

1973a / 1976

**Esposos, suegros
y padrinos entre
los aymaras**

CONTEXTO

Este artículo se publicó por primera vez en 1973, inaugurando la serie *Cuadernos de Investigación* que continúa publicando el Centro de Investigación y Promoción del Campesinado, CIP-CA. Se trata de una versión revisada de un trabajo presentado en el *Symposium on Andean Kinship and Marriage* de la *America Anthropological Association* (Toronto, Canadá, noviembre 1972). Una versión previa fue publicada en la revista *Pumapunku* de La Paz (números 6 y 7).

La versión que aquí reproducimos es la 2a. edición, publicada en 1976, que incluía un 2a. Apéndice de Mauricio Mamani Pocoata titulado “Comentario general al sistema de parentesco aymara” (pgs. 45 a 53). No reproducimos aquí el 2° Apéndice porque no corresponde a un volumen de *Obras Selectas* de Xavier Albó. Pero sí lo recomendamos a los lectores que quieran profundizar más en el tema, por incluir referencias, juicios y complementos muy pertinentes.

Posteriormente, este artículo fue reproducido como parte de *Parentesco y Matrimonio en los Andes*, publicado en 1980 por el Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, teniendo a E. Mayer y R. Bolton como editores.

ÍNDICE

EL CONTEXTO GENERAL DE LAS RELACIONES INTER-FAMILIARES	523
LA COMUNIDAD	523
LOS MÁRGENES DE LA ENDOGAMIA	524
EL CICLO FAMILIAR	526
PAUTAS DE RESIDENCIA	528
ESTRUCTURA FAMILIAR	530
RELACIONES ENTRE PARIENTES CONSANGUÍNEOS Y AFINES	533
INFERENCIAS DE LA TERMINOLOGÍA DE PARENTESCO	533
a) Distinción entre las líneas del varón y de su esposa	534
b) Prevalencia de la línea del varón	535
c) Énfasis en las categorías relativas de edad	535
RELACIONES EN LA VIDA REAL	536
Jerarquía relativa de edad en la vida ordinaria	536
La progresiva alianza entre dos familias vía matrimonio	537
ALIANZAS MATRIMONIALES ENTRE GRUPOS FAMILIARES EN EL CONJUNTO COMUNITARIO	541
Castas y regulación de incesto	542
Concentración de apellidos patrilineales	543
RELACIONES ENTRE PADRINOS, COMPADRES Y AHIJADOS	551
INFERENCIAS DE LA TERMINOLOGÍA Y RITUALES DE COMPADRAZGO	551
Padrinos de matrimonio	552
Padrinos de hijos	555

Creencias vinculadas con los padrinos	556
Sistema asimétrico de tratamientos en el padrinazgo	557
RELACIONES EN LA VIDA REAL	560
Nivel social de los padrinos. Compadrazgo vertical	560
Variantes en el compadrazgo horizontal	562
INTERCAMBIOS GENERALES POR PARENTESCOS REALES Y RITUALES	567
A MODO DE CONCLUSIÓN	573
DATOS COMPLEMENTARIOS 1976	577
AMPLIACIÓN DEL MARCO GEOGRÁFICO	577
NUEVOS Matices sobre la familia en el altiplano	580
BIBLIOGRAFÍA	583

INTRODUCCIÓN¹

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

Los datos no se han obtenido según el tradicional método antropológico de residir largamente en una comunidad, sino a través de contactos breves pero muy frecuentes con una treintena de comunidades de una

1 El presente trabajo forma parte de una investigación más amplia sobre las estructuras sociales aymaras en una situación de cambio, a cargo del Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (CIPCA) en La Paz, Bolivia. Muchos de los datos aquí recogidos han surgido de reuniones y cursillos con campesinos organizados en conexión con dicho Centro. Quiero también agradecer especialmente a los campesinos que han participado en clases y discusiones sobre la familia aymara en Laja, Tiwanaku y Sorata. Muchos puntos han sido también el resultado de discusiones con el compañero de equipo Antonio Rojas y con el amigo Manuel de Lucca. Aparte de otros trabajos presentados en el simposio de Toronto, sólo conozco dos monografías centradas en la familia aymara: Buechler (1966, *cf.* 1971) y en un plan más vulgarizador pero lleno de pequeños detalles significativos, Martínez Mari (1976). Pero en ambas el enfoque es bastante distinto del presente. Excepto en las citas de Bertonio y en el caso de toponímicos y apellidos corrientemente ya castellanizados, he transcrito las palabras de origen aymara de acuerdo a la escritura recomendada, y después oficializada para Bolivia, en el III Congreso Indigenista Interamericano realizado en La Paz en 1954.

región relativamente amplia del Altiplano del departamento de La Paz, Bolivia, pertenecientes sobre todo a los sectores de Jesús de Machaca, Tiwanaku y Achacachi (Provincias Ingavi y Omasuyos). Estos datos han sido redondeados en discusiones más sistemáticas con diversos grupos de campesinos (principalmente varones) procedentes de éstas y otras provincias del departamento. Para algunos aspectos también me he servido de los archivos parroquiales de Achacachi. Coripata, Mocomoco y sobre todo de Tiwanaku y Jesús de Machaca, donde he analizado más detalladamente las partidas de matrimonio de las últimas décadas correspondientes a las comunidades Achuta y Titicana. Si no me consta que los datos presentados son generalizables a toda la zona estudiada, indicaré explícitamente el origen de la información.

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

EL CONTEXTO GENERAL DE LAS RELACIONES INTER-FAMILIARES

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

LA COMUNIDAD

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

Tales comunidades, o más exactamente “neo-comunidades”, son con frecuencia el resultado de desmembraciones de comunidades antiguas más amplias y, en última instancia, de *ayllus* que a su vez componen (o componían) las dos *parcialidades* o mitades en torno a un pueblo (*marka*). Aun actualmente en ciertas regiones y para ciertos aspectos, sobre todo ceremoniales, este concepto más ancestral de comunidad sigue

vigente. Pero es innegable que en la vida diaria la matriz básica de la interacción entre familias y la principal unidad de la interacción entre comunidades es la “comunidad” en el sentido restringido aquí utilizado.

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

LOS MÁRGENES DE LA ENDOGAMIA

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

En la región estudiada la endogamia oscila *grosso modo* entre el 90 y 30%, girando el porcentaje más frecuente en torno al 70% de matrimonios intra-comunitarios.³ Tomo como unidad de endogamia a la comunidad en el sentido restringido ya indicado. Los mayores niveles de endogamia se encuentran en algunos enclaves de origen étnico no-ay-

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

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

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

4 Iruitu, cerca de Jesús de Machaca ha sido objeto de varios estudios (Vellard 1954 es el más reciente). Actualmente tiene unas veinte familias, bastante aymarizadas (ver con todo Albó 1972) y la endogamia ya no es tan absoluta. Los negros de Yungas siguen manteniendo el castellano y a lo más algunos saben aymara como una segunda lengua. Excepto en los pueblos, suelen concentrarse principalmente en sus propias estancias. Aunque hay excepciones, sobre todo por Coroico, son pocas las uniones entre aymara y negra. Abundan algo más en el caso de negro y mujer aymara, sobre todo si ella es de una zona alejada. Ello no impide que haya relativamente bastante interacción social entre estos grupos negros y aymaras que comparten el mismo territorio.

5 Sólo tengo cifras de Achuta Grande, ex-hacienda junto a Tiwanaku, en la que tanto antes como después de la Reforma Agraria de 1953, en el período 1946-1966 el 47% de los matrimonios religiosos realizados eran endógamos. Se precisarían, pues, mayores datos para afianzar mi afirmación.

6 Las comunidades vecinas de Umajacha y Corpa Qalaqala (Omasuyos) tenían varios intercambios matrimoniales. Pero en los últimos años se han distanciado con motivo del disputado control sobre una nueva feria surgida en su frontera. De resultas de ello ha disminuido notoriamente el número de matrimonios mixtos.

EL CICLO FAMILIAR

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

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

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

Contra el sentir rutinario de muchos, es inexacto hablar de un matrimonio de prueba.⁷ Se trata más bien de un largo proceso matrimonial por etapas que van sellando cada vez más fuertemente el compromiso mutuo de los contrayentes y el reconocimiento de la nueva unidad familiar autónoma en la comunidad. El enamoramiento propiamente di-

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

cho suele ser relativamente corto. A veces el haber bailado seguido con la misma pareja en una fiesta es suficiente para precipitar la secuencia matrimonial. La persona escogida no es necesariamente aquella con quien se hayan tenido ya relaciones sexuales.

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

La nueva pareja vive entonces una temporada con los padres del novio. Allí la nuera practica las tareas hogareñas siempre bajo la mirada vigilante y ordinariamente reprehensible de su suegra. Durante todo este período se dice que "está sirviendo" (*sirwiskiwa*). Transcurrido un tiempo intermedio que suele ser de varios meses, pero puede oscilar entre unas pocas semanas y unos dos a tres años (incluso más en los Valles y Yungas), se celebra la boda religiosa (*kasarasiña*, del castellano 'casarse'), precedida últimamente del matrimonio civil. Son pocos los individuos que en el Altiplano de La Paz eliminan esta ceremonia. Aunque algunos grupos no-católicos la sustituyen con alguna otra, si hablamos de lo típico, ciertamente es un elemento importante dentro del proceso matrimonial, como se verá más adelante. La duración del período previo a esta boda religiosa no está condicionada por la evidencia de fecundidad de la esposa. Con frecuencia concluye antes del primer embarazo. El principal factor determinante es más bien la capacidad económica de la nueva pareja y de sus respectivas familias para cubrir los gastos de las celebraciones que siguen a la boda. Poco después de la boda se reparte

la herencia a los nuevos esposos (*tutiña*, del castellano ‘dote’). Esta incluye los regalos de boda (llamados “herencia”) y la dotación de tierras, animales y otros útiles por parte de los padres. Al cabo de un tiempo, puede que transcurra aún un año o más, los esposos construyen su nueva casa en los terrenos recibidos. El techado final es objeto de trabajos comunitarios y acaba con una fiesta y una bendición que viene a sellar el largo proceso de constitución de una nueva familia.

A partir de la *sart’asiña* suele haber bastante estabilidad en las parejas. Pero si el matrimonio realmente no cuaja puede producirse la separación sea cual fuera la etapa en que se halle. Los casos aislados de adulterio oculto suelen solucionarse con una demanda y multa ante las autoridades de la comunidad o, si es preciso, ante la policía. Todos los casos escuchados en que relaciones adúlteras hayan llegado a un rompimiento y nuevo matrimonio han implicado el traslado de la nueva pareja a otra comunidad. Hay casos en que la pareja adúltera recibe sanción pública.⁸ Pero casi todos los casos recientes llegados a mi oído se referían a uniones inter-comunitarias y era la comunidad del injuriado la que exigía una sanción. A diferencia de lo que sucede en algún lugar del Perú (Bolton 1971), no hay intercambio institucionalizado de esposas, aunque sí puede haber intercambios aislados en la noche que sigue a alguna fiesta con fuerte borrachera.

PAUTAS DE RESIDENCIA

Aunque la práctica varía según la región⁹, y lo más corriente es que los padres del novio sean quienes den tierras a la nueva pareja, subdi-

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

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

vidiendo así su *sayaña* o parcela familiar¹⁰ entre los hijos varones. El hijo menor o el último en casarse se queda viviendo con sus padres ancianos y a su muerte hereda lo que queda de sus tierras y también su casa. De esta forma se van formando agrupaciones virilocales de casas de hermanos varones en torno a la casa del padre. Las posibilidades de terreno son limitadas, en unas regiones más que en otras, y por ello el esquema no se prolonga indefinidamente a lo largo de las generaciones y a veces sólo incluye a algunos de los hijos varones. Sin embargo la persistencia de los mismos apellidos en las mismas comunidades y zonas de las comunidades refleja la continuidad de este esquema agnático desde siglos. No es raro que algunas zonas lleguen incluso a identificarse por el apellido dominante de los que la habitan (sector Cuyo, zona Sánchez, etc.).

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

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

La Reforma Agraria ha estimulado indirectamente la residencia neo-local. Además de dar el título de propiedad a las *sayañas* que an-

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

tes eran meramente usufructuadas por los colonos, ha dado en forma colectiva a la comunidad de ex-colonos tierras que antes eran poseídas por y cultivadas para el patrón (cf. Carter 1964). Los diseñadores de la Reforma, basados en una falsa idea del sentido comunitario del campesino, esperaban estimular de esta forma nuevos modos de producción de tipo cooperativista (cf. Urquidi 1966: 226). En la práctica esta nueva reserva de tierras ha estimulado la instalación en ellas de familias neo-locales, frenando temporalmente la división hereditaria de las antiguas *sayañas*. De modo aún más indirecto la Reforma ha estimulado también la residencia neo-local al romper el monopolio comercializador de las haciendas y de los tradicionales pueblos de vecinos. De esta forma han surgido numerosas ferias junto a antiguas comunidades y con frecuencia en los linderos entre varias. Junto a la feria se han formado pequeños pueblos nuevos en los que se ha instalado gente de diversas partes, incluyendo una o más comunidades circunstantes.¹¹ En muchos casos los campesinos instalados en tales pueblos mantienen además su *sayaña* en su comunidad, según el esquema tradicional de residencia, y sólo se trasladan a la casa en el nuevo pueblo el día de la feria o de alguna celebración especial. Sin embargo puede decirse que en general donde las casas se hallan más concentradas como pueblo es más probable que se vaya perdiendo el esquema virilocal y se introduzca el neo-local. Esto es también válido en otras comunidades, sobre todo de Omasuyos, donde ya antes de la Reforma las casas se aglomeraban como pueblo.

ESTRUCTURA FAMILIAR

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

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

hijos y durante un tiempo ilimitado en el caso del hijo que se casa último y que heredará la casa paterna.

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

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

Dentro de la familia el varón es el que ordinariamente hace los trabajos más duros y los negocios de mayor envergadura. Es también el que toma parte más activa en los asuntos públicos de la comunidad. La mujer es la que manda en el hogar (y allí controla la economía doméstica), la que realiza el pastoreo y en general las faenas más suaves y los trueques y compra-ventas de menor cuantía. Pero, excepto en el campo ritual, son pocas las tareas ordinarias que sean exclusivas de uno u otro sexo. En caso de necesidad, puede verse a una mujer tras el arado o un hombre cocinando o pastoreando ovejas (quizás desde su bicicleta).

Las principales decisiones son tomadas en conjunto por ambos cónyuges. Por eso a veces se necesita más de una asamblea –a las que en principio asisten los varones jefes de familia– para tomar eficazmente decisiones públicas. En las principales celebraciones ambos cónyuges, especialmente si desempeñan algún cargo en la fiesta, actúan juntos. Como ya indicó Vellard (1963: 162), los cargos públicos, tanto ceremo-

niales como administrativos, se refieren más a la familia que al individuo. Por eso suelen desempeñarlos casados y por eso tiene poco sentido desear, por ejemplo, que haya una “secretaria general” de sindicato. Por lo mismo, si muere el jefe de familia durante el desempeño anual de un cargo ya asignado a la familia, le sustituye su hijo aunque sea menor de edad.¹² Con todo, dentro de la organización global y de la división de funciones, el estatus de la mujer es considerado inferior al del varón.

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

RELACIONES ENTRE PARIENTES CONSAN- GUÍNEOS Y AFINES

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

INFERENCIAS DE LA TERMINOLOGÍA DE PARENTESCO

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

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

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

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

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

Hay con todo un caso en que se mantiene con claridad y persistencia la distinción entre ambas líneas: la terminología de suegros y yerno-nuera. La nuera se refiere a sus suegros con los términos *awkchi* (suegro) y *taykchi* (suegra) y es llamada a su vez *yuycha*. En cambio el yerno se refiere a ellos sólo con el término prestado del castellano *suegro*, *suegra* (en Bertonio, *yoani*) y es llamado a su vez *tullka*.

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

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

b) Prevalencia de la línea del varón

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

Otro indicio que apunta a la misma prevalencia de la línea del varón es que, en los casos relativamente escasos de hijos naturales, es más frecuente que los hijos varones sean reconocidos por su padre. Según archivos matrimoniales correspondientes a dos comunidades (ex-haciendas) de Tiwanaku y otras dos (originarias) de Jesús de Machaca, por cada contrayente varón que fuera hijo natural había 3,5 mujeres sin padre conocido antes de la Reforma Agraria y 2,3 después de dicha reforma.¹⁶

c) Énfasis en las categorías relativas de edad

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

Mayor primogénito:	<i>Tayna</i>
Mayor en general:	<i>Jiliri</i>
Coetáneo:	<i>Mita</i>
Mediano en general:	<i>Taypiri</i> 'el que está en el centro'
Menor en forma muy genérica:	<i>Apañā</i>

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

Menor en general, pero más personalizado: *Sullk'a*

Menor, último: *Chana*

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

RELACIONES EN LA VIDA REAL

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

Jerarquía relativa de edad en la vida ordinaria

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

En cuanto a la jerarquización dentro de la misma generación, mientras se permanece bajo la tutela paterna, los hermanos mayores ciertamente tienen más privilegios. Así los mayores reciben una porción más grande de comida y el primogénito (*tayna*) con frecuencia es destetado a mayor edad para que, al recibir más leche, salga más robusto. Pero una vez casados, no he observado mayores jerarquizaciones sistemáticas. Sólo está

el hecho de que el menor (*chana*) suele cuidar a sus padres y hereda después la casa. Además, si hay muchos herederos potenciales y pocas tierras, el número de orden de los hermanos puede ser determinante para que herede tierras o busque su vida en otra ocupación en la ciudad o en zonas de colonización. Es posible que, cuando el sistema de control vertical de diversas ecologías (Murra 1972) estaba vigente, el envío permanente de algunos a valles, cocalos, etc., estuviera regulado por principios semejantes.

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

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

La progresiva alianza entre dos familias vía matrimonio

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

a) Dualidad como punto de partida

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

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

b) Anexión progresiva al lado del varón

Todo el simbolismo de las diversas ceremonias matrimoniales es la dramatización de un proceso hasta cierto punto conflictivo que retoma a un nivel socio-cultural la realidad psico-biológica de un sexo dominante activo y otro más pasivo y receptivo.

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

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

suele haber en la petición de mano sigue expresando la prevalencia del varón. He aquí la traducción castellana de los términos empleados en una ceremonia recogida en Mocomoco;

(testigo al novio)

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

(el novio)

Nos llevaremos bien. Ya hablé con la chica,

(testigo a la novia)

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

(la novia)

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

Conseguido el consentimiento de los padres de la novia y después de que ella haya vivido una buena temporada con sus nuevos suegros, llega la ratificación comunitaria por medio de la boda religiosa. En ella queda nuevamente simbolizada la prevalencia del grupo del varón. Después de la ceremonia religiosa y de una breve recepción en el lugar preparado por los padrinos, todos se concentran en casa de los padres de la novia.¹⁸ Allí, de rodillas, los novios son bendecidos por ellos, después se come y se baila. Pero se trata del canto del cisne de los padres de la mujer en el progresivo desgaje de su hija hacia otro ambiente familiar. Después la fiesta proseguirá este mismo día y los siguientes en la casa de los familiares del novio, casi todo el tiempo sin que estén los padres de la novia, excepto durante unas horas la tarde del segundo día. Pero ya se les recibe entonces como a “visitantes”

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

más que como a actores. Esta visita de los padres de ella va precedida de una comisión que ha de rogarles que vayan y su llegada va rodeada de mucho boato y deferencias. Salen todos a recibirles lejos de la casa, se les sienta en el sitio de honor junto a los novios y se les despide también hasta lejos de la casa. Pero en última instancia ya sólo son visitantes en una fiesta que empezó y seguirá sin ellos. Este simbolismo de las acciones puede ir sazonado con expresiones que explicitan esto mismo. A veces en el primer día de la boda, cuando todos abandonan la casa de la novia, su padre o su madre pueden despedir a la comitiva nupcial con impropiedades como las siguientes:

Llévensela

Ya no es mi hija

Me la quieren robar

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

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

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

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

ALIANZAS MATRIMONIALES ENTRE GRUPOS FAMILIARES EN EL CONJUNTO COMUNITARIO

Hasta aquí hemos hablado sólo de la alianza entre las dos familias inmediatas de los contrayentes. El siguiente paso lógico es preguntar si las diversas uniones bilaterales llevan a otras alianzas más vas-

tas dentro de la comunidad. Una respuesta definitiva a este punto requeriría un análisis más amplio de los registros matrimoniales y la estructura de poder en el tiempo y en el espacio. Sólo puedo adelantar provisionalmente los siguientes datos en base al estudio aún demasiado limitado de algunos archivos y censos locales.¹⁹

Castas y regulación de incesto

De lo dicho hasta aquí se podría esperar que surgiera entre los aymaras un sistema patrilineal de castas parecido al indicado para Ancash, Perú (Stein 1961, Vásquez y Holmberg 1966). Sin embargo no sucede así. La palabra de origen castellano *casta* se utiliza en aymara en el sentido muy genérico de clase, especie, grupo, etc. Por ello, se utiliza también para referirse a grupos de parentesco pero en una forma vaga que, según el contexto, puede referirse tanto a los consanguíneos patrilineales, como a los matrilineales (ambos apellidos suelen tenerse en cuenta), como incluso a los afines. Hay cierta vinculación entre los que llevan un mismo apellido, pero no de una manera estructurada y reconocida que pueda justificar el hablar de grupos de apellidos equivalentes a las castas de Ancash, como de verdaderas unidades sociales supra-familiares bien definidas dentro de la comunidad. Aunque a veces me han hablado de plena exogamia entre los que llevan el mismo apellido dentro de una misma comunidad, en la práctica hay situaciones muy diversas, hasta llegar a un caso en Peñas (provincia Los Andes) en que todos los contrayentes, sus padres y sus padrinos apellidaban Mamani. Más adelante volveremos sobre este punto.

Quizás como resultado de una estructura cuatri-generacional autóctona (Zuidema 1972, Wolf 1972, Hickman y Stuart 1972) y probable-

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

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

Por todo lo dicho, evitaremos el uso técnico del término “casta” pero al mismo tiempo daremos por supuesto que entre los del mismo apellido existe cierta solidaridad.

Concentración de apellidos patrilineales

La prevalencia de la residencia patrilocal, junto con la eventual presencia de advenedizos (neo-locales o uxorilocales) da como resultado que en cada comunidad y, si son relativamente grandes, en cada zona de la comunidad, hay unos pocos apellidos dominantes que agrupan a la mayoría de las familias, más una constelación de otros apellidos representados cada uno sólo por una o unas pocas familias.

En la mayoría de los casos se trata de apellidos autóctonos, a veces castellanizados o traducidos. En sentido inverso, es fácil que un ayma-

ra, con sólo conocer el apellido de un forastero de su misma región, identifique inmediatamente su comunidad: los Patsi son de Achuta; los Alejo, de Janq'oaqe; los Sirpa de Qorpaputu, etc.²⁰

CUADRO N° 1
DISTRIBUCIÓN DE FAMILIAS POR APELLIDOS
EN CINCO COMUNIDADES AYMARAS, 1972

Comunidad	Apellido	Familias		Hay cónyuges ambos con igual apellido
		Número	%	
Merq'e Achacachi (exhacienda Prov. Omasuyos)	Willka	30	50	Si
	Mendoza	12	19	Si
	Copana	6	9	No
	Quispe	5	8	No
	Otros 5	8	14	No
TOTAL	9	61	100	
Ch'ejjekuchu (exhacienda Prov. Omasuyos)	Quispe	23	74	no
	Mamani	3	9	si
	Condori	3	9	si
	Velasco	1	4	no
	Quinta	1	4	no
TOTAL	5	31	100	
K'asa Achuta (exhacienda Tiwanacu Prov. Ingavi)	Quispe-Quisbert'	27	38	si
	Choque	25	35	si
	Condori	3	4	no
	Yujra	3	4	no
	Otros 10	14	19	no
TOTAL	14	72	100	

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

Comunidad	Apellido	Familias		Hay cónyuges ambos con igual apellido
		Número	%	
Parina Arriba (comunidad originaria Jesús de Machaca Prov. Ingavi)	Aspi	54	39	si
	Cosme	34	25	si
	López-Lupa ¹	18	13	si
	Zenteno	12	9	si
	Quenta	7	5	si
	Onofre	5	4	no
	Paño-Peña ¹	5	4	no
	Awayo	2	1	no
TOTAL	7	137	100	
Titicana Tacaca (comunidad originaria Jesús de Machaca Prov. Ingavi)	Mamani	48	27	si
	Carita	16	9	no ²
	Tarqui	13	7	no
	Callisaya	12	6	no
	Copa	12	6	no
	Condori	11	6	no
	Tola	10	5	no
	Lucasi	9	5	no
	Pari	9	5	no
	Mita	9	5	no
Otros 9	28	19	no	
TOTAL	19	177	100	

Notas: 1. López es sin duda la castellanización de Lupa, Quisbert de Quispe y Peña de Paño.

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

(Fuente: censos y nóminas locales)

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

CUADRO N° 2
DISTRIBUCIÓN DE FAMILIAS POR APELLIDOS Y POR ZONAS EN DOS COMUNIDADES
ORIGINARIAS AYMARAS. JESÚS DE MACHACA, 1972

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

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

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

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

En un extremo del continuo está lo que podríamos llamar dispersión de alianzas. Las comunidades Ch'ejjekuchu y Merq'e Achacachi, ambas al Norte de Omasuyos, ilustran este caso. En la primera de las comunidades 23 de sus 31 familias (74%) apellidan Quispe. Pero se trata de una proliferación reciente de familias numerosas que en pocas generaciones han tenido muchos hijos varones. Por lo mismo no hay todavía ningún matrimonio entre Quispes. Dado el número reducido de otras familias en el lugar, la mayoría de los Quispe ha traído a sus esposas de otras comunidades vecinas (aproximadamente dos tercios). En Merq'e Achacachi la situación no es tan extrema. De un total de 61 familias 30 apellidan Willka (50%). Ya hay un caso de matrimonio entre ellas, pero aún prevalece la idea de buscar a cónyuges con otro apellido. A pesar de que en la reserva local hay todavía bastantes cónyuges potenciales con otros apellidos, los Willka siguen prefiriendo, más que otros grupos menores, traer esposas de otras partes: el 57% de los Willka tiene esposa de otra comunidad, mientras que sólo el 43% de los no Willka la han buscado fuera de la comunidad.

Lo más corriente es que haya algunos matrimonios internos entre los que llevan el mismo apellido. Sin embargo, debido a las regulaciones de incesto ya mencionadas (cf. p. 23) en general estas uniones ocurren en una proporción menor a la que sería de esperar de acuerdo al porcentaje de individuos que llevan un determinado apellido y, por supuesto, sólo en los apellidos mayoritarios, a menos que se trate de familias del mismo apellido pero claramente no emparentadas por haber inmigrado recientemente a la comunidad. Tal es, por ejemplo, el caso de los Condori y Mamani en Ch'ejjekuchu (Cuadro N° 1). Por lo mismo que se casan menos entre sí, sucede también el fenómeno inverso. Los individuos pertenecientes a grupos familiares minoritarios tienden a aumentar las alianzas matrimoniales con los de apellidos mayoritarios significativamente por encima de lo que sería de esperar de acuerdo al porcentaje de individuos que llevan tal apellido mayoritario en la comunidad. El Cuadro N° 3 ilustra estos procesos con cifras sacadas de las 77 parejas (154 cónyuges) que contrajeron matrimonio religioso en la ex hacienda Achuta Grande, cerca de Tiwanaku, entre 1946 y 1966.

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

CUADRO N° 3
ALIANZAS MATRIMONIALES POR APELLIDOS.
ACHUTA GRANDE (EXHACIENDA, TIWANAKU, PROV. INGAVI)

Apellido	% de cónyuges en la muestra	% de uniones con cónyuges del mismo apellido	% de uniones con cónyuges de apellidos minoritarios
Quispe	28	17	39
Pati	17	5	29
Apellidos minoritarios	55	-	31

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

Sin embargo algún caso de esta última comunidad se acerca al polo opuesto del continuo. Hay algunos grupos familiares que fomentan su solidaridad de grupo prefiriendo el matrimonio entre los del mismo apellido. En el intervalo que va de 1926 hasta abril de 1972 los archivos matrimoniales de Machaca registran 350 parejas (700 cónyuges) procedentes de Titicana. De ellos sólo el 13% lleva el apellido paterno Chauca, nombre concentrado sobre todo en la zona Atawallpani de la neo-comunidad Titicana Tucari. Según la tendencia indicada, sería de esperar que el porcentaje de Chauca casados con otro cónyuge del mismo apellido fuera notablemente inferior al 10 e incluso al 5%. Sin embargo, del total de 90 cónyuges con este apellido, 38, es decir, el 42%, se casaron entre sí, aumentando ligeramente la proporción (2%) después de la Reforma Agraria. Hay incluso un caso en que una Chauca-Chauca, viuda de Chauca, se casa de nuevo con otro Chauca y busca como padrino a un cuarto Chauca.

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

RELACIONES ENTRE PADRINOS, COMPADRES Y AHIJADOS

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

INFERENCIAS DE LA TERMINOLOGÍA Y RITUALES DE COMPADRAZGO

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

A partir del matrimonio la nueva pareja, dentro de su inclinación hacia la familia del varón, debe irse valiendo cada vez más por sí misma. Para ir logrando esta relativa autonomía, los cónyuges han de ir levantando un nuevo andamiaje de relaciones inter-familiares. Lo logran principal-

mente a través del parentesco ritual. Para entender su funcionamiento conviene distinguir tres puntos claves en el triángulo de relaciones: quién escoge al padrino, quién es escogido como padrino, y quién es la persona apadrinada. También nos ayudará la distinción entre los siguientes tipos de padrinos:

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

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

Padrinos de matrimonio

Los principales son:

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

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

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

Más arriba describíamos el matrimonio como un lento proceso de acercamiento entre las familias de ambos cónyuges para que, pasando por la familia del novio, los contrayentes vayan independizándose progresivamente como una nueva unidad en la comunidad. Dentro del proceso los padrinos actúan a) al principio como intermediarios entre las dos familias, y b) después como representantes de las mismas para guiar a

la nueva familia en su estatus autónomo. Fuera de ciertas especializaciones rituales durante la boda, la responsabilidad global para cumplir estos dos roles recae sobre el *jach'a padrino*. El *t'aqa padrino* es sobre todo un “vice” que actúa en substitución del *jach'a* cuando éste no puede, por ejemplo, por vivir en La Paz u otro lugar lejano.

a) *Papel de intermediario*

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

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

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

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

b) El papel de guía

Este segundo rol aparece principalmente en el simbolismo de la boda religiosa. En ella las ceremonias vinculadas con los padrinos giran en torno a la idea de que los novios nacen de nuevo y son como niños. Por tanto deben ser guiados en todo lo que hacen. Los encargados de ello son los padrinos.

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

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

El matrimonio sólo se considera del todo consumado cuando ha nacido el hijo mayor y se ha preludiado su status de persona, capaz de tener propiedad, en la ceremonia del corte de cabello. Por esto el mismo padrino de matrimonio suele ser el padrino del primer hijo (excepto cuando éste ha nacido con demasiada anterioridad a la boda) tanto en

el bautismo como en el corte de cabello. En este sentido el padrino del primer hijo no pertenece al segundo tipo que describiremos en el subtítulo siguiente.

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

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

Padrinos de hijos

Los principales son:

Ichu tata (y *mama*): señor que lleva al niño en brazos. Padrino de bautizo, llamado también a veces *suti tata*, señor del nombre; y *mururi tata* (y *mama*), señor que corta el cabello.

En algunas zonas se trata de individuos distintos para cada caso. El primero actúa en el bautismo, poco después del nacimiento, y el segundo unos años más tarde en el corte del cabello. Pero lo más frecuente es que los mismos individuos cumplan ambos cargos. En este caso el título que prevalece en el curso de los años es el de *ichu tata*, que en cualquier caso implica una vinculación más importante y estable que el padrinzago de un corte de cabello.

El uso de *tata*, *mama* (señor, señora) en vez de *awki*, *tayka* (padre, madre) ya nos señala otro tipo de relación. Efectivamente se trata aquí de un vínculo importante pero menos íntimo y con características algo menos verticales.

Las ceremonias que sellan el parentesco ritual de un *ichu tata* y de un *mururi tata* carecen de la riqueza simbólica que veíamos en el caso de los padrinos de matrimonio. La idea central expresada en la palabra *ichu* y sus derivados *ichkatt'asiri* (el que levanta en brazos) e *ichuqt'asiri* (el que recoge en brazos), es el hecho de que el padrino reemplaza al padre en

el momento en que el hijo recibe su nombre e identidad. En muchos sitios sigue considerándose importante que en esos momentos la madre carnal (no tanto el padre) de la criatura esté ausente (cf. Monast 1972: 178), quizás para subrayar simbólicamente el nuevo rol de sustituto y subsiguiente parentesco ritual contraído por el *ichu tata* y *mama*.

En resumen, también aquí persiste una relación vertical de paternidad con relación al ahijado. Pero al mismo tiempo queda subrayada la relación más horizontal entre los padres y los padrinos del niño. Pero no se trata de plena horizontalidad. En la relación siempre persiste cierta asimetría. Este último punto aparecerá más claro al señalar ciertas creencias vinculadas con los padrinos tanto de matrimonio como de hijos y al detallar el sistema sociolingüístico de tratamiento que regula las relaciones entre los individuos implicados en la red.

Creencias vinculadas con los padrinos

Cuando un ahijado (niño o novio) empieza a comportarse como su padrino o madrina, la gente dice *wilapajj chaqt'iwa* (la sangre del padrino gotea al ahijado). Es decir, se supone que hay cierta transmisión casi hereditaria de las cualidades y defectos de los padrinos hacia sus ahijados. Y viceversa, se da por supuesto que los ahijados han de ir asimilando cada vez más el modo de ser de sus padrinos. Por eso es esencial que los padrinos de matrimonio sean casados, mientras que los padrinos de niños pueden ser (aunque no suelen ser) solteros.

En el caso de los *ichu tata* (*mama*) esta creencia es más intensa, probablemente porque es mucho más incierto el futuro del niño. Este es uno de los motivos por los que en el momento del bautizo es el padrino de igual sexo quien debe sostener a su ahijado. De lo contrario la niña sería hombruna y el niño afeminado. Por lo mismo se da importancia a la salud del padrino. Si se le muere el ahijado, se dirá que el padrino tiene su brazo podrido (*ñusuta amparaniwa*); pero si se conserva en buena salud se dirá que el padrino tiene buen brazo (*suma amparaniwa*). Por eso mismo, si se teme por la vida del niño se buscan padrinos “de salud”, robustos y con buena sangre. Dentro de este contexto se comprende

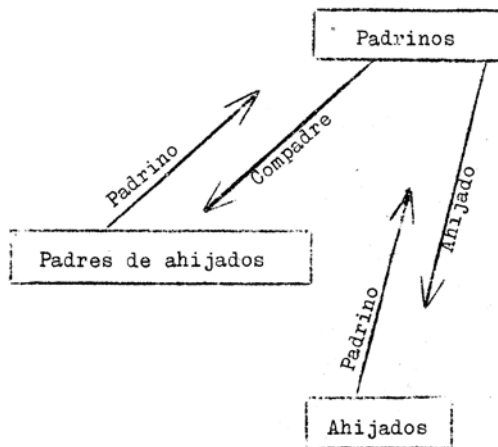
mejor que el tipo de padrino escogido sea un buen indicador de las ambiciones de los padres con respecto a sus hijos, sobre todo si se trata de padrinos socialmente distantes, como por ejemplo un camionero o un profesional de la ciudad.

En el término opuesto hay también otra creencia que subraya la asimetría de la relación. Se dice que un individuo tiene que llegar a la otra vida rodeado de hijos y ahijados. De lo contrario allí tendrá que andar a oscuras (*ch'amkthaki*). Es decir, el haber sido escogido por mucha gente para ser padrino es un indicador de la realización personal del individuo, tanto desde un punto de vista social como religioso.

Sistema asimétrico de tratamientos en el padrinazgo²¹

El gráfico N° 1 indica la forma asimétrica básica en que unos implicados en este parentesco ritual hablan, saludan o se refieren a otros. En su propio lugar señalaremos algunos detalles propios de cada caso y algunas variantes locales. Pero el esquema general es válido para padrinazgos tanto de matrimonio como de hijos.

GRÁFICO N° 1
SISTEMA BÁSICO DE TRATAMIENTO ENTRE PARIENTES RITUALES
DIRECTOS. ALTIPLANO AYMARA. DEPARTAMENTO DE LA PAZ



21 Para el siguiente análisis ha sido útil el cotejo con Brown y Ford (1961).

En el caso de padrinos de hijos, los hermanos del ahijado quedan asimilados al mismo ahijado en cuanto al tratamiento dado o recibido. Las palabras castellanas *ahijado* y *compadre* se usan también en aymara, aunque al ahijado de bautismo se le llama también *ichu wawa*. Donde el gráfico dice “padrino” se utilizan en aymara, según el caso, los términos específicos indicados en los párrafos anteriores (*jach'a awki*, *ichu tata*, etc.) pero aquí, para simplificar, usaremos el equivalente genérico del castellano.

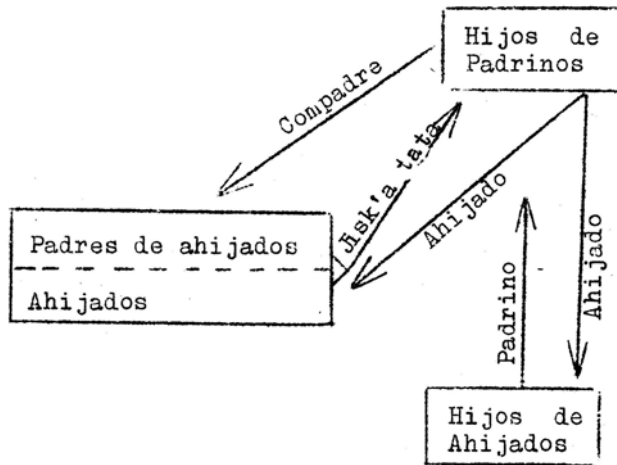
Lo que caracteriza este sistema aymara y lo diferencia de otros sistemas de compadrazgo es que el término “compadre” se reserva a los padrinos para hablar a los padres de los ahijados,²² en forma no recíproca. Es decir, los padres de los ahijados seguirán llamándoles a ellos “padrinos”.

En aymara no existe la jerarquía de tratamiento marcada en el castellano por el dualismo tu-*vd*. Pero sí existen formas equivalentes como *wiraqucha* (caballero) para tratar a un superior distante de pueblo o ciudad, *tata*, *mama* (señor, señora) para tratar a un igual distante, *tío*, *tía* para tratar a un superior cercano, etc. Una jerarquización semejante de tratamiento aparece en el sistema que aquí discutimos. Cualquiera de los términos indica ya el grado de intimidad propio del compadrazgo padrinzago. Pero se mantiene un múltiple nivel jerárquico. Cualquiera dentro del grupo familiar de quienes han escogido a alguien como pariente ritual sigue siempre en un plano inferior con respecto a la persona escogida y trata a esta última como “padrino”, la forma equivale a un “*vd*” íntimo. En cambio, quien ha sido escogido como pariente ritual se mantiene en una posición de superioridad, pero a doble nivel. Al que le ha sido encomendado le tratará simplemente de “ahijado”, equivalente a un “tú” íntimo. En cambio a sus padres, que son los que le han escogido, les llamará más deferentemente “compadre” equivalente a un intermedio entre “tú” y “*vd*”.

22 A veces a los padres de los novios el padrino les llama *jach'a compadre* (compadre grande). A veces el padrino llama “compadre” a los novios (Taraco, Provincia Ingavi). Esto es más fácil que ocurra cuando la diferencia de edad entre padrinos y novios es menor, sobre todo después de los primeros años. En los archivos matrimoniales de Titicana la diferencia más corriente de edad es de unos 10 años o más. Pero hay casos con sólo uno o dos años de diferencia.

Los diversos individuos escogidos como padrinos sólo entran en el sistema en la medida en que tienen una relación directa con quienes les han escogido. Por eso un padrino con relación a otro padrino no usa ningún tratamiento especial. En cambio el parentesco ritual sí trasciende a la siguiente generación. Entonces el sistema de tratamiento es como sigue:

GRÁFICO N° 2
**SISTEMA BÁSICO DE TRATAMIENTO ENTRE PARIENTES RITUALES
 EN LA SEGUNDA GENERACIÓN. ALTIPLANO AYMARA.
 DEPARTAMENTO DE LA PAZ**



En algunos lugares, además de *jisk'a tata* (pequeño señor) se usa también *jisk'a awki* o *tayka* (pequeño padre o madre), sobre todo como término referencial (al hablar de él). Los hijos del padrino en cambio siguen usando el mismo tratamiento que da el padrino a sus ahijados y a los padres de sus ahijados. En San Andrés de Machaca los ahijados y sus hijos llaman a los hijos de su padrino de bautismo *ichu jila* o *kullaka* (hermano o hermana de estar en brazos). Pero estos últimos siguen llamando ahijado o *ichu wawa* a los primeros. He escuchado también un caso de Ancoraimes (Omasuyos) en que los hijos de un padrino de matrimonio llamaban “hermano” a los hijos de los novios-ahijados, mientras que éstos llamaban “tío” a los hijos del padrino.

La constante en medio de estas pequeñas variantes locales es que en la siguiente generación persiste el parentesco ritual y la asimetría de relaciones, aunque en una forma más moderada (aparece el término “hermano”).

Entre los parientes rituales e incluso entre sus descendientes existe prohibición de matrimonio como entre parientes consanguíneos. También aquí si alguien se casa con un pariente ritual es llamado *condenado* y además *qhinchá* (desgraciado, en sentido peyorativo) y se teme que atraiga calamidades (*mach'a*). Lo más corriente es que no haya tales uniones y a veces, si las hay, los culpables son expulsados de la comunidad.²³ Pero no siempre se cumple la norma con rigor, sobre todo si se trata de hijos o nietos.

RELACIONES EN LA VIDA REAL

Una vez entendido el tipo de compromiso mutuo que implica la selección de padrinos, conviene saber quién escoge como padrino a quién. Las principales dimensiones que entran en juego en este análisis son los respectivos niveles sociales de los implicados, su comunidad de residencia, la existencia o no de previos vínculos de parentesco entre ellos, y la concentración o dispersión de alianzas en pocos o muchos individuos. Una vez más, aunque he observado ejemplos de todos los tipos, carezco aún de datos suficientes para sacar todas las inferencias del caso.

Nivel social de los padrinos. Compadrazgo vertical

Mintz y Wolf (1950) han llamado compadrazgo vertical al que alía a una familia de nivel social inferior con padrinos de otro nivel social superior. En cambio, cuando ambos son del mismo nivel social, lo llaman compadrazgo horizontal. En el mundo aymara se dan ambos tipos, pero prevalece el horizontal. Si los datos recogidos en Achuta Grande,

²³ En una estancia de las alturas de Cochabamba, ya en zona quechua, hubo un caso en que los culpables fueron incluso victimados.

Tiwanaku, son extensibles a otras partes, el compadrazgo vertical sería más frecuente cuando se casan individuos de diversas comunidades.

Cuando el padrino es de un nivel social superior, aumenta la asimetría e incluso puede cambiar la terminología empleada, subrayándose más la distancia. Así, cuando el padrino no es de una comunidad campesina sino de la ciudad o es un vecino del pueblo, fácilmente extenderá el término “ahijado” para referirse a cualquiera perteneciente a la familia de su ahijado, incluso a sus padres, que en el esquema descrito hasta aquí deberían ser llamados “compadres”.

A menos que se trate de individuos lejanos con los que sólo pueden tenerse contactos prestigiantes pero esporádicos, surge entonces una fuerte relación patrón-cliente en la que, en resumidas cuentas, el padrino sale ganando. El caso más típico es el de los comerciantes (caso muy frecuente en Yungas). El comerciante rescatador o acaparador tiene interés en conseguir ahijados que le garanticen la venta de su cosecha a precios “de amigo”. Los campesinos caen fácilmente en la tentación por las ventajas inmediatas de la alianza: se asegura la colocación de su cosecha, aunque sea a menor precio; se consigue una fuente de préstamos para casos de necesidad, aunque después tengan que devolverse también en forma de cosecha a precios aún más bajos; se pueden esperar ciertas ventajas (como alojamiento en el pueblo) para la educación de los hijos e incluso ciertos apoyos y privilegios como un nombramiento sindical o la consecución de un terreno en litigio, etc. Con variantes menores, en cada pueblo hay unos cuantos vecinos más acomodados, comerciantes, profesionales o autoridades, que se glorian del número de ahijados campesinos que hayan logrado atraer en torno a sí, dentro de un esquema como el descrito.

CUADRO N° 4
**LUGAR DE ORIGEN DE LOS PADRINOS DE MATRIMONIO
 EN DOS COMUNIDADES AYMARAS. ACHUTA GRANDE, EXHACIENDA,
 TIWANAKU, PROV. INGAVI 1946-1966 Y TITICANA TACACA,
 COMUNIDAD ORIGINARIA, JESÚS DE MACHACA,
 PROV. INGAVI 1933-1972**

Comunidad y tipo de matrimonio	Antes de la Reforma Agraria (1953 inol.)				Después de la Reforma Agraria (sin 1953)			
	Compadrazgo vertical: pueblo o ciudad.	Compadrazgo horizontal: misma comunidad novios	Otra comunidad	Totales Cifras Absolutas	Compadrazgo vertical: pueblo o ciudad.	Compadrazgo horizontal: misma comunidad novios	Otra comunidad	Totales Cifras Absolutas
	%	%	%	%	%	%	%	%
ACHUTA GRANDE								
Matrimonios endógamos	8	59	33	(12) 100	11	72	17	(18) 100
Matrimonios exógamos	25	33	42	(12) 100	17	53	30	(23) 100
TOTAL:	17	45	38	(24) 100	15	61	24	(41) 100
TITICANA TACACA¹								
TOTAL:	7	79	14	(49) 100	4	88	8	(49) 100

NOTA: 1. No hay cifras fidedignas sobre endogamia en Titicana. Pero probablemente está alrededor del 90% antes y después de la Reforma Agraria.

FUENTE: Archivos parroquiales de Tiwanaku y Jesús de Machaca, incluyendo sólo los casos con suficientes datos.

Este compadrazgo vertical puede ser el origen del ascenso social de algunos individuos aislados, pero en conjunto canoniza e inmoviliza la estructura social también vertical de dominación y bloquea otros esfuerzos hacia cambios más radicales. Es pues de esperar que, a medida que aumenta la conciencia campesina, disminuya el número de compadrazgos verticales. Pero factores como los indicados en el párrafo anterior o el aumento de contactos y matrimonios intercomunitarios pueden seguir frenando este proceso eliminador de alianzas verticales.

Los datos del Cuadro N° 4 insinúan la tendencia, sobre todo en Titicana, pero también muestran que el proceso tiene sus frenos.

Variantes en el compadrazgo horizontal

Sin embargo, lo más corriente ha sido y es cada vez más el compadrazgo horizontal entre familias de un mismo nivel social, es decir, entre campesinos. A pesar de las ventajas económicas, reales o aparentes,

que acarrea consigo la elección de un padrino rico o poderoso, el aymara de las zonas estudiadas suele decidirse por alguien que esté cercano física y socialmente. Casi todos los informantes subrayan que lo decisivo es que sea una persona “racional”, responsable y respetada. Con todo, dentro de estas cualidades, si pueden, preferirán al que además sea influyente y esté económicamente mejor dotado.

Aun cuando persiste la relación asimétrica ya señalada (*cf.* p. 29), en este compadrazgo horizontal las relaciones son mucho más de igual a igual. Hay, con todo, variantes debidas a otros factores que enseguida analizamos.

a) Vinculaciones previas del padrino con alguno de los que le eligen

En el caso concreto del matrimonio, una forma de equilibrar el patrilocalismo, sobre todo si éste implica para la mujer un traslado a otra comunidad, sería la selección de padrinos más cercanos a la mujer tanto para el matrimonio como después para los hijos. Pero en los casos averiguados no sucede así.²⁴ Los datos de Achuta Grande en el cuadro N° 4 indicaban una mayor tendencia a buscar padrinos de otras comunidades en el caso de matrimonios exógamos. Pero tales padrinos no proceden necesariamente de la comunidad de la mujer, ni suele tratarse de sus parientes. Incluso en lugares más exógamos como Ch'ejjekuchu y Merq'e Achacachi donde la mayoría de las mujeres proceden de otras comunidades, casi todos los padrinos son de la comunidad de residencia, es decir, de la del varón.

Si nos fijamos en la posibilidad de que los padrinos sean ya parientes consanguíneos de quienes les escogen, todos los informantes coinciden en afirmar que no hay ninguna preferencia y que esto depende exclusivamente de la voluntad de cada cual. Los datos recogidos en Achuta y Titicana, reunidos en el cuadro N° 5, indican que, al menos para el matrimonio, había cierta preferencia para buscar padrinos que fueran parientes de los contrayentes, pero que esta tendencia estaría

²⁴ Según De Lucca (comunicación personal) en la Isla del Sol o Titicaca sí prevalecería la búsqueda de padrinos *apaña*, es decir emparentados con la mujer (ver nota 14).

disminuyendo después de la Reforma Agraria. En el caso de escoger a parientes (o al menos a individuos del mismo apellido) –si es que las cifras permiten hablar de una verdadera tendencia– ésta sería más bien patrilineal. Es decir, los padrinos parientes del esposo predominan ligeramente.

CUADRO N° 5
DISTRIBUCIÓN DE PADRINOS DE MATRIMONIO SEGÚN APELLIDOS COMUNES O DISTINTOS A LOS DE LOS CONTRAYENTES¹ EN DOS COMUNIDADES AYMARAS.
 ACHUTA GRANDE, EXHACIENDA TIWANAKU (PROV. INGAVI) 1946-1966 Y TITICANA TACACA, COMUNIDAD ORIGINARIA, MACHACA (PROV. INGAVI) 1933-1972

	Achuta Grande		Titicana Tacaca	
	Cifras absolutas	%	Cifras absolutas	%
Antes de la Reforma Agraria (incluido 1953)				
Apellido común ²				
con alguno del novio	(10)	29	(12)	25
con alguno de la novia	(9)	27	(14)	19
Apellido distinto	(18)	55	(28)	58
TOTAL	(34)	100	(49)	100
Después de la Reforma Agraria (excluido 1953)				
Apellido común ²				
Con alguno del novio	(17)	36	(17)	35
Con alguno de la novia	(8)	12	(18)	37
Apellido distinto	(26)	48	(19)	40
TOTAL	(47)	100	(49)	100

Nota 1. Se incluyen los apellidos paternos del padrino y de la madrina y los apellidos paternos y maternos de ambos novios. Si se consideran sólo los apellidos paternos de ambos novios, aumenta ligeramente la proporción de padrinos con el mismo apellido del novio.

Nota 2. Los porcentajes para el novio y para la novia no son mutuamente excluyentes, pues algunos padrinos comparten algún apellido de ambos cónyuges.

Fuente: Archivos parroquiales, incluyendo sólo los casos con suficientes datos

b) Alianzas dispersas o concentradas

Varias veces a lo largo del artículo he indicado que la concepción ay-mara es la de ir desdoblando los ritos de paso correspondientes al naci-

miento y sobre todo al matrimonio en diversas etapas que señalen una maduración y status creciente de los que “pasan” por el rito y un compromiso creciente de los grupos familiares directamente involucrados en el mismo. Por ello, aunque hay excepciones, lo más ordinario es que la selección de padrino verse sobre el mismo individuo o familia a lo largo de las varias etapas del mismo rito, e incluso –integrando ambos ritos– desde la petición de mano hasta el corte de cabello del primer hijo.

Pero otros aspectos no quedan tan determinados por la cultura. Así, está en las manos de los esposos o padres el escoger a padrinos distintos para cada hijo o bien el seleccionar repetidas veces al mismo individuo. Hemos visto también que quedaba a su arbitrio el escoger a individuos hasta entonces desvinculados o reforzar vínculos pre-existentes con el nuevo parentesco ritual. Todo ello determinará el que en una comunidad haya una trama compleja pero compacta de relaciones que refuercen la unidad global o, por el contrario, un conjunto de pequeñas alianzas individuales, centradas en sí mismas, que lleven al faccionalismo interno o, al menos, a una mayor autonomía de cada subgrupo.

Futuros estudios determinarán cuál de estos mecanismos prevalece. Sin embargo, al nivel de una hipótesis sólo ligeramente probada, me inclinaría por el segundo, es decir, la prevalencia de las alianzas reforzadoras de los subgrupos en menoscabo de la unidad global. Es un hecho comprobado en casi todas las regiones visitadas la existencia de faccionalismos dentro de la comunidad. Son varias las comunidades que se han desdoblado en los últimos años tanto en Omasuyos como en Ingavi y en otras regiones no cubiertas por este estudio. Es probable que estos procesos estén correlacionados con un esquema endocéntrico de alianzas, tanto matrimoniales como de parentesco ritual.

En el cuadro N° 5 vimos que en las dos comunidades estudiadas había desde la Reforma Agraria una tendencia mayor a escoger como padrinos a parientes. Esto indica ya cierto repliegue de las familias sobre sí mismas. La tendencia se observa con más fuerza en Titicana (18% de aumento, vs. 7% en Achuta), donde ya habíamos visto otra tendencia paralela –también replegante– a casarse entre individuos del mismo

apellido. Ahora bien, Titicana, así como el ayllu vecino Janq'oaqe, han sufrido varias desmembraciones en los últimos años (*cf.* Albó 1972, donde debe añadirse otra desmembración ocurrida en los últimos meses). La hipótesis, pues, parece plausible.

INTERCAMBIOS GENERALES POR PARENTESCOS REALES Y RITUALES

Ante todo, la petición y la consumación ceremonial de una nueva alianza están rodeadas de varios intercambios semi-rituales que no voy a detallar. Así, cuando se pide la mano o se solicita a alguien que acepte ser padrino, el solicitante, aparte de otros obsequios según la trascendencia del caso, siempre ofrece alcohol y coca. Si la persona escogida se sirve, quiere decir que acepta lo que se le pide. Después, durante los varios ritos del matrimonio, bautizo y corte de cabello, suele estar bien institucionalizada la determinación de quién corre con qué tipo de gastos. Los padrinos suelen pagar los honorarios del oficiante. Otros gastos suelen estar repartidos entre todos, pero en forma ostensiva y bien definida. Después hay todavía varios intercambios semi-rituales. Por ejemplo, meses después del corte de cabello (en que el padrino al hacer el primer corte ya ha tenido que depositar de 50 a 300 pesos y los padres han pagado la comida y bebida), cuando llega el Carnaval, los padres del niño preparan un collar de pan (*pillu*) bien adornado y lo colocan al padrino y éste ha de enviar en los días subsiguientes una gallina, oveja u otro obsequio a su ahijado.

Pero más significativos son los intercambios que surgen después con ocasión de cosechas, fiestas, etc. Una de las primeras oportunidades

será la construcción y sobre todo el techado de la nueva casa (*achuqalla*). Por significar la autonomía más definitiva de la nueva familia, lo he considerado como el broche de oro del largo proceso matrimonial. Quizás por esto es objeto de una fiesta comunitaria, en que abundan los intercambios de ayuda y regalos en un ambiente de alegría. Puesto que los gastos son también relativamente elevados, aquí empiezan ya a funcionar los mecanismos de ayuda montados a través de las alianzas de parentesco real y ritual. Quienes prestarán mayor ayuda, incluso económica, serán todavía los padres de los jóvenes, sobre todo los de él. A continuación, los padrinos de matrimonio. Después, los demás parientes cercanos. Todos ellos ayudarán por su condición de parientes y padrinos y no estrictamente por contrato, ni siquiera del tipo *ayni*,²⁵ aunque –desde luego– serán a su vez ayudados por sus hijos o ahijados si se presenta la ocasión. Otros miembros de la comunidad pueden también ayudar. Pero sólo si son formalmente invitados (con coca) y la ayuda deberá ser rigurosamente recíproca cuando se presente la ocasión. En algunos casos ni siquiera ayudarán por *ayni*, sino que se preferirá una contrata con pago de jornal (*mink'a*) en dinero o especie. A lo largo de la ceremonia se subraya simbólicamente la clara separación entre los grupos del marido y de la mujer, la nueva unidad, marido-mujer, y los nuevos tipos de alianzas que la pareja necesita para integrarse en la comunidad.

25 Esta institución de ayuda mutua que con diversos nombres y modalidades existe en todo el mundo andino, toma entre los aymaras una forma muy estricta de intercambio en muchas esferas de actividad: intercambio en jornales de trabajo, en techado de casas, en el desempeño de algún cargo secundario (por ejemplo un secretario general puede pedir a alguien que sea alcalde escolar para que cuando éste sea a su vez secretario general le nombre a él alcalde escolar), en la provisión de animales o bebida para alguna fiesta, en prender plata a novios o pasantes de fiesta, en el intercambio de músicos o danzantes entre dos comunidades, en peleas o venganzas, etc. En cualquier caso se lleva cuenta estricta, incluso por escrito, sobre quién debe qué a quién. En el caso del intercambio de objetos o animales en fiestas o celebraciones, al devolver el *ayni*, debe hacerse con interés entregando más de lo que se había recibido. Parientes colaterales (incluso hermanos) también hacen *ayni* entre sí. Pero, con la posible excepción de algunas tareas agrícolas, es exagerada la afirmación de Carter (1906: 49) de que el *ayni* se hace casi exclusivamente entre parientes. La *mink'a* que en otras partes del mundo andino indica un trabajo colectivo semejante, equivale entre los aymaras a un simple contrato por jornal, pagado más frecuentemente en especie, sin ulteriores obligaciones de reciprocidad.

Este modelo de interacción con niveles diferenciados de compromiso se irá repitiendo en los diversos casos en que se necesite ayuda, como por ejemplo en la siembra, la cosecha, casos de enfermedad, gastos extraordinarios para emprender un negocio, demandas o conflictos entre grupos, etc. Los parientes carnales serán como la propia caja de ahorros. Los parientes rituales serán como la compañía de seguros a la que se ha ido pagando una prima para garantizar su ayuda incondicionada en el momento oportuno. La ayuda de los demás se concebirá más bien como un sistema de pequeñas transacciones de compra-venta y préstamos mutuos. Pero la alegoría con las relaciones propias de un sistema capitalista cesa cuando se mira el aspecto humano de las partes relacionadas. Aquí ya no se trata de fichas anónimas, sino de grupos familiares relacionados a su vez entre sí como grupos primarios, emotivamente comprometidos entre sí. No se trata de “transacciones” sino de intercambios salpicados de alcohol y mistificados por el olor de coca y el humo del tabaco. El ambiente ritual en que se han gestado estos vínculos introducirá en la red de intercambios al mundo sobrenatural, desde *Tata Diusa* hasta la *Virgen Tierra* y los *achachilas* ancestrales a los que se ha libado (*ch'alla*) antes de cada brindis.

En este juego de relaciones reaparece la asimetría que habíamos señalado al describir los rituales y los términos de tratamiento. En realidad no estamos ante una trama rígida de relaciones en la que quede bien preciso y jerarquizado el orden de prioridades para cada caso concreto. Se trata más bien de un sinfín de relaciones entre grupos duales. Sólo dentro de cada binomio queda claro quién prevalece para qué tipo de intercambio. Pero una vez está toda la baraja sobre el tapete, cada cual verá su propia estrategia. Dentro de esta variabilidad, pueden señalarse los siguientes criterios:

- Los parientes inmediatos (consanguíneos, afines y rituales) tienen más obligación de ayudarse que los lejanos y los no parientes, en la misma comunidad.
- En principio, si los primeros son invitados a participar en algún trabajo, no pueden negarse. A lo más, si tienen alguna urgencia, pueden sugerir modos o días alternativos para ayudar. Pero no pue-

den negarse en redondo. No están en una situación de contrato (ni siquiera del tipo *ayni*), sino de *yanapa* o ayuda incondicional. En cambio los demás, si no les conviene, pueden escabullirse sin mayores problemas, a menos que ya hayan contraído alguna obligación previa por *ayni*. Evidentemente hay excepciones a la norma, pero éstas no hacen más que confirmar la regla.

- Hay también algunas diferencias en los tipos de ayuda proporcionados por cada grupo. Los no-parientes se limitan a ayudar como lo haría cualquier contratado para su contratista, aunque sin perder el calor humano propio de los grupos primarios que son cada comunidad aymara. En cambio, a medida que aumenta la intimidad del vínculo, tanto más íntimo es el tipo de ayuda prestada. Así el compadre puede que se encargue de echar semilla al surco, el padrino traerá el trago para animar el trabajo colectivo, las madres, madrinas y ahijadas se encargarán de la cocina, etc. Serán también los parientes cercanos los únicos que estarán dispuestos a cuidar los animales y sementeras de un enfermo imposibilitado, mientras que otros no-parientes se desentenderán o a lo más contribuirán con un poco de comida o con alguna cuota colectiva decidida en asamblea comunitaria.
- Entre parientes (reales o rituales), los inferiores tienen más obligación de ayudar a sus superiores, y cada uno tiene su forma específica de ayuda.
- Así, prevalece la obligación que tienen los hijos ya casados con respecto a sus padres, los ahijados con respecto a sus padrinos, y también los compadres con respecto a los padrinos escogidos por ellos. El tipo de ayudas más propias de tales inferiores son realmente “de inferior a superior”. Por ejemplo el hijo o el ahijado tendrán que ayudar como peón extra y gratuito a su padre o a su padrino si éste se lo pide, o ponerse incondicionalmente en su bando si surge algún conflicto entre familias. Por eso se habla a veces de padrinos o suegros que “esclavizan”. Recíprocamente, las ayudas más propias de los superiores son también “de arriba abajo”. Por ejemplo, si se necesita un fuerte préstamo de dinero la persona a la que se acu-

dirá más espontáneamente es al padrino de matrimonio; y ellos, junto con los padres, son los que más fácilmente contribuirán con materiales de construcción para la nueva casa. He subrayado estas formas de ayuda más específicas de cada grupo, pero además ambos grupos se ayudan recíprocamente en muchos otros aspectos que no entrañan tanto desnivel.

- Los parientes de la generación superior tienen más obligación que los de la misma generación.
- Así los hermanos casados se excusan más fácilmente que los padres o entran más fácilmente en un contrato de *ayni*. Esta diferencia aparece aún más clara en el caso de parientes rituales. Fuera de estar considerados dentro del grupo en el que rige aún la prohibición de contraer matrimonio, los hijos del padrino tienen una vinculación mucho más tenue que los mismos padrinos con relación al ahijado y al compadre.
- Los familiares del esposo tienen más obligación que los de la esposa. Y recíprocamente, es más fuerte la obligación de los esposos para con los familiares del varón.
- Este punto ha quedado suficientemente claro al hablar de la inclinación patrilineal y patrilocal de todo el sistema de parentesco a lo largo del artículo.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Este trabajo no debería acabar con una conclusión sino con puntos suspensivos. Son demasiados los aspectos que han quedado sólo planteados sin ser resueltos y con cabos que han quedado sueltos. Esperemos que futuras investigaciones resuelvan estos interrogantes y planteen otros nuevos. Con estas limitaciones en mente, recordemos brevemente algunos puntos sobresalientes de las páginas precedentes.

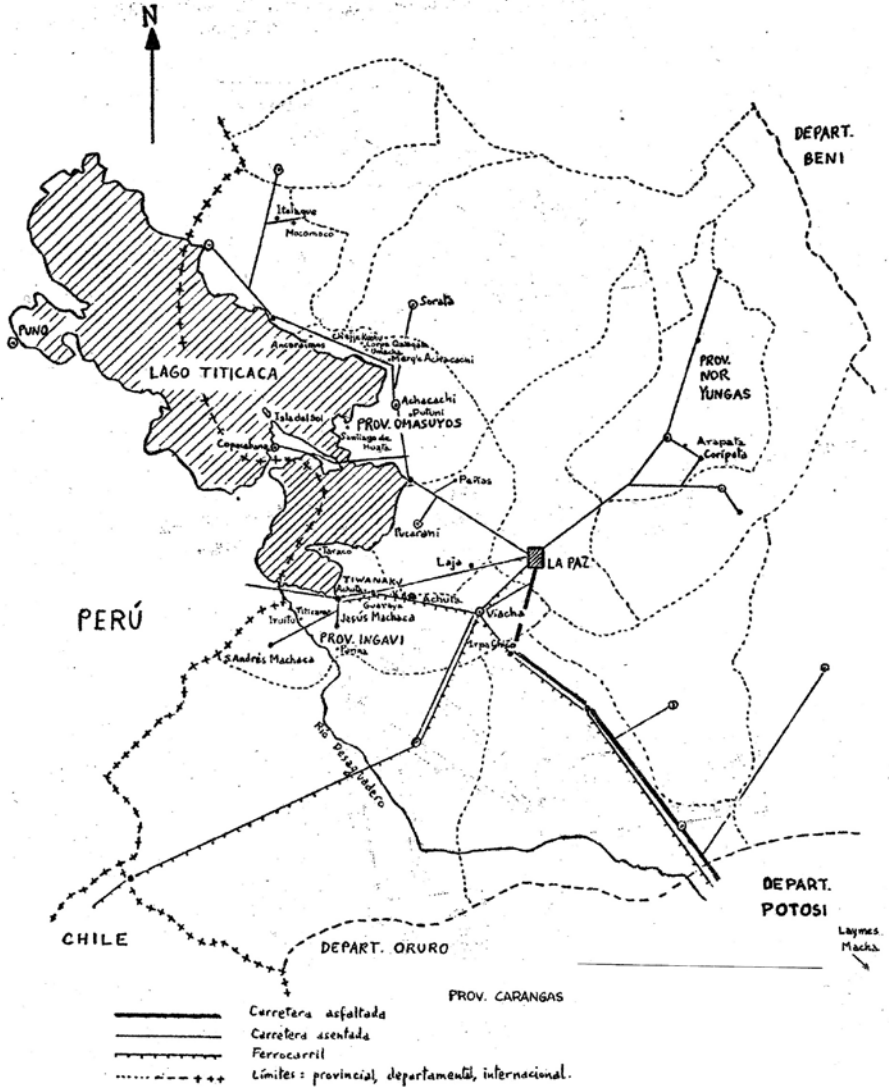
En el Altiplano aymara del departamento de La Paz, al menos en sus provincias Ingavi, Omasuyos, Los Andes y Camacho, los vínculos de parentesco, tanto carnal como ritual, siguen jugando un papel importante. Por una parte funcionan como un sistema de “seguros” para la familia en sus diversas necesidades. Por otra, es uno de los factores aglutinantes de las diversas familias en la comunidad o al menos en una parte de la misma. Esta aglutinación se hace con una prevalencia patrilinea y patrilocal.

A través de todas estas relaciones, especialmente a través de los padrinzos rituales, se va estableciendo un sistema de micro niveles jerárquicos dentro de la comunidad. Estos engranan plenamente den-

tro del sistema de “cargos” (Cancian 1965) o “camino” por el que el individuo va incorporándose a su comunidad y ascendiendo su posición en la misma desde su nacimiento hasta su muerte (Carter 1964, c. 4). Es decir, cada individuo, o mejor cada familia, va aumentando paulatinamente su prestigio en la comunidad no sólo desempeñando ciertos cargos y servicios como pasante y como autoridad, sino también rodeándose de una estela de parientes, yernos-nueras y ahijados. Estos harán feliz su vejez y después también su vida de ultratumba.

Con todo hemos observado también algunos síntomas de decadencia en el sistema, sobre todo en cuanto que, en algunos casos, no llega a formarse una red suficientemente tupida y compleja. Entonces, en vez de ayudar a estabilizar la unidad de la comunidad, sólo logra crear o fortalecer pequeños subgrupos en la misma, con los subsiguientes peligros de faccionalismo y división. A raíz de alguna tendencia por la que algunos grupos de parientes se casan entre sí o se buscan como padrinos, hemos sugerido la hipótesis de que estos mecanismos de fragmentación pueden ir en aumento. Si así fuere, se trataría de una nueva manifestación de un proceso más vasto que va de una organización institucional tradicional más colectiva hacia otras más individualizadas. La preferencia por contratar a jornaleros pagados en vez de trabajar por *ayni*, la movilidad migratoria de las familias, la parcelación familiar de antiguos terrenos comunitarios, etc., serían otras manifestaciones del mismo fenómeno.

LUGARES MENCIONADOS EN EL TEXTO



APÉNDICE

DATOS COMPLEMENTARIOS 1976

Desde que escribí este trabajo en 1972 he tenido oportunidad de ampliar mis conocimientos sobre la familia aymara, y también han aparecido nuevos trabajos con nuevas contribuciones al conocimiento general del tema. Fuera de algunos pequeños retoques y puestas al día en el texto original, he dejado intacto su contenido, dejando para este apéndice algunas breves acotaciones complementarias. Espero que nos ayuden a todos, principalmente a los propios aymaras, a comprendernos mejor.

Ampliación del marco geográfico

Las formas concretas señaladas en el trabajo, a pesar de referirse a varios lugares del Altiplano, no son universales para todo el mundo aymara, como ya señalé entonces. Aquí añadiré también unas pocas apreciaciones de otros lugares no incluidos en el estudio:

Oeste de Oruro: las relaciones familiares, los roles de los menores, etc. son mucho más flexibles y dan mucha mayor independencia a cada miembro desde el principio. Puede deberse a que hay mucha menos presión por la tierra, por lo que ya no es preciso que las instituciones determinen minuciosamente muchas relaciones ligadas, en última instancia, al acceso socialmente controlado a este recurso. La vida en esta región más ganadera que agrícola exige mayor movilidad geográfica: de la estancia al pueblo, de unos pastizales a otros; a regiones muy distantes para fines de trueque, comercio u otras actividades (de los varones) durante la época seca, etc. Y ello tiene su reflejo en toda la estructura familiar. Esperamos que trabajos actualmente en progreso, como los que realiza constantemente INDICEP, y los de Phil Blair en Corque (Norte de Oruro) y los de Giles Riviere en Sabaya (Sur de Oruro) nos proporcionarán mayores detalles.

Yungas de La Paz: En esta área, que ha sido de colonización aymara desde tiempos inmemoriales, el conjunto de instituciones aymaras

ha experimentado una serie de simplificaciones, por adaptación a una nueva ecología, que exige mucho más trabajo (y mano de obra) pero que no causa sin embargo tantas angustias (y necesidad de regulaciones rígidas) para el mantenimiento de derechos ancestrales sobre determinados pedazos de tierra: es difícil encontrar en una comunidad familias arraigadas en la misma por más de una o dos generaciones, excepto en el caso de la minoría negra que, de todos modos, se estableció en Yungas recién a fines de la Colonia o principios de la República. Por lo mismo el nivel de exogamia y de familias neolcales (incluso con cambios de una comunidad a otra) es mucho más elevado que en el Altiplano. Apenas se observan los rasgos patrilcales tan típicos del Altiplano. Más bien, hay cierto esquema uxorilocal, que alcanza sólo a una minoría, pero que es significativo: a Yungas siguen llegando nuevos jóvenes solteros que primero sólo buscan trabajo pero a la larga desean establecerse en la región, pues ya tienen pocas posibilidades en el Altiplano; entonces uno de los caminos para ello es conseguir tierras a través de un matrimonio con la hija de algún campesino con buenas tierras en la región.

En cuanto a los negros de Yungas, y sus relaciones conyugales con los aymaras, debo corregir algo la generalización que en 1972 había hecho en la nota 4. William Leons (1972) ha estudiado en detalle estas relaciones aymaras-negros en el cantón Chicaloma (Sud Yungas): el número de matrimonios mixtos no es tan escaso como yo había afirmado, aunque sigue siendo la excepción; pero además hay una frecuente relación de compadrazgo entre los tres grupos étnicos del área: aymaras / negros / mistis.

Uno de los resultados de esta nueva situación de los aymaras en Yungas es que la mujer tiene un margen de autonomía y de influencia mayor que en el Altiplano. Este punto lo hemos explicado en algún detalle en el estudio del equipo de CIPCA (1976) sobre Yungas. Relacionado con lo mismo es el hecho de que en Yungas es más fácil encontrar parejas que siguen en la primera fase del matrimonio (unión de hecho sin ratificaciones finales civiles o religiosas) durante varios años.

Norte de Potosí: El esquema general es semejante al que hemos señalado para el Altiplano, pero con una elaboración ritual y simbólica mucho más desarrollada: a partir del dualismo hombre/mujer, se organiza toda la estructura simbólica y hasta social: elementos ecológicos y sociales importantes como Puna/Valle, Cerro/Pampa, Alasaya/Mäsaya, etc., quedan de esta forma insertados dentro de todo un conjunto armónico. Tristan Platt (1976) ha desarrollado ya estos puntos en un primer trabajo sobre el *ayllu* Macha, de habla ahora quechua, pero de esquemas todavía aymaras. Olivia Harris (1974) ha hecho también una primera formulación contrastiva sobre el *ayllu* Laymi, de habla aymara, que tiene esquemas muy semejantes, pero con asignaciones simbólicas invertidas: si los Machas consideran que la Puna es masculina, los Laymis, en cambio, consideran que es femenina, por ejemplo.

Ciudad de La Paz. Desde antiguo, pero con cierto énfasis en los últimos veinte años, en la ciudad de La Paz se ha ido desarrollando una variante urbana de la cultura aymara, que tiene sus propias características. Uno de los puntos que muestra mayores divergencias con respecto a las variantes rurales es precisamente la estructura familiar. Las relaciones de consanguinidad, afinidad y de parentesco ritual siguen jugando un papel muy importante, pero para actividades económicamente muy diversas y dentro de una red que fomenta el rápido ascenso social. Por otra parte el hombre pierde mucha importancia en la familia. En algunos casos llega a convertirse sólo en un elemento parásito casi decorativo, frente a una mujer, jefe de familia, que es la que gana el sustento familiar. Abundan también los hogares sin padre. Este fenómeno, corriente en cualquier parte del mundo cuando hay una transición de lo rural a lo urbano, se reviste con todo en nuestro caso de una serie de elementos propios de la cultura aymara. Pero este es un tema que requeriría todo un trabajo especializado, que aún no ha realizado nadie.

Puno. No entraré en este punto, excepto para decir que el nuevo Instituto de Estudios Aymaras, en Chucuito, está haciendo interesantes recopilaciones. Las descripciones hechas en el N° 25 de sus boletines ocasionales bilingües muestran muchas semejanzas con lo descrito en el trabajo nuestro de 1972.

Nuevos matices sobre la familia en el Altiplano

Nuevos contactos con diversas partes del Altiplano permiten hacer algunas puntualizaciones sobre lo que había dicho en 1972.

Aunque en una forma más camuflada, sin embargo el esquema patrilocal por el que los hijos varones se van estableciendo en torno de la casa de sus padres, formando así aglomeraciones de casas de parientes más o menos lejanos pero con un mismo apellido, sigue vigente también en las ex-haciendas nucleadas junto al Lago. Un recuento de apellidos y viviendas en las ex-haciendas de Ch'uqñaqala y Taypi Pararani (Achacachi) muestra la persistencia del modelo, aunque con más excepciones que en otras regiones menos aglomeradas.

En cuanto a la correlación entre facciones en conflicto y las alianzas entre grupos familiares, ésta no es tan clara como lo que había dejado entender en la parte final del trabajo de 1972. He tenido la oportunidad de analizar las alianzas y oposiciones familiares concretas que se formaron en dos comunidades que tuvieron conflictos recientes: la comunidad originaria de Chama (Jesús de Machaca) y la ex-hacienda Walata Grande (Achacachi).

En el primer caso el conflicto ha sido religioso entre adventistas y católicos. Un primer resultado, anterior a la aparición del elemento religioso, había sido la división entre Qullu Ch'ama y Pampa Ch'ama, la cual obedecía a un proceso corriente de subdivisión entre aymaras, que ya he explicado en otro trabajo (Albó 1975). Pero después entró el nuevo elemento religioso, como un acelerante. Un segundo resultado fue la ulterior subdivisión de Pampa Ch'ama en Arriba y Abajo, siguiendo un esquema también relativamente tradicional de subdivisión territorial, con grupos familiares emparentados separados en cada una de las dos nuevas comunidades (de la forma sugerida en la parte final del trabajo de 1972). Pero el tercer resultado en Qullu Ch'ama fue algo distinto. Allí el grupo innovador adventista había conseguido, a pesar de ser numéricamente minoritario, un pleno dominio del poder local.

Pero desde 1969 había surgido entre los católicos una nueva presión, coincidente con el surgimiento de una rama innovadora –los “catequistas”– que intentó recuperar el poder local perdido, consiguiendo para ello la elevación de la comunidad al status de cantón, con un corregidor-catequista. El conflicto llevó a fuertes fricciones que culminaron con el asesinato de dicho corregidor. Aunque más suavizada, la tensión sigue hasta hoy. Ahora bien, si analizamos la composición de las alianzas familiares en los dos bandos, católico-catequista y adventista, es cierto que en general determinados grupos familiares tienden a estar en un mismo bando. Sin embargo, hay numerosas excepciones al esquema.

En el segundo caso, en la ex-hacienda Walata Grande de Achacachi, el conflicto tenía también un elemento religioso: los de la parte Alta eran mayoritariamente “amigos” (cuáqueros) y los de la parte Baja seguían su tradición “católica”. Pero el detonante fue una innovación introducida esta vez por los católicos de la parte Baja, que se negaron en 1968 a seguir prestando determinados servicios al ex-patrón. El conflicto llevó a baleaduras que causaron algún muerto y heridos, y a una clara separación de dos nuevas comunidades: Walata Grande Arriba y Walata Grande Abajo, cada una con su sindicato y escuela propia. Este caso podría parecer semejante al de Pampa Ch’ama Arriba/Abajo. Pero, a diferencia de Ch’ama, en Walata tampoco se mantuvieron las alianzas familiares que yo habría esperado en 1972. Hubo más bien un grupo relativamente numeroso de familias de Walata Grande Arriba que dejaron sus casas y se trasladaron a la zona de Abajo (distante sólo unos centenares de metros) y viceversa: otros de Abajo se trasladaron Arriba. Actualmente la comunidad parece una población bombardeada, debido a las muchas casas destechadas y abandonadas, de resultados de este doble traslado. Estos traslados tuvieron como finalidad agrupar en un mismo lado a los que pensaban igual con relación al conflicto sobre servicios al ex-patrón, distanciando a familias contiguas que pudieran tener entre sí éste u otros conflictos (muy frecuentes en toda esta región con exceso de población con respecto

a los recursos naturales existentes). Pero estos reagrupamientos implicaron rompimientos de alianzas familiares por parentescos reales o rituales. Implicaron también rompimientos entre aquellos que pertenecían al mismo grupo religioso; al menos en este caso de presión demográfica ante los recursos escasos, la motivación económica se impuso a las esperadas alianzas familiares y religiosas.

Un último punto relacionado con el anterior. Una mayor penetración en la comunidad muestra que, a pesar de los mecanismos institucionalizados de alianzas interfamiliares descritos en el trabajo de 1972, los niveles de conflicto entre familias que han entrado en alianza pueden ser altos: entre parientes por motivos de una herencia, entre compadres que no cumplen, etc. El mecanismo funciona, pero no a la perfección. Los datos del juzgado de Achacachi muestran que la mayoría de conflictos son entre no-parientes (conforme a lo esperado); a veces son entre grupos de parientes vs. otro grupo de no-parientes (también conforme a lo esperado). Pero no faltan tampoco los otros casos. Los libros de actas de los sindicatos locales, o los libros del corregidor están llenas de las llamadas “Actas de buena conducta”, las cuales en muchos casos son entre cónyuges o parientes que han tenido algún altercado. Pero también es cierto que estos altercados se quedan más fácilmente a este nivel intra-comunitario de un acta de buena conducta. Son los conflictos entre no-parientes los que más fácilmente llegan a niveles externos, como por ejemplo la subprefectura o el juzgado regional. El análisis detallado de muchos conflictos familiares en Capachica (Puno), realizado por los Bolton (1975), es aplicable a muchos conflictos semejantes en el Altiplano boliviano, aunque otros aspectos generalizados a los “qolla” demasiado rápidamente por Bolton (como el *tawanku*) no se encuentran acá, como ya señaló en 1972.

BIBLIOGRAFIA

- Albó, Xavier. 1972. "Dinámica en la estructura inter-comunitaria de Jesús de Machaca". *América Indígena*, 32/3: 773-816.
- Albó, Xavier. 1975. *La Paradoja aymara: solidaridad y faccionalismo*. Cuaderno de Investigación CIPCA, N° 8. La Paz.
- Allen, Guillermo. 1971. "Costumbres y ritos en la zona rural de Achacachi". *Búsqueda Pastoral* (La Paz), 18: 17-38. Reproducido también parcialmente en *Allpanchis Phuturinga* (Cuzco), 4: 43-58.
- Bertonio, Ludovico de. 1612. *Arte de la Lengua Aymara*. Juli.
- Bolton, Ralph. 1971. "Tawanku: Intercouple bonds in a Qolla village". Trabajo leído en el 70 encuentro de la American Anthropological Association. New York.
- Bolton, Ralph y Charlene. 1975. *Conflictos en la familia andina*. Un estudio antropológico entre los campesinos qolla. Cuzco: Centro de Estudios Andinos.
- Brown, R. y M. Ford. 1961. "Address in American English". *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 62: 375-385. Traducción castellana "Trato personal en ingles norteamericano" en *Antología de Sociolingüística*, editada por Yolanda Lastra, México, 1975.
- Buechler, Hans C. 1966. *Agrarian Reform and migration on the Bolivian Altiplano*. Tesis doctoral, Columbia University (Ann Arbor Microfilms) -.
- Buechler, Hans C. 1971. *The Bolivian Aymara*. Holt, Rinehart and Winston: New York.
- Cancian, Frank. 1965. *Economics and prestige in a Maya community*. Stanford University Press: Palo Alto, California.
- Carter, William. 1964. *Aymara communities and the Bolivian Agrarian Reform*. University of Florida Press: Gainesville, Florida. Traducción castellana: *Comunidades aymaras y reforma agraria en Bolivia*. Serie Antropológica Social, n. 7. Instituto Indigenista Interamericano: México, 1967.
- Carter, William. 1972. "Trial marriage in the Andes?" Symposium on Andean Kinship and Marriage. 71 encuentro de la American Anthropological Association. Toronto.
- CIPCA. 1976. *Yungas: los 'otros' aymaras*. Cuaderno de Investigación CIPCA. N° 11. La Paz.

- De Lucca, Manuel. 1971. "Glosario de algunas palabras de la organización social de los aymaras" (manuscrito).
- García, Juan Antonio. 1917. *Gramática aymara sobre la base de una edición antigua*. La Paz.
- Harris, Olivia. 1974. "Laymis y machas: Temas culturales del Norte de Potosí. Ponencia presentada en la mesa redonda sobre expresiones de la cultura boliviana actual. La Paz: Casa de la Cultura. (Versión abreviada: "El país ignorado: los laymis y machas del Norte de Potosí". *Semana de Última Hora*, nn. 95 y 96. La Paz, 11 y 18 de octubre de 1974).
- Hickman, John M. and William T. Stuart. 1972. "Descent and alliance in Chucuito (Perú): an explanation sketch of Aymara social organization". Trabajo presentado al Simposio Andean Kinship and Marriage. American Anthropological Association. Toronto. Canadá,
- Leons, William. 1970. "Modelos cambiantes de organización laboral en una comunidad boliviana". *Estudios Andinos*, 1/2: 49-60.
- Leons, William. 1972. *Dimensions of pluralism in a changing Bolivian community*. Tesis doctoral, Pennsylvania State University. Xerox.
- Mamani Pocoata, Mauricio. 1976. "Comentario general al sistema de parentesco aymara". Apéndice 2 a la nueva ed. de Albó, Xavier y Mauricio Mamani. Esposos, suegros y padrinos entre los aymaras. Cuadernos de Investigación CIPCA, Nffl 1, 2ffi ed., pgs. 45-53.
- . s.f. "Terminología de parentesco aymara por el tiempo y el espacio". La Paz. (Manuscrito).
- Martínez Marí, Joaquín. 1976. *Matrimonio y familia en Bolivia*. La Paz. Los Amigos del Libro.
- Marschall, Katherine Barnes. 1970. "La formación de nuevos pueblos en Bolivia: proceso e implicaciones". *Estudios Andinos*. 1/3: 23/38.
- Mintz, Sidney W. y Eric R. Wolf. 1950. "An analysis of ritual coparenthood (compadrazgo)". *Southwestern Journal of Anthropology* 6: 341-368.
- Monast, J.E. 1972. *Los indios aymaraes*. Lohlé: Buenos Aires. (Edición francesa: *On les croyait chrétiens*. Editions du Cerf. Paris, 1969).
- Murra, John V. 1972. "El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas". En *Visita de la provincia de León de Huánuco en 1562*. Huánuco: Universidad Hermilio Valdizán, T. 2, pp. 469-476.

- Núñez del Prado, Oscar. 1969. "El hombre y la familia, su matrimonio y organización político-social en Q'ero". *Allpanchis Phuturinga* (Cuzco), 1: 5-27.
- Ochoa Villanueva, Víctor. 1975. "El matrimonio en la cultura aymara (Aymaracanan casarasiñapjjata)". Boletín ocasional n. 25. Chucuito (Puno): Instituto de Estudios Aymaras.
- Platt, Tristan. 1976. *Especios y maíz: Temas de la estructura simbólica andina*. Cuaderno de Investigación CIPCA. N° 10.
- Preston, David A. 1970a. "Asentamientos urbanos nuevos en el Altiplano boliviano". Ponencia leída en el 39 Congreso Internacional de Americanistas. Lima.
- Preston, David A. 1970b. "New towns. A major change in the rural settlement pattern in Highland Bolivia". *Journal of Latin American Studies*, 2/1: 1-27.
- Preston, David A. 1972. "Rural-urban transformations in Bolivia: new towns in a new system". Working paper 25. Department of Geography. University of Leeds. (Aparecerá en inglés en las Actas del 40 Congreso Internacional de Americanistas (Roma) y en castellano en la Revista de Indias, de Madrid).
- Stein, William W. 1961. *Hualcán: Life in the highlands of Peru*. Cornell University Press: Ithaca, New York.
- Urquidí, Arturo. 1966. *El feudalismo en América y la Reforma Agraria boliviana*. Los Amigos del Libro: Cochabamba.
- Vázquez, Mario C. y A. R. Holmberg. 1966. "The Castas: Unilineal kin groups in Vicos, Peru". *Ethnology*, 5: 284-303.
- Vellard, Jehan. 1954. *Dieux et Parias des Andes*. Emile-Paul: Paris.
- Vellard, Jehan. 1963. *Civilisations des Andes*. Gallimard: Paris.
- Wolf, Freda Y. 1972. "XVI Century Aymara Kinship". Trabajo presentado al Simposio Andean Kinship and Marriage. American Anthropological Association. Toronto. Canada.
- Zuidema, R.T. 1972. "The Inca Kinship System. A new theoretical view". Trabajo presentado al Simposio Andean Kinship and Marriage'. American Anthropological Association. Toronto. Canada.

