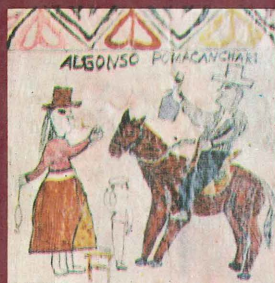
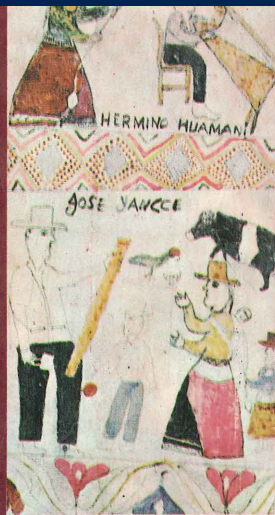


PARENTESCO Y MATRIMONIO EN LOS ANDES

E. Mayer
R. Bolton
Editores



Capítulo 4



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.

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 artículo¹, 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 zonas². 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 Macha³: 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.

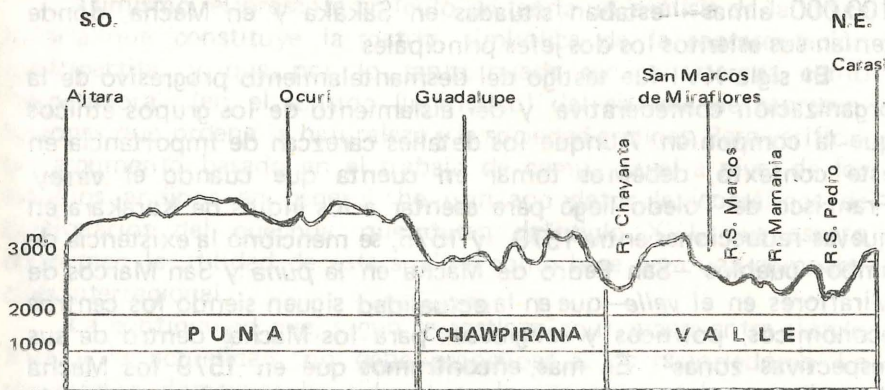


Fig. 1. Corte transversal del territorio macha

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.

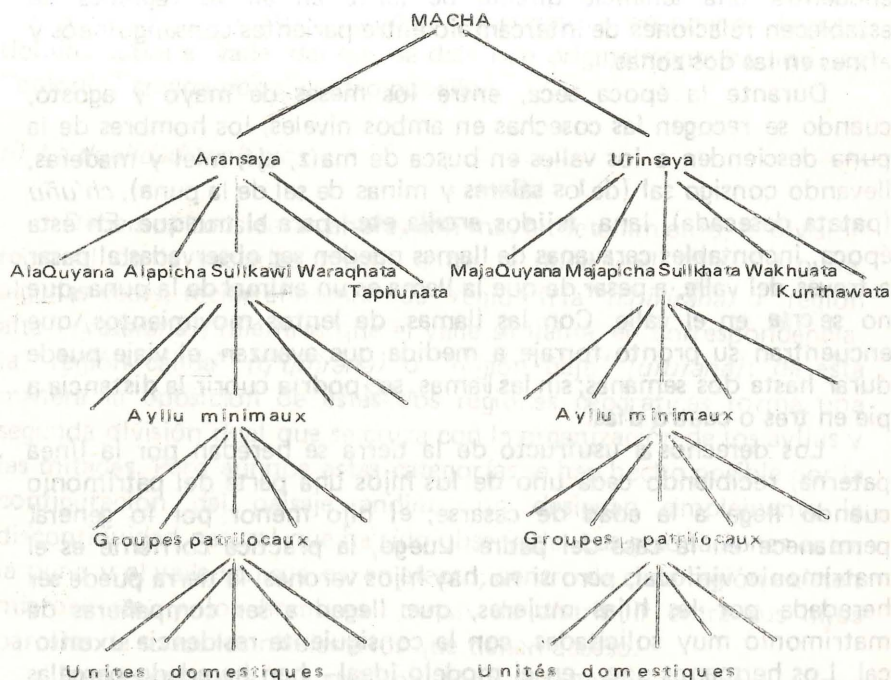


Fig. 2 Estructura institucional de los Macha

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 aquí⁴, 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) *jilanqus* 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 puneño⁵.

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).

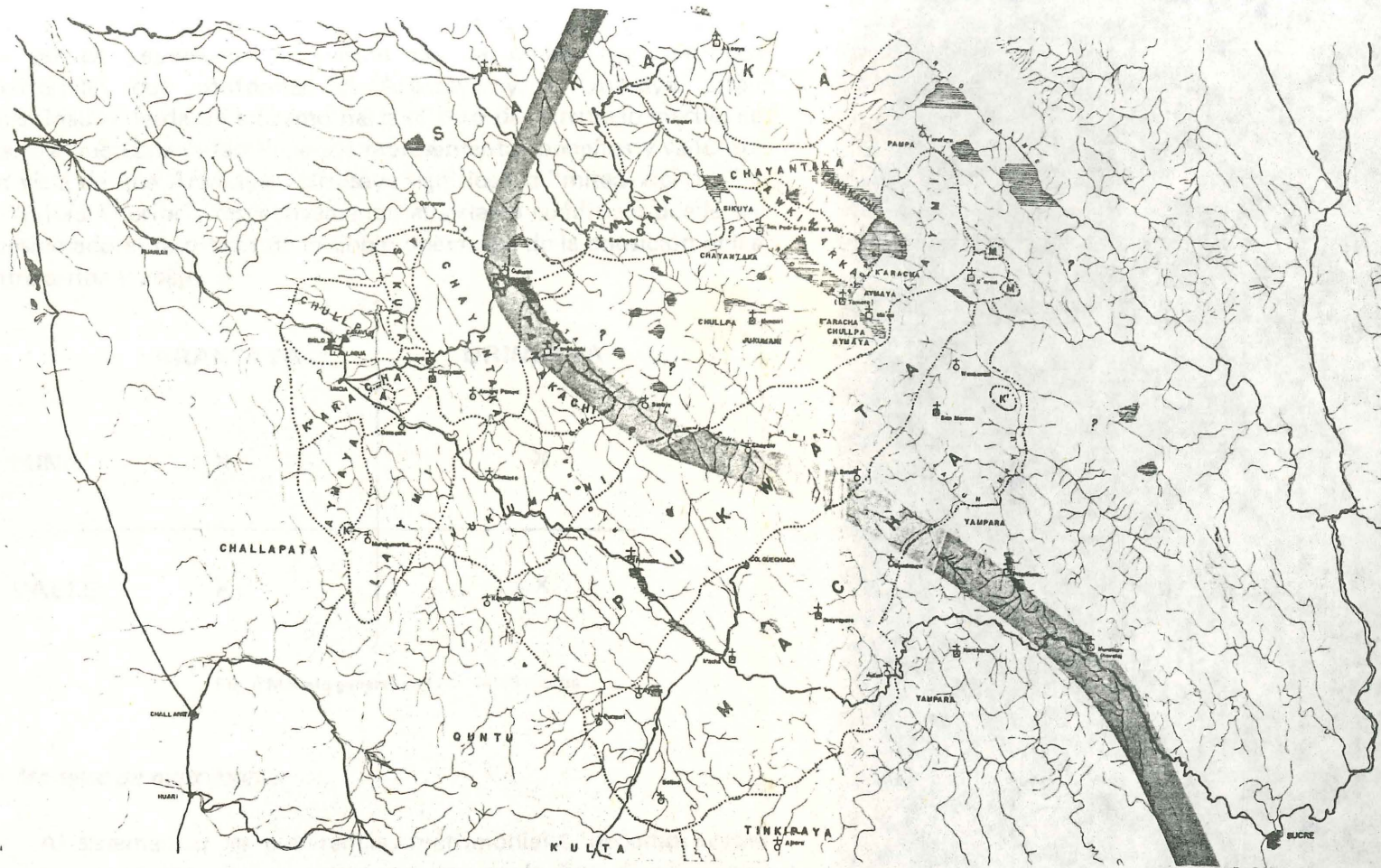
naturaleza, y de esta manera la torna en un principio viable para la organización social.

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.



- ▣ pueblos de reducción de la época toleana (fecha de fundación 1572-73).
 - ▣ pueblos post-holandeses de la colonia temprana.
 - caseros solitarios.
 - ▨ regímenes de hacienda.
 - ▧ urbanizaciones modernas.
 - caminos principales.
 - límites de ayllus.
 - ▨ choquepuna / teypuna: la región intermedia entre puna(su) y valle (Bata).
 - ⊙ región cuya oficina de ayllu no se conoce.
 - M "ailu" de molinos en el valle.
 - K "ailu" de k'ulltas en el valle.
 - K "ailu" de k'ulltas en la puna.
 - A "ailu" de ayllus en la puna.
- ESCALA 1:250000
- FUENTE: notas etnográficas y documentales preparadas por Olive Harris y Tristan Platt.

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.

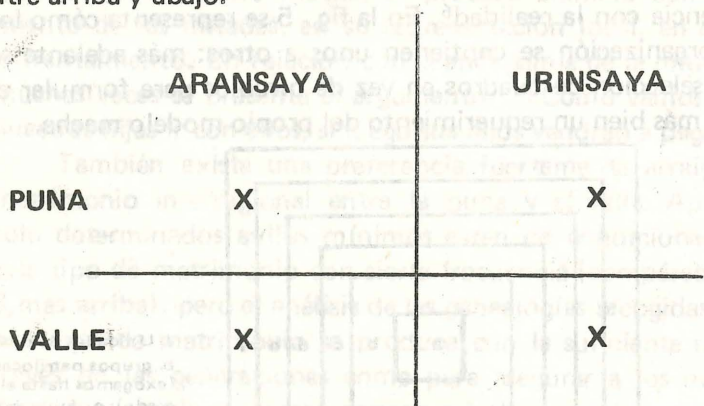
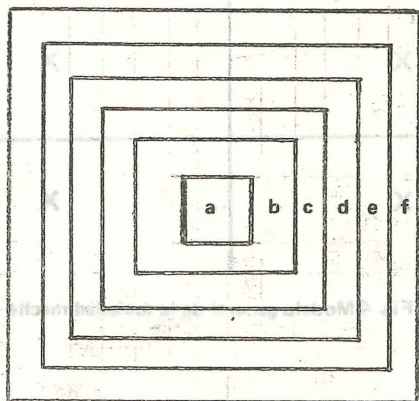


Fig. 4 Modelo general de la sociedad macha

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 realidad⁶. 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?"

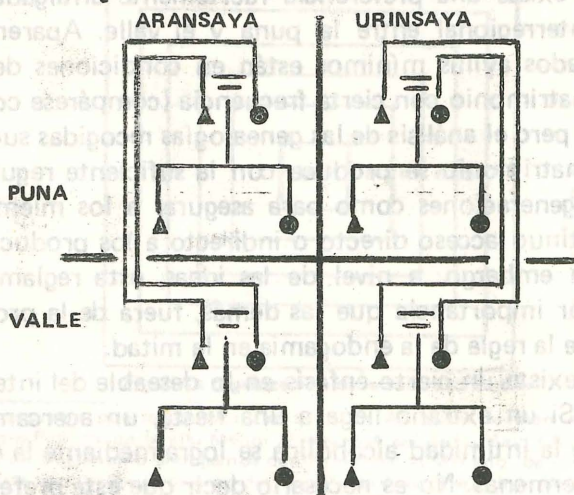
También existe una preferencia fuertemente arraigada por un matrimonio interregional entre la puna y el valle. Aparentemente solo determinados *ayllus* mínimos están en condiciones de realizar este tipo de matrimonio con cierta frecuencia (compárese con la fig. 6, más arriba), pero el análisis de las 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*)⁷. 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.

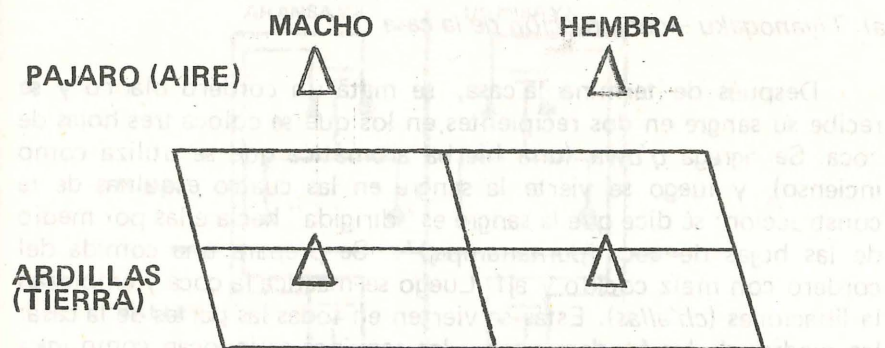


Fig. 7. Cuatripartición doméstica.

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*)⁸. 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.

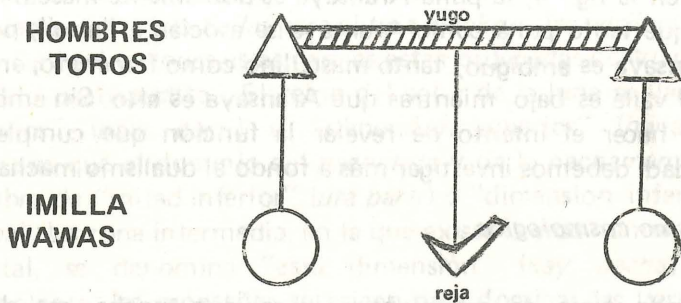


Fig. 9. Cuatripartición en el ritual del arado.

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.

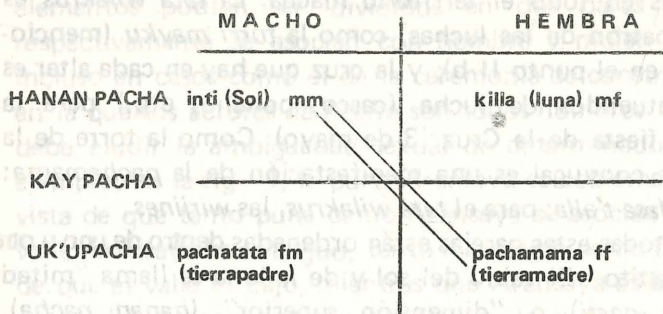


Fig. 10 Cuatritipartición cosmológica

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.

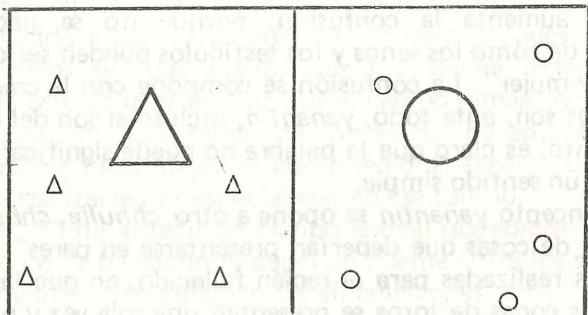


Fig. 11. La ceremonia de matrimonio

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 cuerpo¹². 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 legal¹³.

-
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"¹⁷.

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 triádica¹⁸. 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"¹⁹. Tanto Murra como

18. Ver Lévi-Strauss, 1956.

19. Ver Murra, 1966:9.

Godelier han demostrado²⁰ 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^o année, Nos. 5-6, Paris.

CERECEDA, Verónica.

1978 *Sémiologie des tissus andins: les talegas d' Isluga*. En: *Annales E.S.C.*, 33^o 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.