Mientras la banda tocaba el tercer canto, los padres de felipa lloraban y se lamentaban la inminente pérdida de su hija. La madre de Felipa pidió permiso para llevar a su hija a la otra habitación para que se cambiase de ropa. Dijo: 'Felipa no se ha cambiado de ropa desde que dejó esta casa'. Andrés acompañó a las mujeres. Minutos después regresaron. Felipa llevaba un traje que no era ni tan elegante que sólo pudiera ser usado para una fiesta, ni tan sencillo que pudiera ser usado en el

---

padres de la situación ya que son éstos los que les tienen que dar permiso. Una vez que el joven tiene el consentimiento de sus padres, va a la casa de la joven para pedir su mano, en esto lo acompañan su padre y algunas veces una persona adinerada y de prestigio. En la casa de la joven tiene lugar una reunión y una comida y los padres de la novia deciden la fecha y el lugar donde se va a realizar el futuro matrimonio. Algunas veces para darle más solemnidad al acto o cuando uno de los lados está dudoso, se acercan al Juzgado de Paz con la intención de certificar el acto. La fecha que se establezca para el matrimonio es la más cercana posible, y no debe ser más allá de un año (Castillo et. al., 1964: 25).

campo. La pareja se arrodilló delante de los padrinos, y el padrino ató un pañuelo blanco alrededor del cuello de Andrés, mientras que la madrina amarraba uno similar alrededor del cuello de Felipa. Ayudaron a la pareja a levantarse y cantaron el *irpaqa* para ellos. La banda se les unió.

En este punto se dió por terminado el *irpaqa* y comenzó el *sart'a*. La pareja se tomó del brazo con los padrinos y salieron bailando hacia afuera. Hicieron tres rondas en el patio. Llegado este momento ya todos estaban cantando y la banda tocaba a todo volumen. En la confusión, las mujeres y niñas que habían llegado con la familia de Andrés se metieron a la cocina para ver algo pequeño que pudieran llevarse. Buscaron en primer lugar un mortero o un metate, ya que esto aseguraba la fuerza de la esposa como la de una piedra de la cocina. Cualquier cosa que se agarrasen, sin embargo, ayudaría a la esposa a ser una buena cocinera y la ayudarían a recordar sus diarias tareas en la cocina.

Las creencias en varios tipos de prácticas mágicas, juegan un rol preponderante en el *sart'a* y el *irpaqa*. Se cree que si se intercambian bienes económicos durante la noche, especialmente en dinero, el poder magnético de los amuletos (*illa*) de la familia, se perderá. Si el padre de la novia la acompañase a ésta hasta la casa del novio, su casa se quedaría vacía por el resto de su vida. Sin embargo, por lealtad a su hija, querrá ir con ella, por lo que toda su familia peleará para mantenerlo en su casa. Al comenzar la noche, cuando la pareja deja la casa del novio, les llenarán los bolsillos con plata y comida *ch'uñu*, papa, cebada y quinua, en la creencia de que siendo ellos una pareja que comienza una nueva vida, no les faltará nada si van tan bien preparados. El muchacho lleva *k'inchu*, una botella de perfume llena de alcohol, para demostrar que desde ese momento en adelante, ni él ni su pareja serán niños. Por el contrario, serán grandes hombres y mujeres, ya que el *k'inchu* es llevado por los hombres más importantes de la comunidad: el jilapata, el alkalti y el pristi.

Mientras que Andrés y Felipa se preparaban para volverse con el grupo que los había traído, se desarrolló una pelea. El padre de Felipa enojado por el hecho de que su hija había caído en esas manos, trató de mantenerse a su lado. Cuando el grupo comenzó a alejarse, su familia lo agarró y comenzó a darle de puñetazos y a tirarle piedras a los miembros de la familia de Andrés. Un observador cualquiera hubiera dicho que se estaban robando a Felipa. Pero nadie le prestaba mucha atención a la muchacha. Por el contrario, el padre



era quien era el objeto del forcejeo.<sup>10</sup>

Luego de haberse alejado unos 100 metros de la casa, el grupo se detuvo, hizo sentar a la pareja en un mantel junto a los padrinos y les ofreció un *tari* de coca. El *sirwisyu* apareció y le entregó una botella de alcohol al padrino y otra a la madrina. ¡Qué todo nos vaya bien en el viaje, que el camino nos permita proseguir con felicidad!, dijo. Luego los padrinos mirando hacia el Este ofrecieron unas libaciones al espíritu del camino y al *kunturwamani* de la casa a la que estaban retornando. La banda entonó nuevamente el *irpaqa*, y todos se le unieron cantando y bailando mientras que caminaban. Al oír el ruido, los vecinos confirmaron las sospechas que habían estado albergando acerca de Felipa.

Como la casa del padre de Felipa estaba un tanto distante, el grupo se detuvo una vez más antes de llegar a la casa para aprovisionarse nuevamente con un trago de alcohol. Llegaron a las 5.00 a.m. y los primeros rayos de luz anunciaban la inminencia del amanecer. El grupo hacía todo el ruido posible, invitando a gritos a los vecinos y amigos a que se uniesen a la celebración. Andrés, Felipa, los padrinos y los padres de Andrés, mirando al Este, se arrodillaron y le pidieron perdón al *kunturwamani* por cualquier mala palabra que hubieran proferido en el camino. Quemando incienso y dirigiéndolo hacia el Este dieron gracias por haber permitido que todo hubiera salido tan bien. Se derramaron libaciones de alcohol en nombre del *achachila*, del solar de la casa y en nombre de las varias parcelas en las que la familia tenía sus sembríos. Pidieron a Dios que bendijese a la nueva pareja que se había formado. Cada uno terminó su súplica con un Padre Nuestro.

La banda tocó una fanfarria, y los invitados tomaron asiento en el lado oeste del patio, dándole la cara al sol que salía. Los padres de Andrés luego hicieron las rondas, se arrodillaron delante de cada invitado y les dieron formalmente las gracias por haberlos acompa-

10 Hace muchos años Van Gennep señaló que el llamado rito del rapto o captura, expresa la resistencia de los grupos perdedores. Esta variará en intensidad, de acuerdo a la importancia que se le da al miembro que se aleja y a la riqueza de ambos grupos (1960:124). Sin embargo, a la luz de lo que se practica en Irpa Chico, uno se pregunta cuántos supuestos raptos de novias se derivan de las enemistades entre los miembros de la familia de la novia y no en el deseo mismo de la novia. Desgraciadamente, otros informes sobre las costumbres del matrimonio Andino, tienen tan pocos datos que no es posible determinarlo. Una descripción típica de esta costumbre es la que nos proporciona Otero en su libro sobre los Callahuaya: 'Otra característica del matrimonio Callahuaya es la que se refiere a la simulación del rapto de la futura esposa. La joven luego de ser sometida a la embriaguez, aprovechando la ocasión de una fiesta religiosa, es cargada en hombros por su pretendiente, quien la lleva a su casa, donde se inicia el período de prueba del matrimonio' (Otero, 1951:86).

ñado. La banda tocaba alternativamente irpaqa y wayñus, y los que todavía podían salieron a bailar. El sirwisyu paso entre el grupo ofreciendo sus tragos de alcohol. Llegada esta hora, muchos de los invitados ya se habían ido. Los que todavía estaban bien, tomaron desayuno que consistió de pan, café y un ponche de té, azúcar, leche, canela, clavo de olor y alcohol, el cual fue servido por la *tispinsira* y el *sirwisyu*. Después del desayuno, la madre de Andrés le ordenó a Felipa que fuera al campo y pastase las ovejas, trabajo que Felipa nunca había realizado ni aún en su propia casa. Aceptó la orden sin quejarse, pero uno de sus hermanos, que había acompañado al grupo, se enojó tanto que inició una pelea de puños.

A las 9 a.m. se sirvió el almuerzo. Algunos comenzaron a retirarse a sus casas. Otros continuaron bailando y tomando hasta media tarde. Felipa esperaba que los padrinos la mandasen a ella y a Andrés a la cama ya que esa era la costumbre. No sólo no se le pidió esto sino que se le encomendaron trabajos desagradables y no le dieron oportunidad de descansar.

Después de un año le informó a Andrés que de continuar viviendo juntos, lo tendrían que hacer en casa de los padres de ella y no en la de él. Andrés no era ningún zonzó. Sabiendo que la familia de Felipa era más acomodada que la de él, se cambió de casa sin quejarse.

Si Felipa hubiera sido menos testaruda, hubiera roto su relación con Andrés apenas comenzaron a aparecer las dificultades. Sin embargo, al mantenerse unida a él, parece haber seguido un patrón de comportamiento andino. Bourricaud, en su trabajo acerca de la comunidad peruana de Ichu, habla acerca de las tareas que se le encomiendan a una muchacha durante el período de prueba que pasa al lado de los padres de su marido. Señala que en Ichu pocos matrimonios de prueba fracasan. Si la muchacha 'falla' pero queda embarazada durante el período de prueba, regresa a casa de sus padres con el niño, pero no avergonzada. Las formas más comunes de 'fallar' son: (1) si se queja de que su futura suegra es muy estricta y (2) si la familia piensa que ella es muy ociosa y se ocupa mucho de sí misma. Esto no ocurre muy frecuentemente en Ichu. El *servinacuy* ahí, así como en Irpa Chico, es generalmente el preludio del matrimonio (Bourricaud, 1967: 177).

De haberse separado Andrés y Felipa, los padres de Andrés hubieran tenido que entregar una reparación a los padres de Felipa. Esta costumbre también parece estar muy difundida. En el trabajo de Castillo sobre Chaquicocha, se señala que de haber una separación

antes del matrimonio, el joven debe pagar a la muchacha una reparación por el daño moral causado. El juez de paz decidirá si la reparación debe ser hecha en dinero o en especies (ovejas o carneros). Si hubieran nacido niños durante el periodo anterior al matrimonio, los niños irían a vivir con su padre y las niñas con la madre. No hay lugar a reclamos luego de este acuerdo, ni son los niños un obstáculo para un nuevo matrimonio. La nueva esposa, sin embargo, no los acepta como hijos legítimos (Castillo, 1964: 26). Otero en su informe sobre Callahuaya, indica que de producirse una separación se tiene que pagar una indemnización pecuniaria, pero no hace ningún comentario de lo que ocurrirá con los niños nacidos de la unión (Otero, 1951: 86).

Actualmente, como lo acabamos de señalar, *hachida*, el *sart'a* e *irpaqa*, constituyen el inicio de las uniones matrimoniales en Irpa Chico. La variación en el ritual es mínima para aquellos que dejan la decisión en manos de los padres. Eulalia, la hermana mayor de Felipa constituye un caso de estos. Ella estaba orgullosa de que su padre hubiera sido jefe de la comunidad y de que hubiese determinado mantener su status de miembro de una de las familias más influyentes. A diferencia de sus hermanas, rehusaba la compañía de los muchachos que se le acercaban. Aun cuando quedó embarazada de Horacio, una pareja de *q'achwa*, se negó a seguirlo hasta su casa. El niño nació en casa de sus padres, y recién en ese momento, Horacio llegó con sus padres para arreglar el *irpaqa*. El argumento que Eulalia esgrimía era que ella no seguiría a ningún muchacho a menos que contase con la aprobación oficial de sus padres. Ella era de buena familia y no tenía intenciones de rebajarse. En ese caso, el padre del pretendiente llega sólo a la casa de los padres de la joven, trayendo regalos de alcohol y coca y a hablar con ellos. El padre de ella generalmente insiste en que debe regresar con su hijo y su esposa. En una segunda visita lleva más alcohol y coca. Si los regalos son suficientes, si los tres se han presentado de una manera respetuosa y correcta, y si su posición económica es aceptable, los padres de la muchacha aceptan una siguiente visita para acordar la fecha del *irpaqa*.

Los compromisos sellados de esta manera se conocen con el nombre de *sart'aña* (irse con palabras) en contraste con el *warmir sart'aña* (irse con una mujer). Estos se diferencian principalmente en que en el primero caso, en que la joven se queda en casa de sus padres, no se la examina ni reprende. En lugar de nombrar padrinos,



cada parte tiene su *irpaxasiri* (el que defiende) o un defensor. Para la presentación, el joven y su *irpaxasiri* se unen a la joven y su respectivo defensor. Los cuatro se arrodillan en el patio, sahúman incienso dirigiéndolo hacia el Este, rezan el Padre Nuestro en voz baja, derraman alcohol en nombre de la *pachamama* y le rezan al *kunturwamani* y al *achachila*. Luego los *irpaxasiri* presentan a la pareja a los padres de la joven. Luego de examinar concienzudamente al joven como se hace en el *warmir sart'aña*, se le da recomendaciones a la joven, se les perdona a los dos, y lo que sigue del ritual es semejante al que se describió en el caso de Felipa y Andrés. Las tensiones, sin embargo, son menores. La confusión es menor y pocas veces se tienen peleas.

El tipo de relaciones que se establecen a través del *sart'a* e *irpaqa* no son de ninguna manera uniones libres. Se encuentran fuertemente controladas por la comunidad. Bourricaud sostiene que de volverse menos severas las sanciones de la comunidad se tendría como consecuencia uniones libres. Encontró que las uniones libres eran desconocidas en la comunidad rural de Inchu, pero que sí se practicaban en los barrios populares de Puno. Ahí encontró una mujer que había migrado de Paucarcolla. Tenía nueve hijos de tres padres, contaba solamente treinta años y su actual amante tenía nada más que dieciocho años. Bourricaud no encontró extraña esta diferencia de edades (1967: 178-179).

Existen muchas historias acerca de muchachas ligeras de Irpa Chico que migran a La Paz y que mantienen relaciones similares a aquella descrita por Bourricaud. Lo que les sucede a estas muchachas como mínimo es que no son aceptadas nuevamente con los brazos abiertos en Irpa Chico.

Vázquez y Holmberg insisten en que en la comunidad peruana Quechua de Vicos, los niños que son concebidos o que nacen durante el periodo de *watanaki* muy rara vez se unen a la familia de su padre a menos que sus padres no se casen. Aquellos que van a casa de sus padres, generalmente es porque sus medios hermanos o las esposas de sus padres los invitan. Estos niños tienen contacto con sus padres y sus medio hermanos durante las tareas comunales, las reuniones públicas y los festivales. En estas ocasiones cuando la gente se emborracha, los hijos logran obtener sus 'derechos' sobre tierras y animales (1966: 295). Vázquez y Holmberg de alguna manera nos confunden al sostener que cuando los padres no son capaces de darles tierras a todos sus hijos y sobre todo a aquellos nacidos durante el

período de watanaki de otras mujeres que no se convirtieron en sus esposas, la hacienda soluciona esta situación proveyéndoles de tierras en pago de la labor comunal (1966: 300). Si esto es así coincide con lo observado por otros autores en lo que se refiere al pago por reparación.

## EL MATRIMONIO

El período entre el irpaqa y el matrimonio puede ser de una semana o de años. En algunas comunidades, la pareja puede posponer el matrimonio hasta después del nacimiento de varios niños. En Irpa Chico, sin embargo, esta costumbre sería muy criticada. La mayoría de los matrimonios se celebran unas pocas semanas después del irpaqa.

En este lapso de tiempo se buscan los padrinos. Los padres del joven sugieren a tres personas, los padres de la joven a otras tres y la pareja elige uno de los seis. Si es posible escogen a una persona de categoría i.e. alguien con recursos suficientes como para que pueda intervenir si alguna vez la pareja actuase fuera de la ley. En el caso de Andrés y Felipa, se eligió al hermano del esposo de Eulalia, la hermana de Felipa, y a su esposa. El hombre contaba con recursos suficientes y provenía de una de las familias más respetables de la comunidad.

Una vez que el novio y la novia han elegido a sus padrinos, el padre del novio podrá obtener una información preliminar, yendo a hacer una pequeña visita donde el elegido y su esposa y ver si es que éstos aceptan la responsabilidad. Iniciará la visita con un poco de coca y unos tragos de alcohol. Si recibe una respuesta afirmativa se contactará con el padre de la novia para ver si acepta el arreglo. Generalmente se acepta automáticamente el contrato y se hace fácil el camino para sellar el pacto con los padrinos. Los padres del novio, armados de cuatro libras de coca y dos litros de alcohol, hacen una segunda visita a la pareja designada como padrinos. Al llegar, se presentan como de costumbre, piden permiso para entrar y para contarles sobre el *irpaqa* que se va a llevar a cabo, hacen entrega del alcohol y de la coca y les piden, a los que reciben los regalos, que hagan de padrinos del matrimonio. Si estos aceptan, los cuatro juntos deciden la fecha del matrimonio.<sup>11</sup>

11 Se acostumbra generalmente elegir dos pares de padrinos los *jach'a patrinu* (padrinos

Una semana antes del matrimonio, los padrinos llevan a la pareja al registro civil de Viacha para notificar a las autoridades sobre el próximo matrimonio y para obtener el permiso. El notario encargado del registro envía los edictos, anunciando la fecha del matrimonio y advirtiendo a aquellos que por alguna razón creyesen que el matrimonio no puede celebrarse, se manifiesten en ese momento o no lo hagan nunca más.

Los edictos tienen un propósito específico. Si alguna otra muchacha, en la comunidad estuviese esperando un niño de este hombre, ésta le avisaría al notario y éste se negaría a celebrar el matrimonio de la pareja hasta después de que llegasen a un acuerdo entre ellos. Los padres de la pareja visitarían a la muchacha embarazada y a su familia, les asegurarían que el niño estaría bien cuidado y entablarían un negocio. Podrían entregar una vaca o un toro, o los padres del novio podrían prometer que se encargarían del niño. Además de lo que se le entrega al niño, se piden cosas adicionales para la muchacha. Su sacrificio ha sido grande. Si llegase a empobrecerse tendría que enfrentarse así a la soltería.

En el caso de que tanto el novio como la novia hubiesen entregado en prenda una joya o hubiesen perdido alguna prenda de vestir, en manos de otra persona, ésta tendría que ser devuelta. A menos que el novio entregue todo lo que ha tomado en prenda de las muchachas que él ha frecuentado anteriormente, pronto se verá en apuros. Cualquier prenda o joya que se encuentre en manos de terceras personas puede ser ocasión de brujería. Si una muchacha tiene el anillo de un joven y decide casarse con otro muchacho, a las doce del día en el día de su matrimonio, ella puede chancarla con una piedra asegurándose así que el morirá en el lapso de ese año.

Felipa y Andrés no tuvieron esos problemas. Quince días antes del irpaqa fueron al notario con sus padrinos, y al sábado siguiente les entregaron la licencia de matrimonio. El notario les preguntó si querían que él celebrase la ceremonia o que la celebrase el sacerdote. Teniendo conocimiento de que los matrimonios civiles no son

---

grandes) y los *t'äqa patrinu* (padrinos pequeños). Los primeros se encargan de todos los arreglos con el notario y el cura, y del matrimonio por la iglesia. Los segundos se encargan del ritual y de las celebraciones dentro de la comunidad, y son los que deben actuar continuamente como consejeros y confesores de la pareja. En las comunidades que tienen estrechas relaciones con pueblos o ciudades, los *jach'a patrinu* son personas de la ciudad o del pueblo y se espera que actúen como intermediarios o como patrones en las relaciones con el exterior. Sin embargo, en Irpa Chico, las funciones del *jach'a* y del *t'äqa* son llevadas a cabo generalmente por una misma pareja, residentes permanentes de la comunidad.



tenidos en cuenta en Irpa Chico, no dudaron en contestar que deseaban los servicios del sacerdote. Esa misma tarde se acercaron a la casa parroquial de Viacha, y a la mañana siguiente, el día domingo, se los unió en matrimonio, junto a otras cinco parejas de otras comunidades vecinas de las cercanías de la capital provincial.<sup>12</sup>

El sacerdote era un clérigo norteamericano de Saint Louis (en Bolivia, alrededor del 70% de los sacerdotes son extranjeros). De acuerdo con el concepto de ortodoxia de este hombre, la misa que se celebró era la ceremonia clásica, celebrada en las iglesias de los Estados Unidos, exceptuando como es lógico el idioma en que era celebrada. Solamente se hicieron dos concesiones a la tradición andina: se unieron en una sola ceremonia a seis parejas y se permitió el intercambio de anillos, monedas y cadenas. Andrés y Felipa eligieron al padrino de matrimonio —padrino del intercambio de bienes— de sus padrinos de matrimonio. Este señor les precedió al entrar a la iglesia, llevando con mucho orgullo un plato colmado de monedas antiguas, de cadenas de plata y con dos anillos de matrimonio. Llegado el momento del intercambio de anillos, el sacerdote juntando las cabezas de los novios, colocó sobre ellas las cadenas, y les pidió que se colocasen uno al otro los anillos. Andrés y Felipa tomaron las monedas y las intercambiaron por tres veces. Cuando Felipa le ofreció a Andrés las monedas por tercera vez, el pacto se hubo sellado. A los ojos de la iglesia ellos ya estaban unidos en matrimonio.

Ni el padre ni la madre de Felipa asistieron a la ceremonia. Ellos habían llegado al pueblo el día anterior, para estar con su hija cuando le fuera entregado el permiso notarial, y esa noche fueron con ella, los padrinos y el novio y su familia al *purifuta*, una casa a la que

---

12 Esto sugiere una reminiscencia de la costumbre Inca, donde se celebraba una sola ceremonia para un grupo de parejas. Es interesante anotar que mientras Montealino, Acosta y Prescott, señalan que no había posibilidad de una libre elección de la pareja, otros sostienen que esta costumbre se vio influenciada por los españoles. Estos y otros estudiosos insistieron en que el *sirvinacuy* existió durante el Estado Inca, y que los oficiales reales del Inca (durante las ceremonias públicas del matrimonio) lo único que hacían era legalizar las uniones que habían sido contraídas libremente. La primera noticia que se tuvo del *sirvinacuy* la encontramos en la Relación de la Religión y Ritos del Perú (1555) escrita por los Agustinos. Otras fuentes más recientes incluyen a Arriaga (1621 original, traducido y publicado en inglés en 1968), Morúa (1577), Lobo Guerrero (1614), Avendaño (1649) y las Ordenanzas del Virrey Toledo (cf. McLean y Estenós, 1952:6).

acostumbraban llegar cuando venían al pueblo de visita o por negocios.<sup>13</sup> La mañana del matrimonio, todos los que habían pasado la noche en esa casa esperaron para ver como se alistaban Felipa y Andrés. Se lavaron los pies, manos, brazos y cara, se limpiaron los dientes, y se peinaron con mucho cuidado. Felipa desapareció con su madre y luego se presentó esplendorosamente ataviada con cinco enaguas blancas, una falda de paño verde, una blusa blanca bordada, un manto de lana rosado, un sombrero marrón y zapatos negros de cuero. Andrés estaba vestido con un sobrio traje azul, una camisa blanca, sin corbata, medias blancas, zapatos negros de suela volada, y un sombrero negro de fieltro.

Felipa tomó su lugar detrás de la madrina. Detrás de ellas estaban Andrés y el padrino y adelante el padrino de monedas anillos y cadenas. Al comenzar a alejarse la procesión de la casa hacia la iglesia, la madre de Felipa tomó silenciosamente la dirección opuesta. Tenían que poner las cosas en orden por si llegaba algún invitado. Era preferible recibir cortésmente a los invitados que escuchan al sacerdote pronunciar unas palabras sobre las cabezas de su hija y de su yerno.<sup>14</sup>

- 
- 13 Para la mayoría de los habitantes de Irpa Chico, la *purin'uta* es parte de los favores que se reciben de los padrinos que viven en el pueblo o de algún comerciante. En el caso de Felipa, la casa le pertenecía a su padre. Alquilaba toda la casa salvo una habitación que reservaba para las frecuentes visitas de su familia al pueblo.
- 14 Este comportamiento de parte de los padres de Felipa sugiere que la ceremonia religiosa es concebida como una de las partes menos importantes de todo el ciclo ritual. Bourricaud escribiendo acerca de la región de Puno, parece confirmar este punto de vista: En esta región, el matrimonio católico no es muy deseado, sin embargo se lleva a cabo. El problema con este tipo de ceremonias es su costo. Hay, sin embargo, dos factores que permiten superar este problema económico. (1) Los curas hacen todo lo posible por animarlos para que celebren esta ceremonia, no sólo porque es su trabajo sino porque les permite un pequeño ingreso. El porcentaje de uniones que han recibido la bendición católica, fluctúa en relación a la proximidad de la localidad a una casa parroquial. En Ichu, que se encuentra localizada cerca de una casa parroquial, las parejas por lo general se casan en el mismo año en que comienzan una vida en común. En áreas más apartadas donde los curas llegan unas pocas veces al año, cada una de estas visitas es ocasión de una serie de matrimonios. Justo antes de su llegada, el mayordomo toma nota de las parejas que están viviendo juntas y trata de convencerlas para que se casen. En áreas donde es difícil el acceso a un sacerdote, se elimina la ceremonia católica (2). A un hombre no se le considera maduro hasta que se haya casado de manera formal. Solo entonces podrá asumir un cargo (lo mismo sucede en Irpa Chico). El vivir juntos sin estar casados es una ofensa a las buenas maneras. Un matrimonio grande y costoso hace que se tome al novio por alguien rico e importante (Bourricaud, 1967: 177-178).

Al dejar la iglesia algunos amigos y parientes de ambas familias bañaron de confeti a los novios deseándoles felicidad. Unas veinte personas los siguieron a ellos y a los padrinos hasta la *puriñ'uta*. Una de las tías abuelas más ancianas de Felipa (HNA - M - M) le dijo que estaba muy vieja para hacer el camino de regreso a Irpa Chico y que por lo tanto le daría su regalo y que haría las preguntas a los recién casados ahí mismo. Les ofreció un *wayq'a* (un plato lleno de plátanos, naranjas, pan y peras), y luego les tiró de las orejas y chocó sus cabezas, regañándolos por haberse casado antes de que Andrés hubiese terminado el servicio militar. Ella, sin embargo, no estaba molesta e hizo lo posible porque sus regaños pasasen como un chiste. Los recién casados le agradecieron sus consejos y su regalo y colocaron este último en manos de su *wawachu*.<sup>15</sup>

La *tispinsira* y el *sirwisyu*, que habían designado los padres de Andrés, sirvieron el almuerzo, y luego todos los asistentes tomaron el camino de regreso a Irpa Chico. Desde la hora que llegaron hasta la hora que dejaron la *puriñ'uta*, los gastos corrieron a cargo del padre de la novia y del novio. Los gastos que hubieron en el camino de regreso a la comunidad, corrieron a cargo del padre de la novia y del novio. Los gastos que hubieron en el camino de regreso a la comunidad, corrieron a cargo de los padrinos. Se hicieron tres paradas en el camino, y se distribuyó alcohol y coca, para que se alimentase de manera adecuada al espíritu del camino (*taqi malku*) y los viajeros pudiesen aprovisionarse. La última parada se hizo unos doscientos metros antes de llegar a la casa de los padres de Felipa. Se colocó alcohol y coca en un saco, se hicieron libaciones en nombre del espíritu del camino, del espíritu de la parcela y de las montañas de los alrededores, y se les dio a los invitados otro trago. Felipa, que se había quitado su falda para hacer el viaje de regreso, llevaba ahora otra vez su fino atuendo de matrimonio. En este momento llegó un *sirwisyu* de la casa de los padres de Felipa. Llevaba en sus manos una botella llena de alcohol lo cual significaba que el padre de Felipa había dado permiso a todos los invitados para entrar a su casa. Antes de seguir, los invitados tuvieron que terminar de tomar lo que había en la botella.

Al entrar al patio de la casa, la novia, el novio y los padrinos se arrodillaron, felicitaron formalmente a los padres de Felipa y

---

15 El *wawachu* es el hombre encargado de recibir y tener bajo su cuidado toda la comida que se lleve en *wayq'a*. Lo ideal es que sea el padrino o la esposa del padrino de matrimonio.



esperaron su bendición. Habían traído un brasero lleno de copal ardiente, los padres de Felipa dieron la cara al Este, se arrodillaron dando la espalda a los novios y elevaron una plegaria a la *pachamama*, al *junturwamani* y a varios *achachila*, pidiendo bendiciones por la nueva pareja. Al terminar estas oraciones, los padres de Felipa se agacharon y besaron el suelo. Al levantarse exclamaron: "Jallalla".<sup>16</sup> El padre se volvió luego hacia Andrés y la madre se acercó a Felipa. Hicieron sobre ellos la señal de la cruz por tres veces. Luego les ofrecieron sus manos para recibir tres besos. Después hicieron otras tres veces la señal de la cruz sobre las cabezas de los recién casados, y seguidamente el novio y la novia se arrodillaron y besaron tres veces los pies de las personas que los acababan de bendecir. Se levantaron, la banda de *'tarqa'* tocó una fanfarria, y los padrinos acercando sus manos derechas a los cachetes de los novios y palmeándolos felicitaron a sus invitados: "*Winus tias tata, winus tias mama*", acto que fue forzosamente retrasado hasta que los padres de Felipa hubieron terminado de dar sus bendiciones.

Sobre la mesa del ritual, que en todas las casas del Irpa Chico se coloca en el medio y paralela a la pared del lado oeste del patio, se había colocado un enramado. Lo habían hecho de dos troncos de eucalipto de más o menos 20 pies de largo y estaba decorada con vistosos banderines blancos y ramas verdes de eucalipto. Detrás de la mesa del ritual se había construido, pegado a la pared, un asiento de adobes. En éste se sentaron la madrina, junto a ella los novios, Felipa y Andrés, y al otro costado, el padrino. En el transcurso del día los cuatro entraron y salieron cruzando la ramada. Siempre se cuidaron de entrar por la derecha y salir por la izquierda. Antes de que pasase mucho tiempo, luego de que se acomodaron en la ramada, los *pasatu* que estaban presentes se les unieron. Estaban muy contentos.

Se sirvió el almuerzo: cerdo estofado con arroz, papas, *ch'uño* y *tunta*. A los novios se les sirvió primero, luego a los padrinos, los *pasatu*, a los hombres mayores, a las mujeres mayores y, finalmente, a los niños y niñas. Una vez que hubieron terminado de comer y se hubieron llevado los platos vacíos a la cocina, se presentó el primero de los regalos de matrimonio —cuatro *wayq'a* que les regaló el padre de la novia a la novia, al novio y a cada uno de los padrinos—. A pesar de que habían terminado de comer una opípara comida, se les obligó a comer la fruta y el pan que se les ofreció en este primer regalo ya

16 Una exclamación que frecuentemente se utiliza durante el ritual para expresar alegría. Un equivalente aproximado sería 'hurrah'.

que representaba la bendición que el padre de Felipa impartía a la unión de la pareja. Ningún invitado pudo entregar su ofrenda hasta que no se hubo aceptado y consumido este *wayq'a*.

El padrino luego llamó al padre y a la madre de Felipa para agradecerle e informarle que el *wayq'a* había sido consumido, y haciendo esto, les entregó tres copas de alcohol. Seguidamente otros invitados comenzaron a presentar las ofrendas que ellos mismos habían traído. Si permanecían los invitados en el patio no se permitía seguir entregando los regalos. Una vez entregado el regalo, el invitado tenía que salir y colocarse a una distancia de 30 yardas hacia el Norte, contadas desde la entrada del patio. Un amigo o un pariente sería el encargado de llevar el regalo. En el caso de ser un plato o un recipiente con fruta y pan, éste diría: "*wayqa*", "*ayni*"; si el regalo consistía de algún producto manufacturado como por ejemplo tazones para agua, y "*arku*" si era en dinero. Estos tres tipos de regalos fueron presentados en forma indiscriminada, pero siempre de uno en uno. Cada una de las presentaciones fue muy formal y elaborada. No se hubiera hecho de esta manera, si cuando se hizo el primer anuncio, Felipa, su marido, los padrinos y los padres de Felipa no hubieran estado en el patio. Los padres fueron los primeros en reaccionar. Dejaban el patio, se acercaban hasta donde había llegado el encargado de traer el regalo, besaban el regalo y salpicaban unas gotas de alcohol sobre la ofrenda. El padre le invitaba al oferente y al encargado de traer el presente, tres tragos de alcohol, luego la madre hacía lo mismo. Como respuesta, la banda comenzaba a tocar una fanfarria acercándose desde el patio hasta el lugar donde se habían congregado todos los presentes. Seguidamente venían los padrinos, los novios y los que habían estado congregados en el patio de la casa. Cada oferente y cada encargado recibía del padrino y de la madrina tres tragos, servidos de manos del *sirwisyu* del padre de Felipa. Luego los novios hacían lo mismo. El oferente y el encargado eran colocados en medio de un círculo formado por todos los asistentes que no eran miembros de la banda. Luego de un *wayña*, los padrinos los conducían a la cabeza de una larga cadena humana que iba a hacer el camino de regreso hasta la casa, bailando. Después de que se hubieron terminado los *wayñus*, tiempo durante el cual los padrinos y los novios bailaron con los encargados de acercar los regalos, éstos fueron conducidos hasta la ramada y tomaron asiento entre los novios. Luego Andrés les invitaba tres tragos, tres tragos más Felipa y seis más los padrinos. Se les invitaban pan y fruta del *wayq'a* y

después de que terminaban de comer se les sacaba para danzar otro wayñu y después de esto se les 'dejaba' que gozasen de la fiesta. Llegado este momento estaban completamente ebrios, luego de haber tomado unos 30 tragos de alcohol. A pesar de estar diluído, era lo suficientemente fuerte como para hacer hablar a estos reservados Aymaras. Se sucedieron escenas de franco cariño, cantos improvisados y risas y gozo.

Los novios casi no probaron el wayq'a que se sucedió durante todo el día pues ya estaban satisfechos de todo lo que habían comido. Los entregaban al wawachu para que los guardara. El wawachu también recogía los regalos que venían en forma de ayni y arku. Su asistente, un hermano menor de Felipa, apuntaba en un cuaderno los regalos y la cantidad de los mismos. Este registro era invaluable para los novios para cuando tuviesen que cumplir con sus obligaciones sociales.

A las 4.00 a.m. un hermano menor de Felipa susurró al oído de su padre que había llegado el encargado, wayjata, trayendo el regalo de la casa de Andrés y que se disponía a llevarse a la pareja. El padrino le pidió al padre de Felipa que se acercase hasta la ramada y pidió permiso para que el wayjata entrase al patio de manera que los novios pudiesen bailar el t''uk'uyu.

El t''uk'uyu sólo se baila en esta ocasión y se hace con simple paso corrido. Mirando hacia el Este y partiendo de la esquina sudoeste del patio, los recién casados y los padrinos, bailaron dirigiéndose hacia la esquina sudeste, hacia atrás y nuevamente hacia adelante; luego hacia la esquina noreste, hacia atrás y de nuevo hacia adelante; finalmente hacia la esquina noroeste y también hacia atrás y hacia adelante. Luego que hubieron terminado de bailar en estos tres sitios del patio, se acercaron al centro y bailaron un K'alullu, una variante del wayñu que se baila solamente en los casamientos. Los padrinos, especialmente el padrino, estaban ebrios y tenían que hacer grandes esfuerzos para mantener las normas de la etiqueta. De haber cometido algún error, hubieran sido muy criticados por los invitados.

Luego de que se hubo bailado el k'alullu por segunda vez, el wayjata entró con dos botellas de alcohol, una para la madre de Felipa y otra para su padre; les pidió que se sentasen en el sitio de honor, debajo de la ramada, y los acosó con los tragos que les ofrecía. Al finalizar el tercer baile, Andres, Felipe, los padrinos y los invitados



que habían viajado con ellos desde el pueblo, se retiraron para emprender el viaje de regreso a casa de Andrés. Acercándose a cada uno de los invitados que estaban reunidos en el patio, les decían: "Con su permiso". Luego de esto salieron y emprendieron su camino a través de los campos. Su *wawachu* los seguía de cerca, conduciendo un burro que estaba cargado con los *wayq'a* y *ayni* que les habían obsequiado. El *arku* había sido dejado en casa de los padres de Felipa bajo su cuidado, con la condición de que éste sería llevado a casa de los padres de Andrés el último día de las celebraciones.

A la mitad del camino, el grupo se encontró con una banda de músicos que tocaban *targa*, formada por varios parientes bilaterales de Andrés. Los padres de Andrés también iban con ellos. Tres miembros del grupo llevaban banderas blancas, símbolo de la felicidad del matrimonio, y cuando llegaron hasta donde estaba la pareja, los padres de Andrés amarraron pañuelos blancos alrededor del cuello de la pareja. El *sirwisyu* que estaba bajo el mando del padre de Andrés, se ocupó que todos tomaran tres tragos de alcohol, excepto los novios. Más tarde, los padres de Andrés pidieron a los padrinos y a los invitados que habían estado presentes en la casa de los padres de Felipa, que los acompañasen hasta su casa. Primero el padre y luego la madre, hicieron la invitación con un solo trago de alcohol. Sin el alcohol, nadie se hubiera movido y el ritual hubiera fracasado.

Hasta que llegaron a la casa la banda tocó el *irpaqa* y todos bailaron. Los que llevaban las banderas las hacían flamear de un lado al otro, eran momentos de regocijo. Al llegar a la casa se les dio una bendición similar a la que habían recibido en casa de los padres de Felipa. La banda tocó una fanfarria y Andrés y Felipa y los padrinos tomaron asiento debajo de una ramada, similar a la que habían construido en la casa de los padres de Felipa, ésta era, sin embargo, un poco menos pomposa.

A esta hora la noche ya había caído, por lo que los únicos regalos que recibieron fueron el *wayq'a* de parte del padre de Andrés y de dos más de sus hermanos mayores. El *sirwisyu* sirvió la comida, a pesar de que algunos invitados ya se habían quedado dormidos y otros habían tomado tanto que no tenían fuerzas para comer. A aquellos que habían venido desde la casa de los padres de Felipa, se les sirvió una comida especialmente preparada para ello con chancho, arroz y macarrones, todas comidas de lujo.

Después de la comida, aquellos que todavía estaban sobrios,

pasaron a una habitación grande que los padres de Andrés la usan para cocinar y dormir. Ahí conversaron, cantaron y siguieron tomando hasta las 9.00 p.m. La banda tocó, y las mujeres le dedicaron cantos a la novia. A las 9.00 p.m. los padrinos llevaron a los recién casados a una habitación aparte, pusieron a la novia al lado izquierdo de la cama y al novio lo colocaron al lado derecho, desvistieron a la pareja, dejando al novio con sus calzoncillos y su camisa y a la novia con una camiseta larga. La cama, una plataforma de adobe construida a lo largo de todo un extremo de la choza, tenía alrededor de trece pies de largo y podía acomodar tranquilamente también a los padrinos en el otro extremo.

Poco tiempo después del amanecer, a las 7.00 a.m. la banda comenzó nuevamente a tocar. La gente ya se había levantado, se reunió en el patio y se les dio un ligero desayuno consistente de pan y fruta del *wayq'a* y café. Una vez que hubieron terminado el café, el *sirwisyu* comenzó nuevamente a repartir tragos de alcohol, de tal manera que cuando la banda comenzó a tocar algunos ya estaban comenzando a embriagarse. Después de iniciar el baile, los padrinos hicieron que Andrés y Felipa se arrodillasen mirando hacia el Este, en el medio del patio. Entonces, el padrino procedió a recordarles el tipo de comportamiento que debían tener en su vida de casados: "Van a tener muchos problemas. Les van a faltar algunas cosas. Tendrán que solucionar sus problemas. Tendrán que evitar peleas entre ustedes. Tendrán que aprender a aceptar la vida ya que ésta tiene muchos sufrimientos. Si se han casado es para sufrir. Deberán ganarse el respeto de sus padrinos y de sus padres. No deberán ser orgullosos. Deben imitar a la gente buena de la comunidad. Tú, (dirigiéndose a Andrés) debes esforzarte por convertirte en *pasatu*. Si llevan una vida correcta, yo como padrino se los agradeceré y respetaré. Si no, yo seré el primero en venir con un látigo y castigarlos y los conduciré nuevamente por el camino correcto. Sacudiendo su dedo les dijo —Esa es la razón por la que soy su padrino. Si ustedes me eligieron de padrino es para que los respete. Si ustedes no se portan bien, los castigaré sin pensarlo dos veces".

La madrina siguió con sus propias recomendaciones. Los padres de Andrés también les dieron consejos. Su padre dijo: "Tú, cuando eras un hijo, no sabías respetar. Ahora con tus propios hijos aprenderás lo que es la vida. Estarás sólo contigo. Si necesitas una lámpara ya no podrás ir donde tus padres a pedírsela. Tendrás que ir a hacerte una con una lata vieja". La madre, dirigiéndose a Felipa, le dijo: "Cuando me casé mi marido me pegó brutalmente. Mi hijo tiene

el mismo carácter que su padre, por eso, mi hija, tendrás que sufrir así como yo he sufrido. Esa es la razón por la cual te has casado. Y cuando tu marido te pegue, no le podrás decir nada a tus padres ni a tus hermanos. Tendrás que esconder todas tus penas y tus sufrimientos en tu corazón. Si le cuentas algo a tus padres y a tus hermanos, ellos podrán ayudarte por un momento pero no durante toda la vida. Tienes que vivir con tu marido. Nunca vengas llorando donde mí. Para esos tienes una madrina"<sup>17</sup>

Todos las parejas de novios tienen su *ixwa* (carga), mañana de las recomendaciones. Ni los padrinos ni los padres parecen quedar satisfechos. Hacen notar el lado malo del comportamiento de sus hijos. Sin tomar en cuenta que el hijo o la hija han tratado de ser lo mejor que han podido, los hacen aparecer como unos inútiles e indignos. No sólo los padrinos y los padres participan en este momento, cualquiera de los invitados lo puede hacer. Las recomendaciones que se le hacen esa mañana a la pareja son una especie de amenaza para los años venideros. Si no viven de acuerdo a los preceptos que les dieron, los padrinos vendrán y les dirán: "¿Qué te dije durante el *ixwa*? Sea lo que sea, no me prestate atención. Ahora verás", y seguidamente viene el castigo.

Las recomendaciones siguieron hasta un poco después de las 9.a.m. Después los recién casados se cambiaron de ropa para recibir los regalos que vendrían de la familia extensa de Andrés y de sus amigos. Ocuparon sus lugares debajo de la ramada, al lado de sus padrinos; almorzaron y esperaron que se les sirviera a los invitados. La banda comenzó a tocar nuevamente y el arribo de los *wayq'a*, *ayni* y *arku* ocuparon el resto de la mañana. La llegada de cada regalo estuvo seguida de expresiones de aprecio; el trago y el baile fueron la réplica

---

17 En general a las únicas personas a las que las esposas maltratadas pueden recurrir son a los padrinos. Uno de los ahijados del padre de Felipa continuamente hacía que su esposa se quitase las ropas para pegarle con sus botas del ejército. La infortunada mujer corría a través de los campos hacia Irpa Chico para buscar protección donde sus padrinos. Para acabar con esta situación, el padre de Felipa fue donde su ahijado y le pegó con un látigo.

Algunas veces sucede lo contrario. Las esposas les pegan a sus maridos, les tiran piedras de las que usan en las hondas, o los mandan a que hagan trabajos de mujer, como pastar carneros. En estos casos es difícil encontrar un remedio.

La mayoría de las desavenencias conyugales son consecuencia del descontento de los trabajos realizados. Los hombres esperan que sus mujeres sean rápidas y eficientes en el trabajo. Cuando cumplen con sus expectativas, las elogian, cuando no, les pegan. Las mujeres se quejan de que el elogio no sea directo. Este, por lo general, se traduce en respeto, cariño, o en un comentario aislado a otro hombre.



de las costumbres seguidas el día anterior en casa de los padres de Felipa.

Mientras los regalos seguían llegando, en la casa de los padrinos se hacían los preparativos, ahí se habían reunido los parientes bilaterales de Felipa. Se habían matado carneros, se había preparado *ch'uñu* y *tunta*, se habían confeccionado banderines blancos y una banda de *tarqa* ya había comenzado a tocar. Al mediodía se sirvió el almuerzo y a la 1.00 p.m. el grupo se dirigió a la casa de los padres del novio. Llevaron consigo cinco piernas de carnero crudas: una para la novia, otra para el novio; una para cada uno de los padrinos y otra para el *wawachu*.

La banda los acompañó en su recorrido a través de los campos. Se detuvieron faltando unas 100 yardas de distancia para llegar a la casa y comenzaron a bailar. Los padres del novio se acercaron para darles la bienvenida, primero se acercó el padre de Andrés, luego la madre, y ambos les invitaron tres tragos de alcohol. Cuando hubieron terminado de saludarse, el resto del grupo se acercó: los novios, los padrinos, y todos aquellos amigos y parientes de Andrés que habían venido a desearles felicidades.

Cuando los dos grupos se juntaron, aquellos que habían venido de la casa de los padrinos, formaron una fila y uno por uno fueron saludando a los padrinos, a la novia, al novio, al *wawachu* y luego al resto de los invitados; después volvieron a ocupar sus lugares esperando ser correspondidos con el saludo. El padrino agarró una botella de alcohol, y los novios se pasaron entre ellos el vaso. Primero Andrés y luego Felipa brindaron tres tragos con el *pasatu*, del grupo que acababa de llegar, dos tragos con cada hombre adulto, y un sorbo tomado de la misma botella con cada joven soltero. Una vez que hubieron terminado de hacer esto, todo el grupo comenzó a bailar bajo los acordes de dos bandas que tocaban *tarqa*. Los recién casados volvieron a tomar asiento debajo de la ramada y estuvieron recibiendo *wayqa ayni* y *anku* de manos de los recién llegados durante dos horas. A pesar de que estos regalos eran entregados faltándole el respeto, hasta cierto punto, tanto a los padrinos como a los novios, el oferente recibía, sin embargo, el mismo saludo respetuoso, la misma bebida y bailaba lo mismo que cualquier oferente, amigo o pariente del novio o de la novia. A las cuatro de la tarde, hora de la última rueda de regalos, los dos *sirwisyu*, el que servía al padre del novio y el que servía al padrino, pidieron permiso para servir la comida. Los dos juntos tendieron mantas y sacos que

usaban para cargar, primero sobre la mesa que estaba junto a la ramada y luego formando una L a lo largo de los extremos norte y este del patio. Llenaron luego estos mantos con *ch'uñu*. Primero se les sirvió a los recién casados y a los padrinos un plato de comida caliente, luego se les sirvió a los demás invitados; esto lo hizo el *sirwisyu* del padre del novio. Luego, cuando hubieron terminado, el *sirwisyu* del padrino, sirvió un segundo plato. La competencia entre los dos platos de comida era obvia. Cuando vino el segundo plato de comida, Felipa y varios de los invitados que habían llegado de la casa del padrino, expresaron su admiración. El pollo que se les sirvió, en este segundo plato, era decididamente superior al chancho que había servido el padre de Andrés, esto indicaba claramente lo acertado que había estado al escoger ese padrino. Este hombre no solamente era influyente, era también generoso.

La generosidad continuó. Cuando terminaron de comer, el *sirwisyu* del padrino, trajo una pierna de cordero para Andrés, otra para Felipa, y una para cada uno de los padrinos; luego puso delante de los padres de Felipa y del *wawachu*, patas y piezas del costillar del cordero. Luego el padrino se puso de pie, brindó un trago con todos los asistentes y algunas ancianas comenzaron a cantar el canto de los padrinos:

Tatitu patrinu, sayaruna  
Señor padrino, que te encuentras de pie en la noche  
Mamita matrina, sayaruna  
Señora madrina que te encuentras de pie en la noche  
Apirimasa puestuwa  
Tus compañeros están dispuestos a llevarte  
q'ipirimasa puestuwa  
Dispuestos a llevarte lejos

La banda se les unió y siguieron tocando varias veces esta tonada. El *sirwisyu* del padrino le alcanzó una botella de alcohol y los padrinos llamaron a los padres de Andrés para que ocupasen su puesto al lado de los novios. Uno a uno, cada invitado recibió un trago de manos del padrino, quien pidió permiso para retirarse. Una vez terminada la ronda, el padrino entregó una botella de alcohol para el padre y otra para la madre. Algunos miembros del grupo, que habían venido desde la casa del padrino, amarraron pañuelos blancos alrededor del cuello de los padrinos, los tomaron del brazo, hicieron rondas en el patio, tal como se habían hecho la mañana del *irpaqa* en casa de los padres de Felipa, y luego se alejaron al son de la música

que tocaba la banda. El grupo se detuvo a unas 400 yardas de la casa; el *sirwisyu* entregó una botella del alcohol al padrino y otra a la madrina, entonces el padrino les sirvió un trago a cada una de las personas que los estaban 'acompañando'. Cuando todos hubieron recibido su trago, comenzaron a bailar nuevamente y así continuaron a través de los campos hasta llegar a la casa de los padrinos.

Mientras tanto, en la casa de los padres, volvía a reinar el silencio. La mayoría de los invitados, que se habían embriagado, estaban durmiendo, o amodorrados se habían sentado en los rincones del patio. Los padres de Andrés, tal como lo habían hecho los padrinos la noche anterior, desvistieron a los novios y los acostaron.

A la mañana siguiente el padre de Felipa llegó justo después del desayuno. Mientras que se acercaba iba anunciando que traía el *arku* y esperaba ser recibido y festejado como de costumbre. Venían con él su mujer, el hermano de ésta, y su hija e hijo menores. Traía consigo no solamente el regalo que él les hacía a los novios, sino que también estaba portando el *arku*, acumulado durante el primer día de las festividades.

No mucho más atrás llegó el padrino con su esposa, el *sirwisyu*, el *wawachu* y la *tintispira*. El padrino también traía *arku*: 30,000 bolivianos, ésta fue la mayor suma de dinero que recibieron los novios. Primero los padres de Andrés y luego Andrés y su esposa saludaron como era la costumbre y les ofrecieron un trago de alcohol. La banda continuó tocando y los padrinos bailaron en el patio como cualquier invitado, sin tener en cuenta que eran los que les habían hecho los mejores obsequios. Después de saludarse, cada uno le preguntó al otro qué tal había pasado la noche.

Una vez que se hubieron instalado nuevamente en el patio de la casa de los padres del novio, el padrino volvió a tomar asiento debajo de la ramada y pidió que le trajesen el *arku* que se había colectado para contarlo. Descubrió que le habían regalado a la pareja cerca de 600,000 bolivianos (\$ 50). Expresando una gran alegría les propuso a los novios que se arrodillasen junto con él en el centro del patio. Luego los cuatro adoraron los billetes, derramando sobre ellos libaciones de alcohol y cubriéndolos de besos.

El *sirwisyu* del padre del novio sirvió el almuerzo, y pasaron la tarde conversando, tomando y bailando. Por primera vez durante todas las celebraciones, se les sirvió el alcohol a los novios, teniendo como pretexto que ahora eran personas adultas y no sólo podían tomar sino que debían embriagarse.



A las 4.00 p.m. el padrino nuevamente hizo la ronda, ofreciéndole un trago a cada una de las personas presentes, pidiéndoles permiso para volver a su casa. El y su comitiva dejaron la casa. Andrés y Felipa que estaban algo mareados, se tomaron el trabajo de agradecer a aquellos que los habían acompañado durante los tres días de las celebraciones. Arrodillándose delante de cada persona, Andrés les invitaba un trago de alcohol y Felipa les daba un puñado de coca para que masquen. La banda tocó una canción de despedida, la *kacharpaya*, y todos, salvo la familia de Andrés, se retiraron a sus casas. Los padres de Andrés los acosaron con tragos hasta las 9.30 p.m.; después les sirvieron la comida; y más tarde los dejaron que se fuesen a dormir.

A las 9.00 a.m. del día siguiente ya habían sacado la ramada y cada uno estaba realizando las tareas como de costumbre. A Felipa le ordenaron nuevamente que fuera al campo a pastar las ovejas; Andrés acompañó a su padre a arar el terreno; y su madre se quedó realizando las tareas de la cocina. La vida volvió a la normalidad. Sin embargo el ritual que confirmaba la unión aún no había terminado. Este tendría lugar esporádicamente a lo largo de todo el año.

### EL UÑSTAÑA

El siguiente ritual de la serie fue el *uñstaña*, una expresión formal de gratitud tanto a los padrinos como a los padres de la novia, y se celebró durante las primeras semanas siguientes del matrimonio. Andrés y Felipa eligieron celebrarlo primero para los padrinos. Prepararon una comida consistente de: pollo, ch'uñu, macarrones, se aprovisionaron con dos botellas de alcohol y una libra de hojas de coca, y llevaron también algo de fruta y pan. Al llegar a la casa de los padrinos, se presentaron ante cada uno de ellos con una botella de alcohol y un *tari*, o saco pequeño para cargar coca. Luego vino la comida y finalmente el obsequio de pan y fruta. La celebración duró todo el día, y los recién casados hicieron todo lo que estuvo de su parte para embriagar hasta dejar inconscientes a los padrinos. Ellos mismos volvieron esa tarde a su casa tambaleándose, iban tan mareados que no podían seguir el camino. Diez días después se repitió la misma celebración, esta vez para los padres de Felipa.

### YANAK WAXT'AÑA

No obstante haber pasado una gran cantidad de celebraciones la pareja no contaba con una independencia económica. Andrés

continuó trabajando para su padre tal como lo había hecho hasta antes de casarse. Felipa comprendió que se había convertido en una sirvienta de su suegra. Los dos esperaban celebrar el *yanak waxt'aña*, una combinación de la dote con el pago de la novia. Este, sin embargo, no se podría entregar hasta los tres primeros días de la semana de carnaval.

Tal como sucede con los esponsales y el matrimonio, el *yanak waxt'aña*, ofrece amplias oportunidades para que se den las odiosas comparaciones entre las familias del novio y de la novia. Para recibirlo, Andrés y Felipa, eligieron el martes de la semana de carnaval. En la mañana se dirigieron, junto con los padrinos a la casa de los padres de Felipa. Iban también con ellos los padres de Andrés, su hermano mayor y su esposa y un grupo de cuatro pinkillu, conformado por el esposo de la hermana de Andrés, una de las hermanas menores de la madre de Andrés y dos primos cruzados patrilaterales. Teniendo conocimiento que se acercaba esa festividad, los padres de Felipa. Iban también con ellos los padres de Andrés, su hermano mayor y su esposa y un grupo de cuatro pinkullu, conformado por el esposo de la hermana de Andrés, una de las hermanas menores de la madre de Andrés y dos primos cruzados patrilaterales. Teniendo conocimiento que se acercaba esa festividad, los padres de Felipa habían organizado su propio grupo pinkillu y habían invitado a algunos de los parientes bilaterales más cercanos; la hermana mayor de Felipa, su esposo y los padres de éste, dos hijos del hermano de la madre y al esposo de la hermana del padre y a los hijos de éste. Al llegar la comitiva a la casa de los padres de Felipa, ambos grupos comenzaron a jugar tratando cada uno de hacerse notar más que el otro. Mientras que los grupos de músicos competían, los recién casados llamaron aparte a los padres de Felipa, les sirvieron comida y les regalaron con fruta y pan. Cuando las bandas dejaron de tocar para descansar, todos aquellos que habían llegado con los novios les tiraron una mezclá de confeti, membrillos y melocotones a los miembros de la familia de la novia, diciéndoles que estaba empezando a granizar. Siguieron luego con cintas de papel, las que amarraban alrededor del cuello de los parientes de Felipa y sus invitados. Al colocarles las cintas les decían: "Te vamos a colgar porque la vida es un sufrimiento. Una vez muerto, descansarás en paz sin sufrir".

Las bandas entablaron otro duelo musical; los padres de Felipa aparecieron nuevamente con los recién casados; y los *sirwisyu*, que acompañaban a los novios, sirvieron la comida para todos los

asistentes. Cuando todos hubieron terminado, el padre de Felipa se dirigió al centro del patio, se arrodilló mirando hacia el Este, lanzó libaciones de alcohol hacia las montañas lejanas y pidió al *achachilla* y al *kunturwamani* que bendijesen las festividades. La madre de Felipa, arrodillándose a la derecha de su esposo, hizo sus propias libaciones y pidió también bendiciones. Luego la pareja se dio vuelta y recibió a los padrinos y al *pasatu* del grupo dándoles tres tragos de alcohol. Después pidieron a los padrinos que tomase asiento junto con los recién casados en el sitio donde se había levantado la ramada el día del matrimonio. Una vez que los cinco se hubieron sentado, los padres de Felipa se encargaron de los otros invitados; dándoles un trago les pidieron luego permiso para comenzar a presentar la 'herencia'. Le pidieron al hermano menor de Felipa que llevase un registro, como secretario por si acaso el matrimonio se llegase a separar algún día.

El padre de felipa se desapareció entrando a un depósito, y luego vino cargado de algunos bultos. Desenrolló cada uno delante de los asistentes para hacer ostentación. Primero trajeron once bultos con nuevos artículos que los padres de Felipa habían separado para la pareja:

1. Una blusa azul
2. dos sacos de yute tejidos
3. dos faldas
4. un manto tejido (*awayü*)
5. un cinturón tejido para mujer
6. tres telas pequeñas para llevar coca y merienda (*tari*) una de las cuales estaba tejida con los colores y diseños que podían ser empleados únicamente por los jefes de la comunidad; esto insinuaba lo que los padres de Felipa esperaban de su yerno.
7. una colcha
8. dos largas sogas de cuero
9. una soga corta de cuero
10. una petaca
11. un telar para mujer

Seguidamente el padre de Felipa trajo otros artículos, los cuales habían sido dejados en la casa de sus padres cuando Felipa se unió a Andrés:

12. tres mantos tejidos a mano (*awayü*)
13. tres colchas
14. un saco de bayeta



15. una tela pequeña para cargar coca y meriendas (*tari*)
16. un baúl de madera
17. tres sombreros
18. tres enaguas blancas de encaje
19. cinco mantas de manufactura comercial
20. cinco enaguas de encaje
21. ocho faldas de diario
22. cinco chales tejidos a mano (*awayü*)
23. dos telas pequeñas para cargar coca y meriendas (*tari*)
24. una camiseta larga
25. dos enaguas de diario

Todos estaban asombrados; la dote por lo general no era muy abundante. Los padrinos se acercaron, besaron cada paquete y se untaron un poco de alcohol. Los padres de Andrés siguieron el ejemplo. Luego la hermana de la madre de Felipa se acercó trayendo dos botellas de jugo de papaya y 20,000 bolivianos. Colocó todo encima del baúl. Como una muestra de gratitud, Felipa le dio seis tragos de alcohol del que le había regalado la madrina. Los novios y los padrinos besaron el dinero y le derramaron alcohol. Como una muestra más de aprecio, el padrino desmenuzó unas hojas de coca sobre el regalo.

El padre de Felipa hizo que todos se dirigieran hacia el patio, donde había colocado los animales que le iba a regalar a Felipa. Se acercaron primero a una vaca que tenía sus cuernos adornados con cintas de papel y la untaron con alcohol y le derramaron confeti. Luego siguieron los chanchos y, finalmente, las ovejas. Sin contar la vaca, en total habían separado, dos burros, tres chanchos y doce ovejas. Seguidamente volvieron al patio y esperaron que el padre de Andrés atase una bandera blanca en el extremo de un palo para hacer el estandarte que guiase a la comitiva en su viaje de regreso. Luego los parientes de Andrés pusieron sobre los burros todo lo que éstos podían cargar.

Tuvieron que dejar varias cosas ya que dos de los burros no podían cargar mucho. Felipa y Andrés, sin embargo, podían llegar a recoger sus cosas cuando mejor les pareciera. El padre de Felipa tuvo cuidado de que ésta no empaquetase su telar. Si lo hubiesen llevado el día de la 'herencia', la muerte sobrevendría sobre cualquiera de los miembros de la comitiva ese mismo año. Las varas del telar se parecen mucho a los palos sobre los que se transporta a los muertos para enterrarlos.

Una vez que hubieron cargado a los burros y que hubieron colocado los paquetes que sobraban en el depósito, todo el grupo partió de regreso a la casa de los padres de Andrés. Los padres de Felipa estaban celosos. Su hija se había casado y temían que la herencia de su esposo fuera realmente pequeña.

Cumpliendo con sus tareas de padrinos, la madrina se encargó de guiar a la vaca, chanchos y ovejas, mientras que el padrino se encargaba de los burros que iban cargados. Al llegar a su destino, los hicieron entrar al corral mezclándolos con los animales de la familia de Andrés. Al entrar al patio, cuatro personas se sentaron en el banco sobre el que se había levantado la ramada el día del matrimonio. Viéndolos de derecha a izquierda, estaban el padrino, el padre del novio, el padre de la novia y la madrina. A la izquierda, formando una línea perpendicular con el banco, se habían sentado en el suelo la madre del novio, la madre de la novia, la hermana de la madre del novio y la hermana de la madre de la novia. Andrés y Felipa se encargaron de acercarse a cada uno de los invitados y darles un trago triple de alcohol.

La banda tocaba y el padre de Andrés animó a la gente para que bailase. Después de una hora, pidió permiso para servir la comida, dándole a cada uno de los varones presentes tres tragos de alcohol. La madre de Andrés, por su parte, les sirvió tres tragos a la madre de Felipa y a su tía. El *sirwisyu* apareció portando platos con lechuga, tomates y sardinas: un gran esfuerzo de parte de una familia pobre que quiere invitar algo especial. Los invitados se vieron forzados a comer la ensalada con los dedos porque la familia de Andrés era tan pobre que no tenía cubiertos. El padre de Felipa montó en cólera. El nunca había visto semejante comida, ni nunca le habían hecho esperar tanto. Comenzó a gritar: "¿Qué es lo que están tratando de hacer? ¿Emborracharnos tanto que no nos demos cuenta de la calidad miserable de su 'herencia'? ¿No quiero esperar más. Traíganla en este momento". Sus protestas fueron repetidas por el padrino.

Primero reinó un silencio embarazoso y luego se comenzó a murmurar. El padre de Andrés entró a la cocina y regresó con lo mejor que pudo encontrar; una vieja y abigarrada colección de cosas que habían estado rodando por la casa durante años:

1. un arado
2. un sobretodo harapiento
3. un terno

3. dos sogas largas de cuero
5. dos sacos de bayeta de tejido casero
6. dos telas pequeñas para cargar coca y alimentos
7. cuatro monedas antiguas
8. una palangana de lata
9. dos vasos con asa
10. dos platos y dos cucharas
11. una reja de arado
12. lana y tintes para confeccionar un poncho
13. un yugo
14. una camisa

Como las cosas se sucedían una más miserable que la otra el padre de Felipa vio que sus sospechas eran ciertas. Maldijo el día en que su hija se unió a ese hombre.

El padre de Andrés desconocía los comentarios que estaban haciendo sus nuevos parientes políticos y los invitaron a pasar al corral para que viesan la entrega de los animales. Una vez aquí el padre de Andrés y los padrinos untaron y adornaron aquellos animales que habían separado para la pareja: un burro, un toro y nueve ovejas, los cuales eran de menor calidad que aquellos que les habían regalado los padres de la novia.

Sin tomar en cuenta que fueran iguales o no, las dos 'herencias' se tenían que unir. Simbólicamente, esto era seguido de una ceremonia de fertilidad: el casamiento de las ovejas. El padrino era el encargado de dirigir la ceremonia, pero esta vez no fue así dado el estado de ebriedad en el que se encontraba. Su hermano, el esposo de Eulalia, se brindo a ocupar su lugar; trajo todos los atavíos necesarios para el ritual, los cuales ya habían sido dispuestos por el padrino, un plato esmaltado, tres membrillos, tres monedas antiguas, motas de lana de oveja de variados colores, cintas de colores brillantes confeccionados en lana, un cuchillo, una botella de vino, un vaso, un puñado de semillas de quinua, unos cuantos claveles, un puñado de coca, confeti y cintas de papel. Le pidió a la hermana menor de Andrés que trajese dos ovejas: un carnero del rebaño del novio y una oveja del rebaño de la novia. Las colocó en el centro del patio, dándole la cara al Este y con las patas entrelazadas. Delante de ellos colocó un pequeño saco de carga y sobre él todas las cosas que iba a utilizar. Comenzó por colocar las cintas de papel alrededor de los cuellos de los animales y luego los salpicó con confeti. Tomando una aguja de zurcir, cosió un manojito de las cintas de colores en las orejas



de los carneros y luego les hizo un nudo, semejando un adorno. La madrina, mientras tanto, se había encargado de amarrarle a cada animal manojos de lana, cubriéndole los lomos y la parte trasera. Para mantener quietos a los animales mientras hacían este trabajo, ella y su esposo sujetaban a los carneros por el cuello, con sus piernas. Tomando el vaso, lo llenaron de vino y lo mezclaron con algunas semillas de quinua y unas hojas de coca. La quinua simbolizaba la abundancia, dado que de cada una de las semillas podían crecer miles de plantas. El vino y la coca simbolizaban lo místico y lo sagrado. Forzando a los carneros que derramasen la mezcla, les aseguraba la bendición del espíritu del mundo y la reproducción prolífica. Para marcarlos con la señal de un nuevo rebaño, el padrino les hizo unos cortes en las orejas y colocó cuidadosamente las cuñas en un plato que contenía otros símbolos de la abundancia: los membrillos, los claveles y las monedas antiguas. Luego que les hubieron cortado las orejas, trajeron otro par al que adornaron y marcaron. Lo mismo se hizo con todo el rebaño. Las cuñas que se les habían cortado de las orejas fueron luego llevadas a la mesa del ritual, se las contó y multiplicó. Doce carneros procedían de la novia y nueve del novio. Como anticipo del incremento se los había multiplicado por 1,000. Se les entregó a los recién casados el plato conteniendo los membrillos y las monedas y ellos mismos tendrían que realizar el ritual de la fertilidad.

Prácticamente el ritual de la 'herencia' conduía con la ceremonia de la fertilidad. Para terminar, toda la comitiva se dirigió bailando hacia una lomita como hay muchas en la comunidad. Ahí danzaron por espacio de una media hora al compás de los *pinkillus* de ambas bandas que ahora se habían combinado. Siguiendo el compás los grupos se dispersaron, dirigiéndose cada uno a su casa.

La entrega de regalos, que se destaca sobre todo en el ritual de la 'herencia' subraya la importancia de dos temas que emergen continuamente en los rituales de la vida Aymara: la reciprocidad y la competencia. Como lo señala Turner, frecuentemente, la reciprocidad se ha visto reforzada a expensas de la competencia.

... mientras que la teoría del intercambio con sus normas éticas de entregar, recibir y reciprocarse pueden ser una fuente de la unidad del ritual, otra fuente y de mayor importancia puede consistir en el reconocimiento mutuo de las diferencias y fallas en el reciprocarse. El pathos de la situación ritual emerge de los antagonismos humanos los cuales pueden ser provocados por

las reglas que los hombres se imponen para mantener la paz entre ellos. (11968: 272-273).

Para la pareja de recién casados, sin embargo, es más importante el hecho de que el ritual de la herencia les proporciona una base económica para irse ganando la vida. Cada uno recibe ropas, herramientas, animales y cierto capital. En este caso a Felipa y a Andrés sólo les falta casa, semillas y tierra.

## SATT'API

El *satt'api* es la ceremonia que le proporciona a la pareja la semilla para la primera cosecha. Andrés y Felipa lo celebraron a principios de octubre, un año después de su matrimonio. El padre de Andrés separó una parcela lo suficientemente grande como para poder sembrar diez sacos de semilla de papa y separó también suficiente guano de carnero como para abonar toda la parcela. Pero, fueron los propios Andrés y Felipa quienes, después de consultar con sus padrinos de matrimonio, decidieron la fecha del ritual.

Al acercarse la fecha, la pareja compró seis botellas de alcohol, una docena de botellas de cerveza y varias libras de coca. Felipa se proveyó de los ingredientes para la comida. El día señalado, una considerable multitud se reunió en el campo. Los padrinos llegaron con una yunta de bueyes, un arado, un auxiliar y dos sacos de papas. Los padres de Felipa se aparecieron con otra yunta, ocho auxiliares y cuatro sacos de semillas adicionales. El padrino los reunió todos en un solo montículo. Luego hizo sentar a sus ahijados a su lado y les informó sobre cómo iba a realizarse el ritual de la siembra anual de papa. A cada uno de los presentes les entregó dos puñados de papa y les pidió que volvieran a echarlos al montículo que él había formado con todos los sacos, de cuatro en cuatro i.e. dos con la mano derecha y dos con la izquierda. Cuando lo que les quedaba a los presentes en sus manos era una, dos, tres o cuatro papas, el padrino las recogió y el mismo las arrojó al montón. Al final, se alegró de que sólo hubiesen quedado tres papas. Una papa hubiera significado una cosecha aceptable, dos una buena cosecha; cuatro, que la cosecha sería un fracaso. Con tres, la cosecha sería excelente.

El padrino continuó con sus presagios, haciendo incisiones en las papas e introduciendo hojas de coca en dichas incisiones para hacer una cruz. Separó las tres primeras papas: la primera para los daños causados por las lluvias, la segunda para aquellos causados por

el granizo y la tercera para los que causase la helada. Luego les salpicó libaciones de alcohol, las fumigó con incienso y elevó unas súplicas al espíritu de la tierra, a la pachamama, a los espíritus de tres montañas, al Illimani, Huayna Potosí y al Mururata, para que permitiesen una buena cosecha; finalmente recitó las letanías. Con un arado abrió el primer surco, y su hijo pequeño colocó las tres papas que habían separado, dejando unas 12 pulgadas y cerca del centro del surco. Luego su hijo llenó un trozo de tela de muselina con estiércol de carnero pulverizado y lo introdujo en el surco. Detrás de él venía la madrina, quien iba sembrando cuidadosamente las papas. Cuando se hubo terminado de sembrar y abonar el surco, el padrino regresó con el arado y lo cubrió con tierra. Mientras que él hacía esto, los asistentes se dedicaron a ver cuál de las papas que separaron al principio la iba a pisar el buey. Cuando vieron que fue la tercera papa la que pisó el buey, concluyeron que la amenaza más grande sería la helada.

Una vez que se hubo terminado con el primer surco, los padres de Andrés y Felipa comenzaron a sembrar, ayudados por los parientes que habían llegado. Con tres equipos de trabajo se hubiera terminado la tarea en menos tiempo. Pero Andrés y Felipa, que seguían cuidadosamente las reglas de etiqueta, interrumpían constantemente su tarea para distribuir alcohol y coca entre los grupos de trabajo.

A las 12 del día se sirvió el almuerzo. Felipa dio inicio al almuerzo, dándole de 'comer' a la tierra i.e. enterrando un plato de su mejor comida como ofrenda. A cada persona se le sirvió tres platos, uno que lo había preparado Felipa, otro su madre y otro su suegra. Tal como sucedió en el matrimonio, se sirvió la comida a manera de competencia. Junto con la comida se sirvió el infaltable alcohol.

Se desataron a las yuntas de manera que los animales pudieran comer mientras que la gente comía. Al terminar el almuerzo, la mayoría estaba ebria y, como consecuencia de esto, no amarraron bien una de las yuntas. Cuando se desataron totalmente quedaron consternados, porque existía la creencia de que esto era señal de que los recién casados se separarían. A pesar de que el campo quedó sembrado a media tarde, sus curvos y serpenteantes surcos traicionaban el estado de conciencia, ya alterado, de los trabajadores. Esto no los perturbó, ya que los campos de *satt'api* tenían fama de dar las



mejores cosechas de la comunidad.

## UTACHT''API

Dejé Irpa Chico antes de que Felipa y Andrés celebraran el *utacht''api*. De no haber sido por la creciente desilusión de Felipa con la familia con la que se había casado, probablemente se hubiera celebrado antes. Su insistencia en mudarse a la casa de sus padres, retrasó la ceremonia indefinidamente. Cuando volví a la comunidad dos años después, ella y Andrés todavía. . .

La cosecha anual de los matrimonios produce en la comunidad varios *utacht''api*, sin embargo yo participé en dos. En cada caso, la secuencia del ritual en general era similar. Los recién casados trabajaban juntos para producir adobes y levantar las paredes. Cada pareja daba la forma a la estructura de acuerdo a su propio diseño y lo construían en un terreno donado por el padre del novio en la ancestral *sayaña*, a una distancia relativa de la casa de los padres. Cuando se terminan las paredes, el novio recoge los materiales para techo: paja de ichu en el caso de ser el hombre pobre y acero corrugado si es más acomodado. Luego establecen una fecha para techar la casa y le avisan a los padrinos de matrimonio, a los padres del novio y, finalmente, a los padres de la novia. Los padres del novio son los responsables de proveerlos con los palos, la sogá y los clavos para levantar los salientes del techo de la parte delantera de la casa; a los padres de la novia se les pide lo mismo para los salientes de la parte de atrás. Se sobreentiende que los padres de ambos deberán también encargarse de servir una comida para los asistentes, y también de la bebida, debiendo proporcionar cada pareja por lo menos diez ayudantes.

Un poco después del amanecer, el día de la ceremonia, los padrinos se aparecieron con un cordero para sacrificar. Luego de las acostumbradas rondas de alcohol y coca, dirigidas a asegurarse el permiso tanto del espíritu del mundo como el de los asistentes para comenzar el ritual, el padrino tomó el cuello del cordero, le cortó la garganta y lo colocó sobre una palangana. Cuando ésta se hubo llenado de la sangre caliente del cordero, la arrojó en forma de libación a las paredes delanteras de la casa, estas libaciones iban dirigidas al *kunturwamani*, al *achachila* y a los espíritus mayores del lugar. Antes de dar inicio a la bendición de estos espíritus, hizo un inventario de los palos que habían traído los padres, y separó una

parte de éstos para las vigas transversales. Al terminar el inventario, les untó alcohol a manera de libación.

El techado de la casa comenzó. Cuatro hombres del grupo que había traído el padre del novio se subieron a la parte delantera y comenzaron a trabajar, mientras que otros cuatro del grupo del padre de la novia se subieron al techo por la parte posterior. Los dos grupos competían abiertamente, cada uno trataba de presentar el trabajo más prolijo que el otro. Cuando hubieron terminado de colocar las salientes, todos se reunieron y juntos masticaron coca y tomaron alcohol, respondiendo así a la imperiosa y competitiva hospitalidad que habían demostrado sucesivamente los recién casados, los padres del novio, los padres de la novia y los padrinos. El padre del novio señaló al hombre que había elegido como maestro techador y al ayudante; el padre de la novia hizo lo mismo siguiendo su ejemplo. Al ser nombrado, el patrón le entregaba una botella de alcohol a cada uno. El maestro techador tenía que terminar la botella antes de comenzar su trabajo, tomando él e invitando a los otros. La novia, el novio, los padres y los padrinos fijaron su atención en el adecuado desarrollo del ritual. Todo el trabajo físico relacionado con el techa-casa fue dejado enteramente en manos de los ayudantes, parientes bilaterales de las dos familias.

Del techo se ocupaban sólo los maestros techadores y sus ayudantes. Los demás se encontraban abajo. Para la preparación del techo, colocaron la paja en montones limpios de impureza y en una sola dirección. Al preparar las planchas corrugadas para el techo galvanizado, ponen en fila a un grupo que estará encargado de alcanzar las plantas y los clavos a los techadores.

Al medio día se hizo una interrupción para comer lo que habían preparado los padres de los novios. Tal como en ocasiones anteriores, la comida fue una competencia. Cada familia trataba de opacar a la otra. Se demoraron más o menos dos horas en comer y tomar el infaltable alcohol, por lo que los techadores siguieron con su trabajo a la media tarde. Para esto ya estaban algo ebrios y el equilibrio que trataban de mantener al subir al techo dio el toque emocionante al acontecimiento.

Cuando se hubo terminado el techo, el novio se apareció con una rama de palma en la mano del Domingo de Ramos y pidió que la colocaran en la parte más alta y central de la casa. De haber tenido ahijados uno de ellos hubiera traído una cruz para colocarla y proveer a la casa de una protección ritual. Muchos techos exhiben varias de estas cruces, cada una representa el regalo de un ahijado. Mientras que

le alcanzaba la palma a los techadores, su esposa lo acompañó con una pequeña botella de alcohol y un puñado de coca. Antes de que los techadores pudieran bajar debían terminar con el alcohol y con la coca.

En este lapso de tiempo se trajeron *pinkillus* y tambores y se comenzó a tocar la música del *achuqalla*, o baile de la zarigüeya. El baile, sin embargo, tuvo que esperar hasta que los techadores hubieron bajado. Cuando así lo hicieron, fueron directamente al interior de la casa para ver cómo había quedado su trabajo. El novio, el padre y el suegro los siguieron y los acosaron con más coca y alcohol, como una muestra de gratitud por el buen trabajo realizado. Luego el novio, dirigiéndose a sus padres y a los padres de su esposa, entregó a cada pareja una botella de alcohol, agradeciéndoles por la ayuda prestada. Luego se sirvió la comida que los recién casados habían preparado. Mientras que los últimos invitados terminaban de comer, cuatro o cinco de los parientes de más respeto, se dirigieron a la parte posterior de la casa y comenzaron a preparar los disfraces para el baile: grandes sombreros de *jich'u* en forma de coronas, látigo de paja tejido, y pesados aros de paja para ser usados por encima del torso; cada uno de seis pulgadas de diámetro.

Cuando hubieron terminado su trabajo, y con sus trajes listos, volvieron a entrar a la casa y comenzaron a ejecutar una entretenida charada. Explicaron que venían de hacer una larga jornada, desde el pueblo de *Achuqalla* y que viendo la nueva casa habían decidido entretenerse. La banda comenzó a tocar; y bailaron primero un *wayñu*, el baile Aymara del amor, marcando el compás con sus látigos. La música cambió de pronto y comenzaron a entonar un *achuqalla*, y cada uno de los danzantes comenzó a pegarle al otro con su látigo en las pantorrillas. Después de cinco minutos, la música volvió al *wayñu* original y cesaron los latigazos y, a manera de una reconciliación simbólica, los danzantes cambiaron el paso y en forma alternada se dieron la mano y cruzaron los brazos, prosiguiendo con el clásico baile, cariñoso y aceptable.

Los siguientes en salir a bailar fueron los recién casados. Mientras que bailaban, entablaron un diálogo, rico en el simbolismo de aposición:

El: Tú eres la que siempre tienes la culpa.

Ella: Tú eres el que nunca quiere comer.

El: Tú eres la que le das mi pescado al perro.

Ella: Tú eres el que nunca me haces caso.



- El: Tú eres la que siempre me reprochas por tu hija.  
Ella: Tú eres el que se niega a comer la comida que yo cocino. De ahora en adelante no te vas a negar a comer mi comida.  
El: De ahora en adelante es mejor que cocines sin quejarte.  
Ella: Tú eres el que se pasa los días mirando muchachas bonitas.  
El: Tú eres la que se emborracha hasta muy tarde.  
Ella: Tú eres el que no regresa a casa de noche.  
El: Tú eres la que sabe como castigarme.  
Ella: Tú eres el que siempre me tira piedras (actualmente una muestra de cariño).  
El: Esta nueva casa es un dolor de cabeza.  
Ella: Esta nueva casa no es un chiquero.  
Ambos: Esta es una nueva casa.  
El: Este es otro dolor de cabeza para ti. Veo que te han castigado.  
Ella: Sí, tú no serías un pecador si no me castigases.

No siguieron otras palabras de reconciliación. El *wayñu* que ambos bailaron con gusto, fue suficiente para renovar públicamente los lazos que unían a la pareja.

Luego que los novios hubieron bailado, los siguieron los padrinos, después siguieron los maestro techadores, luego el padre del novio con la madre de la novia y luego la madre del novio con el padre de la novia. El baile de estas dos últimas parejas representaba simbólicamente la agresión y el distanciamiento que continuaba separando a estas dos familias, y la necesidad de una reconciliación ahora que había tenido lugar un matrimonio. Durante el *utacht'api*, tal como había ocurrido durante las otras ceremonias del ciclo matrimonial, los padres, tanto del novio como de la novia, se forzaban uno al otro para que tomase, reforzando con esta serie de actos, su creciente sentido de camaradería, el respeto mutuo y las obligaciones recíprocas.

Una vez que estos individuos hubieran bailado, cualquiera que así lo deseara, podía colocarse los disfraces, elegir a una pareja y seguir con el ritual. Cada uno que así lo hiciese, tenía que seguir la triple coreografía: un *wayñu* inicial marcado de gestos amenazantes, una beligerante *achupalla* donde se repartían mutuamente latigazos, y un *wayñu* final donde tenía lugar la reconciliación. Las parejas estaban

mezcladas, habían mujeres bailando con hombres, mujeres con mujeres y hombres con hombres. Igualmente mezclada estaba la afiliación familiar de las parejas. Algunas veces ambos pertenecían a la familia del novio, otras veces ambos eran de la familia de la novia, y en otras, una de las partes era familia de la novia y la otra, familia del novio.

En los intermedios que se hacían entre baile y baile, la pareja continuaba haciendo las rondas, ofreciendo primero ponche de leche caliente y más tarde aguardiente de caña. A las 3.00 a.m. todos estaban no solamente casados sino también ebrios. Los techadores comenzaron a imitar los movimientos de la zarigüeya llamada también *achuqalla* por los Aymaras; se subían al techo y se colgaban de las salientes ante la mirada de entusiasmo de los espectadores. Hacia el amanecer, el grupo siguió a la banda hasta un pedazo de terreno distante unas 500 yardas de la casa y una vez ahí todos danzaron *wayñu* y *achuqalla*. Para este entonces, los disfraces estaban deshechos, y los latigazos se convirtieron en una pantomina. La alegría de los asistentes era incontrolable. La gente cantaba junto con la banda, gritaban continuas *jallalla* y jugaban con penachos de *jich'u* encendidos. Cuando volvieron a la casa, al amanecer, la mayoría descansaba, mientras que la novia estaba ocupada preparando una comida con carnero. Uno de los hombres más ancianos se lamentaba del hecho de que se hubiese perdido una de las costumbres más agradables de la comunidad. Hasta seis años antes, los grupos de *achupalla*, recorrían la comunidad al amanecer y se robaban carneros, queso, huevos y otros alimentos para la comida de la mañana siguiente. Mataban inmediatamente a los carneros y lo colocaban en el asador. Se le podían cobrar los daños y perjuicios al novio. Pero en los años anteriores habían habido muchos quejas y las reparaciones que se cobraban eran excesivas. Como resultado de esto, ahora eran los recién casados, los que tenían que aprovisionarse con la comida necesaria.

Aunque a las parejas que se les celebraba el *utacht'api*, les faltase tierras de su propiedad, esta ceremonia señalaba el último paso en la completa unión de la pareja, y que ésta, a su vez, se encontraba en condiciones de mantenerse por sí sola. La parcelación formal de las tierras tiene lugar después de la muerte del padre de una persona. Pero la presión social exige que se le entregue a la pareja una parcela en usufructo lo suficientemente grande, como para que puede mantenerse por sí misma.

## EL MATRIMONIO —¿UNA O VARIAS CEREMONIAS?

En su trabajo pionero sobre los ritos de pasaje, Van Gennep se ocupó del matrimonio como una de las más importantes transiciones de una categoría social a otra. Aunque sea para uno de los esposos, el matrimonio constituye un cambio de familia, de clan, de pueblo o de tribu. El cambio de residencia está señalado por los ritos de separación, que están enfocados en el pasaje territorial (1960: 116).

En el caso de los Aymaras, la serie de ceremonias que tienen lugar alrededor del matrimonio, confirma, admirablemente, el punto de vista de Van Gennep. Suministran a la pareja todo lo que ésta necesita para establecerse: ropa, herramientas, semillas, animales, casa, un capital modesto, y aún les dan una ayuda moral. Lejos de aislarlos, los incorporan como adultos trabajadores y productivos. Una vez que se ha completado la secuencia de las ceremonias, la pareja ha contraído tantas obligaciones sociales con los parientes de la novia, del novio y de los padrinos que se ven envueltos en el préstamo y entrega de bienes y servicios por el resto de sus vidas. Cada una de las ceremonias indican a las claras que hubieron inicialmente una serie de antagonismos que separaron a ambas familias. Este antagonismo se deja de lado con la serie de rituales, y se fuerza a los actores a que se reconcilien públicamente en cada una de las ceremonias.

Las ceremonias también sirven para establecer un orden entre las familias de los novios. ¿Qué otra razón tendría entonces el continuo énfasis que se pone en el dar y recibir comida y bebida? ¿Por qué si no la necesidad de una competencia en cada paso que se da? Las ceremonias unen a dos familias distintas. Lejos de igualarlas, subrayan las diferencias, premiando la laboriosidad y frugalidad con prestigio.

¿Cómo encaja el matrimonio de prueba en esta serie de actividades? ¿Si éste existe, dónde puede decirse que se inicia? ¿Con el enamoramiento? ¿Con el *sarta* y el *irpaqa*? ¿Con la ceremonia misma del matrimonio? ¿Qué tan tentativos son los lazos que se establecen entre uno y otro de estos puntos, sobre todo si cada uno de éstos tiene potencial para exigir una reparación legal?

Uno podría sostener que entre los aymaras, ninguna ceremonia por sí sola es suficiente para completar el contrato matrimonial. En todas las sociedades, el matrimonio implica el reconocimiento público, a través de un ritual determinado, de dos personas que



inician una nueva vida. Estamos acostumbrados a asociar ese reconocimiento con un solo rito. Probablemente porque en la tradición judeocristiana un simple rito es suficiente. ¿Podríamos atribuir a nuestra perspectiva etnocéntrica el querer encontrar un simple rito, análogo al que celebramos, para hacer válido el contrato de matrimonio en otras sociedades? Podría ser que el matrimonio de prueba andino no constituya una prueba en absoluto, sino que sea tan sólo el primero de una serie de rituales de vida, ninguno de los cuales puede darse por separado. Todos juntos contribuyen a sellar el lazo marital.

Nuestra insistencia en el hecho de que consideremos suficiente un solo rito para marcar el pasaje de un status de vida a otro puede explicarnos una serie de cosas. Varias generaciones atrás habríamos señalado, por ejemplo, como ritual la primera comunión que lo convierte a uno en miembro de la iglesia —o al Bar Mitzva, que es señal del pasaje de la niñez a la adolescencia—. Al declinar la importancia de estos ritos, se ha pensado que nuestra sociedad ya no tiene ritos de iniciación. Nada más lejos de la verdad. No hay nada más elaborado que la serie de rituales que se desarrolla alrededor del progreso de los jóvenes en las escuelas y colegios. Un individuo se gradúa en primaria, secundaria, en la universidad, y si continúa, finalmente, se llega a graduar en escuelas para graduados. En cada uno de estos pasos existen cosas nuevas, y las ceremonias públicas y formales les confiere un nuevo status.

¿Podríamos decir que alguna de estas ceremonias es por naturaleza una ceremonia de prueba y que otras por el contrario son permanentes? ¿O que hay algo a lo que pueda llamarse una educación de prueba? Muy pocos convendrían en afirmar esto. La mayoría, probablemente, vería a cada una de estas ceremonias como algo que establece el derecho de un individuo a funcionar dentro de un nuevo nivel de la sociedad, hecho que indica —ontológicamente— que el sujeto se ha convertido en una nueva persona.<sup>23</sup>

Podría decirse que los Aymaras concebirían los diversos rituales relacionados al enamoramiento y al matrimonio como derivados de

---

23 Tanto Turner como Richards se han ocupado de las implicancias ontológicas de dichas transformaciones. En el estudio de Richards sobre los ritos de pubertad entre las mujeres Bemba, el 'chisungu', ella habla de "hacer crecer a una niña" (1956: 121). Turner retoma este tema y sugiere que la pasividad de los neófitos frente a sus instructores, su docilidad y su sumisión para recibir órdenes, podrían ser vistos más significativamente como pasos necesarios para su transformación ontológica (1967: 101).

una sola rama. Cada ritual llevaría en sí mismo derechos y responsabilidades. Cada uno prometería la aprobación de la sociedad si la pareja se adhiere a ciertos principios definidos. Sin embargo, el contrato matrimonial no se conquista por completo, ni se acepta a la pareja como adulta hasta que toda la serie de ceremonias se ha completado. Los rituales son extensos y repetitivos. El hecho de que la sociedad los tolere nos indica lo positivo de sus funciones, y la inmensa importancia que se otorgue a los lazos maritales. El ideal de vida constituido por la monogamia, todavía goza de gran respeto. El divorcio y la separación no son comunes. Una vez que el proceso del matrimonio ha comenzado, hay fuertes sanciones para que no se 'echen atrás' ya que en este hecho podrían verse envueltas muchas personas.

No soy el único que sostiene esta posición. Ralph Bolton en un estudio (1973c: 148) sobre un pueblo quechuahablante cerca del Lago Titicaca afirma que mientras que la mayoría de los estudios referidos a los Andes se refieren al 'matrimonio de prueba', sería más apropiado hablar de los estadios consecutivos del desarrollo marital. El primero serían los esponsales, que cubriría el período entre la aceptación formal de parte de las dos parejas de padres y el acto de entregar la mujer al hombre. El segundo sería el *servinacuy* que es el período de servicio mutuo entre el hombre y la mujer y entre la pareja y los padres de ambos. El tercero estaría sellado por una ceremonia de matrimonio civil o religiosa que tendría lugar en la capital de distrito a manos de una autoridad civil o religiosa, éste permitiría a la pareja cambiarse de casa y la asignación de tierras. Al ir la pareja atravesando estos estadios, la estabilidad del matrimonio también va en aumento. La separación muchas veces tiene lugar durante los períodos iniciales, pero una vez que se atraviesan los períodos finales, ésta ya no es posible.

A la luz del rito tradicional de la teoría del pasaje, es sorprendente que esta interpretación se haya demorado tanto en visualizarse. En forma clásica de enfocar el problema, Van Gennep sostiene que:

Debido al número y a la importancia de los grupos que se ven afectados por la unión de dos de sus miembros, es natural que el período de transición tenga una importancia considerable. Este período es comúnmente conocido como 'los esponsales'. Para la mayoría de la gente este consiste en una 'parte especial y autónoma de las ceremonias del

matrimonio' que incluye ritos de separación y de transición preliminar a un nuevo ambiente o una separación del período autónomo de transición. Luego viene el rito del matrimonio, el cual consiste principalmente en ritos de incorporación permanente a un nuevo ambiente, este también incluye por lo general ritos de unión de individuos, los cuales, sin embargo, no son tan frecuentes como uno se espera en un primer momento (1960: 16-17).

Xavier Albó, teniendo como base una investigación sobre la vida de los Aymaras en las provincias bolivianas de Ingavi y Omasuyos, reafirma esta interpretación. Sostiene que no es acertado hablar de un matrimonio de prueba, ya que lo que realmente tiene lugar es una larga serie de etapas que sellan aun más firmemente el compromiso mutuo de una pareja, y le proporcionan el reconocimiento de los miembros de la comunidad como una unidad familiar nueva y autónoma (1972).

La serie de ritos alrededor del matrimonio y del establecimiento de una nueva unidad familiar, como se ha descrito aquí, simboliza en forma dramática los derechos, obligaciones y el contexto cultural dentro del cual se desarrollará la unidad. En lo que se refiere a los detalles de las ceremonias, éstas podrán variar considerablemente entre la gente de la región del Titicaca y aquellas de otras partes de Bolivia y Perú, y sobre todo entre los Aymaras y los quechua-hablantes. Las publicaciones que se han hecho de las descripciones de las ceremonias del matrimonio, nos llevan a pensar, sin embargo, que en términos generales, las similitudes son sorprendentes. Las diferencias que se citaron originalmente, entre el punto de vista de Price con el nuestro, parecen derivarse más que nada de una diferente interpretación y no de una diferencia de la estructura misma.

Hasta que no tengamos informes más detallados de los rituales que sellan los contratos matrimoniales en los Andes, nos veremos forzados a continuar en el reino de las conjeturas. Una vez que podamos disponer de estos informes, este concepto de 'matrimonio de prueba', que se usó sin un sentido estricto, podría llegar a desaparecer. En su lugar nos veríamos tratando con una serie de rituales muy entrelazados, cada uno de los cuales permitiría una determinada etapa del matrimonio y un nivel ontológico de crecimiento por parte de la pareja. En algunos casos veremos las clásicas etapas de separación que hace Van Gennep; en otros, su estadio marginal (o liminal); y en otros, su etapa final de agregación.



Unicamente cuando se combinan son capaces de explicar todo el proceso de transición. El proceso completo, lejos de dar la oportunidad de probar a una pareja antes de comprometerse, puede verse como un lazo que refuerza la estabilidad tradicional de las uniones en los Andes.



**IV**

**PARENTESCO Y RECIPROCIDAD**





# REPENSANDO 'MAS ALLA DE LA FAMILIA NUCLEAR'

Enrique Mayer\*

*Desde que se presentó este trabajo en Toronto y se publicó en la Revista del Museo Nacional (Tomo XL, 1974), varios colegas (especialmente César Fonseca y Daisy Núñez del Prado) señalaron serios errores en los datos que en él se consignaban, resultando así interpretaciones erradas. Esta edición del trabajo ha sido, por lo tanto, completamente corregida y revisada. De allí la adición de "repensando" al título original.*

En este trabajo trataré de las relaciones de parentesco entre familias nucleares en la comunidad de Tangor, uno de los pueblos de la quebrada de Chaupiwara, en la provincia de Daniel A. Carrión, departamento de Pasco, en los Andes Centrales del Perú.<sup>1</sup>

Me ocuparé del tipo de parientes que regularmente establecen relaciones entre ellos, la naturaleza de estas relaciones, cómo son reclutados estos parientes y, finalmente, presentaré un modelo que resume las relaciones por encima de la familia nuclear.

La quebrada de Chaupiwara<sup>2</sup> forma parte del sistema fluvial

\* Enrique Mayer es profesor de Antropología en la Universidad Católica del Perú; doctorado en Cornell University. Autor de varios artículos sobre economía campesina, "Un carnero por un saco de papas: aspectos del trueque en la zona de Chaupiwara, Pasco", "Censos insensatos: evaluación de los censos campesinos en la historia de Tangor", "El trueque y los mercados en el Imperio Incaico", "Tenencia y control comunal de la tierra en Laraos (Yauyos)" y "Sistemas agrarios y ecología en la cuenca del río Cañete", y los que se incluyen en el libro que compiló con Giorgio Alberti, *Reciprocidad e intercambio en los Andes*. Actualmente está encargado del Departamento de Investigaciones Antropológicas del Instituto Indigenista Interamericano, en México.

<sup>1</sup> El trabajo de campo en Chaupiwara fue llevado a cabo entre noviembre de 1969 y julio de 1970, como parte de mi trabajo doctoral en la Universidad de Cornell, con fondos aportados por el Latin American Studies Program de Cornell. En un segundo período de trabajo de campo, entre enero y marzo de 1972, los fondos para redacción y viáticos fueron financiados por la Ford Foundation, en Lima. Aparte de los tangorinos, con quienes pasé muchos momentos felices, agradezco al Prof. John V. Murra, que me ha brindado muchas horas ayudándome a aclarar los diversos problemas aquí presentados; a mis colegas y estudiantes del Departamento de Antropología de la Universidad Católica, con quienes esboqué diversas versiones orales de este trabajo; a César Fonseca, quien me proporcionó información adicional y, finalmente, a las relaciones de *masha* y *lumtshuy*.

<sup>2</sup> Se encuentra información publicada sobre Chaupiwara en Cuadernos de Antropología (1964); en Ortiz de Zúñiga (1967, 1972). Ver también Murra (1967-8, 1970 y 1972); Fonseca (1972a, b), Mayer (1971, 1972, 1974b, c, d).

del río Huallaga. El río comienza en una zona de gran altura, en las cercanías del lago Lauricocha, aproximadamente a 4,500 metros sobre el nivel del mar, y rápidamente pasa a formar un estrecho valle interandino, en el que las alturas alcanzan aproximadamente 3,000 metros cerca de la capital provincial, Yanahuanca; 2,500 metros, cuarenta kilómetros río abajo, donde las tierras de Tangor llegan hasta éste, y unos 2,000 metros en su confluencia con el Huallaga, en Ambo, más o menos a 75 kilómetros de su origen.

Cada comunidad de la quebrada trata de controlar el acceso a las principales zonas ecológicas, que en quechua se denominan: *jatun kichwa*, las partes más profundas del valle, donde crecen sembríos de climas cálidos, principalmente el maíz; *kichwa* y *jalka*, las laderas de los cerros, con climas templados, apropiados para la siembra de la papa; y *jatun jalka*, los pastizales de gran altura (ver Fonseca, 1972).

Toda la agricultura de la zona es de secano. Los terrenos productores de maíz son sembrados durante siete a diez años consecutivos, rotativamente, comenzando por papas, papas primerizas, cambiando luego a ocas y mashuas y, finalmente, trigo, después de lo cual el terreno es dejado en reposo de seis a siete años. De esta manera, cada familia de agricultores labra simultáneamente cuatro o cinco pequeños lotes, que cambian de ubicación conforme se va habilitando nuevos sectores para comenzar nuevos sembríos de papas, mientras que los campos de trigo comienzan su período de descanso. Los terrenos cultivables que se encuentran extremadamente fraccionados en pequeños *pedazos*. Aproximadamente la mitad de estos terrenos son barbecho, donde los animales pastan durante este período.

La población en sí, como todas las otras de Chaupiwara, es nucleada y se encuentra más o menos a medio camino entre las cumbres que delimitan la quebrada, y el río. Esto permite a cada agricultor llegar en pocas horas de camino a cada una de sus chacras, dispersas a lo largo y a lo ancho de los territorios comunales.

En términos de producción agrícola, cada población y cada unidad doméstica es autosuficiente, puesto que el sistema de tenencia de la tierra garantiza el acceso a las diversas microecologías, siendo este sistema el resultado del ideal que los habitantes de esta zona tratan de lograr, un ideal que Murra (1964, 1967, 1968, 1972) ha



caracterizado como un "control vertical" de un máximo de ambientes ecológicos. A pesar de esto, no siempre se logra la autosuficiencia debido a una distribución dispareja de las zonas ecológicas a lo largo del curso del río; a cambios históricos, por los cuales las comunidades han perdido el acceso a los ambientes ecológicos más distantes; y también debido a las irregularidades del clima que a veces ocasionan la pérdida de la cosecha. El acceso a los productos que no pueden ser producidos directamente, está garantizado mediante un complejo sistema de trueque y de comercio, que rebasa los límites de la quebrada e incluye a las comunidades pastoras de las alturas y a las zonas bajas, de donde se obtiene la coca, frutas, café, especerías, plantas medicinales y aguardientes, bebida que destaca nítidamente en los muchos intercambios recíprocos que describiré más adelante.<sup>3</sup>

En Tangor son muy pocos los productos agrícolas que se venden por dinero. El acceso al dinero en efectivo, necesario para la adquisición de los bienes manufacturados básicos que forman parte del consumo corriente de los tangorinos, se obtiene abandonando el pueblo por períodos variables, para comerciar o para buscar un trabajo asalariado. Cerca de la mitad de los hombres y mujeres del pueblo se encuentran ausentes de manera más o menos permanente, residiendo principalmente en el área de Lima metropolitana, si bien las relaciones con el pueblo natal se mantienen. Otras poblaciones de la región dependen fuertemente del trabajo asalariado en las minas que circundan la zona de Chaupiwara.

La unidad básica de producción, distribución y de consumo es la unidad doméstica. Cada familia produce agrícolamente lo suficiente para alimentarse, aunque no mucho más. Para obtener estas cosechas, dedica los suficientes insumos de trabajo para las actividades agrícolas, en la mayoría de los casos, directamente por parte de la familia. Cualquier exceso de capacidad de trabajo de que disponga la unidad doméstica es dedicada a la consecución de dinero en efectivo, lo que, aparte de algunas pocas familias que se dedican a la crianza de ganado, implica ausentarse del pueblo. En la medida en que esto sea posible, la familia se dividirá en dos grupos: uno que permanece en el pueblo para encargarse de la agricultura, mientras que el otro emigra para conseguir dinero en efectivo.

Dedicado a la agricultura, el patrón de composición de la unidad

---

3 Ver mi trabajo (1971) sobre relaciones de trueque de mercado.

doméstica predominante en Tangor es el de la familia nuclear. Hay dos tipos de familias no nucleares: las familias incompletas a causa de la muerte o separación de uno de los cónyuges; o debido a que uno de los miembros está temporalmente ausente. Todas las familias incompletas están a cargo de mujeres y no hay familia a cargo de un hombre sin una mujer, hecho que está relacionado a la división del trabajo, según la cual el hombre se ocupa de las tareas de producción, mientras que la mujer es quien administra. En términos de Tangor, un hombre no puede vivir solo, ya que no tiene quien le cocine, mientras que la mujer puede conseguir ayuda masculina extrafamiliar para cultivar sus terrenos. El otro tipo es el de la familia extensa, que incluye a miembros de las familias parentales de cualquiera de los cónyuges o a la familia incompleta de algún hijo, en la que falta un cónyuge. Dicho en otras palabras, la familia extensa está conformada por la unión de la familia nuclear incompleta con la familia de un pariente cercano.

El ideal para cada pareja es establecer un hogar independiente después del matrimonio, en una casa separada. Vivir con parientes es una alternativa menos deseable, a la que se recurre sólo cuando la propia familia nuclear se rompe. Según la edad de la persona, ésta elegirá vivir con sus padres, si es joven, o, si es vieja, con sus hijos. Solamente si la posibilidad de vivir con pariente no resulta práctica, la mujer constituirá su propio hogar. Es también interesante anotar que, en general, los siblings casados no tienden a vivir juntos.

En términos del ciclo del grupo doméstico, la tendencia al establecimiento de familias nucleares una vez que los hijos se casan implica que ninguna de las empresas agrícolas corporadas de la familia persisten en el tiempo. Estas más bien se establecen en el matrimonio, con medios aportados por ambos cónyuges, los cuales crecen conforme la familia va aumentando y los hijos comienzan a contribuir, hasta que éstos a su vez se casan. En este momento, los medios del grupo comienzan a dividirse nuevamente entre las familias recién constituidas. Es por esta razón que la repartición de tierras es una mejor forma de pensar en la transmisión de la tenencia de éstas que la herencia, si bien los tangorinos consideran estas tierras como heredadas, sólo que reclaman su herencia mientras que los padres aún viven. Al tiempo en que los padres mueren, las tierras generalmente han estado ya durante mucho tiempo en manos de las familias de sus hijos y aquellas que no han sido entregadas antes, han sido ya designadas entre éstas. En todo caso, es el hijo que ha permanecido

con sus ancianos padres quien hereda la casa y los bienes muebles.

Por otro lado, el hecho de que el hogar como familia nuclear constituya una unidad económica independiente, no quiere decir que se encuentre solo y desamparado, enfrentando a la competencia de unidades similares. Por el contrario, como explicaré en este trabajo, cada hogar es el centro de una diversidad de intercambios de trabajo y de intercambios ceremoniales, que van desde las relaciones con hogares estrechamente vinculados, del propio pueblo, hasta los relacionados con personas que viven en otras comunidades.

Se puede hablar de la independencia de la unidad doméstica, en el sentido de que cada una tiene el derecho de decidir independientemente la distribución del trabajo y de las tierras. Cada unidad doméstica es también independiente en el sentido de que actúa como una unidad en los intercambios interfamiliares. Un hombre puede pagar una deuda de un día de trabajo, enviando a su hijo; las contribuciones hechas a otras unidades domésticas son reconocidas como contribuciones familiares, celebrándolas, no sólo el miembro que aportó la contribución, sino todos los adultos de la familia nuclear. Los aportes de trabajo para la comunidad (faenas) son evaluados por la familia y no por el individuo.

El parentesco es bilateral. La persona es descendiente de ambos padres y lo trasmite a los hijos, tanto hombres como mujeres. Largos años de estabilidad han dado como resultado situaciones en que cualquier persona dada puede rastrear relaciones de parentesco con una gran parte de los miembros de la comunidad. Existe una tendencia patrilocal en términos de residencia de mitad y de barrio, puesto que los hijos varones heredan lotes subdivididos del conjunto residencial paterno. En determinados casos, grandes grupos de parientes son considerados como una unidad y se los conoce por el apellido que llevan en común y por el barrio al que están asociados. En este sentido, a veces se escucha hablar a los tangorinos de los "fulanos" del barrio de *Paltay*. Se asocia a estos grupos de parientes determinados rasgos de carácter, como por ejemplo la reputación de ser pleitistas y agresivos o frugales y trabajadores. Había una familia muy pleitista, de la cual se pensaba que había adquirido ese rasgo a través del matrimonio de uno de sus hombres, con una mujer de la familia conocida como la más pleitista del pueblo y que se vanagloriaba de tal reputación. Estos grupos son llamados *familia* y se distinguen de aquellos que no son parientes, a los que en quechua se llama *hapa* o no es *familia*, en castellano. Estas familias no forman



grupos jurídicos corporados, sino que son más bien el resultado de un intento consciente por parte de las familias o de los hermanos y, hermanas para cooperar estrechamente y para ayudarse mutuamente en numerosas circunstancias. Otras familias no son ni tan unidas ni tan conocidas. Los tangorinos consideran como meta deseable, el que las familias permanezcan unidas y cooperen entre sí, cosa que expresan en un dicho: "Es bueno que las familias estén unidas".

El pueblo es en gran medida endógamo, aunque no totalmente. En el 650/o de los matrimonios, ambos cónyuges eran del mismo pueblo; en 330/o de los casos, uno de los cónyuges era del pueblo, mientras que el otro era de fuera; y en un 20/o las familias estaban constituídas por inmigrantes, que: aprovechaban la favorable disponibilidad de tierras en Tangor; al jubilarse después de muchos años de trabajo en las minas. Dos tercios de las uniones exógamas consistían de matrimonio con miembros de otras comunidades de la región, mientras que el tercio restante era de matrimonios contraídos entre tangorinos y residentes de los centros mineros. Los hombres inmigrantes casados con mujeres del pueblo reciben la denominación de *marca masha* (yerno del pueblo) y nunca adquirirán el status del poblano completo. Jocosamente, recibí el mismo status durante mi trabajo de campo.

Más allá de la familia nuclear, las relaciones están basadas en la reciprocidad, de manera que un servicio recibido es devuelto, a su debido tiempo, de la misma manera. Existen diversas formas de intercambiar servicios recíprocos; y aquí plantearé que una de las formas de distinguir un tipo de pariente de otro, es, precisamente, la forma de intercambiar servicios que ellos eligen.

Básicamente hay tres formas de intercambiar recíprocamente:

1. *Voluntad*. Es una obligación que una persona rinde a otra, a causa de la relación social que los une. Las más importantes de estas relaciones son las que están relacionadas con el parentesco. El servicio tiene que ser brindado por un pariente que se encuentra en la categoría de parentesco adecuada, en momentos especificados "*por la costumbre*".... Generalmente la ocasión es un ritual en el ciclo vital de un miembro de la familia que recibe la contribución: un funeral, la ceremonia del corte de pelo de los niños, el techado de la casa para una pareja recién casada, etc. La retribución adecuada es hecha al momento en que la otra familia, a su vez, celebra la misma

ceremonia. Entretanto, la familia que ha recibido el servicio expresa su reconocimiento a quienes lo han brindado, mediante una comida festiva, a la que los tangorinos llaman *cumplimiento*. Un informante explicó que: "no se puede rechazar servicios ofrecidos de voluntad, como tampoco se puede obligar a personas, si ellas no quieren".

2. *Waje-waje*. Es un intercambio recíproco, mediante el cual se brinda un servicio y como retribución se da uno exactamente igual. Puede tratarse de intercambios de trabajo, intercambios ceremoniales o hasta de instancias insignificantes de ayuda mutua en la vida cotidiana. A diferencia de la *voluntad*, el contenido de los intercambios en *waje-waje* no está especificado por la *costumbre* y es cuestión de los individuos establecerlo como les parezca. Además, mientras que los parientes tienen la obligación de participar de *voluntad* en los eventos de otros, las relaciones de *waje-waje* son optativas y se piden formalmente. Se puede establecer relaciones de *waje-waje* con cualquier persona y se puede rechazar esta invitación sin mayores consecuencias sociales. Todos llevan la cuenta de los *waje-wajes* que se les debe y el que es acreedor de un *waje-waje* puede pedir su retribución cuando necesite ayuda. Esta retribución es una obligación muy seria, que mantiene vivas las relaciones del *waje-waje*.

3. La *minka* se diferencia del *waje-waje* en que el servicio no es retribuido con otro igual. En cambio, es retribuido con una cantidad de bienes especificada por la costumbre. Los productos que se dan en pago se llaman *derechos* (derechos, a cambio del servicio brindado). Las personas que entablan una relación de *minka* no necesariamente tienen que tener una relación de parentesco que las una y tampoco se considera que los servicios de *minka* sean una obligación familiar. Por esta razón, la persona que requiera de un servicio de *minka* tiene que encontrar a alguien dispuesto a realizarlo y pedirle formalmente que lo haga.

Como primera aproximación podemos decir que los intercambios de *voluntad* están basados en vínculos de parentesco entre los actores, mientras que el *waje-waje* y la *minka* no especifican que los intercambios deban necesariamente ser entre parientes.

Estas tres formas de intercambios recíprocos pueden a su vez ser subdivididas en dos subtipos: uno se acerca más a la forma más "generalizada" de reciprocidad, mientras que el otro tiende al punto de "balance" (Sahlins, 1965). La forma más "generalizada" se emplea con parientes a los que se considera más "cercaños".

Las obligaciones determinadas por el parentesco pueden ser cumplidas ofreciendo el deudor sus servicios espontáneamente o bien esperando a que aquellos que tienen derecho a éstos vengan y los reclamen. Por esta razón, el primer tipo es llamado *voluntad* (buena voluntad). Un pariente demuestra su buena voluntad, brindando el servicio cuando considera que éste es necesario. El segundo tipo se llama *manay* y se lo debe entender como demanda de un derecho y como una obligación que sólo tiene que ser cumplida a requerimiento.

Los intercambios de *waje-waje* se subdividen en *ayuda* y en *waje-waje*. Cuando se trata de *ayuda*, no se debe llevar la cuenta de los servicios brindados ni de los que se debe, aunque en la práctica estos servicios se devuelven frecuente y rápidamente. En *waje-waje* se lleva la cuenta y la retribución puede ser exigida, aunque esto pueda resultar inconveniente a la contraparte. En otras palabras, los intercambios de *ayuda* son menos formales que los intercambios de *waje-waje*. La necesidad de mantener un balance más estricto entre los actores es mayor en el *waje-waje* que en la *ayuda*.

Los servicios de la *minka* son también de dos tipos: los intercambios de *minka* simétricos, que se dan entre amigos de confianza de igual status; y los intercambios asimétricos, entre patrón y cliente. Esta distinción es análoga a los dos tipos de *compadres* descritos por Wolf y Mintz (1950): aquellos entre personas socialmente iguales y aquéllos entre miembros de estratos sociales distintos.

Las seis formas de intercambios están representadas esquemáticamente en el diagrama I:

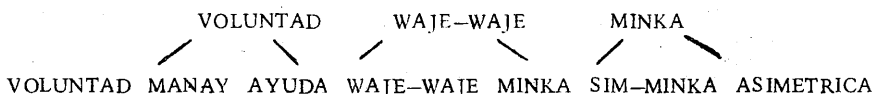


DIAGRAMA I

Las relaciones fuera de la familia nuclear pueden ser conceptualizadas como haces de relaciones diádicas recíprocas, organizadas por los jefes de familia nuclear, que eligen relaciones de entre un círculo cada vez más amplio de personas que forman parte de su mundo social. El tipo de contrato recíproco que acordarán depende de la



razón del intercambio y de la relación social subyacente que los vincula. Por ejemplo, si se requiere de ayudas para arar un campo se acudiría a la "ayuda" de un pariente cercano o al *waje-waje* con uno más "lejano". Como ha mostrado Brush (este tomo), el número potencial de parientes con quienes se puede establecer tales relaciones es tan grande, que de las muchas relaciones posibles se elige unas cuantas, a las que se mantiene activas, alimentándolas con continuos intercambios recíprocos. La red de parientes y no-parientes con quienes se mantiene vínculos puede cambiar con el tiempo, incluyéndose nuevas relaciones en esta red, mientras que otras desaparecen. Una nueva relación comenzará con cautelosos intercambios "balanceados", pero con el tiempo, conforme aumenta la confianza, la relación se tornará más "generalizada", cambiándose la forma de intercambio entre ellos.

Examinemos algunos contextos de intercambio, de modo que podamos ver qué tipos de parientes son reclutados bajo qué tipos de contratos. Determinados tipos de tareas agrícolas no pueden ser realizadas por sólo los miembros de la familia. El *chacmeo*, el volteo de las tierras de barbecho para prepararlas para un nuevo ciclo de cultivos, requiere de gran cantidad de trabajo de hombres provistos de *chaquitacllas*. Cada familia tiene que ocuparse de reclutar mano de obra adicional para llevar a cabo este trabajo, dentro de límites de tiempo bastante estrechos.

Básicamente se emplea dos tipos de contratos de trabajo para obtener ayuda adicional: el *waje-waje* en sus dos formas y el trabajo a jornal, una forma de *minka* asimétrica. Se ha realizado un estudio en 51 campos, para poder determinar la relación entre el propietario del campo y los trabajadores y el tipo de contrato de trabajo, bien sea *ayuda*, *waje-waje* o jornal. Los resultados aparecen en el cuadro I. (Ver también Mayer-Zamalloa, 1974).

## CUADRO I

### TIPOS DE PARENTESCO E INTERCAMBIOS DE TRABAJO EN EL CHACMEO

Categoría de parentesco	ayuda	waje-waje	jornal	total
Lazos familiares inmediatos	20	6	—	26
Parientes de la esposa	2	16	5	23
Parientes por afinidad	1	14	1	16
Parentesco patrilateral	—	16	7	23
Parentesco matrilateral	—	10	—	10
Compadres	1	9	2	12
Parientes consanguíneos no especificados	—	15	1	16
<b>TOTALES</b>	<b>24</b>	<b>86</b>	<b>16</b>	

Los intercambios de *ayuda* y *waje-waje* conformaban casi las nueve décimas partes del total de intercambios entre parientes, mientras que sólo el décimo restante de los intercambios entre parientes consistía en jornales. Las relaciones de *waje-waje* se diferencian de los contratos jornal, en que falta la relación afectiva y personalizada entre iguales. Se considera denigrante para la persona el trabajar para otro sin obtener una retribución de trabajo equivalente, por parte de la otra persona. Es por eso que no se pide a los parientes que trabajen como jornaleros para uno, puesto que tal relación —de explotación, como se la percibe— deterioraría el buen entendimiento y la amistad con los propios parientes, personas con quienes se debe estar en buenos términos. Por otro lado, la buenas relaciones entre

parientes se manifiestan, entre muchas otras formas, ayudándose mutuamente en las faenas agrícolas.

Todos los intercambios de *ayuda* fueron entre parientes, en tanto que los de *waje-waje*, si bien se daban entre parientes, también rebasaban la esfera de parentesco. Todos los intercambios de *ayuda* se dieron entre parientes muy cercanos, como padres, hermanos, hijos y suegros, mientras que los *waje-waje* se establecieron entre parientes más lejanos, personas entre las que reinaban relaciones más formales.

Los parientes patrilineales y matrilineales (parentesco consanguíneo) conformaban la proporción más alta de los intercambios de *waje-waje*, pues una persona dada, nativa del pueblo, probablemente tenga más parientes consanguíneos que por afinidad entre los cuales escoger, especialmente debido a que los límites hasta los cuales es posible encontrar una conexión de parentesco son elásticos. Es también interesante notar que había un mayor número de intercambios entre parientes patrilineales que matrilineales. El mayor número de jornaleros se encontró entre los parientes patrilineales (7 de 23), aunque éstos eran parientes más "lejanos", algunos de tercer grado de colateralidad; mientras que la ausencia de jornaleros entre los parientes matrilineales está asociado al hecho de que todos eran parientes de primer grado.

Un alto número de los intercambios de *waje-waje* tuvo lugar entre parientes vinculados mediante uno o más matrimonios. El hecho de que una enorme mayoría de estos intercambios son sólo *waje-waje* es altamente significativo y revela que cuando se dan intercambios entre parientes por matrimonio, se adopta la más formal de las dos formas y no la más "íntima" de la *ayuda*.

El contexto de los intercambios de trabajo cambia cuando enfocamos nuestra atención en los trabajadores de fuera de la unidad doméstica, reclutados para ayudar en la cosecha de papas. Para este tipo de tarea se requiere de una menor cantidad de personas que no pertenecen a la unidad doméstica. A diferencia del *chacmeo*, la mayor proporción de intercambios fue de *ayuda* y no de *waje-waje*; 10 de 26 eran parientes inmediatos, tales como hermanos, padres o hijos, pertenecientes todos a distintos hogares; ocho, eran parientes consanguíneos: tíos, sobrinos o primos; cinco se establecieron entre



parientes por afinidad; y uno era un compradre. Aparte de esto, hubo tres intercambios por "voluntad". Un muchacho dijo que estaba cosechando un campo de *voluntad*, porque la propietaria era su abuela y no tenía quien la ayudara (*he venido por voluntad porque es mi abuelita*); él no esperaba ninguna remuneración, ni tampoco que ella le retribuyera el trabajo.

Podemos ver que la forma de intercambios de trabajo varía de acuerdo con el contexto: más contratos de *waje-waje* y de jornal para el *chacmeo*, en que se requiere de más trabajadores; y una mayor proporción de intercambios de *ayuda* que de *waje-waje* durante la cosecha, en que se requiere de menos trabajadores adicionales. Además de esto, los jornales son intercambios, esencialmente entre personas que no están emparentadas, mientras que los intercambios recíprocos de trabajo son principalmente establecidos entre parientes. Si la relación es percibida como "estrecha", la forma de intercambio es la *ayuda*; si la relación es percibida como más "lejana", se elige el intercambio del tipo más estricto de *waje-waje*. Es significativo el hecho de que las relaciones con los afines es percibida como estrictamente balanceada, según lo indica la abrumadora mayoría de elecciones de intercambios en *waje-waje*.

El mismo grupo de parientes reclutado para intercambios de trabajo puede, en otros contextos, ser reclutado para contribuir en intercambios de *voluntad* o de *manay*. Más abajo se da ejemplos de cada tipo.

Cuando una pareja organiza un *cortapelo* para su hijo, se invita a parientes y amigos a una comida festiva, durante la cual cada participante corta un poco de pelo del niño y contribuye con algún dinero para la criatura. A cambio de esto, los huéspedes son banqueteados por los padres. Si bien está en el interés de los padres aumentar el número de huéspedes contribuyentes, así como la cantidad de las contribuciones, los invitados no pueden ser abiertamente forzados a asistir o a gastar más. Como dijo un padre, la asistencia y las contribuciones son de *voluntad*. A pesar de esto, los padres peinan el pueblo en búsqueda de personas de las que se sabe que tienen dinero y se las tienta a ir, ofreciéndoles comida, bebida y un rato agradable. Las personas son invitadas de la misma manera

que los organizadores de una fiesta tipo kermesse caritativa invitan a los miembros de la sociedad a asistir. Se supone que las contribuciones deben ir en aumento con cada rueda de corte de pelo, de manera que parientes y amigos comienzan con contribuciones pequeñas, que van aumentando con cada rueda. Cada vez que se corta un poco de pelo, se ejerce sutil presión sobre el invitado para que dé más. El padre escoge al invitado y luego selecciona el mechón de pelo que éste debe cortar. Según el padre haya calculado el monto de la contribución del huésped, le escogerá un mechón grande o pequeño. Frecuentemente el padre puede sugerir de manera velada que el otro debe dar más, escogiéndole un bucle especialmente grande, que "avergüenza" al invitado, obligándole a aumentar su contribución.

Hay un bucle especial, llamado *tankash* en quechua, que se deja enredado, despeinado y sucio durante meses antes de la ceremonia (representación simbólica del cordón umbilical). Este bucle está reservado para que lo corte la pareja que hará la contribución más alta. Estas personas no son elegidas como huéspedes de *voluntad*, sino mediante intercambios de *minka*. La pareja que corta el *tankash* pasa a ser compadre de los padres y padrinos del niño. La contribución que la pareja hace, si bien de *voluntad* (los montos no están especificados), es sustancial. Frecuentemente puede ser un lote de terreno o algunos carneros, que conjuntamente con el dinero contribuido por los otros invitados, pasan a formar un fondo que ayudará al niño a establecer un hogar independiente en el futuro.

Los compadres de cortapelo pueden ser parientes o no. Los padres tienen libertad para elegir. En ambas ocasiones en que participé en ceremonias de cortapelo, los compadres eran parientes de los padres. En este caso, los lazos de compadrazgo fueron empleados para reafirmar relaciones existentes y no para establecer nuevas.

Cuando una pareja ha aceptado la responsabilidad de patrocinar una fiesta del pueblo, una de las obligaciones es la de hornear una gran cantidad de pan para su distribución. En preparación de esto, el patrocinador organiza un grupo de trabajo, con cuatro o cinco meses de anticipación, para cortar leña de los árboles que crecen en tierras comunales. Aproximadamente una semana antes de este evento,

llamado *llanta takay* (corte de leña), la familia patrocinadora recluta a los trabajadores de entre "los cuñados, yernos, abuelos, compadres", etc. para que vayan a trabajar. Para sellar más firmemente el contrato, los patrocinadores hacen que el pariente beba un trago de aguardiente. La operación de reclutamiento es insistente y el aguardiente es prácticamente impuesto al familiar. Una vez que el trago ha sido bebido, la persona tiene la obligación de ayudar a cortar leña en el día señalado. Este tipo de reclutamiento es del tipo de *manay*. Los parientes tienen la obligación de ayudar al patrocinador, que tiene el derecho de exigir sus servicios. Mientras cortan la leña, los parientes reciben comida, coca, aguardiente y cigarrillos, todos esto proporcionado por el patrocinador. Además, los parientes que han colaborado tienen derecho a una porción de la masa que el patrocinador prepara algunos días antes de la fiesta. De manera muy interesante, esta porción se llama la masa del *manay*. Finalmente, durante la fiesta, el patrocinador ofrece un banquete a todos los parientes que colaboraron en el *llanta takay* o que de alguna otra manera prestaron algún aporte para la fiesta. Este banquete se llama el *cumplimiento a los familiares*. No todas las contribuciones que se hacen al patrocinador de la fiesta son del tipo del *manay*. Muchos familiares aportan comida, trabajo, dinero, etc., de *voluntad*. Un informante me contó que inclusive unos parientes que vivían en Lima y que no participaron en la fiesta que él había patrocinado, le enviaron dinero, una bolsa de 25 kilos de fideos, harina, etc. Estas contribuciones fueron ofrecidas sin haber sido pedidas y debían ser devueltas, en lo posible, cuando llegara a estos parientes el turno de hacer sus fiestas. El añadió: "las familias que sienten, dan; si no sienten, no dan". Si el funcionario tiene pocos parientes que lo puedan ayudar, se verá obligado a conseguir recursos para la fiesta mediante *waje-waje* y préstamos. Los *waje-waje* son devueltos cuando los acreedores organizan una fiesta; los préstamos, al cabo de un año.

De manera similar que las formas de *ayuda* y *waje-waje* distinguen entre parientes más "cercaños" y más "lejanos" en los intercambios de trabajo, aquí las contribuciones de *voluntad* y de *manay* distinguen la relaciones entre parientes de diversos grados, dependiendo de cuán "cercaños" se sientan entre sí.

Finalmente tenemos que examinar las relaciones de la *minka*.

Esencialmente, los intercambios de *minka* no son considerados como intercambios entre personas emparentadas, sino es más bien una relación recíproca que sirve para crear vínculos sociales, en vez de expresarlos en forma de intercambio de *voluntad, manay, ayuda o waje-waje*. Una relación típica de *minka* sería, por ejemplo, un hombre que regularmente pida a otra persona que le brinde determinados servicios especiales, como cavar una fosa en un funeral, actuar de mensajero, curar a una persona enferma, adivinar el futuro, construir las paredes de una casa, etc. La persona es reclutada de manera formal, con un trago de aguardiente y se le paga con productos, de acuerdo con una escala establecida, según la tarea. Estos productos son llamados *derechos*. La paga por la excavación de una fosa es de dos botellas de aguardiente; un curandero recibe aguardiente, coca, cigarrillos, comida, víveres para llevar, además de algún dinero. Las relaciones de *minka* son lazos duraderos entre el patrón y sus clientes. A medida que la relación crece, el flujo de bienes del patrón hacia el cliente aumenta y el flujo de servicios del cliente hacia el patrón se generaliza cada vez más, llegando a incluir no sólo el desarrollo de tareas específicas, sino también expresiones de lealtad, apoyo y una fuente en la que se puede confiar en cualquier caso de necesidad. Muchos tangorinos "ricos" han establecido relaciones de patrón-cliente de este tipo con familias más "pobres" del pueblo. Naturalmente, estos tangorinos "ricos" son a su vez clientes de otras personas que, en su mayoría, viven fuera del pueblo.

Ahora bien, las relaciones de *minka* también se dan dentro de la esfera parental. Muchos familiares "pobres" están atados a sus parientes "ricos" por relaciones de *minka*, en las que los "ricos" mantienen a los pobres en lo material, a cambio de servicios y fuerza de trabajo. Las relaciones *minka* también sirven para crear lazos cuasiparentales mediante los lazos de compadrazgo. De esta manera se añade toda una nueva categoría de parientes ficticios a la lista de parientes verdaderos. Los lazos del compadrazgo resuelven el dilema inherente a las relaciones parentales, de que los parientes deben ayudarse entre sí pero no pueden ser elegidos, mientras que los amigos pueden ser escogidos, aunque no necesariamente se sienten obligados a ayudar. El compadre es una solución a este dilema: él es un amigo que pasa a ser como un pariente.

Ahora pasaremos a examinar las categorías de parentesco de las que hablan los tangorinos cuando se refieren a grupos parentales más



amplios. Se encontraron dos maneras de categorizar a los parientes: una, empleando criterios de descendencia; la otra, de afinidad.

Todos los parientes del cuadro I corresponden a una categoría de parentesco llamada *aylu*. Los tangorinos también empleaban un segundo término, castellano: *casta*. Todos los parientes de *casta* lo son también de *aylu* pero no todos los de *aylu* lo son también de *casta*. Si bien la información que obtuve es incompleta y contradictoria, el empleo más consistente del término *casta* se refiere a todos los descendientes masculinos y femeninos de ambas parejas de abuelos de ego.

Como ha mostrado Fox (1967: 168-9), éste es un método de calcular la parentela, puesto que el punto desde el que se parte para detectar las relaciones es el ego. Luego se fijan los cuatro abuelos de ego y se determinan los descendientes de éstos. Egos distintos tienen abuelos distintos (a menos que sean siblings completos), a pesar de que un ego puede tener algunos abuelos en común con el otro. Consecuentemente, sus parientes de *casta* conforman un grupo de gente en parte distinta al de los parientes de *casta* del primer ego. Estos mismos parientes también pueden ser rastreados calculando grados de primos a partir de ego, siendo esta una forma más conocida de rastrear una parentela. Esta forma de calcular la descendencia a partir de los abuelos de ego nos es conocida en la literatura bajo el término teutónico de *stocks* (estirpe), al cual Fox (1967: 168) describe de la siguiente manera:

"La estirpe se refiere a todos los descendientes de una persona o de una pareja casada, así, el conjunto familiar del grado de primos segundos se compone de cuatro estirpes: los descendientes de los cuatro pares de bisabuelos del ego".

Concordando con esta definición, cuando los tangorinos usan el término *casta*, especifican la persona de cuya *casta* se trata. Una madre y su hija tendrán distintos parientes de *casta*. Los parientes del marido de la mamá no son miembros de la *casta* de ésta, sino parientes políticos, pero son parte de la *casta* de su hija. Por lo tanto, los parientes de *casta* de la parentela de ego llegan hasta el grado de primos segundos.

Los parientes consanguíneos más allá de los primos segundos son parientes de *aylu*. Aquí la distinción entre *casta* y *aylu* es similar a la distinción detectada por Billie Jean Isbell (comunicación personal) entre *ayllu* y *karu ayllu* (*ayllu* distante), que se hace en

Chuschi (Ayacucho), en la que los parientes de *ayllu* son parientes consanguíneos no desposables y los *karu ayllu* miembros más distantes de la parentela que sí son desposables. En Tangor, los parientes de *casta* también pertenecen al grupo dentro del que rige prohibición de casarse entre sí. La gente habla de los parientes de *casta* refiriéndose a los que son de la misma sangre.

Ateniéndose a la noción de que los parientes de *ayllu* son desposables, en Tangor la categoría de *ayllu* también incluye a los cónyuges de parientes de *casta*, así como a cualquier otra persona que esté casada con cualquier pariente consanguíneo, sea él o ella de *casta* o de *ayllu*.

En suma, las relaciones más allá de la familia nuclear constituyen una parentela más sus cónyuges. Todos los parientes que caen dentro de esta categoría se llaman *ayllu*. Este grupo no es ni exógamo ni endógamo, es decir, se permite tanto el matrimonio dentro del *ayllu* como fuera de él. Dentro de esta parentela se hace ciertas distinciones de grado. Los descendientes de ambos matrimonios de abuelos son parientes de *casta*. El matrimonio entre los parientes de *casta* está prohibido. Los cónyuges de los miembros de la *casta*, así como los demás parientes consanguíneos son parientes de *ayllu*, mas no de *casta*. Es de notarse que la categoría de *ayllu* incluye a parientes consanguíneos y de afinidad en un término que es esencialmente de tipo de descendencia. Debo también recalcar que los tangorinos se tornaban sumamente confusos cuando trataban de explicarme el parentesco de acuerdo con estas categorías, mientras que cuando determinaban el parentesco de acuerdo con categorías de afinidad, eran muy precisos y no cometían errores. Para poder explicar este método de determinar el parentesco, centraremos nuestra atención sobre las ceremonias de techado de la casa, que es donde por primera vez me di cuenta de una forma alternativa de categorizar a los parientes.

El *wasi gatay* (techado de la casa) es una reunión festiva de trabajo, en la que los parientes participan de *voluntad*. Los participantes del *wasi gatay* son clasificados de la siguiente manera:

1. *Los dueños de la casa*. Estos son los patrocinadores. Idealmente, debe tratarse de una pareja recién casada.
2. *Especialistas contratados*. En la ceremonia de techado que yo observé se dio 10 soles, chicha, comida y bebida a una anciana para que cantara una canción especial, llamada *huayray* (canción del viento), la cual ella cantó al momento en que la cruz era colocada

sobre el techo. En ciertas ocasiones se contrata a un carpintero profesional.

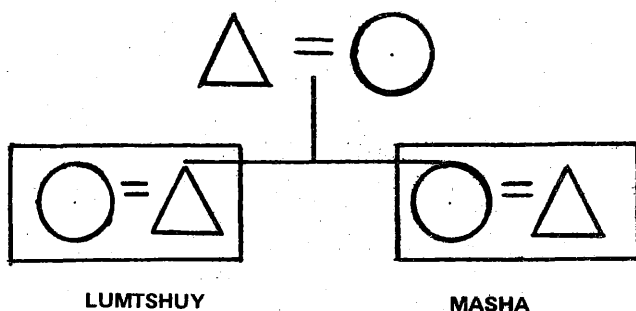
3. *Parientes con una relación específica de parentesco con los dueños.* Estos se llaman *masha principal* y *lumtshuy principal*. Tienen funciones ceremoniales especiales y también tienen que aportar materiales específicos para el techo.

4. *Parientes con obligaciones.* Estos también están divididos en *masha* y en *lumtshuy*. Contribuyen con materiales para el techo y con su trabajo.

5. *Otros parientes.* Estos contribuyen con su trabajo.

6. *Vecinos y amigos.* También estos contribuyen con su trabajo.

La mayoría de los parientes están divididos en dos categorías: *mashas* y *lumtshuys*. *Masha* es el término de parentesco empleado para designar a los yernos y a los cuñados, mientras que *lumtshuy* designa a las nueras y a las cuñadas. El principio básico en la agrupación de parientes es que las esposas de los *mashas* también son *mashas*, mientras que los maridos de *lumtshuy* son también *lumtshuys*, obteniendo de esta manera:



Por extensión, los parientes consanguíneos de los propietarios son *lumtshuys* cuando son hombres y *mashas* cuando son mujeres, en tanto que los parientes por afinidad hombres son *mashas* y las mujeres, *lumtshuys*. El cuadro II muestra esto en forma esquemática.

## CUADRO II

### PRINCIPIOS PARA EL AGRUPAMIENTO DE PARIENTES DENTRO DE LAS CATEGORIAS DE MASHA Y LUMTSHUY

	Consanguíneos	Afines
Hombres	Lumtshuy	Masha
Mujeres	Masha	Lumtshuy

El cuadro III es una relación y categorización de los parientes y otros participantes que concurren a una ceremonia de techado en la que participé. La dueña de la nueva casa era una viuda de cerca de cincuenta años, que vivía con dos hijas adultas solteras, de una de las cuales se decía era la persona para la cual se construía la casa. Un hijo casado vivía en otra casa del pueblo. La relación fue hecha de memoria por la viuda, meses después de la ceremonia, cuando me había convertido en compadre de su familia.

## CUADRO III

### RELACION DE LAS PAREJAS PARTICIPANTES EN LA CEREMONIA DEL TECHADO

Consanguíneos	Afines
Hombres: Lumtshuy	Mujeres: Lumtshuy
<b>Parientes de la esposa</b>	
HNO.	ESA. HNO. (que es también
HJO. HNO. (soltero)	HJA. HNO. P. ESO.)
HJO. HNO. M.	ESA. HJO. HNO. M.

Ego no es un individuo, sino la pareja que construye la casa.



### Parientes del (marido)

HJO. (HNO.)	ESA. HNO. (HNO.)
HJO. (HNO.) (soltero)	
*HJO.ESA. (HNO.— (viudo)	
HJO. HNA.	ESA. HJO. HNA.
HJO. HNO. P. (soltero)	
HJO. HNA. P.	ESA. HJO. HNA. P.
HJO. HNA. P.	ESA. HJO. HNA. P.
pariente lejano	su esposa
ahijado de matrimonio	su esposa

### Hijos

HJO.	ESA. HJO.
------	-----------

### Parientes de la esposa

<b>Mujeres: Mashas</b>	<b>Hombres: Mashas</b>
HNA.	ESO. HNA.
HNA.	ESO. HNA.
HNA.	ESO. HNA.
HJA. HNA.	ESO. HJA. HNA.
HJA. HNO. M.	ESO. HJA. HNO. M.

### Parientes del (marido)

HNA.	ESO. HNA.
HNA.	ESO. HJA. HNA.
HJA. HJA. HNA.	ESO. HJA. HJA. HNA.
	**ESO.ESA. (HNO.)

### Hijos

HJA.	ESO. HJA.
HJA. (soltera)	
HJA. (soltera)	

Otros participantes que no son *mashas* ni *lumtshuy*.

## Hombres

HNO. ESA. HJO.

HNO. de ahijado de matrimonio de la lista anterior (compadre)

Ahijado de matrimonio del pr. ESO. (compadre)

*waje* (no pariente)

*waje* (no pariente) (soltero)

*waje* (no pariente)

## Mujeres

su esposa (comadre)

su esposa (comadre)

su esposa

su esposa.

*waje*, la madre del último hombre de la lista.

(todos los *wajes* son del vecindario inmediato y del mismo barrio)

Además de las personas mencionadas, se encontraban presentes todos los hijos de las parejas. Las muchachas mayores ayudaban a cocinar.

## Número total de adultos:

hombres:	30
mujeres:	29
número de consanguíneos (hombres y mujeres):	25
número de afines (hombres y mujeres):	21

Símbolos empleados: P: padre; HNO: Hermano; ESA: esposa; M: madre; HNA: hermana HJA: hija; HIJO: ESO: esposo; Pr: primo.

( ) quiere decir que la persona entre paréntesis ya no vive.

\*HJO. ESA: (HNO.) es el HJO. de la ESA. (HNO.) con otro hombre.

\*\*ESO.ESA.(HNO.) es el marido actual de la misma mujer.

Básicamente, todos los participantes son parientes de la *casta* de la viuda, de la *casta* de su ex marido, además de los cónyuges de los miembros de las dos *castas*. Nótese también que los parientes se encuentran agrupados de acuerdo con principios de un sólo vínculo matrimonial, es decir, que esta regla parece solo funcionar para afines de consanguíneos, pero no puede ser extendida a consanguíneos de afines. El HNO. ESA. HJO. fue catalogado por la viuda sólo bajo su verdadera categoría de parentesco si bien es el verdadero *masha* del

hijo. En otros techos casa de la misma familia al cambiar el foco de *ego*, la agrupación de parientes será diferente.

Los *mashas principales*, en contraposición a los demás *mashas*, son los cuñados y yernos del mismo dueño de casa. En el techado de la casa se encontraban cuatro *mashas principales*: el marido de la hija de la viuda y los maridos de sus dos hermanas. El cuarto, era el marido de la hermana del difunto esposo. De la misma manera, los *lumtshuys principales* son los hermanos y los hijos del dueño de casa. Los dos *lumtshuys principales* eran el hermano y el hijo de la viuda.

Como hemos indicado más arriba, en la terminología de parentesco correcta, el término *lumtshuy* designa a mujeres afines, mientras que en el *wasi gatay* los *lumtshuys* son hombres y consanguíneos, tomando la categoría de sus esposas, que son verdaderas *lumtshuys*. A su vez, *masha* es un término de afinidad que se refiere a un hombre. En el *wasi gatay*, las mujeres catalogadas bajo *masha* son consanguíneas. Ellas toman la categoría de sus maridos.

La razón de esta división en *masha* y *lumtshuy* es que cada pariente de la categoría correspondiente debe aportar diversos materiales a la ceremonia del techado. Estos son:

1. *Contribuciones de los propietarios*. Paja (*ogsha*), aprox. cuarenta cargas de burro; soguilla de *chogo* (soga delgada, para amarrar la paja a las vigas); soga de *cabuya*, para amarrar las vigas entre sí y a los postes; las chaclas (*manta* o *chagla*). Chicha, carne, mote, papas especialmente seleccionadas y otras vituallas; aguardiente, cigarrillos, coca; cuyes, para los *masha* y *lumtshuy* principales, como *cumplimiento*.

2. *Contribuciones de los mashas*. La vigería completa, por ejemplo la estructura completa en forma de A, de madera, para hacer el techo a dos aguas. Una bandera peruana el primer día y una cruz, el segundo (una cruz de metal decorada, que se puede comprar en el mercado). La bandera es quitada, mientras que la cruz permanece.

3. *Contribuciones de los lumtshuys*. Estos traen la cumbrera y dos palos (*palo lumtshuy*) de madera de aliso, labrados en ambos extremos y decorados en formas de serpiente con pintura. El nombre del *lumtshuy* que los aportó es grabado en el palo, así como también la fecha de la fiesta. Los *lumtshuys* también aportan varias *wawas* (niños), que son colgados del palo *lumtshuy*. Las *wawas* son tradicionalmente muñecas hechas de papas y ataviadas con ropas hechas especialmente. En la actualidad, algunas *wawas* son compradas en las tiendas. Asimismo, los *lumtshuy* cuelgan una *wayunka* del

*zalo lumtshuy*. La *wayunka* son dos grandes mazorcas de maíz coloreadas, amarradas por sus hojas. Esta es la manera en que normalmente se almacena el maíz, con la diferencia de que en este caso permanecen a la intemperie, mientras que cotidianamente se las coloca bajo techo, colgadas de las vigas. Los informantes me dijeron que el propósito de las *wayunkas* es solamente "un adorno", aunque es bastante evidente que se trata de un potente símbolo. El término *wayunka* se refiere a la más codiciablemente grandes y coloreadas mazorcas de maíz. Cualquier par de mazorcas, atadas por sus hojas, en quechua recibe el nombre de *tinkii*. Esta palabra puede ser traducida como dos cosas unidas o entrelazadas entre sí, como por ejemplo la unión de dos eslabones de una cadena. Según el lingüista Jorge Urioste (comunicación personal), el verbo derivado: *tinkichiy* encuentra su mejor traducción en la frase: "volverse un matrimonio". Un *tinkuy* es también la confluencia de dos ríos o de dos caminos. Una carga de leña, atada en dos haces para que pueda ser cargada sobre el lomo del burro, tiene que ser *tinkuy* para que no se ladee durante el trayecto. Según Fonseca (1972: 7), las plantaciones son sembradas tempranamente en las zonas altas y más tarde en las más bajas, para que las cosechas logren un estado de *tinkuy* (estar maduras al mismo tiempo). En este sentido, los chaupihuaranguinos traducen *tinkuy* como *igualar*. Fonseca (1972: 7, nota 10), también explica el significado de *tinkuy* en las relaciones sociales. El dice que es "el encuentro de dos personas que se desean mutuamente un bienestar general y es también el encuentro de dos rivales para zanjar disputas personales por su propios medios o ante las autoridades judiciales". En el *wasi gatay*, el *tinkuy* entre hombres y mujeres está simbolizado a diversos niveles. Las contribuciones de *masha*, simbolizadas como cosas masculinas, son la bandera vertical, la cruz, las estructuras erectas en forma de A; las contribuciones de *lumtshuy* son femeninas (vigas horizontales, *wawas*, mazorcas). Durante la fiesta, los *lumtshuys* asumen el papel femenino y los *mashas* el masculino.

4. *Contribuciones de otros participantes*. Cada pareja participante tiene que traer cierta cantidad de aguardiente —se dice: *su voluntad*, puesto que la cantidad no está especificada— y las esposas de los participantes traen comida cocinada para el banquete.

Los *mashas* habrán llevado la viguería algunos días antes de la fiesta, sin fanfarria, y la familia habrá montado la mayor parte de las vigas antes del gran día. En ese día, los *lumtshuys* traen sus palos



decorados, cantando y bailando un son especial, llamado la *jija*. Si desean ostentar, contratarán en *minka* a algunos músicos para que los acompañen. Todas las personas trabajan laboriosamente amarrando las vigas de la armazón y luego comienzan a techar con paja. Se hacen frecuentes pausas, durante las cuales se distribuyen chicha, aguardiente, coca y cigarrillos.

Al promediar la tarde, los *mashas* principales interrumpen el trabajo para ir a traer la bandera. Ellos regresan cantando, acompañados de sus parientes. La bandera es entregada ceremoniosamente al *lumtshuy* principal, a lo que suceden discursos por ambos lados. Los *mashas* hacen hincapié en que traen la bandera porque es *costumbre* y que lo hacen de *buena voluntad* y no porque se sientan obligados. El *lumtshuy* les agradece y los bendice, persignándose. Luego la bandera es fijada a la cumbrera, momentos en que la especialista contratada canta el canto del *huayray*, donde permanece hasta el día siguiente, en que es reemplazada por la cruz en una ceremonia similar, con la diferencia de que esta vez los *mashas* concurren ataviados de finas capas en vez de ropas ordinarias.

A media tarde se sirve el banquete. Durante esta comida, los huéspedes permiten a sus vecinos probar lo que tienen en sus platos (*¿mashas y lumtshuys alimentándose mutuamente?*). No he podido observar esto en otros banquetes. Debe recordarse que en Tangó los hombres comen separados de las mujeres, sobre manteles especialmente tendidos, mientras que las mujeres comen luego, alrededor de sus ollas.

En determinado momento y sin un anuncio evidente, los *mashas* corren a la construcción y arrancan las muñecas del palo *lumtshuy*. Ellos pueden quedarse con las muñecas y, al día siguiente, el dueño los premia con una botella de aguardiente por cada muñeca que lograron obtener. Luego que esto ha sido comentado, que los concurrentes se han reído, etc., los *mashas*, actuando como hombres, toman a las muñecas y atacan a los *lumtshuys*, que adoptan el papel femenino. Se escenifica una disputa simulada entre marido y mujer. Los *mashas* acusan a los *lumtshuys* de infidelidad, preguntando de dónde viene el niño si ellos no lo han procreado. Los *lumtshuys* se defienden diciendo que fueron abandonados y que tuvieron que criar solos al niño. Una *masha* se queja a su "esposa" por no educar bien a los hijos y por dejarlos morir de hambre. La réplica es que el marido nunca trabaja en las chacras, que nunca trae comida o dinero y que corre detrás de otras mujeres, de manera que no es de sorprenderse

que los niños estén delgados. Todos los concurrentes encuentran increíblemente graciosas estas escenas, multiplicadas por la cantidad de *mashas* y *lumtshuys* presentes. Las mujeres se ponen a un lado y disfrutan del espectáculo. En un caso, la broma aparentemente se acercaba demasiado a la verdad, de modo que la madre del *lumtshuy* se enojó verdaderamente con el *masha* e intervino. Los presentes comentaron que la intervención había sido carente de tacto. Luego, los *mashas* juegan con las muñecas, cual si fueran padres jugando con sus hijos.

Esa misma noche hay una reunión familiar. No todos acuden, pero los dueños y los parientes cercanos deben estar presentes. Pasan la mayor parte de la noche chacchando coca, conversando y bebiendo. Una *chacchapada*, como se llaman todas estas ocasiones nocturnas (del verbo quechua *chacchay*: masticar coca), es un elemento crucial en muchos casos. El ambiente es solemne. Siendo la coca conceptualizada como mensajera entre los espíritus y los seres humanos, los participantes la chacchan para adivinar si los futuros habitantes de la casa vivirán felices y con éxito.

Más tarde, en la noche, el *masha* principal se presenta para el *terrado yupay*. El debe arrastrarse y saltar de una viga del techo a otra y contarlas mientras las va tocando con sus manos y pies. Frecuentemente está tan borracho que se cae, en cuyo caso debe pagar una multa en aguardiente. Luego toma un cabo de cuerda de *chogo* trenzado (otro símbolo de matrimonio ya que los cabos entrenzados simbolizan la unión de marido y mujer) y la enrolla en torno a los cuellos de los propietarios de la casa y los guía alrededor de ésta. El indica el lugar donde deberán hacer su bicharra (*tullpa* en quechua). El también les indica el lugar donde deberán dormir, donde colgar las *wayunkas* de maíz y donde la mujer deberá colgar la lana hilada. Los lleva al altillo y les muestra donde deberán almacenar las papas. Finalmente toma una vela y ennegrece las vigas con el humo. Esta pequeña ceremonia se llama *pichuy*, palabra que puede ser traducida literalmente como la ceremonia del "allí donde" (*Pi* = donde; *chu* "sustantivo que lleva el sufijo *cho* designa el lugar donde ocurre la acción del predicado", sola (1976:21); otro dato de Palomino (1978: 655) da *Pichu* para arbustos de los cuales se hace sogá).

Una vez que la casa ha sido concluída, los dueños tienen que memorizar a todos los que han participado, pues, llegado el momento, deberán devolver todos y cada uno de los servicios

recibidos, pero con los roles invertidos. Si la pareja A recibe contribuciones de *masha* de la pareja B, la primera deberá retribuir con contribuciones de *lumtshuy* y viceversa. Esto se da automáticamente por la manera en que están determinados los *mashas* y los *lumtshuys*.

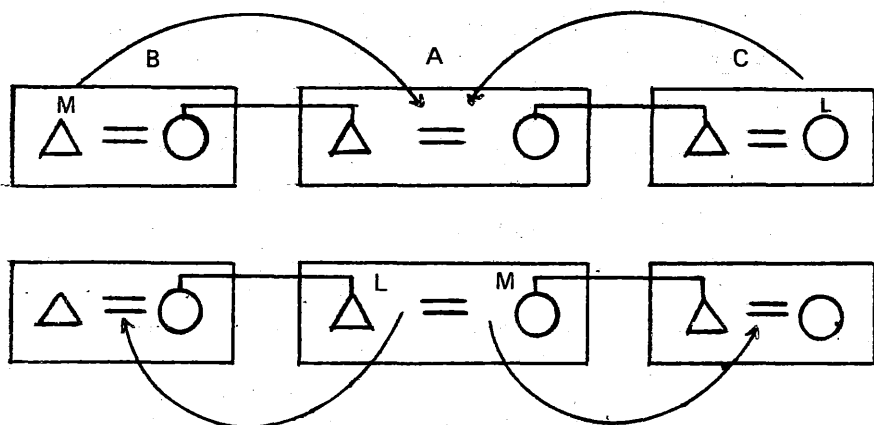


Diagrama III

En términos del diagrama III, en el momento 1, la pareja A recibió aportes de *masha* de parte de la pareja B (el marido de la hermana y la hermana = *masha*) y por parte de la pareja C, recibió aportes de *lumtshuy* (la esposa del hermano y el hermano = *lumtshuy*). En el momento 2, cuando la pareja B construye su casa, la pareja A retribuye los servicios en cuanto a *lumtshuy* (la esposa del hermano y el hermano = *lumtshuy*). En el momento 3, cuando la pareja C construye su casa, el aporte de *lumtshuy* es retribuido con una contribución de *masha* (los que en el momento 1 eran esposa del hermano y el hermano, son ahora esposo de la hermana y la hermana = *masha*). Veremos aquí que este cambio de roles, de *masha* a *lumtshuy*, es sólo factible si tenemos a una hermana y a un hermano y a sus cónyuges respectivos. Si un par de hermanas y sus esposos intercambian servicios de techado, darán y recibirán servicios de *masha* y un par de hermanos con sus esposas reciben y devuelven servicios de *lumtshuy*.

Antes de que podamos pasar a esto, es necesario mencionar que

las deudas contraídas en el *wasi gatay* perduran por años. Cada vez que un pariente construye una casa, algunas deudas son canceladas y otras contraídas. En caso de morir una persona, la deuda es heredada por el hijo, puesto que éste tiene la misma relación con la otra familia que el padre y podrá asumir el papel de *masha* o de *lumtshuy*, según lo requiera la ocasión.

Para poder entender el modelo según el cual los parientes por afinidad y los consanguíneos son categorizados sólo en términos de afinidad, es necesario que entendamos cómo se emplean los términos de *masha* y de *lumtshuy* en la terminología de parentesco correcta. Un *masha* es siempre un afín masculino; una *lumtshuy*, siempre un afín masculino; una *lumtshuy*, siempre una afín femenina.

El diagrama IV muestra el uso intergeneracional de *masha* y de *lumtshuy*.

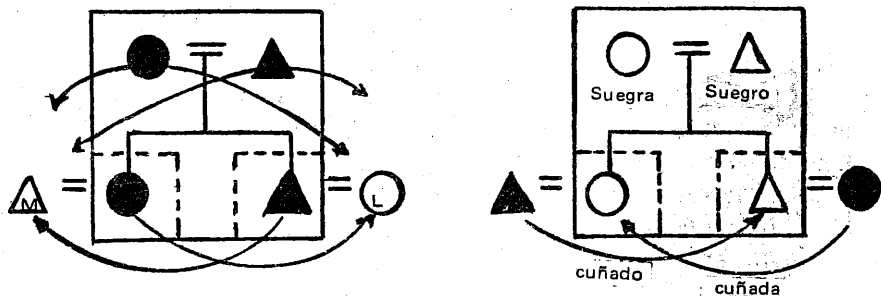


Diagrama IV

Resalta claramente que los términos *masha* y *lumtshuy* son los que los miembros de la familia nuclear, con excepción de el/la cónyuge mismo, utilizan para los 'afuerinos' quienes se han casado con miembros de la familia (los egos están marcados en negro en el diagrama IV). Por los tanto no importa que ego sea masculino o femenino, o que pertenezca a la generación paterna o a la de los hijos para designar con el mismo término al afín. Todos ellos le dicen *masha* si es afín masculino y *lumtshuy* si es femenino. Esta relación estructuralmente definida como inferior y afuerina de estos dos afines se confirma porque ellos, en cambio, tienen que respetuo-



samente dirigirse a los miembros de la familia nuclear con la que se han casado, haciendo distinción tanto de generación como de sexo. Así *masha* y *lumtshuy* se dirigen a su *suegro* y *suegra* y a su *cuñado* y *cuñada* tal como se indica en el mismo diagrama.

Los datos e interpretaciones de Billie Jean Isbell en este tomo resaltan simbólicamente el rol de afuerino y subordinado que en la vida real tiene el *masha*. Los trabajos de Albó, Carter y Daisy Núñez del Prado (1974), entre otros, también subrayan el rol —doblemente inferior— de la *lumtshuy*, tanto como afuerina como por ser mujer. La relación *suegra-lumtshuy* es particularmente severa durante los primeros años. En Tangor ella tiene que demostrar sus habilidades de cocinera, hilandera, pastora, etc., ante las severas miradas de la suegra; y se dice que el *masha* tiene que cortar y cargar mucha leña para ella sin ser reciprocado de manera alguna.

Con el correr del tiempo, sin embargo, tanto *mashas* como *lumtshuys* adquieren posiciones de confianza en la familia. En las fiestas de cargo les tocan roles que, si bien subordinados, son de responsabilidad. Por ejemplo, el *servicio mayor* de un *carguyoc* frecuentemente es un *masha*, y tiene por función de ser almacenero en casa del *carguyoc*. Se instala en el altillo de la casa y cuida todas las cosas necesarias para la fiesta: víveres, bebida, coca, cigarrillos, los utensilios de cocina para cocinar los grandes banquetes y servirlos a los invitados; proporcionándolos a personas autorizadas, según necesidad. Es un trabajo muy importante ya que tiene que asegurarse que las provisiones no se agoten hasta que la fiesta —que puede durar siete días— se haya terminado, economizando al mismo tiempo que aparenta la inagotable generosidad del *carguyoc*. Su posición de afuerino lo hace particularmente apto para esta función, ya que el *carguyoc* puede escudarse detrás del *masha* acusándolo de su tacañería o de su falta de criterio por haber gastado todo el aguardiente en la primera noche, según sea el caso (Mayer, 1974: 199).

Del mismo modo, la *lumtshuy* a menudo ocupa roles de igual responsabilidad. En la víspera de la fiesta, la *lumtshuy* principal dirige el lavado público del mote en la ceremonia del *mote yaniy*, después de haber lavado la primera tanda, baila alegremente a la cabeza del grupo de servicios que, después de terminar el trabajo, cargan en hombros las enormes canastas de mote colgados de un gran palo (Mayer, 1974: 208).

En el diagrama V se muestra las tres posibilidades de pares de siblings, más sus cónyuges. La flecha indica el término de parentesco

que se emplea al referirse a la persona indicada por la flecha. Si el término es recíproco, la flecha apunta en ambas direcciones.

Cuando los siblings son de sexo opuesto, sus afines son igualmente de sexos opuestos. Si los siblings son del mismo sexo, también lo son sus afines respectivos.

Siblings de sexo opuesto usan términos complementarios entre sí; *pana*, la hermana para el hombre, y *turi*, el hermano para la mujer. Sin embargo, los parientes políticos son del mismo sexo y utilizan el término *masha/cuñado* como expresión de la relación jerárquica entre ellos.

Cuando los siblings son del mismo sexo y utilizan entre sí los términos recíprocos de *naná* cuando son mujeres, y *wawje* cuando son hombres, los parientes políticos son de sexo opuesto y además están en posición jerárquica de superior a inferior. La *cuñada* está por encima del *masha*, y el cuñado por encima de la *lumtshuy*.

En estas situaciones los afines se encuentran en una relación especial entre sí, llamada en quechua *lumtshuy masí* para las esposas de dos hermanos y *masha masí* para los esposos de dos hermanas. Parece haberse perdido el término entre concuñados de sexo opuesto, aunque algunos informantes dicen que se llaman *masha-lumtshuy-masí*. Zuidema (comunicación personal) sugiere el término *huayño*, derivado de sus trabajos del parentesco inca.

Si nosotros seguimos las reglas, según las cuales los hermanos y hermanas son cambiados a las categorías de *masha* y de *lumtshuy*, podremos unificarlos con sus cónyuges en parejas intercambiantes en el *wasi gatay*, en lugar de considerarlos como a hermanos y hermanas. Estas reglas son:

1. Los siblings toman la categoría de sus cónyuges.
2. Cuando el afín es *masha*, la hermana adopta la categoría de *masha*.
3. Cuando el afín es *lumtshuy*, el hermano toma la categoría de *lumtshuy*.

Esto también se refleja en la terminología. Cuando ego llama *pana* a su hermana, en el *wasi gatay* ella dopta la categoría de *masha*. Cuando un ego femenino llama *turi* a su hermano, en el *wasi gatay*, él toma la categoría de *lumtshuy*. De esta manera, los servicios prestados para el *wasi gatay* son complementarios.

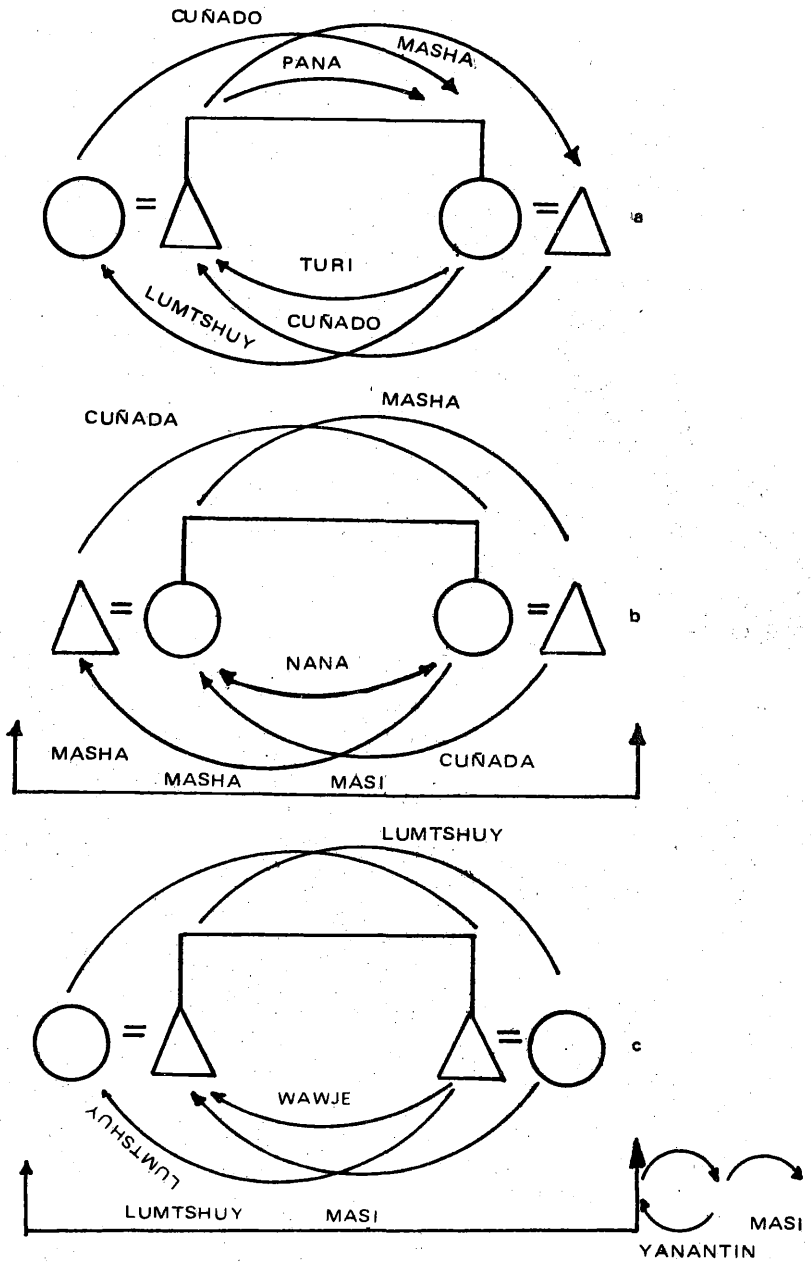


Diagrama V

Cuando los siblings se llaman *naná* entre sí, ambos toman la categoría de *masha*, por el *esposo*, como dicen los tangorinos. De esta manera, un servicio de *masha* prestado en un *wasi gatay* sólo puede ser retribuido por otro servicio de *masha*. De la misma manera, cuando los siblings se llaman *wawje* entre sí, ellos pueden adoptar únicamente la categoría de *lumtshuy* entre sí. El diagrama VI muestra las relaciones en el *wasi gatay*, en términos de *masha* y de *lumtshuy*.

¿Por qué todo esto? Más arriba hemos visto que todo el simbolismo relacionado al *wasi gatay* recalca un encuentro armonioso de fuerzas opuestas (*tinkuy*). Esto también está simbolizado por estos cambios de términos. Para aclarar esto, tenemos que emplear dos conceptos andinos que se repiten en muchas situaciones: *yanantin* y *masi*. El concepto de *yanantin* me fue explicado por primera vez por Tristan Platt (comunicación personal), al cual le llamé la atención al respecto mientras llevaba a cabo un trabajo de campo en la comunidad de Machaca en Bolivia. Según Platt, dos cosas iguales pero en imagen de espejo se encuentran en una relación de *yanantin* entre sí. Un ejemplo, mencionado por Platt, son las manos derecha e izquierda. Estas son iguales, pero son imagen virtual la una de la otra. El marido y la esposa también son conceptualizados en una relación de *yanantin* entre sí. (Ver su trabajo en este tomo).

Por otro lado, una relación de *masi* es aquella entre dos cosas totalmente iguales entre sí. Como ejemplo se podría mencionar un par de hermanos, un grupo de hombres trabajando con sus *chaquitacllas*, etc. Puede verse que dos siblings pueden encontrarse o bien en una relación de *yanantin* (*panaturí*) o en una relación de *masi* (*wawje* o *naná*). Una pareja de siblings del mismo sexo son *masi* entre sí, y los afines son *masi* entre sí.

En el *wasi gatay*, los siblings *yanantin* se prestan mutuamente servicios de *yanantin* complementarios, mientras que los siblings *masi* se prestan servicios de *masi*.



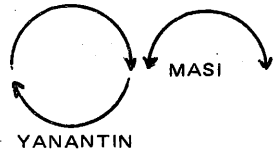
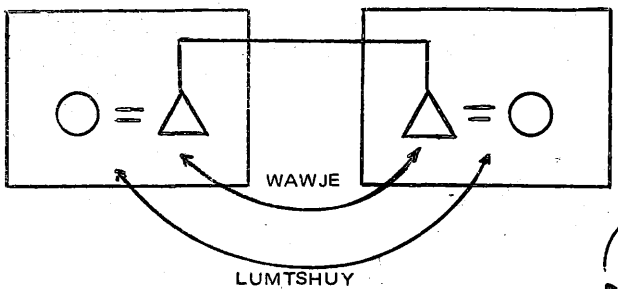
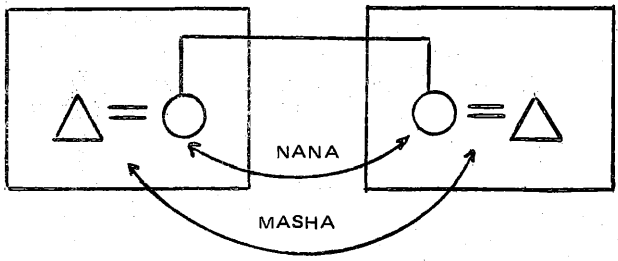
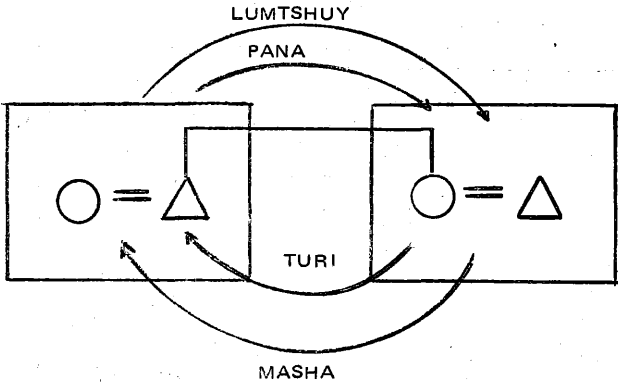


Diagrama VI

De esta manera, en el *wasi gatay* tenemos un *tinkuy* de relaciones de *yanantin* y de *masi*. Las relaciones de *masi* a un nivel son balanceadas por relaciones *yanantin* y viceversa. Mostramos esto en el cuadro IV.

#### Cuadro IV

##### El *tinkuy* de *yanantin* y *masi* en el *wasi gatay*

Relación entre siblings	Relaciones con parientes políticos	Relación entre servicios prestados y recibidos en <i>wasi gatay</i>
<i>Yanantin</i> →	<i>Yanantin</i>	<i>Yanantin</i>
Pana Turi ←	masha cuñado/a lumtshuy cuñada/o	masha → ←lumtshuy
<i>Masi</i> wawje ↔ wawje naná ↔ naná	<i>Masi</i> masha masi lumtshuy ↔ masi	<i>Masi</i> masha ↔ masha lumtshuy ↔ lumtshuy

Hemos visto que el concepto de *tinkuy* está estrechamente relacionado a la fecundidad y a la armonía. Después de todo, eso es lo que todos desean para la vida de una pareja recién casada.

Pero también *tinkuy* es, como lo enfatiza Fonseca, un encuentro conflictivo y en éste los *mashas* aprovechan de la oportunidad para rebelarse contra sus consanguíneos. Al trastrocarse los roles, los *mashas*, que en vida real son estructuralmente inferiores, tienen la oportunidad de tratar mal a sus *cuñados* que ahora tienen el papel de *lumtshuy*, o sea de mujer. De igual manera, pienso que la *lumtshuy* tiene en *wasi gatay* la oportunidad de revancha contra su *cuñada*, ya que es probable que ella tome el rol masculino y de marido frente al de su *cuñada* que actuará como mujer. Pero este último dato no observado, lo tendrán que confirmar antropólogas femeninas ya que para ellas la exploración del mundo femenino en la cultura andina no es barrera como lo fue para mí.

## Conclusiones

Los contextos sociales de los que se recluta a los parientes para que participen en las categorías de *masha* y de *lumtshuy*, son numerosos. Yo no los conozco; se requiere de más investigación para determinarlos. En los funerales, los *masha* y *lumtshuy* principales tiene que cumplir con deberes específicos para con sus desconsolados cuñados o suegros. Los otros parientes que concurren a un funeral se dividen también en grupos de *masha* y de *lumtshuy*, de la misma manera que se hace en el *wasi gatay*. Los *mashas* desempeñan el papel de extraños a la familia afligida. Ellos ayudan a organizar el ritual y hacen cavar la tumba. Los *lumtshuys* barren la casa, la noche después del funeral, en el *pichaywasi* (ceremonia de barrera la casa). La basura recogida en la barrida, conjuntamente con algunas pertenencias del difunto, tienen que ser botadas lejos del pueblo por los *mashas*. Estos también se encargan de controlar que los *lumtshuys* hayan hecho su labor correctamente.

Al día siguiente, los *mashas* tienen que encargarse de que la ropa, ponchos, mantas, pellejos y otros textiles que hayan estado en contacto con el difunto sean lavados ritualmente fuera del pueblo, donde confluyan dos riachuelos (*tinkuy*). Todos los parientes cercanos deben estar presentes en esta ocasión. Primero, el *masha* lava la ropa o consigue a alguien que lo haga por él, en intercambio de *minka*, aunque tienen que ver que el lavado sea bien hecho. Luego, los *mashas*, o sus *minkas*, bañan a los parientes consanguíneos de los deudos. Después, mientras la ropa es tendida a secar, tiene lugar una *chacchapada* durante la cual se consumen grandes cantidades de alcohol, proporcionado por los *mashas*. También en la siembra de maíz, *mashas* y *lumtshuys* desempeñan roles prominentes (comunicación personal de César Fonseca para Chaupiwara y Juan Ossio para Ayacucho).

La siguiente cita de Ulpiano Quispe (1969:14) sobre Choque Huarcaya y Huacansancos, Ayacucho, nos indica que las categorías de parentesco de *masha* y *lumtshuy* son también importantes en otros lugares de la sierra:

“La familia extendida que agrupa a miembros de diferentes generaciones se establece por consaguinidad, siguiendo principalmente la línea paterna; mientras que la familia extendida que agrupa a miembros de una misma generación, se establece por afinidad; en este último caso, los

miembros de suma importancia son los *masas* —esposo de las hijas del ego— y las *llumchuy* —esposa del hijo del ego. Cada uno de ellos tiene obligaciones específicas o funciones prescritas que necesariamente cumplen las diferentes labores durante el año. El incumplimiento es "severamente" castigado, a través de presiones sociales.

Estos términos de parentesco *Masa* y *Llumchuy* se extiende más allá del esposo de la hija o esposa del hijo del ego, respectivamente; son términos clasificatorios que agrupan a muchos miembros, ya sea dentro de una o varias generaciones. . . (*Subrayado nuestro*).

Dentro de las funciones religiosas y económicas, a veces políticas los dos tipos de "masa" pueden reemplazarse mutuamente. Lo mismo sucede con las "llumchuy". Pero, por la índole de sus funciones, ningún masa puede reemplazar a una llumchuy".

Se ha visto que esta manera de determinar el parentesco no es sólo una relación entre siblings y sus cónyuges, sino que es un mecanismo clasificatorio que reúne a una gran cantidad de parientes y los clasifica de acuerdo a su relación con la persona que los recluta y según funciones económicas y ceremoniales. El marido de cualquier consanguínea femenina es un *masha* y la esposa de cualquier consanguíneo masculino es una *lumtshuy*. Por ejemplo, al marido de la hermana de la madre se le dice *primo masha* y a la esposa del hermano de la madre *sobrina lumtshuy*.

Más aún, este sistema hace hincapié en la unidad de la pareja de esposos y sus hijos. Es un sistema de parentesco en el que los *masha* y los *lumtshuy* son considerados como extraños en relación a la familia nuclear. En el diagrama IV hemos visto que todos los miembros de la familia nuclear se refieren a sus parientes por afinidad empleando el mismo término, sin tomar en consideración ni la generación ni el sexo del que habla. En el *wasi gatay* la pareja de marido y mujer actúan como una unidad, más que como individuos. Dada la importancia económica y social de la familia nuclear, recalcada en este trabajo y también corroborada en este simposio por Custred y Brush, en vez de la existencia de familias extendidas corporadas, este sistema de parentesco resulta más apropiado para ellos que las categorías de *ayllu* y de *casta*. Este hecho se refleja en la claridad y precisión con que los tangorinos me pudieron explicar las categorías de *mashas* y de *lumtshuys*, por el perfecto recuerdo que tenía la viuda de sus parientes que asistieron a su *wasi gatay*, comparados con



la imprecisión de sus respuestas y sus preguntas, "¿Para qué?", que recibí cuando traté de determinar su genealogía y categorizar a sus parientes en categorías de casta y *ayllu*. Otros informantes también se mostraron confusos y contradictorios al discutir el *ayllu* y la *casta*.

A lo largo de todo este trabajo hemos recalcado el hecho de que las relaciones de parentesco son mantenidas y expresadas mediante intercambios continuos y recíprocos entre parientes. Las relaciones recíprocas se dan "entre" entidades sociales (Sahlins, 1965) en este caso, familias nucleares, un hecho que encuentra clara expresión en el sistema de *mashas* y *lumtshuys*. La unidad de derivación de parentesco es la familia nuclear y no el individuo. Algunas veces es el marido quien es el ego que recluta a sus parientes y en otros casos es la esposa quien recluta. En los intercambios, ambos son considerados como una unidad.

El *ayllu* y la *casta* son sistemas de parentesco que enfatizan la descendencia, mientras que el sistema de *mashas* y *lumtshuys* recalcan la alianza. Ambos sistemas reclutan el mismo grupo de parientes, pero los categorizan de distinta manera. Los estudiosos de los grupos de descendencia han enfatizado la naturaleza jurídica de los derechos y deberes que implican las relaciones de parentesco, especialmente en relación a los grupos de descendencia unilineal corporativos (Mayer, Fortes, por ejemplo), mientras que los estudiosos de los sistemas de alianza-matrimonio recalcan el lenguaje de intercambios que llenan las relaciones parentales (por ejemplo, Lévi-Strauss).

Observando las relaciones de parentesco en Tangor, yo enfatizaría que, por un lado, las relaciones de alianza predominan sobre las relaciones de descendencia y, por otro, que el lenguaje de intercambios recíprocos prima sobre el lenguaje jurídico de derechos y deberes explícitos. Yo sugeriría que el énfasis en la alianza es tanto mayor, mientras más abundante la tierra y menor la disponibilidad de mano de obra en determinados momentos cruciales de la siembra y la cosecha. El trabajo de Custred demuestra que la falta de tierra está vinculada a una mayor acentuación del reclutamiento de parientes de descendencia jurídica, si bien los intercambios recíprocos entre siblings no pierden importancia.

## PARENTESCO Y LIMITACION DE OBLIGACIONES EN SARAGURO (Ecuador)

Jim Belote y\*

Linda Belote\*\*

En la sierra sur de Ecuador, entre las ciudades de Cuenca y Loja, vive un grupo de indígenas conocidos como "saraguros". Suman alrededor de 10,000 y se visten (ropa negra de lana, hilada a mano) y peinan (una trenza, tanto en hombres como en mujeres) característicamente. Los saraguros viven en comunidades dispersas alrededor de la ciudad de Saraguro (2,500 mts. de altura). La ciudad, "cabecera cantonal", está habitada por 1,500 no indígenas (blancos). Biológicamente estos "blancos" incluyen a personas de descendencia europea relativamente pura, mestizos e indios aculturados, que se distinguen de los indios por usar vestimenta y peinados occidentales. Los indígenas son bilingües (quechua y español), mientras que los no indios son hispanohablantes, excepto la primera generación de indios aculturados.

Los indígenas de Saraguro, según los patrones ecuatorianos, tienen una buena posición económica. Controlan en la región los recursos de la tierra y, además, explotan parte de la selva tropical, hacia el Este. El promedio por unidad doméstica (4.5 personas) de tenencia de la tierra es de más de 15 has. Estas son relativamente buenas para la agricultura y el pastoreo; y como promedio es mucho mayor que el de las familias no indias, las que, si bien tienen, no es mucha, y carecen de oportunidades económicas en la zona.

La familia indígena se dedica tanto a la agricultura doméstica como a la comercial. Los cultivos de altura son maíz, frijoles, zapallo y papa; el azúcar, yuca, maíz taro y plátanos, se cultivan en la selva. Estas cosechas se venden rara vez. La mayor parte de la producción agrícola se consume en la unidad familiar. Del 10 o/o al 20 o/o de las cosechas se distribuyen en el sistema de fiestas, como pago de trabajo, trueque, como regalos a la Iglesia y a los pobres.

El ganado (vacuno, porcino) y las aves de corral, así como sus productos (huevos, leche y queso), vinculan a los saraguros con la

\* Jim S. Belote es profesor de ciencias sociales en Michigan Technological University. Estudió postgrado en la Universidad de Illinois, Urbana; actualmente completa su doctorado. El Sr. Belote vivió cinco años en Ecuador, primero como voluntario del Cuerpo de Paz y luego como Antropólogo.

\*\* Linda S. Belote, profesora de Antropología en Michigan Technological University. Luego de varios años de voluntaria del Cuerpo de Paz en Ecuador, terminó los estudios graduados en la Universidad de Illinois, Urbana y actualmente se encuentra redactando su tesis doctoral.

economía de mercado. Estos se intercambian por dinero, que se utiliza para expansión económica de la familia y para incrementar las compras de bienes de consumo, tales como zapatos, radios y máquinas de coser.

En Saraguro el parentesco es egocentrado. Aparte de la familia nuclear no existen grupos corporados, basados en la familia, que perduran en el tiempo. Aunque los apellidos son transmitidos patrilinealmente, el parentesco es bilateral y las esposas no toman los apellidos de su cónyuge (los hijos toman los apellidos de ambos padres, pero el de la madre desaparece en la siguiente generación). La propiedad que uno de los cónyuges posee al casarse, no se suma a la del otro, aun después de casados. Sólo será propiedad de la pareja conyugal aquella que adquirieron después del matrimonio. La herencia se distribuye equitativamente entre los hijos de ambos sexos, aunque existe la tendencia a que el hijo menor reciba, como parte de la herencia, la casa paterna. A la muerte de uno de los cónyuges, el otro no recibe su propiedad en herencia, salvo que no tengan descendientes directos. Teniendo en cuenta la comunidad, la residencia es virilocal; neolocal en relación a la ubicación de casa, aunque el primer o segundo año de matrimonio se pueda residir en la casa de los padres del novio, en caso que éste no haya construido la suya.

Entre los saraguros hay elementos de descendencia paralela:

1. El concepto de los saraguros de la descendencia biológica es que los niños de sexo masculino son implantados y completamente formados en el vientre de la madre por el padre. Las niñas son hechas por la madre y el padre juega un rol estimulante. Los saraguros encuentran ridículos e insultantes los comentarios que identifican a los padres con sus hijos de sexo opuesto, tales como "él se parece a su madre" o "ella tiene los ojos de su padre".
2. Sólo las descendientes femeninas de un ancestro común son propietarias de imágenes del Niño Jesús, alrededor de las cuales se realizan importantes fiestas.
3. El sistema de fiestas se organiza de acuerdo a sistemas paralelos de hombres y mujeres. Hay "*priostes, mayordomos y muñedores*" ("*mayor y menor*", en cada uno de estos cargos), tanto masculinos como femeninos para la mayoría de las fiestas. Esposo y esposa nunca patrocinan fiestas al mismo tiempo, así como tampoco lo hacen otros parientes cercanos. Sólo en

Navidad, que es la fiesta mayor, pueden patrocinar ambos cónyuges la misma fiesta. Los patrocinadores de la fiesta son llamados "*marcanmama*" y "*marcantaita*" (madrina y padrino del Niño Jesús).

4. En el funeral de personas solteras se designa a los funcionarios de acuerdo al sexo de la persona fallecida.

Las relaciones de parentesco de los saraguros no son extensas. Los consaguíneos más importantes son los padres, siblings e hijos. Las relaciones entre consanguíneos que van más allá de primo en primer grado, tía/tío, sobrina/sobrino, abuelo/nieto, son consideradas relaciones de "*poco parientes*". Los primos en tercer grado, rara vez, son reconocidos como tales, en tanto que los primos segundos serán reconocidos algo más. No hay patrones de relación, cooperación y obligación que diferencien a éstos del resto de la población no pariente.

Es más, los apellidos no indican necesariamente el parentesco; se pueden considerar como no relacionadas a familias que se apellidan igual. El tener el mismo apellido no es un impedimento para el matrimonio.

Los parientes afines más importantes son el cónyuge, sus padres, los hijos políticos y sus padres, los cónyuges de los siblings y los siblings de los cónyuges. Se reconocen relaciones más lejanas que éstas, pero no son importantes.

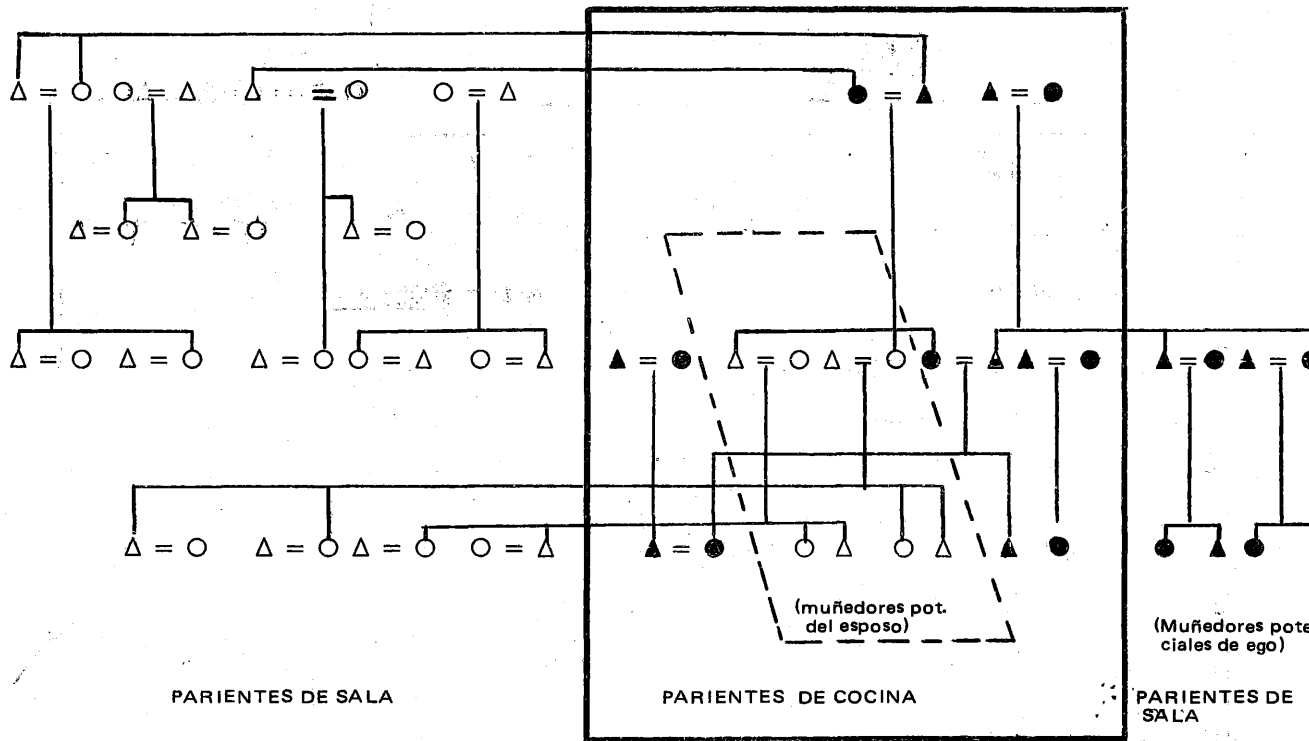
En tiempos de necesidad, un saraguro pide ayuda a sus parientes cercanos (tanto consanguíneos como afines). Estos tienen una "*obligación*" con ego, igual a la de ego con ellos. El sentido de la obligación está altamente desarrollado; por ejemplo, si alguien fuera del grupo de parientes hace un servicio o favor a un saraguro, éste se preocupará por lo que tendrá que retribuir. De igual manera, si desea que un extraño haga algo por él, tratará de que esta persona le acepte un favor o regalo ("*fuerza*") que comprometerá al receptor.

Entre parientes la red de obligaciones es mucho más evidente en los funerales y fiestas religiosas (excepto en Navidad). Estos acontecimientos son apadrinados por una sola persona (masculina o femenina).



Fig 1

SARAGURO  
 PARIENTES DE COCINA Y DE SALA – Ego Femenino  
 ▲, ● parientes de cocina del esposo de ego (△)



El cuadro 1 resume la intensidad del parentesco afín y consanguíneo en Saraguro. Al interior del rectángulo se encuentran las personas que hemos denominado "parientes de cocina" de ego femenino. (Los saraguros no tiene término alguno para este grupo). Los parientes de cocina del cónyuge de ego son los que aparecen sombreados. La decisión de usar los términos "pariente de cocina" y "parientes de sala", se basó en la observación de la distribución espacial de los participantes en ceremonias. En ceremonias patrocinadas por una mujer, sólo las mujeres indicadas, y rara vez alguien más, pasarán por lo menos parte del tiempo en la cocina de la madrina ayudando en la preparación y distribución de la comida. Estas parientas femeninas y sus cónyuges constituyen las personas con las que los lazos de obligación y cooperación son más fuertes. Los lazos de parentesco, obligación y cooperación con aquellos parientes excluidos de la cocina, pero que se espera que estén presentes en la sala, son más formales pero pueden seguir siendo importantes. La ubicación espacial en las ceremonias no sólo indica las relaciones que se tienen en estos eventos, sino que también refleja los patrones de obligación y cooperación existentes fuera del contexto ceremonial.

Los parientes de cocina y de sala de ego masculino, se reconocen de la misma manera que para ego femenino; así, los parientes de cocina y de sala de un hombre se pueden determinar reemplazando los símbolos masculinos, por femeninos, y los femeninos por masculinos en el cuadro 1. La figura sólo representa a los parientes de cocina del esposo de ego y unos pocos de los de la sala ("*muñedores*" potenciales del esposo).

Debido a que el parentesco es egocentrado, el esposo y la esposa tienen distintos grupos de parientes de cocina y de sala, aunque se superpongan. Todos los parientes de cocina de uno de los cónyuges son parientes de cocina o de la del otro. No se superponen los parientes que no son parientes de cocina del otro cónyuge (excepto cuando hay determinadas formas de matrimonio; ver cuadro 2). Se debe señalar que quienes sólo son parientes de cocina del esposo, tienen un status especial frente a ego femenino. Son "*muñedores*" o empleados potenciales en fiestas u otras ceremonias patrocinadas por ego femenino. Constituyen el grupo más importante, del cual se pueden escoger a los "*muñedores*"; sin embargo, también

se puede elegir a personas ajenas a este grupo. Los "muñedores" ayudan en el pago de las misas, proporcionan incienso y víveres, contratan música y bailarines disfrazados y participan como funcionarios en las procesiones.

Ego femenino es pariente de cocina de todos sus parientes de cocina, con dos excepciones: la esposa de su hermano y el esposo de su hermana. Por ejemplo, cuando la esposa de su hermano patrocina un evento, ego no estará con ella en la cocina. Esta asimetría tiene lugar debido al principio de "extensión conyugal", que parece ocurrir en Saraguro cuando los afines asumen un status de parentesco más o menos equivalente al de sus cónyuges respecto a una tercera persona. Así, la esposa del hermano es pariente de cocina de ego, porque el esposo de ella también lo es. Sin embargo, el principio de extensión de siblings no tiene lugar —los siblings de una persona, que ha sido incorporada por extensión conyugal al grupo de parentesco de ego, no son incorporados en el mismo grado.

Parecería que se expresa asimetría en el sistema. Sin embargo, a la larga, la relación entre cuñadas es simétrica, como lo es la relación entre cuñados. Así, a pesar de que ego (femenino) no participa del parentesco de cocina cuando la esposa de su hermano es quien patrocina una fiesta, ella está obligada a ayudar a su cuñada en la cocina cuando es su hermano quien la patrocina. \*Es más, ego será una "muñedora" potencial de la esposa del hermano, en tanto que su hermano es un "muñedor" potencial de su esposo. Esto tiende a balancear las relaciones más rápidamente que la reciprocidad a largo plazo, basada en la aplicación de la extensión conyugal, la no aplicación de la extensión de siblings y la igualdad relativa que tienen las mujeres para el patrocinio de eventos ceremoniales.

Esta igualdad relativa en el patrocinio de eventos ceremoniales está indudablemente relacionada con la igualdad de las mujeres para controlar y poseer recursos económicos. En Saraguro no hay otra desigualdad, ni conceptual ni de comportamiento, entre el grupo dador de esposas y aquellos que reciben esposas, como no sea la basada en la asimetría de la terminología restringida, esbozada anteriormente.

En lo concerniente al sistema ceremonial, el parentesco fundado en redes de obligación y cooperación sólo puede comprenderse a partir de un punto de vista egocentrado. Sin embargo podemos ver

---

\* Ver las relaciones *Masha-Llumtshuy* en el artículo de Enrique Mayer de este Simposium que expresa la misma situación. (N.E.).

que, a lo largo de la vida, estas redes se basan en parejas conyugales tomadas como unidades. La mayor parte de las relaciones de cooperación y obligación se da entre estas parejas y no entre individuos.

Los padrinos de bautizo, confirmación y matrimonio se convierten en parientes rituales de los individuos apadrinados y de los padres de éstos. Los padrinos de bautizo son los más importantes. Se establecen relaciones entre los padrinos y los apadrinados: "*padrinos*" "*marcantaitas*" para los primeros, y "*ahijados*" para los segundos; y entre los padrinos y los padres del apadrinado: "*compadres*", para ambos. Ambas relaciones son importantes en el bautizo. En el caso de la confirmación, se establece principalmente la relación entre los "*compadres*", mientras que los padrinos de matrimonio se vinculan más con la pareja contrayente que con cualquier de los padres de ésta.

Los padrinos deben ser escogidos al exterior de los grupos de parientes de cocina y de sala de los individuos e involucrados, y, por tanto, estas relaciones extienden las redes de obligación. Los auspiciadores de una fiesta, por ejemplo, deben invitar a ésta a todos sus parientes rituales (donde se les encontrará sólo en la sala). Se prohíbe el matrimonio entre parientes rituales y la proscripción se extiende a los hijos de éstos. La interacción entre parientes rituales es más formal que la que se tiene con cualquiera de los parientes de sala o de cocina. Las relaciones con el padrino tienden a ser asimétricas, estando en posición de subordinación, tanto el ahijado como sus padres. Debido a la relativa formalidad y asimetría, rara vez se elige como padrinos a los buenos amigos o vecinos que no son parientes, a pesar de que son elegibles. Una condición establecida para elegir como padrino o madrina a una persona es que sean considerados como "*buenas*" personas. Sin embargo el criterio más importante es la riqueza, especialmente en el caso de padrinos de bautizo. Entre otras cosas, se espera que los padrinos de bautizo den a su ahijado una vaca que sea el inicio de un ganado futuro, cuando el niño cumpla siete u ocho años.

En todas las relaciones de parentesco ritual entre los indígenas, el padrino puede pedir ayuda a sus *compadres* o *ahijados* para el trabajo en los campos, en la casa, en la construcción de una casa, etc.



En retribución, el *padrino* puede proporcionar comida u otros bienes. El *ahijado* o sus padres no pueden hacer pedidos similares debido a su posición. La asimetría de las relaciones se basa en un intercambio de bienes por servicios en una sola dirección. Por ejemplo, cualquier *compadre* puede invitar al otro a beber con él. Es casi imposible rehusar un pedido de este tipo.

Se pueden establecer relaciones de parentesco ritual con no indígenas. En otra sección, trataremos las obligaciones inherentes al parentesco ritual entre indígenas y no indígenas y por qué se establece esta relación.

La naturaleza de la producción comercial y de subsistencia elimina la necesidad de patrones de cooperación desarrollados. Cada familia nuclear posee sus propios animales para la yunta. Los campos de cultivo no son muy grandes. Así, no se necesita de más trabajo que el que puede proporcionar la unidad doméstica para el arado, siembra, el deshierbe, o la cosecha. La ganadería no proporciona grandes posibilidades de cooperación, debido al tamaño del ganado y a las prácticas relacionadas a ella. Cada unidad doméstica posee de diez a quince cabezas de ganado como promedio. El ganado pasta en tierras que no están cercadas, amarrado por una corta sogá a una estaca. En las zonas altas, el ganado debe ser llevado a nuevos sitios de pastoreo dos veces al día, y una vez a abreviar. Las vacas deben ser ordeñadas y la leche convertida en queso. Debido a este sistema de manejo del ganado, una sola persona puede cuidar hasta veinte cabezas de ganado. Los propietarios de un pequeño número de animales en ciertas ocasiones pueden cooperar, pero esto generalmente tiene lugar entre "ex familias nucleares" (grupos de siblings o padres y sus hijos adultos). Cuando el hato es grande, el intercambio de trabajo sería casi imposible. Cuando los propietarios de hatos grandes necesitan de alguien que lo cuide, casi siempre alquilan un peón (indio o no indio) en lugar de pedir ayuda a un amigo o pariente. El cuidado de dos o más hatos por una persona está adicionalmente limitado porque las tierras de pastoreo son de propiedad privada.

Los indígenas de Saraguro explotan tierras que están a varias horas o días de distancia de la comunidad. Estas áreas distantes sirven principalmente para la cría de ganado, aunque también se pueden sembrar algunos productos especialmente en la selva tropical. Se construyen casas en estas áreas que hemos llamado zonas de asentamiento secundario y en ellas se puede pasar días, semanas y

hasta meses fuera de la comunidad. Las familias generalmente están separadas: los esposos están en una zona, generalmente la del asentamiento secundario, en tanto que las esposas permanecen en la comunidad madre. Esto no ha generado redes extensas de cooperación. Una primera razón es la división sexual del trabajo, o la falta de ésta entre los saraguros. Muy pocas tareas son privativas de un sexo. Los hombres pueden, y de hecho lo hacen, cocinar, lavar, la ropa, cuidar de los niños, etc. Las mujeres pueden cortar madera, cuidar el ganado, etc. Vemos pues que no hay una estricta división del trabajo para las tareas que se deben hacer diariamente. Así, cuando los esposos se separan por cierto período, cada uno realiza las tareas necesarias sin la ayuda de extraños.

Todas las unidades domésticas poseen tierras en los diferentes pisos ecológicos serranos. Por lo tanto toda la producción local es realizada por cada unidad doméstica. Más aún, debido a los patrones de herencia (cada parcela individual se divide proporcionalmente entre todos los herederos), la propiedad de la tierra está diseminada tanto al interior, como en todos los pisos ecológicos. Esto proporciona a cada unidad doméstica cierta protección contra las sequías, enfermedades, granizadas, etc. Algunas familias no utilizan la región de la selva y por lo tanto no producen su propia azúcar, yuca y plátanos. Estas familias necesitarían más de las relaciones extensas, que aquellas que poseen tierras en ambas zonas. Sin embargo, los productos de la selva no son indispensables para la existencia del campesino, ya que se pueden obtener relativamente baratos en el mercado de Saraguro.

No solamente hay poca necesidad de redes extensas de obligación y cooperación, sino que las demandas hechas a individuos o familias, debido a la existencia de estas redes, pueden ser percibidas como excesivas.

Las fiestas religiosas, algunas de las cuales duran una semana o más, y que se llevan a cabo día y noche, pueden ser actividades que consumen mucho tiempo. Los parientes de cocina del auspiciador deben asistir a la fiesta que éste realiza, y la mayor parte de los parientes de sala y de los parientes rituales están obligados a asistir por lo menos parte del tiempo. La mayoría de los saraguros se divierten en las fiestas, y les gusta la música, bailar, comer, beber, disfrutar de los fuegos artificiales y compartir el momento con amigos y parientes cercanos. Pero la diversión tiene su límite y aunque la fiesta continúe, algunos pueden llegar a saciarse; y a pesar

de que la diversión prosigue, lo real es que quita tiempo de trabajo. Muchas personas nos han expresado su conflicto entre asistir a una fiesta o a su trabajo. El número de personas que asisten a una fiesta en la casa del auspiciador dependen en gran parte de la extensión de la red de obligación y cooperación de éste. Por lo tanto, un anfitrión que tiene redes extensas, debe proporcionar más comida y bebida que el que tiene redes restringidas.

También se perciben como desventajas las obligaciones de parentesco no asociadas al sistema de fiesta. Las personas que están en una red de obligación están sujetas a que se les pida ayuda. Se les puede solicitar colaboración para construir una casa, préstamo de herramientas o de pequeñas sumas de dinero, y de vez en cuando para la cosecha. Muchos saraguros prefieren que no les pidan ayuda, ni solicitarla. No sólo valoran mucho su independencia y se enorgullecen de ella, sino que también, como vimos antes, la mayoría de las familias saraguras se siente segura con sólo un pequeño grupo de personas que conforman su red de obligaciones. Es decir que los saraguros ven las redes extensas como *inconvenientes*, sin que al mismo tiempo les ofrezcan ventajas, tales como seguridad económica o bienestar. Esto es tanto para dar como para recibir ayuda. Un excelente ejemplo de esto es la construcción de casas.

Un saraguro que construía su casa en 1962, pidió ayuda a parientes, compadres y amigos. Organizaba *mingas* e invitaba a aquellas personas que estaban en su red de obligaciones, para que lo ayudaran. Se proporcionaba bebida y comida en abundancia. Muy rara vez se pagó en dinero por el trabajo de construcción.

En 1971 muy pocas casas se estaban construyendo por el sistema de *minga*. La mayoría de los indígenas contrataban trabajadores (indígenas y no indígenas) para el trabajo de construcción. Los trabajadores asalariados eran considerados mucho más eficientes, en parte debido a su relativa sobriedad, y hasta más baratos debido a las grandes cantidades de comida y bebida que se gastaban en satisfacer a los integrantes de una *minga*. Más aún, durante la construcción de una casa, realizada por trabajadores a sueldo, el propietario no estuvo presente. La única parte importante en la construcción de una casa que todavía se hace con *minga* es cubrir de barro las paredes de una casa de quincha. Esto se hace organizando una gran "borrachera". Quizás los embarradores borrachos serán más eficientes que sobrios, porque sino, en la actualidad, la tarea sería hecho por trabajadores asalariados. Pero hoy en día, este tipo de *minga* está muriendo

debido a que, cada vez más, las casas se construyen de ladrillo. Por eso los indígenas ya no se quejan, como en 1962, del tiempo que gastaban en ayudar, durante los meses de sequía, en la construcción de casas de las personas incluídas en su red de obligaciones. En menos de una década hemos visto declinar las redes de obligación y cooperación en la importante actividad de la construcción de casas.

Otro factor que limita las redes de obligación son los patrones de bebida. Las personas que están en la red de obligación de otra, encuentran casi imposible evitar la invitación a beber. En tanto que la mayoría de los saraguros no son reacios a beber, la mayoría prefiere escoger el tiempo y lugar para hacerlo. Las redes intensivas y extensas limitan la posibilidad de elección.

Los ricos tienden a limitar sus redes de obligación más que los pobres. Los primeros se vanaglorian de su autosuficiencia, pueden pagar los servicios que necesitan y no están obligados a comprometer servicios por servicios.

Hoy en día, por lo menos, no se esconde la riqueza. Este es fuente de orgullo y es resultado, no de la suerte, sino de arduo trabajo; no es producto que prive a otras personas sino más bien una inversión inteligente de tiempo y recursos\*. Aunque en épocas pasadas quizás sus sentimientos no fueron así, hoy no se sienten obligados a compartir su riqueza con otros. La riqueza significa más seguridad económica y menor necesidad de otras personas, excepto de trabajadores ocasionales. El indígena pobre no busca limitar sus redes. Necesita de otras personas para tener seguridad en casos que falle la cosecha, para proporcionar a sus hijos animales con los que empiecen sus rebaños, para ayudarles en la construcción de una casa por no tener dinero para pagar a trabajadores. Como tiene pequeñas cantidades de tierra y ganado, el pobre tiende a estar subempleado, tiene trabajo disponible para intercambiarlo por el trabajo de otro pobre (como en la construcción de una casa) o para trabajar para una persona más rica a cambio de bienes o dinero. Vemos, pues, que las tendencias a limitar las redes de obligación se acentúan de acuerdo con las riquezas. Trataremos enseguida de ver cómo se pueden limitar las redes de obligación.

Las redes de obligación pueden limitarse a través de varios tipos de arreglos matrimoniales. En el pasado los matrimonios se conve-

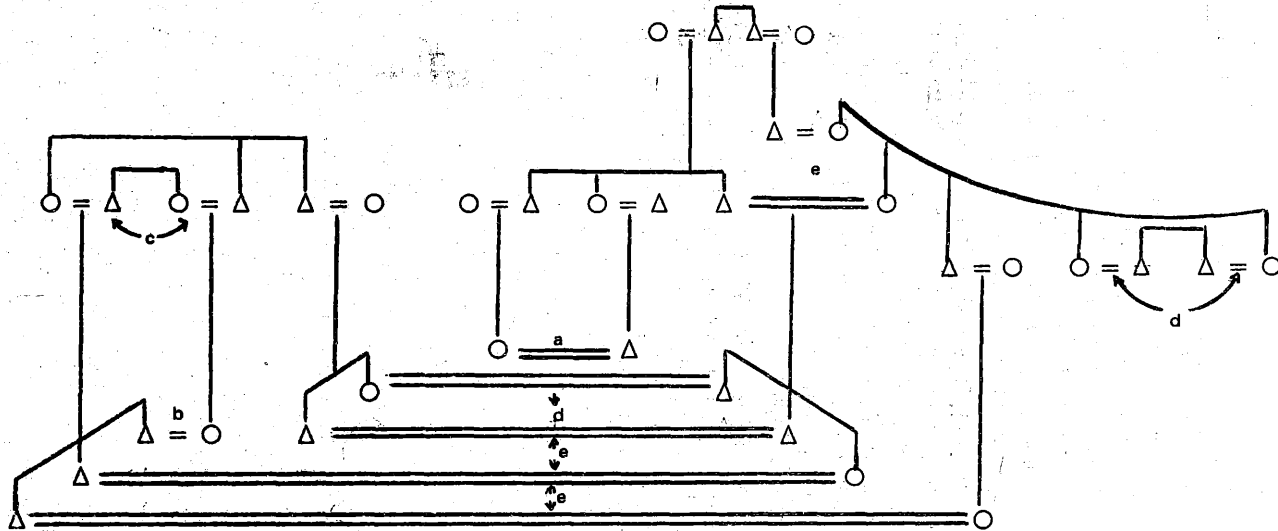
---

\* Ver Foster, George. "Peasant Society and The image of Limited Good" en Potter, Díaz + Foster (1967: 300-323) en referencia al comportamiento económico campesino que los datos de Saraguro niegan. (N.E.).



nían entre los padres de la pareja. La causa explícita de muchas de estas elecciones de matrimonio era la limitación de las redes de obligación y/o el reforzamiento de aquellas ya existentes. El intercambio de siblings (dos o más hermanos de una familia que se casan con hermanas de otra o intercambio de hermanas de una familia por las de otra) era muy común. El levirato y el sororato eran los tipos preferenciales en un segundo matrimonio, en caso de ser éste posible. La relación entre los padres de la pareja contrayente es muy importante. Estos "consuegros" son parientes de cocina unos de otros. Cuando las relaciones entre éstos son buenas, tenderán a reforzarlas, haciendo que sus otros hijos se casen entre sí. Al mismo tiempo se evita el establecimiento de relaciones nuevas, pues vemos que el intercambio de siblings y el levirato y sororato son mecanismos para manipular el sistema con el fin de limitar las redes de obligación. Gran número de saraguros narran cómo los forzaron a casarse con alguien de una familia en la que uno de ellos ya se había casado con uno de sus hermanos, debido que sus padres deseaban limitar las redes de obligación. La selección paterna de compañeros para sus hijos hoy se está convirtiendo en una excepción más que en regla. Sin embargo, los padres todavía ejercen el poder de veto por medio del control de recursos económicos y pueden además intentar influir en la elección de parejas de otras maneras, aunque éstas se dificultan debido a la creciente importancia que el amor romántico tiene como razón para el matrimonio. Para las parejas que se casan en levirato, sororato e intercambio de siblings hay una cierta fusión de "muñedor potencial" con pariente de cocina. Sin embargo, en este tipo de matrimonios el factor más importante es la relación entre consuegros.

## GENEALOGIA REAL QUE PRESENTA CIERTAS FORMAS DE MATRIMONIO QUE LIMITAN EL PARENTESCO



- a: Matrimonio de primos cruzados  
 b: Matrimonio de dobles primos cruzados  
 c: Intercambio de hermanas  
 d: Hermanos que se casan con hermanas  
 e: Primos que se casan con siblings

Los matrimonios entre primos cruzados de primer grado (HJA. HNO. M.) y primos en segundo grado (de cualquier clase), son relativamente frecuentes (combinados entre un 15 y 20<sup>o</sup>/o). Desde el punto de vista de los padres, cuando se casan primos en primer grado, hay una fusión del consuegro con los parientes de cocina y los "*muñedores potenciales*". Para los cónyuges hay una fusión entre los parientes de sala (tíos/tías) y los parientes de cocina (padres políticos) y existe una considerable yuxtaposición entre el resto de parientes de sala, que de otra manera no existiría. Lo que sucede es que algunas tías y tíos que habrían sido excluidos del grupo de parientes de cocina, por el matrimonio de su sobrina o del sobrino, permanecen dentro de él al convertirse en padres políticos. Es más, los *muñedores potenciales* serán automáticamente parientes de sala por la relación anterior, ya que los siblings de la esposa eran sus primos desde antes del matrimonio.

Las redes de obligación son menos limitadas en el caso de matrimonios entre primos de segundo grado. Los padres, que anteriormente han sido parientes de sala unos de otros (como primos en primer grado), se convierten en parientes de cocina (como consuegros). Virtualmente los primos de segundo grado no obtienen ventaja de la limitación directa.

De una investigación de los registros parroquiales de Saraguro encontramos un 15-20<sup>o</sup>/o de matrimonios entre primos. Se debe pagar a la iglesia cierta suma de dinero para obtener una dispensa. Más de la mitad de los pagos que recibió la iglesia fue para que se realizaran matrimonios entre primos cruzados matrilaterales de primer grado (HJA. HNO. M.). Es posible que muchos primos de segundo grado se casen sin obtener la dispensación de la Iglesia.

Cuando los siblings se casan con primos, hay muy poca reducción directa en las redes de obligación. Desde el punto de vista de los primos en cuestión hay cierta fusión de *muñedores potenciales* (siblings del cónyuge) con parientes de cocina (primos). Sin embargo hay una significativa reducción indirecta de la obligación no sólo en este tipo de matrimonio, sino en todos lo tratados anteriormente. La reducción indirecta se basa en la asistencia a fiestas y a otros eventos ceremoniales.

Las ceremonias aunque parezcan tener carácter público, por ejemplo fiestas religiosas, por lo general no son abiertas en los aspectos redistributivos. Cualquiera puede asistir a las misas, o presenciar las procesiones y fuegos artificiales. Sin embargo, sólo las

personas invitadas pueden asistir a la casa en la que se realiza la mayor parte de los festejos (música y bailes) y donde se distribuyen grandes cantidades de comida y licor. Los que invitan son auspiciadores y parientes de cocina y de sala; y ellos invitan principalmente a sus parientes de cocina y de sala y de vez en cuando al mejor amigo o vecino. No hay número fijo de invitados, pero los parientes de cocina pueden invitar a más personas que los parientes de sala. También se invita a los parientes rituales del auspiciador. Todas estas personas constituyen la mayor parte de los participantes en los festejos que tienen lugar en la casa del anfitrión. Los únicos visitantes no invitados son unos pocos hombres, blancos e indios, que están presentes para *mugur* (obtener comida gratis; a gorrear). Se debe anotar que los saraguros pueden pensar que hasta los antropólogos van a las fiestas a "*mugur*"; después de descubrir esta interpretación nos cuidamos de ir siempre invitados. Para reducir la asistencia de los invitados, ciertos anfitriones, según se dice, cobran por la comida que les dan.

En los casos de intercambio de siblings, matrimonio entre primos, levirato y sororato, y de primos que se casan con siblings, hay una reducción significativa del número de invitados potenciales que participarían de una ceremonia. En casos donde ocurren estas formas de matrimonio se combinan varias relaciones de parentesco en una sola persona (como las del cuadro 2) y se reducen directa e indirectamente las redes de obligación. Dentro del sistema de fiesta, la reducción directa y la influencia, significa que habrá que distribuir menos comida y bebida porque hay menos invitados. Hemos asistido a fiestas, funerales y matrimonios, auspiciados por las personas presentes en la genealogía (cuadro 2). Debido a la existencia de redes entrelazadas, producto de los tipos de matrimonio tratados anteriormente, hay relativamente poca variación en cuanto a las personas que asisten a estas ceremonias. Más aún, la asistencia a estas ceremonias es mucho menor que la asistencia a los eventos auspiciados por personas que no están involucradas en esta serie de matrimonios especiales.

Es así que a través de la manipulación de formas de matrimonios, se pueden reducir las redes de obligación. Pero a medida que el matrimonio se convierte más y más en materia de elección personal y de amor romántico, se tornan más importantes otros medios para limitar las redes de obligación. Una de estas es la elección de parientes rituales.

El medio principal de limitar las obligaciones en el contexto del



compadrazgo, es elegir a no indígenas. Los blancos de la ciudad sirven muy bien para este propósito. En estas circunstancias se establecen relaciones patrón-cliente entre gente de la ciudad e indígenas. En estos casos, el compadre indígena es para utilizar a su compadre no indígena como fuente de influencia con personas tales como médicos, abogados, autoridades locales y regionales o utilizar el poder que éste tiene. Por su parte el patrón espera, en principio, que su cliente indígena le ayude en tareas tales como cargar bultos, cosechar maíz, llevar mensajes, etc. Las relaciones patrón-cliente existen fundamentalmente entre ciudadanos ricos o importantes con indígenas relativamente pobres. En estos casos el indígena no ha limitado en ningún grado sus obligaciones totales, por el contrario probablemente las ha aumentado. Los indígenas que no son pobres (y la mayoría no lo son) pueden establecer unas pocas relaciones verticales de patrón-cliente con ciudadanos; pero muchos, sino todos, de sus lazos de parentesco ritual con los blancos, se caracterizarán más por su debilidad que por otra cosa. En éstas, no se establecen virtualmente obligaciones entre el indígena y su compadre de la ciudad. Se busca al hombre de la ciudad principalmente para que cumpla una función religiosa. El indígena no utiliza a su compadre como fuente de influencia y éste por su parte no le pide al indígena que cargue bultos. Así, el no indígena, en el cumplimiento del rol necesario de padrino de bautizo o confirmación de un niño, también proporciona una de las maneras de escaparse de la red de obligación inherente al "compadrazgo" entre indígenas. El no indígena es un extraño a los patrones de comportamiento culturalmente definidos de la sociedad indígena y, como tal, no se espera que se comporte como un "compadre" indígena. Varios indígenas nos han dicho: "Hemos tenido por padrinos de todos nuestros hijos a blancos —esto nos evita muchas obligaciones— además no necesitamos que nadie regale ganado a nuestros hijos, porque nosotros podemos proporcionárselo". Los registros de la parroquia en Saraguro, revelan que entre 1840 y 1880 cerca del 30% de los padrinos de bautizo de los niños indígenas han sido no indígenas. Desde 1890, el porcentaje ha sido 45%.

Hay otras dos maneras interconectadas para limitar las redes de obligación: la elección de individuos con los que se tiene intensas relaciones y la gradual desutilización de vínculos de obligación potenciales.

A pesar de limitar el número de personas con las que se tienen

relaciones obligatorias, no se utiliza todo el potencial de aquellas que están incluidas dentro de la red. Los saraguros seleccionarán sólo a ciertos sblings, primos compadres, etc., para desarrollar la más intensa y estrecha relación de obligación y cooperación. La selección se realiza en contextos no formales (ceremonial). Todos los sblings y sus cónyuges, son parientes de cocina en una fiesta: su parentesco con ego se simbolizará a través de su ubicación espacial en la misma. Sólo se puede excluir de la red de obligación de ego, a ciertos parientes (incluso a los sblings) fuera del contexto ceremonial. A estas personas no se les pedirá ayuda para el trabajo en los campos, o para moler maíz o cuidar el ganado, así como aquéllas no pedirán a ego este tipo de ayuda. Puede no haber frecuentes visitas entre los miembros de las unidades domésticas; limitándose a encuentros casuales en el camino a la ciudad; no se prestan, ni se pierden herramientas, dinero u otros bienes. Pueden haber casos de abierta hostilidad entre hermanos con quienes no se intercambia, pero no necesariamente.

Es posible que se genere un declive en la intensidad de las redes de obligación, sin que exista ninguna inclusión o exclusión. Las personas pueden, (y de hecho lo hacen) decidir ya no auspiciar o asistir a fiestas. Pueden reducir sus demandas a personas más allá de su familia nuclear; de esta manera se reducirán las demandas de tiempo, dinero y bienes que ellos tengan que aportar. Esto significa salirse del sistema. Cuando suficientes personas se hayan salido, cambiará el sistema de redes de obligación y los saraguros no podrán manipularlo de la manera en que lo hemos presentado.

#### NOTA

Hemos vivido en Saraguro en varias oportunidades, entre 1962 y 1972. La subvención para el trabajo de campo, nos fue conferida por el departamento de Antropología de la Universidad de Illinois; para la investigación para la tesis doctoral (de Linda Belote), provino del NIMH fellowship I FO1MH48824-O1S1, y (de Jim Belote) del Midwest Universities Consortium for International Activities Inc., internship E-1-144. Agradecemos esta subvención.



# UN ASPECTO DEL PARENTESCO DE LOS PASTORES DE LA PUNA ALTA\*1

Jorge A. Flores Ochoa\*  
y Yemira D. Nájjar Vizcarra\*\*

## INTRODUCCION

Los estudios de parentesco que hasta el momento aún son limitados en el área andina, todavía son más escasos cuando se trata de las poblaciones andinas que viven por encima de los 4100 metros de altura sobre el nivel del mar y están dedicadas al pastoreo. Las excepciones hasta el momento son los aportes de Palacios (1976; ms), Paz (ms) y Wallis (ms). Es por esta razón que uno de los propósitos del presente trabajo es el de dar a conocer un aspecto limitado del parentesco en una comunidad de la puna alta del departamento del Cuzco, que se halla habitada por población especializada en el pastoreo de alpacas, llamas y ovinos, aunque en menor número estas últimas. La información que se ofrece es el fragmento de un trabajo todavía en proceso de elaboración familiar y el empleo de los términos de parentesco de los pastores. Fue también uno de los temas de investigación desarrollados durante el proyecto "Investigación de Adaptación Sociocultural a la altura (Pastores y Agricultores)", llevado a efecto en 1974, en virtud de una cooperación entre la Universidad Nacional San Antonio Abad, del

---

\* Jorge Flores Ochoa, profesor de Antropología, Universidad Nacional San Antonio Abad, Cuzco; doctorado en la misma universidad, dedicado entre sus múltiples actividades al estudio del pastoreo andino y autor de *Pastores de Paratía* y compilador de *Pastores Puna: Uywamichic Punarunakuna, Pastores de alpacas (Alpanchis)*. Ha sido becado numerosas veces para estudios postdoctorales en EE.UU. y fue profesor visitante de Berkeley. Es director del Instituto de Estudios Andinos, Cuzco.

\*\* Yemira D. Nájjar Vizcarra, colaboradora en el trabajo de investigación y coautora del artículo "El likira intermediario ambulante en la cordillera de Ganchis".

\* Este artículo es una versión modificada del que se publicó con el título de "Varones con 'Esposos' (un aspecto de parentesco entre los pastores quechuas)" de Estudios Americanistas I. Homenaje a H. Trimbom - R. Hartmann - U. Oberen (Editores). St. Augustin, 1978: 163-169.

1 Este artículo fué escrito cuando el autor se hallaba con una beca posdoctoral en la Universidad de California en Berkeley, concedida por la Fundación Ford.

2 Debo agradecer de manera especial la colaboración que prestó el Sr. Percy Paz Flores, egresado del Programa Académico de Antropología de la Universidad Nacional de San Antonio Abad, del Cuzco, como integrante del proyecto de "Investigación de Adaptación Sociocultural a la Altura (Pastores y Agricultores)".



Cuzco, y el Pomona College de California, y que fuera dirigida por los profesores Dr. Ralph Bolton y Jorge A. Flores Ochoa.

## LOS PASTORES DE LA PUNA

En el momento ya existe suficiente información etnográfica básica con relación a las comunidades andinas de la puna alta dedicadas al pastoreo. En esta zona, que está ubicada por encima de los 4000 metros de altura, las poblaciones humanas obtienen la mayor parte del ingreso de energía utilizando los recursos proporcionados por los rebaños (Flores, 1968, 1975a, 1975b; 1977, en prensa; Palacios, ms). En términos generales se puede indicar que la actividad pastoril muestra formas de organización social que son diferentes a las que poseen los agricultores de los templados valles interandinos. Una de las principales características parece ser la familia extensa y posiblemente, como varios etnólogos dedicados al estudio del pastoreo de altura, que existe cierto tipo de organización familiar extensa, e incluso algún tipo de linajes (Palacios, 1976; Wallis, ms).

La información con la que se ha estructurado este trabajo fue obtenida en la puna de la cordillera de Canchis, en la provincia del mismo nombre del departamento del Cuzco, donde se encuentran numerosas comunidades de pastores, que moran alrededor de los 4200 metros de altura sobre el nivel del mar. Estas comunidades se presentan aproximadamente a 40 kilómetros de la ciudad de Sicuani, que es el mayor centro poblado de esta área. En algunas comunidades el pastoreo es complementado con cultivo de papas amargas, que tienen el nombre genérico de *ruki*, que en algunas partes llega a tener más de diez variedades.

## LA FAMILIA DE LA PUNA.

El pastoreo como actividad productiva básica requiere la concurrencia de prácticamente todos los integrantes de las unidades familiares. Desde los seis o siete años de edad, los niños y niñas intervienen activamente vigilando los rebaños y ayudando en las otras labores productivas complementarias del pastoreo. Las mujeres se dedican al tejido, a la atención de los quehaceres del hogar y determinadas labores del pastoreo; los varones desarrollan también labores de cuidado de los animales, así como a los intercambios

interzonales que son necesarios para adquirir los productos agrícolas que forman su dieta cotidiana (Flores Ochoa, 1974a: 297-319). La energía adicional necesaria para las labores estratégicas del pastoreo, durante el empadre, la trasquiña, las curaciones, el recuento, el cambio a pastizales lejanos, proviene de los diferentes grupos de parientes.

El parentesco establece niveles de integración y de regulación de diferentes relaciones, sobre todo cuando se trata de la concurrencia de prestaciones de energía complementaria en las diferentes labores productivas. Se pueden notar cinco niveles de relaciones. En primer lugar está la familia nuclear que no posee nombre propio, aunque a veces se la pueda llamar *familia*, utilizando el término español. Es la unidad de producción básica, donde la reciprocidad es generalizada (Sahlins, 1965: 147, 149). A continuación se tienen dos grupos de parientes diferenciados y llamados *yamasi* y *masanu* respectivamente. Se denomina *yamasi* a los parientes cosanguíneos y forman el segundo nivel de integración, con prestaciones recíprocas de bienes y servicios, desarrolladas de manera balanceada (Sahlins, 1965). Se denomina *masanu* a los parientes afines del esposo y de la esposa. Por tanto cada pareja unida en matrimonio y sus hijos tienen dos grupos de parientes que pueden ser clasificados como *masanu*. Este es el tercer nivel de relaciones. La jerarquización no es muy nítida ni aguda, porque pueden presentarse superposiciones entre *yamasi* y *masanu*, y en determinados eventos, como ceremonias, fiestas matrimoniales, los *masanu* tienen participación más activa que los *yamasi*. En este nivel las relaciones son muy activas y la prioridad de *yamasi* o *masanu* puede también guiarse por preferencias personales o factores aleatorios como la mayor o menor distancia en la que residen unos u otros parientes.

Los *masanu* son importantes, porque también a este nivel se puede contar con energía de trabajo adicional dentro de los marcos de la reciprocidad balanceada, utilizando los *ayni* y las *mink'a*. Este nivel tiene importancia, porque también los dos grupos de *masanu* con que cuenta una pareja conyugal entran en relaciones entre sí, teniendo como intermediarios y nexo de comunicación a los cónyuges. Entre *masanu* es factible la prestación de *ayni* y *mink'a*, con características muy similares a los diferentes casos que se describen en la literatura antropológica andina (cf. Alberti y Mayer, 1974). A partir de estos tres niveles las relaciones se realizan con personas que ya no son consideradas parientes. El término genérico

que se utiliza para referirse a un no pariente es *particular*. Por consiguiente, pueden haber varias familias en una comunidad que son entre sí particulares. Igualmente pueden ser particulares los miembros de las comunidades vecinas. Todo conocido que no es *yamasi* o *masanu* es particular por definición. Cuando se conoce la procedencia del particular, y se tiene cualquier grado de amistad con él, ingresa a este nivel; las relaciones se pueden rodear de cierta confianza, incluso pueden solicitarse y darse prestaciones de *ayni* y *mink'a*. Un extraño de procedencia urbana luego de un corto período de permanencia en la comunidad es incluido en la categoría de particular. Fuera del límite que señalan las relaciones con particulares, el mundo exterior se vuelve completamente extraño, por consiguiente es muy recomendable tener mucha cautela y vigilar continuamente a los extraños con los que se pueden topar. Todas las personas que no son familia *yamasi*, *masanu* o particular son desconocidas. Esta categoría no tiene nombre propio, pero hay la tendencia a considerarlos como extraños. Pero si un foráneo o viajero eventual que pase por una comunidad regresa y es reconocido pasará a ser particular. Si el viajero reitera sus visitas a la comunidad es posible que incluso se busque una manera de relacionarlo con los residentes utilizando los mecanismos del parentesco ritual o por lo menos llamándolo con los términos de compadre o comadre, aunque realmente no hayan establecido este tipo de relaciones rituales de parentesco. En el caso, por ejemplo, de los *likira* o comerciantes ambulantes que visitan la comunidad periódicamente, que llaman a todos sus conocidos y potenciales clientes como compadres y comadres (Flores Ochoa, Nájjar, 1977: 125-135).

## LOS TERMINOS DEL PARENTESCO

Es bastante interesante, porque Percy Paz ha documentado algo más de sesenta términos de parentesco. De todos ellos solamente tres son en español y el resto son palabras *runa simi* o quechua. Varios no figuran en listas ya publicadas. Por ejemplo *aqela* que es el esposo de la hermana de la esposa del hermano de la madre, o *masanuy* que es el esposo de la hermana de la esposa. Además se hallan en uso términos que no son muy frecuentes en otras zonas, como *ipa* que es la hermana del padre como sucedía en el siglo XVI. *Ipa* también se usa en la cordillera de Canchis para denominar al esposo de la hermana del padre. Esta transformación de un término descriptivo en clasificatorio, parece que es un rasgo más frecuente de lo que parece

en el sistema del parentesco quechua contemporáneo, por eso que en esta oportunidad deseamos ocuparnos de una transformación de este tipo, tomando como referencia la denominación de esposo.

## ESPOSOS QUE NO SON SIEMPRE ESPOSOS

La importancia básica de la familia nuclear y de las relaciones de los cónyuges como unidad de producción se puede apreciar en esta transformación y ampliación con que se utiliza el término esposo, que pasa a ser toda una categoría. En el idioma *runa simi* el esposo es denominado *qosay* como término de dirección y referencia cuando habla la mujer. El sustantivo es *qosa*, y el sufijo *y*, usado en primera persona, indica posesión. Por consiguiente *qosay* puede ser traducido como "mi esposo" o también, de acuerdo a los contextos, como "esposo mío", "mi esposo" o simplemente "esposo". El término recíproco con el que el varón designa a su cónyuge es *warmi* y también *warmiy* que quieren decir "mujer", "mujer mía", "mi mujer".

*Qosay* que inicialmente tiene el significado preciso y específico de esposo, es también usado en otros contextos y entre personas que no son precisamente cónyuges o varones, tanto dentro de la familia conyugal como fuera, con los *yamasi*, los *masanu* e incluso los particulares, que como ya se indicó es la denominación que se da a los conocidos que no son parientes, que residen en la misma comunidad o en los caseríos y las "estancias" vecinas (Flores, 1976, 1977).

La mayor frecuencia del empleo de *qosay* se presenta en las siguientes relaciones:

- 1) El esposo a su esposa;
- 2) el padre a su hijo;
- 3) el padre a su hija;
- 4) la madre a su hijo;
- 5) la madre a su hija;
- 6) el hermano mayor a su hermano menor;
- 7) el hermano menor a su hermano mayor;
- 8) la hermana mayor a su hermana menor;
- 9) la hermana menor a su hermana mayor;
- 10) la hija de la hermana del padre a Ego masculino;
- 11) el hijo de la hermana de la madre a Ego femenino;
- 12) el hijo del hermano de la madre a cualquiera de los



- parientes de la familia nuclear del hermano de su madre;
- 13) el hijo del hermano del padre a cualquiera de los miembros de la familia nuclear del hermano de su padre;
  - 14) el hermano del padre a Ego masculino;
  - 15) el hermano de la madre a Ego masculino;
  - 16) el hermano del padre a Ego femenino;
  - 17) el hermano de la madre a Ego femenino;
  - 18) Ego masculino a la hermana de su padre;
  - 19) Ego masculino a la hermana de su madre;
  - 20) Ego femenino a la hermana de su padre;
  - 21) Ego femenino a la hermana de su madre;
  - 22) Ego masculino a otro varón menor de edad (vecinos o amigos);
  - 23) Ego masculino a otro varón mayor de edad (vecino o amigo);
  - 24) Ego masculino a cualquier varón de su generación (vecinos o amigos);
  - 25) Ego masculino o femenino a otro varón o mujer menor (entre "particulares");
  - 26) Ego masculino o femenino a otro varón o mujer mayor (entre "particulares").

En este margen de posibilidades hay ciertas situaciones en las que el término se emplea con más frecuencia que en otras. Es usado menos en las relaciones de hijo a hija con el padre o la madre. Es decir en algunas oportunidades dentro de la familia nuclear. Es más frecuente y común en las relaciones asimétricas de persona mayor con persona menor y entre los que tienen aproximadamente la misma edad y pertenecen a la misma generación. No hay distinción de sexo en el uso del término cuando el alter de Ego varón también es varón. Las relaciones inversas, con ser menos frecuentes no están ausentes, excepto en el caso de los *siblings*, porque en este caso hay más libertad para que se los use, como también sucede entre los jóvenes, tanto varones como mujeres, de la misma generación.

Se utiliza *qosay* con significado ampliado cuando se trata de obtener favores o acciones que signifiquen obediencia de parte de la persona a la que Ego se dirige como "esposo". No es una relación burlesca del tipo que definen las *joking relationships*, como las describe por ejemplo Radcliffe-Brown (1972: 107-122), porque está ausente la intención bromista o jocosa. Es más bien una manera de enmarcar solicitudes o pedidos de hacer algo. Cualquier requerimien-

miento o pedido será más fácil de obtenerlo cuando se antepone el vocativo de "esposo" a la solicitud. Podemos considerar esto más bien como una forma de utilizar el *mañay* (pedir o solicitar en *runa simi*) andino (Mayer, 1974, : 45 sgts.), indicando de esta forma que el pedido se hace con humildad y exceso de cortesía. Cuando se quiere ver al pedido o *mañay* actuando dentro de un marco de buena voluntad y se desea descartar la posibilidad de una respuesta negativa. Al mismo tiempo se quiere significar que el pedido o la orden son hechos con mucho aprecio y cariño, como la mejor forma de evitar un rechazo. Es conveniente indicar que este uso ampliado de *qosay* no se estila en los contextos en los que su empleo simplemente signifique halago o cumplido. Lleva dentro de él implícita la orden y la súplica, como se verá en algunos de los casos con que deseamos ilustrar este análisis. Es por este sentido que nos parece que no tiene relación funcional con el empleo jocoso de ciertos términos. Consideramos los siguientes seis ejemplos que son:

a. Benita se hallaba muy ocupada con las labores de la cocina, de tal manera que no podía distraer su atención. Por esta razón pidió a Marcelino, su menor hijo de cinco años, que arreara la oveja regalona que ~~criaban~~ a manera de una mascota y de manera muy consentida, para que la llevara a pastar en las cercanías. Con tono de mucho cariño y de manera suplicante le dijo: "*Qosay* anda corre y saca rápido a esa oveja para que se vaya a pastar afuera".

b. En otra oportunidad, la misma Benita, cuando estaba cocinando y necesitaba más agua para sus menesteres culinarios, no tuvo nada mejor que pedirselo al mismo Marcelino, diciendo: "*Qosay* necesito agua. Por favor anda y traéme rápido una jarra".

c. En la misma familia el padre estuvo en otra oportunidad muy ocupado degollando una alpaca, mientras la esposa le ayudaba sujetando las extremidades del animal, a fin de facilitar el degüello. Durante esta labor necesitaron con urgencia de otro cuchillo y de un recipiente en el que se pudiera recibir la sangre, que es muy útil porque se la usa para preparar determinados potajes. El padre suplicó a su menor hijo para que le hiciera un servicio, dirigiéndosele en los siguientes términos "*Qosay* anda rápido y traémé de inmediato el cuchillo que está en el batán de la cocina". Como en otros casos semejantes la actitud del niño fué idéntica. Salió de prisa, sin titubear, a cumplir lo que se le había pedido con tanta solicitud.

d. Mariano se hallaba bebiendo en la casa de su hermano menor, Filiberto. Habían transcurrido varias horas de su reunión cuando

Mariano deseó irse a su hogar, porque la noche ya avanzaba. Fue impedido de hacerlo y debió quedarse cuando Filiberto le dijo de manera suplicante y melosa: "Qosay todavía no te vayas, tómate una copita más". Mariano no insistió para irse y debió quedarse por todo el tiempo que su hermano estuvo dispuesto a mantenerlo en su casa.

e. El mismo Filiberto del caso anterior, a poco de ocurrido lo narrado anteriormente, se dirigió a su esposa Casiana para decirle: "Qosay anda a reunir las alpacas que estoy ocupado con el telar [estaba reparando su telar de pedal con el objeto de tenerlo listo para tejer una bayeta]. Yo iré mañana a reunir los animales". De esta manera obtuvo que ese día su esposa lo reemplazara en la conducción del rebaño al corral donde debería pasar la noche. Pudo haber ordenado, pero prefirió suplicar.

En otras actividades también se usa este tratamiento. Cuando se necesita ayuda para diferentes labores, especialmente en el barbecho para los cultivos de papas o para la trasquila de los animales, es frecuente que se pidan *ayni* o *mink'a* diciendo: "Qosay no seas malo, ayúdame en mi trabajo del día jueves de la próxima semana, en el barbecho del *muyuy* de *Ankawachana* [es el nombre propio que tiene uno de los *mujuy* o terreno de cultivo rotativo] y por favor, *qosay*, ven con tu *chaquitaqlla*".

Como los pedidos del tipo indicado para lograr ayuda en *ayni* o *mink'a* se realizan de preferencia a personas con las que se tienen algún tipo de parentesco, está claro que se diga *qosay* con más frecuencia dentro de los límites de la familia, tanto nuclear como del que está comprendido dentro de los círculos mayores que abarca a los *yamasi* y a los *masanu*. Pero el término también es usado cuando el alter es un "particular", como se ve en el siguiente caso:

f. Cuando se realizó el trabajo comunal para arreglar el camino que une esta región con la ciudad de Sicuani, se convocó a una *fayna*, a la que concurren los varones jefes de familia obligados a realizar este trabajo. Se pusieron en círculo con el objeto de planificar el trabajo que desarrollarían durante el día. Sentados sobre el suelo se dispusieron a sacar sus *ch'uspa* [bolsas tejidas], para extraer de ellas las hojas de coca que masticarían mientras intercambiaban ideas sobre la mejor manera de acometer el trabajo, sobre todo en la parte llamada *k'isko*, que es la que presenta mayores dificultades, puesto que allí se presentan derrumbes de consideración por la violencia de las aguas de un riachuelo que la cruza y que aumenta su caudal peligrosamente por efecto de las lluvias. Entre otras cosas acordaron

gastar el dinero proveniente de las multas aplicadas a los que no habían concurrido a las faenas anteriores en la compra del alcohol que beberían durante los descansos de la larga jornada que tenían por delante. Sin embargo el sitio de expendio del alcohol más cercano se hallaba a casi cuatro kilómetros, por lo que el más anciano del grupo preguntó quién podría ir. Al no obtener respuesta de nadie, otro de los mayores insinuó que debería ir uno de los jóvenes, para que así cumplieran con rapidez este "servicio". Como aún así ninguno se animara, el viejo se dirigió personalmente y de manera resuelta a uno de los jóvenes, endulzando su pedido, diciéndole: "Qosay anda por favor, haznos el 'servicio' de comprarte unas botellitas de 'rago' [literalmente trago, por alcohol] con este dinero". El aludido no tuvo otra alternativa y, sin escapatoria, acosado por este trato, aceptó el mandato sin mayores presiones adicionales y de inmediato se puso en camino, para no volver sino después de dos horas trayendo el alcohol que se le había suplicado que comprara.

Antes de ingresar a la parte final, parece necesario remarcar brevemente algunas de las relaciones de los cónyuges. Las tareas asignadas a cada uno de ellos son claramente diferenciales. Por ejemplo, la mujer es la que teje los costales, los ponchos, las mantas de uso personal, las trazadas y otros tejidos que se confeccionan en el telar horizontal fijo. En cambio los varones tejen solamente en el telar vertical con pedales. Además son los varones los que aprisionan a los animales para ser trasquilados y curados. En estas labores las mujeres ayudan en las tareas consideradas complementarias y que se supone no requieren de la fuerza que poseen los varones. Los viajes comerciales también están reservados a los varones. Desde esta perspectiva se considera que las decisiones deben de ser tomadas por los esposos, aunque siempre sea así. Además dentro de las relaciones al interior de la familia conyugal no se considera que sea cortés que se den órdenes terminantes, sino que lo correcto es rogar y casi suplicar. Es decir se es muy claro del sentido del *mañay* que implica la idea de obligaciones que cumplir, pero que deben de ser pedidas de manera expresa (Mayer, 1974: 46-47), rodeadas de un sentido de humildad, con manifestaciones que son casi de inferioridad frente al alter. Por supuesto que en las relaciones esposo-esposa también se establecen relaciones en las que las prestaciones de servicios se realizan por propia voluntad (Mayer, *ibidem*).

Como el esposo ocupa la posición superior en la familia conyugal y tiene la capacidad de decisión, se supone que cuando se



dice *qosay*, se está indicando una relación vertical de abajo hacia arriba. Por tanto cuando una persona de status superior lo usa, está queriendo decir que está invirtiendo su posición, por lo que está suplicando, que por esta razón se digna descender a un sitio inferior y usar el término *qosay* en la misma forma que lo haría una mujer que se dirige a su esposo.

Pedir, dentro del contexto que comprende el *mañay*, es también una forma de rodear las relaciones de cordialidad y disminuir las posibilidades de tensiones y conflictos que siempre están presentes en las relaciones esposo-esposa. Pedir como *mañay* implica que uno reconoce que está en posición superior, pero acepta trastocar los status y llamar esposo a quien no lo es, como una muestra muy clara de que se le está concediendo gran importancia, y demostrarle que no se le está ordenando, aunque muy bien pudiera hacerlo, sino suplicando. Podría mandar con toda la fuerza que le da su status, pero prefiere evitar las posibilidades de conflicto que puedan surgir de esta actitud y más bien ruega con humildad, mostrando buena voluntad.

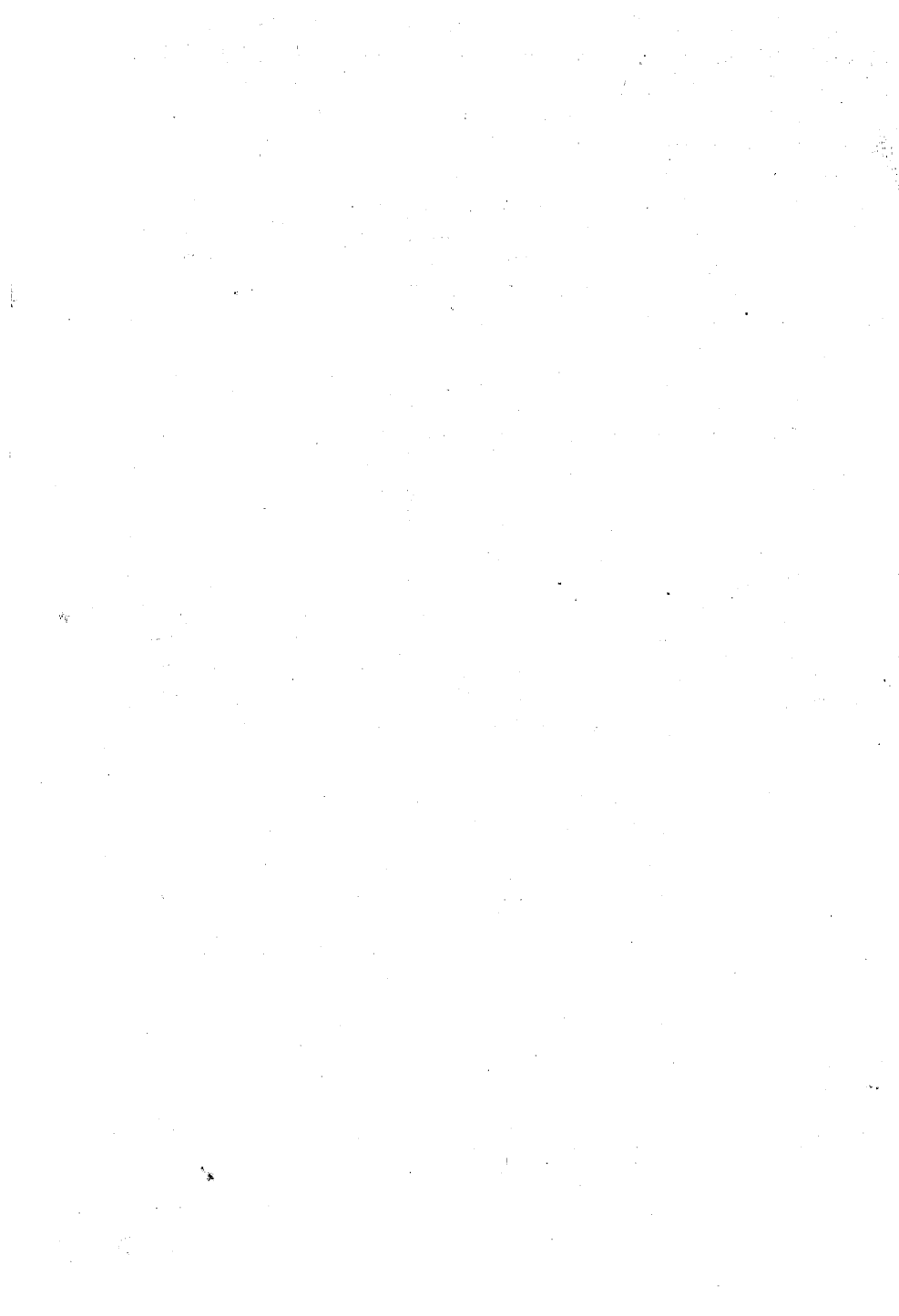
Parece claro que el uso ampliado de *qosay* forma toda una categoría de relaciones, que entre uno de sus objetivos tiene el de hacer funcionar de mejor manera los principios de reciprocidad, sobre todo del que debe ser solicitado o pedido de manera cordial y cortés a través del *mañanakuy*.

## CONCLUSIONES

La intención central de este artículo es presentar información etnográfica de un aspecto del parentesco de los pastores de la puna alta en el departamento del Cuzco. Es de suponer que la ampliación del campo semántico de utilización de *qosay* forma una categoría especial, que se puede originar en la necesidad de contar con fuerzas adicionales de trabajo para las diferentes labores que se realizan. Las relaciones esposo-esposa de tipo cotidiano están impregnadas de fuerte sentido de colaboración y sustentadas en la reciprocidad generalizada. Inicialmente son las relaciones básicas en que se sustenta la unidad de producción de la familia conyugal, que funciona de esta manera hasta que los hijos llegan a la edad en que pueden comenzar a prestar ayuda efectiva en las actividades productivas de la familia. Es por tanto permisible que las labores diarias exijan de manera imperiosa que el esposo o la esposa, sobre

todo la última, no puedan negar ningún tipo de colaboración de ayuda, de asistencia o en las tareas que le solicite el otro cónyuge. Por consiguiente *qosay* quiere decir relaciones de este tipo, sobre todo en el plano de la colaboración, porque su empleo indica que son estos los contextos en los que funciona.

Para concluir no está demás señalar que una de las características no bien descritas hasta el momento del sistema de parentesco quechua es el de ampliar algunos términos que inicialmente sirven para referirse a determinada categoría, pero que luego en su uso real ignoran el sexo y la generación, para extender su campo de acción "más allá de la familia nuclear", como también muestra Mayer que sucede con los términos de *masha* y *lumtshuy* (cuñado y cuñada) en el departamento de Cerro de Pasco (1974: 315-330). Algo semejante ocurre con el término *ñaña* en la clase media urbana del departamento del Cuzco. *Ñaña* es el término recíproco entre hermanas y solamente puede ser usado de mujer-a-mujer. Sin embargo las relaciones hermano-hermana pueden ser rodeadas de mayor afecto y mutuo cariño cuando el varón también llama *ñaña* a su hermana. En este caso la mujer no llama *ñaña* a su hermano. El término "correcto", en un marco de relaciones ausentes de este sobrecariño, es *pana*, que es como Ego masculino designa a su hermana. En el caso de *qosay*, así como en los de *masha* y *lumtshuy* descritos por Mayer (1974), no deja de tener importancia el hecho de que sean términos de afinidad los que se amplían en su significado. No sería imposible que esto muestre la mayor importancia que tiene la afinidad sobre la consanguinidad.



## PARIENTES, COMPADRES Y COMUNEROS EN CUSIPATA (PERU)<sup>1</sup>

Jacques Malengreau\*

La gente de Cusipata debe ser considerada como un todo en relación a la tierra. Este todo debe verse como una empresa colectiva continua, de la cual la fiesta es el símbolo activo central. La *pachamama*, considerada como la madre proveedora de alimentos, es un área delimitada, que puede llamarse territorio. Es el punto de referencia común de las actividades, instituciones y valores del mundo de los cusipateños. La gente se ha organizado como comuneros de acuerdo a su relación común a un territorio limitado, que debe ser defendido de individuos foráneos locales. Los parientes, padrinos, ahijados, compadres y los demás status que existen en el área ocupada por la comunidad de Cusipta, deben ubicarse de acuerdo a lo que hace de los cusipateños miembros del mismo universo. Se pueden relacionar muchos otros status con otra estructura social, presente inevitablemente en un mundo y sometido a muchas situaciones conflictivas. Muchas de las relaciones, de los hombres con la tierra, están parcialmente dispersas fuera de la comunidad, debido al aislamiento de la familia nuclear, de lazos solidarios interindividuales, y al poder individual y externo ejercido sobre la tenencia de la tierra y sobre el trabajo de los hijos de la comunidad. Además de esto, la gran cantidad de lazos de afinidad y

---

\* Jacques Malengreau: encargado de investigaciones del *Fond National de Recherche scientifique*; doctorado en la *Universidad de Bruselas, Bélgica*. Realizó investigaciones en Cuzco y en el departamento de Amazonas. Publicó en el Perú "Comuneros y empresarios en el intercambio" y otros artículos.

1 Este documento se basa en un trabajo de campo llevado a cabo por el autor en Cusipata, una aldea de pequeños propietarios y agricultores, organizada como comunidad, en el Cuzco, al sur de los Andes peruanos, de noviembre de 1967 a noviembre de 1968, y de marzo de 1970 a agosto de 1970. La estructura y las bases de la comunidad en Cusipata, fueron estudiadas en una investigación llevada a cabo con la ayuda financiera del *Fonds National Belge de la Recherche Scientifique*, para la tesis doctoral del autor, *Les Limites de la Communauté à Cusipata, un Village des Andes Péruviennes* (556 ps.); presentada en la Universidad de Bruselas en marzo de 1972. Muchos de los conceptos utilizados aquí, fueron ampliamente desarrollados en ese trabajo. El presente documento es una versión revisada y ampliada del presentado en el simposium sobre Parentesco y Matrimonio Andino, sustentado en el *Meeting of the American Anthropological Association*, Toronto, 1972.



de descendencia no juegan rol alguno, como tales, para mantener la comunidad de Cusipata como una unidad. Los lazos de afinidad y de descendencia más importantes, en términos de la comunidad, se extienden frecuentemente fuera de la estructura comunal, amenazando esta última. Sin embargo, los lazos de afinidad y de descendencia aseguran una continuidad en la distribución de tierras entre los individuos de la comunidad de una generación a otra, como veremos en este trabajo. Estos vínculos también proveen de una red de ayuda a la que se puede acudir en caso de necesidad.

Las personas vinculadas a través de la extensión del parentesco, se reconocen como parientes, sin énfasis específico en un lazo particular de parentesco. Pero un pariente, en el uso común de la palabra, se distingue tanto de los consanguíneos y afines cercanos<sup>2</sup> como de las demás personas. El parentesco cercano forma una parentela egocentrada en la que se puede notar cierta interacción permanente. La familia extensa forma una categoría de personas entre las cuales una de ellas escogería a otras, a las que puede pedir ayuda ocasional. El compadrazgo, como institución, ayuda a ampliar la categoría de personas a las que se puede solicitar ayuda en la vida social y económica regional o comunitaria. En este documento trataremos de señalar la relativa importancia de diferentes lazos de parentesco y vínculos de compadrazgo/padrinazgo, en su relación con la estructura regional y comunal.

### *Parentesco nuclear y extenso en relación con la comunidad*

En la actualidad, la familia nuclear es en sí misma una unidad determinante en Cusipata. Generalmente es el centro de una unidad residencial. Llamo familia nuclear a un hombre, su esposa y sus hijos. La unidad residencial está compuesta por la familia nuclear, sin contar a los hijos casados, y, ocasionalmente, de ciertos parientes cercanos, el padre y la madre, o el padre, o la madre de cualquiera de

---

2 Como en el caso de Alccavitoria, presentado por Glynn Custred, en este tomo, la gente de Cusipata distingue claramente entre parentesco cercano y extendido, utilizando términos quechuas para los primeros, y españoles para los segundos, habiendo en estos últimos, menos minuciosidad en la descripción de los vínculos biológicos con ego. La diferenciación lingüística descansa en reglas estructurales vinculadas al rol de las relaciones de parentesco, dentro del marco de la comunidad como totalidad. Además, como se verá más adelante en este mismo documento, la familia extensa no tiene un rol esencial en la estructura comunal.

los cónyuges, y a veces un hermano o hermana soltera de ese cónyuge. El trabajo diario de cada uno de estos individuos en el campo es generalmente llevado a cabo por los miembros masculinos de la unidad residencial. Las mujeres de ésta, comparten las tareas domésticas y el pastoreo. Los miembros de dicha unidad comparten un dormitorio común, pero en algunos casos, los niños pueden dormir aparte, cuando la familia tiene espacio suficiente; también comparten las comidas y participan en eventos familiares y ritos de fertilidad de la tierra y de los animales. Ayudan al padre-esposo en sus actividades comunitarias.

La familia nuclear es la célula de reproducción y de socialización de los miembros de la comunidad y también la más pequeña unidad económica de aquélla. Todas las actividades económicas dentro de la célula de la familia nuclear están en complementariedad permanente para hacer de ella la unidad más productiva y consumidora de los mismos bienes, fuera de los canales de distribución. Así la familia nuclear crea en gran parte las condiciones de su reproducción económica y social. Todos los servicios realizados dentro de la familia nuclear, de acuerdo a la especialización dentro del grupo de parentesco, son realizados sin otra retribución que la redistribución, efectuada por la familia como un todo, de los productos de su trabajo entre sus miembros. Todas las actividades realizadas dentro de la familia nuclear son *ayuda* o *yanapa*, esto es, ayuda sin devolución directa y sin pedido específico. Estos términos, incluyen todos los servicios realizados sin retribución directa a la comunidad. Al igual que la familia, la comunidad hace una redistribución de bienes y derechos de usufructo de la tierra. Así pues, la familia nuclear, reproduce las reglas de la comunidad, en la educación y socialización de sus miembros.

La familia nuclear tomada como la célula primaria de educación, y de acuerdo al orden social más amplio con el cual está realacionada, puede orientar a sus miembros hacia la comunidad, así como también hacia la estructura social regional. Es la familia nuclear que conforma la unidad elemental, la que, a través del padre-esposo, otorga a la comunidad las actividades necesarias, y la que recibe de ésta lo que la comunidad proporciona a sus miembros.

La familia nuclear está basada en la asociación de un hombre y una mujer de dos familias diferentes y no de dos linajes que se definirían en relación a ancestros particulares. Así, al formar una nueva familia, cada uno de los esposos cumple obligaciones con tres



Tipo	Quechua	Castellano	Personas signadas con este termino
	Pana (cuando ego es masculino)	Hermana	Sibling femenino de ego masculino
	Ñaña (cuando ego es femenino)	Hermana	Sibling femenino de ego femenino
Compañeros de la generación de ego	Primo wauqe (ego masculino)	Primo	HJO.HNO.P. HJO.HNA.P. HJO.HNA.M.
	Primo turi (ego femenino)	Primo	HJO.HNO.P. HJO.HNA.P. HJO.HNA.M. HJO.HNO.M.
	Prima pana (ego masculino)	Prima	HJA.HNO.P. HJA.HNA.P. HJA.HNO.M. HJA.HNA.M.
	Prima ñaña (ego femenino)	Prima	HJA.HNO.P. HJA.HNA.P. HJA.HNO.M. HJA.HNA.M.
	Tayta Mama	Padre Madre	P. M.
Personas de la generación de los padres de ego			



Tipo	Quechua	Castellano	Personas signadas con este término
Abuelos de ego	Tío	Tío	HNO.M. HNO.P.
	Tía	Tía	HNA.M. HNA.P.
	Machula/ Aoquichay	Abuelo	P.P. P.M.
	Aulla/ Qawachay	Abuela	M.M. M.P.
	Ch'uri (ego masculino) Ususi (ego masculino)	Hijo	HJO.
Generación de los hijos de ego	Wawa (ego femenino)	Hijo-Hija	HJO.HJA. de ego femenino.
	mamaqh (ego femenino)	Hijo	HJO. de ego femenino
	Mamaqh ususi (ego femenino)	Hija	HJA. de ego femenino.
Sobrino	Sobrino	HJO.HNO.; HJO.HNO.ESA.; HJO.HNA.; HJO.HNA.ESA.; HJO.HNO.ESO.;HJO.HNA. ESO.	
Generación de los hijos de los hijos de ego	Machulampaqaway	Nieto Nieta	HJO.HJO. HJA.HJO.
	Abuelampaqaway	Nieto Nieta	HJO.HJA. HJA.HJA.

Tipo	Quechua	Castellano	Personas signadas con este término
------	---------	------------	------------------------------------

### Términos de afinidad

	Qosa	Esposo	ESO.
	Huarmey Cuñado	Esposa Cuñado	ESA. HNO.ESA. HNO.ESO.
Generación de ego			HNA.ESO.
	Concuñado	Concuñado	ESO.HNA.ESO. ESO.HNA.ESA.
	Concuñada	Concuñada	ESA.HNO.ESO. ESA.HNO.ESA.
Generación de los padres de ego	Suegro	Suegro	P.ESO.
	Suegra	Suegra	M.ESO. M.ESA.
Generación de los hijos de ego	Q'atay	Yerno	ESO.HJA.
	Q'achun	Nuera	ESA.HJO.

Conforme nos alejamos de los vínculos de parentesco cercanos, encontramos relaciones de parentesco mucho más flexibles. Sin embargo, éstos forman una categoría exogámica de personas (que serán definidas más adelante) en relación a ego. Este último debe dirigirse fuera de esta categoría, tanto para encontrar cónyuge como para escoger compadres y padrinos. Esta regla está en base de la formación de un orden social más amplio, la sociedad comunal o regional, de acuerdo a las reglas de interacción social consideradas. Como cada grupo de siblings tiene su propia categoría exogámica se

debe construir, sobre una base común, una compleja red de relaciones, sociales, un polo de intercambio generalizado, que conforme una unidad que en nuestro caso es la comunidad. Para existir como unidad, la comunidad somete o excluye todo lo que sea extraño a ese polo; excluye al individuo, a la familia nuclear y a la familia extensa como unidades independientes, pero somete a la familia nuclear en su relación con el polo, que en este caso es la tierra comunitaria, o pachamama, Madre Tierra; impide a todas las unidades sociales externas dividir el polo por intereses particulares o para cualquier finalidad extraña a la comunidad. La comunidad está edificada sobre una lucha contra todo lo que la amenaza; descansa en sus límites, que son cualquier relación diádica interindividual, cualquier relación de parentesco, o cualquier relación de una familia nuclear con otra familia nuclear; para que la comunidad se realice como tal, las relaciones particulares deben coincidir con todo el sistema de intercambio generalizado a través del polo, institucionalizados en la fiesta. Esta última sólo puede existir por la estructuración de actividades sociales particulares, cada una de ellas pareciendo efímera en su aspecto diario.<sup>3</sup>

La familia extensa es la unidad exogámica que permite que se lleve a cabo el intercambio generalizado. A lo largo de su ciclo vital, cada miembro de la familia a través de sucesivas ceremonias, debe extender sus relaciones hacia el grupo más amplio de la comunidad y fuera del grupo constituido por su familia extensa para poder construir la comunidad. Esta última es la condición para el acceso continuo a la tierra de los diversos miembros de la familia. Sin embargo, a través de sus mecanismos de intercambio generalizado y polarizado, impide cualquier dominio individual en su territorio, ya sea de uno de sus miembros, o de un extraño. La estrechez de grupo familiar, al igual que la gran extensión de una sociedad ilimitada, tomada como "sociedad fronteriza", impediría el acceso de un individuo particular a la posesión económica esencial: la tierra. La familia, en cualquier caso, es un elemento esencial en la formación de la comunidad. Sin embargo, como veremos, sus miembros no son automáticamente miembros de la comunidad, porque la comunidad se basa en cumplimientos comunes de cada uno de sus miembros potenciales durante su vida. Cada miembro de la familia nuclear será miembro de la comunidad cuando forme una nueva familia nuclear a

3 J. MALENGREAU, *Op. cit.*, ps. 533-543.

través del matrimonio; sólo por matrimonio, un miembro participa de las relaciones de afinidad que analizaremos más adelante y que conforman una cadena de relaciones a lo largo de la comunidad; es sólo a través del movimiento que extiende su relación fuera del grupo exogámico, y solamente en ese momento escoge compadres; a partir de entonces, se le puede considerar candidato a los cargos principales de la fiesta y a volverse *carguyoc*, esto es, a representar ceremonialmente el polo de la comunidad; todas las otras tareas de la comunidad, tales como la limpieza de canales de irrigación, serán su obligación después de su matrimonio. Se llama a realizar tareas comunales, solamente a los hombres; sólo los hombres pueden ser considerados "comuneros". Además, la gente habla frecuentemente de "comuneros", pero nunca de "comuneras". Como vimos, la familia nuclear es la célula mínima de la comunidad, representada por el padre-esposo.

Sin embargo, aunque cualquier persona puede ser llamada para ayudar al *carguyoc* que esté desempeñando su "cargo de fiesta", que constituye el rol prominente del intercambio generalizado, se dará preferencia a los afines cercanos y a los parientes consanguíneos cercanos y lejanos, así como también a los compadres. La ayuda de los parientes cercanos para obligaciones de la comunidad, es *automática* y se da en forma de *ayuda* o *yanapa*; cualquier otra clase de ayuda de parientes, compadres u otros, se solicita *formal* y *ritualmente* como *ayuda* o *yanapa* a la comunidad o a su representante, el *carguyoc*. Cualquier comunero es llamado para hacer *yanapa* a la comunidad, en caso de trabajos públicos tradicionales. En estos trabajos, en los cuales no hay ningún tipo de iniciativa individual, no se dan relaciones preferenciales entre parientes.

Un individuo que no se compromete en trabajos comunales, no es considerado comunero; pero sus parientes cercanos, fuera de su esposa e hijos solteros, no están en la misma situación en el caso de que participen en actividades comunales. Por otro lado, un foráneo puede, teóricamente, a través del matrimonio con una persona de la comunidad, convertirse en comunero y ser tratado como tal, si la comunidad lo considera responsable. Esto quiere decir que participa de los "cargos de fiesta", trabaja en las tareas públicas de la comunidad y utiliza la tierra de acuerdo a las reglas comunales. Sin embargo, como veremos más adelante, esto no es posible en la práctica, porque esta persona basaría su economía en la tierra de su cónyuge y, en parte, en el comercio y la compra de tierra, actitudes ambas que se oponen a las reglas comunales. Los mestizos que lo



hicieron, no son considerados comuneros. Por otro lado, una persona pariente de mucha gente de la comunidad, que ha emigrado de ésta, olvidándola, será considerado como foráneo por la mayoría de los habitantes, aunque mantenga relaciones cercanas con su familia. A comienzos del presente siglo, la comunidad distribuía la tierra cada año a las familias nucleares, de acuerdo a sus necesidades. Esto se llamaba "repartición". La comunidad era la única propietaria de tierras, que se distribuían a cada familia nuclear, de acuerdo a la participación del esposo-padre en la comunidad y sin tener en cuenta relaciones de parentesco. Una persona dependía de la comunidad y no de sus parientes, en cuanto al usufructo de tierras. Siguiendo esta misma regla, una persona a la que le tocaba el "cargo de fiesta" ganaba el usufructo de una parcela especial de tierra, durante el tiempo que ejercía el cargo.

Hoy en día, las parcelas son propiedad individual de los miembros de la comunidad. El acceso a la tierra no tiene lugar por redistribución, sino por herencia de padres a hijos. Esto hace a un individuo más dependiente de su familia nuclear y menos de la comunidad. No obstante, la comunidad continúa siendo la única propietaria de las tierras de pastoreo y del agua, la que se distribuye a través de un sistema de irrigación que funciona sobre bases comunales. La comunidad controla además algunos usos de la tierra, tales como la forma correcta de trabajarla, el pastoreo comunal en tierra ya cosechada y la costumbre de consumo colectivo de algunos productos de la tierra en las fiestas o grandes actividades en el campo. Los valores comunales se oponen fuertemente a la venta de tierras a foráneos, o a personas que, viviendo en la comunidad, no observan las reglas comunales referentes al uso de la tierra, ni asumen las responsabilidades comunales. Las sanciones más comunes que aplica la comunidad, aunque los comuneros no las especifican en estos términos, a aquellos que buscan intereses individuales en su utilización de la tierra, y que no contribuyen para la fiesta, faena o cooperación popular, son el robo, y para productos comerciales, la destrucción parcial de éstos (por ejemplo árboles).

La estructura comunal mantiene sus propias reglas, pero requiere la familia nuclear como unidad básica de producción y socialización y como un primer paso hacia relaciones más amplias. Además del hecho de que su naturaleza exogámica implica las relaciones del miembro de una familia con el orden social mayor, el parentesco extenso puede ser considerado como un elemento que

refuerza la comunidad. Se puede decir lo mismo del compadrazgo, que analizaremos más adelante. Cuando alguien asume una responsabilidad en una tarea comunal, tal como el "cargo de fiesta", puede esperar la ayuda de sus parientes y compadres, más que de cualquier otro de la comunidad, a pesar de que las reglas comunales obligan a todos los miembros al *yanapa*. El parentesco y el compadrazgo incentivan la realización de la vida comunal. Además, los parientes y compadres que prestan ayuda al que está desempeñando el cargo, en tanto que participan de la fiesta, pueden ser presionados a desempeñar el cargo por los demás participantes. Por otro lado, se da preferencia a parientes o compadres cuando se busca ayuda para tareas agrícolas, cuidado de animales, préstamos y otros servicios personales, que no estén relacionados, como tales, con responsabilidades comunales; también se llama a parientes o compadres cuando se requiere ayuda para la construcción de una casa, que es una tarea realizada bajo la forma de *yanapa* por parientes cercanos.

Las relaciones dentro de la comunidad tienden a ser segmentadas, ya que ésta tiene un poder limitado, aunque real, sobre la tierra. Sin embargo, el parentesco no parece ser un factor determinante de esta segmentación. Esta última es la expresión de una participación desigual de los comuneros en el sistema comunal y en el sistema comercial externo, lo mismo que de una diferenciación económica dentro de la aldea. Así, las personas que llevan parte de su producción fuera de la red comunal de intercambio, pueden extraer mayor riqueza individual y les es más difícil intercambiar servicios basados en la ayuda mutua. Tienen que intercambiar por dinero, utilizando el comercio y pagando salarios (peones, jornales) en sus campos. Pueden intercambiar ayuda sólo con personas de igual riqueza y esencialmente tierra en igual cantidad, así como con aquellos que tienen el mismo grado de participación en la estructura comunal. A veces pueden descuidar cualquier clase de ayuda mutua de tipo tradicional. Su trabajo y relaciones sociales tenderán a destruir la solidaridad comunal y a favorecer relaciones interindividuales de tipo mercantil o capitalista, a nivel regional. Para los que trabajan como peones, son sus empleadores quienes representan la máxima seguridad social, teniendo en cuenta la relación de dependencia en que se encuentran junto con sus familia cercana. Esto refuerza la separación de la familia nuclear de la comunidad; al mismo tiempo reduce el intercambio polarizado a interindividual. La familia nuclear lleva entonces a sus miembros de una relación comunal

solidaria a una relación patrón-cliente. Para poder comprender la naturaleza del matrimonio y de las relaciones específicas de parentesco de ego con sus parientes cercanos, como dentro del orden social más amplio, debemos analizar primero las relaciones que prevalecen en el territorio comunal, o sea, relaciones comunales así como relaciones interindividuales, referentes tanto a la estructura comunal como a la regional. Veremos que relaciones interindividuales de significados estructurales diferentes, pueden coincidir en el compadrazgo, por un lado, y en el padrinazgo, por el otro.

### *Relaciones comunales y compadrazgo*

La pertenencia a una red de parentesco no implica automáticamente la inclusión en la comunidad. Un individuo nace dentro de una familia, y tiene automáticamente muchos parientes. Sin embargo, tiene que extender su familia a través del matrimonio y actualizar su pertenencia a la comunidad, a través de su participación en la misma a lo largo de su vida. También formará y reforzará relaciones interindividuales con otros individuos de la aldea, y hasta con foráneos, por medio del compadrazgo, en momentos cruciales de su vida.

Un hombre (y una mujer sólo como cónyuge), como todos los que viven en la comunidad, es un miembro potencial de la misma. Asumirá el "cargo de fiesta" por iniciativa propia, aunque siempre está bajo la presión de otros comuneros, porque como ha nacido en una familia de la aldea, se espera de él que afronte sus responsabilidades. La participación de un hombre en la cooperación popular, trabajo comunal, principalmente para mantener y limpiar el sistema de irrigación, tiene las mismas reglas. Estas son las del *yanapa* o servicio a la comunidad, sin retorno directo del servicio al individuo; el retorno se hará por medio de la redistribución generalizada hecha por la comunidad en la fiesta, por medio de la distribución de agua y tierras y otras ventajas ofrecidas por la comunidad. En la fiesta y en la cooperación, todos los comuneros forman un todo en su relación con la tierra de la comunidad y los productos de ésta. La realización de otras tareas públicas depende de un sistema de poder que es impuesto por la estructura colonial regional y bastante independiente de la estructura comunal. Esta estructura regional favorece el otorgamiento de ventajas especiales a los parientes de las autoridades fuera de los logros comunales.

El intercambio centralizado o *yanapa*, es la regla fundamental para la realización permanente de la comunidad, representada por un centro efectivo y simbólico, el *carguyoc* o autoridad tradicional, que actúa como intermediario entre los comuneros como un todo, y la *pachamama* o los santos, quienes proveen la fertilidad y la cohesión social para asegurarla. Nos enfrentamos aquí con lo que M. Sahlins llama "mancomunidad" (pooling) o "redistribución" por medio de un "centro social donde se concentran los bienes y de donde fluyen, y una frontera social, dentro de la que las personas (o sub grupos) están vinculados cooperativamente". Sahlins opone esto a la "reciprocidad", o relaciones mutuas entre dos partes<sup>4</sup>. Debido a la escasa literatura antropológica sobre la "mancomunidad" en los Andes, se limita erróneamente el intercambio de servicios a intercambios "recíprocos" en un sentido restringido. La mayoría de estas relaciones recíprocas deben explicarse en términos de la comunidad considerada como un todo social. El aislamiento de la reciprocidad del polo comunal transforma la reciprocidad en relaciones patrón-cliente, ya que los actores no están sometidos a comportamientos polarizados, ni a la "redistribución".

Mientras que un individuo adquiere su status de comunero, a través del *yanapa* a la comunidad, también extiende su red de relaciones sociales dentro de la comunidad con otros comuneros, estableciendo vínculos rituales de compadrazgo. Estos vínculos rituales en los que las mujeres están implicadas al igual que los hombres, se crean en etapas fijadas de la vida, principalmente en el bautizo, primer "corte de pelo" y matrimonio; sirven como un camino hacia servicios interindividuales. Estos últimos se llevan a cabo principalmente entre los padres de un niño, o la pareja casada, y el padrino de la ceremonia. Así, un comunero construye alrededor de él cierta seguridad social y afectiva, de acuerdo a su experiencia personal y fuera de su propia familia. Como vimos, sus compadres no pueden ser parientes; sin embargo, esta regla no es respetada siempre.

Las relaciones de compadrazgo no deben tener ninguna tensión interindividual. El padrino de una ceremonia siempre tiene derecho a una consideración y respeto especiales. Sin embargo, este respeto es

4 M.D. SAHLINS, 1965 "On the Sociology of Primitive Exchange" donde se diferencia la reciprocidad de "mancomunidad", "pooling", reciprocidad siendo definida por Sahlins como un "movimiento en ambas direcciones entre dos partes", en "Simetría y dualidad social", sin intermediarios ni centros comunes a ambas partes.



resultado de una elección y se debe diferenciar del respeto, debido a los padres, que es impuesto por la familia. Las relaciones de una persona con sus compadres son más flexibles en cuanto a las variaciones de la vida en los sentimientos de un individuo.

Raramente se elige compadres de entre los parientes de cualquiera de los cónyuges; y, como regla general, los compadres deben ser extraños al grupo de parentesco exogámico. Parece que los compadres son excluidos de la categoría de posibles cónyuges de ego. Así, cuando se los escoge, se amplía el grupo exogámico. Se escoge como padrino de una ceremonia particular del niño, a otro comunero que por lo general no es un pariente, ni cercano, ni lejano. El vínculo de compadrazgo implica la realización de obligaciones recíprocas y simétricas. El establecimiento mismo de un lazo particular de compadrazgo por medio de una ceremonia es asimétrico: las personas no se escogen mutuamente para apadrinar la misma ceremonia de sus respectivos hijos. La persona escogida para apadrinar el matrimonio o bautizo, será quien haya adquirido más responsabilidades comunales que la pareja que se casa, o que el padre del niño bautizado. Así, la persona elegida como padrino es siempre de un status superior. Este status es estrictamente comunitario, ya que toda la gente de la comunidad, a través de la familia nuclear, es atraída por la comunidad hacia status cada vez más altos. En consecuencia, si el establecimiento de un "compadrazgo de matrimonio" o de un "compadrazgo de bautizo" crea una diferencia de status, ya está basada en una asimetría previa. Esta situación, sin embargo, es enteramente diferente de la asimetría relacionada con el padrinzago, que consideraremos más adelante, ya que en el compadrazgo los servicios intercambiados son similares, pero la misma cantidad.

El compadrazgo que se establece en el primer "corte pelo" de un niño es diferente, en cuanto a su naturaleza, del de matrimonio o bautizo: las obligaciones son también simétricas y el establecimiento de una relación de compadrazgo por el primer corte de pelo, no implica una ceremonia recíproca idéntica, no más que el compadrazgo de bautizo o matrimonio. Pero, en el primer "corte pelo", el compadre escogido por los cusipateños es alguien de aldeas cuya producción es complementaria a la de Cusipata. Los apadrinados son siempre cusipateños y los padrinos de las aldeas cercanas. Estas están en la puna o en el área de qolla, en el departamento de Puno. De éstas áreas, la gente de Cusipata se abastece de queso, papas, carne, ollas de barro, cambiándolas en trueque por maíz. Este trueque es

muy frecuente entre los cusipateños y los padrinos del "corte pelo" de sus hijos. Cuando se visitan, los compadres se hospedan y alimentan mutuamente e intercambian sus productos. A veces un artesano mestizo puede ser llamado para apadrinar un "corte pelo" cuando se espera de él algún favor especial en artesanía. A cambio del padrinzago en el "corte pelo", la gente de la puna hará que los cusipateños apadrinen el bautizo o matrimonio de sus hijos. En este caso, los cusipateños son considerados de un status social más alto, por ser ciudadanos de la capital del distrito, el que incluye áreas de puna, con cuyos habitantes truecan los cusipateños. Se usa la misma relación de compadrazgo, en el usufructo de la tierra "al partir", entre los habitantes de la puna y los de la zona de Cusipata. Por esta relación, opuesta a las reglas comunales, los cusipateños adquieren la propiedad de algunas tierras de la puna. Dejan el cultivo de la tierra a los habitantes de la puna, y les dan semillas y comida para ayudantes eventuales; todo esto es intercambiado por la mitad de los productos de la tierra. En este caso, el compadrazgo se convierte en una relación de clientelaje: el padrino de un niño de la puna se convierte en patrón del padre del mismo, su compadre.

Así, además de reforzar los lazos interindividuales dentro de la comunidad, el compadrazgo también vincula a las personas en una red más amplia de relaciones diádicas fuera de la comunidad; esos vínculos están más directamente relacionadas con propósitos económicos específicos, en los que el intercambio de servicios, fuera del sistema "al partir", es simétrico, aunque no lo sean los status de la gente involucrada.

Los lazos de compadrazgo de bautizo y matrimonio relacionan al padrino de la ceremonia, a su cónyuge e hijos, con la pareja casada y apadrinada y los hijos de ésta, así como también con el niño bautizado y sus padres. En algunos casos relacionados con elecciones personales, estos vínculos pueden prolongarse a otras generaciones. El compadrazgo del "corte pelo" parece ligar solamente al padrino con los padres del niño. El padrino de una joven pareja recién casada es escogido frecuentemente como padrino de bautizo de uno de sus hijos. Por otro lado, los hijos del padrino de ego frecuentemente son considerados como compadres de ego (no como padrino, porque en esta generación no hay diferencia de status). El compadrazgo también parece ser un rasgo intergeneracional. No obstante, no mantendrá su significado sino hasta dos o tres generaciones después de aquella en la que se estableció la relación. De cualquier manera, la

alianza más efectiva es la que mantiene una pareja y su padrino de matrimonio y la existente entre los padres de un niño y su padrino, o sea, las relaciones entre adultos.

Generalmente se escogen diferentes compadres para el primer corte de pelo de un niño. El que da el primer corte es, sin embargo, el más importante. Cada compadre tiene que hacer un regalo al niño por cada mechón de pelo que corta. La ceremonia puede repetirse con nuevos compadres. Las parejas jóvenes pueden incrementar rápidamente el número de compadres de corte de pelo, y en diferentes áreas; esto constituye una estrategia económica. Podemos notar que los cusipateños y algunos amigos o compañeros económicos regulares de estas áreas se llaman unos a otros "compadre", sin que se haya realizado una previa ceremonia que los relacione como tales.

En el compadrazgo de corte de pelo, el término utilizado tanto por el padrino, como por el ahijado y sus padres, para dirigirse unos a otros, es "compadre". En el compadrazgo de bautizo, el término "compadre" se usa por los padres del niño y el padrino de bautizo para referirse y dirigirse uno a otro. En el compadrazgo de bautizo y en el de matrimonio, se llama "padrino" al de la ceremonia, y "ahijado" a los contrayentes. Los hijos y a veces los nietos, tanto del padrino como del ahijado, son, por lo general, mutuamente compadres.

Los vínculos de compadrazgo no abarcan toda la comunidad en una sola red, en la que cada comunero estaría relacionado con otro, como tiende a ser en las relaciones comunales, tales como la fiesta, cooperación popular y funerales. Los compadres no conforman un grupo, tal como lo hace la comunidad. A diferencia de los comuneros que están vinculados en relaciones poliádicas, los compadres están unidos por relaciones diádicas<sup>5</sup>, independientes como tales de la comunidad, que se extienden más allá de la misma, a lo largo de una red de intercambios económicos. La ayuda entre compadres siempre se refiere a relaciones mutuas entre dos individuos. Una persona puede tener diferentes compadres *de los que tiene uno de sus compadres*, mientras que en la familia, dos personas vinculadas tienen

---

5 De acuerdo a la definición dada a los términos "diádico" y "poliádico" por E. Wolf, en Peasants (1966:81) una relación diádica es aquella entre dos personas o grupos, y una poliádica, aquella entre varias personas o grupos.

las mismas relaciones de parentesco, fuera de la categoría de alianza extensa. Sin embargo, el compadrazgo, como vimos en el presente documento, sirve como un medio poderoso para inducir a la gente hacia un cumplimiento comunal. También implica un intercambio recíproco y simétrico que se adecúa a la estructura comunal. Se preferirá ayudar a los compadres, cuando éstos realizan una fiesta. Una fiesta particular, sin embargo, no agrupa a toda la comunidad. Esta última sólo puede ser considerada como un todo, a través del sistema de fiesta. Como institución única, la fiesta agrupa a toda la comunidad a través de la suma de todas las fiestas particulares de los santos patronos; cada comunero tiene su turno en las responsabilidades comunales del cargo en una de estas ceremonias particulares de la fiesta. La fiesta simboliza y realiza a la comunidad a través de una participación generalizada de sus miembros y de la integración de todos los aspectos de la vida de la comunidad, en torno a una relación común entre la tierra y los comuneros, como una totalidad. Como tal, impide la tenencia individual de la tierra y la utilización comercial del producto de ésta. El *carguyoc*, o persona encargada de la fiesta, representa, como vimos, a todos los comuneros unidos por la tierra, y es el centro de la redistribución generalizada de productos de la relación hombre-tierra en la comunidad. Las preferencias otorgadas a los compadres y a los parientes en estas relaciones son recuperadas por la comunidad, pero al mismo tiempo constituyen una amenaza al mantenimiento de la comunidad, porque pueden ser reorientadas hacia una estructura regional estratificada de relaciones interindividuales. Esta última se expresa en el padrinazgo.

Como el compadrazgo resulta de una participación continua y activa de un individuo en sus relaciones con otros comuneros (mientras que las relaciones de parentesco son adscritas a un individuo al momento de su nacimiento) y como además no se relaciona con conflictos de herencia individual de la tierra dentro de la familia, puede ser considerado como un elemento efectivo, complementario al parentesco, en la construcción de la comunidad. El compadrazgo implica una participación activa en las relaciones sociales dentro de la comunidad. Esta participación activa, y de alguna manera voluntaria, es una compensación importante para las relaciones adscritas de parentesco. Como ya he señalado, el individuo nace en una familia, pero nadie nace realmente en una comunidad: se tiene que adquirir el status comunal. Así el padre y el hijo casado tiene cada uno distintos compadres y cada uno en distintas familias.



El compadrazgo se expresa particularmente en el *ayni*. El *ayni* es un intercambio diádico interindividual que se requiere formalmente y se realiza sobre la base de servicios mutuos locales y no especializados, idénticos y equivalentes. La ayuda debe ser devuelta en un período corto. Sólo se intercambia *ayni* entre hombres, que son los únicos que realizan el *yánapa* comunal. La división sexual de roles es muy clara. Las actuaciones sociales de las mujeres se limitan al *yanapa*, a parientes cercanos y a comadres. En este caso, no hay regla alguna de retribución. El *ayni* entre compadres se lleva a cabo generalmente para actividades tales como trabajo agrícola, préstamo de animales, instrumentos de trabajo, así como para el intercambio de bebidas. El *yanapa* de, o hacia, comadres abarca actividades tales como el cuidado de la casa y el préstamo de utensilios de cocina. Sin embargo, ésto último, cuando se realiza en situaciones urgentes o relacionadas con actividades ceremoniales especiales, se vincula con el *ayni* de los esposos. La "ayuda" de las mujeres también se practica para el pastoreo de animales, en el caso que una de las mujeres esté comprometida en actividades sociales especiales y ocasionales. La ayuda ocasional o *yanapa* entre mujeres parientes o comadres se relaciona más directamente a responsabilidades comunales, y de alguna manera se puede vincular al *yanapa* comunal o alguna forma de servicio para la comunidad. Generalmente no se hace *ayni* entre padrino y ahijado; rara vez el ahijado debe ayudar al padrino en su trabajo; el primero debe recibir consejo y ayuda ocasional en asuntos morales y financieros; como vimos, las relaciones son mucho más importantes entre los compadres. Debido a que un individuo de status social más alto será frecuentemente elegido como padrino de ceremonia, tendrá una más amplia categoría de personas con las cuales intercambiar *ayni*. A pesar de esto, no mantendrá necesariamente intercambios interindividuales con todos ellos, en caso de no necesitar de la cooperación de todos; en cualquier caso dispondrá de una seguridad social más adecuada a su status comunal. El intercambio tendrá lugar sólo cuando se necesite intercambio simétrico, y éste pueda ser devuelto por ambas partes.

De esta manera, la comunidad se desarrolla continuamente por medio del *yanapa* de cada comunero. Pero la comunidad puede verse reforzada por el *ayni* que sirve como expresión activa del compadrazgo. La comunidad se ve constantemente amenazada por relaciones que son especialmente interindividuales, las que, fuera del mecanismo de la fiesta y de cooperación popular, podrían limitarse a la familia

nuclear o a las relaciones de autoridad y comercio con el mundo externo a la comunidad. El padrinazgo es la expresión de esta amenaza. El *ayni* puede ser considerado como el límite diádico de la comunidad. Esta última hace el *ayni* comunitario a través del *yanapa*, como cuando un hombre ayuda a su compadre *carguyoc* a preparar una fiesta. El *ayni* también se puede orientar fuera de la comunidad, como en el caso del padrinazgo, y volverse una *mink'a*\*. El compadrazgo se distinguirá más adelante del padrinazgo.

### *Relaciones comunales y padrinazgo*

Un lazo privilegiado, similar al de compadrazgo, pero muy diferente de éste, es el de padrinazgo. El padrinazgo se relaciona frecuentemente con un intercambio interindividual llamado *mink'a*. El padrinazgo puede establecerse en lugar del compadrazgo, en el bautismo y matrimonio, siendo el padrino de ego aquel que apadrina la ceremonia; el ahijado de ego es la persona por la cual se realiza la ceremonia que ego apadrina. El padrinazgo se extiende a los mismos parientes cercanos que abarca el compadrazgo.

El compadrazgo relaciona comuneros, principalmente de status indígena, o sea, personas que participan en el mismo grado de la tradición comunal, mientras que el padrinazgo relaciona personas de distintas estructuras y categorías sociales. Estos están involucrados, en la mayoría de sus actividades y valores, en distintos sistemas sociales. Su asociación debe ser considerada como una relación de clientelaje interindividual. En esta relación el indígena, un comunero, es la persona por la cual se realiza la ceremonia, o el padre de esta persona; en ambos casos él es el ahijado. La persona que apadrina la ceremonia, es un mestizo de clase más alta; él es el padrino. Los mestizos de clases más bajas, o los que están vinculados con la comunidad, también pueden ser padrinos, dado que gozan de una posición más estratégica en el mundo exterior a la comunidad que su ahijado. En el padrinazgo, los términos "padrino" y "ahijado" sirven también para señalar a aquellos que serían "compadres" en el compadrazgo. Sin embargo, el término de dirección utilizado entre cualquiera de las personas relacionada por una ceremonia es frecuentemente "compadre", como en el compadrazgo. La diferencia que se puede establecer entre términos de dirección y de referencia en el padrinazgo, señala la ambigüedad en la que descansa la relación de clientelaje. En la ideología impuesta por los mestizos, estas

\* Ver nota 3.

relaciones son asimiladas al compadrazgo.

En el estudio de lo que se llama "compadrazgo", la literatura antropológica de los Andes ha seguido generalmente el modelo establecido por H. Martínez, en su estudio sobre "Compadrazgo en una comunidad indígena altiplánica" (1962)<sup>6</sup>. Este modelo confunde padrino y compadrazgo. H. Martínez establece que el status social y económico es un criterio importante en el número de compadres que un hombre, especialmente mestizo, tiene. De hecho, el status al que se refiere Martínez puede ser de naturaleza diferente al caso considerado. Alguien que tiene más compadres que otros será de status más elevado. Pero el status de un mestizo se define en términos de su supremacía económica y política individual sobre los indígenas, y de acuerdo a su independencia de la comunidad. En tanto que el status del indígena es exactamente lo contrario; éste descansa en sus realizaciones comunales, tales como el número de cargos desempeñados, y se opone a cualquier supremacía y política individual sobre los indígenas.

Así, mientras que una única ceremonia de compadrazgo implica intercambio simétrico dentro de la comunidad y también en un sistema de intercambio intercomunal, una ceremonia de padrino implica intercambio asimétrico. La simetría sólo señala el intercambio de servicios equitativos entre compadres y logros comunes e iguales en la comunidad, a lo largo de la vida, considerando el nivel de la comunidad entera. En este caso, el padre del niño apadrinado, cuando esté en condiciones de afrontar de manera más completa sus relaciones con la comunidad, patrocinará una ceremonia de compadrazgo de otro niño, de acuerdo a la regla de intercambio generalizado a nivel comunal, polarizada en su institución más representativa, la fiesta. Un mestizo define su propio status de acuerdo al número de ahijados indígenas que tenga, sobre los cuales ejerce su autoridad de mestizo, en forma paternalista; mientras que un indígena define su propio status de acuerdo al número de compadres que tiene entre los otros indígenas, con los que mantiene un intercambio de servicios simétrico. En el primer caso tenemos padrino; en el segundo, compadrazgo.

El sistema descrito por Martínez, que él llama compadrazgo, es

---

6 Ver. H. MARTÍNEZ, "Compadrazgo en una comunidad indígena altiplánica", 1963:22-23.

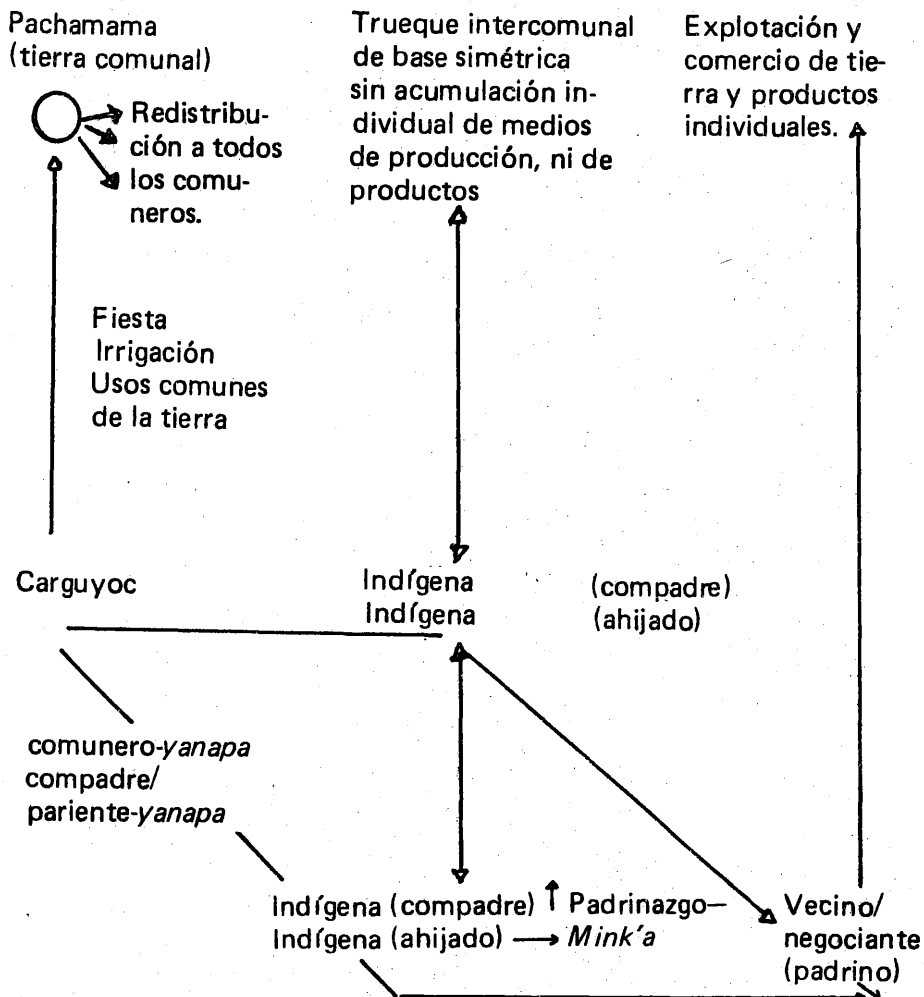
lo que en realidad debería llamarse padrino, y lo que el mestizo llama compadrazgo para justificar lo que es contradictorio al sistema de la comunidad. Como escribieron Sydney W. Mintz y E. Wolf en 1950: "la característica más importante del mecanismo del compadrazgo, es su adaptabilidad a diferentes situaciones. Como cambia la estructura de la situación, se puede esperar que este mecanismo sirva para diferentes propósitos". Los autores distinguen entre compadrazgo vertical y horizontal, según vinculen personas de distintas clases sociales de igual clase social, respectivamente. Mintz y Wolf diferencian un compadrazgo horizontal, que aquí llamo compadrazgo, en comunidades homogéneas, y un compadrazgo vertical, que aquí llamo padrino, en una comunidad de diferentes clases sociales<sup>7</sup>. Vemos en Cusipata, tanto el compadrazgo como el padrino; ya que existe una estructura comunal opuesta a las relaciones de clientelaje, ambos sistemas descansan mutuamente el uno en el otro por lo que he hablado de los "límites de la comunidad"\*, o relaciones diádicas interindividuales, que pueden coincidir con la estructura comunal o con relaciones regionales individualistas. La comunidad es una protección contra estas últimas, que tienden a crear una relación dominantes-dominados. La estructura comunal, en sí misma, mantiene fuera de competencia, con los de clase social mas alta a los de clase social baja, o sea a los comuneros.

Todas las relaciones de compadrazgo y padrino pueden formalizarse en relación a la estructura de la comunidad, como se ve en el cuadro 1.

7 S. W. Mintz y E. Wolf, "An Analysis of Ritual Co-parenthood" (1950).  
Ver nota 3.



Significado estructural del compadrazgo y del padrinazgo



Nota: → indica intercambio asimétrico (hacia afuera y hacia adentro de la estructura comunal).

↔ indica intercambio simétrico (adentro de la estructura comunal).

Lo subrayado indica la forma de la prestación.

El padrino elegido puede ser un "vecino". Este es un mestizo de clase social más alta, situado en una posición estratégica en las instituciones locales de poder político, administrativo y judicial; generalmente es un campesino. El padrino también puede ser alguien muy involucrado en actividades comerciales. Como ahijado de un vecino, un comunero puede servir a este último como "peón" o "jornal" cuando se lo pidá, y en el día fijado por el vecino. El peón se compromete por un día de trabajo; se le paga algo de dinero y también comidas y bebidas durante el día. Se puede pedir a una mujer, ahijada, que ayude a la esposa del vecino a preparar comida y chicha para el día, y a cambio se le dará algo de comida. Trabajar de esta manera es contradictorio a las reglas de la comunidad. Generalmente se llama *mink'a*, que es un servicio extraño a la comunidad. Como el padrino que convoca para trabajar, tiene una posición estratégica en el sistema de decisiones impuesto en la comunidad por el orden social más amplio, el ahijado mantiene cierta obediencia hacia el padrino. Este último lo podrá ayudar en caso de conflictos familiares relacionados a la herencia de la tierra; el padrino también puede facilitar sus relaciones con la administración nacional o proporcionarle ayuda material en caso de necesidad. El vecino puede reforzar su poder, debido a la competencia que existe entre sus diferentes ahijados por obtener sus favores. El vecino no participa en las instituciones comunales tradicionales, tales como la fiesta o la cooperación popular; es la única autoridad que decide qué trabajo público debe hacerse, cómo, dónde y por quiénes; puede usar el producto de su tierra y de sus decisiones para hacer inversiones en el orden social mayor. Como no participa de la propiedad común de la tierra, puede utilizar esta última para su propio beneficio y acumular tanto tierra como dinero en efectivo, vendiendo sus productos. Por otro lado, el ahijado o comunero, debe ejecutar tareas comunales y no puede acumular para su propio beneficio. La comunidad protege a los miembros contra cualquier clase de deterioro proveniente de aquellos que actúan individualistamente. A pesar de esto, no tiene control sobre los vecinos que tienen mayor autoridad política. Así, la relación de los vecinos con los comuneros tiene un efecto perturbador en la comunidad, pero al mismo tiempo dan relevancia a las reglas comunales, haciéndolas necesarias como reacción contra la supremacía individual.

Los comerciantes y especialistas que viven en la aldea, o están de paso en ella, tienen una situación similar a la del vecino, como

padrinos. Sin embargo, en vez de poder político, tienen poder comercial sobre los comuneros. Tienen un bajo grado de participación en la estructura comunal, e intercambian *ayni* con pocos comuneros. Además, debido a su especialización, ~~solo~~ pueden realizar tareas por dinero en efectivo, y tienen poca participación en el intercambio tradicional. Así, los ahijados venderán prioritariamente sus productos a los comerciantes que conocen, y que frecuentemente son sus padrinos. Los ahijados les venderán los productos vitales, tales como carne, huevos y leche. Gastan el dinero adquirido en ropa, sal, azúcar, café, kerosene y otros bienes; pero una gran cantidad del dinero ahorrado en *mink'a*, trabajo asalariado, y en la venta de algunos de sus productos vitales, se gastará en bebidas alcohólicas y coca, así como también en juicios por herencias de tierras, relacionados con el rompimiento de las reglas comunales. Los abogados comunales obtienen un beneficio considerable de estos juicios, que pueden durar muchos años. Los ingresos de los comerciantes y de las tiendas pequeñas provienen principalmente de la venta de alcohol y coca. Muchas personas adictas al alcohol y a la coca sienten la necesidad de continuar vendiendo sus bienes de subsistencia. Esto es esencial para el negocio de los comerciantes. Ciertos productos artesanales o trabajos manuales relacionados con las necesidades mestizas de consumo, tales como carpintería, herrería, albañilería, están también en manos de pocas personas que pueden sacar ventaja de esta posición, frecuentemente institucionalizada bajo la forma de padrinazgo con los comuneros. Estos trabajos manuales se realizan por dinero en efectivo, el que es utilizado por los artesanos, fuera del canal comunitario de intercambio. Ellos también tienen un origen foráneo. Otros trabajos manuales más tradicionales, tales como la confección de herramientas agrícolas o de tejidos, son realizados como un *yanapa* familiar obligatorio, o a cambio de regalos de comida y bebida y también a cambio de mayor consideración social en la comunidad.

El *ayni*, que es el servicio intercambiado entre parientes (término que excluye a la familia nuclear) o entre compadres, es muy diferente de la *mink'a*, que es el servicio intercambiado entre padrinos y ahijados. La diferencia entre ambos es la expresión de una naturaleza distintiva entre padrinazgo y compadrazgo. Los bienes y servicios intercambiados en *ayni* son pares de elementos idénticos. No son especializados y siempre están relacionados a las actividades habituales del comunero. No están vinculados con ninguna única y

específica posición en la comunidad de los participantes. Se relacionan con productos de la comunidad y nunca están orientados hacia ninguna clase de beneficio individual o actividad comercial. Implican un casi idéntico nivel de iniciativa de los participantes en la tarea realizada para uno de ellos. No se utiliza dinero en efectivo. En esta relación nadie puede estar en una posición de poder permanentemente.

Los bienes y servicios intercambiados en la *mink'a* son diferentes unos de otros. El comunero presta un servicio local no especializado; y el mestizo, dinero en efectivo o una actividad especializada (comercial o política). De esta manera el mestizo tiene una especie de posición exclusiva en su propia actividad, mientras que el comunero puede ser fácilmente reemplazable en el servicio que presta (*mink'a* significa reemplazo en quechua). Los servicios prestados por los comuneros están orientados hacia fuera de la comunidad y pueden ser utilizados por el mestizo fuera de la red de intercambio comunal para su propio beneficio. La recompensa dada al ejecutante de la tarea puede ser utilizada por el comunero tanto para el consumo comercial como en gastos para la comunidad. Estos gastos comunales arriesgan cualquier incentivo del comunero para competir con el poder del comerciante o del vecino, vecino que frecuentemente es un propietario rico. La persona que convoca a una *mink'a* es la que decide la forma en que los peones realizarán la tarea. Estos últimos generalmente procuran no trabajar mucho y piden bebidas frecuentemente. Por lo general, muchos trabajadores están borrachos antes que el trabajo sea cubierto y no lo pueden terminar. Esto no sucede cuando se realiza un *ayni*. Se paga a los trabajadores en dinero, comida y bebidas. Además, por medio de sus funciones, los mestizos gozan de una posición dominante sobre cada uno de sus peones. Son artesanos o vendedores de bebidas alcohólicas, juez de paz, gobernador, consejales municipales o profesores de escuela.

Las relaciones de *mink'a*, estrechamente vinculadas al padrinazgo y diferentes de las relaciones de *ayni*, relacionadas con el compadrazgo, son una amenaza considerable para el mantenimiento de la comunidad. Además, muchas actividades y productos que se supone deben intervenir en el intercambio polarizado y en instituciones que existen sólo en un grupo de relaciones ni especializadas, ni individualizadas, y en un territorio definido, son llevadas fuera de la comunidad. Cortan las relaciones hombre-tierra y hacen que cualquiera que no esté relacionado con la comunidad tenga acceso a la



tierra y a sus productos. Esta segmentación de las relaciones hombre-tierra sustituye juicios costosos a las soluciones comunitarias tradicionales. Esto se tipifica en las relaciones de padrinzago, con las cuales el padrino toma su poder del debilitamiento de la comunidad. Estas relaciones neutralizan el poder efectivo de los comuneros dentro de la comunidad. La organización de las relaciones sociales de los comuneros con el territorio es disputada tanto por la comunidad como por el poder administrativo foráneo; este último ignora cualquier cosa que no sea la dependencia directa de cada individuo respecto del poder central. La autoridad que en un principio estaba en manos de las personas que habían completado muchos cargos de fiesta parece estar ahora en manos de los vecinos. El intercambio de bienes y servicios es ampliamente controlado por los comerciantes. Las relaciones de *yanapa* o de cooperación popular son reemplazadas en gran parte por impuestos o trabajos públicos requeridos por las autoridades, los vecinos. Las relaciones de *ayni* sólo pueden ser ejecutadas en círculos más estrechos, ya que la diferenciación en las posiciones estratégicas que existe en la estructura regional no permite participar en una red de *ayni* que abarque toda la comunidad. De esta manera, el *ayni* puede convertirse fácilmente en algo semejante a la *mink'a*. En algunos casos, hasta es difícil diferenciarlas. Sin embargo, las relaciones tipo *mink'a*, típicas del padrinzago, descansan en un mínimo mantenimiento de las reglas comunales, ya que éstas, particularmente a través de la fiesta que conlleva un gasto considerable, combinado con la limitada cantidad de tierra accesible a los comuneros debido a una desigual distribución de la tierra, limita la participación de los indígenas en el mundo regional comercial y político. Por la misma razón, los indígenas no pueden competir con los mestizos. Por otro lado, las reglas comunales constituyen un rompimiento y una reacción en contra de una difundida utilización individual de la tierra, que destruiría todo lo que queda de la responsabilidad profundamente arraigada de los campesinos con respecto a la tierra, reduciendo al campesino al rol de un instrumento en la explotación de la tierra, para beneficio foráneo. Cualquier utilización de la tierra y sus productos, fuera del sistema comunal, o sea, cualquier utilización individual y comercial, permitiría a una persona mejorar su posición económica en relación a los demás comuneros. Gracias a su supremacía económica, podría presionar a los demás, para lograr que le vendan las tierras, el medio esencial de producción, en caso de necesidad. Casos como éste han sido

frecuentes en Cusipata. De cualquier manera, los mestizos pueden obtener beneficios de las actividades especializadas, solamente alejándose de las reglas comunales. Esto los exceptúa de la ejecución de tareas agrícolas, que se encargan a peones, reforzando esto a través del padrinazgo. La "imagen del bien limitado", frecuentemente interpretado de manera simplista como una superstición campesina, no es otra cosa que un símbolo racional de amenazas reales a las reglas comunales y a la seguridad de cada comunero.

En Cusipata estamos frente a una estructura colonial. Se sobreponen dos diferentes sistemas de relaciones sociales; uno de ellos de origen foráneo, que utiliza aspectos formales del otro y destruye su naturaleza. En la actualidad los comuneros dependen individualmente y en gran parte de los representantes de un orden social diferente y particularmente de los padrinos. Estos últimos toman ventaja de su posición estratégica en este orden dominante, como también del mantenimiento de la débil estructura política y económica comunal. De esta manera, muchos comuneros se ven tentados a incrementar su independencia de la comunidad, y a hacer de su institución central, la fiesta, una especie de consumo conspicuo, y a comercializar su relación con la tierra y el producto de su trabajo. Esto los hace más dependientes del orden social externo y de sus agentes dentro de la comunidad.

### *Relaciones de clientelaje y familia nuclear*

La familia tiene que ser considerada en el marco de la ambivalencia de la relación de clientelaje que rompe la articulación comunal, utilizando la relación formal de la comunidad, y dando lugar a una estructura colonial en la aldea. Por medio de las relaciones interindividuales de padrinazgo, la familia extensa se divide por alianzas interindividuales competitivas entre cada uno de sus miembros por un lado, y, por otro lado, unos cuantos mestizos; hasta la célula mínima de la comunidad, la familia nuclear, está sometida a la posibilidad de conflictos relacionados al sistema de herencia de tierras y tenencia de la misma bajo patrones externos que hacen bastante inoperante el sistema comunitario tradicional.

La cohesión de la familia nuclear se relaja debido a presiones económicas y a los lazos del padrinazgo. El padrinazgo constituye frecuentemente la oportunidad del padrino de sustituir de alguna manera al padre de la familia indígena. Algunos mestizos adoptan a

los hijos de campesinos pobres o de la puna. Los hijos adoptados, o sus padres, son generalmente ahijados de estos mestizos. Los padrinos llevan a los ahijados a sus casas cuando los padres no tienen la posibilidad de educarlos. Los ahijados, entonces, se convierten en sirvientes de la casa de sus padrinos, quienes velan por su educación hasta que llegan a ser adultos. El padrino puede pedir a los padres del niño cierta extensión de terreno durante el tiempo que cuidan de su educación. Tengo conocimiento de algunos casos de mestizos que han adoptado niños provenientes de familias del mismo Cusipata. Esta práctica se relaciona con la tendencia de las familias mestizas hacia actividades extrafamiliares y extracomunales, y, de esta manera, a cierta especialización profesional los mestizos sólo pueden dedicarse en parte a las funciones domésticas, y por ello requieren los servicios de otras personas.

Los padrinos pueden tener relaciones sexuales con sus ahijadas y tener muchos hijos de diferentes mujeres; tendrán cierto control social sobre estos niños, a los que proveen de asistencia material. El trabajo asalariado del ahijado fuera de la aldea es frecuentemente una buena oportunidad del padrino para relaciones de este tipo. Sin embargo, el ahijado será considerado generalmente como el padre, y pueden surgir conflictos relacionados con la herencia de los hijos extramatrimoniales, quienes basarán su economía en la tierra de su madre y en los servicios realizados en grandes propiedades o en el trabajo asalariado fuera de la aldea. Así, la relación de la familia con la comunidad se combina con la de clientelaje individual con cada miembro de la familia. Un mestizo puede adoptar a algunos de sus hijos fuera de su familia reconocida.

Este tipo de relaciones entre padrino y ahijado no se limita a la familia nuclear. Se extiende al sistema de autoridad de la sociedad más amplia que contiene a Cusipata. Los administradores de una empresa ajena a la comunidad, las autoridades regionales, políticas y judiciales, y el gobierno nacional, están en la misma situación ambigua que el padrino. Este último constituye una especie de símbolo de la autoridad mestiza, que al mismo tiempo es objeto de respeto, temor y desconfianza, y que siempre constituye la última fuente de poder. Se considera la resignación la única manera de enfrentar a esta autoridad, que frecuentemente se presenta como la imagen de Dios.

## *Matrimonio, relaciones de parentesco consanguíneas y afinales y sistema de herencia*

Las relaciones de parentesco de Cusipata, deben ser comprendidas en el marco de vínculos ambivalentes: con la estructura comunal, a través de un intercambio polarizado, y con la estructura individualista regional constituida por relaciones patrón-cliente. Esta situación ambivalente está presente en relación a la tierra; es parte de la comunidad y se la puede encontrar en su célula mínima, la familia nuclear con sus relaciones consanguíneas y afinales.






El parentesco contemporáneo en Cusipata, como en otras áreas andinas, es un sistema bilateral egocentrado. Este sistema es similar al europeo-mestizo y parece que hoy en día, si bien no en el pasado, es común a todos los cusipateños, sean indígenas o mestizos. Sin embargo, las relaciones afinales y consanguíneas, analizadas más adelante, son válidas solamente para los indígenas como miembros reales o potenciales de la comunidad. Así, al formar una nueva familia nuclear, los vecinos no siguen el modelo de relaciones afinales, analizado más adelante, y forman una unidad económica realmente independiente que frecuentemente compete con otras familias nucleares de los vecinos. Sólo las reglas exogámicas son comunes a todos los habitantes de la aldea; sin embargo, como son menos numerosos, y por razones que veremos más adelante, los vecinos siguen menos estrictamente estas reglas. El grupo exogámico de ego se extiende alrededor de él, incluyendo a todas las mujeres (hombres) que están más cerca de él que la hija (hijo) de la prima (primo) de primer grado, tanto de su padre, como de su madre, incluyendo a esa mujer (hombre) y a las personas que tengan igual relación con ego. El grupo exogámico de ego incluye a sus compadres, padrinos y ahijados. La figura representada en el cuadro II indica el grupo exogámico de ego, exclusivamente desde el punto de vista del parentesco.

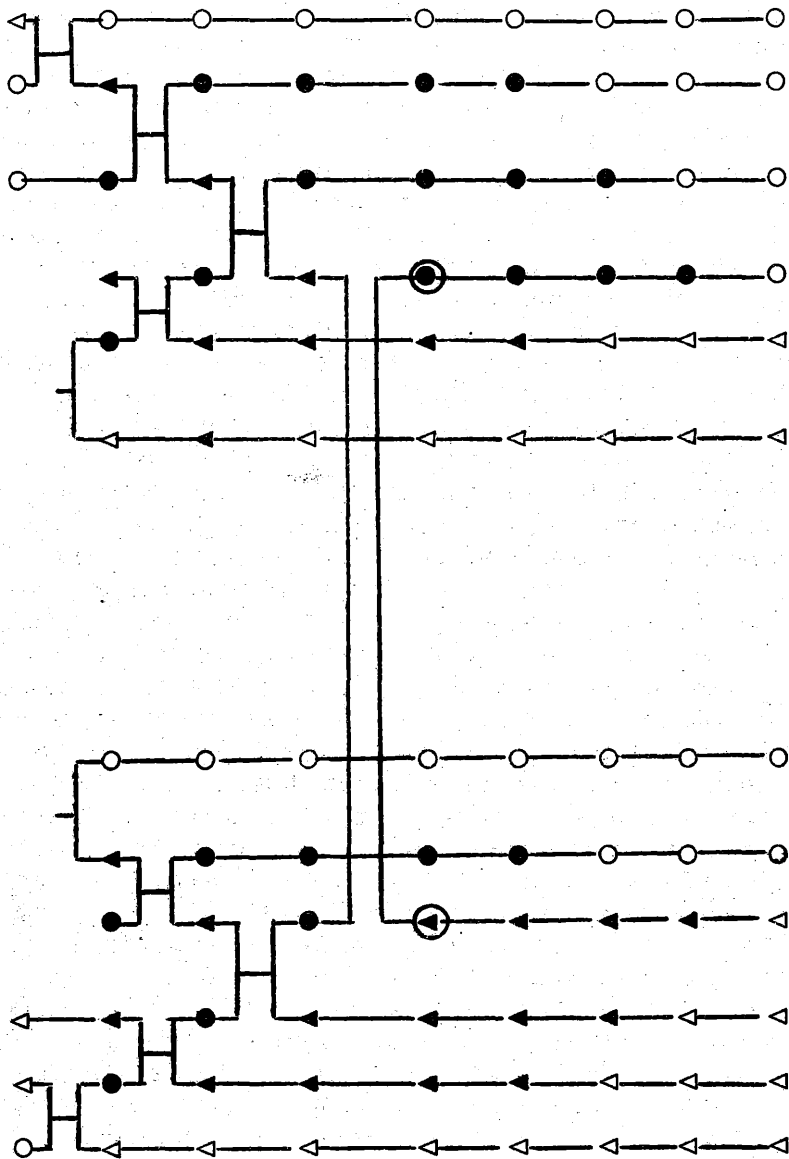
Como parte de la debilidad de la familia extensa en cuanto grupo, el matrimonio es principalmente entre dos familias nucleares. Como no hay linajes reconocidos, no hay matrimonios preferenciales. Además de esto hay cierta presión de parte de los padres de la novia; un joven o una joven, no se casaría con alguien no considerado "honrado", o de poca dedicación a la agricultura o al trabajo doméstico, actividades esenciales para la subsistencia de la familia y de los padres ancianos, entre otros. Frecuentemente, debido a la oposición familiar a la realización de un matrimonio, una pareja



puede huir a la ciudad o a alguna plantación durante un tiempo, y regresar con un hijo, para poder ser aceptada como una nueva familia nuclear en la aldea donde tienen acceso a la tierra familiar.

CUADRO 2

Las personas excluidas del matrimonio, de los que están marcados con  y  son los que llevan . Se considera aquí sólo a los consanguíneos de . No se proscribe el matrimonio con los consanguíneos del conyuge de .



Un territorio limitado sirve como principio unificador de la comunidad, al empujar a sus miembros a cumplir las obligaciones comunales para poder acceder a la tierra. El mismo principio se observa en la relación de padres e hijos, sean éstos casados o no. Como la unidad de la tierra está rota por la existencia de propiedad individual, y hay un modelo de herencia de padres a hijos de ambos sexos, los padres presionan a sus hijos como herederos potenciales de la tierra. El propietario de la tierra, hombre o mujer, o en términos de la comunidad, el que usufrutúa la tierra, puede distribuir sus tierras y otros bienes como desee entre sus hijos, y hasta entre sus sobrinos. Da su tierra en "interés" o preherencia, en el momento que los herederos potenciales fundan su propia familia nuclear. Esta tierra puede volver a manos de los ascendientes, padre o madre, en cualquier momento. En este caso, puede ser dada en herencia, más adelante, a cualquier otra persona. La herencia se entrega oralmente ante testigos. Debido a esta costumbre, los hijos deben ayudar a sus padres y a los de sus cónyuges, en las labores agrícolas y domésticas. Así la familia nuclear y los afinales permanecen juntos debido al patrón de herencia de la tierra. El matrimonio y las relaciones con los parientes consanguíneos y afinales deben ser entendidos dentro del sistema general de acceso al principal medio de producción, la tierra.

El formar una nueva familia nuclear por, matrimonio o "convivencia", relaciona a personas que son miembros de diferentes familias y continúan siéndolo. Los vínculos consanguíneos permanecen después del matrimonio. Hombres y mujeres mantienen relaciones estrechas con su familia nuclear de origen, donde quiera que sea la residencia de la nueva familia. Padres e hijos, como también siblings casados, continúan cooperando en el trabajo de los campos y en el cuidado de los animales. Sin embargo, no cooperan en las actividades especializadas que pueda realizar un miembro de la familia. Un hombre y su esposa deben efectuar actividades en sus respectivas familias consanguíneas y en la familia nuclear que están formando en común. Un hombre ayuda a sus padres en el cuidado de los campos, en ocasiones de actividades comunales o en casos especiales. Su esposa también atiende a sus padres de ella en las tareas domésticas y deberes comunales. Los *siblings* casados se ayudan unos a otros sin regla específica de retribución; no más que en el caso de la ayuda otorgada a sus padres, o la de éstos a sus hijos, solteros o casados. Además de esto, el esposo y la esposa deben efectuar tareas para sus suegros. Debido al sistema de herencia bilateral, descrito anterior-

mente, y a que, a través de la familia nuclear, un hombre y una mujer tienen intereses complementarios en la herencia de ambas parejas de padres, tienen obligaciones hacia sus padres, tanto como hacia sus suegros. La pareja casada espera herencia de ambos en el futuro. Debido a la división sexual de tareas, el hombre trabaja en las tierras que él y su esposa reciben en "interés" o por otros medios, así como en las tierras de sus padres y suegros; la mujer realiza tareas domésticas y pastoreo en su propia familia nuclear, en la de sus padres y en la de sus suegros.

De acuerdo a la división sexual de tareas, un hombre trabaja con los hombres de su propia familia consanguínea y con los de la afinal; una mujer con las mujeres de su familia consanguínea y con las de la afinal; pero, de acuerdo al patrón de herencia bilateral, tanto el hombre como la mujer, heredan de cualquier ítem, relacionado con el trabajo de ambos, cada uno de su familia consanguínea.

Tanto las reglas de división sexual del trabajo como las de herencia bilateral hacen importantes y necesarias las relaciones afinales de ambos cónyuges, que se analizarán más adelante. Una persona ayuda a sus afines por el hecho de que —en razón de la división sexual del trabajo— debe realizar tareas en propiedades de su cónyuge, a fin de facilitar la herencia de esas propiedades por este cónyuge. Por esta misma razón el hombre ayuda en la *yanapa* o participa en la "ayuda" solamente de personas específicas de su familia afinal con las que compite por la sucesión, así como en bienes, y particularmente tierras, objetos de competencia entre él y los afinales para los que se realiza la tarea. Se aplica la misma regla al hombre y a su esposa en la relación de cada uno con sus parientes afinales. Las reglas de división sexual del trabajo y de herencia bilateral hacen importante y necesaria la cooperación entre hermanos como entre hermanas, ya que éstos siblings están trabajando en propiedades que serán heredadas de la misma pareja, sus padres.

Sin embargo, las reglas estructurales presentadas, fundamentales para las relaciones de parentesco de Cusipata, no tienen el mismo grado de aplicabilidad para hombres y mujeres. Los hermanos se ayudan más frecuentemente que las hermanas. Teóricamente entonces, se esperarí que las esposas de éstos cooperen de igual manera. A pesar del hecho de que se da la cooperación, no es igual a la de los hermanos. En efecto, la unidad residencial general es la familia nuclear con su propia cocina aparte, cada mujer cocinando para su familia nuclear, así como para todos los hombres que trabajan con su



esposo en sus campos o en los de su esposo. Por otro lado, las mujeres sólo ayudan a sus parientes femeninas con las que tienen una relación específica (ya descrita en relación al sistema de herencia) en ocasiones especiales, tales como las fiestas o grandes actividades agrícolas realizadas por aquellos parientes mujeres o sus esposos, o en casos de necesidades extraordinarias (enfermedades, vejez, problemas familiares... ). No sólo los hermanos, sino también otros parientes consanguíneos y afinales de sexo masculino trabajan juntos más frecuentemente que las parientes mujeres. El número de hombres trabajando en la misma tarea (masculina) por lo general sobrepasa al número de mujeres que trabajan en la misma tarea (femenina). En este sentido, tanto la consanguinidad y la afinidad, así como el compadrazgo, son más relevantes en la cooperación masculina que en la femenina, cualquiera que sea la clase de trabajo, ya sea ayuda a la familia o a la comunidad, *ayni* o *mink'a*. Esta diferenciación sexual en cuanto al grado de cooperación es muy importante para el intercambio entre familias nucleares, como lo vamos a ver.

Dejando de lado por el momento la diferenciación sexual en el grado de cooperación, podemos decir que entre hombres así como entre mujeres, la consanguinidad y la alianza parecen estar equilibradas pero son más importantes que el compadrazgo o padrinzago en el total de actividades observadas. El compadrazgo y el padrinzago sobrepasan a las relaciones de parentesco solamente en grandes actividades, siendo entonces el compadrazgo un lazo entre el individuo y la comunidad, y el padrinzago, entre el individuo y el orden social más amplio de la región.

Veamos ahora las relaciones consanguíneas y afinales más específicas para ego masculino y femenino en particular. Como ya señalamos, tanto la división sexual del trabajo y el sistema de herencia bilateral, están relacionados básicamente con los lazos específicos de ayuda de ego hacia algún pariente; también definen qué pariente afinal o consanguíneo espera ayuda de cada ego masculino o femenino.

En este sistema la ayuda es realizada por una persona hacia otra del mismo sexo; a su padre (ego masculino), a su madre (ego femenino), a su suegro (ego masculino), a su suegra (ego femenino), hasta la muerte de éstos; a sus *siblings* consanguíneos y afinales, quienes por la regla de la división sexual del trabajo, realizan la misma tarea de cuya herencia él o ella reclaman parte, para él o su cónyuge. Podemos señalar entonces cada una de las obligaciones y

derechos de ayuda de ego femenino y masculino. Se supone que el mismo sistema continúa intergeneracionalmente. Sin embargo, debe mencionarse que la comunidad tenía control más directo sobre el sistema de herencia a comienzos de siglo, ya que redistribuía periódicamente la tierra a cada comunero, de acuerdo a las necesidades de su familia nuclear y a su status comunal. El sistema aquí analizado es contemporáneo y puede tener reglas estructurales más profundas que las actuales relaciones del sistema de herencia bilateral. Las primeras pueden estar representadas, en parte, por la desigualdad que presentan la cantidad de actividades masculinas y femeninas, así como por la asimetría existente en el intercambio entre grupos de familias afinales.

De acuerdo a estas reglas, el sistema de "ayuda" afinal se puede representar como lo hacemos en el cuadro III.

La "ayuda" de, y a, consanguíneos y afinales cercanos no puede considerarse como ayuda voluntaria entre parientes "que se sienten parientes más cercanos unos a otros"<sup>8</sup>. Los términos *yanapa* y "ayuda" se utilizan tanto para ayuda a la comunidad como a parientes (en el primer caso, para el mantenimiento del sistema de irrigación, y en el segundo, para la ayuda al *carguyoc*, por ejemplo). En el caso de las relaciones comunales, como en el caso de las relaciones de parentesco, se hace la ayuda por una retribución indirecta: la *yanapa* o ayuda es realizada por una polarización de personas, que se beneficiarán de la redistribución de esta polarización. De esta manera, ningún individuo, a través de alianzas matrimoniales, ni ninguna familia nuclear en particular, puede asumir una posición dominante sobre ningún miembro del grupo de parentesco, ni sobre ninguna otra familia nuclear; de no ser así, se perturbaría inevitablemente toda la estructura comunal. De este modo la familia toma por ser algunas de las reglas esenciales y elementales de la estructura comunal. La familia es también la primera en socializar e introducir al individuo a la comunidad y a sus reglas.

---

8 Como lo ha interpretado para Tangor E. Mayer en este tomo 1. Esta interpretación se relaciona con el hecho de que las actitudes observadas no se sitúan con respecto al intercambio polarizado como lo ha definido M. Sahlins; este intercambio polarizado parece ser el mecanismo central de la comunidad, y parece darle el significado estructural a la "ayuda" entre parientes cercanos, consanguíneos y afinales, como intenta demostrar el presente documento.

### CUADRO III

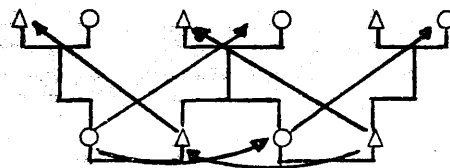
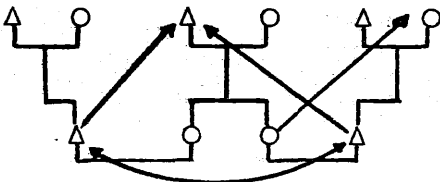
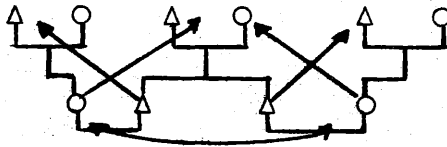
#### "Ayuda" de, y a, consanguíneos

Ego da a	<b>Ego masculino</b> P.—HNO.	<b>Ego femenino</b> M.—HNA.
Ego recibe de	HNO.—HJO.	HNA.—HJA.

#### "Ayuda de, y a, afinales

Nota.— La persona indicada por la flecha, recibe ayuda de la persona de la que parte la flecha; indica ayuda masculina; indica ayuda femenina.

Ego da a	<b>Ego masculino</b> P.ESA. HNO.ESA. ESO.HNA.ESA.	<b>Ego femenino</b> M.ESO. HNA.ESO. ESA.HNO.ESO.
Ego recibe de	ESO.HNA. ESA.HNA.ESA. ESO.HJA.	ESA.HNO. ESA.HNO.ESO. ESA.HJO.



La combinación de la familia nuclear como una unidad económica integrada, la división sexual del trabajo y el sistema de herencia, hace operativas las reglas comunales de intercambio polarizado en las relaciones entre parientes cercanos, afinales y consanguíneos. Además, el sistema bilateral de herencia de bienes, y especialmente de la tierra, junto con la división sexual del trabajo que debe ser realizada al interior de la familia nuclear como unidad económica integrada, hace necesario que el hombre realice las tareas masculinas tanto para su padre, como para su suegro; y que la mujer realice las tareas femeninas, tanto para su madre como para su suegra. Además, los padres y los suegros son la fuente de la herencia que esperan los cónyuges de la familia nuclear. A través de la división sexual del trabajo, cada hombre y mujer deben prestar sus servicios a ambas familias de origen. Las tareas efectuadas para los afinales y consanguíneos mantienen a través de la actividad diaria la red de relaciones entre las familias nucleares. Se ayuda a los consanguíneos cercanos del mismo sexo, como también a los afinales cercanos, quienes esperan recibir la misma herencia que el que ayuda pretende para su cónyuge.

Es necesario observar que sólo es recíproca la ayuda a hermanos y hermanas, así como a con cuñados y con cuñadas; sin embargo ésta no es una reciprocidad estrictamente balanceada. Este tipo de reciprocidad se debe al hecho de que los *siblings* y los con cuñados están en idéntica posición en relación al ascendiente del que van a heredar. La "ayuda" a otros parientes va en una sola dirección; la recompensa es la redistribución a lo largo de la vida.

A pesar de que tanto el esposo como la esposa tienen obligaciones específicas con sus parientes consanguíneos y afinales, como vimos anteriormente, hay un mayor número de actividades masculinas que femeninas. Por lo tanto, hay más "ayuda" de un hombre a su familia afinal; y, en consecuencia, una relación asimétrica entre ambas familias aliadas. Por lo demás, el matrimonio se establece de manera tal, que pone al hombre y a su familia en una posición de demanda; y a la mujer, y su familia, en una de oferta o rechazo. Todos los hombres del grupo dador de esposas de la misma o diferente generación que el futuro esposo, si éste es aceptado, adoptan hacia él una actitud de consejo y hospitalidad.

El hombre y sus padres tienen obligaciones especiales para con los padres de la mujer que el hombre desea desposar. Durante o después de los arreglos mutuos e individuales para el matrimonio de



un hombre y una mujer, el primero debe demostrar su capacidad de trabajo y su valía personal al padre de su amada, ayudándolo en su trabajo. Cuando el futuro esposo siente que es aceptado por los padres, y si sus propios padres están de acuerdo con el matrimonio, estos últimos irán donde los padres de la joven y la pedirán formalmente en matrimonio para su hijo. Ambas parejas de padres por lo general son los que arreglan el matrimonio de los hijos. A partir de este momento, la joven pareja puede vivir junta. Generalmente pasan varios años antes de la ceremonia formal de matrimonio, en la que se lleva a cabo la institución del compadrazgo de matrimonio, si es que esta ceremonia llega a tener lugar. Algunas parejas de ancianos nunca realizaron la ceremonia de matrimonio. Este no es entonces un acto ceremonial que deba realizarse en un determinado momento; es una relación que se desarrolla entre un grupo familiar dador de mujeres y otro receptor de mujeres. De esta manera, tanto en el matrimonio como en los lazos afinales que se relacionan con éste, existe una asimetría entre las actividades de un hombre para con sus parientes políticos y las de la mujer para con los suyos, a través de las cuales estará más en deuda con sus afinales el hombre que la mujer. Esta relación asimétrica es paralela al grupo de deberes afinales para con el "grupo dador de esposas", analizado por S. Webster en otra zona del departamento del Cuzco<sup>9</sup>. El hecho de que la mujer realice menos actividades al interior de su familia consanguínea que su esposo al interior de la suya, parece ser relevante en la estructura de intercambio entre grupos dadores y receptores de esposas, intercambio en el cual un grupo da esposas a otro que realiza actividades para el primero. El hombre realiza actividades para sus afinales y reemplaza a su esposa en las relaciones consanguíneas de ésta, mientras que da ayuda a sus propios consanguíneos. Una mujer realiza actividades para sus afinales y ayuda ocasionalmente a sus

---

9 Ver S. W. Webster en este tomo. Community. De acuerdo a la información dada por Webster, la relación asimétrica entre el grupo dador de esposa y el receptor de esposa entre los Q'eros está relacionada a la utilización del término *kaka* para el P.ESA., no habiendo equivalente para la M.ESO., cuyo término exacto no aparece claramente en el documento de Webster. Este "desequilibrio" entre P.ESA. y M.ESO. en los términos utilizados para nombrarlos está en el origen de los desarrollos teóricos sobre sistemas de parentesco históricos en los Andes, realizados por T. Zuidema (en este tomo). Cualesquiera sean las reglas de parentesco inherentes, a este hecho, la estructura comunal, tal como aquí se presenta, parece hacer necesario este 'desequilibrio' para la formación del intercambio polarizado, observado en Cusipata, y para evitar la tenencia individual y comercial de la tierra de la comunidad.

consanguíneos. Además, como vimos, la cooperación masculina sobrepasa a la femenina. No podemos entonces establecer preeminencia alguna ni de la afinidad, ni de la consanguinidad,<sup>10</sup> lo que se da son reglas de dirección de las actividades relacionadas con el parentesco. No hay patrilateralidad, ni siquiera asumiendo o considerando la cooperación entre hermanos, ya que dicha ayuda se extiende hacia los parientes afinales masculinos cercanos, y porque las mujeres no realizan más actividades para sus parientes afinales que las que realizan para sus consanguíneos.

La asimetría en las relaciones afinales parece ser un medio importante de intercambio múltiple entre familias, en una cadena que tiende a extenderse en toda la comunidad.

Por lo general, al momento de casarse o de formar una pareja, un hombre y una mujer viven en la casa de los padres de uno de ellos, y después de unos años, pueden construir una nueva casa en las tierras pertenecientes a cualquiera de los padres. Es menos frecuente que la construyan en otro sitio. La residencia se establece de acuerdo al propósito de los padres de dar a cualquiera de sus hijos derechos preferenciales sobre la tierra en que habitan, pudiendo dar otras tierras a sus otros hijos. De esta manera la residencia es indiferenciada, y en algunos casos es noelocal, de acuerdo al criterio de cada familia. Sin embargo, las parejas jóvenes forman por lo general una unidad aparte de su familia de origen, especialmente por el hecho de que, aunque continúan perteneciendo al área residencial de uno de sus padres y de que pueden cooperar con éstos en los campos, tendrán con frecuencia en forma separada la cocina y los productos de la tierra. La familia nuclear está delimitada por el patrón residencial y abierta a lazos consanguíneos y afinales.

El matrimonio generalmente es endogámico. La endogamia en este caso abarca a personas de la comunidad que por estar involucradas en ésta sólo se casan entre sí, tomando en cuenta las

---

10 G. Custred (en este tomo), establece para Alccavitoria que "los lazos más fuertes al interior de una generación son los lazos entre *siblings*, y parece ver en esta situación una cierta tendencia patrilateral; por otro lado, E. Mayer (en este tomo), enfatiza fuertemente la afinidad; estos autores no establecen distinción entre la cooperación masculina y femenina en relación al parentesco consanguíneo y afinal; me parece que tanto la relación asimétrica entre familias nucleares aliadas, como la preeminencia de la cooperación entre hombres, debieran tomarse en cuenta. Cada actividad particular parece adquirir pleno significado en el intercambio polarizado, *yanapa* o "ayuda", a nivel de la estructura comunal, siendo el *yanapa* el mecanismo esencial de la comunidad.

reglas de incesto presentadas antes. No se debe confundir endogamia de comunidad con endogamia de aldea, ya que todos los que viven en ésta, como lo define la administración nacional, no son necesariamente miembros de la comunidad. La endogamia que aquí mencionamos es comunal.

Hay varios casos de matrimonio entre comuneros y foráneos, pero el foráneo que se casa con alguien de la comunidad y vive en ella debe volverse comunero. Un foráneo debe introducirse en el sistema de cumplimiento comunales sobre la tierra junto con los otros comuneros, pero si quiere conservar sus derechos en otra comunidad, debe cumplir con las reglas de esta última. Pero, no puede comprometerse totalmente con las dos comunidades, y con frecuencia adquirirá más obligaciones en su comunidad de residencia, disponiendo solamente de unos pocos meses al año para trabajar la tierra de sus padres en su comunidad de origen. Si no tiene tierras en el lugar del cual proviene, sólo tendrá acceso a la tierra de su cónyuge y se verá obligado a realizar regularmente actividades comerciales; sin embargo esto no le permite el comportamiento propio de un comunero. Deberá hacer uso de la *mink'a* en su propia tierra. Esto, por supuesto, no está de acuerdo con las reglas de la comunidad tal como se entienden en Cusipata. Por otra parte, los cusipateños que dejan la aldea para vivir en otro lugar, ya sea por matrimonio u otra razón, continúan teniendo la propiedad de su tierra y utilizan la *mink'a* o el sistema "al partir", que consiste en compartir la cosecha de un terreno entre el dueño y el que la trabaja. Por este sistema, el propietario de la tierra da las semillas y algo de ayuda material para el trabajo, y quien comparte la cosecha, pone el trabajo. Cada uno toma la mitad de la cosecha. No obstante, ciertas personas que dejan la comunidad pierden sus derechos a la tierra, debido a que no cumplen con sus obligaciones comunales, y a que, de acuerdo con el sistema de herencia anteriormente descrito, los padres dan la tierra a los *siblings* de los emigrantes; además, se prefiere dar la tierra en herencia a los hijos que permanecen en las tierras y ayudan a los padres que están ancianos.

Por razones similares a las que impiden el matrimonio entre un comunero y un foráneo (endogamia comunal), los matrimonios entre indígenas y mestizos de clases más altas que no participan en la comunidad no son frecuentes. Como es corriente que sea el hombre el responsable del trabajo agrícola, y teniendo en cuenta la supremacía económica y política del vecino sobre el comunero, se

realizarán matrimonios entre un vecino o mestizo de clase social más alta y una mujer indígena; sin embargo, no ocurrirá lo contrario. Esto permite a los vecinos el acceso a la tierra del indígena, e impide a éste, hacer lo propio con la tierra del vecino. La mujer adquiere el status de su esposo mestizo y no realiza las actividades afinales estipuladas anteriormente. La endogamia de la estructura comunal también prohíbe el matrimonio entre un comerciante mestizo y una campesina indígena. A pesar de esto, hay varios casos de este tipo de matrimonio.

Vemos que en Cusipata se da un tipo de matrimonio basado principalmente en la endogamia comunal, y que implica obligaciones relacionadas con el sistema de parentesco bilateral y con la relación asimétrica entre familias, debido a la supremacía de la ayuda masculina tanto a los parientes afinales y consanguíneos, como a las actividades comunales.

El cambio que se advierte desde comienzos de siglo, de un sistema de redistribución periódica de la tierra por la comunidad a los miembros que cumplen con las obligaciones comunales hacia un sistema de herencia familiar e individual, se relaciona con el resquebrajamiento de la estructura comunal y, por lo tanto, con la disminución de la endogamia comunal. La autoridad del padre y del suegro en cuanto acceso a la tierra actualmente sustituye en gran medida a la autoridad comunal. Esta última mantiene su poder principalmente en cuanto a la reglamentación del usufructo de la tierra. Si la comunidad prefiere que los matrimonios se realicen entre sus miembros, lo que implica que vivan en la misma aldea, para así defender la utilización comunitaria de la tierra, la familia como tal sólo favorece la endogamia a nivel de aldea, defendiendo de esta manera la adquisición práctica de obligaciones de los hombres hacia sus parientes políticos. El matrimonio de miembros activos de la comunidad con mestizos, que en realidad se da, constituye un rompimiento de la endogamia comunal; esto se relaciona con la transferencia de la autoridad comunal a la familiar, paralela a la separación entre reciprocidades de *ayni* interindividuales y la comunidad.

Luego que, a comienzos de siglo, la comunidad dejó de redistribuir periódicamente la tierra a cada hombre casado, se instaló un sistema transitorio de herencia. Este era un doble sistema de herencia, por el que la tierra se transmitía paralelamente a través de la línea de descendencia directa masculina y femenina. Las parcelas



individuales estaban menos dispersas que ahora, ya que en vez de dividirse entre todos los hijos se dividía solamente entre los hijos del mismo sexo. Sin embargo, el matrimonio con un foráneo y con habitantes de la aldea que constituyan una clase social local superior—cuando la aldea fue capital de distrito (1940)— y que no cumplan las obligaciones comunales en cuanto a la utilización de la tierra, ni sus cargos de fiesta, dio por resultado la extracción de cierta extensión de tierras del sistema comunal. Esto atentaba contra la endogamia comunal; se reforzaron así también las condiciones en favor de la aplicación de leyes nacionales en cuanto a herencia de tierras. Estas leyes todavía interfieren con la estructura comunal, dando más poder sobre la tierra a los ascendientes y a las autoridades mestizas locales que a la comunidad, facilitando así la comercialización del uso de la tierra y hasta la venta de ésta, enteramente separada de la comunidad. Este debilitamiento de la endogamia comunal se relaciona con la extensión de las relaciones de *mink'a* y con la creciente importancia del padrinazgo (como opuesto al compadrazgo).

En tanto que entre los comuneros la importancia de las relaciones con los parientes políticos en el sistema de herencia ayuda a mantener la estructura comunal, entre los mestizos o vecinos, el debilitamiento de las relaciones familiares representan una vinculación individualista y comercial con la tierra y un rompimiento de la estructura comunal. Los vínculos de parentesco están relacionados a una estructura más amplia, sea ésta la comunidad o la estructura regional mestiza; los lazos de parentesco representan y perpetúan cada una de estas estructuras.

Frecuentemente surgen entre los siblings conflictos relacionados con la herencia. El poder de la comunidad sobre la tierra y las reglas de herencia ha recaído en los vecinos locales, o sea en los mestizos de clase social más alta, para solucionar los requerimientos de los *siblings* en conflicto. Algunos de los cuales no se adecúan a las reglas de la comunidad, o a la solaridad familiar interna. Los vecinos resuelven los problemas de herencia sobre la base de cierta especialización e individualización de las relaciones con la tierra; esto los ayuda a reforzar su posición de padrinos. Además, debido a su concepción de justicia, introducen normas de herencia basadas en leyes nacionales de empresa individual. Ellos no toman en cuenta el cumplimiento comunal y parental de los individuos que pretenden obtener la parcela en cuestión y no adquieren su poder a través de la comunidad. No participan en los "cargos de fiesta", en tanto que la

autoridad tradicional comunal se obtiene de las actividades en los "cargos de fiesta". Las fiestas realizadas por los mestizos tienen un carácter estrictamente religioso y familiar, o también una significación comercial. Los vecinos propician, en contra de las reglas comunales, la compra y venta de tierras, especialmente cuando puede incrementar su propiedad dentro de la aldea.

### Conclusiones

La endogamia comunal, el sistema de herencia condicional y bilateral de padres a hijos, combinadas con las relaciones afinales asimétricas, ayudan, tal como el compadrazgo, a crear una red de relaciones interindividuales de fácil adaptación a la realización comunitaria. Las relaciones interindividuales con la tierra de la comunidad están sometidas, en gran parte, a la cooperación comunal en actividades vitales (tales como la irrigación), a cierta redistribución de los productos de la tierra dentro de la comunidad, a través de la fiesta, y al mantenimiento de toda la tierra dentro de los límites del territorio comunal. Por otro lado, el padrinzago, matrimonio con foráneos, el aislamiento de la familia nuclear de las relaciones afinales, el empleo en actividades ajenas a la comunidad, la venta de derechos individuales sobre la tierra a foráneos y vecinos, así como la especialización del poder y del intercambio, refuerzan una estructura de tipo colonial, donde los elementos de la comunidad, especialmente la tierra, son instrumentos de especialización y beneficio individual. La función del territorio, como integrador de la comunidad, debe ser considerada, frente a la segmentación de la tierra y a las relaciones verticales que defienden un orden social de vínculos ajenos a los cusipateños, los que sucesivamente, y en cualquier orden, o simultáneamente, son comuneros, compadres, padrinos, ahijados, parientes y peones, por lo general, de acuerdo al poder de un extraño y al de la estructura foránea dominante. La familia nuclear, como célula mínima de la comunidad, y el *ayni* entre compadres, considerados éstos como comuneros (intercambio recíproco de servicios, intercambio que la comunidad transforma en *yanapa*, a través de un intercambio recíproco y directo por medio del polo constituido por la *pachamama* y la fiesta), constituyen, ambos, sistemas básicos de relaciones que pueden transformarse en relaciones de clientelaje, vinculados a la estructura social regional. La estructura indígena de parentesco, a diferencia de la mestiza, reproduce el *yanapa* comuni-

tario. El compadrazgo, a diferencia del padrinazgo, se concretiza en las relaciones de *ayni* entre individuos que adquieren su status de comunero a través del *yanapa*.

V

**PARENTESCO Y ACCESO A  
RECURSOS NATURALES**





# PARENTESCO, SUSISTENCIA Y ECONOMIA EN ZONAS DE PUNA

Glynn Custred\*

La población campesina de la sierra sur del Perú, está integrada dentro de un sistema social altamente estratificado, y éste se caracteriza por la existencia de una estructura estatal y una organización económica nacional. Por estas razones una gran parte de los aspectos de la vida del campesino pueden solamente ser entendidos en términos de la naturaleza y operación de la sociedad más amplia en la cual la gente del campo son sólo una parte constituyente. Al nivel local, sin embargo, notamos que dos principios de organización fundamentan la mayor parte de las actividades cotidianas. Estos son los principios de solidaridad local, sobre la cual la comunidad campesina está basada, y los principios de parentesco que operan de modos claramente definidos dentro de varios aspectos de la vida campesina.

En este artículo examinaremos ciertas coaliciones sociales dentro de una de las comunidades de las zonas de vida más elevadas de la sierra peruana, para mostrar cómo el parentesco ayuda a organizar y regular la subsistencia vital y las actividades económicas de la comunidad. A la vez veremos cómo "en la práctica" esas coaliciones pragmáticas refuerzan el patrón contemporáneo de las relaciones de parentesco. Por parentesco queremos decir una red ideal de relaciones aprendidas entre individuos que consiste en un número específico de clases de relaciones de parentesco y en una "lógica" de relaciones basadas en vínculos de sangre y de matrimonio, que los une. Basados en esta estructura abstracta, un individuo puede

---

\* Glynn Custred es profesor asociado de Antropología en California State University, Hayward, Ph. D. de Indiana University. Realizó investigaciones en el sur del Perú en tres ocasiones diferentes, y ha publicado varios artículos sobre ecología humana, sistemas agrarios, etnolingüística y cultura expresiva, entre los que se destacan "Las Punas en los Andes Centrales" en Flores Ochoa, Jorge, compilador, *Pastores de Puna*, IEP, 1977, "Los llameros y el comercio inter-regional" en Alberti & Mayer, compiladores, *Reciprocidad e Intercambio en los Andes*, IEP, 1974, y "Animal ritual and the Affective mode: the function of the poetic form in a Peasant Ritual Context". Actualmente prepara un libro sobre los Andes.

orientarse hacia otros dentro de la población. A lo largo de estas líneas, se pueden establecer modelos de ideales de conducta y grupos de derechos y obligaciones mutuas.

En la comunidad que investigamos aquí, como en otras partes de los Andes, la descendencia es rastreada bilateralmente. Por esta razón una amplia red de individuos, vinculados a ego por su madre y su padre, son reconocidos como parientes. Dentro de esta red, sin embargo, notamos diferentes grados de proximidad consanguínea y diferencias correspondientes en grados de solidaridad y obligaciones mutuas. De ahí que podemos identificar focos o extensiones dentro de esta red de relaciones de parentesco, que aparecen como círculos concéntricos que son irradiados desde ego. Dentro del primer círculo (familia nuclear) encontramos la más alta concentración de solidaridad y los vínculos de obligación mutua de carácter más obligatorio. En el círculo siguiente (las familias nucleares de los padres y de los siblings de ellos) observamos una concentración atenuada respecto a la primera. Más allá de ellos, sin embargo, observamos vínculos progresivamente menos fuertes.

La clases de parentesco de esta red se manifiestan en la terminología del sistema. Aún más, los diferentes grados de solidaridad dentro de esta red, que acabamos de delinear, son marcados tanto por el tipo de términos coordinados como su aplicación. De ahí que un estudio de la terminología de parentesco y su uso puede revelar lo esencial de los principios fundamentales de la organización de parentesco, así como algunas de las relaciones ideales entre la gente que están delineadas por la terminología. En las páginas siguientes, por lo tanto, explicaremos la estructura de parentesco de nuestra comunidad campesina del altiplano por medio del análisis del sistema terminológico. Luego mostraremos cómo la misma estructura que subyace en el uso de la terminología también fundamenta la forma y la operación de un número de coaliciones basados en parentesco, que son importantes económicamente. Lo que ha de emerger será una correlación en la forma de ambas estructuras: la lingüística (o sea léxica) y la de las esferas económicas, aclarando así los principios observables que organizan y fundamentan a ambas. Antes de comenzar, sin embargo, identifiquemos y localicemos la comunidad y demarquemos algunas de las características sociales, geográficas y económicas más resalantes.

Los datos de este estudio fueron recogidos entre marzo y agosto de 1970 en la comunidad de habla quechua de Alccavitoria, localizada en la parte extrema sur de la provincia de Chumbivilcas, departamento de Cuzco, en el sur del Perú. La comunidad tiene una población aproximada de 850 habitantes que viven en grupos dispersos por todo el territorio de la comunidad. Sin embargo, alrededor de ocho familias (cuatro de ellas sin parentesco entre sí) viven en un asentamiento alrededor de la escuela y la capilla de la comunidad, lugar que les sirve como centro administrativo y ceremonial.

La población de la comunidad está estratificada: una mayoría campesina "india" y una pequeña oligarquía familiar que tradicionalmente domina los puestos de juez de paz, teniente gobernador y agente municipal, puestos que funcionan como fuentes de autoridad a nivel comunal y al mismo tiempo son los rangos más bajos del sistema de gobierno a nivel distrital y provincial. Sin embargo la posición de esta familia (oligarca), dentro de la estratificación provincial, es ambigua ya que algunos de sus miembros varones son considerados como iguales por los mestizos de la provincia, mientras que otros no son diferenciados del resto de la población campesina de la región. Casi todas las mujeres de la familia son consideradas como indias. La razón es que la familia es descendiente de un mestizo de Arequipa quien dirigía una pequeña mina en Alccavitoria a fines del siglo pasado. Dos de los hombres más ancianos de la familia retienen su status de mestizos en virtud de su educación, mientras que los miembros más jóvenes representan el proceso de socialización en la cultura prevaleciente del campesino o, en algunos casos, son el resultado del proceso de movilidad social ascendente de campesinos al status del mestizo.

Todos los miembros de la comunidad, sin embargo, se ocupan en el mismo tipo de actividades de subsistencia, que comprende agricultura de altura y estrategias complementarias, tales como el pastoreo y comercio a largas distancias. La agricultura de estas alturas se concentra en el cultivo de tubérculos, quinua, cañahua y cebada. De estos productos, la papa es la más importante en Alccavitoria. Debido a la altura y a la tierra, la mayoría de los cultivos en estas altitudes no emplea irrigación sino que debe seguir un ciclo de descanso de los terrenos por largos períodos de tiempo.



En Alccavitoria el territorio comunal se extiende desde los 3,920 hasta cerca de los 4,980 metros sobre el nivel del mar. Las tierras por debajo de los 4,000 metros se restringen a un pequeño abanico aluvial y a las faldas menos inclinadas de la cañada del río Velille, el cual divide a la comunidad en dos partes iguales. A partir de los 4,300 metros de altura, que marcan los límites más elevados de la agricultura, la cantidad de terreno apto para la labranza en Alccavitoria está muy limitada de modo que ninguna familia puede contar con una provisión de papas que pueda alcanzar más de seis meses, aun en los años de mejor cosecha. Además, las impredecibles heladas pueden reducir severamente o aun destruir una cosecha entera en una sola noche. Por estas razones la agricultura es una estrategia de subsistencia importante pero secundaria. El mayor porcentaje del territorio de la comunidad está constituido por los declives y las planicies que se extienden sobre la angosta cañada del río, que se encuentra a 4,300 metros de altura. Aquí los campesinos pastorean ovejas, alpacas y llamas con algún ganado vacuno y unos pocos caballos. Las ovejas y las alpacas proveen al campesino de carne y lana para el consumo directo y también para su conversión en dinero efectivo y para el trueque directo. Las llamas, y en un menor grado los caballos, proveen los medios de transporte.

Para adquirir el maíz y los cereales necesarios para equilibrar su dieta, los campesinos llevan la lana, los productos de lana hechos a mano y la carne seca, a las zonas de medianas alturas (3,000-3,600 metros) para el trueque directo; o venden la lana o la carne en un mercado regional y, con el dinero adquirido, compran varios productos de comercio, lo que serán transportados por caravanas de llamas a los lugares más templados para intercambiarlos por granos.\* Tales viajes se realizan por lo menos una vez al año; sin embargo, en tiempo de escasa cosecha son necesarios varios viajes durante el año. Cada viaje puede durar hasta un mes de camino, desde que el maíz y cereal así adquiridos (y también las papas en los años de cosecha mala) son consumidos directamente por el hogar campesino (o son consumidos en las obligaciones ceremoniales). Esta forma de comercio, igual que la agricultura, representa una actividad de subsistencia opuesta a la actividad de lucro.

En los casos de los campesinos más pudientes y prestigiosos

\* Ver también Custred, "Llameros y comercio interregional" en G. Alberti y E. Mayer, 1974.

existe actividad comercial con fines de lucro; sin embargo está balanceada con estrategias tradicionales de subsistencia (la elección de estrategias depende de las condiciones de oferta, demanda y fluctuaciones de precios). Debido a que los habitantes están situados en una relación altamente asimétrica, respecto a las clases dominantes, la gente de Alccavitoria vive en lo que se puede considerar como condiciones campesinas clásicas.

La comunidad está localizada a unos 25 kilómetros del pueblo mestizo de Esquina, la cual está en la carretera que conduce a Chumbivilcas. Esquina está situada entre el pueblo de Velille, el punto de entrada de la provincia, y Santo Tomás, la capital de provincia, y el final del camino. El viaje a Esquina se hace una vez a la semana, a pie o a caballo, para asistir al mercado del lunes que se realiza allí. A veces los campesinos viajan a Santo Tomás, donde asisten a los mercados dominicales. Existen relaciones de débito y crédito entre los campesinos y los negociantes, como también relaciones de patrón-cliente de varios tipos en una forma u otra. Sin embargo, Alccavitoria, como casi todas las comunidades de Chumbivilcas, está libre de la interferencia de haciendas.

### *Estructura de parentesco y terminología de parentesco*

Como ya se indicó en la introducción, el parentesco es considerado aquí como un principio organizador que subyace en una amplia gama de comportamiento. Un sistema abstracto, pero sin embargo real y efectivo, sólo puede ser entendido a partir de los modelos de conducta en los que se manifiesta. Esta conducta además puede ser considerada como producto del funcionamiento del sistema. Puesto que los términos que usa la gente para clasificar a sus pacientes actúan como un mecanismo delineador del sistema, una investigación de la estructura de estos términos dentro de los límites del léxico revelará lo esencial de la estructura que subyace. También indicarán algunas relaciones ideales que existen entre individuos.

La terminología encontrada en Alccavitoria consiste no sólo en un orden léxico único, basado en un sistema único de características que definen, sino más bien en dos diferentes, cada cual basado en su propio grupo de atributos de diferentes contrastes. Los dos órdenes léxicos indicados son aquellos de las lenguas, quechua y español. El sistema quechua es de tipo hawaiano, ya que sólo indica el sexo y la

generación, pero no la colateralidad. Por lo tanto para los primos de primer grado se utiliza el mismo término de "hermano" y "hermana". Correspondientemente para los hermanos del padre y de la madre y las hermanas del padre y de la madre se utiliza el mismo término de "padre" y "madre" respectivamente. Con las excepciones de los términos aparentemente secundarios de *Hatun mama* (literalmente, madre grande) para abuela y *machu* (literalmente, hombre viejo) para abuelo, los únicos términos quechuas que existen en el sistema *consanguíneo*, son aquellos que corresponden primariamente a la categoría de padre, madre, hermano, hermana, hijo e hija. Estos términos en realidad forman el núcleo de la terminología.

Sin embargo, los términos usados en español son del tipo esquimal ya que indican no sólo el sexo y la generación sino también colateralidad. Por lo tanto podemos ver que se hace una distinción entre hermano y hermana por un lado y primo por el otro lado, como también entre madre y padre, tío y tía.

Estos términos y sus diferentes características semánticas forman los elementos primitivos (irreductibles) del sistema. Su aplicación dentro del dominio del parentesco no es al azar, ni encontramos un caso simple de un reemplazo progresivo de uno por el otro (excepto, por supuesto, en casos de unas pocas familias quienes están actualmente en el proceso de movilidad social ascendente). Lo que observamos es el siguiente patrón: 1) la existencia de términos quechuas como únicos indicadores para ciertas clases de parentesco; 2) la existencia de términos españoles como únicos indicadores para orden de parentesco, y 3) el uso complementario de ambos términos, español y quechua, aun para otro grupo de clases de parentesco. En el último caso, lo que hemos encontrado es una aparente sinonimia de términos quechuas y españoles.

La incidencia de indicadores únicos para contrastar las clases de parentesco, realmente no revela grupos coordinados diferentes, sino el sincretismo del sistema andino original con el sistema europeo superimpuesto. En vez de que operen en el sistema de parentesco dos terminologías separadas, vemos una terminología integrada, derivada de ambas fuentes: la quechua y la española. Esto se refleja en el hecho de que los informantes que sólo hablan quechua no notan la diferencia de origen de los términos en mención, o si los notan no encuentran el suficiente interés como para mencionarlo o explicarlo.

En los casos en que un tipo de parentesco pueda ser apropiadamente señalado mediante términos quechuas o españoles,

los informantes (aunque sólo sean de habla quechua) indicarán el hecho de que un término es quechua mientras que el otro es español, indicando esto que los hablantes mismos notan una distinción. A pesar de esto, los informantes insisten que ambos términos son apropiados aun en situaciones en las cuales dos campesinos monolingües están conversando entre sí. Bajo condiciones formales al solicitar datos, ésta es toda la información que se puede conseguir; sin embargo, los patrones de distribución se hacen evidentes al observar, al escuchar y al participar en conversaciones acerca de parientes de alguien. Debido a la falta de tiempo en el campo, el análisis que sigue es tentativo; sin embargo, en base a lo observado, nuestro análisis, aunque en cierto modo simplificado, parece ser esencialmente correcto.

Los términos quechuas del sistema son aplicados única y exclusivamente a los miembros de la familia nuclear<sup>1</sup>; mientras que los términos españoles son aplicados únicamente a los parientes descendientes de la segunda generación y a parientes más lejanos que los familiares nucleares siblings de los padres. A medida que uno va extendiéndose en la red de relaciones de parentesco, uno se acerca a un punto donde los parientes son considerados bajo la categoría *karu* que literalmente significa distante. Ambos términos, quechua y español, son empleados para designar a las familias nucleares de los siblings de los padres. Sin embargo, los términos quechuas son considerados primordiales en este ámbito\* (lo que aquí llamamos los términos base), como se atestigua por la más alta frecuencia de ocurrencia en su uso normal.

El uso de términos quechuas marca así a la familia nuclear que es el corazón o médula del sistema, y el cual puede ser descrito como el primer ámbito de la red de parentesco. Es aquí, en realidad, donde se da la más alta concentración de solidaridad y se exigen los vínculos más fuertes de obligaciones mutuas (diagrama No. 1). Al mismo tiempo el uso de estos términos medulares en el segundo ámbito (los

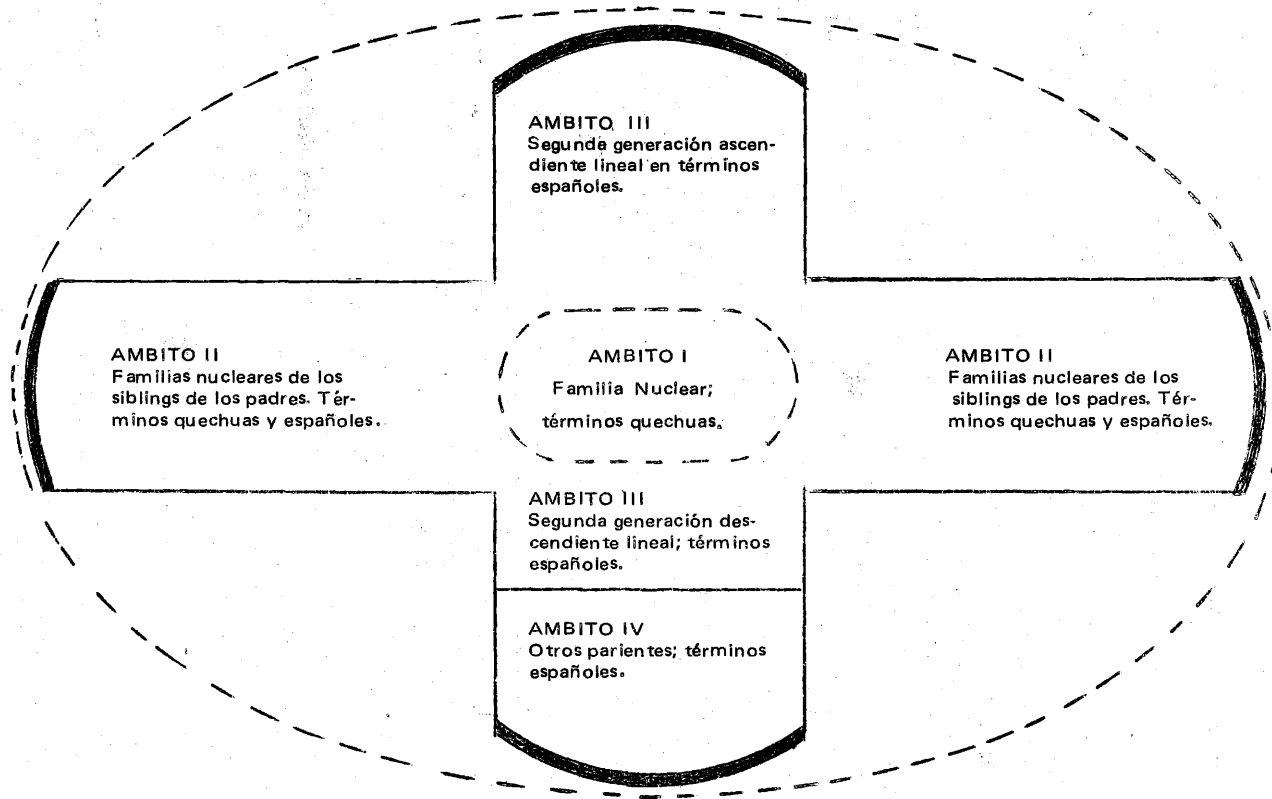
\* Traducimos el término inglés *range* por *ámbito*, en este caso, descartando nivel y rango por sus connotaciones jerarquizantes en lugar del concepto de círculos concéntricos que es la intención del autor. (N.E.).

1 El término *papa* no aparece en ningún documento quechua del siglo XVI y XVII. En cambio encontramos el término *yaya*. Debido a las mínimas diferencias fonéticas entre *yaya* y *papa* (y → p) y sobre todo a las distribuciones idénticas de estos términos, consideramos aquí la palabra *papa* como término base quechua (véase los diccionarios de Santo Tomás y Gonzales Holguín); es de más importancia a este respecto el texto del documento de Huarochirí. La palabra *papa* contrasta con las palabras *tío*, *cuñado*, etc. que no sólo representan préstamos españoles diferentes en la gama de aquellos del sistema prehispánico.



familiares nucleares de los siblings de los padres) asevera una situación ideal de solidaridad, en la cual la intimidad de la relación siblings-siblings, padres-hijos es proyectada a un número más amplio de parentesco dentro de un área claramente definida.

RELACIONES DE PARENTESCO



Cuando es necesario especificar colateralidad en este ámbito, se selecciona un término apropiado del conjunto léxico del español. En suma, los términos quechuas juntan a parientes dentro de clasificaciones amplias, marcando la solidaridad que idealmente existe entre ellos, mientras que los términos españoles segregan a estos mismos parientes en clases más precisas por medio de una dimensión semántica añadida. De ese modo funcionan para describir más precisamente la relación biológica entre parientes en este ámbito, o en algunos otros casos para contrastar la familia nuclear de ego con los otros que se encuentran en el mismo ámbito de consanguinidad. De este modo dos conjuntos léxicos, de dos lenguajes diferentes, cada uno con sus propias dimensiones semánticas y sus rasgos semánticos contrastantes, operan como formas alternativas en un área de un solo dominio.

En el tercer ámbito de la red de parentesco, notamos el uso de términos quechuas y españoles. A los abuelos se les refiere primordialmente por el uso de términos españoles, pero los términos quechuas también son empleados. Ninguna regularidad es aparente, excepto que parecen predominar los términos quechuas. Por otro lado, los nietos son referidos sólo por términos españoles<sup>2</sup>. Esto corresponde a un menor grado de cooperación económica que se encuentra normalmente entre estas clases de parientes. Un vínculo afectivo, sin embargo, existe aquí; que es indicado por el uso *mamay* y *papay*, empleados por los nietos cuando éstos se dirigen a sus abuelos. A medida que uno se aleja de los ámbitos más íntimos, el uso de términos españoles y la inclusividad de tipos de parientes marcados por un solo término aumenta. "Tío" y "sobrino", por lo tanto, incluyen un gran número de tipos de parientes. La disminución de intimidad y la disminución de la obligatoriedad de reciprocidad se designan en categorías más amplias y son marcadas por términos españoles. Otra característica de la terminología es la extensión de *mamay* y *papay* a lo largo de toda la red de parentesco, así como también a gente que no tiene ningún vínculo de parentesco.

- 
- 2 En algunas localidades los términos quechuas y españoles son aplicados alternativamente a esta clase de pariente; sin embargo, en Alccavitoria, el término quechua no se observó tanto en preguntas formales como en conversaciones diarias.
- 3 En quechua la adición de *-y* a un sustantivo indica el posesivo de la primera persona. De ahí que *mamay* significa "mi madre" y *papay*, "mi padre". En situaciones de alocución esta adición es siempre añadida.

También observamos la extensión de los términos medulares quechuas para afines, así como para familiares, en el ámbito IV de la red. De ahí que un campesino anciano se dirigirá a un mestizo más joven que él con el término de *papay* (equivalente al uso del término castellano "señor") debido a la distancia social entre ellos; mientras que un campesino joven se puede dirigir a un primo mayor en las misma forma debido a la diferencia de edades. El criterio para la selección de este término en situaciones de alocución es, por lo tanto, el de "respeto". Dentro de la red de parentesco, sin embargo, no siempre es claro si los términos de alocución *mamay* y *papay* denotan respeto, como en el ejemplo arriba mencionado, o intimidad como en el caso de nietos a sus abuelos.

La extensión de los otros términos medulares quechuas para parientes más distantes que aquellos del segundo rango, es poco común; sin embargo, su presencia debe ser notada aquí. Esta extensión ocurre cuando una persona está incluida en el grupo doméstico de un pariente distante, aumentando de este modo la intimidad y el grado de cooperación entre las partes implicadas o los miembros de aquella familia nuclear. Lo que esto significa, sin embargo, es adopción, desde que la misma clase de incorporación a los hogares ocurre con personas que están relacionadas sólo por vínculos de compadrazgo, así como también con personas que no están emparentadas. La extensión de términos medulares bajo estas circunstancias, por lo tanto, debería ser considerada de manera diferente de aquella más estable y de ocurrencia predecible de aquellos términos en el ámbito II y entre afines cercanos. Por esta razón hemos ignorado esto en las reglas de aplicación léxica, que presentaremos más adelante.

El modelo para el ámbito II dentro de la red de relaciones es, hasta cierto grado, duplicado en la red de afinidad. Mientras que la consanguinidad en el conjunto quechua distingue sólo sexo y generación y la ambigüedad referente a la colateralidad es borrada por los términos alternativos españoles, la afinidad en el léxico quechua es marcada únicamente por afinidad y sexo; por lo tanto, la ambigüedad de las diferencias de generación es borrada por la aplicación de términos españoles.

Así, *qhata* se refiere al esposo de la hija, al esposo de una hermana, al hermano de una esposa y a dos hombres no relacionados pero casados con dos hermanas, etc. Mientras que *qhachuni* se refiere a la esposa de un hijo, la esposa de un hermano, la hermana de un



esposo y a dos mujeres casadas con dos hermanos, etc. La selección de los términos españoles *cuñado* y *cuñada* indica generación. A los padres políticos se les llama *suegro* y *suegra*, pero se utilizan los términos de allocución *mamay* y *papay*.

Lo que surge, entonces, es un uso coordinado de términos que marcan no sólo clases de parientes, sino también grados de proximidad consanguínea, así como también solidaridad dentro de la red de relaciones de parentesco. Esto, como veremos más adelante, paraliza el tipo de coaliciones sociales que operan dentro de la esfera de las actividades de subsistencia.

Un campesino, para usar la terminología correctamente, debe por eso no sólo conocer los significados de los términos, sino también las condiciones bajo las cuales ellos se aplican apropiadamente a los tipos de parientes. Estas condiciones pueden ser resumidas como: 1) relación biológica, 2) relación de afinidad, 3) solidaridad (incluyendo el conjunto de normas de reciprocidad idealmente asociadas con cada pariente), 4) especificación de colateralidad o generación, y 5) respeto basado en diferencias de edad, status. Mayormente esta última condición trasciende el dominio del parentesco.

Dado que el sistema no es inmóvil sino, por el contrario, fluído, y en él se emplean grupos léxicos, la lógica que subyace a ambos grupos y su aplicación, puede ser representada en un modelo formal, el cual establece claramente las significaciones de los términos y su distribución dentro del campo referencial de parientes que viven y respiran. En la descripción formal que sigue, por lo tanto: 1) trataremos a los términos como los primitivos del sistema que son definidos en forma paradigmática, 2) simbolizaremos con letras los términos de parientes, o la denotación de estos términos, y 3) enunciaremos en forma de reglas el uso del término apropiado a los tipos de parientes correspondientes, acompañados con las declaraciones de las condiciones que determinan la elección de aquellos términos. Este modelo por lo tanto debe reflejar las decisiones que hace un hablante nativo del idioma cuando usa la terminología de parentesco.

Adjuntamos una explicación amplia de los símbolos empleados aquí; sin embargo, son necesarias una o dos palabras de clasificación. En primer lugar los términos están alistados en paradigmas bajo los títulos de: CONSANGUINEOS: quechua, español; AFINES: quechua y español. Las reglas están, en tal caso, registradas de

acuerdo a los ámbitos dentro de la red de parentesco mostrada en el diagrama I. Lo que importa recordar es que las *reglas* nos indican cómo estos términos son usados, mientras que los paradigmas sólo registran los términos e indican las diferencias de estructuras entre sí. Los términos españoles del sistema son pronunciados de acuerdo a los requisitos fonológicos del quechua, sin embargo hemos usado la ortografía normal española por conveniencia.

### TERMINOS CONSANGUINEOS QUECHUAS

Término	Generación	Sexo del tipo de pariente	Sexo de ego	Términos Superordenados
machu	+2	M		
hatun				
mama	+2	F		
papa	+1	M		
mama	+1	F		
wawq̄e	0	M	M	
tura	0	M	F	
pana	0	F	M	
ñaña	0	F	F	
churi	-1	M		
ususi	-1	F		wawa

### TERMINOS CONSANGUINEOS ESPAÑOLES

Término	Colateralidad	Generación	Sexo del tipo de pariente
abuelo		+2	M
abuela		+2	F
tío	+	+1	M
tía	+	+1	F
primo	+	0	M
prima	+	0	F
sobrino	+	-1	M
sobrina	+	-1	F
nieto		-2	M
nieta		-2	F

# TERMINOS DE AFINIDAD

## QUECHUA

## ESPAÑOL

Término	Cónyuge	Sexo del tipo de pariente	Término	Sexo del tipo de pariente	Generación
qhari	+	M	suegro	M	+1
qosa	+	M	suegra	F	+1
warmi	+	F	cuñado	M	0
qhata	-	M	cuñada	F	0
qhachuni	-	F			

## REGLAS DE APLICACION LEXICA

### AMBITO I: Familia Nuclear

#### a) Relaciones de Consanguinidad

1. P. → papa
  2. M. → mama
  3. ♂ HNO. → wawqe
  4. ♂ HNO. → tura
  5. ♀ HNA. → pana
  6. ♀ HNA. → ñaña
  7. ♂ HJO. → churi
  8. ♀ HJA. → ususi
  9. ♀ ♂ HJO.HJA. → wawa
- 

#### b) Relaciones de afinidad

10. ESO. → qhari, qosa  
qhari/serwinakuy, o sea contrato de matrimonio indígena/qosa/casados por Iglesia o civil
11. ESA. → warmi

## AMBITO II: Familias nucleares de los siblings de los padres

### a) Relaciones consanguíneas

- |     |   |                   |   |  |
|-----|---|-------------------|---|--|
| 12. |   | HNO. P. HNO. M    | → | papa, tío<br>papa/término base/<br>tío/ específica colateralidad/      |
| 13. |   | HNA.P.HNA.M.      | → | mama, tía<br>mama/término base/<br>tía/específica colateralidad/       |
| 14. | ♂ | HJO. Siblings P.  |   |  |
|     | ♂ | HJO. Siblings M.  | → | wawqe, primo<br>wawqe/término base/<br>primo/específica colateralidad/ |
| 15. | ♂ | HJO. Sibling P.   | → |  |
|     | ♂ | HJO. Sibling M.   | → | tura, primo<br>tura/término base/<br>primo/específica colateralidad/   |
| 16. | ♂ | HJA. Siblings P.  |   |  |
|     | ♂ | HJA. Siblings M.  | → | pana, prima<br>pana/ término base/<br>prima/ específica colateralidad/ |
| 17. | ♀ | HJA. Siblings P.  |   |  |
|     | ♀ | HJA. Siblings M.  | → | ñaña, prima<br>ñaña/término base/<br>prima específica colateralidad/   |
| 18  |   | Hjos. de Siblings | → | wawa ~ sobrinos  |



b) Relaciones de afinidad

19. ESO.HNA.P.,ESO.HNA.M. → papa, tío  
papa/término base/  
tío/especifica colateralidad/
20. ESA.HNO.P.,ESA.HNO.M. → mama, tía  
mama/término base/  
tía/especifica colateralidad/
21. Hjos. Siblings ESO.  
Hjos. Siblings ESO. → wawa ~ sobrinos
22. HNO. ESA., ESO. HNA., ESA  
HNO.ESO.,ESA.HNA.ESO. → qhata, cuñado  
qhata/término base/  
cuñado/especifica generación/
23. HNA.ESA.,ESA.HNO.ESA., → qhachuni, cuñada  
HNA.ESO.,ESA.HNO.ESO.  
qhachuni/ término base/  
cuñada/especifica generación/
24. HNO.ESA.,ESO.HNA.ESA. → wawqel / solidaridad/
25. HNO.ESO.,ESO.HNA.ESO. → tura/solidaridad/
26. HNA.ESA.,ESA.HNO.ESA. → pana/solidaridad/
27. HNA.ESO.,ESA.HNO.ESO. → ñaña/solidaridad/

AMBITO III: Segunda generación lineal  
ascendente y descendente

28. P.P.,P.M. → abuelo, machu, papay  
abuelo ~ machu/ referencia  
papay/alocución
29. M.P.,M.M. → abuela, hatun mama, mamay  
abuela ~ hatun mama/refe-  
rencia/mama/alocución/
30. Hjos.Hjas. (hijos) → nieto
31. Hjas,Hjos (hijas) → nieta

## AMBITO IV: Otros parientes

### a) Consanguinidad

32. Colateral ♂ + 1 generación y más allá → tío  
33. Colateral ♀ + 1 generación y más allá → tía  
34. Colateral ♂ 0 generación → primo  
35. Colateral ♂ 0 generación → prima  
36. Colateral ♂ - 1 generación ← sobrino  
37. Colateral ♀ - 1 generación → sobrina

### b) Relaciones de afinidad

38. P.ESA.,P.ESO. → suegro/papay  
suegro/referencia  
papay/alocución/  
39. M.ESA.,M.ESO. → suegra, mamay  
suegra/referencia  
mamay/alocución  
40. ESO.HJA. → qhata  
41. ESA.HJO. → qhachuni

### SIMBOLOS UTILIZADOS

P. Padre

M. Madre

HNO. Hermano

HNA. Hermana

ESO. Esposo

ESA. Esposa

HJO. Hijo

HJA. Hija

Siblings Siblings (Hermanos de ambos sexos)

Cuando dos símbolos concurren, el último símbolo identifica al pariente que realiza el vínculo; así HNO. P. = hermano del padre, HNO.M. = hermano de la madre, HJO.HNA.P. = Hijo de la hermana del padre.

♂ = Masculino

♀ = Femenino

Cuando aparece el signo del sexo antes de una clase de pariente, indica el sexo de ego, así ♀ HNO = Hermano de un ego femenino. ♂ HNO = hermano de un ego masculino.

- = Aplicación léxica; así P → *papa* se lee, "la palabra" *papa* se aplica al tipo de pariente "padre".
- /..../ = Condición de aplicación; así P. ESA. → *papa*/alocución/, se lee "la palabra *papa* se aplica al tipo de pariente padre de la esposa cuando el esposo de su hija le dirige la palabra.
- ~ = Variación libre aparente.
- > = Los términos a la izquierda se incluyen en el término superordenado a la derecha. En el único ejemplo de nuestros datos *churi* y *usuri* son a *wawa* como hija e hijo son a progenie.

De este análisis del uso de la terminología de parentesco hemos indicado la lógica de relaciones de parentesco, así como también la demarcación de diferentes grupos de solidaridad dentro de la red. Permítasenos proceder a una descripción de ciertas coaliciones sociales que operan en la esfera de subsistencia y de actividades económicas. Estas corresponden al mismo patrón que el encontrado en la esfera en que se aplican términos de parentesco.

### *Coaliciones económicas del campesino.*

La coalición económica básica en la sociedad campesina es el grupo doméstico que está basado en la familia nuclear. Este grupo es la unidad primaria de movilización de mano de obra, consumo y administración; un grupo que corresponde al AMBITO I de la red de parentesco. Una coalición menos central y más flexible, pero sin embargo básica y que puede ser observada, es la cooperación entre siblings y sus familias.

En varias actividades una sola familia nuclear es incapaz de proporcionar todo el trabajo necesario para las tareas; bajo condiciones campesinas, además, en las que no hay dinero disponible para pagar salarios. El intercambio recíproco de trabajo, conocido como el *ayne*, es por lo tanto necesario. Desde que los vínculos más fuertes dentro de la misma generación son aquellos entre hermanos, la movilización de trabajo por *aynes* es frecuente dentro de este rango de la red de parentesco, el rango que hemos señalado como AMBITO II. Esto es, aunque, uno puede arreglar contratos *ayne* con cualquier

otra persona que esté dispuesta, aquellas a quienes uno se acerca primero son los siblings y sus cónyuges. De ahí que esta extensión de cooperación básica corresponde a la extensión de los términos básicos de parentesco.

Otra clase de coalición incluye parientes del AMBITO III y es aquella que puede ser descrita como 'corporaciones poseedoras de tierra organizadas sobre base agnática y semejantes a linajes'. Estas a su vez paralelizan a los grupos agnáticos de residencia que tipifican en patrón de residencia de las comunidades de las altas punas.

Examinaremos más en detalle cada uno de estos agrupamientos sociales:

### *El grupo doméstico.*

Un grupo doméstico consiste en aquellos individuos que viven y comen juntos y que comparten los deberes domésticos. En la sociedad campesina de la puna, los deberes domésticos también incluyen la producción básica y el intercambio de actividades agrícolas, de pastoreo, comercialización y trueque interzonal que conforman las tareas de interés central y que son las que demandan más tiempo y energía. Los grupos domésticos pueden estar compuestos por todo tipo de individuos, desde siblings no casados, parejas sin niños, y aún gente no emparentada, hasta individuos solos, tales como viudas o viudos sin hijos.

La cantidad y tipo de mano de obra disponible de estas varias clases de grupos domésticos, sus diferentes habilidades para administrar sus recursos y sus diferentes necesidades de aprovisionamiento, determinan cuáles son las estrategias de subsistencia que adoptarán dentro del rango de posibilidades bajo las condiciones de vida del campesino en las alturas.

### *Tipos de unidad doméstica.*

El más común está compuesto por la familia nuclear, particularmente el hombre, una mujer y sus hijos. Las operaciones económicas son por lo tanto inseparables de las necesidades y habilidades de esta unidad social básica. El trabajo se divide entre hombres y mujeres: las mujeres cocinan y cuidan el hogar y los niños, mientras que los hombres realizan las tareas más arduas de arado y largos viajes de comercio. El pastoreo, desyerbe, cultivo de papas, hilado y tejido son actividades compartidas por ambos sexos. Condiciones económicas ideales, son, por lo tanto, aquellas en las cuales hombres y mujeres contribuyen con sus servicios complemen-



tarios. De ahí que la racionalidad económica de una asociación bisexual va más allá que la atracción puramente sexual. Matrimonios de viudos y viudas, que ya no pueden procrear por razones de edad, confirman ésto.

La herencia bilateral corresponde a la descendencia bilateral, de ahí que el matrimonio involucra no sólo el comienzo de una familia nueva sino, al mismo tiempo, la formación de una nueva asociación que reúne el capital para su mantenimiento. Este capital toma la forma de tierras y animales aportados al matrimonio por ambas partes.

El trabajo de un hombre, su mujer y sus hijos (en las chacaras y con los animales originalmente aportados por la pareja en el momento del matrimonio) produce los bienes necesarios para la subsistencia de un grupo; así como también para los gastos ceremoniales necesarios en: 1) los ritos de transición en el ciclo vital de sus miembros, y 2) en la obligación eventual de aquellos hogares pudientes de patrocinar la fiesta del santo patrono de la comunidad. Así mismo, los productos traídos de las zonas de mediana altura, no son invertidos fuera de la esfera de subsistencia. Por el contrario, suplementan la dieta del hogar, o abastecen de comida y bebida, requerida para la movilización de la mano de obra en la producción agrícola primaria.

Ya que el hogar es la unidad básica de producción y de consumo en la sociedad campesina, también es la unidad básica administrativa donde se evalúan los factores de necesidad, la disponibilidad y acceso a los recursos y donde se toman las resoluciones decisivas. Por consiguiente, en el estudio de la economía campesina y en el diseño de modelos de decisión económica, ésta es la unidad social central que debemos enfocar.

Otro índice de la importancia básica del hogar es perceptible en el rito de sacrificios de quema de ofrendas, en el cual se utilizan miniaturas que simbolizan diferentes recursos básicos de la vida andina: 1) los productos animales de carne y lana (simbolizados por la grasa de llama o alpaca), 2) maíz, y 3) coca. Este ritual constituye un componente básico de todas las actividades agrícolas y ganaderas, así como del comercio interzonal a larga distancia, desde el momento en que existe la creencia de que tales ofrecimientos, hechos a los espíritus de los cerros y de la tierra, disminuyen los riesgos en las actividades de subsistencia vital, así como preservan la salud y bienestar de los miembros del hogar. Por consiguiente este ritual agrícola, ganadero y de comercio es considerado un componente

básico de las actividades de subsistencia, y de allí que observemos que estas actividades son únicamente responsabilidad e interés de la unidad doméstica campesina.

Un individuo pertenece en realidad a dos familias nucleares diferentes y por tanto tiene responsabilidades durante su vida hacia dos hogares diferentes. En una de las familias asume el rol de hijo y hermano mientras que en la otra, es esposo y padre. De allí que estos vínculos primarios impongan las bases no sólo para las actividades de producción, sino también para: 1) la adquisición del capital básico, y 2) seguridad en la vejez. Esta situación, a la que llaman 'reciprocidad intergeneracional', juega el papel central en la vida económica del campesino; papel que es representado en el escenario de filiación de la familia nuclear y es lo que, al mismo tiempo, extiende los vínculos básicos de familias nucleares dentro de un rango ampliado de cooperación interpersonal.

Cuando un hijo decide casarse, sus padres (de ella o él) dividen el ganado por partes iguales y le otorgan su porción. Si la familia, por ejemplo, consiste en los padres con cuatro hijos, el ganado se divide en cinco partes iguales; cada parte va a cada uno de sus hijos en el momento de su matrimonio. Si el hijo nunca se casa y se queda con sus padres hasta que ellos fallecen, su parte permanece con la de sus padres. Estos tres individuos luego forman un hogar. En el caso de que los cuatro hijos se casan, los padres permanecen con la quinta parte del ganado. De ahí que la distribución obligatoria de ganado en el matrimonio provee a cada una de las nuevas parejas con el capital necesario para empezar a formar su propio hogar, ya que cada pareja aporta recursos al matrimonio. Idealmente una pareja tiene suficientes animales para mantener su hogar como unidad independiente. Dado que los campesinos de Alccavitoria son principalmente ganaderos, el ganado forma su capital activo básico, por lo que esta regla de distribución es seguida siempre en caso de animales. En el caso de distribución de tierras, se sigue la misma regla bajo condiciones ideales; sin embargo, como se verá más adelante, tales condiciones no son siempre el caso en Alccavitoria.

Cuando todos los hijos dentro de la familia nuclear se han casado, los padres permanecen como una unidad doméstica independiente. Este estado de independencia se mantiene, aún cuando ellos lleguen a la vejez y no puedan trabajar. En otras palabras, ellos retienen sus animales y sus tierras, y en lo principal deciden cómo éstos serán utilizados. Sin embargo, es deber de los hijos suministrar

la mano de obra necesaria.

En Alccavitoria, a pesar de las reglas de descendencia y herencia bilateral, existe un predominio masculino que se ejerce en todos los aspectos de la vida. En la reciprocidad entre generaciones esto se expresa en lo que parece ser una obligación más fuerte de parte de los hijos varones de proporcionar el trabajo necesario para la mantención de sus padres ancianos. En los casos donde no hay hijos, sino sólo hijas, el peso de la responsabilidad recae en una de entre todas las hijas y en los esposos de éstas, ya que el trabajo, tanto de hombres como de mujeres, es necesario para realizar las actividades básicas de subsistencia, como el sembrado, pastoreo y comercio interzonal.

En la mayoría de los casos, sin embargo, un solo hijo asumirá la responsabilidad de mantener a sus padres ancianos y consecuentemente heredará todos los bienes de ellos cuando mueran.\* En otros casos las responsabilidades y herencia son divididas de manera igual entre los hijos.

El interés central de subsistencia del campesino queda por lo tanto asegurado a través de arreglos económicos de división de trabajo, de propiedad de recursos, de "financiamiento" del capital de las unidades económicas nuevas y seguro de vejez. Estos son organizados mediante los vínculos primarios consanguíneos de padres-hijos y solidaridad entre siblings, así como mediante el vínculo primario de afinidad en el matrimonio. El parentesco determina la forma y operación de estas coaliciones económicas básicas.

### *Cooperación de la familia nuclear de siblings*

A medida que la familia nuclear se divide cuando se casan los hijos, el fuerte vínculo entre siblings permanece y actúa para unir las familias nucleares creadas por los matrimonios de los siblings en coaliciones de cooperación mutua.

De ahí que estos vínculos actúan como bases para las alianzas necesarias entre hogares. En los casos en que los siblings cooperan en la mantención de sus padres, vemos que tal cooperación y su distribución equitativa entre los hogares es un elemento importante en dos aspectos: 1) el aprovisionamiento hecho por estos hogares y 2) la normal operación de reciprocidades entre ellos. Ejemplo de lo último serían la ayuda mutua en la construcción de casas y en la difícil tarea de arado de los terrenos.

En ambos casos el patrón es como sigue: el encargado de organizar el trabajo debe proporcionar comida en forma de carne y

\* Ver lo referente al *chanaco* en Daisy Nuñez del Prado. (N.E.)

papas. También debe proveer coca y chicha a cada uno de sus ayudantes. En el caso de la labor agrícola, que es un acontecimiento anual por oposición a la más infrecuente incidencia de trabajo de construcción, observamos la estipulación de la devolución de una cantidad igual de tiempo de trabajo en la misma clase de trabajo\*.

Debido a que se mantienen cuentas equilibradas, la reciprocidad siempre se halla regulada. Si por ejemplo, un campesino trabaja tres *masas* de tierra este año, mientras su socio de trabajo no tiene tierra para cultivar durante el mismo período, la compensación se hará no en cantidad igual de tiempo en trabajo sino en efectivo (\$3.00). Este arreglo es llamado la *mink'a*. Debido a la falta de efectivo, el arreglo más ventajoso es el *ayne*.

Los acuerdos de *ayne* implican una cuidadosa planificación en 1) la reunión de un número adecuado de ayudantes, 2) la adquisición de las cantidades necesarias de carne, papas, coca y chicha para repartir, 3) la disposición de trabajo, a fin de que todas las deudas a los que acudieron al trabajo puedan ser devueltas en sus días de barbecho, y 4) la adquisición de suficiente efectivo para los *mink'as*, los cuales deberán ser contratados.

Los *aynes* pueden ser contratados entre individuos que encuentran el acuerdo como un beneficio mutuo. Las primeras prioridades, así como los socios de más confianza, sin embargo, son los parientes más cercanos. Los inventarios de *aynes* observados en Alccavitoria, en efecto, revelan este mismo patrón. Es decir, el número más grande de participantes son de parientes del Ambito II o muy cercanos a él, mientras que en segundo lugar están los *compadres*. Muy pocos *aynes* fueron observados entre personas que no estaban relacionadas ni consanguíneamente, ni por afinidad o por *compadrazgo*.\*\*

Dado que las familias nucleares forman las unidades económicas básicas en Alccavitoria, y desde el momento en que el parentesco es un principio básico para la cooperación entre hogares, observamos que los vínculos de afinidad juegan un rol muy importante en la vida campesina, ya que estos vínculos crean, en primer lugar, familias nucleares. De ahí que los cónyuges de los siblings están frecuentemente involucrados en estrecha cooperación, de tal manera que la gente —dentro de coaliciones informales constituidas por familias nucleares relacionadas— tiende a estimar las relaciones de afinidad

---

\* Ver Alberti Giorgio y Enrique Mayer (1974); ver Mayer en este tomo.

\*\* Para casos similares véase artículos de Brush, Mayer. (N.E.).



entre cuñados y cuñadas de la misma manera en que estiman a sus siblings. Este factor explica la aplicación de términos de parentesco primario hacia algunos afines. Lo que vemos aquí es, en efecto, un caso de relación de parentesco que se ve afianzado por una interdependencia económica, del mismo modo en que está misma interdependencia está basada en el parentesco en primer lugar. Bajo tales condiciones la relación afín, aunque es de una clase diferente, de acuerdo a la lógica fundamental del rastreo de parentesco, tiende en la práctica a fundirse en un cierto grado con su relación consanguínea correspondiente.

*Los patrones predominantes de residencia y las corporaciones agnáticas poseedoras de tierra. (Semefantes a linajes).*

Como se ha esbozado al principio, la mayoría del territorio comunal de Alccavitoria se encuentra por encima de límites de agricultura en las laderas y en la meseta que se extiende hasta los 4,890 metros sobre el nivel del mar. Debido a la altitud, el pastoreo y la actividad complementaria de comercio interzonal forman las estrategias básicas de subsistencia. Ya que la ganadería demanda una estrecha supervisión del ganado, y éste debe cubrir una vasta área de pastos, los patrones de asentamiento de las comunidades pastoriles son dispersos en vez de nucleados. El territorio de Alccavitoria está así salpicado por agrupaciones de casa, con sus corrales adyacentes y a gran distancia una de la otra.

De los doce o más grupos así separados de casas en la comunidad, sólo dos están formados por familias nucleares de dos o más líneas diferentes. Todos los demás están constituidos por familias nucleares relacionadas entre sí agnáticamente.

Esta es otra expresión, en efecto, del modelo general de dominio masculino aquí indicado por el principio de virilocalidad.

Un asentamiento típico está compuesto por hermanos y sus familias respectivas, como sus hijos y sus familias. Cada familia nuclear dentro del poblado tiene su casa propia y sus corrales y cada una busca su propio mantenimiento. Bajo tales condiciones de residencia contigua (en contraste con las distancias de otros asentamientos), la estrecha cooperación en el *ayne* y en otros aspectos de la vida diaria es la norma. Aquí vemos un caso de : 1) condiciones ambientales que determinan una extrategia básica de subsistencia, que a su vez determina la distribución de miembros de la comunidad en patrones dispersos, y no nucleares y 2) vínculos de parentesco basados en la cooperación estrecha de siblings y la costumbre de virilocalidad que determina la forma de residencia y su

consecuencia: la solidaridad acrecentada y cooperación entre sus miembros. Estos dos factores, el ambiental y el de filiación de parentesco, también explican otra coalición económica en Alccavitoria, la que hemos llamado 'corporación poseedora de tierra semejante a un linaje'.\* Desde el momento en que la mayor parte de la comunidad territorial reside por sobre los límites de la agricultura, la tierra cultivable es escasa. Y con la costumbre de herencia de Alccavitoria el manifundismo (o sea la reducción de posesiones de tierra en unidades cada vez más pequeñas) ocurre con frecuencia. Debido a la estación de sequía, la tierra comunal localizada en las vertientes es inservible para el pastoreo durante varios meses de cada año. El ganado deberá ser conducido a las alturas, donde la humedad es mayor y el pasto mejor. De allí que se practica una transhumancia anual e intercomunidad en Alccavitoria.

Como es de esperar, otros terrenos valiosos anuales de pastoreo, así como los campos cultivables más bajos, están en manos de los miembros de las unidades domésticas, en vez de estar sometidos a una mayordomía comunitaria. La familia ideal posee: 1) una casa y corrales permanentes, 2) chacras en las zonas más bajas, con chozas para vivienda temporal, y 3) estancias, o sea chozas y corrales en los pastos de las alturas.

Tanto aquellas tierras, como los animales, son repartidos idealmente en ocasión del matrimonio de un hijo. Desde que estos recursos territoriales en muchos caso son escasos, no siempre encontramos una repartición de tierra, sino más bien propiedad en común condominio. En efecto, la mayor parte de la estancias son conducidas bajo tales arreglos, así como la mayor parte de la tierra cultivable. La gente que comparte tales propiedades en común, además, son las familias nucleares de siblings y las familias nucleares de su hijos. Siguiendo con la costumbre de residencia agnática y el principio de dominio masculino, estas corporaciones de posesión de tierras, aunque incluyen hermanas, son esencialmente dominadas por los hombres. Este es el caso no sólo también para familias, cualquiera que sea la residencia, donde existen pequeñas parcelas de tierra. Lo que parece ser la norma aquí es que, en situaciones de escasez, los derechos del varón predominan por encima de los de la mujer. Decimos que estos grupos son como linajes no sólo por la preferencia por lo masculino, sino también por: 1) dominio en

\* El original en inglés es: "Lineage-like land holding corporation". (N.E.)

común y 2) que el derecho a la tierra está fundamentado en virtud de descendencia y herencia de un ancestro común. Encontramos hasta tres generaciones formando tales grupos corporados conformados por hermanos de ego, sus primos, su padre y tíos paternos como miembros activos, y posiblemente también a su abuelo como miembro nominal. La mayor parte de tales grupos, sin embargo, no es tan profunda, ya que éstos consisten en un padre y sus hijos casados, o en hermanos y sus hijos. Una similitud final entre estas coaliciones y los linajes se encuentra en la estrecha cooperación en el trabajo de su tierra, en la forma de *ayne* y en la manera de compartir las estancias.

A diferencia de los linajes, sin embargo, tales grupos de condominio de tierra ocurren sólo cuando hay escasez de tierra; de otro modo la tierra es dividida entre los hijos de ambos sexos que los constituyen. Además no hay rituales en común realizados por este grupo, ya que los únicos rituales locales que se realizan son aquellos relacionados con la producción básica y con el trueque interzonal y estas actividades son de responsabilidad del grupo doméstico individual. A pesar del dominio en conjunto de la tierra, la familia de cada hijo tiene el usufructo en partes iguales. Si una hermana permanece soltera, sin embargo, y depende de su participación de esta tierra, ésta será trabajada por sus hermanos. En cada grupo el mayor de los varones actuará como "ejecutor".

En suma, vemos: 1) una cooperación estrecha en la movilización de la mano de obra concentrada dentro del rango de *siblings* y sus hijos, aunque se hacen arreglos con otros cuando hay ventajas económicas, 2) una norma de residencia orientada a fomentar la solidaridad entre los *siblings*, 3) un intento de superar la escasez de recursos de tierra a través del dominio en conjunto por los *siblings* masculinos y los hijos varones de éstos. De ahí que los problemas de movilización de mano de obra y de propiedad de tierra son, por lo menos parcialmente, manejados por coaliciones basadas en el segundo ámbito de filiación de parentesco.

### *Sumario y Conclusiones*

Como se ha establecido en la introducción, nuestro propósito aquí fue explicar el principio de organización social, el cual está basado en la consanguinidad y la afinidad. Esto se hizo analizando los dos patrones de conducta que están estrechamente vinculados: 1) el uso de los términos de parentesco, que cristalizan los principios

abstractos de clases de parentesco y la lógica de las relaciones entre éstas, y 2) coaliciones sociales que han surgido para enfrentar las condiciones de subsistencia y el conflicto social inherente a la división de recursos escasos. Como hemos tratado de mostrar en este trabajo, estos problemas económicos se resuelven parcialmente por la operación en este dominio del principio de relaciones de parentesco, ya que inherentemente, en estas relaciones, están los lazos de afecto y las obligaciones mutuas, que son aprehendidos en la infancia y prestan poderosas razones para la cooperación necesaria a la cohesión y continuidad de los grupos sociales campesinos.

La familia nuclear, como hemos visto, forma la unidad social básica en la red de parentesco, como se evidencia por el uso único de los términos primarios de parentesco. Y en una forma complementaria, la unidad doméstica que está basada en esta unidad, forma el grupo básico económico dentro de la sociedad campesina. Además se mostró aquí que el uso coordinado de términos de parentesco en español y en quechua sirve a las dos funciones de marcar las clases de parientes y al mismo tiempo de solidaridad, 1) por el uso del tipo hawaiano de términos quechuas y 2) por el tipo de estructura esquimal de términos españoles para los tipos de parientes en el rango de familias nucleares de los siblings de los padres. Seguidamente tratamos de mostrar cómo este uso de términos se traducía en la esfera económica, en forma de una independencia de cada familia nuclear dentro de este rango, pero, al mismo tiempo en la continuidad de una cooperación económica que empieza en el núcleo familiar y llega hasta las preferencias del *ayne* y otros tipos de reciprocidad entre los grupos domésticos con que éstos enfrentan la escasez de recursos. Se señaló también que la residencia, en las zonas altas de la sierra, reflejan este modelo.

Lo que no está marcado en la terminología, sin embargo, pero es evidenciado en la práctica, es la preferencia masculina. Que es perceptible en casi todos los aspectos de la vida campesina y ha sido mostrada en los datos aquí presentados.

Este trabajo puede ser caracterizado como etnográfico desde el momento en que su propósito principal es descriptivo. Hay, sin embargo, dos tipos diferentes de etnografía, cada uno con su propio grado de precisión; un tipo es como un mapa de caminos que



selecciona ciertos aspectos del campo empírico y establece estos rasgos de una manera estática, explicando así los amplios bosquejos de un sistema. El otro tipo de etnografía selecciona rasgos más detallados del campo empírico y con esta mayor cantidad de datos (muchos de éstos en forma estadística) constituye un modelo que no sólo revela los amplios bosquejos del sistema sino también predice el futuro, bajo condiciones variables pero especificadas y con clara exactitud, de lo que será la conducta aceptable para los miembros del grupo caracterizado en el estudio. En esta forma se puede tratar un mayor grado de detalle.

Esta ponencia (a pesar del modelo de aplicación léxica) es del primer tipo de descripción etnográfica, en tanto su resultado es explicar una estructura ideal basada en la observación de las variaciones de más alta preferencia de la conducta normal. Por esto hemos hecho explícito un principio de organización subyacente, de gran importancia, en la sociedad campesina.

Lo que no hemos hecho, sin embargo, es describir las excepciones menos frecuentes pero no menos significativas de este modelo, que forman patrones propios y que a su vez construyen un cuadro más coherente de la vida campesina en condiciones de altura. Por esta razón este ensayo está lleno de calificaciones como "normalmente", "el tipo ideal", "bajo condiciones ideales", etc. ¿Pero qué hay de aquellos casos donde los campesinos no tienen suficientes recursos, a cada lado del matrimonio, para mantener una estrategia de subsistencia preferida? ¿Bajo qué condiciones se forman y se disuelven grupos de posesión en común de la tierra? ¿qué hay acerca de esos casos donde se notan variaciones en los arreglos para el mantenimiento de padres ancianos? Estos casos deberán ser considerados hasta donde sea posible para presentar una teoría más adecuada de los datos recogidos y así explicar cómo estos grupos de campesinos operan actualmente bajo sus condiciones particulares de vida. Como un ejemplo de aplicabilidad a una discusión de parentesco, observaremos muy brevemente las situaciones de variaciones de residencia en Alccavitoria.

La virilocalidad varía con la neolocalidad como norma aceptada da residencia posnupcial. Esta está confirmada por todos los informantes entrevistados. Sin embargo, un gran número de hombres

viven con parientes de sus esposas, situación que es perfectamente aceptable a pesar de modelo ideal. Esta variación aceptable, sin embargo, puede ser explicada en referencia a variables económicas en la decisión de dónde vivirán.

En algunos casos la uxori-localidad puede ser explicada por el hecho de que el hombre proviene de una familia constituida por varios hermanos, y de medios modestos, mientras que la mujer proviene de una familia constituida sólo por hermanas o de una en la cual ella es hija única\*. Bajo los términos de seguridad en la edad avanzada y de necesidad de las labores bisexuales en función de una buena empresa campesina, encontramos no sólo económicamente oportuno, desde el punto de vista del hombre, sino también obligatorio, desde un punto de vista social, que él vaya y viva con los parientes de su esposa y la ayude en sus obligaciones filiales.

El segundo caso de uxori-localidad se observa en situaciones en las cuales el hombre, debido a la pobreza de su familia, tiene poco o nada de recursos capitales para aportar al matrimonio, de modo que el único medio que él tiene para mantener a su familia es unirse a los grupos de parientes de su esposa y trabajar la parte de recursos del núcleo familiar de ella. Esto representa una decisión perfectamente apropiada desde su punto de vista. Antes que una excepción a la "regla de residencia" pensamos que la uxori-localidad se conforma no sólo al ideal sino también a una conducta pragmática perfectamente aceptable.

En vez de explicar simplemente los principios generales de organización en diferentes esferas de actividad, una más adecuada etnografía debería postular en las bases de observación empírica: 1) "reglas básicas" de costumbre y condiciones básicas de subsistencia, 2) las limitaciones impuestas por el medio ambiente, así como la gama de opciones disponibles dentro de aquellas. El etnógrafo debería describir luego "reglas" que reflejarán las decisiones campesinas bajo condiciones ambientales fluctuantes. En el caso de *conducta de residencia*, por ejemplo, las reglas de base deberían consistir en: 1) residencia ideal, 2) reglas de reciprocidad intergenera-

---

\* Ver Webster en este tomo. (N.E.)

cional y 3) condiciones básicas de un hogar campesino viable. Cuando las circunstancias económicas de los individuos son tomadas en consideración, uno debe ser capaz de predecir, con cierto grado de exactitud, cuál será la residencia escogida por una pareja. Tales predicciones pueden luego ser confrontadas con casos de uxori-localidad en el campo, para ver si éste es, en efecto, el patrón. Y si no, el modelo deber ser cambiado a fin de adecuarse. Esto por supuesto puede extenderse a todas las áreas de lo que se percibe como conducta pautada del grupo social.

Tal etnografía naturalmente debería estar apoyada en una gran cantidad de datos empíricos reunidos en base a observaciones cuidadosas. Y su valor residiría no sólo en la explicación de cómo y por qué la gente actúa en determinada forma en un momento dado, sino también en que indicaría más exactamente las tendencias y las pautas a lo largo del tiempo y así haría posible una teoría más exacta de la dinámica de las poblaciones campesinas en los Andes<sup>4</sup>.

Este ensayo no ha hecho más que bosquejar un principio de organización o un grupo de "reglas básicas", entre otras que subyacen en los patrones de conducta. Como tal, esto es meramente un mapa de camino que indica las direcciones a ser tomadas para una más detallada investigación y para la redacción de una etnografía más exacta.

---

4 Como ejemplo de este tipo de discusión véase el artículo de William Geoghegan, "Decision making and residence on Taatabon Island". Working Paper No. 17, Language Behavior Research Laboratory, University of California, Berkeley.

# PARENTESCO Y AGRICULTURA EN UN PUEBLO PERUANO\*

Stephen B. Brush\*\*

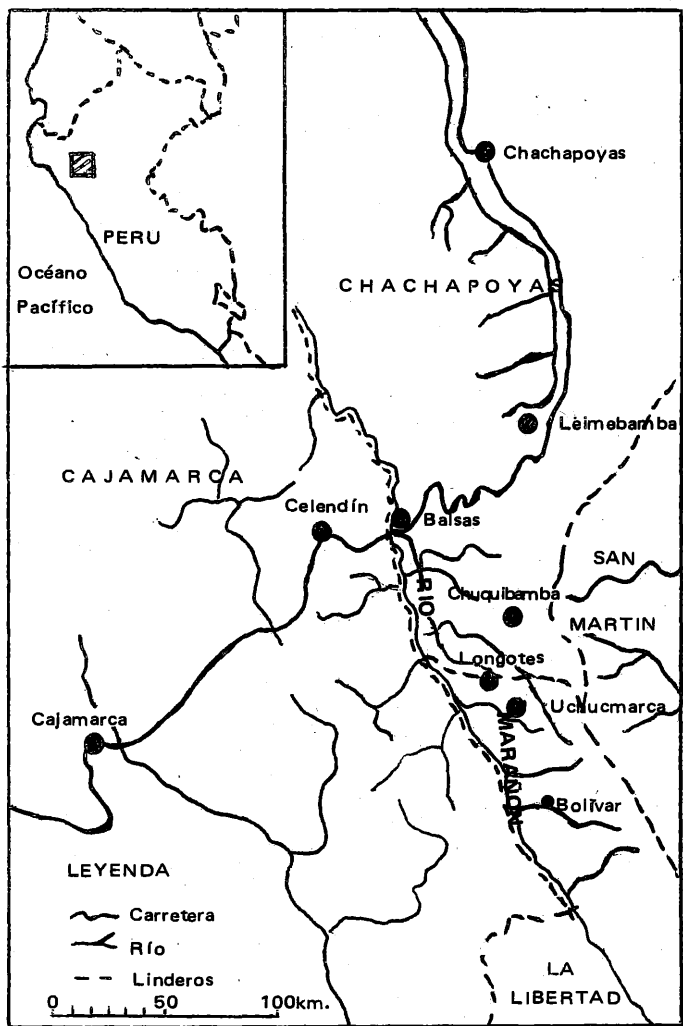
Al estudiar las comunidades campesinas de los Andes del norte del Perú uno encuentra frecuentemente dos patrones: uno a base de recursos altamente diversificados y otro bajo un sistema de parentesco extremadamente flexible de redes personales (Brush, 1973). Este trabajo describe estos dos patrones tal como se los encuentra en una comunidad y pretende mostrar cómo las relaciones recíprocas, basadas principalmente en el parentesco, funcionan en relación a las configuración de los recursos naturales y sociales de una comunidad andina. El sistema de recursos diversificados, que caracteriza a los Andes del norte del Perú, difiere ligeramente de los sistemas que han sido descritos por botánicos, geógrafos y antropólogos de la sierra del centro y del sur (cf. Weberbauer, 1945; Gade, 1967; Pulgar Vidal, 1946; y Troll, 1968). Sin embargo, no difiere en sus atributos tal vez más importantes, como ser el complejo sistema de zonas de microclimas y de zonas agrícolas que, básicamente, se arreglan de acuerdo a la altitud. El sistema de parentesco de la mayoría de las comunidades del norte del Perú es un sistema relativamente flexible y bilateral. Esto es, manteniendo la fuerte influencia mestiza que caracteriza a las sierras del norte, contrastando con los sistemas de lineajes como el de castas de Ancash (Vázquez y Holmberg, 1966 y Stein, 1961).

---

El presente trabajo es una revisión de una ponencia presentada en el simposio sobre Parentesco Andino realizado en 1972 en Toronto, en la reunión anual de la Asociación Americana de Antropólogos. Quisiera agradecer al Dr. Enrique Mayer por su ayuda en la traducción del presente trabajo.

\*\* Stephen B. Brush es profesor auxiliar de Antropología del *College of William and Mary* en Virginia. Doctorado en la *Universidad de Wisconsin* en Madison. Realizó investigaciones en el Perú en 1970-71, 1974 y 1977-78. Editó el simposio *Cultural adaptations to Mountain Ecosystems* en la revista *Human Ecology* (1976) y es autor del libro *Mountain, Field and Family: the economy and human ecology of an Andean Valley*.





Uchucmarca es el pueblo que nos ofrece el material para este estudio. Es una capital de distrito de la provincia de Bolívar, departamento de La Libertad. Está ubicada a uno 200 kilómetros al este de Cajamarca y 250 kilómetros al sur de Chachapoyas (mapa 1). Uchucmarca es una *comunidad campesina* (anteriormente era una *comunidad indígena*) que fue reconocida oficialmente como tal en 1946. Esta comunidad controla, por el derecho eminente de dominio de comunidad, un valle que corre desde la vertiente entre los ríos Huallaga y Marañón hacia el río Marañón. En 1971, la población nucleada de Uchucmarca abarcaba 230 unidades domésticas separadas con una población total de 940 personas. En el resto del distrito y comunidad había 267 U.D. ubicadas en pequeños caseríos o casas aisladas con una población adicional de 1,328 personas. El total de la población de Uchucmarca era de 2,268 habitantes (Brush, 1973: 50).

Culturalmente, las sierras del norte del Perú muestran una mayor influencia mestiza que en las sierras del centro. Este patrón parece regir en las comunidades y pueblos mayores de la cuenca del alto Marañón. Esta área incluye las importantes poblaciones de huamachuco, Cajabamba y Celendín de la margen occidental del cañón del Marañón y Tayabamaba, Bolívar, Leimibamba y Chachapoyas en la margen oriental. Quizás la marca más clara de la influencia mestiza es el hecho de que los pueblos más pequeños y relativamente aislados de esta región, como Uchucmarca, sólo hablan español. La mejor descripción del estado de la cultura general en esta área se encuentra en las tres grandes novelas de Ciro Alegría, sobre el Marañón central, *Los Perros Hambrientos*, *La Serpiente de Oro* y *El Mundo es Ancho y Ajeno*. Uchucmarca está en la misma provincia que Cañamar, el escenario donde se desarrolla *La Serpiente de Oro*.

## EL SISTEMA DE PARENTESCO

La terminología usada para el sistema de parentesco en Uchucmarca es enteramente española. Dentro del sistema aludido hay dos unidades principales que deben ser discernidas: la familia nuclear inmediata (la casa) y el universo general de parentesco (la familia, o más comúnmente, los parientes). Los tipos de relaciones que una persona va a mantener con un pariente dependen, finalmente, de si la persona pertenece a la casa o a la familia. De esta manera, cuando uno se va de la familia nuclear, existen distintos grados de unión que dependen primeramente de los grados de parentesco y,

segundo, de factores tales como la residencia.

La familia es la unidad económica básica de la producción y consumo. La llave para delinear la familia nuclear, como la definen los uchumarquinos, es siempre determinando quién come regularmente en qué cocina. Existen algunas familias separadas, dentro de la misma estructura de la misma casa, ocupando diferentes cuartos y usando fogones. La familia típica consiste de un marido, su esposa y sus hijos. El promedio de miembros está un poco por encima de los cuatro. La composición de familias individuales varía considerablemente entre aquellas en las que reside un miembro sólo y de aquellas que tienen numerosos individuos de diferentes generaciones.

En la unidad familiar es donde existen los lazos más importantes y más claramente definidos entre los parientes: aquellos entre esposa y esposo, aquellos entre padre e hijo y aquellos entre hermanos. En esta esfera, las actividades más permanentes son las relaciones íntimas y recíprocas en las cuales las necesidades de los miembros son comprendidas y, usualmente, no necesitan de una ~~súplica~~ explicación o de agradecimiento formales. La ayuda y el apoyo mutuo son ofrecidos libremente y son recibidas de una manera que Sahlins (1965: 147) ha descrito como una "reciprocidad generalizada". Los lazos están tan constantemente reforzados, que es imposible de desenmarañar la senda exacta de cualquier día de intercambio. En verdad, es difícil de hablar de "intercambio" en un ambiente tan íntimo.

Fuera de la familia nuclear individual existe un gran número de otros *parientes* que son llamados por una diversidad de razones. Aquí, el reconocimiento de los miembros es bilateral. Si uno sale de la parentela de la familia inmediata, el criterio para asignar el *status* de "pariente" se vuelve menor y menos específico. Las reglas que determinan los lazos de este grupo tienden a ser bastante afables. Muchos uchumarquinos prefieren no presionar el criterio genealógico específico hacia los márgenes de fuera. Un ejemplo de esto es el hecho de que las personas que tienen el mismo apellido frecuentemente se refieren al otro como *pariente* en la creencia de que de alguna forma deben ser parientes.

Una vez que una persona está incluida en la categoría de parentesco de *pariente*, ésta es tratada con las mismas actitudes generales que caracterizan otras relaciones de parentesco. Esto estaría mejor descrito como la "regla de deferencia", que significa que cualquier pariente debería ser tratado con mayor dife-

rencia que a una persona que no es pariente. La fuerza de esta regla y los derechos y deberes de esta deferencia en ella comprendidos, se vuelven cada vez más importantes conforme el reconocimiento genealógico entre dos personas se torna más claro y viceversa. Si uno sale de la familia nuclear hacia los márgenes de fuera del universo del parentesco, los lazos se vuelven más tenues y las diferencias entre los parientes se vuelven menos obvias.

Las personas de la familia extendida proveen la base más importante de los recursos sociales que cualquier poblador tiene fuera de la familia nuclear. Más aún, es un recurso al cual la mayoría de la gente tiene amplio acceso. Posiblemente, ningún poblador podría utilizar, al mismo tiempo, todos los recursos potenciales que tiene este universo.

Por otro lado, ningún uchumarquino puede ignorar estas relaciones y sus derechos y obligaciones. Como en todas las sociedades campesinas, el parentesco juega un rol penetrante y sirve de telón de fondo para todas las otras relaciones sociales. A lo largo de sus vidas, los uchumarquinos prefieren buscar apoyo y compañía en sus parientes. Las relaciones exteriores del pueblo son meditadas por la comunidad, pero dentro del pueblo las relaciones entre personas son meditadas por el sistema de parentesco.

## SELECCION DE PAREJAS DE MATRIMONIO

El matrimonio es uno de los pilares más importantes en la vida de la gente de Uchamarca y no es algo que los novios y sus parientes tomen con ligereza. Para el pueblo, un matrimonio marca la creación de una nueva unidad doméstica, la unidad social y económica más importante para el pueblo. Para la pareja, el matrimonio crea la responsabilidad de ser cabezas de unidad doméstica, un paso que los convierte en miembros completos de la comunidad, en términos de derechos y obligaciones. Ellos pueden vivir, por un tiempo, en la casa de sus padres pero, para la mayoría de los uchumarquinos, el matrimonio significa abandonar el hogar de los padres. Para los padres, el matrimonio de un hijo significa perder parte de sus responsabilidades anteriores pero, al hacer esto, ellos asumen una responsabilidad potencial de cuidar de otro hogar o de sus nietos.

Para las partes envueltas en la transacción matrimonial, las ventajas que se incrementan son mayormente las de abrir nuevos linajes, que pueden suplementar los anteriores. No sólo dentro de la



pareja y sus parientes políticos se reconocen vínculos afines, sino también entre la familia más extensa. Estos vínculos afines pueden ser utilizados como medio para las relaciones que proveen tierras, trabajo y otros recursos. Debido al potencial inherente a estas relaciones afines para tener acceso a los recursos, en sí mismos, que pueden ser "invertidos" en formar nuevos linajes por relaciones recíprocas.

Así, ellos son advertidos de las relativas ventajas y desventajas de seleccionar a cierto compañero. Un compañero puede ser aceptable porque él, o ella, tiene acceso a tierras, a ciertas zonas de zonas agrícolas en el valle. Otro puede ser aceptable porque él, o ella, tiene un número de hermanos que puede ser reclutado para trabajar. Otro puede ser aceptable porque él, o ella, tiene un numeroso rebaño de ovejas, que es tanto valioso como prestigioso. También otro puede ser aceptable porque él, o ella, viene de una familia grande y prominente del pueblo y tiene muchos parientes que pueden ser vistos para el futuro. Estas diferentes ventajas pueden ser de mayor o menor importancia para un individuo o unidad doméstica dados, de acuerdo a la constelación de variables implicados en la base de sus recursos y a la posición específica de parentesco en el pueblo. Entre las cosas que deben ser consideradas aquí, está el si el individuo o la familia implicada son migratorios, cuánto tiempo han vivido en Uchucmarca, qué tipo de tierras poseen y en qué zonas agrícolas, la posición del individuo frente a la herencia, el número de hermanos que están en el pueblo y su unidad doméstica, etc. La complejidad de estas decisiones indican la importancia de la elección del compañero de matrimonio y en el subsiguiente enlace de afinidad en los recursos estratégicos de los pobladores.

A pesar de que no existe ninguna regla formal de endogamia en el pueblo, el 590/o de los matrimonios del pueblo son endógamos. De los matrimonios restantes, el 290/o son mujeres nativas que se casan con hombres inmigrantes y el 120/o son hombres nativos que se casan con mujeres inmigrantes. El hecho de que la mayoría de los matrimonios sean endógamos indica el tamaño y el aislamiento del pueblo. Es más, indica el lugar estratégico que ocupa el matrimonio en el intento de una persona de tener acceso a recursos, tales como la tierra y el trabajo y a las redes personales que abren fuentes de intercambio y crédito. Esto también lo indica el número de matrimonios entre hombres inmigrantes y mujeres nativas. Los enlaces de afinidad son especialmente vitales para los inmigrantes que

no tienen parentesco consanguíneo con el cual puedan contar. Casándose fuera del pueblo, un hombre posibilita una importante fuente para nuevos linajes de parentesco y las subsiguientes relaciones recíprocas. Muchos de los hombres que se casan fuera de la comunidad tienden a tener una relativa abundancia de tierra y otros recursos. En ciertos casos un hombre puede ver los enlaces extendidos fuera del pueblo como un potencial más valioso que los enlaces internos de afinidad. Por ejemplo, un profesor de colegio se casó con una mujer que pertenecía a una prominente familia de la capital de provincia. A través de este matrimonio no sólo ha establecido un enlace que le ha sido muy útil en su profesión, sino que también ha ganado el acceso a tierras fuera del pueblo, que su esposa heredó.

Las prohibiciones contra el matrimonio e incesto cubre a los hermanos y a las personas relacionadas por medio del enlace de compadrazgo y a las personas relacionadas por medio del enlace de compadrazgo de coparentesco ritual. Existen matrimonios y uniones entre primos y algunos de ellos son entre primos de primer grado. Dentro del pueblo no existe ninguna ley formal contra tales uniones, pero algunos pobladores las miran con recelo y la mayoría está consciente que esto viola las reglas de la Iglesia católica. Sin embargo, no parece existir ningún perjuicio manifiesto hacia la pareja o hacia sus hijos.

## RECURSOS Y SUBSISTENCIA

La base de los recursos de la comunidad campesina de Uchucmarca es el valle del río Pusac, uno de los pequeños tributarios del alto Marañón. El sistema del valle, controlado por la comunidad, cubre las tierras que comienzan cerca del Marañón, a una altura aproximada de 1,000 metros sobre el nivel del mar. Las tierras se extienden por arriba y por abajo de las márgenes del Hualaga Marañón (4,300 metros) hacia la densa ceja de montaña. Dentro de la zona general del valle existe un gran número de microclimas que están determinados por cosas, tales como declives, drenajes y exposición. Sin embargo, los patrones predominantes de zonación están relacionados a la altitud y sus patrones de desarrollo concomitante —biotemperatura, humedad y evapotranspiración. Tosi (1960) describe cinco zonas naturales de vida en el valle de Uchucmarca: 1) bosque espinoso subtropical; 2) bosque seco,

montano bajo; 3) bosque húmedo montano; 4) páramo muy húmedo subalpino y tundra pluvial alpino; y, 5) bosque muy húmedo montano. Esto ha sido anotado en una secuencia que uno sigue conforme él se desplaza desde el valle del Marañón hacia la Cordillera Occidental y hacia la margen del Marañón-Huallaga. Esta secuencia va desde climas sacos a húmedos y desde climas cálidos hasta fríos.

Dentro de esta diversidad natural, la gente de Uchucmarca reconoce siete zonas agrícolas (mapa 2):

La zona *Temple* en la base del valle (1,000-1,550 metros) donde se cultiva caña de azúcar, coca y frutas en zonas irrigadas.

La zona *Kichwa Fuerte* (1,550-1,900 metros) en el valle bajo donde se siembra maíz y trigo en pequeñas cantidades cuando hay lluvia suficiente.

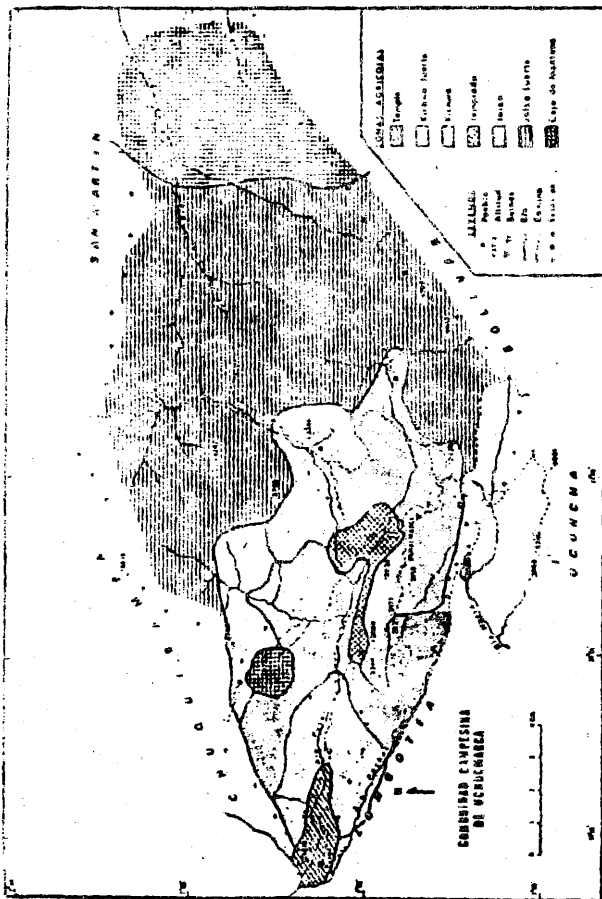
La zona *Kichwa* (1,900-2,450 metros) en el valle central donde se siembra maíz y trigo en cantidades considerables.

La zona *Templada* (2,450-3,000 metros) que circunda el pueblo donde se cultiva arvejas, cebada, maíz, lentejas y un poco de papas.

La zona *Jalka* (3,000-3,500 metros) donde se siembra papas y donde se apacenta el ganado en escala pequeña.

La zona *Jalka Fuerte* (3,500-4,300 metros) donde la ganadería se apacenta en pastos naturales.

La *Ceja de Montaña* (2,500 metros) donde se practica un poco de cacería y se tala árboles.





El sistema de subsistencia de la comunidad está estrechamente ligado a la zonación natural del valle (Brush, 1973: 132-65 y 1974). La población es responsable de producir la mayoría de los bienes que ellos consumen. Históricamente sólo podemos asumir que esto también era cierto, quizás debido a una extensión aún mayor que la de hoy en día. Dada la variedad ecológica de las tierras de la comunidad, es posible una base de subsistencia regularmente amplia. Esta base se extiende por medio del comercio fuera del valle. El monto del comercio con el sistema de mercado más amplio, más allá de los límites del pueblo parece estar aumentando. Un factor de importancia fue la extensión de un ramal de la carretera en 1965, hasta una distancia de un día de viaje del pueblo. La cantidad de bienes que entran y salen de la comunidad aún está limitada por el hecho de que todavía tienen que ser transportados por mulas o por hombres, durante uno o dos días. La comunidad produce lo suficiente como para mantener una dieta adecuada en la mayoría de los hogares de la comunidad, pero muy poco por encima de eso, como para adquirir una pieza de tela industrial, una cerveza ocasional o el lujo de una radio a transistores.

El mantenimiento de un nivel adecuado de subsistencia puede ser logrado de diversas maneras, de acuerdo con una variedad de técnicas y estrategias. En todo caso, básicamente la subsistencia de la unidad doméstica depende de la capacidad de lograr acceso al empleo de los recursos de la tierra y del trabajo. Idealmente, cada unidad doméstica debería tener suficiente tierra dispersa entre las varias zonas ecológicas del valle de Uchucmarca, así como una fuerza de trabajo suficiente como para producir en todas las chacras de la unidad doméstica. A pesar del pequeño tamaño de cada una de las chacras y de las relativamente pequeñas propiedades de la unidad doméstica promedio (aproximadamente 1.58 hectáreas), la agricultura en Uchucmarca es altamente intensiva de trabajo y aparentemente no hay subempleo en el pueblo (Brush, 1973: 260-61). En todo caso, sólo en muy pocos casos se da el ideal en cuanto a cantidad de tierra y de capacidad de trabajo en una unidad doméstica y la mayoría de éstas tienen que recurrir a métodos alternativos para obtener el acceso a estos recursos.

## RELACIONES RECÍPROCAS

Cada unidad doméstica tiene que sopesar sus necesidades y deseos contra un conjunto de limitaciones y oportunidades inherentes al ecosistema y al sistema sociocultural del pueblo. La decisión referente a cuáles recursos pueden ser y serán usados por cualquier unidad doméstica depende de un conjunto de variables socioculturales. Se incluye una constelación de factores, tales como el tamaño de la familia, composición de ésta, educación, herencia de la tierra, acumulación de capital y habilidades no agrícolas (por ejemplo, en carpintería, fabricación de tejas, enseñanza). El resultado de esto, es adecuado si es que algunas de las unidades domésticas que pueden satisfacer sus necesidades y deseos como unidad aislada, lo hacen sin ayuda de fuera.

Para poder compensar estos problemas, toda unidad doméstica de Uchucmarca tiene que recurrir a amigos, vecinos y, lo más importante, a parientes para establecer una serie de relaciones recíprocas con ellos, que proporcionarán tierra, fuera de trabajo e intercambio. Es mediante estas relaciones recíprocas que la potencial abundancia del valle de Uchucmarca es llevada a los hogares individuales del pueblo. El establecimiento y mantenimiento de estas relaciones se logran mediante una variedad de técnicas y estrategias. En términos generales éstas establecen relaciones que logran dos objetivos. Primero, obtienen acceso a los medios de producción y, segundo, promueven el intercambio de productos.

Se puede citar por lo menos cinco tipos de relaciones recíprocas que incluyen el intercambio de recursos y de bienes (Brush, 1973: 295-301): 1) la *sociedad*, en que se intercambian tierra y trabajo; 2) el *huasheo*, en que se intercambia trabajo; 3) la *mínga*, en que se intercambia trabajo por efectivo y cosechas; 4) las *faenas* durante la cosecha, en que se intercambia trabajo de una manera ritual y festiva; y 5) intercambio de productos, que generalmente es no monetizado (*canje*), pero que puede implicar transacciones monetarias (*compra*).

Los tipos de relaciones recíprocas que fusionan a un pueblo como el de Uchucmarca son en conjunto numerosos y variables. Pueden variar de acuerdo con el contexto, la función, la duración, número de personas involucradas y a la definición misma de la reciprocidad. Al discutirse la manera en que se emplea el parentesco para establecer y mantener relaciones recíprocas en la agricultura, se puede elegir varias distintas relaciones de entre el repertorio total de estrategias de subsistencia. Entre las más importantes, y ciertamente

la más visual de éstas, está la sociedad o arreglo que se hace entre unidades domésticas de cosechas compartidas. Otras relaciones recíprocas, tales como el intercambio, tienden a ser mucho menos visibles, si bien pueden obtener algo muy parecido a la sociedad.

## EL ROL DEL PARENTESCO EN LA SOCIEDAD: ESTUDIOS DE CASOS

En Uchucmarca el contrato de sociedad estipula una repartición de la producción en mitades iguales, entre el dueño del terreno y el socio. La obligación del dueño de la *chacra* es proporcionar el capital principal (semilla y bueyes), aparte de la tierra en sí. La obligación del socio es proporcionar el trabajo. Si se necesita fuerza de trabajo adicional para el arado, deshierbe o cosecha, el costo —ya sea en bienes o en efectivo— es compartido en partes iguales por ambos socios. La iniciativa para escoger o reclutar a un socio puede partir ya sea del dueño del terreno o de la persona que trabajará el terreno. La reciprocidad implicada aquí, es de tierra por trabajo. Naturalmente hay medios alternativos para obtener ya sea tierra o trabajo. La tierra puede ser alquilada, tomada en préstamo u obtenida de tierra virgen. El trabajo puede ser empleado a cambio de dinero en efectivo o de participación en la cosecha, o puede ser intercambiado en el arreglo del huasheo. En todo caso, es el sistema de la sociedad el que moviliza los recursos más importantes de Uchucmarca hacia una vinculación recíproca. Siendo la tierra y la fuerza de trabajo los dos recursos principales de la comunidad, sucede frecuentemente que una unidad doméstica determinada posee sólo tierra o por el contrario sólo trabajo, para intercambiar el uno por el otro.

La importancia del sistema de sociedad para Uchucmarca puede ser apreciada en el cuadro 1. Este muestra el porcentaje de tierras de ciertos cultivos y zonas que están bajo el régimen de sociedad. Aparte del alto porcentaje general de tierras cultivadas bajo el arreglo de sociedad. El cuadro muestra la escasez o abundancia relativas de tierras en las distintas zonas. La zona de cultivos más alta, la *jalka*, y sus cultivos, papas y ocas, tiene un porcentaje notablemente menor de sociedades que las zonas más bajas, productoras de granos. En la zona alta hay una cantidad adecuada de tierra para chacras pioneras, pero en la zona baja hay competencia por los terrenos libres.

*Caso 1.* Son relativamente pocas las personas que prefieren no participar en el sistema de sociedad. Para algunos, la abundancia de

tierra, unida a abundante fuerza de trabajo de la misma unidad doméstica, o medios para contratar peones, excluye la necesidad de buscar un socio. Este es el caso de la unidad doméstica de dos maestros de escuela en Uchucmarca, César y Marta.<sup>1</sup> La maestra de escuela, Marta, inmigró a la comunidad de Bolívar. Ella y César se conocieron mientras estudiaban en Cajamarca y ambos regresaron a la provincia de Bolívar, para enseñar en la escuela primaria. Después de su matrimonio, en 1952, ambos vinieron a Uchucmarca a enseñar. Como inmigrante, Marta no tenía tierras ni parientes en la comunidad. César por otro lado, es miembro de una de las familias más antiguas y prominentes de Uchucmarca, los Alegría. Esta familia ha rastreado su linaje hasta el último cacique que dominó en Uchucmarca, a principios de siglo. A pesar del hecho de que su padre tenía tres hermanos y seis hermanas y César mismo tiene dos hermanas y varios primos, él heredó cierto número de chacras en diversas zonas del valle. El tiene un terreno grande en la kichwa central, donde cultiva trigo, maíz, frijoles y cebada. La familia también ha heredado tierras en la zona templada, donde cultivan arvejas y habas. Otro terreno en la jalka produce papas. Además de estas chacras que heredó de su padre, César compró otra chacra de papas al hermano de su madre, que se marchó a Lima en 1968 para reunirse con sus hijos. En 1969, César compró un terreno en la kichwa, para sembrar maíz. El anterior propietario no era pariente de la unidad doméstica. Todos estos terrenos suman cinco hectáreas, distribuidas en las diversas zonas de cultivo. Aparte de éstos, César y Marta recientemente han comprado un pequeño fundo (una hectárea) cerca de Pusac, donde tienen una casa y plantaciones de caña de azúcar y frutales. Ellos son una de las pocas familias que viven en Uchucmarca y poseen tierras en el temple, en los alrededores de Pusac. Además de sus casas en Uchucmarca y en Pusac, la familia es dueña de una casa en la cracra de papas, así como de un molino inoperante al lado del río.

Las posesiones de esta familia están por encima del promedio del pueblo y los insumos potenciales de trabajo excederían los recursos de fuerza de trabajo de la mayoría de las unidades domésticas del pueblo. La cantidad de tiempo que César y Marta podrían dedicar a sus chacras está muy limitada por las demandas de

---

1 Los nombres aquí empleados son ficticios, para proteger el anonimato de las personas involucradas.

sus trabajos de maestros. La escuela está abierta de lunes a viernes, de ocho de la mañana hasta el mediodía, y de la una hasta las cuatro. Todos los demás maestros de la escuela que tienen chacras, usan de socios para trabajar las chacras. A diferencia de otros maestros, César trabaja en sus chacras cuando no enseña. César y Marta han encontrado preferible contratar peones y emplear la fuerza de trabajo de sus tres hijos adolescentes. Estos han abandonado el pueblo para estudiar la escuela secundaria en la costa; de manera que la unidad doméstica tiene que recurrir a trabajo contratado para trabajar la chacra. La hija mayor frecuentemente va a las chacras para controlar a los peones contratados. La mayoría de los contratos se hace para una determinada cantidad de trabajo (jornal), como por ejemplo el deshierbe de determinado número de surcos de maíz o de papas. Debido a sus profesiones docentes, ellos tienen el mayor ingreso en efectivo del pueblo. El dinero en efectivo es escaso en la mayoría de los hogares del pueblo; de manera que la disponibilidad de efectivo de César y Marta significa que pueden contratar peones por efectivo, con poca dificultad. Cuando la mayoría de las unidades domésticas usa sus cosechas para pagar el trabajo diario, una unidad doméstica que emplea dinero en efectivo no debe tener mucha dificultad en encontrar fuerza de trabajo. Esto ha demostrado ser el caso en esta unidad doméstica. El único socio de César es persona no emparentada con él, de Pusac, que trabaja la plantación de caña y de fruta de aquí. Una parte importante de sus responsabilidades es la de actuar como guardián.

### CUADRO 1

<i>Cosecha</i>	<i>o/o de chacras en sociedad</i>	<i>Zona agrícola</i>	<i>o/o de terrenos en sociedad</i>
Trigo	63	kichwa	62
Maíz	57	kichwa fuerte	45
Cebada	51	Templado	45
Arvejas	45	Jalka	45
Papas	24		
Ocas	22	Promedio	43
Habas	20		

Caso 2. César y Marta han estimado preferible no emplear



socios, puesto que ellos disponen tanto de tierras como de dinero para contratar fuerza de trabajo. Al otro extremo del aspecto tenemos algunas unidades domésticas que no participan del sistema de la sociedad, pues carecen de recursos. La unidad doméstica de Mateo, por ejemplo, compuesta por él mismo y de su hija, Teresa, que tiene doce años y asiste a la escuela. Mateo es un inmigrante procedente de Bolívar. Su esposa, que también era de Bolívar, murió poco después de nacida Teresa, y Mateo nunca volvió a casarse. Él ha vivido en Uchucmarca durante treinta años, después que dejó la hacienda en Bolívar; Mateo no tiene parientes en Uchucmarca. Él es miembro de la comunidad campesina de Uchucmarca, pero la única chacra que ha reclamado es un pequeño terreno para papas y oca y unos pocos surcos para los tubérculos amargos, mashua y olluco. Este terreno produce suficientes tubérculos para la unidad doméstica, pero tiene que buscar en otro lado el resto de la comida. No teniendo parientes ni ayuda para el trabajo dentro de la unidad doméstica, a Mateo le ha resultado difícil encontrar a alguien con quien establecer una sociedad. Después de varios intentos, él ha encontrado más fácil trabajar como peón para ganarse la comida que asumir la responsabilidad por una chacra que no es la suya. Él frecuentemente trabaja para personas como César. Sus ingresos son pequeños y no se ven aumentados por las ovejas o reses. Debido a su restringida posesión de tierras, Mateo y su hija se alimentan más de tubérculos y menos de cereales y legumbres que la unidad doméstica promedio que posee chacras repartidas entre la kichwa y la jalka.

Estas dos unidades domésticas que acabamos de describir no participan en el sistema de la sociedad por razones muy distintas. César y Marta han tenido la ventaja de tener relaciones de parentesco con una de las familias más promiñentes, juntamente con fuertes recursos de dinero. Así, ellos han heredado y comprado varias chacras y ellos están en posición y pueden contratar peones para trabajarlas. Mateo, por otro lado, no tiene conexiones con tales prominentes familias; de hecho, no tiene parientes. El único recurso de que él dispone es su propio trabajo, que él presta a cambio de comida y algo de efectivo. En el otro extremo del sistema de sociedad tenemos a las unidades domésticas que dependen exclusivamente de socios para sus actividades agrícolas.

Caso 3. Una unidad doméstica de este tipo es la de Diómedes y María. Diómedes es oriundo de Bolívar, pero llegó a Uchucmarca con sus padres cuando recién tenía siete años. Él está relacionado con un

gran número de parientes que emigraron a Uchucmarca en la década de 1940, cuando el distrito fue convertido en comunidad indígena. A los 37 años, Diómedes es el mayor de seis hermanos y hermanas. El padre es aún un agricultor activo y recibe la ayuda de tres hijos de alrededor de veinte años y que todavía viven en su casa. Los padres todavía no tienen ninguna chacra libre que pudieran dar a Diómedes y María. Una de las cosas que ha obtenido mediante sus conexiones parentales es el uso de la casa en que vive su familia. En cambio, él paga un alquiler nominal a un primo, que es el dueño de la casa. Él ha comenzado a construir una casa propia, al otro lado del camino de la casa de su padre.

María es nativa de Uchucmarca pero proviene de una familia relativamente pequeña, sin vínculos fuertes de parentesco con alguna de las familias extensas más grandes del pueblo. Ella al igual que su marido, no ha heredado tierras en el valle. Diómedes y María tienen cinco chacras plantadas con maíz, cebada, trigo, papas, ocas. Todas estas chacras son de propiedad de otras unidades domésticas, que han establecido relaciones recíprocas de sociedad con Diómedes. Las chacras de maíz, trigo y cebada son de propiedad de uno de los maestros de la escuela de Uchucmarca, que no tiene tiempo de cultivarlas por su cuenta. El padre de Diómedes había sido socio de este mismo maestro hasta comienzos de los años 60, cuando comenzó a cultivar chacras en tierras que había pedido a la comunidad. Así, Diómedes heredó las sociedades con el maestro. Las chacras de papa y oca son propiedad de su padre. El padre se da cuenta de que es importante mantener unida a una familia como la suya y una manera de hacerlo es hacerse socio con sus hijos. La relación de socio de Diómedes con su padre es muy distinta a la que tiene Diómedes con el maestro de la escuela. En la primera, el padre y el hijo trabajan juntos en las chacras, mientras que en la segunda, Diómedes trabaja solo o con peones que él ha reclutado. El maestro rara vez visita la chacra. En ambos casos, la cosecha es repartida en partes iguales, una vez que se ha pagado a los peones.

Diómedes tiene otras relaciones económicas con la unidad doméstica de su padre y con las unidades domésticas de sus hermanos. El intercambia regularmente trabajo, en el sistema de huasheo, con un hermano menor, especialmente para las largas y duras faenas del arado y la siembra de trigo. Diómedes y su esposa también han comenzado un pequeño rebaño de ovejas. Uno de los hermanos de Diómedes vive en el límite superior de la jalka, donde se dedica

exclusivamente al pastoreo. Además de cuidar de ovejas y reses de personas no emparentadas, a cambio de paga, él es socio de Diómedes en el rebaño de éste. Diómedes proporciona las ovejas originales del rebaño y ocasionalmente el producto de la sal, mientras que su hermano es responsable del pastoreo. Los corderos nacidos de las ovejas de Diómedes son repartidos equitativamente entre su hermano y él.

La unidad doméstica de Diómedes es típica de las personas que emplean el sistema de sociedad porque sufren de escasez de tierras pero tienen suficiente fuerza de trabajo y vínculos de parentesco para establecer una sociedad. Hace poco Diómedes solicitó al Consejo Ejecutivo que se le concedan tierras propias, de manera que en el futuro dependa menos y no tenga que repartir el producto de su trabajo.

*Caso 4.* En comparación al caso de Diómedes, existen unidades domésticas que disponen de abundantes tierras pero que tienen escasez de fuerza de trabajo. Uno de estos casos es el del maestro propietario y socio de las chacras de Diómedes. Otro caso es el de Emilio, patriarca de una de las principales familias del pueblo, que tiene varias chacras y que está incapacitado de trabajar debido a su edad avanzada.

El abuelo de Emilio llegó a Uchucmarca, procedente de Leimebamba, en la década de 1880 y fundó una de las más grandes familias extensas de Uchucmarca. El abuelo de Emilio y su familia habilitaron muchas nuevas chacras y reunieron un considerable rebaño de reserva. Vínculos afines con otras familias, especialmente con la de los caciques de Uchucmarca, proporcionaron más chacras y otros recursos. Emilio, que tiene más de ochenta años, es el menor y único sobreviviente de cuatro hermanos, pero está rodeado de muchas sobrinas, sobrinos y las familias de éstos. Tiene cuatro hijos. Estos han comenzado a retirarse de la esforzada vida agrícola y han comenzado a depender de la ayuda de sus propios hijos e hijas. Uno de ellos vive en Lima con su hijo la mayor parte del año y regresa a Uchucmarca sólo durante la estación seca y para cosecha. El otro, pasa una buena parte del año en Chuquibamba, a un día de camino a lomo de bestia de Uchucmarca, donde sus hijos asisten a la escuela secundaria. El tercer hijo ha abierto una pequeña tienda en el pueblo, pero dedica la mayor parte de su tiempo a la agricultura. El cuarto hijo es el único que se dedica exclusivamente a la agricultura, y ha sido socio de Emilio por varios años, sembrando maíz y arvejas.

Emilio también ha establecido sociedades con dos personas no emparentadas, para sembrar trigo y papas. A él le gusta montar o caminar hasta sus chacras, pero prefiere dejar a los más jóvenes el trabajo más arduo. Su principal ocupación de los últimos años ha sido la de rastrear su rebaño de ganado, que bordea las setenta cabezas. El es el comprador y vendedor de ganado más importante y activo del pueblo. Los compradores que pasan por Uchucmarca en sus circuitos regulares, que comienzan al otro lado del Marañón, generalmente van primero donde Emilio a ver si tiene ganado para vender o para averiguar quién vende. Emilio depende totalmente del sistema de sociedad para el alimento que consume él y su esposa. La unidad doméstica de éstos es característica de las pocas que tienen abundancia de tierras pero escasez de fuerza de trabajo. A pesar de que ha cedido la mayor parte de sus tierras a sus hijos, ha retenido las suficientes chacras para proporcionar una base de subsistencia a su hogar, mediante el trabajo de socios.

Entre estos dos tipos extremos de unidades domésticas, las que no establecen sociedades del todo y las que dependen totalmente de este sistema para su subsistencia, se encuentra la mayoría de las unidades domésticas de Uchucmarca, que establecen sociedades como un mecanismo de su estrategia de obtención de recursos. La mayoría de las unidades domésticas del pueblo posee y trabaja diversas chacras por sí sola sin socios, y la mayoría de las unidades domésticas trabaja como peón en las tierras de amigos o parientes, para complementar su alimentación con productos que ellos no producen directamente o que no pueden obtener mediante trueque.

*Caso 5.* La unidad doméstica de Teófilo y Rosaura es el prototipo de muchas otras, en lo que se refiere al uso de sociedades. Teófilo es el tercer hijo de un próspero inmigrante de Uchucmarca, que dejó otros tres hijos allí. Los cuatro hermanos viven juntos en un agrupamiento familiar, junto con su madre, que es viuda. El padre había solicitado cierto número de chacras, cuando llegó a Uchucmarca, procedente de Bolívar. Una vez que estas tierras fueron divididas entre los cuatro hermanos, cada uno de ellos tuvo que buscar otros terrenos, para complementar los heredados del padre. Teófilo heredó dos chacras de su padre, una sembrada con papas y la otra con cebada, plantaciones que al mismo tiempo él turna o hace rotar con la de arvejas. En 1956, él compró dos chacras a una persona no emparentada, por un precio nominal (S. 45.00 y S. 95.00). En una de ellas él ha sembrado papas y en la otra, arvejas. Todas las chacras

están en las zonas de templado y jalka. La única chacra que tiene en la kichwa es una en la que trabaja como socio de su suegro. Su esposa es la hija menor de una familia extensa e importante, pero aún no ha heredado tierras para su unidad doméstica. En todo caso, Teófilo y Rosaura reciben el beneficio del uso gratuito de la yunta de bueyes para arar sus chacras y la pareja también trabaja regularmente en las cosechas de las chacras del padre de ella, para obtener alimentos. Además, el suegro les ha regalado una vaca para comenzar su propio rebaño de ganado. Esto fue cuando nació el primer hijo de ellos. De esta manera los lazos afines han proporcionado a Teófilo el acceso a una de las principales zonas de cultivo del valle, así como a otros recursos valiosos, como son los bueyes.

Teófilo y Rosaura viven en un agrupamiento familiar de cuatro hermanos y de esta manera están rodeados de parientes muy cercanos, con los que se sobreentienden relaciones recíprocas constantes. Teófilo y sus hermanos frecuentemente usan el huasheo o intercambio de trabajo en las tierras de cada uno y Rosaura y sus concuñadas hilan y tejen juntas y también intercambian trabajo en las labores caseras. La relación de Rosaura con una de las familias más prominentes y numerosas del pueblo ha demostrado ser útil para ellos. En 1965, Teófilo y uno de sus hermanos obtuvieron un préstamo de dinero del abuelo de Rosaura, para un intento de establecer una pequeña tienda en una habitación sobrante. La tienda no prosperó y los hermanos decidieron no seguir, después que se hubo liquidado el stock original. A pesar de que pudieron devolver el préstamo al abuelo de Rosaura. Teófilo y su hermano tuvieron dificultades para cobrar algunos créditos que habían concedido y terminaron teniendo una pequeña pérdida en su empresa de negocios.

*Caso 6.* Otra unidad doméstica que es característica para las unidades domésticas que emplean el sistema de sociedad es la encabezada por Juan. El está a mediados de los 50 años de edad y hasta hace poco vivía solo. Es viudo y sus tres hijos han abandonado Uchucmarca. Una hija es enfermera, un hijo es maestro de escuela en Lima y el tercero es maestro en una pequeña ciudad de la costa norte del Perú. A fines de la década del 50, Juan comenzó a vender sus chacras, planeando emigrar a Lima para vivir con su hijo, hasta que se estableciera en algún trabajo. Una de las chacras la vendió a un sobrino y otra a un primo de su esposa, mientras que las otras fueron vendidas a personas no emparentadas. En 1962 él había vendido cinco de sus siete chacras y con su esposa se fue a Lima. La decisión



de abandonar el pueblo tuvo malas consecuencias. La vida fácil y algo fascinadora en la costa, que le habían contado sus hijos, resultó ser más adecuada para una persona más joven y con más educación que Juan. Después de un año de búsqueda, el único trabajo que Juan logró conseguir fue uno de vendedor ambulante, que, como cientos de otros, se ubican en los alrededores de los mercados, plazas y otras zonas comerciales de la capital, vendiendo cualquier cosa, desde bolas de naftalina hasta hojas de afeitar. Los vendedores establecidos y exitosos a veces venden su mercancía en una carretilla, pero la mayoría, como Juan, vende lo que puede cargar en los brazos o en pequeños azafates que cuelgan alrededor de su cuello. Muchos de los ambulantes dependen de la venta de artículos sueltos a personas que han olvidado algo en los mercados o tiendas formales. Las ventas son bajas y muy esporádicas, colocando a los ambulantes en el margen más bajo de subsistencia, dentro de un mercado increíblemente competitivo.

El cambio de vida, de campesino independiente a vendedor ambulante, rodeado de personas que no eran ni amigos ni parientes, afectaba a Juan y a su esposa. Después de los años en Lima, la esposa se enfermó crónicamente y murió después de permanecer cuatro meses en cama. Juan cayó en una depresión de la que sólo salió cuando tomó la decisión de retornar a Uchucmarca y recomenzar su vida allí donde la había dejado dos años y medio antes. Cuando regreso al pueblo, en 1965, Juan se enfrentó a dos problemas inmediatos: cómo adquirir tierras y cómo trabajarlas. El se había quedado con dos chacras de las siete originales que heredó de su padre. Una de ellas en la zona del cultivo de papas y la otra en el kichwa, donde puede plantar maíz. Para poder cultivar estas dos chacras, él estableció una sociedad con el marido de su hermana, un inmigrante a Uchucmarca, proveniente de un pequeño pueblo en las afueras de Celendín. Esta pareja también le prestó una habitación en el fondo de su casa, para que pudiera vivir mientras renovaba una vieja casa cerca de su chacra de papas. Su casa en el pueblo la había vendido cuando fue a Lima con su esposa.

Para complementar estas dos chacras, pidió dos chacras más al Comité Ejecutivo de la comunidad campesina. Una está en el templado, donde él siembra arvejas y la otra en la jalka baja, donde siembra habas y cebada. Estas chacras las trabaja sin un socio. Felizmente, la habilitación de las chacras no es demasiado ardua y las plantaciones que ha sembrado no es un trabajo demasiado duro.

exclusivamente al pastoreo. Además de cuidar de ovejas y reses de personas no emparentadas, a cambio de paga, él es socio de Diómedes en el rebaño de éste. Diómedes proporciona las ovejas originales del rebaño y ocasionalmente el producto de la sal, mientras que su hermano es responsable del pastoreo. Los corderos nacidos de las ovejas de Diómedes son repartidos equitativamente entre su hermano y él.

La unidad doméstica de Diómedes es típica de las personas que emplean el sistema de sociedad porque sufren de escasez de tierras pero tienen suficiente fuerza de trabajo y vínculos de parentesco para establecer una sociedad. Hace poco Diómedes solicitó al Consejo Ejecutivo que se le concedan tierras propias, de manera que en el futuro dependa menos y no tenga que repartir el producto de su trabajo.

*Caso 4.* En comparación al caso de Diómedes, existen unidades domésticas que disponen de abundantes tierras pero que tienen escasez de fuerza de trabajo. Uno de estos casos es el del maestro propietario y socio de las chacras de Diómedes. Otro caso es el de Emilio, patriarca de una de las principales familias del pueblo, que tiene varias chacras y que está incapacitado de trabajar debido a su edad avanzada.

El abuelo de Emilio llegó a Uchucmarca, procedente de Leimebamba, en la década de 1880 y fundó una de las más grandes familias extensas de Uchucmarca. El abuelo de Emilio y su familia habilitaron muchas nuevas chacras y reunieron un considerable rebaño de reserva. Vínculos afines con otras familias, especialmente con la de los caciques de Uchucmarca, proporcionaron más chacras y otros recursos. Emilio, que tiene más de ochenta años, es el menor y único sobreviviente de cuatro hermanos, pero está rodeado de muchas sobrinas, sobrinos y las familias de éstos. Tiene cuatro hijos. Estos han comenzado a retirarse de la esforzada vida agrícola y han comenzado a depender de la ayuda de sus propios hijos e hijas. Uno de ellos vive en Lima con su hijo la mayor parte del año y regresa a Uchucmarca sólo durante la estación seca y para cosecha. El otro, pasa una buena parte del año en Chuquibamba, a un día de camino a lomo de bestia de Uchucmarca, donde sus hijos asisten a la escuela secundaria. El tercer hijo ha abierto una pequeña tienda en el pueblo, pero dedica la mayor parte de su tiempo a la agricultura. El cuarto hijo es el único que se dedica exclusivamente a la agricultura, y ha sido socio de Emilio por varios años, sembrando maíz y arvejas.

Emilio también ha establecido sociedades con dos personas no emparentadas, para sembrar trigo y papas. A él le gusta montar o caminar hasta sus chacras, pero prefiere dejar a los más jóvenes el trabajo más arduo. Su principal ocupación de los últimos años ha sido la de rastrear su rebaño de ganado, que bordea las setenta cabezas. El es el comprador y vendedor de ganado más importante y activo del pueblo. Los compradores que pasan por Uchucmarca en sus circuitos regulares, que comienzan al otro lado del Marañón, generalmente van primero donde Emilio a ver si tiene ganado para vender o para averiguar quién vende. Emilio depende totalmente del sistema de sociedad para el alimento que consume él y su esposa. La unidad doméstica de éstos es característica de las pocas que tienen abundancia de tierras pero escasez de fuerza de trabajo. A pesar de que ha cedido la mayor parte de sus tierras a sus hijos, ha retenido las suficientes chacras para proporcionar una base de subsistencia a su hogar, mediante el trabajo de socios.

Entre estos dos tipos extremos de unidades domésticas, las que no establecen sociedades del todo y las que dependen totalmente de este sistema para su subsistencia, se encuentra la mayoría de las unidades domésticas de Uchucmarca, que establecen sociedades como un mecanismo de su estrategia de obtención de recursos. La mayoría de las unidades domésticas del pueblo posee y trabaja diversas chacras por sí sola sin socios, y la mayoría de las unidades domésticas trabaja como peón en las tierras de amigos o parientes, para complementar su alimentación con productos que ellos no producen directamente o que no pueden obtener mediante trueque.

*Caso 5.* La unidad doméstica de Teófilo y Rosaura es el prototipo de muchas otras, en lo que se refiere al uso de sociedades. Teófilo es el tercer hijo de un próspero inmigrante de Uchucmarca, que dejó otros tres hijos allí. Los cuatro hermanos viven juntos en un agrupamiento familiar, junto con su madre, que es viuda. El padre había solicitado cierto número de chacras, cuando llegó a Uchucmarca, procedente de Bolívar. Una vez que estas tierras fueron divididas entre los cuatro hermanos, cada uno de ellos tuvo que buscar otros terrenos, para complementar los heredados del padre. Teófilo heredó dos chacras de su padre, una sembrada con papas y la otra con cebada, plantaciones que al mismo tiempo él turna o hace rotar con la de arvejas. En 1956, él compró dos chacras a una persona no emparentada, por un precio nominal (S. 45.00 y S. 95.00). En una de ellas él ha sembrado papas y en la otra, arvejas. Todas las chacras

están en las zonas de templado y jalka. La única chacra que tiene en la kichwa es una en la que trabaja como socio de su suegro. Su esposa es la hija menor de una familia extensa e importante, pero aún no ha heredado tierras para su unidad doméstica. En todo caso, Teófilo y Rosaura reciben el beneficio del uso gratuito de la yunta de bueyes para arar sus chacras y la pareja también trabaja regularmente en las cosechas de las chacras del padre de ella, para obtener alimentos. Además, el suegro les ha regalado una vaca para comenzar su propio rebaño de ganado. Esto fue cuando nació el primer hijo de ellos. De esta manera los lazos afines han proporcionado a Teófilo el acceso a una de las principales zonas de cultivo del valle, así como a otros recursos valiosos, como son los bueyes.

Teófilo y Rosaura viven en un agrupamiento familiar de cuatro hermanos y de esta manera están rodeados de parientes muy cercanos, con los que se sobreentienden relaciones recíprocas constantes. Teófilo y sus hermanos frecuentemente usan el huasheo o intercambio de trabajo en las tierras de cada uno y Rosaura y sus concuñadas hilan y tejen juntas y también intercambian trabajo en las labores caseras. La relación de Rosaura con una de las familias más prominentes y numerosas del pueblo ha demostrado ser útil para ellos. En 1965, Teófilo y uno de sus hermanos obtuvieron un préstamo de dinero del abuelo de Rosaura, para un intento de establecer una pequeña tienda en una habitación sobrante. La tienda no prosperó y los hermanos decidieron no seguir, después que se hubo liquidado el stock original. A pesar de que pudieron devolver el préstamo al abuelo de Rosaura. Teófilo y su hermano tuvieron dificultades para cobrar algunos créditos que habían concedido y terminaron teniendo una pequeña pérdida en su empresa de negocios.

*Caso 6.* Otra unidad doméstica que es característica para las unidades domésticas que emplean el sistema de sociedad es la encabezada por Juan. El está a mediados de los 50 años de edad y hasta hace poco vivía solo. Es viudo y sus tres hijos han abandonado Uchumarca. Una hija es enfermera, un hijo es maestro de escuela en Lima y el tercero es maestro en una pequeña ciudad de la costa norte del Perú. A fines de la década del 50, Juan comenzó a vender sus chacras, planeando emigrar a Lima para vivir con su hijo, hasta que se estableciera en algún trabajo. Una de las chacras la vendió a un sobrino y otra a un primo de su esposa, mientras que las otras fueron vendidas a personas no emparentadas. En 1962 el había vendido cinco de sus siete chacras y con su esposa se fue a Lima. La decisión

de abandonar el pueblo tuvo malas consecuencias. La vida fácil y algo fascinadora en la costa, que le habían contado sus hijos, resultó ser más adecuada para una persona más joven y con más educación que Juan. Después de un año de búsqueda, el único trabajo que Juan logró conseguir fue uno de vendedor ambulante, que, como cientos de otros, se ubican en los alrededores de los mercados, plazas y otras zonas comerciales de la capital, vendiendo cualquier cosa, desde bolas de naftalina hasta hojas de afeitar. Los vendedores establecidos y exitosos a veces venden su mercancía en una carretilla, pero la mayoría, como Juan, vende lo que puede cargar en los brazos o en pequeños azafates que cuelgan alrededor de su cuello. Muchos de los ambulantes dependen de la venta de artículos sueltos a personas que han olvidado algo en los mercados o tiendas formales. Las ventas son bajas y muy esporádicas, colocando a los ambulantes en el margen más bajo de subsistencia, dentro de un mercado increíblemente competitivo.

El cambio de vida, de campesino independiente a vendedor ambulante, rodeado de personas que no eran ni amigos ni parientes, afectaba a Juan y a su esposa. Después de los años en Lima, la esposa se enfermó crónicamente y murió después de permanecer cuatro meses en cama. Juan cayó en una depresión de la que sólo salió cuando tomó la decisión de retornar a Uchucmarca y recomenzar su vida allí donde la había dejado dos años y medio antes. Cuando regresó al pueblo, en 1965, Juan se enfrentó a dos problemas inmediatos: cómo adquirir tierras y cómo trabajarlas. Él se había quedado con dos chacras de las siete originales que heredó de su padre. Una de ellas en la zona del cultivo de papas y la otra en el kichwa, donde puede plantar maíz. Para poder cultivar estas dos chacras, él estableció una sociedad con el marido de su hermana, un inmigrante a Uchucmarca, proveniente de un pequeño pueblo en las afueras de Celendín. Esta pareja también le prestó una habitación en el fondo de su casa, para que pudiera vivir mientras renovaba una vieja casa cerca de su chacra de papas. Su casa en el pueblo la había vendido cuando fue a Lima con su esposa.

Para complementar estas dos chacras, pidió dos chacras más al Comité Ejecutivo de la comunidad campesina. Una está en el templado, donde él siembra arvejas y la otra en la jalka baja, donde siembra habas y cebada. Estas chacras las trabaja sin un socio. Felizmente, la habilitación de las chacras no es demasiado ardua y las plantaciones que ha sembrado no es un trabajo demasiado duro.



# EXOGRAMIA COMO ESTRATEGIA DE ACCESO A RECURSOS INTERZONALES: UN CASO EN LOS ANDES CENTRALES DEL PERU

Roderick R. Burchard\*

Puquio Pampán es el seudónimo que recibe una pequeña comunidad de más o menos 400 habitantes que hablan quechua y castellano, situada a casi 75 kilómetros de la ciudad de Huánuco, en los Andes centrales del Perú. Uno de los rasgos principales en la organización social de la comunidad es la alta incidencia de exogamia local. El patrón de matrimonio exogámico de la comunidad contrasta en gran manera con el señalado por Mishkin (1940: 442) según el cual: "La comunidad Quechua tiende a ser endógama", Mishkin sigue:

La endogamia, claro está, es una institución muy deseable en el caso de agricultores que viven con el constante temor de perder sus tierras o de ser invadidos por extraños que disminuirían luego la cantidad de tierra disponible. El casarse dentro de la comunidad proporciona seguridad. La propiedad de la familia se mantiene intacta y no existen en la comunidad extraños que tengan derecho de heredar. (1946:442 - 443).

En estas afirmaciones acerca de la endogamia de la comunidad, Mishkin pone énfasis en uniones matrimoniales entre hombres de fuera de la comunidad y mujeres que pertenezcan a ella. De esta manera dice: "En la actualidad en Kauri, sólo existen dos hombres de fuera de la comunidad que se han casado con mujeres de familias locales" (Ibid: 443). De la misma manera, en Puquio Pampán como en Kauri, la incidencia de uniones matrimoniales entre hombres de fuera de la comunidad y mujeres que pertenecen a ésta es también

---

\* Roderick R. Burchard es profesor asociado de Antropología en la Universidad de Manitoba, Canadá, Ph. D. de la Universidad de Indiana, Autor de "Coca chewing, a new perspective" en Vera Rubin ed. *Cannabis and Culture* ed. Mouton, La Haya, Holanda (1975). Su tesis doctoral es "Myths of the Sacred Leaf: ecological perspectives on coca and peasant biocultural adaptation in Peru" (1976). Actualmente continúa investigando sobre los usos y la funcionalidad del hábito de *chacchar* coca.

relativamente baja en proporción al número total de uniones matrimoniales locales.

Sin embargo, tales uniones se efectúan. Pero, a pesar de esto, la incidencia de endogamia local es sorprendentemente baja. El porcentaje de matrimonios entre extraños y mujeres pertenecientes a la comunidad (210/o) es de hecho mayor que las uniones entre hombres y mujeres pertenecientes a la comunidad (120/o). Sin embargo, mucho mayor aún, es el porcentaje de matrimonios entre hombres pertenecientes a la comunidad y mujeres extrañas a ella (620/o).

El problema central de este artículo, por lo tanto, es el examen de la alta incidencia de exogamia local (830/o de las uniones matrimoniales) que contrasta en gran medida con el modelo de matrimonio "usual" en las comunidades campesinas andinas, que en Puquio Pampán es de sólo el 120/o del total. Parte de la respuesta a este problema se puede dar aduciendo el hecho de la poca población y de varias prescripciones matrimoniales, lo que haría que no hubiese suficientes hombres y mujeres solteros no emparentados y en edad de matrimonio. Debido a que mis datos sobre el sistema de parentesco de la comunidad no son lo suficientemente detallados por ahora como para afirmar esta posibilidad, los tendré que dejar como una hipótesis que deberá ser probada en adelante.

El modelo de exogamia local que caracteriza a Puquio Pampán es en realidad parte de un modelo más amplio de endogamia regional, modelo que data desde hace bastante tiempo. Es alrededor de este último punto que centraré los argumentos de este artículo. Por ser parte de un modelo más amplio de endogamia regional, se arguirá que la exogamia local es una estrategia por la cual las unidades domésticas en la comunidad local, y las unidades domésticas en el contexto regional, amplían la red socioeconómica en la que están involucrados los participantes y regulan el potencial de subsistencia dentro de un ecosistema montañoso diversificado (Netting, 1972). Más específicamente, se arguirá que ampliando esta red, a través de la exogamia de aldea y otras estrategias de intercambio, las unidades domésticas de Puquio Pampán no sólo aumentan su "seguridad", sino que también incrementan su potencial productivo mediante la explotación de recursos en un ecosistema más amplio.

La comunidad, o *pueblo*, de Puquio Pampán, está localizada a algo menos de la mitad de una de las quebradas que empieza en la parte inferior en la confluencia de un caudaloso río que surca el extremo bajo de la comunidad y va desde los 3,000 y 4,600 metros de altura sobre el nivel del mar. Puquio Pampán es pequeño, tanto en población, tamaño y extensión de tierra. La población total es de cerca de 400 habitantes y el área total de tierra es aproximadamente de 450 hectáreas. La densidad de población es de menos de una persona por hectárea.

Los ecosistemas diversificados que caracterizan los Andes del Perú han sido descritos por una serie de investigadores (Brush, 1972; Fonseca, 1966; Custred, 1972; Murra, 1967, Gade, 1967; Tosi, 1960; Pulgar Vidal, 1946; Weberbauer, 1945). Al igual que la comunidad de Uchamarca, descrita por Brush en este simposium, el contexto ecológico de Puquio Pampán, difiere en ciertas maneras de las descripciones de otras áreas. Pero, el común denominador de todos los ecosistemas de los Andes es la variación y diversificación de los microclimas y de las zonas de cultivo, organizados sobre la base de la diferencia de altura. Para los efectos de este análisis he dividido el contexto ecológico de Puquio Pampán en los ecosistemas local, regional y extraregional.

### *El ecosistema local*

Tanto las tierras comunales como el contexto regional que las rodea son clasificadas por los puquiopampanos en dos amplias zonas ecológicas, basándose en factores tales como la altura, el clima y cultivos de cada área. Estas dos zonas son la *keskwa* (quebrada) y la *jalga* (altura). El ecosistema local de Puquio Pampán, aquella extensión de tierra incluida dentro de las fronteras políticas de la comunidad, incluye tanto zona *keskwa* como zona de *jalga*.

La zona más baja, la *keskwa*, constituye cerca del 40% del área total de la comunidad. Abarca una altura que va de los 3,030 metros sobre el nivel del mar, en el punto más bajo, a los 3,394 metros, en el punto más alto. El cultivo principal de esta zona es el maíz aunque también se cultiva trigo, ajos, habas, hortalizas, algo de quinua y en cantidades limitadas, papa. Cerca del 50% de la zona *keskwa* está irrigada por una tupida red de acequias que surcan la zona y que se

utilizan periódicamente durante el año. La parte más alta de la zona *keshwa* no es zona de irrigación y los cultivos dependen de las lluvias que empiezan en noviembre.

Dentro de la zona *keshwa* en sí, los puquiopampanos diferencian bastantes microclimas, más pequeños de acuerdo a ciertas características tales como el color del suelo, su textura, la cobertura vegetal y las fuentes que proporcionan agua, entre las otras cosas. Se da preferencia a unos microclimas sobre otros para cultivar los diferentes productos, no sólo porque su rendimiento es mayor, sino porque son más fáciles de trabajar. Aunque muchas de estas zonas son altamente deseables, el acceso a ellas es limitado.

La zona ecológica más alta, la *jalga*, constituye cerca del 60% del área total de la comunidad. Esta zona abarca desde los 3,600 metros de altura sobre el nivel del mar, hasta los 4,600 metros, en el punto más elevado. La *jalga* es la zona más productora de tubérculos de la comunidad, siendo los principales productos la papa, oca y olluco. También se produce en el área una cierta cantidad de cebada, habas y *tauri* (chochos). Menos de la mitad de la zona de *jalga* es cultivable. La mayor parte de la zona está constituida por pendientes muy inclinadas que están cubiertas de piedras y de matas de *ichu*; la parte más alta de la zona sobrepasa los límites requeridos para una agricultura efectiva, debido a que es constante el peligro de heladas. La zona alta es utilizada para el pastoreo, aunque también se utiliza la zona *keshwa* con igual frecuencia para el mismo fin. La zona *jalga* de las comunidades vecinas también es utilizada con cierta frecuencia tanto para el pastoreo como para la recolección de leña. Uno de los barrios pequeños de la comunidad está ubicado en esta zona y está constituido por seis unidades domésticas. Las familias de esta zona por lo general viven en el lugar todo el año, aunque muchas de ellas poseen casas en la parte más baja que son utilizadas durante varios meses en la época de la cosecha del maíz, en junio y julio. De la misma manera, un gran número de puquiopampanos que viven en la *keshwa* tienen pequeñas casas en las zonas más altas, que habitan en los períodos en que los campos deben ser fertilizados por los animales y en el tiempo de cosecha.

### *El ecosistema regional*

El ecosistema regional de Puquio Pampán es definido como aquella área fuera del ecosistema local ubicada en la región, en la cual

las unidades domésticas de Puquio Pampán tienen las más intensas relaciones de intercambio y de parentesco. La población total y del contexto regional se estima en cerca de 10,000 habitantes distribuidos en 25 a 30 comunidades distantes de Puquio Pampán a un día de camino.

Topográficamente el ecosistema regional de Puquio Pampán se caracteriza por tener una serie de pequeños y angostos valles, muchos de los cuales tienen arroyos que los surcan generalmente de este a oeste. La zona forma una cuenca que corre de sur a norte. El río de este valle desemboca en uno de los más grandes afluentes del río Huallaga a unas 20 millas en las afueras de Huánuco. Es a lo largo de este valle que se encuentra la mayor parte de la zona *keshwa* del ecosistema regional, y es en este valle que se encuentra situado Puquio Pampán. Esta serie de valles, arroyos y tierras altas hacen del contexto local un ecosistema relativamente diversificado, donde existen zonas *keshwa* y *jalga* y una multitud de microclimas más pequeños. De las muchas comunidades ubicadas en el ecosistema regional, menos de la tercera parte tiene ecosistemas locales similares al de Puquio Pampán, esto es, con zonas *keshwa* y *jalga*. La gran mayoría de las comunidades tiene zona de *jalga*. En estas comunidades no se puede cultivar maíz, por lo que se dedican al cultivo de cebada y tubérculos y a la crianza de animales.

La historia general de la zona desde la llegada de los españoles, y quizá desde antes, ha sido la división de la zona en unidades políticas cada vez más pequeñas, cada una con diferentes fronteras comunales y autoridades políticas correspondientes. Muchas de las comunidades situadas en la *jalga* han ido perdiendo el control sobre las tierras de *keshwa* o las han perdido totalmente debido a este despojo.

El mismo Puquio Pampán está situado en las fronteras de cuatro distritos diferentes, y a lo largo de los años ha estado oficialmente bajo la jurisdicción de por lo menos dos de estos distritos.

### *El ecosistema extrarregional*

De igual importancia para una comprensión más completa de la vida en Puquio Pampán es el ecosistema extrarregional. Este incluye la *yunga* o montaña de Huánuco, las minas de Cerro de Pasco y sus alrededores, la ciudad de Lima, la ciudad de Huánuco, las haciendas situadas fuera de la ciudad de Huánuco y áreas similares. Aunque el análisis de las relaciones que los puquiopampanos guardan con este



ecosistema extrarregional escapa a los límites de este artículo, no quiere decir que no guarden con la zona más amplia relaciones intensivas y extensivas. Por ejemplo, cerca del 300/o de las unidades domésticas tiene familiares que han trabajado en Lima y en las haciendas costeñas; 920/o de las unidades domésticas tiene parientes que han trabajado en la *yunga*, principalmente en el cultivo de la coca.

En pocas palabras, los puquiopampanos están involucrados no sólo en su ecosistema local sino en un más amplio ecosistema regional y extrarregional. En lo que sigue, me ocuparé, no obstante, de los ecosistemas local y regional únicamente.

### *Unidades domésticas y exogamia local*

Aparte del pequeño pueblo que se centró alrededor de una plaza principal y su iglesia, hay cuatro grupos de casas (barrios) y varias docenas de casas individuales dispersas a través de la comunidad. Todas las construcciones tienen techo de paja, exceptuando el nuevo colegio, parte de una casa y parte de un edificio que sirve de cabildo que tienen techo de calamina. La predominancia de techos de paja hace que los extraños a Puquio Pampán comenten que la comunidad no está todavía "civilizada".

Al igual que en otras comunidades campesinas la unidad básica de la vida familiar y de la organización socioeconómica es la unidad doméstica. Como en otros lugares, aquí también la organización de las unidades está distribuida en 72 unidades domésticas que pueden ser de dos tipos: simples y multifamiliares. La unidad doméstica simple consiste en una sola familia nuclear compuesta por el esposo, la esposa, hijos y parientes o no parientes solteros, todos compartiendo el mismo fogón. La unidad doméstica simple también puede estar formada por individuos solteros, pero éstos están excluidos del presente análisis. Por otro lado las unidades domésticas multifamiliares están conformadas por más de una familia nuclear de esposo, esposa, hijos y también parientes o no parientes solteros, todos los cuales cocinan en común.

Hay en la muestra 60 unidades domésticas simples y 5 multifamiliares. Las primeras tienen un promedio de 5.4 miembros y las segundas de 9.4 cada una.

## TIPOS DE UNIDADES DOMESTICAS EN PUQUIO PAMPAN

Tipo	No. de Unid. Dom.	O/o	Prom. de Miembros
Simple	60	90	5.4
Múltiple	5	10	9.4
TOTALES	65	100	—

La unidad doméstica se establece con el matrimonio, y a su vez éste establece el marco para una red de alianzas socioeconómicas más amplias que se extiende más allá de la "casa" de los participantes. Los dos grupos de parentesco más importantes, más allá de la familia nuclear, son las *castas* y la *familia*.

En Puquio Pampán existen 33 *castas*, o grupos de descendencia patrilineales, cuyos miembros se distinguen de los miembros de las otras *castas* por un patronímico común. De esta manera un individuo en presencia de un extraño se identificará a sí mismo o a sí misma mencionando los patronímicos paterno y materno que le corresponden; por ejemplo: "Yo soy de la *casta* Evaristo y Falcón". La primera regla de matrimonio es de exogamia de *casta*, tanto paterna como materna. La unión matrimonial de un hombre y una mujer vincula a las *castas* del esposo y la esposa, haciéndolos partícipes de un grupo más amplio de parentesco bilateral, o *familia*. Una segunda prohibición de matrimonio es contraerlo con alguien de la *familia* que sea un pariente más cercano que el primo segundo. Las relaciones consanguíneas y afines que se establecen a través de los vínculos de la *casta* y de la *familia* unen a los miembros de una misma *casa* en una red más amplia de alianzas que va más allá de los confines de la comunidad local. Esta red no sólo es ampliada, sino también reforzada por lazos de *compadrazgo* o parentesco ficticio. Además, una tercera regla de matrimonio prohíbe el matrimonio con el compadre o la comadre. En las tres categorías, o sea en la *casta*, *familia* y *compadrazgo*, la regla general es que "uno debe casarse con un extraño".

Hasta donde se pudo confirmar, parece no haber excepciones a

la regla de exogamia de casta. Se pueden detectar las uniones incestuosas entre individuos pertenecientes a una familia o entre compadres, debido a acusaciones que se dirigen contra ciertos individuos en casos tales como la pérdida de una cosecha causada por una gran cantidad de lluvia o por una helada o desastre similar. La mayoría de los matrimonios de la comunidad son de unión consensual, aunque hay algunos matrimonios que incluyen la ceremonia civil y religiosa.

El rasgo más resaltante del sistema de parentesco y de la organización social de la comunidad es, sin embargo, la abrumadora, aunque no explícitamente manifiesta, preferencia por la exogamia local. El cuadro 2 revela que el 830/o de los matrimonios son exógamos y un 50/o es de inmigrantes.

## CUADRO No. 2

### CONFIGURACION DE UNIONES DE TODAS LAS UNIDADES DOMESTICAS

Configuración	No. de Uniones	Porcentaje
▲ = ●	3	5
△ = ○	9	12
▲ = ○	13	21
△ = ●	40	62

Notación: ▲, ● = Foráneos; △, ○ = Lugareños

Ver artículo de E. Mayer en este tomo: "una definición divergente de *Castas*". También ver Vázquez y Holmberg (1966). (N.E.).

Como dijimos antes, el patrón de exogamia de Puquio Pampán en realidad forma parte de uno más amplio de endogamia regional. Esto está claramente indicado por el hecho de que todos los participantes en las uniones matrimoniales que vienen de fuera de la

comunidad, son de comunidades que están en el contexto regional, con la excepción de dos hombres y una mujer. La mayoría de estas comunidades están incluidas en una zona que en una época estuvo bajo un sólo título de tierras que data del siglo XVI. Por otro lado, cerca del 31% de las unidades domésticas de Puquio Pampán tiene hijos e hijas que se han casado en otras comunidades, algunas de las cuales están dentro del contexto regional y otras fuera de esta zona. Aunque sabemos poco acerca de los modelos de matrimonio de las comunidades aledañas, un somero examen de los registros de matrimonio disponibles en las otras comunidades indica que en ellas existe un patrón similar de exogamia local y endogamia regional.

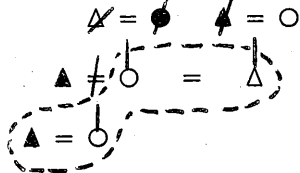
Varios puntos señalan que este patrón data desde hace mucho tiempo. En primer lugar, de las 33 *castas* de la comunidad, sólo ocho son consideradas como "*castas originales*", mientras que las demás son consideradas "*castas extrañas*". Muchos de los hombres más ancianos de la comunidad, cuyas *castas* patrilinales fueron originalmente foráneas, han vivido casi o toda su vida en la comunidad. En segundo lugar, echando un vistazo a las uniones matrimoniales en las unidades domésticas múltiples, nos damos una idea de la duración de este patrón exógamo. En estos casos, he extendido la matriz de parentesco hasta incluir tres generaciones de uniones matrimoniales, separando a los miembros reales de la unidad doméstica del resto de parientes que se les han añadido, y he eliminado de la matriz a todos los miembros solteros (ver figura No. 1).

El rasgo más obvio que surge de los ejemplos es la preferencia que se tiene, si uno es de la comunidad, por casarse fuera de ella. Sin embargo, esta preferencia no está explicitada, o por lo menos yo no la escuché explícitamente. Aunque la carencia de una adecuada profundidad genealógica no permita afirmar que se daría la misma tendencia generacional en las uniones internas/externas, si se incluyesen más de tres generaciones, creo que en definitiva este sería el caso. En las familias simples, cuyos miembros están vinculados entre sí por filiación consanguínea, existe el mismo modelo.

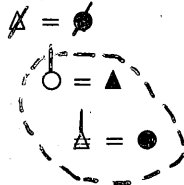
Figura Nº 1

UNIONES MATRIMONIALES EN LAS UNIDADES DOMESTICAS MULTIPLES

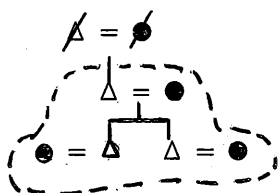
Unidad doméstica A



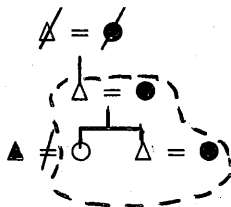
Unidad doméstica B



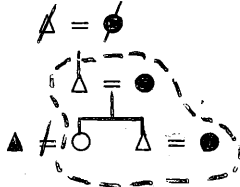
Unidad doméstica C



Unidad doméstica D



Unidad doméstica E



En este punto deberíamos considerar el sentido pragmático que rodea al matrimonio. En Piquio Rappán las parejas que contraen matrimonio se forman mediante diversos arreglos. En algunos casos las uniones se llevan a cabo por los padres de la pareja directamente, y con frecuencia los novios pueden no conocerse hasta que los arreglos estén bien avanzados. Los matrimonios también pueden iniciarse cuando los novios empujen a los padres a entablar las negociaciones. Las uniones matrimoniales también pueden ser el resultado de una captura, suceso que tiene lugar cuando las conversaciones entre los padres se estancan, y un grupo de hombres



es enviado a "robar" a la novia. Aunque no hay datos de la frecuencia exacta de cada tipo de matrimonio, mis informantes señalan que el más frecuente es el que se lleva a cabo por convenio entre los padres de la pareja.

Durante el período que estuve de trabajo de campo en Puquio Pampán se llevó a cabo un solo matrimonio. Sucedió con tanta rapidez que no me di cuenta de que se habían casado hasta que me vi en la casa donde se daba una comida a los recién casados. El matrimonio era de un joven que había regresado hacía poco tiempo de Lima, donde había pasado los últimos cuatro años en el ejército y trabajando como conserje de un hotel. Meses después de su llegada a Puquio Pampán, expresó su deseo de ser juez de paz de la comunidad. Para poder tener el cargo debía casarse, y días después de declarar su candidatura se casó con una joven de la comunidad de dieciséis años de edad. El matrimonio era, pues, de conveniencia política.

Un segundo ejemplo del sentido práctico de las uniones matrimoniales concierne al esfuerzo inútil de tratar de concertar un matrimonio entre un hombre foráneo y una mujer de la comunidad. Una tarde, mientras estaba sentado con uno de mis informantes, se acercaba hacia Puquio Pampán, caminando por una de las quebradas vecinas, un grupo de ocho hombres y mujeres. Advirtiendo que no sólo estaban muy bebidos sino también, que eran extraños, pregunté quiénes eran, de dónde venían y qué era lo que querían en Puquio Pampán. Seguimos mirando y conforme se acercaban fui informado de que era un grupo que venía en busca de una novia. "¿A quién buscan?", le pregunté a mi informante. "Vamos a ver", contestó. Nos quedamos sentados mirándolos bajar por un camino angosto, entrar a la comunidad y acercarse a una casa cercana. Poco después mi informante me dijo que estaban buscando a una de las hermanas solteras de un comunero. Después de observar los acontecimientos a cierta distancia, le pregunté a mi informante por qué alguien quería casarse con ella. Después de mirarme fijamente el informante contestó, como algo obvio, "La mujer esa tiene más y ellos vienen de una comunidad que está en la *jalga* en la que no hay".

La ventaja evidente que ofrece un matrimonio con alguien de Puquio Pampán, a la gente de las comunidades cuyo ecosistema local consiste en tierra de *jalga*, es que ellos ganan acceso a tierra de la zona *keshwa*, y por lo tanto a una base de subsistencia más amplia. La mayoría de personas que ha contraído matrimonio con gente de Puquio Pampán cuenta tanto con zona *keshwa* y de *jalga* en su

ecosistema local. ¿No sería más seguro para ellos que el modelo de matrimonio fuera endógamo y no exógamo? Suponiendo que hubieran los suficientes jóvenes, hombres y mujeres, solteros y no emparentados entre sí en edad de matrimonio, ¿un patrón de matrimonio endogámico no mantendría las propiedades familiares intactas, excluyendo a los extraños? Semejante patrón mantendría afuera a los extraños, pero tengo mis dudas sobre si aumentaría la "seguridad" de la unidad doméstica.

### *Las unidades domésticas y la capacidad productiva en el ecosistema local*

Como unidad de trabajo, las estrategias de subsistencia de la unidad doméstica se organizan teniendo como base la división sexual del trabajo, a la que contribuyen hombres, mujeres, niños y ancianos, tratándose de una unidad doméstica simple o múltiple. La capacidad productiva de cualquier unidad doméstica campesina está influenciada por muchas variables. En Puquio Pampán, esta capacidad está limitada en cierta forma por la tecnología tradicional. Aparte de ésta, una de las más importantes variables es un adecuado acceso a la tierra. Sanders ha estimado que una cantidad mínima para mantener a una familia campesina en la sierra andina serían cinco hectáreas (citado por Holmberg y Döbyns, 1969:400). Utilizando esto como guía, la mayoría de las unidades domésticas de Puquio Pampán, igual que muchas otras familias campesinas de los Andes peruanos, tiene poca tierra. Del total de 65 unidades domésticas que hemos utilizado en éste análisis los datos de que disponemos sobre capacidad productiva pertenecen a 58 unidades. De éstas, el 25% tiene menos de 0.5 hectáreas de terreno de cultivo, 59% tiene entre 0.6 y 1.4 hectáreas y el 16% tiene entre 1.5 y 5.0 hectáreas.

CUADRO No. 3

TENENCIA DE TIERRA EN HECTAREAS POR  
UNIDAD DOMESTICA

Extensión de la tierra (Has.)	No. de Unidades Domés- ticas	o/o
0.0-0.5	14	25
0.6-1.4	34	59
1.5-5.0	10	16
TOTALES	58	100

Como señalamos anteriormente, entre las zonas *keshwa* y *jalga*, hay un gran número de microclimas, que son muy valorizados como zonas productivas, pero a las que el acceso es limitado. Por ejemplo, una de estas zonas en la *jalga* es Tauripampa, zona que los informantes citaban como la preferida en la zona de *jalga* porque su capacidad productiva es buena, está nivelada y protegida contra los peligros de pérdida de cosecha por heladas. El problema es que tiene menos de 15 hectáreas en total. Si cada unidad doméstica de la comunidad tuviese acceso a una *chacra* en la zona, esta sería de 0.2 hectáreas o menos.

De igual importancia que el tamaño del terreno de cultivo es la ubicación de la tierra en el ecosistema local. Además de lo pequeño del terreno de cultivo por unidad doméstica, la capacidad productiva se complica aún más por el hecho de que un número significativo de unidades domésticas no cumple el modelo ideal de propiedad de la tierra en las dos principales zonas ecológicas del ecosistema local. El 43% de las unidades familiares simples posee tierra únicamente en la zona *keshwa*, mientras que el 57% posee tierra tanto en zona de *keshwa* como en la *jalga*. Ninguna unidad doméstica posee tierras únicamente en la *jalga*.

CUADRO No. 4

PROPIEDAD EN LAS ZONAS ECOLÓGICAS—UNIDADES DOMESTICAS SIMPLES Y MULTIPLES

Zona Ecológica	No. de Unid. Dom. Simples	o/o	No. de Unid. Dom. Múltiples	o/o
Sólo en la keshwa	23	43	2	40
Keshwa/jalga	30	57	3	60
Sólo en la jalga	0	0	0	0
TOTALES	53	100	5	100

En lo que a esto respecta, las unidades domésticas múltiples no están mucho mejor. El 40% de estas unidades tienen propiedad sólo en la zona *keshwa*, mientras que el 60% tiene propiedades en las dos zonas. Aquí tampoco hay unidades domésticas que tengan propiedades únicamente en la zona de *jalga*.

La situación de la propiedad de la tierra de las unidades domésticas de Puquio Pampán se complica aún más por el hecho de que muchos extraños a la comunidad, que tampoco viven en ella, poseen tierra en el ecosistema local. Por lo menos del 35 al 40% de la mejor tierra productora de maíz de la comunidad es poseída por unidades domésticas de las comunidades del contexto regional; una cantidad significativamente más pequeña de la zona de *jalga* es poseída por foráneos no residentes. Varios de éstos tienen casas en la comunidad local, las que utilizan durante varios meses al año, en el período de la cosecha del maíz (junio y julio), mientras que la gran mayoría viene a la comunidad durante el período de la cosecha y regresa a sus comunidades de origen después de varios días. La mayoría de estos propietarios foráneos provienen del mismo distrito que hasta hace unos 25 años incluía en su jurisdicción a Puquio Pampán. De todos modos, por lo menos seis distritos están representados. Hasta donde se sabe, aunque no se dispone de catastros de propiedad en la comunidad, esto constituye un patrón que data desde

hace mucho, y mis informantes afirman que la gente de la *jalga* siempre ha poseído tierra *keshwa* en la comunidad. Su acceso a la mayor parte de esta tierra es debido a herencias, pero en otros casos ha sido comprada. La reciente ley de reforma agraria ha tenido cierto efecto sobre esta situación, pero está fuera del tema de este análisis.

Una tecnología tradicional, una cantidad limitada de tierra, propiedades poco ideales en los diversos pisos ecológicos del ecosistema local y el control de una gran cantidad de terreno de la comunidad por gente extraña a ella, con los factores que, al combinarse, plantean las principales limitaciones a la capacidad productiva y a la base de subsistencia potencial de muchas unidades domésticas de Puquío Pamán. El impacto de estas limitaciones se ve más claramente en la producción de papas de las unidades domésticas tanto simples como múltiples. El 40% de las unidades domésticas simples produce entre 0 y 8 sacos de papas al año (un saco-80Kg.), el 32% produce entre 9 y 15 sacos y el 19% produce entre 16 y 100 sacos al año, todo dentro del ecosistema local.

### CUADRO No. 5

#### PRODUCCION DE PAPAS POR UNIDAD DOMESTICA SIMPLE Y MULTIPLE

No. de Sacos	No. de Unidades Domésticas	o/o	No. de Unidad Múltiples	o/o
0-8	26	49	2	40
9-15	16	32	1	20
16-100	11	19	2	40
TOTALES	53	100	5	100

De las unidades domésticas múltiples, el 40% produce entre 0 y 8 sacos de papas al año, el 20%, entre 9 y 15 sacos y el 40%, entre 16 y 100 sacos.

La producción significa muy poco si no tomamos en cuenta el consumo de papas al año por unidad doméstica. Este producto es



uno de los más importantes en la base de la alimentación andina y Puquio Pampán no es una excepción. Era extraño que no se sirvieran papas bajo cualquier forma en las casas en las que estuve viviendo o en las que estuve visitando durante mi trabajo de campo; generalmente se sirven en una sopa muy liviana o sancochadas. Sólo servían las papas fritas en las casas con mayor opulencia. En una casa en la que viví por un período de más o menos dos meses se usaba un promedio diario de 2.5 Kgs. de papas, que servía para la comida del esposo, de la esposa, los dos niños, el antropólogo y un invitado casi diario. Debemos además señalar que el período en el que estuve en la casa era de escasez de papa (setiembre-octubre) en la comunidad en general, ya que la cosecha de las papas se realiza una vez al año en los meses de diciembre y enero. El ama de la casa me dijo que en la época en que había más papas (harta papa) cocinaba en una olla diferente, que, cuando fue medida, tenía capacidad para cuatro Kgs. de papas. Hay días, por supuesto, en los que no se come papa. No obstante, utilizando esto como una medida, a grandes rasgos, el consumo anual de papas en la unidad doméstica viene a ser de once sacos. Esto se acerca mucho a lo que me dijeron tanto el hombre como la mujer de la casa, de que requerían por lo menos 10 sacos de papa al año, así como también coincide con lo que señalan otras unidades domésticas que requieren cerca de 15 sacos al año para alimentar a una familia de cinco miembros y tener un sobrante para vender en el mercado.

Si lo anterior es representativo de la cantidad de sacos de papas que una unidad doméstica promedio necesita para su subsistencia básica, y yo creo que si lo es, deducimos que las unidades domésticas de la comunidad están muy lejos de ser autosuficientes. Las cantidades que señalamos anteriormente no toman en cuenta el hecho de que todas las unidades domésticas tienen necesidad de una cantidad adicional de sacos para alimentar a las personas que los ayudan en el trabajo agrícola recíproco; así como tampoco consideran el hecho de que muchas unidades domésticas tienen necesidad de papas para cubrir ciertas obligaciones en las fiestas o el que las papas sean el producto de más venta en la comunidad. Más aún, tampoco toman en cuenta el hecho de que hay con frecuencia pérdida de cosechas debido a las heladas, robo y daños hechos por los animales. El robo de cosechas es algo común en la comunidad y con frecuencia las unidades domésticas pierden la totalidad de su producción de papa en una noche en que dejaron sin guardianes el producto. En pocas palabras, la mayoría de las unidades domésticas

enfrentan un gran número de problemas en su esfuerzo por producir la cantidad suficiente de papas al año, dentro de los límites del sistema ecológico local.

Pero, por otra parte, la comunidad de PuquioPampán no es conocida como productora de papas, sino que por pertenecer a la zona de *keshwa*, su principal producto es el maíz. La importancia del maíz es enfatizada aún más por el hecho de que no hay unidad doméstica que no posea tierras en la zona *keshwa*, a diferencia de lo que sucede en la zona de *jalga*. El maíz no sólo es un producto alimenticio muy importante, sino que también lo es para el comercio. Los puquiopampanos nunca venden el maíz en el mercado y enfatizan que el "maíz es para la casa y para la *jalga*".

En relación con la producción de maíz, el 19<sup>o</sup>/o de las unidades domésticas simples y el 20<sup>o</sup>/o de las múltiples producen entre 0 y 8 sacos por cosecha; el 50<sup>o</sup>/o de las unidades simples y el 40<sup>o</sup>/o de las múltiples producen entre 9 y 15 sacos; el 31<sup>o</sup>/o de las simples y el 40 por ciento de las múltiples, entre 16 y 50 sacos por cosecha (ver cuadro 6).

### CUADRO No.6

#### PRODUCCION DE MAIZ POR UNIDAD DOMESTICA

No. de Sacos	No. de Unidades Domésticas Simples	o/o	No. de Unidades Domésticas Múltiples	o/o
0-8	10	19	1	20
9-15	26	50	2	40
16-50	17	31	2	40
TOTALES	53	100	5	100

Nuevamente, la producción significa muy poco si no tenemos una idea de las necesidades de maíz por unidad doméstica al año. Luego de la cosecha, en la comunidad se clasifican las mazorcas de maíz de acuerdo al tamaño y al color y se agrupan de a pares (*tinkis*). Un saco de maíz contiene cerca de 320 *mazorkas* de maíz, o 160 *tinkis*, más o menos. Las mazorcas más pequeñas o mal formadas son

separadas para hacer *tocosh* o para dar de comer a los cerdos. Utilizando nuevamente como ejemplo la casa en que viví la mayor parte del tiempo, para calcular las necesidades anuales de maíz que tiene una unidad doméstica simple, señalaré que en los dos meses se utilizó un promedio de 6 *tinkis* (12 mazorcas) de maíz diariamente. Sobre una base anual, esto se convierte en 14 sacos de maíz al año. Se debe señalar que esta unidad doméstica era la mayor productora de maíz en la comunidad y todavía tenía cierta cantidad de maíz sobrante de la cosecha pasada. Sin embargo, debemos tomar en cuenta nuevamente que el maíz no se come diariamente y que las unidades domésticas tienen necesidad de cierta cantidad de este producto para alimentar a quienes los ayudan en las labores agrícolas, en las fiestas y también que el maíz, al igual que otros productos, está sujeto a hurtos, a ser dañado por los animales y a pérdidas debidas al clima. La cantidad de 14 sacos, sin embargo, coincide con lo señalado por otras unidades domésticas de que necesitan cerca de 12 sacos de maíz al año para alimentar una familia de cinco miembros.

Si esta última cantidad es representativa, como creo, se puede decir que, en general, las unidades domésticas caen dentro de la capacidad productiva que fue señalada como necesaria por la mayoría de las familias. Sin embargo quedan algunas unidades domésticas cortas de esta cantidad necesaria, y en los casos de unidades domésticas (simples y múltiples) de muchos miembros pueden necesitar mucho más de lo señalado. En varias oportunidades, las unidades domésticas que tenían de ocho a diez niños y que producían más de dieciséis sacos, ya carecían de maíz cuatro meses después de la cosecha. Estas unidades domésticas dependían, desde ese momento, de intercambios en la comunidad para conseguir maíz, punto al que volveré directamente.

Tal como señalé anteriormente, la ventaja más obvia que Puquio Pampán ofrece a las unidades domésticas de fuera de la comunidad, en el ecosistema regional, es el acceso a la zona *keskwa*, al maíz y a otros recursos que se producen en esta zona. Una abrumadora mayoría de los individuos que se han casado con alguien de Puquio Pampán, en las tres generaciones pasadas, provenía de comunidades de la zona *jalga* que carecían de zona *keskwa* en su ecosistema local.

Por otro lado, una ventaja que no es tan obvia para los puquio-pampanos es el hecho de que la mayoría de extraños efectivamente provenga de la *jalga*. Esta no es tan obvia porque la importancia de

estas relaciones no se aprecia completamente hasta que no recordamos que la mayoría de las unidades domésticas de Puquio Pampán no posee tierra de *jalga* en el ecosistema local, y la mayoría de unidades domésticas están muy por debajo del nivel de autosuficiencia en lo que se refiere a la producción de papas en el ecosistema local.

### *Estrategias de intercambio en los ecosistemas regional y local*

Las uniones matrimoniales no sólo señalan el marco para las alianzas entre unidades domésticas, *castas* y familias, sino que, idealmente, ambos, hombre y mujer, aportan a la nueva unidad doméstica ciertos bienes de capital en forma de tierra, animales y otros recursos. Los datos sobre la cantidad de tierras que los puquio-pampanos poseían en el ecosistema regional fueron difíciles de conseguir debido a que por este tiempo se estaba llevando a cabo la reforma agraria y temían que yo tuviese algo que ver con eso, y que al darme los datos perdiesen por ello la tierra que poseían fuera. Pese a esto, el 770/o de las unidades domésticas de la comunidad, según pude averiguar, posee tierras fuera de la comunidad. En la mayoría de los casos el acceso a la tierra de fuera se obtuvo gracias a herencias y/o por uniones matrimoniales.

Aunque no se pudo cuantificar el tamaño de estas propiedades afuerinas, mi creencia, en general, es que son *chacras* relativamente pequeñas. Me baso para afirmar esto en el hecho de que, aunque ambos, hombres y mujeres, idealmente, deban recibir la misma cantidad de bienes por herencia a la muerte del jefe de familia o en el momento de matrimonio, en realidad, se da preferencia a los hombres, en tanto que las mujeres reciben una parte más pequeña.

Lo que debemos tomar en cuenta es que la mayoría de las unidades domésticas tiene acceso a tierra fuera de la comunidad. De esta manera, la propiedad de terrenos se extiende más allá del ecosistema local, para integrarse en uno más amplio. Una estrategia importante que posibilita esto es la exogamia local. Las propiedades afuerinas son importantes porque incrementan la capacidad productiva de Puquio Pampán de diversas maneras. En primer lugar, las unidades domésticas que no poseen tierra en la zona de *jalga* local pueden cultivar tierra de fuera. En segundo lugar, las unidades que poseen tierras en la *jalga* (o *keshwa*) de la comunidad, pueden cultivar en los dos lugares. En tercer lugar, las propiedades afuerinas, especialmente aquellas de la *jalga*, extienden el ciclo agrícola más allá

del ecosistema local. En el ecosistema regional, el período de producción de maíz es, en general, el mismo en las comunidades de la zona; la cosecha del producto se lleva a cabo en los meses de mayo, junio, julio. Sin embargo el período de cosecha de papa varía de gran manera al interior del ecosistema regional. En Puquio Pampán sólo hay una cosecha de papa que se realiza en los meses de diciembre y enero. En las comunidades que están situadas a menor altura que Puquio Pampán la cosecha de papas es en setiembre. En las comunidades de la *jalga*, que están a mayor altura, hay dos cosechas al año. La primera se realiza al mismo tiempo que la que se realiza en Puquio Pampán (diciembre, enero y febrero) y después hay una segunda cosecha que se lleva a cabo en junio. La ventaja de tener tierras de producción de papa en varias zonas que tienen ciclos agrícolas diferentes es obvia.

La exogamia local, entonces, es una estrategia por la cual unidades domésticas del ecosistema local y regional amplían su red socioeconómica más allá del ecosistema local y regulan el potencial de subsistencia en un ecosistema montañoso diversificado. Por lo tanto, constituye una estrategia que incrementa el potencial productivo mediante la explotación de recursos en un ecosistema más amplio. Sin embargo, la exogamia local es sólo uno de los medios que posibilita esto; debemos ahora echar un vistazo a otras estrategias de intercambio en los ecosistemas local y regional.

La carencia de tierras adecuadas, tanto en tamaño como en ubicación, es en cierta forma equilibrada gracias al préstamo, alquiler de tierras y contratos "al partir". Es una norma explícita en la comunidad asentir al préstamo o alquiler de tierras si alguien lo solicita; trátese de un pariente o no, uno está "obligado" a hacerlo. A pesar de que este es el ideal, son muy comunes las quejas en la comunidad no sólo de que algunas personas rehúsan alquilar o prestar sus tierras, sino también que cuando dicho acceso se logra no constituye una situación permanente. Como resultado, una persona puede un año tener acceso a la tierra extra que necesita y al año siguiente puede no tenerlo. (Ver artículo de Brush en este tomo). Los puquiopampanos señalan que la mayoría de las unidades domésticas tiene tierra "a lo justo para sí mismos". En muchos casos los puquiopampano están "al partir" en la tierra de cultivo de maíz con gente de fuera. En este caso trabajan en la siembra del producto, lo cuidan, y, al momento de la cosecha, reciben una parte para sí. En tales situaciones, sin embargo, se tiene muy poco control sobre los muchos



factores que pueden motivar que la persona de fuera con quien uno es "partidario" decida buscarse otro o tomarla toda para él mismo.

Se considera casi lícito el robo de la cosecha de maíz de extraños que no viven en la comunidad, así como también la de los lugareños "ricos".\* En muchos casos las unidades domésticas de la comunidad ganan por concepto de guardianía varios sacos extras al año, cuidando el producto de los de fuera hasta que éstos vengan a cosecharlo.

Dentro de la comunidad hay un continuo intercambio de alimentos entre las familias que están vinculadas entre sí por lazos de parentesco consanguíneo, ficticio o afín. Aunque estos intercambios generalmente involucran pequeñas cantidades (menudencias), no se debe confundir el tamaño con la frecuencia, ya que forman parte importante de la vida diaria. Gran número de unidades domésticas hacen pan en la comunidad; se intercambia pequeños panes por cuyes, maíz, trigo, habas, papas y otros alimentos utilizando diversas tasas de intercambio; por ejemplo: cuatro panes por un cuy, etc. Los individuos que viven fuera de la comunidad, que trabajan en la *yunga* fuera del ecosistema regional, llevan coca y la intercambian en la comunidad por productos alimenticios.\*\* Con frecuencia, cuando se trata de pan o de coca, se confeccionan listas y se extiende crédito hasta la siguiente cosecha o hasta que se necesite el producto. La mayor parte del trabajo se realiza sobre la *base* del intercambio recíproco, o *ayni*. En este trabajo recíproco el trabajador no sólo recibe sus comidas mientras trabaja, sino también recibe la *kisha*, que son porciones extras de comida que están destinadas, específicamente, a ser llevadas a la casa de cada persona para los miembros de la unidad que no trabajan. En muchos casos de trabajo de *ayni*, se puede solicitar un salario standard en maíz, semillas de papa u otros recursos necesarios que serán recogidos en el siguiente período de cosecha, en lugar de recibir a cambio un día de trabajo. Tanto durante la cosecha del maíz, como durante la cosecha de la papa, los trabajadores de fuera de la unidad doméstica, reciben su *payle*, que es un salario standard en especies. Por ejemplo: un día de trabajo en la cosecha de papa equivale a una *lata* (cerca de 25 lbs. de papas) y un día de trabajo en la cosecha del maíz equivale a 20 centavos (40

\* Ver Gade (1970) sobre este importante aspecto en la vida campesina. (N.E.).

\*\* Ver R. Burchard (1974: 209-251) "Coca y trueque de alimentos" en Alberti, Mayer *Reciprocidad e Intercambio en los Andes Peruanos* en el cual se describen estos intercambios en detalle. (N.E.).

mazorcas) de maíz. Sin embargo, como regla general de la comunidad, tanto para la cosecha de papa como para la del maíz, la fuerza de trabajo se limita a la unidad doméstica y/o la de los parientes más cercanos. Se señala, sin embargo, que si alguien por necesidad pide ayudar a una persona en la cosecha, trátase de un pariente cercano o no, se está "obligado" a aceptarla. El dinero en efectivo se emplea rara vez para pagar el trabajo. Cuando se hace, el salario standard de un día de trabajo es S/. 10.00.

Todas estas estrategias de intercambio, que se realizan al interior del ecosistema local, pueden ser extendidas al ecosistema regional. En varios casos, las unidades domésticas de la comunidad local comparten la tierra de cultivo de maíz con sus parientes afines de fuera de la comunidad, y, a cambio, estos últimos comparten con sus parientes polítricos la tierra de cultivo de papa. En época de la cosecha del maíz de Puquio Pampán vienen de fuera docenas de comerciantes con papas, lana, carne, queso y otros productos de la *jalga* para intercambiarlos por maíz.

Los puquiopampanos, a su vez, durante varios meses después de la cosecha de maíz, van a la *jalga* con sacos de maíz para intercambiarlos por papas y otros productos. Aquí, nuevamente, hay unidades domésticas que hacen panes y van a la *jalga* para intercambiar los panes por papas, como dijimos antes, a tasas exactas de intercambio, ya sea durante la época de cosecha o a crédito para la siguiente. Los puquiopampanos también van a trabajar en la cosecha de papas de las comunidades de la *jalga*, por lo que reciben una *lata* de papas por un día de trabajo. De la misma manera que la coca se intercambia al interior de la comunidad por productos alimenticios, se intercambia también fuera de la comunidad por papas, ovejas y otros bienes. En otro artículo he demostrado cómo, teóricamente, es posible hacer que un saco de papas se convierta en ocho, por medio de tales intercambios (Burchard, 1971-1974)\*.

Otro tipo de intercambio importante, que se lleva a cabo entre Puquio Pampán y las comunidades de *jalga* del ecosistema regional circundante, es el de animales. En gran número de las unidades domésticas de la comunidad local se cuida los bueyes de los parientes que viven en la *jalga* durante varios meses al año, en los que no sólo se apacentan, sino que también son utilizados en la

\* Ver también Fonseca (1972a 1972b y 1974), Mayer (1970, 1974 y en este tomo), Cus-tred (1974) que analizan y describen estos mecanismos. (N.E.).

preparación del terreno para la siembra de los diferentes productos, particularmente el maíz. A cambio, por cada día que los bueyes son utilizados para el trabajo, los afuerinos reciben 20 centavos de maíz (*unay precio*). Una vez que la unidad doméstica ha terminado de arar su *maizal*, los bueyes son alquilados a otras unidades por el mismo precio. Sólo el 11% de las unidades domésticas de la comunidad tiene su propia yunta, pero todas necesitan la yunta para sembrar el maíz. Luego de la cosecha del maíz, los de fuera vienen a la comunidad a recoger sus animales y su maíz. Los puquiopampanos, por su parte, llevan sus animales a las estancias de la *jalga* para que los cuiden durante la época en que el pasto está todavía corto en el ecosistema local. El que cuida a los animales recibe, a cambio, maíz, coca y aguardiente.

Los puquiopampanos enfatizan la importancia de tener vínculos de parentesco en el ecosistema regional al decir que van a tal y cual comunidad porque tienen "familia" o "conocidos" en la zona. Muchos de estos vínculos, aunque por supuesto no todos, se deben al patrón exogámico local. Estos lazos son importantes por una serie de razones. En primer lugar, las relaciones de parentesco no sólo influyen en las tasas de intercambio que se establecen entre los contractuantes, sino que, debido a que muchas de estas relaciones de intercambio involucran créditos a largo plazo, se establecen generalmente entre individuos que "son de confianza" y de "buena conciencia", o con aquéllos de los que se espera que puedan cumplir la norma de reciprocidad balanceada que es un epifenómeno de todas las relaciones de intercambio.

Las estrategias de intercambio que se llevan a cabo en el ecosistema regional encajan, por supuesto, con el ecosistema local. De esta manera, en el transcurso del año, las diversas permutaciones que engendran las diferentes relaciones de intercambio entre las unidades domésticas de variadas comunidades, que poseen ciclos agrícolas diferentes en el ecosistema regional, llevan un ingreso de recursos relativamente continuo del exterior hacia el ecosistema local y a sus unidades domésticas. Es excepcional que un individuo traiga bienes de fuera que no sean redistribuidos entre las unidades domésticas locales a través de las múltiples estrategias de intercambio que se llevan a cabo en el ecosistema local. En algunos casos, sin embargo, las papas, ovejas y otros bienes que se han obtenido en el ecosistema regional, son llevados al mercado, que está a seis horas de viaje desde Puquio Pampán, para ser vendidos por dinero.

En este artículo, he argumentado que la exogamia local, como parte de un modelo más amplio de endogamia regional, es una estrategia mediante la cual las unidades domésticas de la comunidad local y las del contexto regional amplían la red de relaciones socioeconómicas en la que están inmersas y regulan el potencial del subsistema en un ecosistema diversificado. También he afirmado que al ampliar esta red más allá del ecosistema local, por los mecanismos ya mencionados, las familias campesinas de Puquio Pampán no sólo incrementan su "seguridad", sino que también incrementan su potencial de subsistencia, mediante la explotación de recursos en un ecosistema más amplio. La "seguridad" de los campesinos nunca se garantiza cuando éstos "se encierran en su caparazón". La exogamia local y las otras estrategias de intercambio entre las unidades domésticas de las diversas zonas ecológicas no son únicamente adaptivas a un ecosistema diversificado, sino que también constituyen una respuesta práctica a los problemas planteados por este ecosistema. De esta manera la exogamia local y las opciones y estrategias de intercambio entre unidades domésticas de diferentes zonas ecológicas son utilizadas por los campesinos, como los de Puquio Pampán, para sobrevivir en un mundo que no sólo va más allá de sus 450 hectáreas, sino que también les es menos extraño.

**VI**

**PARENTESCO Y DESARROLLO**





# EMPRESARIOS COMERCIALES Y PARENTESCO EN LA SIERRA PERUANA

Norman Long\*

## *Postulados teóricos*

Durante la década pasada, el péndulo de la investigación antropológica se ha movido desde un tratamiento institucional hasta la perspectiva del actor en el estudio del comportamiento social. Esto se refleja en los diversos intentos de desarrollar análisis basados en proposiciones o puntos de vista derivados de la teoría del juego y los modelos de toma de decisiones; y está también mostrado por el interés generado en análisis situacionales, estudios de redes de relaciones sociales y la teoría del intercambio.

Como base de las formulaciones, desde el punto de vista del actor, están los criterios de racionalidad. Frecuentemente, esto se expresa simplemente, presumiendo que cuando el actor se enfrenta a un problema particular y a una serie de soluciones alternativas, él mismo seleccionará la solución que le ofrezca un máximo de beneficios con un mínimo costo. Sin embargo, el cálculo de recompensa y de costo y el regateo (tácito o no), que esto pueda conllevar, tienen lugar necesariamente dentro de un contexto socio-cultural específico, estando, por lo tanto, limitados por los recursos, información y alternativas posibles prescritas culturalmente. Más aún, las decisiones y los resultados también son afectados por las acciones de otras personas que a su vez persiguen sus propios intereses. Claro está que este último modo de tratar las acciones sociales y las relaciones, como productos de las partes involucradas, caracteriza el trabajo de los teóricos del intercambio, quienes han enfatizado las propiedades emergentes de las relaciones de interacción. (Blau, 1967; Kapferer, 1972).

---

\* *Norman Long*, profesor de Antropología en la *Universidad de Durham*, Inglaterra, doctorado en *Manchester*. Antes de trabajar en el Perú, realizó investigaciones en *Zambia*, y publicó *Social Change and the individual* y *Studies in rural development*, como también artículos sobre aspectos de Antropología Económica, desarrollo rural y religión. En el Perú investigó en el Valle del Mantaro aspectos del desarrollo regional.

Un conjunto de relaciones de intercambio, compuesto de varios elementos transaccionales, debe ser analizado considerando la trayectoria de los valores compartidos y normas preexistentes. En efecto, éstos constituyen las reglas por las que son manejadas e interpretadas las transacciones por los mismos actores. Los valores y normas se derivan esencialmente de dos fuentes. Algunas son externas a los actores, porque forman parte del conjunto común de valores e ideas articulados por los miembros de una sociedad o por ciertos grupos dentro de ésta. Cada actor que inicia o renueva una relación puede apelar a estas o aquellas normas y valores particulares, tratando de incrementar la posibilidad de predicción del resultado de la relación. En un trabajo anterior (Long, 1970) he demostrado cómo esto opera entre los campesinos de Zambia, miembros de la secta "Testigos de Jehová", quienes, utilizando lazos de parentesco matrilineales para obtener trabajo agrícola, evitan exitosamente muchos de los conflictos inherentes y las inseguridades vinculadas con estas relaciones, redefiniéndolas de acuerdo a su ideología religiosa.

En los análisis de redes de relaciones sociales (*Network Analysis*: Mitchell, 1969) este contenido valorativo ha sido llamado "el contexto normativo" de las relaciones: así, si uno categoriza un conjunto de lazos, por criterios, tales como: el parentesco, religión, afiliación política; se está especificando el contexto normativo dominante o el conjunto de reglas que gobiernan los tipos de transacciones que se realizan entre los participantes y los significados que les son atribuidos por los mismos. Obviamente, el contexto normativo de las transacciones puede cambiar de situación en situación, o puede ser definido de distinta manera por los actores involucrados. También es usual encontrar múltiples contextos normativos, que pueden ser utilizados como y cuando los actores piensan que es apropiado.

Otra fuente de valores es la propia relación de intercambio. Habiendo llegado a ser partes de una relación, los actores se vinculan a través de transacciones, que, con el correr del tiempo, pueden generar nuevos patrones o valores, o guiar a una redefinición de los previamente existentes. De acuerdo a Barth (1963), esto es especialmente cierto en el rol que juegan los empresarios al iniciarse un cambio social, aunque cualquier clase de relación supone la existencia de ciertas reglas implícitas que son, en cierto sentido, únicas para esta relación. Por esto, el estudio de las relaciones de intercambio, requiere un análisis desde el punto de vista transaccional y normativo.

Como Anderson (1971) ha enfatizado correctamente en un estudio reciente<sup>1</sup>, tomar en cuenta ambos grupos de valores es de principal importancia si deseamos desarrollar un modelo de intercambio más sofisticado en el comportamiento social. Los valores son de gran significación porque sirven para incrementar la capacidad de predicción de relaciones específicas, indicando los tipos de expectativas que intervienen y la naturaleza de los compromisos sociales e ideológicos de los participantes. Creo que mucho de la teoría del intercambio, que asigna prioridad analítica a un análisis de costo-beneficio en el comportamiento social, ha fallado en dar un adecuado tratamiento a por qué los aspectos normativos afectan el mantenimiento y los resultados de relaciones específicas de intercambio.<sup>2</sup> Este trabajo intenta contrarrestar esta tendencia, analizando más explícitamente las maneras cómo los criterios normativos son utilizados para consolidar y definir con más precisión la naturaleza de los contenidos transaccionales asociados a ciertas relaciones. Esto se vincula con un análisis de la organización y administración de los recursos interpersonales en el manejo de diferentes tipos de empresas económicas en la sierra del Perú.

He analizado previamente el significado de las redes de asociación y de parentesco para la operación de empresas de transporte en la región central del Perú (Long, 1972). El presente estudio extiende este análisis, examinando el rol jugado por el parentesco y los lazos afines en el manejo de otros tipos de empresas comerciales. En él, distingo dos modelos contrastantes de organización. El primero, consiste en una serie de intercambios sociales, que ocurren entre ciertos parientes y afines, cada uno de los cuales

---

1 Varios de los argumentos desarrollados en el análisis de los campesinos "Testigos de Jehová" en Zambia (Long, 1970) y en el presente trabajo se asemejan a los puntos señalados por Anderson en su tratamiento de las relaciones de parentesco y familiares en Lancashire en el siglo XIX. Por ejemplo, la discusión sobre la importancia de considerar las relaciones de intercambio desde el punto de vista de cómo algunos actores están seguros que la reciprocidad se llevará a cabo, mediata o inmediatamente, está estrechamente vinculada a mi análisis de los mecanismos por los cuales se evitan inseguridades en las relaciones interpersonales a través de la utilización de criterios normativos extraparentales.

2 Singelmann (1972) expresa dudas similares, y sugiere como una posible solución, el combinar la teoría del intercambio con un acercamiento a la teoría de interacción simbólica, que enfoca las definiciones e interpretaciones desde el punto de vista del actor.

maneja sus propios asuntos económicos independientes; y el segundo, compuesto por un grupo de parientes, que están involucrados diferenciadamente en la conducción de una sola empresa. Sugiero que estos dos modelos se asocien con la utilización de mecanismos diferentes, para consolidar y definir relaciones basadas en lazos de parentesco o de afinidad, que son de estructura similar pero manejados diferenciadamente. Espero enfocar específicamente tres tipos de mecanismos: el uso del compadrazgo, la pertenencia a clubes de fiestas y la utilización de acciones patrón-cliente.

### *El marco*

El material para este trabajo fue recogido en 1971, durante una investigación en el valle del Mantaro, región de la sierra central peruana.<sup>3</sup> El área es conocida por su alto nivel de producción agrícola y lo extenso de la actividad comercial. Sin embargo, existe una zona de minifundios, que produce una amplia gama de productos agrícolas (papas, frijoles, trigo, cebada, verduras de diversos tipos y maíz) y productos ganaderos (carne, leche, mantequilla y queso), para la venta en mercados externos, principalmente en Lima y en las ciudades mineras. Además, hay producción artesanal de textiles, platería, cerámica, mates burilados, sombreros y muebles, y un número creciente de talleres textiles y mecánicos.

Concomitantemente existe un amplio sector de servicios que provee transporte al interior y exterior del valle. Huancayo, la ciudad central, ha triplicado su población en los últimos 30 años y representa el centro comercial y administrativo más importante de la región. Está situado al final del valle, hacia el sur, y tiene vínculos directos con Huancavelica y Ayacucho y, a través de estos pueblos, con otras partes de la sierra sur. Huancayo es por consiguiente un punto estratégico de comunicación que está conectado con Lima por

---

3 La investigación es parte de un estudio más amplio del desarrollo de la zona del valle del Mantaro. Ver Norman Long y Bryan Roberts, "Regional Structure and Entrepreneurial Activity in a Peruvian Valley: A Research Proposal" Departamentos de Antropología Social y Sociología de la Universidad de Manchester, 1969. El proyecto es financiado principalmente por el Social Science Research Council of Great Britain, con ayuda adicional del Foreign Area Fellowship Program. El mejor estudio sobre la región, desde el punto de vista de recursos naturales, demografía y estructura económica, se encuentra en un detallado trabajo a cargo de *Latin project* Basle/Lima (1968), para el *Encauzamiento del río Mantaro*. Ver en Adams (1959), Escobar (1964), Lamond Tullins (1970) y Tschopik (1947) un análisis de la estructura social de comunidades rurales seleccionadas.



un camino asfaltado (más o menos 350 kilómetros) y también por tren.

El comercio y el transporte no están limitados a Huancayo. Muchos pueblos en el valle pueden jactarse de tener una gran cantidad de negociantes y transportistas entre sus residentes. Parece ser que las ocupaciones de este tipo son las más rentables económicamente, pues las agrícolas, debido al reducido tamaño de sus propiedades, son insuficientes para hacerlas rentables en términos de producción moderna a gran escala. Un pueblo que tiene un sustancial número de personas ocupadas en actividades no agrícolas es Matahuasi, que está situado aproximadamente a medio camino entre Huancayo y Jauja. Este es el camino principal a Lima y los pueblos mineros.

En 1971, Matahuasi tenía una población residente de cerca de 3,000 personas. Esta es una importante comunidad agrícola, pero, como la mayoría de las comunidades del valle, está caracterizada por una alta tasa de emigración que se ha mantenido por muchos años debido, aparentemente, a un incremento poblacional en relación a la tierra disponible. Se puede extraer de estadísticas gubernamentales disponibles, que Matahuasi, junto con Sicaya, tienen el más alto número de miembros nacidos en el pueblo que trabajan y viven fuera del valle, generalmente en Lima. Un número considerable de éstos, está trabajando profesional y técnicamente, o son comerciantes, tenderos, transportistas.

Matahuasi se ajusta al patrón general de propiedades agrícolas pequeñas y fragmentadas, por razones históricas, sin embargo, exhibe grandes diferenciaciones económicas y desiguales, en lo que a posición de tierras se refiere, en comparación con otras comunidades del área del Mantaro. Cerca de 15, de un total de 611 unidades productivas, tienen entre 20 y 30 hectáreas de tierra, mientras la mayoría tiene pequeñas extensiones, de menos de 2 ó 3 hás. y otros no la tienen en absoluto. Sin embargo, la mayor parte de la población está vinculada con la agricultura. Existen también artesanos, trabajadores, especializados o no, quienes se desplazan hacia Huancayo diariamente. También hay choferes, profesores y hombres de negocios. Esta última categoría de comerciantes está constituida por cerca de 25 tenderos, que poseen establecimientos de diferente tamaño: 4 vendedores de maderas, 6 transportistas con vehículos propios, varios intermediarios de productos agrícolas y el propietario de un grifo con restaurante. Una alta proporción de

individuos está involucrada en más de una ocupación.

### *Características formales del sistema de parentesco*

El modelo de parentesco es el típico que se encuentra a lo largo del valle del Mantaro y en otras áreas mestizas del Perú, donde las comunidades locales están fuertemente integradas al sistema socio-cultural nacional. (Gillin, 1945; Brush, 1972). La terminología usada es exclusivamente española y las relaciones se rastrean bilateralmente. En muchos casos, los parientes patrilaterales y los matrilaterales tienen igual importancia y esto se refuerza por un sistema de herencia que divide la propiedad por igual entre todos los hijos, protegiendo así los derechos tanto de los hombres como de las mujeres. Esto significa, que la importancia social y económica de las relaciones patrilaterales, en contraposición a las matrilaterales, variarán de acuerdo a las particularidades de cada familia y dependerán de los intereses y compromisos personales de los individuos en cuestión.

Dentro de este sistema abierto y altamente flexible, la unidad doméstica (la casa) constituye la agrupación más persistente y más fácilmente identificable. Para referirse a ella, generalmente se usa el término de *familia*, y esta unidad doméstica puede estar constituida por una familia nuclear o por un grupo extenso que contiene uno o más hijos casados y/o hijas y sus cónyuges e hijos. No hay regla de residencia matrimonial clara, pero, normalmente, las parejas prefieren establecer una casa independientemente de los padres, si es posible. En la práctica, esto depende mucho del status económico de la nueva pareja y de su familias. Es dentro de la unidad familiar, o entre los miembros de una familia inmediata (esto es, familia de origen, antes de la muerte de los padres fundadores), donde ocurren regularmente los intercambios entre parientes cercanos y de acuerdo a normas de comportamiento bien definidas. Se espera que los hijos muestren deferencia y respeto a sus padres y que cuando sean adultos los asistan en el trabajo dentro de la unidad doméstica, o contribuyan a sus ingresos si estuvieran trabajando fuera. Por su parte, los padres deben proveer la subsistencia básica de los hijos si estos últimos no tienen medios independientes y ayudarlos en los gastos de educación. Aunque se supone que la autoridad la tiene principalmente el padre de la familia, frecuentemente la madre asume un rol equivalente para las decisiones más importantes que afectan a la familia, y es vista

como la figura central en el manejo diario de los asuntos domésticos. Por esta razón, ocupa un lugar prominente en la ideología de la vida familiar que fortalece los lazos emocionales que existen entre una madre y sus hijos.

Durante la vida de los padres, cuando la propiedad familiar está integrada bajo el control de ambos padres, y las posibilidades de herencia son todavía remotas, las relaciones entre los siblings tienden a ser cordiales y se caracterizan por un alto grado de cooperación. Sólo después, cuando la división de la propiedad familiar ha ocurrido o es inminente, o si sus carreras educacionales o profesionales divergen marcadamente, es cuando vemos emerger abiertamente hostilidades, o separaciones entre los siblings. Durante su juventud, éstos se integran en un intercambio relativamente balanceado de servicios, ofrecen ayuda recíproca en el trabajo de diversos tipos y expresan su solidaridad e intereses comunes al pertenecer a la misma unidad de producción y consumo encabezada por sus padres. Más tarde, sin embargo, cuando los individuos van a trabajar fuera de la comunidad o se casan, se desarrollan modelos más competitivos. Hemos observado el desarrollo de una diferenciación interna basada en criterios ocupacionales, educacionales, o de status social. Esto también puede estar acompañado de luchas centradas en el control de la propiedad familiar, si ésta se considera un recurso importante. Frecuentemente, las relaciones entre el hermano mayor y el menor se vuelven tensas, cuando el primero se queja por recibir ninguna o escasa retribución, de la inversión hecha en el financiamiento de la educación de los hermanos menores o en otras formas de ayuda.

Fuera del contexto de la familia inmediata, encontramos un amplio universo no diferenciado de parientes cognáticos que para propósitos específicos pueden ser considerados dentro de la red de parentesco efectivo del individuo. Hay unas cuantas normas claramente establecidas que gobiernan el comportamiento entre categorías de parentesco específicas. Estos parientes pueden ser reconocidos matrilateral o patrilateralmente, y se incluyen dentro de la amplia categoría de "parientes". Los mismos términos de parentesco se utilizan para ambos lados de la red de parentesco y se distinguen principalmente por un criterio generacional. Muy pocos individuos pueden trazar ascendentemente sus vínculos cognáticos más allá de tres generaciones, y, lateralmente, las relaciones hasta el segundo grado son muy raras. Ocasionalmente, sin embargo, las personas que comparten el mismo apellido, materno o paterno, pueden tratarse

como parientes vaga e imprecisamente, asumiendo que, originalmente, debieron haber tenido un ancestro común. Así, en Matahuasi, encontramos que personas con el apellido Castillo se consideran parientes aunque esto no parece conllevar un comportamiento de parentesco. Sin embargo algunos miembros de la "familia Castillo" se han organizado dentro de un club de deportes, para conservar estos sentimientos de parentesco y añadir prestigio a su nombre. Se ha podido observar un fenómeno similar, con otros apellidos, en distintos pueblos del valle.

El matrimonio implica una ampliación del universo de parentesco, porque los parientes políticos se incluyen frecuentemente en la categoría de "parientes" y pueden ser utilizados para distintos propósitos (aunque el grado de afines considerados como parientes fluctúa de acuerdo a la situación y al individuo). Las relaciones entre cuñados son vistas como llevaderas y familiares y están basadas en una regla general de reciprocidad en los intercambios. Muchas veces, los lazos entre cuñados tienden a reemplazar los lazos entre hermanos reales, pues, frecuentemente, las relaciones de éstos disminuyen, después que cada uno ha obtenido independencia del hogar paterno. Mientras que los hermanos rivalizan frecuentemente por el control de la propiedad familiar, los cuñados no están directamente involucrados; esto posibilita el desarrollo de muchas relaciones cooperativas basadas en nociones de igualdad de status. Las relaciones con los suegros, y entre los consuegros, son tan respetuosas como las que se mantienen con los padres, principalmente durante los primeros años de matrimonio, cuando el yerno o la nuera viven en el hogar de su cónyuge. Por su parte, los suegros deben asistir al hijo político, tal como lo harían con sus propios hijos.

Como muchos sistemas cognaticios (ver Campbell, 1964), el reconocimiento de una amplia gama de relaciones patrilaterales y matrilaterales, organizadas de acuerdo a una red de parentesco egocentrada, genera gran variabilidad en el manejo de las relaciones. La estructura y contenido de las redes de parentesco variará considerablemente de persona a persona, y dependerá de una serie de factores contingentes relacionados con intereses personales, status, y disponibilidades de los individuos involucrados. Más aún, generalmente falta una especificación de las normas, derechos y obligaciones asociadas con cada tipo de relación de parentesco. Sólo en el contexto del hogar o de la familia inmediata encontramos un grupo definido de normas, especificadas clara y razonablemente, que

regulan las relaciones interpersonales. Esto puede persistir por tiempo limitado, porque la dispersión de los miembros, debido al matrimonio, trabajo o educación fuera de la comunidad, carcome, inevitablemente, la unidad de la familia y la división de la propiedad familiar. Todo esto lleva a la quiebra de este sistema de relaciones así como a una redefinición de las expectativas.

Dada tal cantidad de variaciones e inseguridades, los hombres de negocios, así como otros matahuasinos, deben emplear una serie de técnicas para definir y eliminar algunos de los elementos de inseguridad en estas relaciones de parentesco, si estas relaciones han de ser útiles y predecibles en sus resultados. Esto normalmente implica, de alguna manera, un refuerzo en los lazos de parentesco existentes. Tomemos por ejemplo, las relaciones entre hermanos, que se caracterizan por elementos de cooperación y conflicto. En consecuencia, las relaciones particulares tienden a tomar una de estas dos formas o a fluctuar entre ellas. Estas pueden estar estructuradas en términos de una serie de intercambios horizontales, basados en la igualdad de status y obligaciones balanceadas, o convertirse en relaciones verticales donde hay un desequilibrio de intercambios y obligaciones y una diferenciación de poder y status. En el tipo horizontal, la relación puede estar legitimizada por referencia a una noción general de reciprocidad entre parientes cercanos, reforzando la unidad de los hermanos y sus intereses comunes, o trayendo a colación algunos criterios extraparentales de intercambio balanceado o cooperación. Las relaciones verticales, que reconocen la potencialidad de la competencia y del conflicto y que tienden a estructurarlo en términos de diferencias de status, pueden ser justificadas, haciendo referencia al mayorazgo, o en términos de criterios económicos, o algún concepto de relaciones patrón-cliente. En el desarrollo de dichas relaciones, siempre existe un proceso dialéctico, por el cual, en algún punto, hay una presión hacia la igualdad de status, y, otras veces, un movimiento hacia intercambios desiguales y diferencias de poder<sup>4</sup>. Este proceso, por supuesto, está íntimamente ligado con los cambios que ocurren durante el ciclo vital de la unidad familiar.

---

4 Ver en Blaun (1967) una exposición teórica detallada de la importancia de los procesos dialécticos en la vida social, especialmente los capítulos IV y V, relacionados con intercambio social y diferenciación de poder. Robert F. Murphy en un libro reciente: "The Dialectics of Social Life" (1971), presenta un punto de vista más polémico y menos conductivista.



El resto de este trabajo examina algunos de los mecanismos utilizados por los individuos, que operan empresas comerciales, en el manejo de las relaciones entre siblings y afines. Mi propósito es analizar las formas en que los empresarios usan el parentesco, lazos afines y otros vínculos interpersonales para el manejo de sus negocios. Aunque generalizaré muchos de los puntos como válidos para el resto de la población, adoptaré un punto de vista, por el cual el parentesco y las redes interpersonales constituyen recursos sociales importantes tal como lo es el capital, el trabajo y bienes materiales que pueden ser manipulados y empleados en la organización de empresas.

El principal argumento que deseo desarrollar, está relacionado con la necesidad de introducir, en una relación de parentesco existente, criterios extraparentales, para que, de esta manera, la relación se pueda especificar con mayor precisión en términos de tipos de beneficio, obligaciones y modelos de intercambio que se esperan.

Como el universo de parentesco es ilimitado y se caracteriza por la falta de claridad en lo que respecta a normas de comportamiento, rara vez se puede disponer de un marco normativo adecuado a este propósito; por lo tanto, se debe apelar a otros modos de definición. En el estudio de casos que sigue; explotaré este tema, relacionándolo con el compadrazgo, pertenencia a clubes de fiesta y relaciones patrón-cliente. Se observará que el añadir otras relaciones, a una que es vista primariamente en términos de parentesco, posibilita al empresario utilizar la relación en forma más eficaz y distinguirla de otros lazos estructuralmente similares los que, por alguna razón, no desea activar.

### *Caso 1*

Mi primer ejemplo es el de un pequeño comerciante, que administra una sastrería y un pequeño negocio de abarrotes. La sastrería está localizada en la capital de provincia, Concepción, cerca de Matahuasi y es dirigida por el propietario y un ayudante. El negocio está principalmente bajo la responsabilidad de la esposa, quien persuadió a su marido para que se invirtieran algunos de los beneficios de la sastrería en el establecimiento de una pequeña tienda en Matahuasi, donde ellos viven. El negocio es administrado por la esposa, que también atiende en él, recibiendo ocasionalmente

ayuda de su hija y esposo. De las dos empresas, sólo la sastrería usa un ayudante, que no pertenece a la unidad doméstica, al que se le paga una comisión sobre los ternos que hace. Este no está relacionado con la familia, ni por parentesco ni por afinidad. Estos tipos de empresas contrastan con otras ocupaciones empresariales locales, tales como intermediarios de productos agrícolas, trabajadores en aserraderos, que requieren un número considerable de trabajadores empleados regularmente, y un alto nivel de capitalización (Long, 1972).

A pesar de las bajas inversiones de capital y trabajo requeridos, la instalación de la sastrería necesitó de la movilización de un capital inicial para la compra de máquinas de coser, tablas de planchar, etc. Se necesitaron inversiones similares para convertir el cuarto delantero de la casa en una tienda con mostrador y escaparate. La apertura de una sastrería también requería un grado considerable de experiencia, tanto en la producción, como en la publicidad. Este y otros problemas, relativos al establecimiento y administración del negocio, estaban relacionados integralmente, de manera que el dueño (Francisco) fuera capaz de utilizar una red de lazos de parentesco y afines preexistente.

El cuadro 1 resume las características sociales de los parientes cercanos y afines de Francisco (el análisis se limita a los padres, siblings, padres políticos y siblings de su esposa, o sea, a las familias inmediatas de Francisco y su esposa) y a los tipos de transacción que él tiene con cada uno de ellos. Enfoco específicamente la contribución que ellos dan para el manejo de la empresa; para simplificar los temas, he caracterizado los tipos de transacciones, de acuerdo a la movilización de recursos. Así, he distinguido cuatro tipos básicos de recursos. 1) *Dinero en efectivo*, bajo la forma de contribuciones, regalos o préstamos, para la compra de nuevo equipo y para la ayuda en los costos de operación. 2) *Servicios*, que incluyen trabajo, calificado y no calificado, y el aprovisionamiento de diversos materiales, tales como madera para los mostradores, o telas y algodón para coser, o implementos más grandes, como máquinas de coser de segunda mano. 3) *Información*, relacionada con las condiciones del mercado, nuevas modas o técnicas de sastrería, y también sobre ventas al por mayor y precios. 4) *Red de clientela*, que indica si los individuos relacionados proporcionan o no, acceso a clientes que están fuera de la red de parentesco efectiva y de amistades de Francisco. El cuadro no trata de medir la intensidad o frecuencia de

las transacciones, sino tan sólo de informar si existieron o no, durante mi estadía en la comunidad en 1970-1971. Claro está que he excluido del análisis otros tipos de intercambio social, relacionados con visitas regulares y patrones de diversión (jovialidad y bebida).

CUADRO I

	Categoría de parentesco con ego	Edad	Lugar de residencia	Ocupación	Dinero en efectivo	Movilización de recursos				Compañerazgo
						Servicios	Información	Red de clientela	Colaboración en las fiestas	
1	P	76	Matahuasi	Agricultor campesino		X				
2	M	60	Matahuasi	Ama de casa			X			
3	HNA	45	Huancayo	Costurera			X	X	X	X
4	HNA	40	Lima	Ama de casa						
5	HNO	38	Lima	Sastre		X	X	X	X	X
6	HNA	34	Lima	Ama de casa						
7	HNO	32	Huancavelica	Mecánico de las minas			X		X	X
8	HNA	30	Huancavelica	Costurera					X	
9	HNO	28	Pacococha	Minero						
10	HNO	26	Huancayo	Catedrático					X	X
11	P.ESA	88	Matahuasi	Retirado						
12	M.ESA	64	Matahuasi	Retirada						
13	HNO.ESA	50	Matahuasi	Agricultor campesino		X	X	X	X	X
14	HNO.ESA	44	Matahuasi	Minero retirado		X	X	X	X	X
15	HNO.ESA	40	Casapalca	Minero					X	
16	HNO.ESA	30	Huancayo	Mecánico						
17	HNA.ESA	35	Casapalca	Ama de casa		X	X		X	X

P= Padre. M = Madre. HNA = Hermana. HNO = Hermano. P.ESA = Padre de la E sposa. M.ESA = Madre de la E sposa.

Antes de pasar a analizar el patrón de las transacciones corrientes, es importante esquematizar las maneras en que los participantes ayudaron a Francisco en la fase de instalación. Aunque Francisco ya estaba casado, al momento de establecer su sastrería, recibió asistencia tan sólo de su familia inmediata. Esto se explica por el hecho de que es sólo por éste lado que encontramos las habilidades necesarias: su hermano mayor (5) y su hermana mayor (3), practicaban el comercio antes que Francisco se dedicara a esta carrera. Claro está que fue a través de la ayuda de su hermano, quien había establecido una pequeña sastrería. Y trabajó con él como ayudante, aproximadamente 10 años. Luego, el hermano trasladó su negocio a Lima y Francisco se estableció en Concepción. Durante su aprendizaje, Francisco también fue ayudado por su hermana, quien trabajaba para otro sastre en Huancayo como costurera. El hermano (5) fue de valor incalculable para Francisco, porque le transfirió parte de su antiguo equipo, le dio dinero para la compra de una nueva máquina de coser y le mandaba frecuentemente pequeñas cantidades de dinero en efectivo, según necesidad.

Desde entonces, el negocio de Francisco se ha expandido considerablemente y ahora es él quien emplea a un asistente. Su hermano (5) mantiene contacto cercano con él y ha estado tratando de persuadirlo para que se mude a Lima, para abrir un negocio entre los dos Francisco, sin embargo, es renuente a hacerlo, en tanto su negocio prospere en Concepción.

Durante los primeros años, Francisco también fue ayudado por su otro hermano (7), el que había estado en Huancavelica, trabajando como mecánico en las minas por muchos años. Este hermano es contemporáneo de Francisco y fueron juntos a la escuela. Después cuando el primero se fue a las minas, continuó manteniendo contacto con Francisco, visitándolo en Huancayo o en Matahuasi, y aun lo ve regularmente. Ganando salarios razonablemente buenos en las minas, pudo regalarle dinero a Francisco, cuando este necesitaba y también le compró una máquina de coser nueva, cuando necesitó reemplazar la antigua. Francisco, en retribución, le ha hecho ternos cuando se lo ha requerido sin cobrarle. Su hermano es soltero, y se queda en casa de Francisco y su familia cuando visita Matahuasi.

Francisco proviene de una familia con recursos económicos relativamente escasos. Sus padres viven en Matahuasi y ganan a duras



penas para su existencia, con una parcela de tierra de menos de una hectárea. Durante su juventud, había poco dinero sobrante para financiar la educación o la de sus hermanos mayores, y por eso ninguno recibió educación secundaria. Sólo el hermano menor (10) recibió mayor instrucción, que fue financiada por sus hermanos (5 y 7). Francisco ha mantenido siempre relaciones relativamente cercanas con sus padres y los ve regularmente durante la semana. Estos no han estado en situación de ayudarlo económicamente. Por eso la única contribución importante de ellos ha sido el parentesco de la casa donde se ha instalado la tienda.

El resto de los hermanos de Francisco (4, 6, 8, 9, 10) no jugó rol alguno de ayuda en el establecimiento del negocio. Su hermana mayor (4) se casó con un carpintero de Chiclayo, en la costa norte, y se fue a vivir con él a Lima; desde entonces, ha mantenido poco contacto con su familia de Matahuasi. Su hermana (8), que es costurera en Huancavelica, mantiene contacto con la familia, pero nunca ha estado en situación de ayudar con préstamos u ofrecer otra clase de asistencia; y su hermano menor (9) desde joven se fue a trabajar en la mina de Pacococha y visita poco frecuentemente a sus parientes de Matahuasi. El otro hermano (10) vive en Huancayo y enseña en la universidad. Aunque Francisco, junto con sus otros hermanos (5 y 7), ha ayudado en diversas oportunidades en la educación secundaria y superior de su hermano menor, éste no ha reciprocado mucho aún, y, aparentemente, no está inclinado a hacerlo.

El mismo modelo de relaciones de parentesco subsiste en la actualidad. El aún mantiene vínculos cercanos con su hermana (3) y los dos hermanos (5 y 7), quienes le dan ayuda de varias clases, y le proporcionan acceso a clientes adicionales en las ciudades donde viven. Pero, además, Francisco ha estado cultivando la relación con su hermano menor (10), quién ahora ocupa un status relativamente alto en la clase media de Huancayo. Uno de los frutos de esto es que Francisco ha obtenido pedidos de trabajo de profesionales residentes en Huancayo.

En años recientes, sin embargo, Francisco ha desarrollado relaciones cercanas con algunos de sus parientes políticos. Puede contar entre sus mejores amigos a dos cuñados (13 y 14) y a una cuñada (17) y su esposo. Cada uno de ellos contribuye indirectamente al éxito de su empresa, haciéndole pequeños regalos de dinero y ofreciéndole ayuda de diversas clases, tanto a él, como a su

esposa. Sus dos cuñados (13 y 14) lo ven casi a diario, para conversar y beber cerveza. Durante estas reuniones, intercambian gran cantidad de informaciones sobre el comercio en general, ya que ambos tienen contacto cercano con otros comerciantes de la zona. A veces introducen nuevos clientes. Su cuñado (14) trabajó por muchos años en las minas y recibe una pensión de la Cerro de Pasco Mining Corporation. Mantiene una amplia red de vínculos con antiguos compañeros de trabajo que actualmente viven en diversos pueblos del valle y otros lugares; y además interactúa frecuentemente con un grupo de comerciantes y transportistas influyentes en Matahuasi. Aunque Francisco conoce a casi toda esta gente, su trabajo limita considerablemente sus movimientos, porque la mayor parte de los días, debe quedarse en su taller en Concepción. Su cuñado le lleva información y noticias, resultado de su recorrido diario por los bares de la zona donde se encuentra con amigos y empresarios locales. El otro cuñado ha tenido un puesto en el municipio como juez de paz por cierto tiempo; por lo tanto, está vinculado con la vida administrativa y política del pueblo. En algunas oportunidades, esto ha sido útil, pues ha prevenido a Francisco de las visitas de inspección de licencias de negocios y de las nuevas leyes relativas a la gestión de empresas comerciales. Ambos cuñados proporcionan acceso a redes de clientes ligeramente diferentes; y frecuentemente van a la tienda de Francisco en Matahuasi, con un grupo de amigos, a beber y conversar.

Su hermana política (17) y el esposo de ésta (que trabaja en Casapalca como empleado de la Cerro de Pasco Mining Corporation) siempre han tenido relaciones relativamente cercanas con la esposa de Francisco y, a través de ella, mantienen contacto regular con éste. La cuñada (17) y la esposa de Francisco crecieron juntas y desarrollaron relaciones de amistad, ya que eran las únicas niñas de la familia. Las dos parejas, están comprometidas en numerosos intercambios recíprocos de dinero y servicios, y Francisco ha adquirido nuevos clientes, a través de sus contactos con Casapalca.

Aunque mantiene relaciones amistosas con sus demás parientes afines y los ve regularmente en reuniones familiares, estas relaciones no son importantes para la conducción de sus negocios. Así como sus padres, sus suegros son pequeños campesinos y tienen pocos ingresos como para proporcionar algo de éstos. Como son ancianos, y no pueden trabajar, su hijo (13) cultiva la pequeña parcela que poseen.

La utilización de las relaciones de los hermanos y afines en el

establecimiento y administración de los negocios de Francisco, proporciona un número de rasgos generales. El primer punto a señalar, es que la ayuda otorgada a Francisco por su hermano mayor (5) y el financiamiento de la educación de su otro hermano (10) por (5) y (7), ilustra la tendencia de los hermanos mayores a convertirse en figuras centrales en la prestación de favores, regalos y ayuda. Esto se hace frecuentemente, sobreentendiéndose que después de un tiempo el hermano menor estará en situación de retribuir los favores, y si no lo hace, las relaciones pueden, de alguna manera, convertirse en tensas. Por otro lado, si el hermano menor cumple con su obligación de reciprocitar, tiempo más tarde la relación cambiará, de haber sido una de asistencia unilateral, hacia una de intercambio relativamente balanceado.

Estos dos resultados se demuestran en el caso Francisco. Después de la ayuda invaluable que él recibió de su hermano (5), Francisco ha intentado retribuirle de diversas maneras. Recientemente Francisco ha estado ayudando a sus padres en el cultivo de sus tierras y parte del producto ha sido enviado a Lima a su hermano y a la familia de éste. Además, Francisco, les proporciona hospedaje cuando van a Matahuasi durante sus vacaciones, esto fue muy notorio en 1971, cuando fueron de visita para la fiesta del santo patrón, Francisco, que ese año era presidente de la fiesta, los ubicó en un lugar importante para las celebraciones y los ayudó a renovar sus antiguas amistades. Es claro entonces que Francisco desea mantener un modelo de colaboración con este hermano; caracterizado por una serie de intercambios balanceados. En contraste con esto, la relación entre su otro hermano (10), el profesor de la universidad, y sus hermanos mayores, es dificultosa. Esto ocurre principalmente porque este hermano (10) está gradualmente entrando en un nuevo status social y no desea verse demasiado involucrado con ellos. Desde el punto de vista de los otros hermanos, esto equivale a rehusar el reconocimiento de sus obligaciones como hermano menor y demuestra su voluntad de escapar a sus deudas sociales. En un intento de unir las dos partes, Francisco ha persuadido al hermano menor a unirse al club local, que es el que organiza la fiesta del pueblo, pero el hermano participa sólo a medias y continúa estando un tanto alejado de su familia de Matahuasi.

Estas diferencias, pueden deberse, en gran parte, a la divergencia de intereses entre los hermanos. Y pueden ser debidas a las diferencias ocupacionales y de nivel educativo. Las diferencias ocupa-

cionales y educativas tienden a generar modelos de diferenciación de status que reducen la posibilidad de colaboración entre hermanos y que pueden, en algunos casos, llevar a una ruptura casi total en las relaciones entre éstos. Sugiero que este proceso se facilita aún más si la propiedad familiar es pequeña y la competencia por controlar estos recursos es por consiguiente minimizada. La existencia de recursos familiares valiosos puede llevar a luchas amargas entre siblings, mientras la carencia de tales recursos puede tener como efecto la reducción de estos conflictos. Aunque al mismo tiempo esto puede reducir y, por tanto, disminuir la posibilidad de cooperación entre ellos.

El caso también ilustra el desarrollo de vínculos cercanos con algunos parientes afines, principalmente los hermanos de la esposa; lo que parece característico en muchos empresarios pequeños del valle del Mantaro. Suponiendo que hay suficiente base para la cooperación, estas relaciones frecuentemente tienden a adquirir importancia considerable en la administración de las empresas. En muchos casos, se proporciona acceso a conjuntos adicionales de vínculos esenciales para la conducción exitosa de los negocios. He demostrado esto en relación con la administración de empresas de transporte (ver Long, 1972). Esto es igualmente cierto para pequeños empresarios como Francisco. La puesta en marcha de estas relaciones depende, claro está, de la disponibilidad de personal, de sus intereses ocupacionales y otros y de la calidad de las relaciones existentes entre la esposa y los hermanos de ésta. Sin embargo, como hay un alto grado de elección personal en la selección de la esposa, las relaciones entre los cuñados se prestan más a la manipulación individual que las relaciones entre hermanos. Como con el matrimonio se adquieren cuñados, se puede intentar dirigir estas relaciones hacia determinadas metas escogiendo el tipo de intercambio que se hace con ellos. No se está limitado por compromisos previos que han evolucionado a lo largo de la vida o tal vez como los existentes en las relaciones con siblings. Por otro lado, es necesario enfatizar que las relaciones con afines tienen elementos de inseguridad y de conflicto potencial: los cuñados se unen, en primer lugar, por sus intereses comunes, aunque no idénticos, con la mujer que los vincula; pero por lo mismo permanece la posibilidad de oponerse por asuntos relacionados con ella.

En este punto del análisis, necesitamos centrarnos más específicamente en los mecanismos que Francisco utiliza para seleccionar las

relaciones entre sus hermanos y sus afines, y distinguir los mecanismos empleados para consolidar éstas. En el cuadro No. 1 he incluido dos columnas finales que indican si los individuos colaboran o no con él en actividades para las fiestas a través de la pertenencia al club de fiesta y si es que tienen relaciones de compadrazgo con él. De esto resulta que hay seis individuos que participan regularmente en las fiestas y que son los que tienen mayor contacto con Francisco en cuanto a la administración de las empresas (No. 3, 5, 7, 10, 13, 14). Los primeros cuatro son sus siblings, y los otros, sus cuñados. Además, dos de sus cuñados son compadres también (14, 17), aunque el último rara vez participa activamente junto con él en las fiestas.

### *El club de San Sebastián*

Durante algunos años, Francisco ha sido uno de los dirigentes del club de San Sebastián, que organiza y financia la principal fiesta religiosa de Matahuasi. El club está integrado predominantemente por propietarios de camiones, choferes y negociantes, que viven en el pueblo o mantienen contacto directo con el mismo desde Lima o desde las ciudades mineras donde viven. Cada año, además de colaborar en la organización de la fiesta, se ayudan mutuamente en las actividades comerciales que cada uno tiene y se reúnen regularmente en pequeños grupos a beber y discutir asuntos personales y del pueblo. En otro lugar he argumentado que el club es el sitio donde ciertos tipos de relaciones entre empresarios se definen y refuerzan. Por ejemplo, una red de vínculos entre transportistas y choferes, basadas en diversos criterios (parentesco, afinidad, amistad y relaciones de trabajo), se sobrepone a la pertenencia al club. Esto ayuda a mantener el patrón de las relaciones de confianza que son esenciales para la administración de sus empresas. Más aún como la pertenencia al club no se limita a los matahuasinos residentes, éste también funciona para integrar contextos urbanos y rurales.

Francisco es un miembro fundador de esta asociación y ha mantenido siempre relaciones cercanas con los otros miembros. En 1971, el club estaba constituido por cerca de 40 miembros activos y Francisco conocía bien a cada uno de ellos, y, de hecho, consiguió gran proporción de sus clientes de entre ellos. Dos o tres veces a la semana se podía encontrar un grupo de miembros reunidos en su tienda pasando el tiempo, bebiendo e intercambiando noticias. Sus dos cuñados eran participantes regulares de estas sesiones (13 y 14),



los que, al igual que Francisco, tenían muchos amigos en el club. Además, el club tiene un sistema flexiblemente estructurado de ayuda mutua para sus miembros, que puede usarse para enfermedades o dificultades financieras, aunque la ayuda depende del lugar que el miembro ocupa y de su participación en las actividades del club. El club también tiene un equipo de fútbol que compete en una liga local.

Las actividades del club llegan a su punto máximo en enero, cuando los miembros cooperan en la organización de la fiesta del santo patrono principal. Cada año, uno de los miembros es designado presidente de la fiesta y se hace responsable de todo el programa que dura cerca de una semana, e incluye funciones religiosas y procesiones, relacionadas con la celebración del día del santo, corridas de toros, competencias deportivas y bailes. El club alquila una orquesta para la ocasión y gasta una cantidad de dinero considerable en las comidas organizadas para los miembros e invitados. Francisco y su familia siempre han tenido una participación importante en estas celebraciones. El año pasado fue presidente de la fiesta, dos años antes, este fue ocupado por su hermano (7). Como muchos de los matahuasinos migrantes, los siblings de Francisco (3, 5 y 7) toman sus vacaciones anuales durante la semana de fiesta y así ésta se convierte en ocasión de reuniones familiares y es la temporada en que se brinda hospitalidad a parientes y amigos y se recompensa la colaboración de compañeros de negocios y clientes.

Subyacentes a este modelo de cooperación entre miembros del club, existen ciertos conceptos valorativos. En primer lugar, se cree firmemente que la pertenencia a la institución debe restringirse a personas que puedan cumplir sus obligaciones, contribuyendo al financiamiento de la fiesta equitativamente. Esta es una razón que frecuentemente se esgrime para la composición social del club: los miembros reconocen abiertamente que son, en su mayoría, personas con medios económicos independientes, muchos de los cuales se dedican al comercio o transporte. Esto es visto como una ventaja, ya que cada uno de ellos puede movilizar dinero en efectivo cuando es necesario. Además, sus ocupaciones proveen redes extensas de vínculos externos que pueden ser utilizados para propósitos específicos (por ejemplo, el alquiler de toros para las corridas y de la banda y bailes folklóricos, que vienen de otros pueblos del valle). El club tiene una ideología de igualdad de status y tiende a evitar el uso de

conceptos de diferenciación de status. Los miembros son vistos como iguales socialmente y el liderazgo rota entre ellos. Cada año se señala un nuevo presidente y sus ayudantes. La responsabilidad de éstos es solicitar ayuda de los "amigos del club" y recolectar las contribuciones de los miembros. A diferencia de otros sistemas de fiesta (ver Cancian, 1965), no se espera que el financiamiento total esté a cargo de la directiva, aunque en la práctica ellos den las menores contribuciones. Así, no son considerados como "patrocinadores". En vez de ello, se desempeñan como administradores de una empresa colectiva, al menos durante el tiempo que dura la fiesta y en el período de su organización. Fuera del contexto de la fiesta, el club enfatiza modelos de camaradería entre sus miembros. Se espera que éstos se reúnan regularmente a beber y conversar. Se supone que cada uno de ellos recíproque comprando bebidas, y a veces este grupo se restringe a los miembros evitando la participación de los no miembros.

Durante todas sus actividades los miembros atribuyen gran importancia al establecimiento de relaciones basadas en alguna noción de intercambio balanceado entre quienes tienen igual status. Esto inhibe el desarrollo de relaciones patrón cliente entre miembros y cualquier indicio de su surgimiento es fuertemente desaprobado. Un análisis detallado de los patrones de interacción entre los miembros revelaría, indudablemente, que existen desequilibrios y desigualdades; pero en términos ideológicos, tales ideas son un anatema para el grupo.

Como he mencionado, la pertenencia al club de San Sebastián, nos da un criterio que se puede utilizar para deducir las relaciones de parentesco más importantes de la red de Francisco. Esto tiene dos implicaciones. En primer lugar, la pertenencia común tiende a generar patrones de intercambio balanceado entre ellos; y en segundo lugar proporciona un contexto normativo apropiado para la justificación y perpetuación de estas relaciones. La combinación de la pertenencia al club y del parentesco cercano o afinidad, tiene el efecto de enfatizar los aspectos cooperativos de las relaciones, reduciendo así la potencialidad de los conflictos que puedan surgir por expectativas divergentes. El énfasis en la naturaleza instrumental del intercambio entre los miembros del club también ayuda a precisar, aún más, los tipos de reciprocidad esperados entre miembros parientes. Así, la pertenencia al club proporciona un mecanismo útil para evitar algunas de las incertidumbres vinculadas con el parentesco

y relaciones afines.

### *Compadrazgo*

El caso Francisco también ejemplifica el uso de las relaciones de compadrazgo en el manejo de los lazos afines. Como en otras situaciones latinoamericanas, el compadrazgo toma diferentes formas en la zona del Mantaro. La relación puede establecerse a través del bautismo, corte de pelo, matrimonio o a través del patrocinio de un objeto inanimado, tal como la instalación de una nueva pieza de maquinaria o el patrocinio de una fiesta. Se hace la distinción entre el patrocinio de una persona o un objeto (*padrinazgo*) y la relación resultante entre los padrinos y los parientes o propietarios (*compadrazgo*).

La literatura existente sobre compadrazgo es muy amplia, pero se puede observar que esencialmente hay dos tipos de compadrazgo: aquel relacionado con intercambio entre personas del mismo status y aquel que se caracteriza por la diferencia de status. El primero se establece frecuentemente entre personas que se han conocido por mucho tiempo como amigas, o parientes lejanos, y el último, entre un hombre que busca a alguien de una posición superior con conexiones estratégicas fuera de la localidad. Mintz y Wolf (1950) han sugerido que el tipo horizontal tiende a encontrarse en comunidades relativamente homogéneas en cuanto a su composición social; el tipo vertical, en situaciones donde hay una marcada estratificación social. El caso de Matahuasi ilustra la coexistencia de estas dos formas en el mismo contexto empírico. Encontramos, por un lado, que ciertas relaciones de compadrazgo se limitan a miembros de un mismo status, mientras que otras tienen lugar entre personas de diferente status; los individuos adquirirán ambos tipos de relaciones dentro de sus redes de relaciones efectivas. Francisco es un ejemplo de esto. Tiene tres casos de compadres: dos de tipo horizontal, señalados en el cuadro I, y el tercero, constituido por un ingeniero agrícola y su esposa que viven en Huancayo y que son claramente de un status social más alto que Francisco y su esposa. Estos tres fueron padrinos de bautismo de sus hijos.

Los derechos y obligaciones de los compadres pueden describirse primariamente en términos de sus responsabilidades durante la ceremonia, marcando el reconocimiento formal del lazo entre ellos. Por ejemplo, en el bautismo de un niño es normal que los padrinos

compren ropa nueva al ahijado y que oficien en la ceremonia de la iglesia, cuando el cura entrega el niño a sus padrinos para la bendición bautismal, y paguen parte de los gastos de las celebraciones que siguen (o sea, el alquiler de la orquesta, o los pagos de comida y bebida). Durante la fiesta, es habitual, que el padre del niño pronuncie un discurso en honor de sus nuevos compadres demostrando su afecto y respeto para con ellos; concluye ofreciendo un brindis en su honor. A veces los padrinos responden expresando sentimientos similares y pueden hacer algún presente. Después de la ceremonia, la relación entre los compadres se mantiene a través del intercambio recíproco de regalos, dinero o ayuda; y los padrinos también deben contribuir, de tiempo en tiempo, al bienestar del ahijado, comprándole ropa y ofreciéndose a pagar los gastos de la escuela, etc.

Frecuentemente los compadres son seleccionados entre parientes consanguíneos distantes o entre los afines. Esto funciona como una forma de diferenciar relaciones de parentesco cuyo cometido es mayor que otras. Ocasionalmente se escoge al hermano de la madre u otro pariente de generaciones anteriores. Pero es más frecuente que se seleccione a alguien de la misma generación que sea casado y con hijos. Este es generalmente el cuñado. En este caso, la relación es concebida en términos de la consolidación de un vínculo afín preexistente para facilitar el desarrollo de relaciones más cercanas entre las dos familias nucleares. Pero esto sólo puede ocurrir si previamente se adquiere voluntariamente, y por lo tanto depende del deseo de la persona solicitada. Esto está ilustrado en el caso Francisco. Previamente había existido una relación cercana entre él, su esposa y los compadres. Debido a esto, fue capaz de reforzar estas relaciones porque crea el interés común en los niños del matrimonio. Así, en el ejemplo de Francisco, al designar a los dos cuñados como compadres, los distingue de otros similares, y refuerza los aspectos cooperativos e intereses involucrados en las relaciones seleccionadas. Como he sugerido, esto beneficia indirectamente la conducción de sus empresas. Así, al igual que la pertenencia al club de fiesta, esto ayuda a singularizar y a definir normativamente ciertas relaciones dentro de la red de parientes cercanos y afines de Francisco.

Además, el compadrazgo puede ser utilizado para establecer un vínculo cuasiparental con no parientes, como en el caso del tercer

compadre de Francisco. Las personas elegidas son generalmente de un status más alto y tienen contacto con *ego* sólo en forma irregular y para propósitos específicos. Aquí la base de la relación, en términos generales, está en la adquisición de prestigio e importancia social por el lado superior y el lado inferior usa esta relación para adquirir conexiones útiles. En este caso, los intercambios tienden a ser ligeramente desiguales entre las dos partes, y la relación, por lo tanto, es más frágil y frecuentemente no funciona después de los primeros años. En contraste con esto, los compadres que son parientes o afines y que tienen un status más o menos equivalente, permanecen comprometidos unos con otros por muchos años y esto se perpetúa a través de un constante flujo de reciprocidad. Así, como la pertenencia al club, el compadrazgo funciona para estimular la continuidad de buenas transacciones recíprocas entre afines o parientes lejanos. Debido a esto, la confianza se convierte en el valor más vinculado al compadrazgo entre parientes; y Francisco, al igual que otros pequeños empresarios, puede utilizar ventajosamente esto en el manejo de sus empresas.

## CASO II

Mi segundo ejemplo es más complicado en cuanto a la organización por lo que lo trataré sumariamente. Se relaciona con la utilización de varias relaciones entre siblings y afines para la organización de una compleja empresa que incluye la comercialización de productos agrícolas, el procesamiento de madera para el envío a las minas y la administración de una chacra comercial. El propietario y controlador *de jure* de la empresa es el padre del administrador actual. Después de establecer un aserradero en los años 1940, para luego invertir en tierras agrícolas, el padre enfermó y se fue a vivir a Lima en 1965, para así poder recibir tratamiento especial a su afección cardíaca. El padre y la madre residen en Chosica, en las afueras de Lima.

Su hijo Manuel, quien había sido entrenado por su padre para este propósito, se hizo cargo de la administración. Manuel dirige el negocio con la ayuda que recibe de algunos hermanos y afines, cada uno de los cuales tiene responsabilidades en tareas específicas. El cuadro II resume las características sociales de sus parientes cercanos y afines y contiene los tipos de transacción que tiene con ellos para los efectos de la administración de la empresa. He utilizado las mis-



mas categorías generales que en el primer caso.

Manuel y su esposa tienen el control completo del aserradero y emplean una fuerza de trabajo de aproximadamente tres obreros estables. Uno de éstos es un primo matrilateral, pero los demás no son parientes. Cada uno recibe un salario semanal, aunque al primo se le otorga ocasionalmente un trato preferencial en cuanto a la distribución de tareas. Estos obreros son responsables del corte y transporte de la madera, mientras que Manuel recorre el valle comprando árboles de eucalipto y negocia los contratos con la *Cerro de Pasco Mining Corporation*. Estos contratos tienen normalmente un año de duración y pueden renovarse. La mayoría de los contactos personales que tiene en las minas los heredó de su padre, quien después de más de 30 años de operación, tenía una amplia red de vínculos con el personal de la mina.

Además del aserradero, la familia posee una amplia extensión de tierras, donde cultivan granos, crían ganado y aves de corral. La tierra y el ganado son, en su mayor parte, propiedad del padre, aunque Manuel ha empezado a invertir sus ahorros en la compra de vacas. La pequeña granja avícola es propiedad de su hermana (3) y del esposo de ella. Esta hermana (3) tiene a su cargo el manejo de la parte agrícola de la empresa. Vive en la granja, en una casa construida por el padre, y trabaja la tierra con ayuda de su esposo. Sin embargo, la responsabilidad total es de Manuel, quien los visita regularmente para controlar y contratar trabajadores temporales cuando son necesarios para la siembra o cosecha. Además los ayuda a comercializar los huevos y pollos, ya que ellos no tienen vehículo propio. También tiene contacto con el mercado y les proporciona información sobre cambios en los precios. Varias veces al año, Manuel organiza una *pachamanca* para sus amigos, que es preparada en la granja y servida en un campo cercano. La hermana (3) es quien juega el rol principal en la preparación de los alimentos y en la atención.

La mayoría de los gastos de producción son cubiertos por Manuel, y los productos de la granja sirven para aprovisionar a él y a su padre. El sobreproducto, se vende en el mercado de Lima y los beneficios se dividen entre él y su hermana, aunque ésta puede tomar lo que necesite para el consumo doméstico a lo largo del año. Además, la crianza de aves les proporciona una fuente de ingreso independiente.

Como muestra el cuadro II, Manuel utiliza el trabajo de la unidad doméstica de su hermana para el manejo de la granja y recibe de ella otros servicios cuando los necesita. En retribución, él y su

padre, proporcionan el capital para el mantenimiento de la granja y de otras necesidades. Su hermana y el esposo están relacionados con familias agricultoras vecinas y, a través de ellos, Manuel recibe información de cuándo y dónde los eucaliptos están listos para comprar.

CUADRO II

	Categoría de parentesco con ego	Edad	Lugar de residencia	Ocupación	Movilización de recursos			Red de clientelaje
					Dinero en efectivo	Trabajo	Información y consejo	
1	P	72	Chosica, Lima	Retirado	X		X	
2	M	60	Chosica, Lima	Retirado	X			
3	HNA	36	Matahuasi	Agricultor		X		X
4	HNO	33	Lima	Contador			X	
5	M.ESA	59	Matahuasi	Intermediario	X	X	X	X
6	HNO.ESA	33	Matahuasi	Transportista		X		X
7	HNO.ESA	31	Matahuasi	Transportista		X		X
8	HNO.ESA	29	Madrid, España	Estudiante de Medicina				
9	HNO.ESA	20	Matahuasi	Transportista		X		X
10	HNA.ESA	17	Matahuasi	Trabaja en la casa y en la tierra				
11	HNA.ESA	15	Matahuasi	Trabaja en la casa y en la tierra				
12	HNO.ESA	23	Lima	Estudiante				

P = Padre  
M = Madre

HNO = Hermano  
HNA = Hermana

M.ESA = Madre de la Esposa  
P.ESA = Padre de la Esposa  
HNO.ESA = Hermano de la Esposa  
HNA.ESA = Hermana de la Esposa

La relación de Manuel con su único hermano (4) que vive en Lima es suficientemente amistosa, pero no de inmediato valor para la conducción de sus negocios. No obstante, como aquél es un contador calificado, Manuel y su padre pueden solicitarle consejo financiero y ayuda monetaria cuando quieren hacer nuevas inversiones. Aparentemente, el hermano (4) no intenta regresar a Matahuasi a establecerse, pero continúa interesándose en los asuntos que afectan la administración de la propiedad de su padre. Al parecer, al surgir los problemas relacionados con la herencia a la muerte del padre, él y su hermana, buscarían la manera de compartir razonablemente los bienes. Pero por el momento, se contenta con mantenerse fuera de los problemas relacionados con la conducción de la empresa. Así, aunque es útil por su experiencia técnica, no contribuye con trabajo y otros recursos.

Obviamente, las relaciones de Manuel con sus padres son muy estrechas porque éstos todavía mantienen la propiedad legal del aserradero y de la tierra. Cada semana debe hacer una llamada telefónica a su padre para informarle del progreso de sus asuntos y discutir con él cualquier problema que haya surgido. Además, Manuel debe mandar una remesa mensual a su padre, de S/. 8,000.00 a 9,000.00, y proporcionarle cualquier producto alimenticio que necesite. Debido a lo precario de su salud, el padre no puede contribuir con fuerza de trabajo, ni ayudar en la obtención de clientes. No obstante, tiene ahorros considerables, a los que Manuel recurre cuando necesita capital extra, y de tiempo en tiempo, su padre le ha hecho regalos monetarios para sus negocios.

La mitad inferior del cuadro III, contiene la relación de afines inmediatos de Manuel (los siblings de su esposa y la madre de ésta). El padre de su esposa, murió algunos años atrás y la propiedad se dividió entre su suegra y sus hijos. La esposa obtuvo la mayor parte, y los hijos e hijas recibieron pequeñas partes. Los padres tuvieron éxito en un negocio de comercialización de productos agrícolas para Lima. Ambos procedían de familias de comerciantes y utilizaron esto para introducirse en el mercado de Lima. A la muerte del padre, éste era uno de los que más éxito había tenido entre los intermediarios de la zona, poseía vehículos y contrataba a su vez otros intermediarios ubicados en los mercados de Lima, la madre se hizo cargo de la administración del negocio con sus hijos y para sorpresa de otros medianos comerciantes de la zona (que esperaban absorber su clientela) éste aumentó considerablemente.

El matrimonio de Manuel es muy importante económicamente, ya que lo vincula a otra gran familia de comerciantes. Esto ha hecho posible la diversificación de su empresa, a través de la comercialización de los productos agrícolas. En los últimos años, ha desarrollado, estrechos vínculos comerciales con su suegra (5). Manuel la ayuda en la obtención de la mano de obra adicional para la cosecha de los productos que han comprado en chacra.

Durante la estación principal, el vehículo de Manuel sale en las mañanas a recoger a los trabajadores para llevarlos a los campos. Estos gastos los comparte con su suegra. Ella tiene conexiones con el mercado de Lima y buenos contactos con agricultores de la zona; y él provee el capital y el trabajo adicional. Los beneficios se dividen por igual entre ambos, luego de las ventas. Más aún, Manuel utiliza el vehículo de su suegra para el transporte de madera a las minas. Esto posibilita el envío de tres o cuatro vehículos con carga de madera, una vez por semana a Cerro de Pasco. Sin esta ayuda, probablemente estaría limitado a dos envíos. Además, si no tiene dinero, la suegra le adelantará lo que necesite. Ocasionalmente, cuando Manuel compra su propio producto para venderlo en Lima, es la suegra la que se encarga de la transacción. Esta señora es una mediana agricultora, y a través de su negocio, tiene una amplia red de vínculos con agricultores de los alrededores. Dichos vínculos son muy valiosos para Manuel, para la adquisición de maderas y, frecuentemente, ella o uno de sus hijos, le proporciona la información necesaria. La relación de Manuel con su suegra, es muy importante entonces, para el manejo de su empresa, como lo demuestra el cuadro II.

A través de su esposa, Manuel tiene también algún contacto con los hermanos de ella. Dos cuñados (6 y 7), colaboran con su madre en la compra y venta de productos y manejan los vehículos. Rara vez Manuel solicita directamente su ayuda, pues normalmente es la madre de ellos la que los manda. Mientras que parte del año éstos trabajan como transportistas (o sea, como fleteros, alquilados para llevar productos entre localidades específicas), durante la época de cosecha del maíz y papa, trabajan para su madre. Es de esta manera como Manuel se vincula con ellos.

El otro cuñado (9), que es el hermano menor de la esposa, vive con la madre y todavía es soltero. Ayuda a Manuel en la conducción de los vehículos y en la organización de los trabajadores e intercambia información con éste sobre cargas, situación del mercado y otros asuntos. Sin embargo, en cada oportunidad que se presente,



Manuel tiende a demostrar su autoridad sobre él, arengando a los trabajadores en el campo en su presencia, impartiendo instrucciones sobre cómo organizar el trabajo, dónde recoger la carga, etc.

Manuel mantiene un mínimo contacto, con los demás hermanos de la esposa. Uno de ellos (8), está estudiando actualmente medicina en Madrid, España. Otro (12), está en Lima, esperando ingresar a la escuela militar. Las dos cuñadas (10 y 11) ayudan a la madre en las labores domésticas. Visitan ocasionalmente a su hermana en la casa de Manuel, pero éste mantiene relaciones algo distantes con ellas. No contribuyen directamente en la administración de los negocios.

### *Autoridad y patronazgo*

La utilización que Manuel hace de su relación con los hermanos y afines, contrasta con la de Francisco de varias maneras. En primer lugar, aquellos con los que Manuel tiene relaciones estrechas están involucrados en el manejo de una única empresa: no son individuos económicamente independientes, pero aceptan intercambiar diversos servicios y ayudarse mutuamente cuando se presenta la ocasión. Cada uno de ellos está íntimamente vinculado con uno de los tres tipos de empresa conducidas por Manuel. Cada uno tiene tareas específicas dentro de este marco del que reciben el ingreso principal para su subsistencia. Excepto la suegra, con quien Manuel comparte responsabilidades de administración, los demás son sus subordinados. No comparten el mismo status, como en el caso de los parientes y afines de Francisco. Así, en retribución a los beneficios que él y su suegra les ofrecen, deben mostrar deferencia y situarse en posiciones dependientes.

En segundo lugar, ninguno de los afines de Manuel tienen relación de compadrazgo con él. Aunque Manuel tiene varios compadres, éstos pertenecen a un sector diferente de su red. La mayoría de ellos son antiguos compañeros de escuela que viven en Matahuasi con los que ha mantenido contacto. Estos son amigos de Manuel, a quienes puede recurrir cuando necesita ayuda para la organización de fiestas o para apoyo político. Manuel y dos de sus compadres fueron recientemente miembros del gobierno municipal. También en contraste con otros empresarios, que utilizan el compadrazgo para construir un conjunto de vínculos externos estratégicos, Manuel no cuenta entre sus compadres con ninguno de status social más alto fuera del contexto local. Su suegra, sin embargo ha

establecido relaciones de compadrazgo con empresarios del mercado de Lima; y el esposo de su hermana, que también es un empresario importante de Matahuasi, tiene varios compadres que son abogados o médicos en Huancayo, Jauja y Lima. Más tarde, Manuel podrá intentar desarrollar dichas relaciones, pero por el momento no parece interesarle. Hasta el momento, ha utilizado las relaciones entabladas por su padre y por su suegra, para tener acceso a las minas y al mercado de Lima. En la práctica, Manuel se pasa la mayor parte del tiempo consolidando relaciones con agricultores locales y amigos importantes para obtener información sobre la adquisición de madera para el procesamiento. Tres, de los cuatro compadres que tiene, son agricultores y están vinculados con otros de la localidad. El otro, es un maestro de escuela que trabaja en Huancayo, que fue un compañero de escuela, muy íntimo.

A diferencia de Francisco, Manuel no es miembro del club y demuestra poco interés en las celebraciones del santo patrono. En vez de esto, organiza pequeñas fiestas durante la época de carnaval o cuando su padre o hermano llegan de Lima para visitarlo. La fiesta que organizó para el carnaval de 1971 fue particularmente interesante, ya que, a través de ella, intentó enfatizar su rol de patrón y trajo a sus trabajadores para que sirvieran en la fiesta y ayudaran en la organización de la misma.

Un rasgo central del carnaval es el *corta monte*. El patrocinador de dicha fiesta debe obtener un árbol, cortarlo, decorarlo con globos y regalos para los niños y luego replantarlo en el lugar donde se realizarán las celebraciones. Cuando todo está listo, parejas con las vestimentas tradicionales, bailan alrededor del árbol, acompañadas de música local tocada por una orquesta alquilada. Cada pareja intenta derribar el árbol con una hacha. El padrino proporciona bebidas (cervezas u otras bebidas alcohólicas), bizcochos, para los participantes, hasta que el árbol se cae. La pareja que dio el último corte, serán los padrinos de la ceremonia el siguiente año.

El *corta monte* de Manuel fue una ocasión en la que intentó consolidar su status de patrón. Ordenó a sus trabajadores que cortaran varios árboles de un terreno cercano a las tierras de su hermana y los acompañó. Impartió instrucciones en voz alta, echándoles en cara su posición servil, mientras trabajaban. Todo esto podía ser oído por su hermana y el esposo de ésta, quienes estaban cerca. Luego transportó los árboles a la plaza de armas de Matahuasi y los plantó en el lado que da a su casa. Durante esta etapa, volvió a

asumir el mando e impartió órdenes agresivamente. Una vez que los árboles fueron ubicados, proporcionó cerveza a trabajadores e invitados, aunque a los primeros se les ordenó controlar que las botellas vacías fueran recogidas y devueltas a la tienda local. Luego de esto, los parientes y compadres con Manuel se retiraron a su casa a ponerse los ponchos y disfraces para el baile. Después, cuando todo estaba listo, salieron los bailarines y danzaron alrededor del árbol. Manuel limitó el baile a aquellos que llevaban el vestido tradicional, y sólo más tarde, cuando los participantes se embriagaron más y más, pudieron ingresar otros.

Aunque esta fiesta era parte de las celebraciones generales de carnaval de Matahuasi y debió haberse realizado en otra parte del distrito cerca de las casas de sus afines, insitió en ubicarla en la plaza de armas, cerca de su propia casa para que el público pudiera apreciar claramente quién estaba patrocinándola. Fue emparejado con la hija de la hermana de su suegra, ya que fueron ellos quienes cortaron el árbol principal el año anterior. Se supone que el *corta monte* debió haber sido en el barrio donde ella vivía, que era el mismo del de su suegra y la familia de ésta. Debido a la tercera actividad de Manuel, la joven rehusó inicialmente participar, y lo mismo hicieron los cuñados de Manuel. Sin embargo, el día de las celebraciones, muchos de ellos se retractaron. La joven vino sin su padre, que debió haber sido el padrino de uno de los árboles menos importantes, pero tuvo que ser recogida de su casa por Manuel a último momento. Dos de sus cuñados (6 y 9) también tomaron parte en el baile, pero sus relaciones con Manuel estaban tensas. Al corte del primer árbol, intentaron que uno de ellos fuese señalado como padrino para el año siguiente, pero Manuel usó su autoridad para asegurarse que fuera uno de sus invitados quien cortara el árbol, aceptando de esta manera la responsabilidad de la organización de la fiesta del año siguiente.

La hermana de Manuel que vive en la granja, también participó, pero le asignaron el trabajo de controlar el bar y no tomó parte en el baile. Su hermano (4) llegó de Lima una semana antes de la fiesta, el día en que originalmente se había programado ésta (tuvo que ser postergada, debido a las dificultades referentes a su ubicación), pero tuvo que irse antes que se realizara.

Esto indica que hay conflictos potenciales, por debajo de la cooperación aparente, especialmente entre Manuel y sus cuñados, quienes se quejan de la manera en que éste intenta extender su autoridad sobre ellos en contextos no laborales. Su hermana (3) y el

esposo de ésta, presentan quejas similares. Aunque aceptan tácitamente que él es el encargado de controlar los negocios, a veces rehúsan admitir su autoridad en otras situaciones, especialmente en contextos públicos. Sin embargo, en tanto que el padre viva, sus hermanos no desean tener conflictos abiertamente con Manuel, ya que fue el padre quien le dio el cargo. Existe una situación similar con sus cuñados que no desean cuestionar el poder de la madre, la que inició la asociación comercial con Manuel. Así, por el momento, aceptan los beneficios que éste les ofrece y, en retribución, trabajan para él y le tienen cierta deferencia como clientes dependientes.

Sin embargo, la posibilidad de mayores conflictos en torno al control de las empresas será mayor a la muerte del padre y de la suegra. No obstante, en la actualidad, Manuel continúa explotando estas particulares relaciones de parentesco consanguíneo y afín, enfatizando su rol de patrón en contextos laborales y no laborales. Así, sus hermanos y afines están organizados en términos de una serie de relaciones verticales, vinculadas primeramente a la estructura de trabajo de autoridad de la empresa. A pesar de esto, Manuel sólo puede mantener este modelo, en tanto controle la mayor parte de los recursos de los negocios. La muerte de cualquiera de los padres de las dos familias, podría afectar seriamente el modelo de autoridad y modificar la estructura de los intercambios.

Como la empresa está compuesta por un conjunto de relaciones jerarquizadas, para Manuel también es difícil usar mecanismos tales como el compadrazgo, que, entre parientes y afines, es concebido en términos de igualdad de status y reciprocidad balanceada, para consolidar vínculos interpersonales. Sería imposible reforzarlos a través de la pertenencia al club de San Sebastián, el que establece tasas de colaboración entre los que comparten el mismo status. Para poder consolidar su posición como administrador, Manuel intenta moldear sus vínculos de parentesco consanguíneo y afín, primero en términos de patronazgo, los que se extienden más allá de las situaciones inmediatas de trabajo y afectan las relaciones en un contexto público. Aunque hay evidencia de que muchos de sus parientes y afines, continuamente tratan de renegociar la definición social de las relaciones establecidas con él, en último término los fuerza al cumplimiento de sus demandas, haciéndoles reconocer su rol de clientes dependientes. Sin embargo, las relaciones de Manuel con sus hermanos y afines, son inestables por naturaleza. La confianza que haya se construirá a través de la complementariedad de

roles en una empresa organizada verticalmente. No es el resultado de relaciones balanceadas entre personas de status relativamente equivalentes, como en el caso de Francisco.

## CONCLUSIONES

El énfasis principal de este trabajo ha sido examinar la utilización de los vínculos parentales consanguíneos y de afinidad en la conducción de empresas comerciales. Obviamente, esto ha introducido una desviación en la presentación del material, ya que no he intentado complementar el análisis, a través de un estudio detallado del uso de otros tipos de vínculos sociales. Mi discusión sobre la importancia del club de fiesta, compadrazgo y relaciones patrón-cliente, estaba dirigida a lo relevante de la introducción de criterios extraparentales en un conjunto de relaciones de parentesco, para poder definir las con mayor precisión en términos de los beneficios, obligaciones y expectativas. Sin embargo, una descripción más completa de la administración de los negocios requeriría de un estudio intensivo de las redes de amistad, relaciones entre empresarios que administran negocios funcionalmente relacionados y de las formas en que los empresarios individuales se vinculan a las redes locales y foráneas, basadas en diversos criterios. Quizá fuera necesario proporcionar un análisis más sistemático de los aspectos diacrónicos de los negocios, señalando cómo fueron establecidos y cómo se expandieron a través del tiempo, enfocando la reestructuración de las redes sociales, a consecuencia de los cambios en la organización y niveles de acceso a los recursos.

Otro problema analítico que este trabajo no trata adecuadamente es el asunto de la disponibilidad o no de categorías específicas de parentesco consanguíneo y afín para la movilización. Obviamente, esto varía de acuerdo a las características demográficas y residenciales de familias particulares. Relacionado a esto, está el nivel de recursos materiales que la familia controla: el modelo de explotación y la calidad de la carrera empresarial escogida variará de acuerdo a la posibilidad de la familia de acceder a recursos importantes, tales como tierra u otras propiedades, y esto puede afectar el modo en que el empresario utiliza sus redes de parentesco consanguíneo y afín.

El principal propósito de este informe ha sido el de demostrar, a través del examen de dos casos contrastantes, que las diferencias



organizativas conllevan la utilización de diferentes mecanismos para la consolidación y definición de las relaciones basadas en el parentesco consanguíneo y de afinidad. Más aún, debido a las flexibilidades e inseguridades asociadas con el parentesco bilateral, es necesario introducir en estas relaciones criterios normativos extra-parentales. Esto capacita al empresario para construir un conjunto de relaciones de confianza con parientes consanguíneos y de afinidad seleccionados, pero no puede destruir las contradicciones existentes y a lo largo del tiempo estas contradicciones pueden llevar al rompimiento de las relaciones o a una reorganización en términos de criterios algo diferentes. Así, cualquier mecanismo que emplee el empresario son soluciones a corto plazo que pueden modificarse más tarde en otros contextos. Como Strauss (1963) ha argumentado, los acuerdos subyacentes en el orden social ni limitan ni se comparten indefinidamente, sino que deben ser renovados o revisados en el proceso diario de negociación entre las partes involucradas.

Este argumento engendra polémicas de importancia general para el estudio de las actividades de los empresarios<sup>5</sup>. Barth (1963) y otros han argumentado que la actividad empresarial conlleva la reorganización de conjuntos de relaciones y recursos preexistentes, para maximizar la ganancia. Y que algunos individuos no pueden alcanzar estrategias productivas por estar involucrados en ciertas relaciones "tradicionales" que inhiben el despliegue efectivo de recursos y que conllevan costo sociales y económicos excesivos. Los estudios detallados de los mecanismos utilizados por los empresarios para rechazar o transformar estas relaciones son de considerable importancia para el análisis de la actividad empresarial. Estudios previos de empresarios en Indonesia (Geertz, 1963), India (Klausen, 1968) y Africa (Long, 1968; Cohen, 1969; y Parkin, 1972) han enfatizado la importancia de la pertenencia a grupos religiosos, cuyos valores y creencias son funcionales para la perpetuación o creación de relaciones y actitudes que son congruentes con las demandas de nuevos roles socioeconómicos. Frecuentemente estas ideologías religiosas se conjugan con un ascetismo que impulsa la abstinencia y frugalidad y que contribuyen indirectamente al proceso de acumulación de capital esencial para el desarrollo capitalista. Además, el

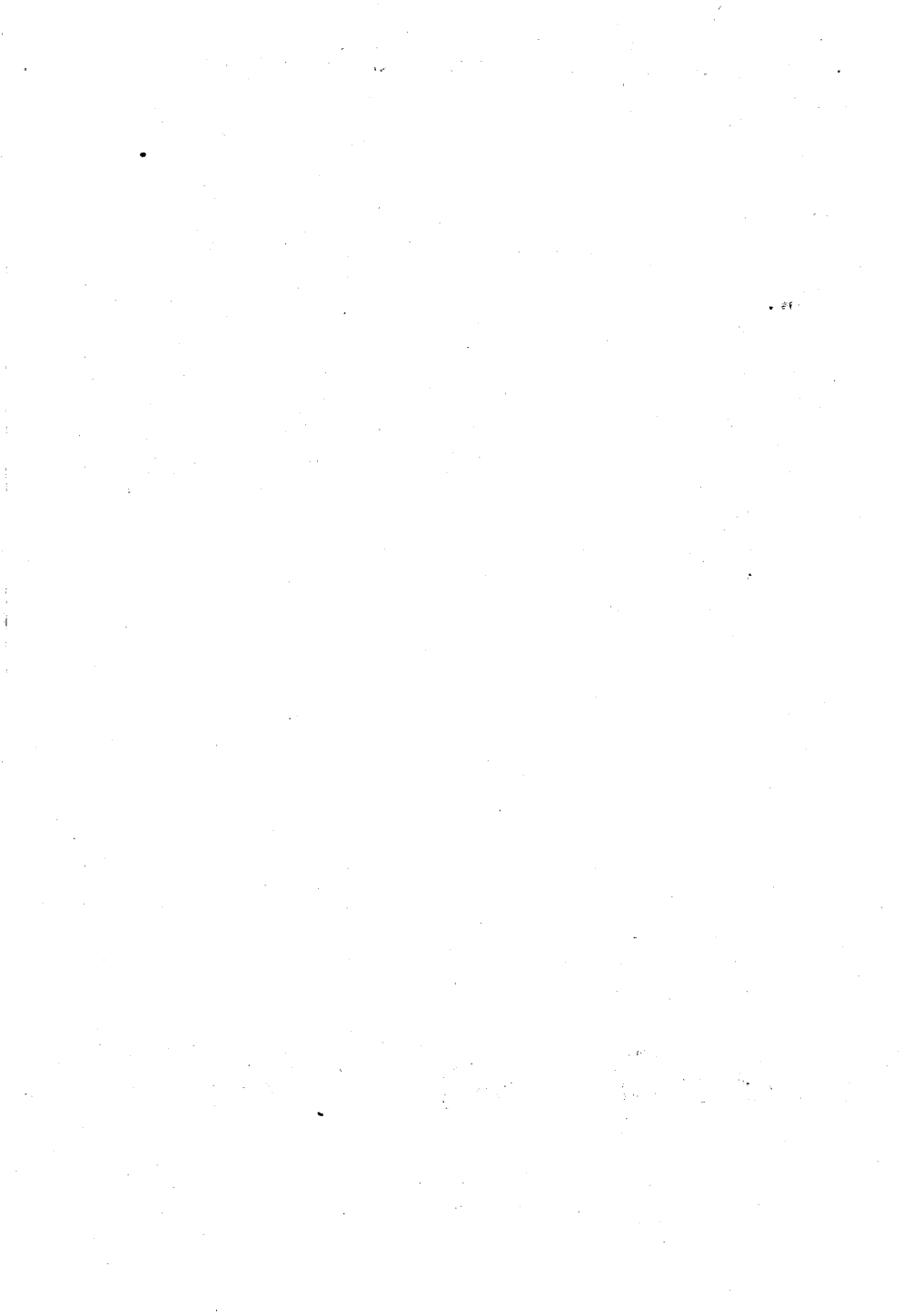
---

5 Claro está que surgen problemas en torno a la definición de "actividad empresarial". Es suficiente decir que me interesa principalmente la función administrativa, y no asuntos tales como el riesgo o la innovación.

cuadro organizativo de la Iglesia, proporciona elementos para la movilización de relaciones sociales basadas en un alto grado de confianza mutua. En mi libro sobre los Testigos de Jehová en Zambia (Long, 1968) analicé la compleja interrelación entre la ideología religiosa, la organización de la Iglesia y las innovaciones socioeconómicas y argumenté que la ética religiosa de los Testigos de Jehová no sólo permite el repudio de relaciones improductivas, sino que también proporciona "la posibilidad de explotar selectivamente una amplia gama de relaciones y valores, si éstas son consistentes con su posición doctrinaria" (Long, 1968: 243). En este ejemplo el cometido religioso también funciona para evitar algunas de las inseguridades inherentes asociadas con relaciones de parentesco particulares y genera un grado de confianza mutua más alto que el que habría en otras circunstancias.

Sin embargo, no todas las situaciones empresariales ofrecen la posibilidad de utilizar la pertenencia a un cuerpo religioso, cuya ideología vaya en contra de un ethos "tradicional" prevaleciente, y no siempre existen elementos religiosos utilizables. Un caso de éstos es la situación descrita en el presente trabajo. Sin embargo, como he demostrado, los empresarios necesitan emplear técnicas para diferenciar y consolidar las relaciones en la conducción de sus negocios. Así, los empresarios matahuasinos, que utilizan las relaciones de parentesco consanguíneas o de afinidad, apelan a patrones y valores fuera del marco de referencia de parentesco. Las soluciones que plantean, pueden ser menos estables, y tener menos posibilidad de generar el grado de confianza asociado con las intenciones comunes de la ideología religiosa. Pero, esencialmente, cumplen la misma función. Más aún, la adherencia a un credo lleva frecuentemente a una sobreinversión de relaciones sociales dentro de la Iglesia, a costa de la exclusión de otros vínculos importantes, y puede demandar gran parte del tiempo y recursos del empresario y así llevar a una disminución de los beneficios. Bajo ciertas condiciones, ésto inhibe la posibilidad de decisión y no permite la suficiente flexibilidad ante cambios bruscos. Si esto ocurre, tendremos lo que Geertz (1968) ha llamado, en un contexto ligeramente diferente, un modelo de "involución" en el desarrollo, que permanecerá hasta que se establezcan nuevas estrategias empresariales a través de otros modelos operativos. Podría ser ventajoso el adoptar estrategias independientes a una posición ideológica particular que a lo largo del tiempo se adapten más fácilmente a las condiciones de cambio e inseguridad.

Este trabajo sugiere también que los empresarios que alcanzan éxito, necesitan experimentar, probablemente, diversas formas organizativas y diferentes marcos normativos en las distintas etapas de su carrera empresarial. Para poder desarrollar un análisis de estos aspectos, será necesario examinar el comportamiento empresarial tanto desde el punto de vista transaccional como desde el normativo. En tanto que los modelos de intercambio y de toma de decisiones ofrecen formas de analizar las transacciones que se llevan a cabo entre un empresario y su universo social —atendiendo a la fijación de recompensas y costos, asociados con estrategias particulares— el asunto principal continúa siendo el análisis de los mecanismos involucrados en el manejo de las relaciones interpersonales. El tratamiento adecuado de este problema requiere analizar de cerca el proceso por el cual se definen estas relaciones entre las partes, en términos de beneficios, obligaciones y expectativas asociados con ellas. Este estudio ha intentado explorar este punto, en relación al comercio y parentesco en la sierra del Perú.



# FAMILIA Y DESARROLLO EDUCACIONAL EN VICOS — PERU<sup>1</sup>

Por William W. Stein\*

Este informe trata de la estructura externa de la familia en la comunidad rural de Vicos, pero tiene implicaciones para la comprensión de los cambios sociales contemporáneos del Perú. El material de investigación sobre el cual se centra la mayor parte de nuestra atención consiste en un caso de estudio regularmente extenso —con documentación de apoyo de otros casos más breves— del conflicto de una familia al recibir una propuesta para mandar al hijo fuera de la comunidad para proseguir sus estudios en la escuela secundaria y la resolución tomada respecto a este problema. Examinaremos la interrelación entre la familia de Vicos y la sociedad peruana en general, dentro del contexto del sistema escolar regional. También debemos prestar brevemente atención a la familia en sí para hacer algunas consideraciones sobre los roles de sexo y edad en la unidad doméstica, el sistema de parentesco de Vicos y la intromisión de los valores "nacionales" (es decir, los de la clase dominante).

Vicos es una comunidad de habla quechua, de unos tres mil habitantes, ubicada a una altura de 3,200 y 4,300 metros de altura en el Callejón de Huaylas —un valle interandino en los Andes del norte del Perú—<sup>2</sup>. Vicos era una hacienda tradicional hasta 1952

---

1 Esta es una versión revisada de un artículo originalmente titulado: "Madres e Hijos en los Andes: Implicaciones para el Desarrollo", presentado en el *Seminario sobre Parentesco y Matrimonio en los Andes*. Reunión Anual del American Anthropological Association, Toronto, Canadá, 1-2 de Diciembre de 1972. La última visita del autor a Vicos fue posible gracias a una beca del Research Foundation of State University of New York. Expreso aquí las gracias al Departamento de Antropología de la Cornell University, por permitirme el acceso a los archivos del proyecto Cornell-Perú, y al Dr. Mario C. Vásquez, por el uso de sus apuntes de campo.

*William W. Stein* es profesor de Antropología en *State University of New York, Buffalo*, doctorado en Cornell, autor de *Hualcan: Life in the Highlands of Peru*. Actualmente está abocado a una evaluación crítica del Proyecto Vicos, y ha publicado "The Peon who wouldn't: a study of the hacienda system at Vicos", "A radical perspective on underdevelopment", "The struggle for free labor in rural Peru-Vicos 1872, 1971", "Modernization and inequality in Vicos-Perú: an examination of the 'ignorance of women'".

2 Para una discusión reciente sobre Vicos, con énfasis en dos décadas de cambio social, ver Dobyns, Doughty y Lasswell (1971). La etnografía original sobre Vicos se encuentra en Vásquez (1952).



en que pasó a ser el terreno para el proyecto Cornell-Perú, un programa de asistencia técnica para ayudar a los vicosinos a desarrollarse económicamente, aboliendo el sistema de hacienda y creando una especie de empresa cooperativa para trabajar las tierras comunales y reemplazando la autoridad tradicional del patrón por un consejo comunal con autoridades elegidas. Uno de los éxitos importantes en Vicos fue la instalación de una escuela primaria completa que ha sido efectiva en la difusión del conocimiento del castellano y de la lectura y escritura en toda la comunidad.

Este programa de instrucción primaria de seis años ha funcionado en Vicos desde 1953. En 1957 se fundó el Núcleo Escolar de Vicos; éste aún se encuentra en funcionamiento; en 1971 consistía en una escuela nuclear o central con diez anexos en las comunidades vecinas del valle alto del río Marcará —una subregión rural en el distrito de Marcará, provincia de Carhuaz—. Aparte de su finalidad de proporcionar educación primaria para su área, un Núcleo Escolar tiene la función de ayudar a los esfuerzos de desarrollo local. En el caso de Vicos, el equipo central está compuesto por personal entrenado en extensión agrícola, artes industriales, salud pública y economía doméstica<sup>3</sup>. Las unidades del Núcleo Central de nuestra incumbencia son la Escuela Central, ubicada en la plaza de Vicos; y un anexo en la zona de Ullmey de Vicos, a poco más de tres kilómetros de distancia, que ofrece sólo los primeros tres años escolares.

La escuela ha sido importante para los vicosinos, quienes la construyeron por sí mismos. En las mentes de muchos está relacionada con mejoras socioeconómicas y con incremento de autoestima. En el lapso de 1952 y 1957, la proporción de alumnos sobre el total de la población en edad escolar subió de 4 a 350/o<sup>4</sup>. Este es un aumento verdaderamente fuerte para una comunidad rural de la sierra peruana que no habla castellano y que representa a la clase social más baja. El interés por la escuela ha continuado aumentando y en la actualidad se pueden encontrar vicosinos que

---

3 Para información sobre el desarrollo de las escuelas en Vicos, ver Vásquez (1965: 57-71). Según Paulston (1971:2-3), el concepto de *núcleo escolar* se originó en 1930 en la Bolivia rural y apareció en el Perú en 1944, a través de una ayuda para el desarrollo de la educación, otorgada por el Departamento de Estado de los Estados Unidos. Durante la década del 50 se establecieron muchos Núcleos, pero después de que los Estados Unidos retiraron su ayuda en 1962, el sistema declinó. El Núcleo de Vicos es una floreciente excepción.

4 Alers (1965:441). Vásquez (1965:90).

hablan castellano y que saben leer y escribir, por todas partes de la comunidad<sup>5</sup>. Una razón de fuerza para este persistente interés por la educación —a pesar de las realidades que representan los inadecuados equipos y la deficiente preparación y motivación de los maestros—<sup>6</sup> es que la mayor protección para el trabajador rural explotado es un castellano funcional y el conocimiento de sus derechos legales y defensas constitucionales. La educación aumenta la movilidad geográfica y las alternativas ocupacionales. No es sorprendente que muchas familias de Vicos traten de tener, por lo menos, un miembro "leído" —que sepa leer y escribir— para ayudar en las transacciones económicas, para leer y escribir la correspondencia y para interpretar documentos legales. Aún así, de ninguna manera se puede decir que el interés por la educación es general. Vásquez<sup>7</sup> anota que en 1959 el 45% de las familias de Vicos se resistían a mandar a sus hijos a la escuela. En la actualidad, si bien la resistencia ha disminuído, aún existe un sector conservador y de mentalidad tradicionalista en la comunidad.

---

5 Mientras que la mayor parte del aumento del conocimiento del castellano y de la lectura y la escritura se debe a la escuela, tiene que reconocerse que ha habido otros factores presentes: la instrucción recibida en el servicio militar y la experiencia de personas que han retornado después de haber vivido un tiempo en la costa del Perú. (Ver Alers, 1965. 442-443).

6 Plank (1958: 182-183) presentó algunas cifras asombrosas: en 1956 habían en todo el Perú 67,667 libros de texto para 289,017 alumnos del primer grado de primaria; en una provincia de la sierra (Huancabamba), había sólo 92 libros para 7,787 alumnos. Plank añade. "Algunas escuelas peruanas no tienen la bandera del Perú y muchas no tienen un mapa del país, por no decir del mundo" (pág. 183). Sobre los maestros de la sierra, Plank dice. "... relativamente pocos... son los que de alguna manera están capacitados para sus puestos y... las relaciones entre los maestros y sus alumnos indios se caracterizan por el malentendimiento y la hostilidad mutua. Los nombramientos para los puestos de enseñanza son determinados por consideraciones políticas y con no poca frecuencia los maestros son simplemente agentes de los gamonales y caudillos locales. Los maestros mismos son mestizos o blancos y, considerándose a sí mismos "gente decente", piensan que su ocupación consiste en enseñar a brutos y no a futuros ciudadanos del Perú" (pág. 180).

Cueto (1953. 572-573, 577) llama al profesorado peruano "una profesión socialmente inferior" y habla de los maestros como "sirvientes, que ejecutan órdenes". Los maestros primarios en particular, tienen "un status económico bajo", "instrucción más corta" y como consecuencia, del bajo "nivel de requisitos para entrar a la profesión de la instrucción primaria, los candidatos tienden a provenir de las más bajas clases sociales y su elección está determinada, no por razones vocacionales, sino exclusivamente por el deseo de seguridad". En la actualidad, los esfuerzos de reforma educacional en el Perú naturalmente habrán ocasionado algunos cambios.

7 (Vásquez, 1965: 115).

En 1959, el equipo técnico del proyecto Cornell-Perú trató de averiguar cuáles eran las razones para su reticencia y rechazo a aprovechar los recursos educacionales que habían sido desarrollados en Vicos. Si bien muchos padres mencionaron razones económicas, tales como la pobreza, necesidades domésticas e imposiciones de trabajo comunal, en muchos casos éstas eran sólo excusas para encubrir complejos del sistema familiar y de parentesco<sup>8</sup>. Por lo tanto, es conveniente hacer un breve esquema de la organización social de Vicos.

En la actualidad, Vicos está organizada e inscrita como "comunidad campesina", si bien antes de 1969 se llamaba "comunidad indígena"<sup>9</sup>. Cuando el proyecto tomó Vicos, alquilándola de un concesionario quebrado, en un contrato por cinco años, se decidió continuar cultivando las tierras colectivamente, al estilo de las haciendas, pero haciendo revertir las ganancias a la comunidad. Desde 1967, cuando el control político de la comunidad fue entregado a los vicosinos mismos, la comunidad fue dividida en diez zonas administrativas. Uno de los primeros actos del concejo comunal fue tomar la decisión de continuar labrando las tierras de la ex hacienda comunalmente. Cada comunero fue ubicado en su propio terreno y a cada uno le fueron asignados terrenos propios en las diferentes zonas ecológicas para su producción doméstica. Ellos también tienen derechos al acceso a otros recursos comunales, tales como pastizales y minerales (por ejemplo arcilla y rocas). Cada unidad doméstica de la comunidad debe mandar a un miembro físicamente capacitado al equipo de trabajo de su zona administrativa, conforme se vayan presentando necesidades agrícolas o de construcción.

Las familias de Vicos están distribuidas en setentiséis patrilineajes<sup>10</sup>, que tienden a estar localizados. El patrilineaje regula tradicionalmente el matrimonio y la herencia y se supone que sus miembros se comprometen a la ayuda mutua. Ellos celebran conjuntamente las

---

8 (Vásquez, 1965: 116).

9 El 24 de junio de 1969, el presidente Juan Velasco Alvarado proclamó la actual ley de Reforma Agraria peruana. En su mensaje a la nación, él anunció que en adelante las "comunidades indígenas" se llamarían "comunidades campesinas" "abandonando un calificativo de resabios racistas y de prejuicio inaceptable" (Velasco Alvarado S.f., pág. 49). Es claro que el término de "indios", como se lo ha empleado tradicionalmente en el Perú, tiene un significado distinto al que se le da en inglés norteamericano. El autor se ha ocupado más extensamente de este tema en Stein, 1972. Un reciente esfuerzo colectivo de resumir el estado actual del debate sobre el "Indio en el Perú" se encuentra en Fuenzalida, et. al., 1970.

10 Vásquez y Holmberg (1966:300).

fiestas de crisis vital y religiosas y se ayudan los unos a los otros en los conflictos y disputas con miembros de otros patrilinajes. Si bien el 77% de las unidades domésticas de Vicos están conformadas por familias nucleares y sólo el 23% por agrupamientos familiares extensos<sup>11</sup>, los parientes cercanos generalmente mantienen un contacto frecuente e intenso. Los hijos casados tienden a construir sus casas junto a las de sus padres y se supone que los deben visitar todos los días. Las mujeres casadas, por supuesto, viven en la vecindad del patrilinaje de sus maridos, pero visitan regularmente a sus padres<sup>12</sup>. En un hogar típico de Vicos es el padre-marido quien lleva a cabo los trabajos comunales, cultiva sus propios terrenos y busca trabajos asalariados cuando tiene tiempo. Price describe al "marido ideal" en los siguientes términos:

El marido ideal es definido casi completamente en términos de su capacidad de productos y de protector de la familia. La ociosidad, la tendencia al alcohol y la irresponsabilidad son las cualidades menos deseables que un hombre pueda tener. El status del hombre dentro de la comunidad frecuentemente influencia a las mujeres vicosinas en su elección. . . La apariencia física es de menos importancia que para el hombre. El centro de atención para la mujer al elegir a su compañero, es su capacidad de cumplir con su papel de abastecedor para su mujer y sus hijos<sup>13</sup>.

En contraste, la "esposa ideal" se describe de la siguiente manera:

Los informantes masculinos concordaban en que la mujer debe ser buena trabajadora. Esta es, sin duda, la principal virtud que pueda tener una mujer vicosina. Ella tiene que saber hilar, cocinar, cuidar a los animales, trabajar junto con su marido en las chacras, cuidar a personas enfermas, mantener la casa ordenada y lavar. . . Los hombres de Vicos quieren mujeres que sean honorables y fieles. La apariencia física y el cuidado personal son importantes. Los vicosinos generalmente concuerdan en que una chica bonita es *pukallisha* (de mejillas sonrosadas), gordita, lo que para ellos implica proporciones generosas y bien

11 Vásquez y Holmberg (1966: 286).

12 Vásquez y Holmberg (1966: 294).

13 Price (1961: 13).

redondeadas (esto posiblemente sea un signo de fuerza y salud) y que tenga el pelo largo y bien peinado. Su ideal es una mujer robusta que cuide de su apariencia y que lleve ropas hermosas<sup>14</sup>.

La esposa se encarga de la huerta adyacente a la casa y de los animales domésticos. Cuando hay algún excedente de éstos (por ejemplo, huevos, cuyes o ají), ella los vende a compradores de los pueblos de la región o los lleva directamente al mercado, generalmente al pueblo de Marcará, situado a seis kilómetros de Vicos, en el valle principal. Si no hay nadie en el hogar para llevar a pastar los animales más grandes, será ella quien debe cumplir también con esta tarea. En cuanto los niños están capacitados; se les asignan tareas domésticas, pero su trabajo principal consiste en apacentar a los animales de la casa en la vecindad, si hay pastos disponibles, o en los pastizales altos, arriba de las partes habitadas de Vicos.

Price nota "una separación bastante fuerte de los sexos durante el período de la adolescencia temprana"<sup>15</sup>, pero en la adolescencia posterior, el cortejarse es una importante preocupación para los muchachos y las muchachas mientras se dedican al pastoreo, en camino al o del mercado semanal de Marcará o en las fiestas<sup>16</sup>. En su informe publicado, Price dice:

Al cortejar, los vicosinos demuestran una considerable libertad sexual, frecuentemente violentas chanzas y subrepticios intercambios de regalos. . . Esta difundido tomarse el pelo, hacerse chanzas y las batallas en broma entre los sexos, que marcan este período del ciclo vital, son más que una fase pasajera, puesto que a lo largo de toda su vida activa, marido y mujer continúan pegándose, pellizcándose y peleando de la misma tosca manera en que lo hacían de adolescentes mayores<sup>17</sup>.

Vicos es relativamente endógamo y el matrimonio con extraños casi siempre está limitado a la selección de pareja de entre las comunidades vecinas. Está prohibido por la ley canónica el matrimonio con miembros de cualquiera de los patrilinajes de los padres, así como con otros parientes y con compadres, parientes rituales. Por lo

---

14 Price (1961:12).

15 Price (1961:2).

16 Price (1961: 3-7); Price (1965:314).

17 Price (1965: 314-315). En su informe anterior Price (1961:9-10) hace una descripción de una "batalla simulada" entre más o menos quince muchachas y un grupo del mismo número de muchachos, en las alturas de Vicos, que él presencié en 1960.



demás, la elección de cónyuge es libre. El amor romántico es importante<sup>18</sup>. La educación formal e informal está adquiriendo cada vez mayor importancia en la selección de la esposa, como se indica en el primer informe de Price:

El dominio de la lengua castellana conlleva un prestigio y deseabilidad definitivos. Pero aún por encima del prestigio, la capacidad del marido de hablar castellano es considerada por la mujer como una ventaja potencial económica. Por esta razón, así como por el deseo común de las mujeres de tener un marido con un máximo de sofisticación en términos de experiencia de viajes, conocimientos técnicos, etc., los licenciados del ejército son, sin duda alguna, los hombres más buscados en Vicos<sup>19</sup>.

En todo caso, lo inverso no es cierto:

La educación de la mujer todavía no se ha convertido en un valor cultural aceptado en Vicos y no tiene influencia sobre los hombres que buscan esposa. En el Vicos contemporáneo hay un contraste asombroso entre el grado de occidentalización en el vestido, educación y sofisticación de los hombres más aculturados de Vicos y sus esposas; y hay pocas evidencias entre los hombres más aculturados de que ellos deseen extender a sus esposas el cambio social por el que ellos mismos abogan<sup>20</sup>.

El patrón característico de Vicos, de hombres más instruidos con esposas más "ignorantes", parece ser también característico en todo el Perú rural, al menos en la sierra. El "tradicionalismo conservador" de las mujeres, al que se hace referencia hablando de otras poblaciones, se puede encontrar en varios contextos distintos. En general, las mujeres tienden a mayores porcentajes de monolingüismo —quechua o aymara—, a una mayor adherencia a los patrones locales de vestimenta y a menores índices de movilidad geográfica que los hombres. El enrolamiento escolar diferencial de hombres y mujeres se inclina fuertemente hacia la educación de los muchachos. Bourque, Brownrigg, Maynard y Dobyms han observado algunas de las consecuencias de la "ignorancia" femenina de la siguiente manera:

---

18 Price (1965:315). Respecto a la endogamia en Vicos, Price dice: "A pesar de las mejoras de las carreteras y del creciente contacto con el mundo externo, Vicos aún es aproximadamente un 75% endógamo y si se considera un área de diez millas en redor de la comunidad, la proporción supera el 95%.".

19 Price (1961: 13).

20 Price (1961: 13).

Las familias del distrito de Checras toman la escuela seriamente, peinando las madres el cabello de los alumnos empeñosamente cada mañana con agua en sus patios y comprando uniformes para los muchachos, siempre que los medios lo permitan. Aún así, son pocas las madres de casi todas las familias que pueden hacerse una idea de los desafíos que un muchacho tiene que enfrentar en la escuela. En consecuencia, el niño recibe poco estímulo para progresar en la escuela y no se lo dispensa de las labores domésticas para que pueda asistir regularmente al colegio. . . Frecuentemente son las madres de niños en edad escolar las que están en la mejor posición para estimularlos en su trabajo. Pero para la mujer analfabeta resultan incomprensibles las actividades y necesidades de aprendizaje de sus hijos<sup>21</sup>.

En 1971, el director del Núcleo Escolar de Vicos se expresó de la siguiente manera:

El ochenta por ciento de la gente de aquí no habla castellano. Este es un problema muy serio para nosotros, porque interfiere en la instrucción en las escuelas. Son muy pocos los alumnos que terminan su instrucción primaria en la Escuela Central, especialmente las mujeres. La razón por la que la instrucción es mínima es que, en su gran mayoría, las mujeres son ignorantes<sup>22</sup>.

Vásquez anota que los padres de Vicos aman a sus hijos por igual y no parecen tener preferencias sexuales. Aún así, cuando se trata de tomar la decisión sobre quién debe asistir a la escuela, ellos favorecen a los hombres. Las mujeres normalmente van a la escuela si no tienen hermanos, pero por períodos que no son ni lo suficientemente largos ni lo suficientemente continuos. Hace diez años, sólo el diez por ciento de los alumnos de Vicos eran mujeres y esto representaba apenas el seis por ciento de las niñas en edad escolar. Menos del veinte por ciento de una muestra de padres dijo que estaban dispuestos a mandar a sus hijas a la escuela<sup>23</sup>. En este respecto, Vicos está incluido en el patrón del poco deseo o intención de dar educación a las mujeres, común en el interior del Perú. Comparando una muestra urbana de Lima y una muestra rural del pueblo de Huaylas, Stykos informa que la gente urbana de clase baja

21 Bourque, et. al. (1967:86-87).

22 Entrevista con Don Celso Carro Valderrama, octubre 1, 1971. 2

23 Vásquez (1965:90-91).

desea educación secundaria para sus hijas, aunque no tienden a esperarla, mientras que en el pueblo rural, "las aspiraciones y expectativas educacionales son iguales a un nivel *bajo*"<sup>24</sup>.

### Cuadro I

#### Matrícula en la Escuela Central de Vicos y en el anexo de Ullmey, octubre 1971<sup>25</sup>

Grado	Hombres	Mujeres
Transición	100	58
Primero	57	18
Segundo	62	6
Tercero	34	0
Cuarto	23	0
Quinto	20	0
Total	296(780/o)	82(220/o)

En el Vicos actual, la situación de la educación femenina parece haber mejorado ligeramente, de diez a veinte por ciento del total de matrícula en la Escuela Central más el anexo de Ullmey y 270/o de la matrícula en los tres primeros grados. Esta segunda cifra es más pertinente para Vicos, porque de los diez anexos del Núcleo Escolar, cuatro sólo ofrecen los tres primeros grados; dos de ellos, cuatro grados; dos, cinco; y dos ofrecen el ciclo primario completo de seis años. Por eso, las cifras de matrícula se encuentran distorsionadas en lo que se refiere a Vicos entre los grados tercero y quinto, debido a la inclusión de alumnos de los anexos de otras comunidades. El cuadro es una clara evidencia de la diferencia educacional entre hombres y mujeres en el valle alto del río Marcará.

Por otro lado, el aumento de matrícula de las muchachas de Vicos, de 10 a 270/o, es engañoso. Si se toma en cuenta el hecho de que en la actualidad algunos muchachos están terminando su instrucción primaria en Vicos y están pasando a escuelas secundarias,

24 Stycos (1963: 653).

25 Apuntes de campo personales tomados de informes escolares.

técnicas y normales y que sólo alguna muchacha aislada logra llegar más allá del segundo grado, es evidente que la situación educacional se ha tornado peor para las mujeres. La brecha entre las mujeres mejor instruidas y los hombres mejor instruidos ha aumentado considerablemente desde 1950, en que casi nadie tenía acceso a las escuelas<sup>26</sup>. Esta creciente desigualdad ha acentuado la desvalorización de la mujer, que se encuentra manifiesta en las siguientes opiniones de vicosinos: "La mujer es menos capaz y es útil sólo para el pastoreo"; "la mujer no necesita saber mucho para vivir"; "prefiero que estudien los varoncitos porque valen más y tienen que salir a otros lugares"; "la mujer es menos capaz en comparación con el varón"; y "la mujer no, porque no sirve como el hombre"<sup>27</sup>.

Según Price, tradicionalmente la distinción entre los sexos ha sido muy marcada, contrastando "una masculinidad agresiva con una feminidad sumisa"<sup>28</sup>. El status de la mujer se encuentra resumido en el siguiente párrafo de Doughty:

Dentro de la unidad familiar, era el hombre quien daba las órdenes y se lo consideraba como de "mayor valor" que su esposa, cuyo rol ideal era conceptualizado como esencialmente pasivo en su naturaleza, "como la tierra en que el hombre siembra sus semillas para ser alimentado". En las horas de comidas, las mujeres sirven a los hombres y permanecen apartadas. Así también, la mujer inevitablemente camina detrás de su marido, para demostrar en público su respeto hacia él<sup>29</sup>.

El énfasis en la pasividad femenina tiende a ser unilateral, porque ignora los aspectos activos del rol femenino: la crianza de los niños de ambos sexos, en la cocina, en los deberes pastoriles y estratégicamente en las decisiones económicas del hogar. Ser recordará que las esposas se ocupan del pequeño comercio dentro y fuera de Vicos y que, mientras que los maridos son jornaleros ocasionales y pueden o no contribuir al presupuesto hogareño, las esposas pueden hacer importantes contribuciones en efectivo para el bienestar de la familia. Los datos de Vicos también sugieren, al menos a uno de los investigadores hombres, que "esta sociedad en la que tanto el hombre

26 Vázquez (1952: 33) informa que en 1950 había casi una década que había habido una escuela. Tres escolares de Vicos "sabían un poco leer y hablar español y el resto permanece analfabeto. . .".

27 Vázquez (1965: 91).

28 Price (1961: 11).

29 Doughty (1971: 97).

como la mujer están seguros de sus roles, culturalmente definidos'', estimula los juegos de inversión de roles<sup>30</sup>.

Una conceptualización más balanceada del rol femenino se encuentra en la breve pero acuciosa descripción de las relaciones entre los sexos en Vicos.

Los hombres no mandonean a sus mujeres, la violencia física contra ellas es muy infrecuente y puede traer repercusiones muy serias. El trabajo doméstico, el de las fiestas y la participación en actividades políticas se distribuye entre hombres y mujeres en roles más o menos equitativos, a pesar que la mujer frecuentemente goza de la gloria de la actuación del marido ya que él es el representante público. Hombres y mujeres toman, cantan y chismean juntos en las fiestas; y en contraste con los mestizos, genuinamente se interesan en las actividades del sexo opuesto más allá que el ámbito estricto de los roles sexuales<sup>31</sup>.

La reciente ruptura con algunas de las tradiciones de Vicos, en el contexto de una participación creciente en el sistema de mercado e influencia de valores criollos, ha tenido su precio sociocultural. Parte de éste ha sido una creciente desigualdad. En este punto debemos esbozar algunas de las implicaciones que tiene la desigualdad femenina para los vicosinos de ambos sexos. Como generalización hecha a partir de la experiencia de Vicos, Vásquez indica cómo se impide la integración de los sectores rurales a la vida nacional, al darse instrucción formal sobre todo a los hombres:

Esta preferencia de sexos en la educación formal, constituye una barra difícil de afrontar en la ejecución de los programas de desarrollo comunal, porque retardan los cambios o innovaciones introducidos ya sea a través de la escuela u otra institución, dado que las futuras madres, al igual que las de hoy, continuarán transmitiendo a sus hijos los mismos patrones culturales tradicionales, y que la escuela u otras agencias tendrán que seguir afrontando los mismos problemas de ahora en las generaciones futuras. . . .<sup>32</sup>

Bourque, Brownrigg, Maynard y Dobyans anotan:

---

30 Price (1961:11).

31 Mangin (1954:44).

32 Vásquez (1965:91-92).



Los efectos de la ignorancia de las mujeres son múltiples. La educación es el proceso de socialización institucionalizado ofrecido por el gobierno; se implica que las escasas oportunidades son tanto causa como efecto del aislamiento cultural y económico. . . Las mujeres, en general, tienen menos oportunidades que los hombres de participar en la cultura nacional peruana. La mayoría de las mujeres viaja muy poco. Muchas han llegado a mediana edad sin haber salido de su propia comunidad, excepto para buscar animales perdidos que se escapan a las tierras de las comunidades adyacentes. . . Debido al arraigado tradicionalismo del rol femenino (comportamiento, costumbres y expectativas), se pone muy poco énfasis en que las mujeres se adapten a modelos modernos<sup>33</sup>

Una de las consecuencias de la "ignorancia" femenina en Vicos parece ser la interferencia por parte de las madres, en la continuación de la educación de sus hijos. Dado a que en Vicos sólo se dispone de los grados primarios, para continuar con la escuela los vicosinos tienen que abandonar la comunidad para concurrir a la escuela secundaria o técnica en alguno de los poblados mestizos cercanos: Carhuaz (12 km. al norte), Marcos (20 km. al norte) o Huaraz (24 km. al sur). La mayoría de los vicosinos que prosiguen con estudios secundarios elige Carhuaz, que está lo suficientemente cerca como para volver a casa los fines de semana. Si bien la vida en las ciudades es extraña y requiere de muchos reajustes de parte de aquellos que vienen de las zonas rurales (porque además los ciudadanos los conceptualizan como "indios"<sup>34</sup>), se esperaría apoyo familiar para ellos, en vista del entusiasmo por la educación que muchos observadores han señalado en la población peruana de clases inferiores. Un ejemplo del cual Dobyns relata:

Durante mucho tiempo, la educación formal ha gozado de alta reputación en el Perú. En una sociedad agraria tradicional, el hombre instruido ha ocupado una posición de gran prestigio. De hecho, el ser instruido era signo casi seguro de un status superior. El valor funcional del conocimiento del castellano, el leer y escribir, así como la capacidad de calcular rápida y correctamente en la plaza de

33 Bourque, et. al. (1967:93).

34 En la sierra del Perú, el término "indio" denota a alguien que pertenece al más bajo estrato rural. Ver Stein (1972).

mercado, en una nación en proceso de modernización, ha reforzado la alta evaluación que da la sociedad agraria a la instrucción formal. Por lo tanto, no es en absoluto sorprendente encontrar una gran sed de educación formal a lo largo y a lo ancho de la población indígena libre de los Andes peruanos<sup>35</sup>.

En su artículo "El Mito del Campesino Pasivo", Whyte anota: Hemos visto que una de las primeras demandas hechas por los campesinos movilizados es el mejoramiento de la educación. La educación tiende a elevar la autoestimación del individuo. Especialmente si lo capacita para comunicarse en español, la educación lleva al campesino a dirigir sus propias relaciones con el mundo exterior y por lo tanto lo hace menos dependiente del hacendado. También lo vincula más íntimamente con las "ventajas" de la vida urbana moderna. Todo esto contribuye a elevar su nivel de aspiraciones y también sus expectativas.<sup>36</sup>

En el transcurso del período de investigación en Vicos, en septiembre y octubre de 1971, en discusiones con vicosinos y maestros sobre problemas educacionales, se evidenció al autor de este trabajo que a pesar de la fé de los vicosinos en los beneficios de la educación y de su anhelo de obtenerla, había resistencia en algunas de las familias que tenían la mejor posición económica para ayudar a los alumnos y que tenían la reputación de encontrarse entre aquellas más abiertas a los cambios. José León<sup>37</sup>, dirigente comunal, refirió el siguiente caso:

Miguel Lázaro se arrepentía por no haber continuado con sus estudios. El había planeado ir a la escuela secundaria, pero no lo hizo. Esto se debió a que su madre no quería que estuviera lejos. Ella contaba a todo el mundo: "Voy a extrañar demasiado a mi hijo. Es el único varón que tengo". Miguel tenía tres hermanas. También el padre de Miguel contaba a sus amigos: "Yo quiero que Miguel vaya a la escuela pero no dispongo de medios para su educación". Así, Miguel no continuó con sus estudios.

La falta de "medios" es una pobre excusa, puesto que el personal del proyecto Cornell-Perú aprovechaba de cada oportunidad de ayudar moral, tutoría y financieramente a los alumnos, para que continuaran su educación secundaria. Nicanor Coletto, un vicosino

35. Dobyms (1964: 56-57).

36. Whyte (1970: 19-20).

37. Todos los nombres de los vicosinos que siguen son ficticios.

instruido que había regresado para enseñar en la Escuela Central de Vicos, informó de un caso ligeramente distinto:

Mi sobrino Ignacio no continuó sus estudios secundarios. El estuvo dos meses en Carhuaz, llorando todo el tiempo y después volvió a casa. Su madre no quería esto. El padre sí estaba de acuerdo y hasta fue a trabajar a Carhuaz para poder quedarse allí y estar cerca de Ignacio. Finalmente el padre accedió y le permitió volver a casa. Recuerdo que hubo un gran pleito familiar a raíz de esto. Cuando Ignacio volvía de Carhuaz, tarde por las noches, su madre solía preocuparse de que se lo fueran a llevar los *pishtacos*<sup>38</sup>.

Después del período de investigación de campo, el autor tuvo oportunidad de consultar los archivos del proyecto Cornell-Perú, en los que encontró material adicional sobre los casos de Ignacio Coletto y otros, ilustrativos de la influencia de la "ignorancia" de las mujeres. Mario Vásquez, director de campo del proyecto, hizo el siguiente informe el 31 de diciembre de 1961, poco después de la terminación del año escolar:

De los alumnos vicosinos, tres ha manifestado sus deseos de continuar sus estudios secundarios en Carhuaz: Juan Sánchez, Ignacio Coletto y Manuel Quinto, pero ellos tienen problemas en sus hogares, porque sus madres se oponen, arguyendo que no tienen dinero para costear sus estudios. En el caso de Manuel Quinto, su hermano es otro de los que se oponen, porque éste quiere que Manuel le sustituya en los trabajos de la comunidad. . . La oposición de las madres de los alumnos que desean seguir estudios secundarios ha sido reforzada, según Sánchez y Quinto, porque la madre y el hermano de Nicanor Coletto han propalado que la educación de Nicanor ya les cuesta el valor de dos vacas. Esta versión la considero falsa. Posiblemente han gastado dos mil soles en dos años, en la compra de uniforme, bicicleta, pasajes, propinas, cuadernos, etc.<sup>39</sup>

En los archivos del proyecto se dan más detalles de Ignacio Coletto. En 1961, Ignacio tenía 16 años. Su hermano, de diez años, asistía al primer grado, mientras que sus dos hermanas, de catorce y ocho años, no estaban inscritas en la escuela<sup>40</sup>. Ignacio era miembro

38 Un pishtaco es un monstruo mítico, descrito como "un asesino nocturno de indios, cuyo principal objetivo es la extracción de la grasa de los cuerpos de sus víctimas. . . Usualmente es visto por los indios como un hombre grande y de aspecto maléfico, montado a caballo u, ocasionalmente, conduciendo un automóvil". (Oliver-Smith, 1969: 363).

39 Apuntes de campo del Proyecto Cornell-Perú.

40 Apuntes de campo del Proyecto Cornell-Perú: S. R. Nelson, 4 de agosto de 1961.

de una familia relativamente fuerte en un fuerte patrilineaje, un grupo que incluía a varios dirigentes de trayectoria de la comunidad. Esta gente puede contarse entre el segmento relativamente poderoso de una comunidad débil, que ha encarado más efectivamente contextos sociales externos. Después de los dos meses de escuela secundaria en Carhuaz, según informa Nicanor Coletto, Ignacio volvió a Vicos. Allí repitió el quinto grado. Cuando se presentó nuevamente la oportunidad de ingresar a la escuela secundaria, el proyecto fue abandonado por la familia y por él mismo. El informe se extiende desde mayo de 1961, dos meses después del inicio del año escolar, hasta enero de 1962 y los primeros indicios de problemas aparecen como sigue:

16<sup>o</sup> de mayo, 1961: Víctor Coletto refiere que su esposa, Carolina Copitán, no ha querido que su hijo Ignacio estudie en Carhuaz. Al principio argumentó razones de orden económico, falta de dinero para afrontar los gastos de su pensión, ropa, cuadernos y pasajes. Pero el informante ha sido persistente y sólo hizo las gestiones y trámites necesarios para matricularlo y buscar la pensión. Posteriormente, Carolina argumentó nostalgia por su hijo.

Circunstancia que también determinó que Ignacio desista de su propósito de asistir a clases y Víctor tuvo que permanecer dos semanas consecutivas en Carhuaz trabajando como jornalero, mientras su hijo fue a clases; es decir, estuvo acompañándolo. Víctor ha persistido en su propósito de matricular a su hijo y que continúe en el colegio, contra la voluntad de su esposa e hijo. Actúa estimulado por su hermano Nicanor, que estudia en Carhuaz, y por su padre. Además, por el que escribe y otros amigos.

Ignacio tiene problemas en sus estudios. No entiende correctamente el castellano y no puede hacer los dictados. Además tiene dificultades en el castellano e inglés.

Ignacio dejó de asistir dos días la semana pasada, alegando estar enfermo. Anoche retornó so pretexto de olvido de una camiseta y después se negó a volver a Carhuaz y su Abuelo, Coletto, tuvo que acompañarlo hasta Marcará.

27 mayo 1961: Ignacio Coletto dejó de estudiar el martes 23, después que fue llevado a Carhuaz por su padre el día lunes y retornó el martes, negándose a continuar en Carhuaz, contando con el apoyo de su madre y abuelo materno quienes increparon a Víctor por sus deseos de que Ignacio continúe sus estudios. Víctor refiere que su mujer le dijo: "Eres muy optimista, pero debes saber que

ningún indio ha concluido sus estudios secundarios ni es profesional". Víctor hizo esta referencia como esperando respuesta de mí y como es natural yo lo animé y sugerí que pospusiera sus propósitos hasta el próximo año. Víctor se mostró entusiasta y participó que su hijo le había ofrecido concurrir a la escuela de Carhuaz juntamente con su primo hermano, Juan Sánchez, que actualmente repite el quinto año de primaria y tiene el propósito de seguir estudios secundarios.

Víctor culpa de su fracaso a su esposa, suegro y a su hermano Nicanor, quienes en vez de ayudarlo para que Ignacio se adapte y acostumbre en Carhuaz sólo han contribuido para que el niño se sienta inseguro y opte por regresar a la casa utilizando diversas excusas, como son dolores de estómago, tristeza y temor de dormir sólo.

Tomás Meza, otro de los alumnos de la escuela, refiere que Ignacio tenía miedo al instructor militar porque había manifestado que castigaría severamente a las personas que no podían realizar correctamente los movimientos militares y que Ignacio tenía muchas dificultades para ejecutarlos. También Ignacio tenía dificultades durante los ejercicios físicos.

Tomás dice que durante los primeros días él e Ignacio estuvieron juntos y se ubicaron en una misma banca, pero posteriormente Tomás se sentó con otro alumno<sup>41</sup>.

Ignacio se quedó en Vicos y volvió al quinto grado. A mediados de ese año escolar, en agosto de 1961, durante una entrevista, Ignacio dijo que quería volver a la escuela secundaria "para saber y ponerme ingeniero o maestro". El dijo que su madre no había querido que fuera porque costaba demasiado. Aún así, él manifestó que había planeado retornar a Carhuaz. Dijo que había ido al principio del año escolar porque su padre lo había querido. Añadió que había vuelto a Vicos "cuando no quería mi mamá mandar plata" para el mantenimiento allí.<sup>42</sup> Finalmente, en diciembre, él nuevamente aprobó el quinto grado, esta vez con un calificativo que sólo era inferior al de Juan Sánchez, quién también repetía el año. El 31 de diciembre de 1961, el Dr. Vásquez informó lo siguiente:

De los tres vicosinos que desean continuar estudios secundarios, el más capacitado en conocimiento y dominio

---

41 Apuntes de campo del proyecto Cornell-Perú: Mario C. Vásquez.

42 Apuntes de campo del proyecto Cornell-Perú: S.R. Nelson, 27 de agosto de 1961.



del castellano es Juan Sánchez. Luego en conocimiento es Ignacio Coletto, que ya estuvo dos meses en el primer año de media en Carhuaz; pero en dominio del castellano lo aventaja Manuel Quinto que ha trabajado como pañador en las haciendas de la costa.

Como un medio para ayudarlo en su preparación académica y de adaptación en los estudios secundarios, se planea proporcionar un cursillo especial para los tres vicosinos durante los dos próximos meses. El cursillo comprenderá tres cursos: castellano, matemáticas e inglés. Los alumnos han aceptado gustosos.

Enero 10, 1962: Hoy día debía comenzar el ciclo de preparación para los jóvenes que continuarán estudios secundarios. Los siguientes fueron citados para tal fin: Juan Sánchez, Manuel Quinto e Ignacio Coletto. Pero el único que vino fue Juan Sánchez. El resto no se presentó ni dió explicación sobre su ausentismo.

Juan Sánchez fue comisionado para conversar con el resto y el martes volvió a presentarse solo. Manifestó que únicamente había conversado con su primo Ignacio que estaba trabajando como ayudante albañil de su padre. El martes, de tarde, se conversó con Víctor Coletto, padre de Ignacio, y se le pidió su opinión acerca del futuro de su hijo. Dijo que tenía interés para que continúe sus estudios, pero la presente semana lo necesitaba para que trabaje con él, ganando S/. 9.00 diarios de jornal, pues no encontraba gente para trabajar con él. Además, dijo, el dinero serviría para el mismo Ignacio. Solicitó "permiso" durante la presente semana.

31 Enero, 1962: Los aspirañtes a continuar sus estudios secundarios fueron citados para empezar su preparación a partir del quince de los corrientes. Acudieron únicamente Juan Sánchez y Manuel Quinto. No asistió Ignacio Coletto. El veintidós de los corrientes, el grupo aumentó con la asistencia de Ignacio Coletto, quien justificó su inasistencia por sus ocupaciones en el sembrío de trigo. Pero según su primo Juan Sánchez, la madre de Ignacio se opuso y aún lo amenazó con castigarle si Ignacio persistía en sus propósitos de seguir estudiando. Juan refirió que la presente semana la mamá de Ignacio está ausente en la puna atendiendo a su padre. Francisco Copitán, que se encuentra ahí, Juan continúa afrontando dificultades en su hogar, pues tiene la oposición de su madre quien es

apoyada por su padre, Francisco Copitán, que también es abuelo de Ignacio Coletó<sup>43</sup>.

Ignacio dejó de asistir al curso cuando Carolina Copitán regresó a casa y se dejó de hablar de planes de que concurriera a la escuela secundaria. Naturalmente este caso es más complicado que uno de simple oposición materna, porque Ignacio además tenía dificultades lingüísticas. El, posiblemente, hubiera podido adaptarse a la vida escolar en Carhuaz, si es que su madre y su abuelo paterno hubieran apoyado su proyecto de continuar estudios. Juan Sánchez por el contrario, logró terminar la secundaria y proseguir aún más sus estudios, a pesar de la oposición materna.

La falta de apoyo de Carolina Copitán, y más aún su activa oposición, también tiene que ser enfocada dentro del contexto de la estructura familiar. Vásquez ha indicado diversas áreas de stress en que el sistema familiar de vicos ha sido confrontado con el sistema escolar<sup>44</sup>. Parece haber un patrón general de oposición a la educación de los chicos por parte de las madres y abuelos maternos, pues son éstos los que con mayores probabilidades resultan afectados por la ausencia de los hijos en los trabajos domésticos. Esto crea tanto problemas sociales como económicos, puesto que la esposa y madre no sólo tiene que asumir labores pastoriles o encontrar a una persona, posiblemente no confiable, para que realice el trabajo a cambio de un jornal, sino que también disminuye su atención y la de sus hijos hacia sus padres. Si los abuelos son de edad avanzada, están enfermos o han enviudado, esto puede significar su deprivación de subsistencias y cuidados.

Es por lo menos mal visto que tanto la hija como los nietos los ignoren. Tradicionalmente los abuelos han jugado un papel estratégico en la educación informal o de costumbres, que es desafiada por la escuela. El sistema de parentesco de Vicos funciona sobre principios de reciprocidad y redistribución<sup>45</sup> y los hijos no sólo tienen obligaciones hacia sus padres, sino también hacia otros miembros de los patrilinajes de sus padres. El cumplimiento de estos deberes se ve dificultado y hasta imposibilitado para los escolares. Por último, es importante el orden de nacimiento de los siblings y

---

43 Apuntes de campo del proyecto Cornell Perú.

44 Vásquez (1965: 116-117, 122-124).

45 El autor ha tratado el principio de la redistribución dentro del contexto de la "circulación de papas" en Vicos en Stein (1971: 61-62).

tanto el mayor como el menor de los hermanos hombres tienen un status especial. Por lo tanto, el status de "leído" interfiere en las relaciones tradicionales de la familia. Si estas presiones están presentes en familias con hijos en la escuela de Vicos, con seguridad se presentarán más agudamente en casos como el de la familia de Ignacio Coletto, en donde uno de sus hijos se encontraba físicamente más distante y amenazaba con convertirse socialmente más distante también.

Aparte de los asuntos referentes a los problemas personales del sistema de parentesco de Vicos, y de la existencia de madres dominantes, existen características estructurales de la sociedad peruana que también deben ser exploradas para lograr comprender el significado del caso de Coletto. Tradicionalmente, en las regiones andinas del Perú ha existido una clase dominante de "mestizos" ejerciendo el control de los medios de producción de los mercados y contextos institucionales que incluyen los recursos religiosos, médicos y educacionales. La categoría de campesino, tradicionalmente llamado "indio", se caracteriza por su subordinación socioeconómica frente al mestizo, dentro del contexto del subempleo y de la escasez de tierras. La sierra en sí ha ocupado la posición de "colonia económica" en relación a la región costera, más desarrollada y altamente centralizada, que tiene su corazón en Lima. La nación peruana, a su vez, con una economía de exportación dependiente de los mercados externos, su desarrollo industrial financiado por capitales internacionales y su sistema social, apoyado por la "ayuda" internacional, se ve de esta manera sujeta al imperialismo social y económico. Los campesinos se encuentran a sí mismos al final de una larga cadena de dominación y subordinación, con dudas con respecto a su propio valor, reticentes en la expresión de sus aspiraciones y en el ejercicio de sus capacidades y con bajas expectativas. Cuando Carolina Copitán manifestó que ella no creía que un "indio" pudiera terminar la escuela secundaria y ser un profesional, ella hablaba como la explotada campesina que era, incapaz de discernir alternativas al sistema social existente<sup>46</sup>. Su posición es una variación de la actitud fatalista frecuentemente expresada por los vicosinos en la frase: "el que nace indio, será indio toda su vida"<sup>47</sup>.

#### Las escuelas rurales peruanas ofrecen condiciones increíblemente

46 Respecto a un enfoque de la estructura de dominación en el Perú, ver Cotler (1968 y 1969); el sistema de dominación externa es tratado por Matos Mar (1969).

47 Vázquez (1965: 117).

malas para el proceso educativo. Esto ha sido documentado dramáticamente por Vásquez en una descripción de los comienzos del Núcleo Escolar de Vicos, para el cual se reclutaban maestros mediante el ofrecimiento de un sueldo más alto o la expectativa de un trabajo más fácil o bien éstos eran mandados allá en castigo, por los burócratas del Ministerio de Educación Pública. La mayoría de los maestros, durante los primeros cinco años de la existencia de la escuela trabajaron menos del 750/o de los días laborables, buscaban activamente maneras de evadir sus responsabilidades, se insubordinaban contra el director y se enredaban en hostiles intrigas entre sí. Los castigos físicos que infligían a los niños de Vicos eran duros y abusaban mucho verbalmente, llamando a sus alumnos con nombres viles e insultándolos de otras maneras. Algunos maestros mandaban a los alumnos a llevar recados a poblaciones que distaban varios kilómetros de Vicos o los ponían a trabajar como sus empleados domésticos. En algunos casos los maestros se presentaron a dictar a clases en estado de ebriedad y quedaron impunes.<sup>48</sup> Vásquez concluye:

Nosotros creemos que el comportamiento de los maestros de Vicos estuvo relacionado con el desajuste del maestro como persona y mestizo frente a una escuela y una comunidad indígena, por la que no sentían ningún interés particular; al contrario, tenían fuertes prejuicios y aversión hacia el indígena. Circunstancia que determinó la evasión del maestro de la escuela y de Vicos, utilizando una serie de excusas y justificaciones que le permitían estar con los suyos y a falta de éstos se dedicaban a embriagarse.<sup>49</sup>

En esta situación de descuido, irresponsabilidad e incompetencia de los maestros, no debe sorprendernos que los alumnos de Vicos en 1961 estuvieran deficientemente preparados para entrar a la secundaria, que muchos de ellos repitieran el año y que la mayoría de ellos abandonaran la escuela antes de graduarse. La fe de algunos vicosinos en la educación es milagrosa y la media docena de vicosinos que logró terminar la secundaria<sup>50</sup> son en realidad héroes.

Una parte de la matrícula diferencial de hombres y mujeres en

---

48 Vázquez (1965: 83-106).

49 Vázquez (1965: 88).

50 En 1971 había seis graduados de secundaria y siete vicosinos asistiendo al colegio secundario, incluyendo a uno que posiblemente se graduaría ese año. (Entrevista con el maestro Urbano Sánchez, 18 de setiembre de 1971).

las escuelas rurales puede ser explicada en términos de las condiciones inhumanas. Las expectativas de los campesinos, respecto al posible tratamiento de sus hijas está documentado, en lo que respecta al Perú central y sur, por Bourque, en su análisis de los esfuerzos del Instituto de Educación Rural, en Sayán y Juli:

Algunos de los primeros rechazos al Instituto partieron de los campesinos mismos. Esto era especialmente cierto cuando funcionaban institutos tanto femeninos como masculinos. Los campesinos temían que sus hijas fueran sujetas a la explotación sexual por parte de los estudiantes hombres o que fueran llevadas como empleadas domésticas de los mestizos, si es que ellas asistían al Instituto. Los temores de los campesinos se desvanecieron cuando el primer grupo de hijas retornó a sus comunidades e informó que no sólo no habían sido explotadas sexualmente, sino que habían aprendido importantes conocimientos durante su estadía en el Instituto, conocimientos que ellas estaban ansiosas de transmitir a las demás mujeres de la comunidad<sup>51</sup>.

Si los campesinos consideran a las escuelas como lugares de explotación más que de preparación, podemos esperar resistencia de parte de los campesinos. Esto depende de la medida en que las escuelas son consideradas como que enseñan a los "indios" a desarrollar mejor sus roles tradicionales de empleados domésticos, cargadores, trabajadores rurales o prestatarios de servicios para la clase mestiza. Después de décadas del uso de las escuelas para fines de explotación, esta imagen de la escuela aún persiste entre los campesinos. En un enfoque general de la educación pública en el Perú, Paulston hace un esquema de las funciones de la escuela primaria:

La escuela primaria, aparte de sus funciones de "domesticación" y de "selección", también sirve como primer obstáculo en la ruta a la universidad y a las profesiones, donde los pocos que terminan se asegura el status de mestizos, no indios. La escuela facilita la limitación de la movilidad hacia arriba, refuerza la existente división de clases y suministra los medios con los cuales se enseña a las masas de niños cholos una versión idealizada de las satisfacciones de la cultura hispánica nacional inclusive la vasta mayoría de cholos que abandona las escuelas aprende

---

51 Bourque (1971: 69)



los rudimentos de la lectura y escritura y de la aritmética la inferioridad de su status de cholos y sus orígenes indios y la superioridad de los grupos superordinados que disfrutaban de ventajas apropiadas a sus largos años de estudios y a su alto status. En pocas palabras a los niños de las escuelas públicas se les enseña cuál es su sitio<sup>52</sup>.

A pesar de todos los peligros, incluyendo el del empleo de las escuelas para reforzar el opresivo sistema social en vez de su cambio, la fe en la *educación* aparentemente no desaparece de las *escuelas* malas. De hecho, las escuelas mismas pueden ser utilizadas para producir cambios, si es que los campesinos logran obtener algún control sobre ellas. En Vicos ha habido reajustes dentro de la escuela en respuesta a la creciente eficacia de los vicosinos, la gente ha demandado reformas y las han obtenido<sup>53</sup>. Como Vásquez indica, la educación es de utilidad para los campesinos de Vicos, porque capacita a la gente para "defenderse" contra los mestizos. Un "leído" puede comportarse como un igual con los forasteros<sup>54</sup>. De esta manera, una escuela fuerte, sobre la cual los miembros de la comunidad puedan ejercer alguna influencia y en la cual se pueda desarrollar un verdadero proceso educacional, puede ser considerada tanto una medida de cambio social como una ruta hacia él. El informe de Alberti, sobre la lucha que hubo en la hacienda Tingo en el valle de Yanamarca, para establecer una escuela, es relevante de esta generalización. Algún tiempo después de inaugurada la escuela y de formada la asociación de padres de familia, el patrón comenzó a sospechar del proyecto:

En realidad con el establecimiento de la escuela él veía una amenaza a su posición y sentía que su autoridad estaba siendo minada. En una ocasión por ejemplo, cuando acababa de retornar de una de sus prolongadas vacaciones, él encontró al maestro y le gritó furioso: "¿Qué ha hecho Ud. con estos indios? Antes ellos se arrodillaban y me besaban la mano. Ahora todos se han vuelto insolentes<sup>55</sup>."

---

51 Bourque (1971: 69).

52 Pauston (1971: 101).

53 En setiembre de 1972, el concejo de la comunidad de Vicos le exigió y obtuvo el reemplazo de ocho maestros de la Escuela Central. Fueron acusados de acciones inapropiadas que iban desde la oposición a metas comunales hasta inasistencia a clases. Uno fue acusado de insultar a los vicosinos, refiriéndose despectivamente a los miembros de la comunidad como "indios".

54 Vásquez (1965: 142, 156).

55 Alberti (1970: 123). Ver Tullis (1970: 196) en referencia a la presencia de una asociación de padres de familia como una medida importante de la capacidad de la comunidad de organizar y utilizar la información disponible.

Ganancias de este tipo pueden ser obtenidas mediante el conocimiento del castellano y de la lectura y la escritura. Estos conocimientos pueden ser adquiridos mediante el aprovechamiento de las instalaciones educacionales ofrecidas, como por ejemplo el programa de educación primaria de seis años de Vicos. Un proyecto familiar de continuar la educación secundaria de un muchacho en la ciudad es diferente. No solo implica una mayor carga sobre los recursos y relaciones de la familia, debido a su movilización hacia otra clase social. La terminación exitosa de la instrucción secundaria también amenaza seriamente a la noción tradicional de la autoridad familiar puesto que los padres relativamente menos competentes y menos articulados se avergonzarán ante la presencia de un miembro menor con más poder. Así, en el caso de Ignacio Coletto, los entusiastas planes y esperanzas de Víctor Coletto contrastan con las voces negativas de Carolina Copitán y del padre de esta, quienes parecen haber resuelto el problema en última instancia. Es también posible que Carolina y su padre, en vez de ignorarlos, hayan percibido con claridad los defectos del sistema escolar y que, como miembros de la clase social más baja, hayan comprendido demasiado bien el peso de los estratos por encima de ellos. En su decisión de retirarse parece que no compartieron el "optimismo" de Víctor<sup>56</sup>.

Nos hemos desviado bastante en nuestra exploración de los contextos sociales fuera de la familia, en busca de la comprensión del caso Coletto y hemos retornado a la estructura familiar. Aún nos queda por ver, una vez más, el problema que presenta la creciente desigualdad entre los sexos y la persistencia de la ignorancia femenina" y los efectos de estas tendencias sobre los desarrollos educacionales en general, tanto en Vicos como en otras comunidades similares a Vicos. Es evidente que el sistema de parentesco de Vicos limita las opciones disponibles al sistema escolar y que es un factor importante al cual tiene que adaptarse la escuela rural, pero parece que se necesitarán reformas educacionales de escala mayor para superar la resistencia de los padres a mandar a sus hijas a la escuela. Por esto, las madres continuarán interfiriendo en la continuación de

56 A pesar de no existir tal evidencia en los archivos del proyecto Cornell-Perú cualquiera con alguna experiencia en Vicos podría ofrecer la explicación alternativa que Víctor estaba siendo menos optimista y más oportunista congraciándose con el Proyecto para presumiblemente conseguir ventajas personales.

los estudios de sus hijos mientras ellas sean "ignorantes" y seguirán siendo "ignorantes" mientras exista la diferencia educacional entre muchachos y muchachas. La creciente desigualdad entre los sexos bien pudiera representar la intromisión del valor mestizo del machismo en la escuela y en otros contextos de interacción entre los vicinos y la sociedad en general.

En lo que se refiere a las implicaciones para el desarrollo, en la medida en que se reduzcan o se supere la diferencia educacional entre hombre y mujeres, el enrolamiento femenino en las escuelas rurales significará una buena medida de cambio social dentro del sistema social más amplio. Esto implica que, en condiciones en las que la escuela sea una experiencia segura y grata para las mujeres, no sólo habrá tenido que cambiar el sistema social de la escuela, sino los sistemas regionales y nacionales. Aquellos que guían los destinos del Perú harán bien en darse cuenta que las posibilidades de elección se encuentran hacia *arriba*, en la estructura de poder, y que son ellos quienes deben ejercer su sabiduría y quienes deben cambiar para lograr las metas reformistas que se propone y que es excesivo esperar que los campesinos, con sus limitadas alternativas, destruyan fácilmente sus sistema social para satisfacer las necesidades y cumplir las metas de los administradores.

# ANÁLISIS PRELIMINAR DEL PARENTESCO Y LA FAMILIA DE CLASE MEDIA DE LA CIUDAD DEL CUZCO

Gabriel Escobar\*

En el estudio antropológico de la sociedad andina se ha prestado bastante atención al estudio de las sociedades campesinas, la migración de los campesinos a las ciudades y, últimamente, a los problemas etnohistóricos. Uno de los vacíos principales de estos estudios ha sido el análisis de la organización social en términos de la estructura del parentesco y la organización de la familia. Como lo demuestra este simposio, parece que este vacío será llenado en un futuro muy cercano. Como las tendencias actuales de los estudios andinos presentan una combinación de intereses en el estudio de comunidades discretas en relación con áreas regionales y con la nación, la interacción entre las sociedades rurales y urbanas es de la mayor importancia para los antropólogos que consideran la cultura y sociedad andinas desde el punto de vista del estudio de las sociedades complejas. Teniendo esto en cuenta, parece que el estudio del parentesco y la organización familiar de la clase media peruana sería una aproximación útil para la comprensión de las sociedades tradicionales que ahora experimentan grandes cambios políticos y sociales debido al impacto de la modernización.

Se ofrece esta contribución como un punto de partida para el estudio comparativo de la estructura social de los componentes urbanos de la sociedad andina dentro del marco de grandes áreas regionales y de estados nacionales. El presente análisis descriptivo, del parentesco y la familia de la clase media del Cuzco, combina la información sobre la estratificación social presentada en los informes del Plan para el Desarrollo del Sur del Perú (Schaedel, 1959) y datos sobre la terminología e historias familiares, presentados por un miembro de la clase media del Cuzco que ha conseguido cierta perspectiva de distancia con su propia sociedad.

---

\* Gabriel Escobar, profesor de Antropología en *Pennsylvania State University*, Pennsylvania; doctorado en el Cuzco, y en Cornell; autor de *Sicaya*, IEP, 1975, *Organización Social y Cultural del Sur del Perú*, México, 1967, y numerosos artículos antropológicos.

La mayoría de los estudios de las sociedades urbanas de los Andes se ha hecho como un producto marginal del estudio de las migraciones de campesinos a las ciudades, o dentro del marco de estudios regionales amplios. En uno de estos estudios, el Plan para el Desarrollo del Sur del Perú de 1959, se hizo un primer intento de relacionar los datos demográficos con una amplia clasificación de la estratificación social de la población del sur del Perú, en términos de cuatro clases. Las dos primeras clases, la alta y la media, son predominantemente urbanas; la clase baja es rural y urbana; y la clase más baja es completamente rural. Sin embargo, porque la economía de la sociedad surperuana es predominantemente agraria y comercial, con muy poca industrialización, todas las clases están articuladas en un *continuum* rural-urbano en términos de relaciones económicas, políticas y sociales.

En los últimos treinta años, la sociedad peruana ha estado sufriendo una serie de cambios debido al impacto de la modernización. Mientras todos los estratos de la sociedad han sido afectados fuertemente por estos cambios, es muy claro que la clase media urbana ha sido capaz de mantener una estructura tradicional, más o menos estable, cuando se la compara con las otras clases. Uno de los postulados de este ensayo es que dicha estabilidad se debe a la estructura familiar y de parentesco de la clase, la que provee un marco de referencia para la estabilidad social y económica de la misma, aun en situaciones de aguda crisis social.

El estudio de la estructura del parentesco y la familia de la clase media de la ciudad del Cuzco, en la sierra sur del Perú, resulta apropiado para comenzar un estudio de este importante aspecto de la sociedad y cultura andinas. El Cuzco es una de la ciudades más antiguas del hemisferio occidental y representa el centro de la tradición peruana, con un impresionante trasfondo histórico, precolombino y colonial, y sucesos importantes en la reciente historia contemporánea. Aunque en los últimos 30 años la población ha crecido considerablemente y ha sido afectada por los cambios políticos y económicos, su estructura social ha permanecido más o menos inalterada, tal como lo muestra la continuidad de muchos patrones tradicionales de cultura.

En la actualidad, la clase media del Cuzco incluye unas 40,000 personas, que representan el 8.7% de la población de la provincia. Esta clase la integran pequeños comerciantes y propietarios rurales y urbanos, un gran número de empleados en el comercio, la educación y



la administración pública, y en las ocupaciones prestigiosas de la medicina, la abogacía y la ingeniería. En su mayor parte viven en departamentos alquilados y cambian de residencia dentro del ámbito de la ciudad con relativa frecuencia. Aunque los miembros de los grupos de comerciantes, pequeños propietarios y profesionales tienen relativa seguridad económica, buena parte de los miembros de la clase tiene que trabajar intensamente para mantener su respetabilidad y asegurar su subsistencia.

La clase la componen, en su mayoría, personas que han migrado de los pueblos y aldeas rurales circunvecinas como consecuencia de la gradual fragmentación de la tierra durante el siglo XIX, un pequeño reguero de inmigrantes de otras partes del Perú y del extranjero y, por último, un pequeño número de miembros de la clase baja que en el curso de los últimos sesenta años ha cambiado su status. Por propia autoidentificación, el núcleo de la clase media de la ciudad del Cuzco está constituido por un número de familias extensas, a las que a veces irónicamente se refieren como "clanes" o "tribus", que ostentan 20 ó 30 apellidos fácilmente reconocibles. Dentro de la clase misma, se hacen distinciones sobre la posición relativa de las familias en términos de la situación económica, antigüedad y prestigio del apellido, educación y relaciones con la clase alta o con individuos con poder político. En términos de su origen, relaciones económicas y educación, la mayoría de los miembros de la clase tiene parientes en todas las áreas rurales del departamento del Cuzco, en la ciudad misma y en otras ciudades del Perú, especialmente en Lima, a donde aspiran trasladarse los miembros más emprendedores o más necesitados de las familias. En relación al número, los miembros de la clase media son comparativamente prolíficos. Hace unos 30 años, era común encontrar familias con 8 a 15 hijos; en la actualidad, el número parece variar entre 4 y 8.

### *El sistema de parentesco*

El sistema de parentesco del Cuzco es de origen español y usa la terminología española con el añadido de algunos términos en quechua para hacer algunas distinciones sutiles. El sistema es de descendencia bilateral y el tipo preferido de residencia de la familia nuclear es neolocal, aunque hay una gran variedad de arreglos debido a razones económicas. La terminología combina la clasificación y la descripción para determinar la posición de los individuos en forma

lineal o colateral. Además de la terminología, la relación de parentesco es explicada en grados siguiendo la forma tradicional española.

La terminología del parentesco abarca un promedio de cuatro generaciones de parientes (ver la terminología al final), pero, dependiendo de la longevidad de las personas, el número de hijos o la memoria genealógica de algunos de sus miembros, incluye a veces hasta seis generaciones, lo que parece ser atípico en relación con otras ciudades del Perú. Además de los términos para la familia nuclear y extensa, existen otros términos para parientes por segundos matrimonios y para hijos legítimos y adoptados. Todos los términos de la familia nuclear y los términos para primo y sobrino son utilizados para las extensiones de la familia fuera del parentesco. Debido a las muchas extensiones de la familia, el conocimiento genealógico de la misma es extremadamente importante y toda familia extensa siempre tiene dos o tres de sus miembros capaces de recordar matrimonios, nacimientos, bautizos y funerales, junto con un impresionante acervo de historia anecdótica de la familia.

Aunque el sistema es bilateral, el énfasis mayor es patrilineal. Dentro de la familia, las distinciones son hechas por el sexo y la edad, y es aquí donde se usan los términos quechuas para "mayor" (*kurah*), "primer hijo" (*phiwi*), "menor" (*sullk'a*) y "último" (*chana*). Se hace una distinción entre primos hermanos y primos segundos, pero los parientes más lejanos se cuentan generalmente por grados.

Las normas matrimoniales prescriben que los individuos deben buscar sus parejas fuera de la familia extensa inmediata, aunque hay muchos casos conocidos de matrimonio entre primos hermanos y primos segundos. En todos los casos, los matrimonios son concertados por los individuos mismos, y los familiares por ambas líneas participan en los arreglos ceremoniales. El cortejo y el noviazgo son asuntos relativamente formales y generalmente toman de dos a tres años. Hace 30 años, cuando el Cuzco era una pequeña ciudad provinciana, el cortejo era un proceso extremadamente complicado y representaba algún riesgo físico para el cortejante, quien era siempre visto con sospecha. Actualmente, las parejas gozan de mayor libertad.

Realizado el matrimonio y después de un viaje de bodas, generalmente breve, la nueva pareja se instala en su nueva residencia. En algunos casos, comparte un departamento con los padres u otros familiares, sea del hombre o de la mujer. En todos los casos, la pareja está en estrecha proximidad a todos los parientes que residen en la ciudad. Por un par de meses, la pareja recibe continuas visitas e invitaciones a fiestas con parientes y amigos. Tan pronto como se han establecido, generalmente contratan una cocinera y un sirviente, varón o mujer, que ayudan a la esposa en el orden y la limpieza de la casa. La mayor parte de la carga económica es asumida por el hombre, pero hoy día no causa sorpresa que ambos cónyuges contribuyan al sostenimiento del hogar.

El nacimiento del primer hijo usualmente es celebrado y atendido por la familia inmediata en una nueva ronda de visitas. Como la mayor parte de las parejas tiene un hijo cada año y medio o cada dos años, en un lapso de aproximadamente diez años, es muy común que algún miembro femenino de la familia se instale en la casa para ayudar a la ya atribulada ama de casa. Hacia el quinto año la casa familiar la constituirá el matrimonio, sus hijos, uno o dos parientes, y uno o dos sirvientes, según sea la situación económica. En algunos casos, los hijos de familiares en las provincias son aceptados como pensionistas, o algún pariente de edad puede venir a vivir permanentemente con la pareja.

Cuando los hijos llegan a los seis años son enviados a la escuela y se les provee educación hasta que concluyan la secundaria. Concluida ésta, se espera que los varones ingresen a la universidad para estudiar una profesión, sea en el Cuzco o en Lima, o que sean aceptados en las escuelas de oficiales del ejército o de la policía; una opción alternativa es que encuentren alguna ocupación comercial que les permita sostenerse o avanzar económicamente. En el caso de las mujeres, se les mantiene hasta que se casen, se les consigue algún trabajo o, lo que es más frecuente hoy día, se les estimula para que ingresen a una escuela normal o aun a la universidad, o bien a una escuela de enfermeras o de servicio social.

Tan pronto como los hijos mayores concluyen la secundaria, se espera que contribuyan al sostenimiento de la familia, pagando su cuarto y comida, hasta que se casen o trasladen a vivir a otra parte. Si las hijas no se casan, generalmente se quedan con sus padres y

gradualmente asumen la administración de la casa. Si los hijos varones no consiguen coronar una carrera, generalmente se convierten en la oveja negra de la familia, toman y dejan una variedad de trabajos y reciben ayuda de sus padres, hermanos u otros parientes.

El padre de familia generalmente trabaja hasta el límite de su resistencia física y su edad. Si tiene alguna profesión puede ser que disponga de algunos ahorros o esperará recibir una pensión si ha desempeñado algún puesto de gobierno, junto con los beneficios del seguro social. En todos los casos, espera que la mayoría de sus hijos le proporcionen el sustento.

### *La familia extensa*

Dadas las características del sistema de parentesco, cualquier individuo adulto tiene la expectativa de mantener relaciones con un número relativamente grande de parientes por sus líneas paterna y materna y por el lado de su cónyuge. Como dijimos anteriormente, estas relaciones se extienden más allá de los límites de la ciudad, hacia las zonas rurales del departamento y otras ciudades del país. En la ciudad misma, la familia extensa está generalmente compuesta de los hijos e hijas casados que residen en relativa proximidad unos de otros. La unión de la familia extensa se basa en el reconocimiento de un "ancestro" o dos, generalmente bisabuelos o tatarabuelos, en el reconocimiento de los padres ancianos como "cabezas" o "troncos" de la familia y en la obligación que tienen los hijos de proveer al sostenimiento de sus padres. Si bien ellos ya no están en condiciones de ejercer autoridad sobre sus hijos, representan un fuerte vínculo emocional y son cuidados y respetados. Y como también los padres tienen hermanos y hermanas casados, las líneas de parentesco tienden a entrecruzarse en haces verticales y horizontales.

Debido al crecido número de hijos, algunas familias extendidas tienden a ser muy numerosas y son usualmente identificadas en la ciudad del Cuzco como "clanes" o "tribus", reconocidos por los apellidos de la familia. En muchos casos, debido a los matrimonios, dos o tres clanes se relacionan. O, en otros casos, las familias se vuelven tan numerosas que se subdividen en lo que podríamos llamar subclanes o subtribus, que en el Cuzco son reconocidos por apodos populares que les dan los miembros de otras familias, generalmente en el ambiente lúdico de la competición adolescente en los colegios secundarios. Por ejemplo, digamos que la familia García se ha

dividido en tres grupos. Cada grupo recibirá el apodo de "Vacas", "Burros", o "Chanchos", o cualquier otro apodo que se convierte en membrete tradicional de la familia.

Las relaciones de los miembros de la familia extensa son mantenidas principalmente en términos de la ayuda que se presta a los padres, a algunos parientes adultos y jóvenes, a la ayuda recíproca entre hermanos y, secundariamente, aunque en forma no menos importante, por el ciclo anual de celebraciones familiares. En el primer lugar, las celebraciones familiares de matrimonios, bautismos y confirmaciones, funerales y misas de difuntos, constituyen la primera línea de los eventos; una segunda oportunidad para celebraciones son el éxito individual conseguido al adquirir un trabajo, el recibir un ascenso o grado académico o algún honor que ha sido concedido a un miembro de la familia; otras celebraciones coinciden con el bien nutrido calendario de fiestas de la ciudad. Todas estas ceremonias son llamadas "invitaciones" a una comida de fiesta y bebidas, en la que muchas veces se baila. La ayuda mutua es usualmente proporcionada en términos de intercambio de favores pequeños, obsequios para cumpleaños, matrimonios y bautizos, al arribo de un nuevo vástago o en la ayuda que se prestan en la organización de las celebraciones, y la ayuda económica en caso de necesidad extrema.

Si algún miembro de la familia es capaz de conseguir una colocación influyente en la administración pública, un buen trabajo en un colegio o la universidad, se espera que proporcione patronazgo a los parientes que buscan trabajo o que necesitan resolver algún difícil problema burocrático o legal. Todos los parientes que viven en los pueblos rurales o en otras ciudades que visitan el Cuzco reciben alojamiento y se espera reciprocidad cuando son visitados por sus parientes de la ciudad.

Como en la familia extensa los parientes son muchos, por supuesto que no todos se reúnen en cada oportunidad. Lo más frecuente es que, según pasan los años, diferentes grupos de parientes estarán en relaciones más íntimas que con los otros, y esto depende de la intimidad de sus miembros en un momento dado o de la interferencia de conflictos entre miembros individuales. Cualquier suceso importante en la vida de un miembro de la familia usualmente proporciona el argumento en el que estará concentrado el interés de la familia. Los ejemplos los proporcionan la fuga de uno de los adolescentes para casarse, ganar un billete de la lotería, accidentes,



relaciones extramaritales o juicios por repartición de bienes. Todas las reuniones familiares proporcionan oportunidades para intentar resolver algunos de los problemas que afectan a la solidaridad o la posición social de la familia en relación con otras familias o la opinión pública de la ciudad.

En todo tiempo, los miembros de las familias extensas de la ciudad del Cuzco tratan de preservar una imagen externa de unidad y armonía entre sus miembros y se hacen siempre grandes esfuerzos para limar las diferencias y conflictos que puedan surgir entre ellos. La tarea de transar en estas situaciones es usualmente desempeñada por los parientes maduros, las mujeres de la familia, y a veces por algunos amigos muy íntimos. Los conflictos más serios dentro de la familia extensa surgen generalmente debido a las transacciones testamentarias en relación con los bienes de los padres y de los parientes ancianos. Cuando éstos mueren intestados, los conflictos pueden durar muchos años, debido en parte a las complicaciones legales, y muchas veces amenazan la solidaridad de la familia.

Las relaciones con los miembros de la familia residentes en los pueblos y aldeas rurales o en otras ciudades son relativamente distantes y poco frecuentes, pero son generalmente mantenidas por medio de la correspondencia, el envío de regalos y visitas periódicas por vacaciones o negocios. Cuando una persona visita Lima, se supone que debe notificar inmediatamente a la familia de modo que puedan llevar encargos de cartas y presentes, y está obligada a visitar en la ciudad a todos los parientes que pueda durante su estada en ella. Algunos parientes en Lima ofrecen pensiones módicas y vigilancia a los jóvenes que vienen a estudiar del Cuzco y generalmente sus casas son el foco periódico de concentraciones familiares de visitantes del Cuzco.

La familia extensa ejerce un alto grado de control social sobre sus miembros individuales. Como su conducta individual se refleja siempre en la posición social de la familia, los individuos encuentran que tienen que restringir algunas formas de conducta desaprobadas por la familia, puesto que reciben respeto y estimación si sus logros contribuyen a levantar o mantener el prestigio o la posición de la familia dentro de la sociedad. La obligación de sostener a los padres limitará hasta cierto punto sus satisfacciones individuales, pero ellos siempre pueden contar con la ayuda de otros parientes en caso de necesidad.

## *Extensión de la familia*

El parentesco ritual, en la forma del compadrazgo, es usado por las familias de clase media principalmente para reforzar las relaciones familiares, y sólo secundariamente para reforzar relaciones con los miembros de las clases altas o bajas. Cuando se busca los padrinos entre los miembros de la clase alta, esto se debe generalmente a amistades antiguamente establecidas o porque se espera algún patronazgo en términos de influencia con las autoridades políticas. Cuando los miembros de la clase media aceptan servir como padrinos para niños o parejas de las clases bajas, esto está usualmente basado en una relación de patrón a cliente contraída en los pueblos rurales, con la servidumbre, o por amistades establecidas con las mujeres del mercado de quienes se compra la provisión diaria de comida. Los ahijados y compadres de las clases bajas visitan periódicamente los hogares de la clase media llevando presentes de comida y frutas y, en no pocos casos, algunos de sus problemas personales para consejo y solución. En muchas situaciones proveen ayuda adecuada al comprometer a sus hijos como empleados y colaborando en las celebraciones.

Si bien sujeta a una posterior verificación, parece ser típico de la clase media del Cuzco que las muchachas, mientras asisten al colegio secundario, convierten los lazos de amistad escolar en lazos de hermandad, de modo que sus esposos son llamados hermanos y los hijos se deben tratar como primos, en forma tal que muchas veces participan en las celebraciones familiares y las relaciones se mantienen con visitas frecuentes.

Cuando las relaciones de amistad o compadrazgo se convierten en relaciones estrechas, la mayor parte de los términos aplicables a la familia nuclear inmediata son utilizados para reforzar los lazos; de modo que toda familia siempre encuentra una manera de extender sus relaciones a la sociedad mayor en términos de lazos de parentesco.

## *La situación actual de la familia de clase media en el Cuzco*

Desde la segunda guerra mundial, la ciudad del Cuzco ha pasado por una serie de cambios, incluso una catástrofe natural, el terremoto de 1950. La población ha aumentado a más del doble y la extensión espacial de la ciudad ha crecido considerablemente. Se han ampliado y aumentado los servicios. Además de estos cambios en la ciudad, la

estructura tradicional del sistema de tenencia de tierra ha sido afectada por los cambios y está en proceso de cambio radical por la última ley de reforma agraria. El antiguo sistema de hacienda que sostenía a la clase alta y a algunos miembros de la clase media está siendo reemplazado por nuevos sistemas de explotación y de tenencia. Estos cambios están modificando la estructura y la composición de la clase media actual.

En primer lugar, el terremoto de 1950 afectó severamente los patrones de residencia y el costo de los alquileres y mantenimiento de las viviendas. La educación secundaria alcanza a un número cada vez mayor y los estudiantes de clase baja y media que llegan a la universidad ha determinado la competencia por trabajos que antes eran privilegio casi exclusivo de la clase media. La nueva ley de reforma agraria ha afectado o afectará eventualmente todas las formas de tenencia de tierra y está recortando una fuente de seguridad económica de las clases media y alta en favor de las clases bajas rurales. Estos y muchos otros cambios rurales inciden considerablemente sobre las clases medias, en tantas formas que aún no se distinguen con claridad. Algunos de los cambios más obvios que se han podido observar son los siguientes:

El número de hijos de la familia nuclear se ha reducido en forma notable, no sólo por las dificultades para encontrar una vivienda amplia, sino también por el alza del costo de vida y de la educación. Por la misma razón, el número de sirvientes es menor y, siempre que es posible, la mayor parte de las familias aceptan y requieren el que ambos cónyuges trabajen fuera de la casa para sostener la familia. La mayor parte de las familias que poseían pequeños terrenos en las áreas rurales están tratando de venderlos antes de que sean afectados por la ley de reforma agraria y muchos de los parientes rurales emigran hacia la ciudad, con el consiguiente aumento en la demanda de trabajo.

Los rangos de la clase media están siendo acrecentados por la movilidad social, descendiente en el caso de los miembros de la clase alta desposeídos por la reforma agraria, y ascendiente por los miembros de las clases bajas que están mejorando su status social, ya sea mediante las actividades comerciales o por la educación. A causa de estas influencias e influjos, el mantenimiento de las normas tradicionales de conducta y respetabilidad han cambiado considerablemente, dando lugar a una mayor informalidad. Si bien muchos de los patrones tradicionales de cultura de la clase media siguen

vigorous, y la solidaridad de las familias extensas ayuda a amagar las inseguridades económicas, sus miembros están sufriendo muchas tensiones y ansiedades, se han relajado algunos de sus patrones de conducta más rígidos, tales como los patrones de cortejo y la demanda de las clases bajas. Aunque aparentemente las actuales presiones económicas parecen reforzar la estructura de la familia extensa, es difícil predecir si ésta será capaz de mantener las grandes redes de relaciones que presupone y que eventualmente serán reducidos en favor de familias nucleares menos numerosas.

## TERMINOLOGIA DE PARENTESCO DEL CUZCO

Tatara-abuelo, a	Abuelo de los abuelos
Bisabuelo, a	Padre o madre del abuelo
Abuelo, a	Padre o madre del padre o madre de Ego
Papá, padre	
Mamá, madre	
Hijo	
Hija	
Hermano	
Hermana	
Sobrino, sobrina	Hijo o hija de hermanos o primos
Primo-hermano, hermana	Hijo o hija de los hermanos o hermanas del padre o madre de Ego
Primo o prima segundo	Hijo o hija de los tíos más distinguidos de Ego
Nieto, nieta	Hijo o hija de Ego con relación a sus padres
Bisnieto, bisnieta	Hijo o hija del hijo o hija de Ego
Cuñado, cuñada	Esposo o esposa de los hermanos de Ego
Yerno	Esposo de la hija de Ego
Nuera	Esposa del hijo de Ego
Entenado, entenada	Hijo o hija de uno de los cónyuges fuera de matrimonio
Padraastro	El segundo esposo de la madre de Ego
Madrastra	La segunda esposa del padre de Ego





- Aberle, David F.  
1967 A Scale of Alternate Generation Terminology. *Southwestern Journal of Anthropology* 23(3): 261-276.
- Adams, Richard N.  
1959 *A Community in the Andes: Problems and Progress in Muquiyaayo*. Seattle: University of Washington Press.
- Alberti, Giorgio  
1970 *Inter-Village Systems and Development: A Study of Social Change in Highland Peru*. Latin American Studies Program, Cornell University, Dissertation Series Number 18. Ithaca, New York.
- Alberti, Giorgio y Enrique Mayer  
1974 *Reciprocidad e intercambio en los Andes Peruanos*. Perú Problema 12, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- Albó, Xavier  
1972a Esposos, Suegros y padrinos entre los aymaras. Paper presented at the *Symposium on Andean Kinship and Marriage*, 71st Annual Meeting of the American Anthropological Association, Toronto.
- 1972b "Dinámica en la estructura inter-comunitaria de Jesús de Machaca". *América Indígena* 32(3): 773-816.
- 1973 *Esposos, Suegros y Padrinos entre los Aymara*. Centro de Investigaciones y Promociones Campesinas. CIPCA. La Paz (mimeografiado).
- 1975 *La Paradoja aymara: Solidaridad y faccionalismo*. Cuaderno de Investigación CIPCA, No. 8. La Paz.
- Albornoz, Cristóbal de  
1967 (Ver Duviols 1967).
- Alers, J. Oscar  
1965 "Population and Development in a Peruvian Community". *Journal of Inter-American Studies* 7:423-448.
- Allen, Guillermo  
1971 "Costumbres y ritos en la zona rural de Achacachi". *Búsqueda Pastoral* (La Paz), 18:17-38. Reproducido también parcialmente en *Allpanchis Phuturinga* 4:43-58. Cuzco, Perú.
- Anderson, Michael  
1971 *Family Structure in Nineteenth Century Lancashire*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Anonymous (Portillo?)  
1917 Dictamen sobre el dominio de los Yngas y el de los reyes de España en los reynos del Perú. Published under the title: *Traslado de un cartapacio a manera de borrador (1571)*. Colección de Libros y Documentos referentes a la Historia del Perú, Vol. 5, Lima.

- Archivo General de Indias  
1558 *Contaduría 1824, 4-0, Manuscrito.*
- Aronson, Dan R.  
1970 *Social Networks: Towards Structure or Process. The Canadian Review of Sociology and Anthropology 7: 258-268.*
- Arriaga, Pablo José de  
1920 *La Extirpación de la Idolatría en el Perú (1621).* Col. Libr. Doc. Ref. Hist. Perú, 2a. serie, Vol. 7. H.H. Urteaga y C.A. Romero, Eds. Lima: San Martín y Ca.  
1968 *The Extirpation of Idolatry in Peru (1621).* Translated and edited by L. Clark Keating. N.P.: University of Kentucky Press.
- Avendaño, Diego de  
1649 *Sermón de Avendaño.* Citado en Maclean y Estenós 1952).
- Avila, Francisco de  
1967 (Ver Trimborn and Kelm 1967).  
1966 *Dioses y Hombres de Huarochirí.* Casa de la Cultura. Lima, Perú.
- Baker, Thelma  
1966 *Quechua Marriage: Some Ecological Determinants of Marriage Patterns in the Southern Highlands of Peru.* (Mimeograph), State College.
- Ballonoff, Paul A.  
1970 "A mathematical prelude to social anthropology" ms.
- Bandelier, Adolph F.  
1910 *The Islands of Titicaca and Koati.* New York: The Hispanic Society of America.
- Bandera, Damián de la  
1881 *Relación general de la disposición y calidad de la Provincia de Guamanga, llamada San Joan de la Frontera (1557).* En *Relaciones geográficas de Indias*, Vol. 1. Marcos Jiménez de la Espada, Ed. Madrid. pp. 96-104.
- Barnes, J.A.  
1954 *Class and Committees in a Norwegian Island Parish. Human Relations 7(1): 39-58.*  
1962 *African Models in the New Guinea Highlands. Man (old series) 62:5-9.*
- Barnes, Katherine  
1973 "La formación de nuevos pueblos en Bolivia: proceso e implicaciones". *Estudios Andinos*, 1,3: 23-38.
- Barth, Friedrik, Ed.  
1963 *The Role of the Entrepreneur in Social Change in Northern Norway.* Bergen: Universitetsforlaget.

- Bastien, Joseph  
1974 Misfortune and Women Ritualists in the Andes. Paper presented at the *Symposium on Women in Ritual and Symbolic Systems*, 73rd Annual Meeting of the American Anthropological Association, México.
- Belote Jim and Linda Belote  
1972 "The limitation of obligation in Saraguro Kinship". Paper presented at the *Symposium on Andean Kinship and Marriage*.
- Bem, Daryl J.  
1970 *Beliefs, Attitudes, and Human Affairs*, Belmont, California: Brookes/Cole Publishing
- Bertonio, Ludovico de  
1603 *Arte y Gramática muy copiosa de la Lengua Aymara*. Roma Luis Zannetti.  
1612 *Arte de la Lengua Aymara*. Juli.  
1879 *Arte y gramática muy copiosa de la lengua Aymara* (1603). Facsimile edition. Leipzig.  
1956 *Vocabulario de la lengua Aymara*. . . (1612). Facsimile edition. La Paz.
- Betanzos, Juan de  
1880 *Suma y narración de los Incas*. . . (1551). Biblioteca Hispano-Ultramarina, Vol. 5. Marcos Jiménez de la Espada, Ed. Madrid.
- Blau, Peter M.  
1964 *Exchange and Power in Social Life*. New York: John Wiley and Sons.
- Bohannan, Paul  
1957 *Justice and Judgement among the Tiv*. London.
- Bolton, Ralph  
1972 *Aggression in Qolla Society*. Ph. D. Dissertation, Cornell University. Ann Arbor: University Microfilms.  
1972 "The Marriage System of the colla". Paper prepared for the *Symposium on Andean Kinship and Marriage*, 71st Annual Meeting of the American Anthropological Association, Toronto.29  
1973a Aggression and Hypoglycemia among the Qolla: A Study in Psychobiological Anthropology. *Ethnology* 12(3): 227-257.  
1973b Explicando la exogamia andina: un modelo tentativo. *Allpanchis Phuturinga* 5: 83-119.  
1973c Tawanku: Intercouple Bonds in a Qolla Village (Peru). *Anthropos* 68: 145-155.

- 1974a To Kill a Thief: A Kallawayá Sorcery Session in the Lake Titicaca Region of Peru. *Anthropos* 69: 191-215.
- 1974b El abusivo y el humilde: participación diferencial en conflictos entre los Qollas. *Allpanchis Phuturinga* 6: 42-78.
- 1974c Tawanku: Vínculos Intermaritales. En Alberti, Giorgio y Enrique Mayer (redactores) *Reciprocidad e Intercambio en los Andes Peruanos*. Instituto de Estudios Peruanos, Perú Problema 12: 153-170, Lima. (Publicado en inglés en *Anthropos* 68: 145-155).
- Bolton, Ralph, and Charlene Bolton
- 1972 The Socialization of Aggression in Qolla Childhood. Paper presented at the *Symposium on Aggression and Conflict*, 71st Annual Meeting of the American Anthropological Association, Toronto.
- 1974 Techniques of Socialization among the Qolla. *Atti del XL Congresso Internazionale degli Americanisti* Vol. 2, pp. 531-539.
- 1975 *Conflictos en la familia andina*. Cuzco: Centro de Estudios Andinos-Cuzco.
- 1976 Concepción, embarazo y alumbramiento en una aldea qolla. *Antropología Andina* 1:58-74.
- Bouroncle Carreón, Alfonso
- 1964 Contribución al estudio de los Aymaras (Segunda parte). *América Indígena* 24(3); 234-269.
- Bourque, Susan C.
- 1971 *Cholification and the Campesino: A Study of Three Peruvian Peasant Organizations in the Process of Societal Change*. Latin American Studies Program, Cornell University, Dissertation Series, Number 21. Ithaca, New York.
- Bourque, Susan C.; Leslie A. Brownrigg; Eileen A. Maynard, and Henry F. Dobyns
- 1967 Factions and Faenas: The Developmental Potential of Checras District, Perú. *Socio-Economic Development of Andean Communities*, Report No. 9. Ithaca, New York: Department of Anthropology, Cornell University.
- Bourricaud, François
- Cambios en Puno: estudios de sociología andina*. Ediciones Especiales 48. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- Brown, R. y M. Ford
- 1961 Address in American English. *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 62: 375-385. Traducción castellana "Trato personal en inglés norteamericano" en *Antología de Sociolingüística*, editada por Yolanda Lastra, México 1975.

- Brownrigg, Leslie Ann  
 1971 Cañari Kinship Variations. *Papers presented at the 70th Annual Meetings of the American Anthropological Association, New York City.*  
 1971 El papel de los ritos de pasaje en las integraciones sociales de los Cañaris Quichuas del Austro Ecuatoriano. *Revista de Antropología* 3:203-214, Cuenca, Ecuador.
- Brush, Stephen B.  
 1972 Kinship and Land Use in a Northern Sierra Community. Paper presented at the *Symposium on Andean Kinship and Marriage*, AAA meetings, Toronto.  
 1973 *Subsistence Strategies and Vertical Ecology in an Andean Community: Uchumarca, Peru*. Ph. D. Dissertation, University of Wisconsin, Madison.  
 1974 El Lugar del Hombre en la Ecología Andina. En *Revista del Museo Nacional XL*: 279-302. Lima.  
 1975 *Parentesco y Agricultura en un Pueblo Andino Peruano*.  
*Museo Nacional XL*: 279-302. Lima.  
 1975 *Parentesco y Agricultura en un Pueblo Andino Peruano*. *América Indígena*, XXXV (2): 367-390. México.
- Buechler, Hans C.  
 1966 *Agrarian Reform and Migration on the Bolivian Altiplano*. Tesis doctoral, Columbia University (Ann Arbor Microfilms).
- Buechler, Hans C., and Judith-María Buechler  
 1971 *The Bolivian Aymara*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Bueno, Cosme  
 1763-78 *Descripción del Virreinato del Perú*. Lima 1951.
- Burchard, Roderick R.  
 1971 Coca and Food Exchanges in Andean Peru: Or How to Turn One Sack of Potatoes into Eight. Paper presented at the *70th Annual Meeting of the American Anthropological Association*, New York.  
 1972 Village Exogamy and Strategies of Inter-zonal Exchange in Central Andean Peru: A Case Study. Paper presented at the *Symposium on Andean Kinship and Marriage*, 71st Annual Meeting of the American Anthropological Association, Toronto.  
 1974 "Coca y trueque de alimentos". *Reciprocidad de Intercambio en los Andes Peruanos*. G. Alberti y E. Mayer (Eds.) Instituto de Estudios Peruanos, Lima. pp. 209-251.
- Bush, Archie C.  
 1971 Latin Kinship Extensions: An Interpretation of the Data. *Ethnology* 10(4): 409-432.



- Campbell, John Kennedy  
1964 *Honour, Family and Patronage: A Study of Institutions and Moral Values in a Greek Mountain Community*. London: Oxford University Press.
- Cancian, Frank  
1965 *Economics and Prestige in a Maya Community*. Stanford: Stanford University Press.
- Caro, Deborah y Palacios Ríos, Félix  
ms. *Pastizales y Propiedad: Tensiones Normativas en la Organización Sociales de los Pastores. Trabajo presentado al III Congreso Peruano del Hombre y la Cultura Andina, Lima (1977)*.
- Carter, V.E.  
1962 *Agrarian Reform and Aymara Communities*. Ph. D. Dissertation. Columbia University.
- Carter, William E.  
1964 *Aymara Communities and the Bolivian Agrarian Reform*. University of Florida Monographs (Social Sciences) No. 24. Gainesville: University of Florida Press.  
1968 *Secular Reinforcement in Aymara Death Ritual*. *American Anthropologist* 70(2): 238-263.  
1972 *Triad Marriage in the Andes? . Symposium on Andean Kinship and Marriage*. 71 Encuentro de la American Anthropological Association. Toronto.
- Casaverde, Juvenal  
1978 *Comunidad Andina y Descendencia*. *América Indígena* XXXVIII: 15-42. México.
- Castillo, Hernán, et al  
1964 *Chaquicocha: Community in Progress*. Translated by Patricia Deustua, edited by Eileen A Maynard. Department of Anthropology (Socio-economic Development of Andean Communities, Report No. 5). Ithaca, N.Y.: Cornell University.
- Castro Pozo, Hildebrando  
1924 *Nuestra Comunidad Indígena*. Lima.  
1936 *Del Ayllu al Cooperativismo Socialista*. Biblioteca de la Revista de Economía y Finanzas, Vol. II.
- Catacora A., Sergio  
1968 *Organización social de la Comunidad de San Ildefonso de Chuqui Huarcaya*. Tesis para optar el grado de Bachiller en Ciencias Antropológicas. Ayacucho, Perú: Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga.
- CIPCA  
1976 *Yungas: los 'otros' aymaras*, Cuaderno de Investigación. CIPCA, n. 11, La Paz.

- Cobo, Bernabé.  
1895 *Historia del Nuevo Mundo*, Vol. 4. Marcos Jiménez de la Espada, Ed. Sevilla: Sociedad de Bibliófilos Andaluces.
- 1956 *Historia del Nuevo Mundo (1653)*. Biblioteca de Autores Españoles, Vols. 91-92. Francisco Mateos, Ed. Madrid.
- Cohen, Abner  
1969 *Custom and Politics in Urban Africa*. Berkeley: University of California Press.
- Cole, John T.  
1969 *The Human Soul in the Aymara Culture of Pusamara: An Ethnographic Study in the Light of George Herbert Mead and Martin Buber*. Ph. D. Dissertation, University of Pennsylvania. Ann Arbor: University Microfilms.
- Cordero, Luis  
1967 *Diccionario de Quechua*. Cuenca, Ecuador, Universidad de Cuenca.
- Cotler, Julio  
1968 *The Mechanics of Internal Domination and Social Change in Peru*. Studies in Comparative International Development. Vol. III. Number 1.
- 1969 Actuales pautas de cambio en la sociedad rural del Perú, pp. 60-79 in José Matos Mar, et al., *Dominación y cambios en el Perú rural; La micro-región del valle de Chancay*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Cuadernos de Investigación  
1964 Antropología No. 1. Huánuco, Perú: Universidad Nacional Hermilio Valdizán.
- Cueto, Carlos  
1953 Perú, pp. 572-579 in Robert King Hall, N. Hans, and J.A. Lauwerys, editors, *The Year Book of Education*. London: Evans Brothers, Limited.
- Cunow, H.  
1929 *El sistema de parentesco peruano y las comunidades gentilicias de los Incas*. Translated by María Woitscheck. Paris: Le Livre Libre.
- 1929 *Las Comunidades de Aldea y de Marca del Perú Antiguo*. (Traducción del alemán de María Woitscheck.) Biblioteca de Antropología Peruana, Lima.
- Custred, Glynn  
1971 Ritual and Control among the Peasants of Chumbivilcas, Perú. Paper presented at the 70th Annual Meeting of The American Anthropological Association. New York.

- 1972 Peasant Kinship, and Economics in a High Altitude Environment. *Trabajo presentado en el simposium de parentesco y matrimonio andino*. Reunión anual de la Asociación Antropológica Americana de 1972, Toronto-Canadá.
- 1974 Llameros y comercio interregional. En: Alberti G. y E. Mayer. *Reciprocidad e Intercambio en los Andes Peruanos*. Perú Problema 12, IEP, Lima.
- Custred, Glynn, and Benjamín Orlove  
1974 Sectorial Fallowing and Crop Rotation Systems in the Peruvian Highlands. Paper presented at the Special Session on Prehistoric Andean Ecosystems, *41st International Congress of Americanists*, México.
- Dávila, Mario  
1971 Compadrazgo: Fictive Kinship in Latin America. En *Readings in Kinship and Social Structure*, edited by Nelson Graburn. New York: Harper & Row, pp. 396-406 Row.
- De Lucca, Manuel  
1971 *Glosario de algunas palabras de la organización social en los aymaras*. (Manuscrito).
- Del Canto, Francisco  
1951 (Ver Guillermo Escobar Risco).
- Desdon, Shirley  
1963 Compadrazo on a Henequen Hacienda in Yucatan: A Structural Reevaluation. *American Anthropologist* 65: 574-ff.
- Dew, Edward  
1969 *Politics in the Altiplano: The Dynamics of Change in rural Peru*. Latin American monograph No. 15. Austin: University of Texas Press.
- Diez de San Miguel, Garci  
1964 *Visita hecha a la provincia de Chucuito en el año 1567*. Documentos Regionales para la Etnología y Etnohistoria Andinas, Tomo I. Lima: Casa de la Cultura del Perú.
- Dirección Nacional de Estadística y Censos (DNEC), República del Perú  
1961 *Censo de 1961*, Tomo IV. Lima.
- Dobyns, Henry F.  
1964 *The Social Matrix of Peruvian Indigenous Communities*. Department of Anthropology. Ithaca, N.Y.: Cornell University.  
1966 Estimating Aboriginal American Population: An Appraisal of Techniques with a New Hemispheric Estimate. *Current Anthropology* 7 (4): 395-416.
- Dobyns, Henry F., Paul L. Doughty, and Harold D. Lasswell editors  
1971 *Peasants, Power and Applied Social Change; Vicos as a Model*. Beverly Hills, California Sage Publications.

- Dole, Gertrude E.  
1969 Generation Kinship Nomenclature as an Adaptation to Endogamy. *Southwestern Journal of Anthropology* 25(2): 105-123.
- Doughty, Paul L.  
1968 *Huaylas: An Andean District in Search of Progress*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.  
1971 Human Relations: Affection, Rectitude, and Respect, pp. 89-113 en Henry F. Dobyns, Paul L. Doughty, and Harold D. Lasswell, editors, *Peasants, Power and Applied Social Change; Vicos as a Model*. Beverly Hills, California: Sage Publications.
- Douglas, Mary  
1966 *Purity and Danger*. Routledge and Kegan, London.
- Dumont, Louis  
1966 Descent or intermarriage? A relational view of Australian descent systems. *South West Journal of Anthropology* 22:3
- Duviols, Pierre  
1967 Un inedit de Cristóbal de Albornoz: "La instrucción para descubrir todas las quacas del Piru y sus camayos y haciendas". *Journal de la Société des Américanistes* 56: 17-39.  
1971 *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial: l'extirpation de l'idolatrie entre 1532 et 1660*. Paris-Lima: Institut Français d'Etudes Andines.
- Earls, John  
1968 *Categorías Estructurales en la cultura andina*. Tesis para optar el grado de Bachiler en Ciencias Antropológicas. Ayacucho, Perú: Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga.  
1969 The organization of power, in Quechua mythology. *Journal of the Steward Anthropological Society*. Vol. 1, No. 1  
1971 The Structure of Modern Andean Social Categories. *Journal of the Steward Anthropological Society* 3(1): 69-106
- Earls, John and Martha Barnes  
1969 Colonial Marriage documents of the Rio Pampas. *Trabajo presentado al 17th annual meeting of the Amer. Soc. for Ethnohistory*, University of Cornell, Ithaca.  
The Sagada Igorots of Northern Luzon. En *Social Structure in Southeast Asia*. George Peter Muordock, Ed. Viking fund Publications in Anthropology, 29, Chicago; Cuarangle Books, pp. 24-50.

- Eisenstadt, S.D.  
1956 Ritualized Personal Relations: Blood Brother, Best Friends, Compadres, etc.: Some Comparative Hypotheses and Suggestions. *Man* 56: 90-95
- Epstein, A.L.  
1961 The Network and Urban Social Organization. *Rhodes Livingston Journal* 29: 29-62.
- Escobar, Gabriel  
1959 *El Distrito de Asillo*, Puno (Manuscrito).  
1964 Sicaya, una comunidad mestiza de la sierra central del Perú. En *Estudios sobre La Cultura Actual del Perú*. Luis Valcárcel, et al., Eds. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.  
1967 *Organización Social y Cultural del Sur del Perú*, Serie Antropología Social No. 7, Instituto Indigenista Panamericano, México.  
1968 *Sicaya: Problems of Change*.  
1969 The Rol of Sports in the Penetration of Urban Culture to the Rural Areas of Peru. *The Kroeber Anthropological Society Paper No. 40*, pp. 72-81, Berkeley.  
1974 Análisis Preliminar del parentesco y la Familia de Clase Media en la Ciudad del Cuzco; *Revista del Museo Nacional*, XL: 341-361. Lima.
- Escobar Risco, Guillermo  
1951 *Vocabulario y phrasis en la lengua general de los indios del Perú, llamada Quechua*. . . Por Antonio Ricardo (1586). Lima.
- Farber, Bernard  
1968 *Comparative Kinship Systems: A Method of Analysis*. New York; John Wiley and Sons, Inc.
- Firth, Raymond  
1957 A note on Descent Groups in Polynesia. *Man* (old series) 57:4-8.
- Flores Ochoa, Jorge A.  
1968 *Los pastores de Paratía: una introducción a su estudio*. Serie Antropología Social 10. México: Instituto Indigenista Interamericano.  
1975a Sociedad y Cultura en la Puna Alta de los Andes. *América Indígena*, Vol. XXXV (2): 297-319. México.  
1975b Pastores de Alpacas. *Allpanchis Phuturinga* 8: 5-24, Cuzco.  
1977a *Pastores de Puna: uywamichic Punarunakuna*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- Flores Ochoa, Jorge A. y Nájjar Vizcarra, Yemira D.  
1977 El likira intermediario ambulante en la cordillera de Canchis. *Antropología Andina*, 1-2: 125-135. Centro de Estudios Andinos, Cuzco.



- Fonseca, César
- 1966 La Comunidad de Cauri y la Quebrada de Chaupiwara-  
*Cuadernos de Investigación* No. 1. Universidad Nacional Hermi-  
lio Valdizán, Huánuco, Perú.
- 1972a *Sistemas Económicos en las Comunidades Campesinas del Perú*.  
Tesis Doctoral, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.  
Departamento de Ciencias Sociales. Lima, Perú.
- 1972b La economía "vertical" y la economía de mercado en las  
comunidades alteñas del Perú. En *Visita de la Provincia de León*  
*de Huánuco en 1562*. Tomo II. Huánuco, Perú, pp. 315-338.  
(Ver Iñigo Ortiz de Zúñiga).
- 1974a Organización dual del sistema en las comunidades de Chaupiwa-  
ranga. *Paper presented at the 41st International Congress of*  
*Americanists*, México.
- 1974b Modalidades de la Minka. En Alberti G. y E. Mayer compila-  
dores; *Reciprocidad e Intercambio en los Andes Peruanos*; Perú  
Problema 12, IEP, Lima, Perú.
- Foster, George M.
- 1953 Cofradía and Compadrazgo in Spain and Spanish America.  
*Southwestern Journal of Anthropology* 9(1): 1-28.
- 1961 The Dyadic Contract: A Model for the Social Structure of a  
Mexican Peasant Village. *American Anthropologist* 63(6):  
1173-1192.
- 1965 Peasant Society and the Image of Limited Good. *American*  
*Anthropologist*, 67: 293-315.
- 1965 Peasant Society and the Image of Limited Good, en Potter, Diaz  
& Foster eds. *Peasant Society: A Reader*, Little, Brown & Co.,  
Boston. (First appeared in *American Anthropologist* 67:  
293-315).
- 1969 Godparents and Social Networks in Tzintzuntzan. *Southwestern*  
*Journal of Anthropology*, 25: 261.
- Fox, Robin
- 1967 *Kinship and Marriage*. London: Penguin Books.
- Freeman, J.D.
- 1958 The Family System of the Iban of Borneo. En *The Developmen-*  
*tal Cycle in Domestic Groups*. Jack Goody, Ed. Cambridge  
Papers in Social Anthropology, No. 1. Cambridge: Cambridge  
University Press, pp. 15-52.
- 1961 On the Concept of the Kindred. *Journal of the Royal*  
*Anthropological Institute* 91: 192-220.

- Fried, Jacob  
1962 Social Organization and Personal Security in a Peruvian Hacienda Indian Community: Vicos. *American Anthropologist* 64(4): 771-780.
- Fuenzalida Vollmar, Fernando  
1965 Santiago y el Wamani: aspectos de un culto pagano. *Cuadernos de Antropología* 3(8): 118-151.  
1970a La estructura de la Comunidad de Indígenas tradicional. En *El campesino en el Perú*. Perú Problema No. 3. Lima, Perú: Instituto de Estudios Peruanos, pp. 61-104.  
1970b La matriz colonial de la Comunidad de Indígenas Peruana: una hipótesis de trabajo. *Revista del Museo Nacional* 35 (1967-1968): 92-123. Lima.
- Fuenzalida, Fernando y Enrique Mayer, et al.  
1970 *El Indio y el Poder en el Perú*. Perú Problema 4. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- Gade, Daniel  
1967 *Plant Use and Folk Agriculture in the Vilcanota Valley of Peru: A Cultural - Historical Geography of Plant Resources*. Ph. D. Dissertation, University of Wisconsin, Madison.  
1970 Ecología del Robo Agrícola en las tierras altas de los Andes Centrales, en *América Indígena XXX: 1*, Instituto Indigenista Interamericano. México.
- García, Juan Antonio  
1917 *Gramática aymara sobre la base de una edición antigua*. La Paz.
- Garcilaso de la Vega, Ynca  
1869 *First Part of the Royal Commentaries of the Yncas*. Vol. 1 (Books I, II, III, IV). Translated and edited by Clements R. Markham. London: Hakluyt Society.  
1945 *Comentarios reales de los Incas (1609)*. Second ed., 2 vols. Angel Rosenblat, Ed. Buenos Aires: Emecé Editores.
- Geertz, Clifford  
1963a *Agricultural Involution: The Processes of Ecological Change in Indonesia*. Berkeley: University of California Press.  
1963b *Peddlers and Princes: Social Development and Economic Change in Two Indonesian Towns*. Chicago: University of Chicago Press.
- Geoghegan, William  
n. d. *Decision Making and Residence on Taatabon Island*. Working Paper No. 17, *Language Behavior Research Laboratory*, University of California, Berkeley.

- Gillin, John  
1947 *Moche: A Peruvian Coastal Community*. Institute of Social Anthropology, Publication No. 3. Washington: Smithsonian Institution.
- Gluckman, Max  
1965 *The ideas in Barotse Jurisprudence*. New Haven: Yale University Press.
- Godelier, Maurice  
1973 *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*. Siglo XXI, México.
- González Holguín, Diego  
1607 *Gramática y arte nueva de la lengua general de todo el Perú, llamada Qquichua o lengua del Inca*. Lima, Universidad de San Marcos.  
1952 *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua Qquichua o del Inca (1608)*. Raúl Porras Barrenechea, Ed. Lima.
- Goodenough, Ward H.  
1955 A problem in Malayo-Polynesian Social Organization. *American Anthropologist* 57(1): 71-83.  
1970 *Description and Comparison in Cultural Anthropology*. Chicago: Aldine Publishing Company.
- Groves, Murray  
1963 Western Motu Descent Groups. *Ethnology* 2(1): 15-30.
- Guamán Poma de Ayala, Felipe  
1936 *El primer nueva coronica y buen gobierno (1613)*. Paris: Institut D'Ethnologie.  
1956 *La nueva crónica y buen gobierno*. Talleres del servicio de prensa, propaganda y publicaciones militares, ed. Luis Bustíos Galves. Lima.
- Gulliver, P.H.  
1971 *Neighbours and Networks: The Idiom of Kinship in Social Action Among the Ndepedeuli of Tanzania*. Berkeley: University of California Press.
- Harris, Olivia  
1974 Laymis y machas: Temas culturales del Norte de Potosí. Ponencia presentada en la mesa redonda sobre expresiones de la cultura boliviana actual. La Paz: Casa de la Cultura. (Versión abreviada: El país ignorado: Los laymis y machas del Norte de Potosí. Semana de Última hora nn. 95 y 96 La Paz 11 y 18 de octubre de 1974.
- Hernández Príncipe, Rodrigo  
1923 Mitología andina (1621). *Inca*, Vol. 1. Lima
- Herrera, Fortunato L.  
1933 *Estudios sobre la flora del departamento del Cuzco*. 2 vols. Cuzco.
- Hertz, Robert  
1907, 1909 *Death and the right hand*. Cohen and West, London.

- Hickman, John M.  
 1963 *The Aymara of Chinchera, Peru: Persistence and Change in a Bicultural Context.* Ph. D. Dissertation, Cornell University. Ann Arbor: University Microfilms.
- 1972 *Descent and alliance in Chucuito (Peru) an explanation sketch of Aymara social organization. Paper presented at the Symposium on Andean Kinship and Marriage.*
- 1975 *Los Aymara de Chinchera, Perú: persistencia y cambio en un contexto bicultural.* Ediciones Especiales 70. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- Holguín, Diego  
 1607 (Ver Diego González Holguín).
- Holmberg, Allan R. and Henrv Dobvns  
 1969 *The Cornell Program in Vicos, Perú. Subsistence Agriculture and Economic Development.* C.R. Wharton, Jr. (ed.) Aldine Press, Chicago.
- Inhgam, John M.  
 1970 *The Asymetrical Implications or Godparenthood in Tlayacapan, Morelos. Man V: 281-289.*
- Isbell, Billie Jean  
 1970 *No servimos más. . . un estudio de los efectos de disipar un sistema de la autoridad tradicional en un pueblo Ayacucho. Ponencia presentada al XXXIV Congreso Internacional de Americanistas. Lima.*
- 1971 *No servimos más: un estudio de las consecuencias de la desaparición de un sistema de autoridad tradicional en un pueblo ayacuchano. Revista del Museo Nacional XXXVII: 285-298.*
- 1972 *Migrants' Adaptation of Traditional Andean Symbolic Systems to the Urban Environment of Lima. Paper presented at the Symposium on Recent Research on Rural-Urban Migration in Latin America, 71st Annual Meeting of the American Anthropological Association, Toronto.*
- 1973 *Andean Structures and Activities: Towards a Study of Transformations.* Ph. D. Dissertation, University of Illinois, Urbana.
- 1974a *Parentesco Andino y Reciprocidad. Kuyaq: los que nos aman. En: Giorgio Alberti y Enrique Mayer (compiladores). Reciprocidad e Intercambio en los Andes Peruanos. Perú Problema 12. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.*
- 1974b *The Influence of Migrants Upon Traditional Social and Political Concepts: A Peruvian Case Study. En Anthropological Perspectives on Latin American Urbanization. Latin American Urban Research, Vol. IV. W.A. Cornelius and F.M. Trueblood, Eds. Beverly Hills, CA: Sage Publications.*

- Kapferer, Bruce  
1972 *Strategy and Transaction in an African Factory*. Manchester: Manchester University Press.
- Keesing, Roger M.  
1967 *Statistical Models and Decision Models of Social Structure: A Kwaio Case*. *Ethnology* 6(1): 1-16.
- Klausen, Anne Martin  
1968 *Kerala Fishermen*. London: Allen and Unwin.
- Kubler, George  
1962 *The Art and Architecture of Ancient America*. Penguin, London.
- La Barre, Weston  
1948 *The Aymara Indians of the Lake Titicaca Plateau, Bolivia*. *Memoir No. 68 of the American Anthropological Association*. *American Anthropologist* 50(1): Part. 2.
- Latin Project  
1968 *Training the Río Mantaro*. Basle/ Lima.
- Leach, Edmund  
1961a *Pul Eliya: A Village in Ceylon: A Study of Land Tenure and Kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.  
1961b *Rethinking Anthropology*. L.S.E. Monographs on Social Anthropology No. 22. London Athlone Press.  
1965 *Political Systems of Highland Burma*. Boston: Beacon Press.  
1967 *Genesis as Myth*. *Myth and cosmos*, ed. John Middleton Amer. Mus. Sourcebooks in Anthro. N.Y.  
1973 *Complementary Filiation and Bilateral Kinship*. In *The Character of Kinship*. Jack Goody, Ed. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 53-58.
- León, William  
1970 *Modelos cambiantes de organización laboral en una comunidad boliviana*. *Estudios Andinos* 1/2: 49-60.  
1972 *Dimensions of pluralism in a changing Bolivian community*. Tesis doctoral, Pennsylvania State University. Xerox.
- Lévi-Strauss, Claude  
1949 *Les Structures élémentaires de la parenté*. Paris: Presses Universitaires de France.  
1963 *Social Structure*. *En Structural Anthropology*. New York: Basic Books. pp. 277-323.  
1966 *Du miel aux cendres*. Plon, Paris. (Serie Mythologiques No. 2; los números 1 y 3 existen en castellano, Siglo XXI, México).  
1968 *¿Existen las organizaciones dualistas?* *Antropología Estructural*. Eudeba, Buenos Aires. (original francés de 1956).



- 1969 *The Elementary Structures of Kinship* (1949). Boston: Beacon Press.
- Lobo, Susan Bloom  
ms. *Kin Relationships and the Process of Urbanization in the Squatter Settlements of Lima, Perú*. Tesis doctoral inédita de la Universidad de Arizona (1977).
- Lobo Guerrero, Bartolomé  
1754 *Constituciones synodales del arcobispado de los Reyes en el Perú (1614)*. Lima: J.J. Morel.
- Long, Norman  
1968 *Social Change and the Individual: A Study of the Social and Religious Responses to Innovation in a Zambian Rural Community*. Manchester: Manchester University Press.
- 1970 Rural Entrepreneurship and Religious Commitment in Zambia. In *Religionen in Sozialen Wandel (Religions in Social Change)*, International Yearbook for the Sociology of Religion. Westdeutsch Verlag Koln und Opladen.
- 1972 Kinship and Associational Networks among Transporters in Rural Perú: The Problems of the "Local" and the "Cosmopolitan" Entrepreneur. *Paper prepared for seminar series of the Institute of Latin American Studies*, London University, entitled Kinship and Social Networks in Latin America.
- 1972 Kinship and Entrepreneurship in the Peruvian Higilands. *Paper presented at the Symposium on Andean Kinship and Marriage*. (Matahuasi, a community in the Mantaro Valley, Dept. of Junín.)
- Long, Norman, and Bryan Roberts  
1969 *Regional Structure and Entrepreneurial Activity in a Peruvian Valley: A Research Proposal*, mimeo, Departaments of Social Anthropology and Sociology, University of Manchester.
- Lounsbury, Floyd G.  
1964a Some Aspects of the Inca Kinship System. *Paper presented at the 36th International Congress of Americanists*, Barcelona.
- 1964b A Formal Account of the Crow- and Omaha- Type Kinship Terminologies. In *Explorations in Cultural Anthropology*. Ward H. Goodenough, Ed. New York: McGraw-Hill Book Co. pp. 351-393.
- 1971 See Scheffler and Lounsbury.
- Maclean y Estenós, Roberto  
1952 "Sirvinacuy" o "Tincunacuspá". *Perú Indígena* 2(4): 4-12.

- Malengreau, Jacques  
 1972 Kin, Compadres, Padrinos and Comuneros in Cusipata: A Contemporary Village in the Peruvian Andes. *Papers presented at the Symposium on Andean Kinship and Marriage, 71st Annual Meeting of the American Anthropological Association, Toronto.*
- n.d. *Les Limites de la Communauté a Cusipata, un Village des Andes peruvienes.* Tesis doctoral inédita de la Universidad de Bruselas.
- Mamani, Mauricio  
 s.f. *Terminología de parentesco aymara por el tiempo y el espacio.* La Paz (manuscrito).
- Mangin, William P.  
 1954 *The Cultural Significance of the Fiesta Complex in an Indian Hacienda in Peru.* Ph. D. Dissertation, Yale University, 1954 Ann Arbor, Michigan: University Microfilms
- Marschall, Katherine Barnes  
 1970 La formación de nuevos pueblos en Bolivia: proceso e implicaciones. *Estudios Andinos* 1/3: 23/38.
- Martínez Arellano, Héctor  
 1962 El indígena y el mestizo de Taraco (Huancané, Puno). *Revista del Museo Nacional* 31: 173-244.
- 1963 Compadrazgo en una comunidad indígena altiplánica. *América Indígena* 23(2): 127-139.
- Martínez Mari, Joaquín  
 1972 *Matrimonio y familia en Bolivia.* La Paz.
- Mason, J. Alden  
 1950 The Languages of South American Indians. *En Handbook of South American Indians*, Vol. 6. Julian H. Steward, Ed. Bureau of American Ethnology Bulletin 143. Washington: Smithsonian Institution. pp. 157-317.
- Matienzo, Juan de  
 1967 *Gobierno del Perú (1567)* Travaux de L'Institut Français D'Etudes Andines, Tome XI, Paris-Lima.
- Matos Mar, José  
 1957 La propiedad en la isla de Taquile (Lago Titicaca). *Revista del Museo Nacional* 26: 211-271.
- 1964 La propiedad en la isla de Taquile (Lago Titicaca). *En Estudios sobre la cultura actual del Perú.* Luis E. Valcárcel, Ed. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, pp. 64-142.

- 1969 El pluralismo y la dominación en la sociedad peruana. Una perspectiva configuracional. pp. 23-59. En José Matos Mar, et al., *Dominación y cambios en el Perú rural: La micro-región del Valle de Chancay*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos.
- Maybury-Lewis, David  
1960 Parallel Descent and the Apinayé Anomaly. *Southwestern Journal of Anthropology* 16: 191-ff.
- Mayer, Adrian C.  
1966 The Significance of Quasi-Groups in the Study of Complex Societies. In *The Social Anthropology of Complex Societies*. Michael Banton, Ed. ASA Monographs No. 4, New York: Frederick A. Praeger, Publishers, pp. 97-122.
- Mayer, Enrique  
1971 Un carnero por un saco de papas: aspectos del Trueque en la zona de Chaupiwara, Pasco. *Revista del Museo Nacional* 37: 184-196.  
1972 Censos insensatos: evaluación de los censos campesinos en la historia de Tangor. *Visita de la provincia de León de Huánuco en 1562*, Tomo 2 (ed. J.V. Murra). Universidad Hermilio Valdizán, Huánuco.  
1974a Más allá de la Familia Nuclear. *Revista del Museo Nacional*. XL: 301-330. Lima.  
1974b Las reglas del juego en la reciprocidad andina. En Alberti y Mayer 1974: 13-36 I.E.P., Lima.  
1974c *Reciprocity, Self-Sufficiency, and Market Relations in a Contemporary Community in the Central Andes of Perú*. Cornell University Latin American Series Programa Ithaca, New York.
- Mayer, Enrique y César Zamalloa  
1974 Reciprocidad en las Relaciones de producción. En Alberti G. y E. Mayer, *Reciprocidad e Intercambio en los Andes Peruanos*, Perú Problema 12, IEP, Lima.
- Mendizábal, Emilio  
1964 *Pacaraos: una comunidad en la parte alta del valle de Chancay*. Lima
- Mintz, Sydney W., and Eric R. Wolf  
1950 An Analysis of Ritual Co-parenthood (Compadrazgo). *Southwestern Journal of Anthropology* 6(4): 341-368.

- Mishkin, Bernard  
1964 *The Contemporary Quechua. En Handbook of South American Indians, Vol. 2, The Andean Civilizations.* Julian H. Steward, Ed. Bureau of American Ethnology Bulletin 143. Washington: Smithsonian Institution. pp. 411-470.
- Mitchell, J. Clyde, Ed.  
1969 *Social Networks in Urban Situations.* Manchester: Manchester University Press.
- Monast, J.E.  
1972 *Los indios aymaraes.* Lohlé: Buenos Aires. (Edición francesa, On les croyait chrétiens. Editions du Cerf: Paris, 1970).
- Montalvo Vidal, Abner, and Raúl Galdo Pagaza  
1960 *Las artesanías tradicionales y sus posibilidades de desarrollo: la sombrería en Chincheros, una comunidad indígena en el departamento de Puno.* Programa Puno-Tambopata Serie de Monografías No. 5. Lima: Ministerio de Trabajo y Asuntos Indígenas.
- Morúa, Martín de  
1922-25 *Historia de los Yncas, Reyes del Perú (1577).* Lima: Sanmarti y Ca.
- Murdock, George Peter  
1949 *Social Structure.* New York: The Macmillan Company.  
1960 Cognatic Forms of Social Organization. En *Social Structure in Southeast Asia.* Viking Fund Publications in Anthropology, No. 29. George Peter Murdock, Ed. Chicago: Quadrangle Books. pp. 1-14.  
1964 The Kindred. *American Anthropologist* 66 (1): 129-132.
- Murphy, Robert F.  
1971 *The Dialectics of Social Life: Alarms and Excursions in Anthropological Theory.* New York: Basic Books.
- Murra, John V.  
1956 *The economic organization of the Inca State.* Tesis doctoral de la Universidad de Chicago. (Acaba de ser publicada en castellano por Siglo XXI en México).  
1958 On Inca Political Structure. En *Systems of Political Control and Bureaucracy in Human Societies.* V.F. Ray, Ed. Seattle: University of Washington Press. pp. 30-41.  
1964 Una apreciación etnológica de la Visita. En *Visita Hecha a la Provincia de Chucuito, 1567* (See Garci Diez de San Miguel). Lima, pp. 419-442.  
1967 La visita de los Chupachu como fuente etnológica. En *Ortiz de Zúñiga, Vol. I.* pp. 381-406.

- 1967-68      Perspectivas y actuales investigaciones de la etnohistoria andina. *Revista del Museo Nacional*. XXXV: 124-158.
- 1968      An Aymara Kingdom in 1567. *Ethnohistory* 15: 115-151.
- 1970      Current Research and Prospects in Andean Ethnohistory. *Latin American Research Review* 5 (1): 3-36.
- 1972      El "control vertical" de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas. En *Visita de la Provincia de León de Huánuco*. (See Iñigo Ortiz de Zúñiga). Huánuco, Perú: Universidad Hermilio Valdizán, pp. 427-476.
- 1975      *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Instituto de Estudios Peruanos. Lima.
- Needham, Rodney
- 1956      A structural analysis of Burum Society, *AAA* 69:1.
- 1962      *Structure and Sentiment*. Chicago: University of Chicago Press.
- Netting, Robert
- 1972      Of men and Meadows: Strategies of Alpine Land Use. *Anthropological Quarterly*, 45: 132-144.
- Núñez del Prado C., Oscar
- 1964      El hombre y la familia: su matrimonio y organización político-social en Q'ero.. En *Estudios sobre la cultura actual del Perú*. Luis E. Valcárcel, Ed. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, pp. 273-297.
- Oberem, Udo
- 1968      Amerikanistische Angaben aus Dokumenten des 16 Jahrjunderts. *Tribus* No. 17, pp. 81-92. Stuttgart.
- Ochoa Villanueva
- 1975      El matrimonio en la cultura aymara (Aymaranaca Casarasiñap-jjata). *Boletín Ocasional* 25. Instituto de Estudios Aymaras, Chucuito, Puno.
- Oliveira, Pedro M.
- n.d.      Apuntaciones sobre el matrimonio civil y el divorcio. *Actas de las Sesiones de la Comisión Reformadora del Código Civil Peruano*. Lima.
- Oliver-Smith, Anthony
- 1969      The Pishtaco: Institutionalized Fear in Highland Peru. *Journal of American Folklore* 82: 363-368.
- Orans, Martin
- 1966      *Surplus*. *Human Organization* 25 (4): 24-32.
- Orlove, Benjamín S.
- 1974a      *Integration through Production: The Use of Zonation in Espinar*. Unpublished manuscript.



- 1974b Reciprocidad, Desigualdad y Dominación. *En Reciprocidad e Intercambio en los Andes Peruanos*. Giorgio Alberti and Enrique Mayer, Eds. Serie Perú—Problema, 12. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, pp. 290—321.
- 1974c Rich Man, Poor Man: Inequality in Peasant Communities. Paper presented at the Special Session on Social Stratification in the Andes, *41st International Congress of Americanists*, México.
- Orlove, Benjamín S., and Glynn Custred
- 1974 The Community and the Hacienda Reconsidered: The Andean Case. Preliminary Working paper prepared for the participants in the Symposium on The Community and the Hacienda Reconsidered: the Andean Case, *73rd Annual Meeting of the American Anthropological Association*, México.
- Ortiz de Zúñiga, Iñigo
- 1920-25 Informaciones sobre encomenderos y encomiendas (1562). *Revista del Archivo Nacional del Perú*. Vols. 1—2, Lima.
- 1967, 1972 *Visita de la provincia de León de Huánuco en 1562*. Iñigo Ortiz de Zúñiga Visitador. Vols. I and II. Documentos para la Historia y Etnología de Huánuco y la Selva Central. Huánuco, Perú Universidad Hermilio Valdizán.
- Otero, Gustavo Adolfo
- 1951 *La piedra mágica: vida y costumbre de los indios callahuayas de Bolivia*. Ediciones Especiales 5. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- Palacios Ríos, Félix
- 1976 . . . *Hiwasaha uywa uywataña, uka uywaha hiwasaru uyusitu: Los pastores aymara de Chillillapi*. Tesis para optar el grado de Magister en Ciencias Sociales. Especialidad de Antropología. Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima.
- Palomino Flores, Salvador
- 1968 La cruz en los Andes. *Amaru* 8: 63—66. Lima, Perú: Universidad Nacional de Ingeniería.
- 1970a *El sistema de oposiciones en la Comunidad de Sarhua*. Tesis para optar el grado de Bachiller en Ciencias Antropológicas. Aya-cucho, Perú: Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga.
- 1970b El sistema de oposiciones en la comunidad de Sarhua. *Ponencia presentada al XXXIV Congreso Internacional de Americanistas*. Lima.
- 1971a Duality in the Socio—Cultural Organization of Several Andean

- Populations. *Folk* 13: 65–88. Copenhagen.
- 1971b La dualidad en la organización de algunos pueblos del área andina. *Revista del Museo Nacional* 37: 231–260.
- 1978 El Puente Colgante de Sarhua. *Tecnología Andina*. Rogger Ravines (ed.) Instituto de Estudios Peruanos – ITINTEC, Lima, pp. 653–658.
- Parkin, David J.  
1972 *Palms, Wine and Witnesses: Public Spirit and Private Gain in an African Farming Community*. London: Intertext Books.
- Paul, Benjamín  
1942 *Ritual Kinship with Special Reference to Godparenthood in Middle America*. Chicago: University of Chicago Press.
- Paulston, Rolland G.  
1971a Education and Community Development in Peru: Problemas at the Cultural Interface. *Council on Anthropology and Education Newsletter*. 2 (2): 1–8.  
1971b *Society, Schools and Progress in Peru*. Pergamon Press, Oxford, England.
- Paz Flores, Percy M.  
ms. Aspectos de la Organización Social de los Pastores Andinos. *Tra-bajo presentado al Seminario de Etnología. Programa Académico de Antropología*. Universidad Nacional del Cuzco, Cuzco (1975). (También titulado "Economía y parentesco").
- Pehrson, Robert N.  
1957 *The Bilateral Network of Social Relations in Konkama Lapp District*. Bloomington: Indiana University Publications. Slavic and East European Series, Vol. 5.  
1971 Bilateral Kin Groupings as a Structural Type: A Preliminary Statement (1954). En *Readings in Kinship and Social Structure*. Nelson Graburn, Ed. New York: Harper and Row. pp. 192 – 195.
- Pérez Bocanegra, Juan  
1631 *Ritual formulario; e institución de Cura, para administrar a los naturales de este Reyno, etc.*, Lima.
- Pinto R., Edmundo G.  
1970 *Estructura y función en la Comunidad de Tomanga*. Tesis para optar el grado de Bachiller en Ciencias Antropológicas. Ayacucho, Perú: Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga.  
1971 Ecos de Huarachico en la Comunidad de Tomanga. *Revista del Museo Nacional* 37: 261–284.
- Pitt–Rivers, Julian  
1973 The Kith and the Kin. En *The Character of Kinship*, edited by Jack Goody. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 89–105.

- Pizarro, Pedro  
1555 *Relación de la religión y ritos del Perú hecha por los primeros religiosos agustinos que allí pasaron para la conversión de los naturales.* (Citado en Maclean y Estenós 1952: 7.)
- Plank, John Nathan  
1958 *Peru: A Study in the Problems of Nation-Forming.* Ph.D. Thesis, Harvard University.
- Platt, Tristán  
1975 Themes in Andean Ideology: the concept of Yanantin Among the Machas of Bolibia. En *Journal de la Société des Américanistes* (en prensa).  
1976 *Espejos y maíz: temas de la estructura simbólica andina.* Cuaderno de Investigación CIPCA. No. 10.  
n.d. *El ayllu Macha: Guerra y alianza en un archipiélago andino contemporáneo del Norte de Potosí, Bolivia.*
- Preston, David A.  
1970a Asentamientos urbanos nuevos en el Altiplano boliviano. *Ponencia leída en el 39 Congreso Internacional de Americanistas.* Lima.  
1970b New towns. A major change in the rural settlement pattern in Highland Bolivia. *Journal of Latin American Studies* 2 (1): 1-27.  
(1972) *Rural-urban transformations in Bolivia: new towns in a new system.* Working paper 25. Department of Geography, University of Leeds. (Aparecerá en inglés en las actas del 40 Congreso Internacional de Americanistas (Roma) y en castellano en la Revista de Indias, de Madrid).
- Price, Richard  
1961 *Watanaki: Courtship and Marriage Institutions in Vicos, Peru.* Mimeographed. Harvard Summer Field Studies.  
1965 Trial Marriage in the Andes. *Ethnology* 4 (3): 310-322.
- Pulgar Vidal, Javier  
1946 *Historia y geografía del Perú: Tomo I: Las ocho regiones naturales del Perú.* Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Quispe M., Ulpiano  
1969 *La herranza en Choque Huarcaya y Huancasancos, Ayacucho.* Instituto Indigenista Peruano, Serie Monográfica No. 20. Lima, Perú: Ministerio de Trabajo y Asuntos Indígenas.
- Radcliffe-Brown, A.R.  
1950 Introduction. En *African Systems of Kinship and Marriage.* A.R. Radcliffe-Brown and Daryll Forde, Eds. London: Oxford University Press, pp. 1-85.

- 1972 *Estructura y Función en la Sociedad Primitiva*. Ediciones Península, Barcelona.
- Radcliffe—Brown, A.R. and Daryll Forde, Eds.  
1950 *African Systems of Kinship and Marriage*. London: Oxford University Press.
- Raiffa, Howard  
1968 *Decision Analysis: Introductory Lectures on Choices Under Uncertainty*. Reading, MA: Addison—Wesley.
- Ramón C., César, Herculano L. Díaz, Genaro Colchado A., Fanny Bolívar de Colchado, and Víctor Sarmiento M.  
1967 *La Comunidad de Chuschi*. Instituto Indigenista Peruano. Sub—Proyecto de Investigación Zona Cangallo (Ayacucho, Perú). Lima, Perú: Ministerio de Trabajo y Asuntos Indígenas.
- Ravicz, Robert  
1967 *Compadrinazgo*. En *Handbook of Middle American Indians*, Vol. 6. M. Nash, Ed. Austin: University of Texas Press. pp. 238—252.
- Redfield, Robert  
1941 *The Folk Culture of Yucatan*. Chicago: University of Chicago Press.
- Redfield, Robert, and Alfonso Villa Rojas  
1934 *Cham Kom, A Maya Village*. Carnegie Institution Papers No. 448: 89—91.
- Reichel—Dolmatoff, Gerardo  
1971 *Amazonian Cosmos: The sexual and religious symbolism of Tukano Indians*. Chicago: University of Chicago Press.
- Reina, Rubén E.  
1966 *The Law of the saints*. Bobbs—Merrill, New York.
- Ricardo, Antonio  
1951 (See Guillermo Escobar Risco)
- Richards, A.I.  
1956 *Chisungu: A Girl's Initiation Ceremony Among the Bemba of Northern Rhodesia*. London: Faber and Faber.
- Rodríguez Suy Suy, Antonio  
1958 Nuñoa, Notas de Campo. Plan del Sur, Cuzco.
- Roel Pineda, Josefát  
1966 *Las creencias mágico—religiosas de Chumbivilcas*. Lima.
- Romero, Emilio  
1928 *Monografía del Departamento de Puno*, Lima.
- Rostworowski de Diez Canseco, María  
1960 Succession, Cooption to Kinship, and Royal Incest Among the Inca. *Southwestern Journal of Anthropology* 16 (4): 417—427, Menasha.

- 1962 Nuevos datos sobre tenencia de tierras reales en el Incario. *Revista del Museo Nacional* 31: 130-164.
- 1969-1970 Los Ayarmaca. *Revista del Museo Nacional*. 36: 58-101.
- Rowe, John Howland
- 1946 Inca Culture at the Time of the Spanish Conquest. En *Handbook of South American Indians*, Vol. 2, The Andean Civilizations. Julián H. Steward, Ed. Bureau of American Ethnology Bulletin 143. Washington: Smithsonian Institution. pp. 183-330.
- Sahlins, Marshall D.
- 1958 *Social Stratification in Polynesia*. Seattle: University of Washington Press.
- 1965 On the Sociology of Primitive Exchange. En *The Relevance of Models for Social Anthropology*. ASA Monograph No. 1. Michael Banton, Ed. New York: Frederick A. Praeger, Publishers. pp. 139-236.
- Santa Cruz Pachacuti-Yamqui Salcamayhua, Juan de
- 1873 An Account of the Antiquities of Peru. En *Narratives of the Rites and Laws of the Incas*. Translated and edited by Clements R. Markham. London: Hakluyt Society. pp. 67-120.
- 1950 Relación de antigüedades deste reyno del Pirú (- 1613). Re-edición de Marcos Jiménez de la Espada, *Tres relaciones de antigüedades peruanas*, pp. 207-281, Asunción, Paraguay: Editorial Guaranía.
- Santo Tomás, Domingo de
- 1951a *Gramática o arte de la lengua general de los indios de los Reynos del Perú (1560)*. Facs. ed. Raúl Porras Barrenechea, Lima.
- 1951b *Lexicón, o vocabulario de la lengua general del Perú (1560)*. Facs. ed. Raúl Porras Barrenechea, Lima.
- Sarmiento de Gamboa, Pedro
- 1947 *Segunda parte de la historia general llamada índica . . . (1572)*. Tercera Edición. Buenos Aires: Biblioteca Emece.
- Schaedel, Richard P.
- 1959 *Los Recursos Humanos del Departamento de Puno. Plan Regional para el Desarrollo del Sur del Perú*. Informe No. 5 PS/B/9, Lima.
- 1959 *La Demografía y los Recursos Humanos del Sur del Perú*. Instituto Indigenista Interamericano, Serie de Antropología Social No. 8, México, 1967.
- Scheffler, Harold W., and Floyd G. Lounsbury
- 1971 *A Study in Structural Semantics: The Siriono Kinship System*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.



- 1962 Nuevos datos sobre tenencia de tierras reales en el Incario. *Revista del Museo Nacional* 31: 130–164.
- 1969-1970 Los Ayarmaca. *Revista del Museo Nacional*. 36: 58–101.
- Rowe, John Howland
- 1946 Inca Culture at the Time of the Spanish Conquest. En *Handbook of South American Indians*, Vol. 2, The Andean Civilizations. Julián H. Steward, Ed. Bureau of American Ethnology Bulletin 143. Washington: Smithsonian Institution. pp. 183–330.
- Sahlins, Marshall D.
- 1958 *Social Stratification in Polynesia*. Seattle: University of Washington Press.
- 1965 On the Sociology of Primitive Exchange. En *The Relevance of Models for Social Anthropology*. ASA Monograph No. 1. Michael Banton, Ed. New York: Frederick A. Praeger, Publishers. pp. 139–236.
- Santa Cruz Pachacuti–Yamqui Salcamayhua, Juan de
- 1873 An Account of the Antiquities of Peru. En *Narratives of the Rites and Laws of the Incas*. Translated and edited by Clements R. Markham. London: Hakluyt Society. pp. 67–120.
- 1950 Relación de antigüedades deste reyno del Pirú (– 1613). Re-edición de Marcos Jiménez de la Espada, *Tres relaciones de antigüedades peruanas*, pp. 207–281. Asunción, Paraguay: Editorial Guaranía.
- Santo Tomás, Domingo de
- 1951a *Gramática o arte de la lengua general de los indios de los Reynos del Perú (1560)*. Facs. ed. Raúl Porras Barrenechea, Lima.
- 1951b *Lexicón, o vocabulario de la lengua general del Perú (1560)*. Facs. ed. Raúl Porras, Barrenechea, Lima.
- Sarmiento de Gamboa, Pedro
- 1947 *Segunda parte de la historia general llamada índica . . . (1572)*. Tercera Edición. Buenos Aires: Biblioteca Emecé.
- Schaedel, Richard P.
- 1959 *Los Recursos Humanos del Departamento de Puno*. Plan Regional para el Desarrollo del Sur del Perú. Informe No. 5 PS/B/9, Lima.
- 1959 *La Demografía y los Recursos Humanos del Sur del Perú*. Instituto Indigenista Interamericano, Serie Antropología Social No. 8, México, 1967.
- Scheffler, Harold W., and Floyd G. Lounsbury
- 1971 *A Study in Structural Semantics: The Siriono Kinship System*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice–Hall.

- Scott, Michael  
s.f. *Compadrazgo and Inheritance at Two Ecuadorian Haciendas.* University of California at Santa Barbara, ms. in mimeograph.
- Sebeok, Thomas  
1951 *Materials for an Aymara Dictionary, Journal de la Société des Americanistes.* XL: 89-151, Paris.
- Shipton, Parker M.  
1975 *The Exchange of Valued Food among the Guambianos of Highland Colombia.* Unpublished senior honors thesis, Cornell University.
- Singelmann, Peter  
1972 *Exchange as Symbolic Interaction: Convergences Between Two Theoretical Perspectives. American Sociological Review* 37 (4): 414-424.
- Skinner, B.F.  
1957 *Verbal Behavior,* Appleton-Century-Crofts, New York.
- Smith, C.T.  
1970 *Depopulation of the Central Andes in the 16th Century. Current Anthropology* 11: 453-464.
- Sol  , Donald F.  
1967 *Gramática del Quechua de Huánuco.* Plan de Fomento Ling  stico. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.
- Sol  , Donald y Antonio Cusiham  n  
1967 *The Structure of Cuzco Quechua.* Quechua language materials project. Cornell University, Ithaca, New York.
- Spencer, B. and F.J. Guill  n  
1966 *The Aranda.* Anthropological publications. Oosterhout N.B. Holanda.
- Stein, William W.  
1961 *Hualcan: Life in the highlands of Peru.* Cornell University Press. Ithaca, New York.
- Stein, William W.  
1971 "Nuevas semillas de papa para Vicos: cambio agrícola en los Andes". *América Indígena.* 31: 51-83.
- Stein, William W.  
1972 "Race, Culture, and Social Structure in the Peruvian Andes". Lecture presented in a series entitled *Cultural Conflict and Integration in the Andes,* University of Pittsburgh, June 20. Mimeographed. Department of Anthropology, State University of New York at Buffalo.

- Stiglich, Germán  
1918 *Almanaque de "La Crónica" y Diccionario Geográfico del Perú*,  
Lima.
- Strauss, Anselm, *et.al*  
1963 "The Hospital and Its Negotiated Order", En Freidson, E.  
(ed) *The Hospital in Modern Society* The Free Press, New York.
- Stycos, J. Mayone  
1963 "Culture and Differential Fertility in Perú". *Population Studies*  
16: 257-270
- Swanson, Guy  
1969 *Rules of Descent*, Anthropological Papers No. 39, Ann Arbor:  
Museum of Anthropology, University of Michigan.
- Thomas, R. Brooke  
1973 *Human Adaptation to a High Andean Energy Flow System*. Uni-  
versity Park: Pennsylvania State University, Department of An-  
thropology. Occasional Papers in Anthropology, 7, (Nuñoa, Dis-  
trict, Dept of Puno).
- Toledo, Francisco de  
h.d. *Ordenanza VIII. Ordenanzas para los indios de todos los depar-  
tamentos y pueblos de este reino*. Lorente: Memoria de los virrey-  
es. Tomo I. (Cited in Maclean y Estenós (1952).
- Torres Rubio, Diego de  
1616 *Arte de la Lengua Aymara*: Lima, Francisco del Canto.
- Torres Rubio, Diego de  
1963 *Arte de la lengua quichua con las adiciones que hizo el P. Juan  
de Figueredo* (3rd edition, 1700). Luis E. Pardo, ed. Cuzco.
- Tosi, Joseph  
1960 *Zonas de Vida Natural en el Perú*. Instituto Interamericano de  
Ciencias Agrícolas de la OEA: Zona Andina. *Boletín Teórico*  
No. 5.
- Trimborn, Hermann and Kelm, Antje  
1967 *Francisco de Avila Ibero—Amerikanisches Institut*, Vol. VIII,  
Berlín.
- Troll, Carl  
1968 "The Cordilleras of the Tropical Américas Aspects of Climatic,  
Photogeographical and Agrarian Ecology" En *Geo-Ecology of the  
Mountainous Regions of the Tropical Americas*. Carl Troll, ed.  
Bonn: Ferd. Dummlers Verlag, pp. 15-56.
- Tschopik, Harry Jr.  
1946 "The Aymara", En *Handbook of South American Indians*, The  
Andean Civilization Bulletin of Bureau of American Ethnology  
143 (2); 501-573.

- Tschopik, Harry Jr.  
1947 *Highland Communities in Central Peru*, Institute of Social Anthropology. Smithsonian Publication No. 5 Washington D.C.
- Tschopik, Harry Jr.  
1951 *The Aymara of Chucuito, Perú 1. Magic*. Anthropological Papers of the American Museum of Natural History. Vol. 44 part. 2.
- Tullis, F. La Mond  
1970 *Lord and Peasant in Perú: A Paradigm of Political and Social Change*. Cambridge: Harvard University Press. Ithaca NY.
- Turner, Víctor  
1967 *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Aldine Publishing Co, Chicago.  
1968 *The Drums of affliction*. Clarendon Press, Oxford.
- Urquidí, Arturo  
1966 *El feudalismo en América y la reforma agraria boliviana*. Los Amigos del Libro: Cochabamba.
- Valcárcel, Luis E.  
1946 "The Andean Calendar" En *Handbook of South American Indians* 2: 471-476. Julián H. Steward, ed. Bureau of American Ethnology Bulletin 143, Smithsonian Institution, Washington.
- Valcárcel, Luis E. (ed.)  
1964 *Estudios sobre la cultura actual del Perú*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.
- Van Gennep, Arnold  
1960 *The Rites of Passage*. University of Chicago Press, Chicago.
- Vargas Ugarte S.J., Rubén  
1951-4 *Concilios Limenses*, 3 Tomos. Lima
- Vásquez De Espinoza, Antonio  
1948 *Compendio y Descripción de las Indias Occidentales*, Smithsonian Miscellaneous Collections, Vol. 108, Washington.
- Vásquez, Mario C.  
1952 "La Antropología Cultural y Nuestro Problema del Indio: Vicos, un caso de Antropología Aplicada". *Perú Indígena* 2: 7-157.  
1964 The castas: unilineal kin groups in Vicos, Peru. Ms.  
1965 *Educación Rural en el Callejón de Huaylas, el Caso de Vicos: Un Punto de Vista Antropológico*. Lima, Editorial Estudios Andinos.
- Vásquez, Mario C., and A. R. Holmberg  
1966 The Castas: Unilineal Kin groups in Vicos, Perú. *Ethnology*, 5 (3): 284-323.
- Velazco Alvarado, Juan General de División  
1968-1970 *Velazco, La Voz de la Revolución: Discursos del Presidente de la República*, Lima: Ediciones Peisa.

- Vellard, Jehan  
 1954 *Dieux et Parias des Andes*. Emile—Paul: París.  
 1963 *Civilisations des Andes*. Gallimard, París.
- Villa Rojas, Alfonso  
 1945 *The Maya of East Central Quintana Roo*. Carnegie Institution Papers No. 559: 89—91.
- Vogt, Evon  
 1969 *Zinacantan: A Maya Community in the highlands of Chiapas*. Cambridge. Harvard University Press.
- Wachtel, Nathan  
 1971a *Pensée Sauvage et acculturation, Annales E.S.C.* París. (Traducción castellana incluida en *Sociedad e ideología: Ensayos de historia y antropología andina*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1973).  
 1971b *La visión des vaincus*. Gallimard, París. (La traducción castellana de un capítulo está incluida en *sociedad e ideología: Ensayos de historia y antropología andina*). Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1973).  
 1977 *Dependence and independence among a group of llama herders in the highlands of Southern Perú*. (julio 1977). Inédito.
- Weberbauer, Augusto  
 1945 *El mundo Vegetal de los Andes Peruanos*. Lima, Ministerio de Agricultura.
- Webster, Steven S.  
 1970 *The Contemporary Quechua Indigenous Culture of Highland Peru: An Annotated Bibliography, Behavior Science Notes*, Vol. 5 (2): 71—96, 5 (3): 213—47.  
 1972 *The Social Organization of a Native Andean Community*, unpublished Ph.D. dissertation, University of Washington. Seattle.  
 1973 *Native Pastoralism in the South Central Andes*. En *Ethnology* XII (2): 115—133 (Q'ero, Prov. de Paucartambo, Dpto. of Cuzco).  
 1975 *Parentesco y Afinidad en una Comunidad Nativa quechua*. Parentesco Andino. Departamento de Antropología. Universidad Nacional del Cuzco (mimeo).
- Whyte, William F.  
 1970 *El mito del campesinado pasivo: La dinámica del cambio en el Perú rural. Estudios Andinos* I (1): 3—28.



- Wolf, Eric R.  
 1966 *Peasants*. Foundations of Modern Anthropology Series. Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, New Jersey.
- 1966 *Kinship, Friendship and Patron-Client Relations in Complex Societies* En the *Social Anthropology of Complex Societies*, Michael Banton, ed., Praeger press, New York.
- Wolf, Freda Y.  
 1975 *El Parentesco Aymara en el Siglo XVI*. Parentesco Andino. Departamento de Antropología. Universidad Nacional del Cuzco (mimeo). (Presentado en inglés en 1972 en la 71 Reunión Anual de la American Anthropological Association).
- Wouden, F.A.E., Van  
 1968 *Types of Social Structure in Eastern Indonesia*. (Traducido por R. Needham de la edición holandesa de 1935) Koninklijk Instituut voor Taal, -Land-, en Volkenkunde. Trans. Series No. 11. Martinus Nijhoff, the Hague.
- Zuidema, R.T.  
 1964 *The Ceque System of Cuzco; The Social Organization of the Capital of the Inca*. Brill, Leiden.
- 1966 *Algunos problemas etnohistóricos del departamento de Ayacucho. Wamani* 1 (1): 68-75. Ayacucho, Perú.
- 1967 *Descendencia paralela en una familia indígena noble del Cuzco. Fénix*, 17: 39-62. Lima.
- 1969 *Hierarchy in symmetric alliance systems. Bijdragen* 125 (1): 134-139.
- 1971 *Meaning in Nazca Art: Iconographic Relationships between Inca-Huari, and Nazca Cultures in Southern Peru*. En *Goteborg. Etnografiska Museum Arstryck*. Henry Wassén, ed. Goteborg, Sweden. pp. 35-54.
- 1972 *The Inca Kinship System. A new theoretical view. Trabajo presentado al Simposio Andean Kinship and Marriage*. American Anthropological Association special publication number 7. Washington D.C.
- Zuidema R.T. and Quispe M., Ulpiano  
 1968 *A visit to god. The account and interpretation of a religious experience in the Peruvian community of Choque Huarcaya* *Bijdragen tot de taal, land en Volkenkunde* 124: 22-39.

## PUBLICACIONES RECIENTES:

- Ferrero, Eduardo*  
El nuevo derecho del mar. El Perú y las 200 millas
- León Barandiarán, José*  
La sucesión hereditaria en la jurisprudencia suprema
- Marzal, Manuel*  
Estudios sobre religión campesina
- Miró Quesada, F.; Sobrevilla, D.; Pease, F. (compiladores)*  
Historia, Problema y Promesa "Homenaje a Jorge Basadre"
- Ortiz Rescaniere, Alejandro*  
Huarochirí, 400 años después
- Osterling P., Jorge*  
De Campesinos a profesionales. Migrantes de Huayopampa en Lima
- Pizarro, Pedro*  
Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú
- Sarabia, Hugo*  
Introducción al Análisis
- Tola Pasquel, José*  
Álgebra lineal y multilineal (Primera Parte)
- Trazegnies, Fernando de*  
La Idea de Derecho en el Perú del Siglo XIX
- Vallejo, César*  
Teatro Completo. Prólogo y notas de Enrique Ballón A.
- Watson, Maida*  
Cuadro de costumbres en el Perú Decimonónico
- Wils, Fritz*  
Los industriales y la industrialización y el estado nación en el Perú.

## LIBROS DE PROXIMA APARICION:

- Enrique Carrión Ordóñez*  
La Noticia de Arequipa 1816, Del Canario A. Pereira
- Manuel Marzal*  
Historia de la Antropología Indigenista: México y Perú
- Adriana Flores de Saco, Nicole Bernex de Falen, Hildegardo Córdova Aguilar*  
Región de la conceptualización a la realización.



Pontificia Universidad Católica del Perú  
Fondo Editorial 1980