

PARENTESCO Y MATRIMONIO EN LOS ANDES

E. Mayer
R. Bolton
Editores



Capítulo 12



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.

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.¹

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 Chaupiwara² 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.

¹ 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*.

² 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.³

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:

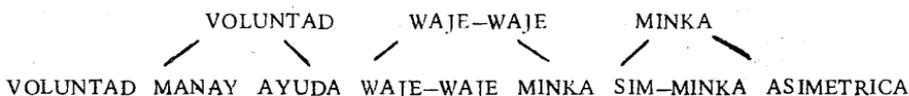


DIAGRAMA I

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
TOTALES	24	86	16	

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 establecios entre parientes. Si la relación es percibida como "estrecha", la forma de intercambio es la *ayuda*; si la relación es sentida 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.

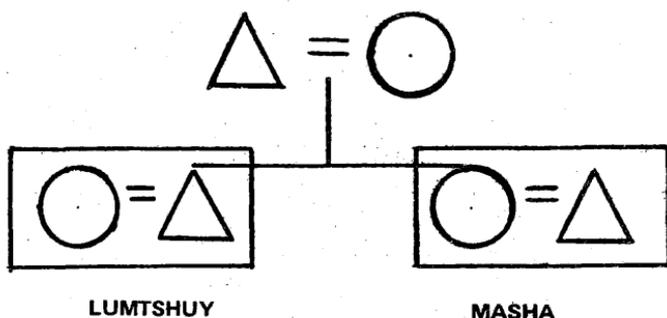
3. *Parientes con una relación específica de parentesco con los dueños.* Estos se llaman *masha principal* y *lumtshuy principal*. Tienen funciones ceremoniales especiales y también tienen que aportar materiales específicos para el techo.

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
Parientes de la esposa	
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

Mujeres: Mashas	Hombres: Mashas
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 techa 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*.

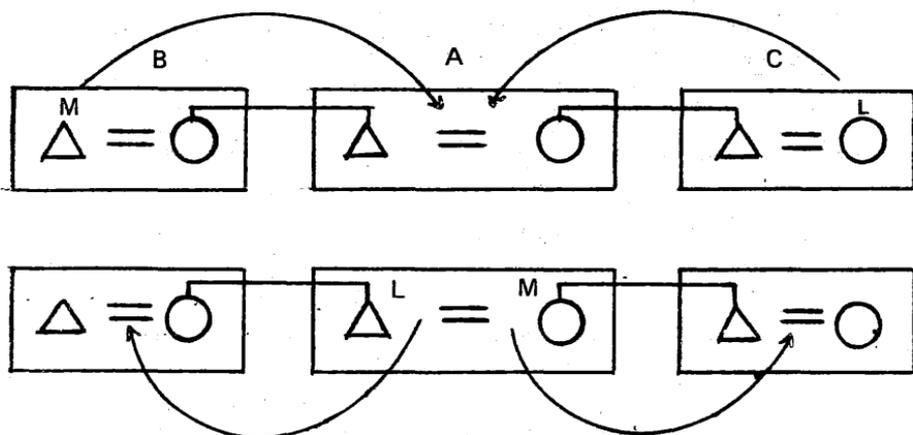


Diagrama III

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*.

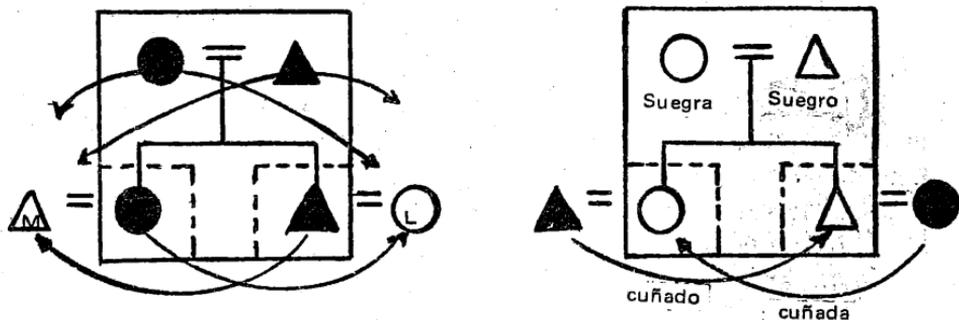


Diagrama IV

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.

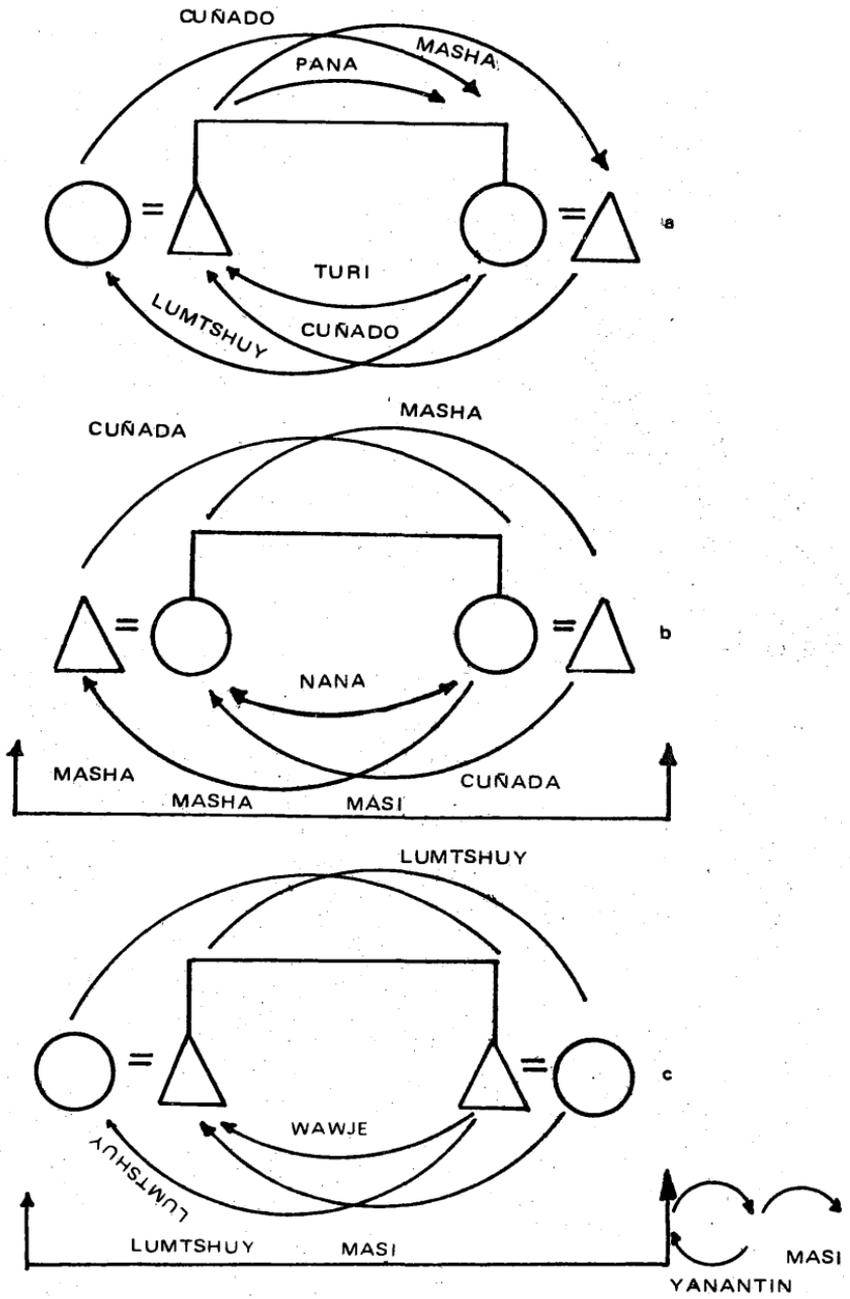


Diagrama V

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*.

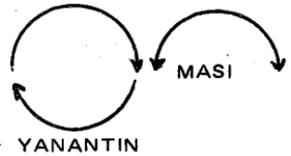
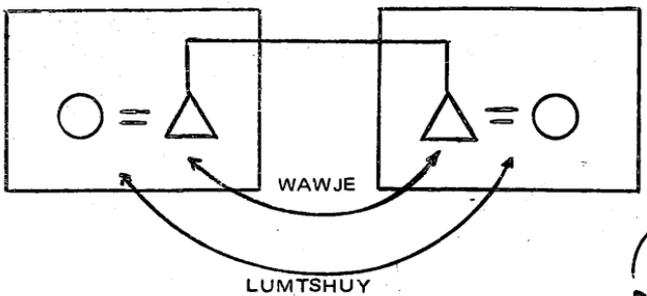
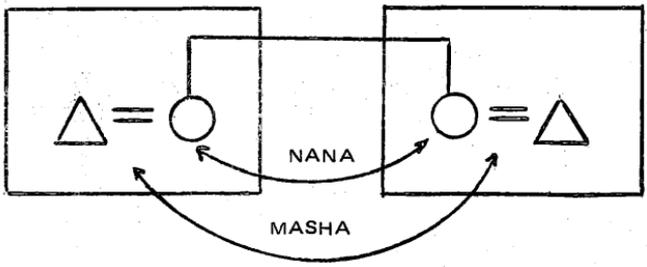
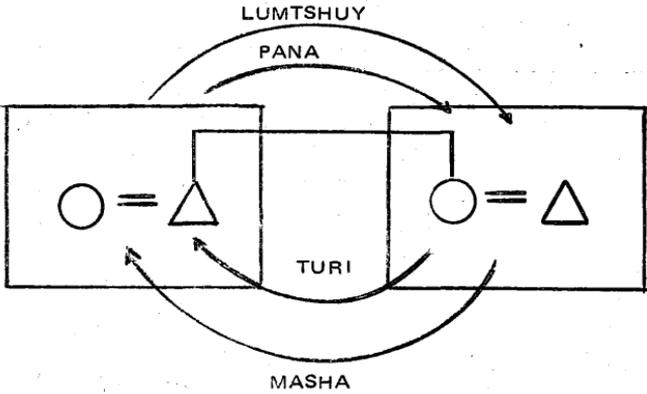


Diagrama VI

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.