

Ayllu del Ausangate

Parentesco y organización social en los Andes del sur peruano

Pablo F. Sendón

Índice

Agradecimientos	9
Prólogo	
<i>R. Tom Zuidema</i>	17
Símbolos y abreviaturas de parentesco	21
Presentación	25
1. Los términos de parentesco quechua <i>qatay</i> y <i>qhachun</i> según los registros etnohistóricos y etnográficos: una interpretación	37
2. Parentesco y organización social en un pueblo de pastores de puna del sur peruano	77
3. Bilateralidad, agnación y matrifocalidad entre poblaciones pastoriles de los Andes del sur peruano: el caso de Sallani	139
4. La tierra emparentada: acerca de los <i>muyu</i> o “suertes” (sistema de barbecho sectorial) en Marcapata	195
5. Divertimentos genealógicos y terminológicos sobre parentesco quechua a propósito de una fuente parroquial inédita	245
6. Dualismo, terminología de parentesco y alianza matrimonial en Amazonía y Andes	307
Créditos	347
Bibliografía	349

6 Dualismo, terminología de parentesco y alianza matrimonial en Amazonía y Andes

con *Diego Villar*

Introducción

Pese a haber despertado interés desde hace décadas, el estudio comparativo de las poblaciones amerindias de las tierras bajas y las tierras altas no ha originado una cantidad sustantiva de investigaciones suficientemente fundadas sobre la evidencia etnográfica. Podríamos remontarnos en el tiempo hasta los apuntes etnohistóricos de Erland Nordenskiöld (1917) sobre la irrupción chiriguana en las fronteras orientales del Tawantisyuyu; a las hipótesis de Georges de Créqui-Montfort y Paul Rivet (1925-1927), o Arthur Posnansky (1937), relativas al sustrato arawak entre los grupos uru-chipaya-pukina de la región del lago Titicaca y adyacentes; a las conjeturas de Alfred Métraux (1934) sobre el juego de influencias culturales andinas y amazónicas en la alfarería de los chané y los chiriguano, e incluso hasta el trazado de “áreas culturales” por parte de Julian Steward (1949) o George P. Murdock (1951, 1970).

En este contexto, parece más provechoso referirse a las búsquedas más modernas y sistemáticas de relaciones entre las culturas de las tierras altas y bajas suramericanas. El caso más célebre es, seguramente, el de R. Tom Zuidema. Inspirado tanto por las enseñanzas de los teóricos de Leiden como por los análisis lévi-straussianos sobre la confluencia de modelos dualistas diamétricos, concéntricos y ternarios, a mediados de la década de 1960 utilizó los estudios sobre las formas de organización social de los grupos Gé del Brasil para su clásica interpretación del sistema de *ceques* del Cuzco (Zuidema 1965, 1969, 1995 [1964]). Con el tiempo, la senda inaugurada por Zuidema fue seguida por un número de estudiosos a la hora de abordar eventuales diferencias, semejanzas o continuidades entre una región y otra. Así, Hideo Kimura (1985) destacó algunas afinidades y diferencias entre los

sistemas de intercambio (económicos y matrimoniales) de Andes y Amazonía. Alf Hornborg (1988), por su parte, utilizó el sistema terminológico dravidiano como un tipo ideal en sentido weberiano para contrastar, con respecto a éste, las similitudes y diferencias de los sistemas de parentesco de medio centenar de sociedades amazónicas. Según destacó, su intención original consistía en continuar esta investigación examinando comparativamente los problemas del dualismo y la jerarquía en Amazonía y Andes; sin embargo, más allá de que su obra se haya detenido en el campo amazónico, aparecen en ella referencias esporádicas pero sugestivas a la problemática andina —tal y como también se aprecia en su análisis arquitectónico de los trazados de asentamientos y sitios ceremoniales de varias regiones los Andes y la Amazonía (Hornborg 1990). Finalmente, a partir de la premisa de que ciertas culturas de las tierras altas y bajas pertenecen a un mismo “tipo estructural”, Terence Turner (1996) llevó la comparación hasta el extremo de proponer que las estructuras de las poblaciones del Brasil central proveyeron los prototipos básicos, así como en cierto modo los mecanismos preadaptativos, para su propia transformación en sociedades más complejas y centralmente organizadas como las que se encuentran en los Andes precolombinos.¹

Un examen detenido de la literatura estrictamente etnográfica sugiere que uno de los problemas que la atraviesa de forma latente o manifiesta —pero inexorable— es el del llamado “dualismo”. Es preciso detenerse un momento en los motivos del entrecomillado. Desde las investigaciones pioneras de Claude Lévi-Strauss (1968 [1956]), el concepto ha demostrado ser problemático. En primer lugar, cuando se abandona el plano de las abstracciones, se complica su misma identificación y definición en los casos particulares. Para analizarlo se han mezclado fenómenos como reglas explícitas, ideales preferenciales y frecuencias estadísticas de alianzas matrimoniales; distinciones terminológicas de parientes cruzados y paralelos, afines y consanguíneos; endogrupos y exogrupos; fórmulas de clasificación egocentradas y sociocentradas; estructuras mentales y clasificaciones simbólicas; ordenamientos y concepciones cosmológicas de la naturaleza, del espacio y del tiempo; e incluso relaciones históricas, estructurales o funcionales de evolución o transformación entre estructuras bipartitas, tripartitas, cuatripartitas u otras más complejas todavía. Por si fuera poco, la misma complejidad del problema suele impedir que se detallen con precisión las relaciones que existen entre todos estos

¹ Desde la etnohistoria, las problemáticas relaciones entre parte de las poblaciones de las tierras altas y parte de las que ocupan el piedemonte amazónico han sido objeto de investigaciones —basadas en el estudio de fuentes y la evidencia arqueológica— concentradas fundamentalmente en los siglos XIX y XVII (e.g. Renard-Casevitz, Saignes y Taylor 1988 [1986]).

factores. En estas condiciones, no es infrecuente que los debates no lleguen a un acuerdo elemental sobre las premisas bajo escrutinio.²

En segundo lugar, no parece menos problemática la situación relativa a los métodos analíticos y de interpretación. Distintos estudiosos han explicado el dualismo por las distinciones terminológicas y luego por la falta de ellas; por la exogamia de “mitades” o también por la presencia de “mitades” endogámicas; por redes concretas de intercambio o principios subyacentes de reciprocidad; por factores conscientes o factores inconscientes, e incluso por recursos tan elusivos como la “mentalidad”, la “estructura de la mente”, la “lógica” o aun el “pensamiento”.³ No es raro, tampoco, que se incorporen variables como los —nunca bien definidos— elementos “mediadores”. En definitiva, todo sugiere que la noción sería un caso ideal para probar la terapia conceptual que Rodney Needham (1971) propusiera para categorías como “creencia”, “descendencia” o “alianza”.

Sin embargo, no es nuestro propósito enfrentar tamaña tarea. Nos limitaremos apenas a intentar anclar la discusión en términos sociológicos concretos. Para ello expondremos las terminologías de parentesco y las prácticas de alianza matrimonial de dos sociedades amerindias: por un lado, los chacobo del norte de la Amazonia boliviana; por el otro, las poblaciones quechuahablantes del extremo oriental de la cadena montañosa del Ausangate, en el sur del Perú. Esto nos permitirá enfocar una comparación entre tierras altas y bajas procurando, en la medida de lo posible, que las unidades en cuestión pertenezcan a un mismo orden de cosas. Más allá de una proximidad geográfica que invitaría a pensar la cuestión en términos de una perspectiva regional —de hecho el área andina considerada ha estado en contacto desde hace siglos con las sociedades amazónicas—, la relevancia de la comparación se fundamenta en que en ambos casos la terminología de parentesco se liga con ciertos fenómenos que a primera vista podrían rotularse como “dualistas”. De todos modos, en este caso, el dualismo será más una constatación a posteriori que una premisa explicativa o siquiera un punto de partida heurístico. Es de hecho fundamental no privilegiar ciertos procesos ideológicos o sociales en detrimento de otros, atribuyéndoles un poder causal cuya prueba no encuentra luego respaldo en el terreno. Por más tentador que sea postular “lógicas” o “mentalidades” como recurso explicativo, mantener la argumentación en un plano empírico obliga a considerar no ya a los presuntos mecanismos de clasificación dualista por sí mismos, sino más bien a sus relaciones dinámicas con otros aspectos concretos de la dinámica social:

² Cierta consensación parece haber sido alcanzado en David Maybury-Lewis y Uri Almagor (1989).

³ Quizá el caso más explícito sea Maybury-Lewis (1989).

terminologías de parentesco y afinidad, prácticas de alianza matrimonial, procesos de formación de parentelas, pautas de residencia posmatrimonial, procesos de cambio social (relocalizaciones, contactos interétnicos, migraciones, etc.). No se trata, en definitiva, de presuponer el dualismo y de demostrar cómo funciona en los casos concretos sino, si se quiere, de un paso previo: analizar en qué contexto, o en qué sentidos específicos, puede decirse que en ellos es lícito hablar de “dualismo”.

El caso chacobo

Los chacobo pertenecen a la rama meridional de los pano y su número actual ronda las mil personas, distribuidas en una veintena de pequeñas comunidades situadas en el departamento boliviano de Beni. Si bien existen algunas características que diferencian a los pano de otras familias lingüísticas amazónicas y les permiten conformar un bloque de gran uniformidad cultural, lingüística y territorial, los pano meridionales no están ligados de forma tan fluida con el resto de su macroconjunto. Al habitar una periferia geográfica relativamente aislada, su identidad étnica estuvo históricamente mediada por el contacto con sus vecinos de origen tacana, tupí y arawak; en consecuencia, no sorprende que ciertos rasgos de su cultura recuerden a los de estos grupos. En este juego de influencias acaso puedan rastrearse algunas de las razones por las cuales, si bien hay similitudes, existen a la vez diferencias importantes entre la organización social de los chacobo y la de los pano “típicos”. Esta singularidad puede constatarse tanto en su sistema onomástico (Erikson 2002) como también en sus prácticas de alianza matrimonial (Córdoba y Villar 2002, 2008). En cuanto a la nomenclatura clasificatoria, y a pesar de que los casos empíricos inevitablemente se alejan en mayor o menor medida del modelo clásico propuesto por Louis Dumont (1953), su interpretación del sistema terminológico dravidiano sigue siendo útil como tipo ideal para comprender por contraste el funcionamiento del sistema chacobo.⁴

G+2

Ego (♂ y ♀) llama *chaita* a FF y MF, término empleado a la vez para todos los varones de G+2; de la misma forma, MM y FM son llamadas *ëbuati*, término

⁴ Debe quedar bien claro, entonces, que no interesa aquí el grado o la medida en que la terminología chacobo se ajusta al modelo dravidiano canónico, sino tan sólo evaluar la utilidad de ese modelo para contrastar con respecto a él la especificidad de la nomenclatura en cuestión. Los datos sobre la terminología, las prácticas matrimoniales y las redes genealógicas chacobo fueron registrados por Lorena Córdoba y Diego Villar entre 2001 y 2010. Pueden apreciarse exposiciones más acotadas de la terminología en Heinz Kelm (1972) y Gilbert Prost (1983).

que engloba a todas las mujeres de la misma generación; de hecho, más allá de la genealogía *stricto sensu*, la etiqueta chacobo prescribe el uso vocativo de ambos términos para dirigirse a todo anciano con quien se trabaje conversación. En este nivel, entonces, todas las personas del mismo sexo son llamadas mediante un mismo término, lo que indica que —como en la fórmula dravidiana— se diluyen las distinciones entre lineales/colaterales y entre parientes paralelos y cruzados.

G+1

El término referencial que Ego (♂ y ♀) utiliza para designar a F es *jaëpa* (el vocativo correspondiente es *papa*); del mismo modo, llama a M *jaëhua* (referencial) y *cai* (vocativo).⁵ Para los *siblings* de F y M se utilizan términos colaterales bifurcados: FB es llamado *ëpaisa*, FZ *yaya*, MB *coco*, MZ *mama*. Dos de ellos, *yaya* y *coco*, son probablemente los padres reales o clasificatorios de los afines de Ego o, en otras palabras, sus suegros potenciales. Al analizar este nivel generacional, de hecho, hay que detenerse particularmente en la categoría *raisí*, palabra que designa recíprocamente a ♂ Ego, a WF y a WM: lo notable es que no hay un término similar para designar la relación entre ♂ Ego y SW, ni tampoco entre ♀ Ego y su HF y HM, sino que en tales casos se utilizan respectivamente fraseos descriptivos como *jaíni bënë* (“esposo de hija”), *bënë cai* (“madre de marido”), *bënë jaëpa* (“padre de marido”), etc. Todo hace pensar que esta particularidad terminológica se relaciona con la persistencia de la uxori-localidad, que en este caso aparece caracterizada mediante términos específicos.⁶

G0

♂ Ego llama vocativamente *ëpa* a sus hermanos y *ëhua* a sus hermanas. Sin embargo, la terminología específica de *siblings* revela una complejidad algo mayor. El principio de edad relativa hace que, si el hermano varón es mayor, sea llamado *rëquëma* (término asociado con las ideas de “adelante” o “primero”), *noma* si es

⁵ Dos observaciones. Primero, en ocasiones los chacobo “suben” una generación los vocativos *papa* y *cai* para marcar un lazo de afecto excepcional con sus abuelos, sobre todo si comparten con ellos el nombre personal por el reciclaje onomástico en generaciones alternas, o bien si se trata de aquellos abuelos que los han criado. En segundo lugar, en el contexto interétnico, esos mismos vocativos pueden emplearse con misioneros, antropólogos u otros personajes como muestra de respeto y cortesía (Erikson 2002).

⁶ Lo mismo sugiere la configuración sociológica de los afectos implícita en la noción de *ranomiski*, celos que siente un padre por la relación entre su hija y su marido, condición específica que no puede sentir por sus hijos varones (Prost 1983: 94-95, Córdoba y Villar 2002: 84 y 93-95, Córdoba 2008: 214).

menor. A la vez, todas las hermanas, sin distinción de edad, son *yoxacato* (lit. “la que es mujer”). De forma complementaria, ♀ Ego llama *rëquëma* a su hermana mayor, *noma* a su hermana menor y *bonicato* (lit. “el que es hombre”) a todos sus hermanos varones más allá de la edad. Ambos sexos clasifican a los primos paralelos como hermanos clasificatorios (FBS, MZS, FBD, MZD). Como sucede con los hermanos, Ego podrá eventualmente llamarlos *rëquëma* (*siblings* mayores del mismo sexo), *noma* (*siblings* menores del mismo sexo), *yoxacato* (*siblings* de sexo opuesto, en el caso de ♂ Ego) o *honicato* (*sibling* de sexo opuesto para ♀ Ego). El conjunto de todos los hermanos reales y clasificatorios, la fratría clasificatoria de Ego, es denominado *xatë*.

Todos los miembros del *xatë* se distinguen en bloque de los primos cruzados: MBS, MBD, FZS, FZD. Las primas cruzadas son llamadas *huanë*, término que los chacobo glosan como “prima”, “corteja” y en ciertos ámbitos como “esposa”. Los primos cruzados de ♂ Ego son llamados *chai*, palabra traducida como “cuñados” e incluso a veces como “enemigo”; los *chai*, como veremos, son también los cónyuges potenciales de las hermanas de Ego. Si consideramos ♀ Ego, aparece en vez de *chai* el término *tsabë* (“cuñada”) para designar a las primas cruzadas, BW y HZ. El hecho curioso de que el término para el cónyuge preferencial sea el mismo que utilizan los varones (*huanë*) sugiere que se trata de una categoría de afinidad por excelencia; así, no extraña que al interpretarlo los informantes lo asocien directamente con la costumbre de “casarse con los primos”. La distinción entre primos “cruzados” y “paralelos” es, pues, analítica; no concierne a quien, por ejemplo para el caso de ♂ Ego, en su generación se limita simplemente a distinguir entre “primas” *huanë* (mujeres desposables) y “hermanas” *yoxacato* (mujeres no desposables). No obstante, si bien todos los *huanë* son cónyuges potenciales, sólo aquellos primos cruzados con los cuales efectivamente Ego se une en matrimonio son llamados mediante dos términos de afinidad que ubicamos en esta generación sólo por conveniencia expositiva: *bënë* (“esposo”) y *abuini* (“esposa”).⁷ Ego (♂ y ♀) utiliza estos términos solos o combinados con cualquiera de las categorías mencionadas en las otras generaciones: por ejemplo, *coco abuini* (MBW), *baquë abuini* (SW), *ëpa abuini* (BW), *ëhua bënë* (ZH), *yaya bënë* (FZH), etcétera.

⁷ En el contexto cosmológico, la pareja *bënë abuini* puede asumir también los sentidos de macho/hembra.

G-1

De manera acorde con el tipo ideal dravidiano, Ego (♂ y ♀) llama a sus hijos *baquë* y a sus hijas *jaini*, términos extendidos a todos los hijos clasificatorios. En el caso de ♂ Ego, se utiliza *baquë* para referirse no sólo a los propios hijos sino también a BS, FZDS, FBSS, MBDS, MZSS, etc. De la misma manera, *jaini* designa a BD y además FZDD, MBDD, MZSD, FBSD, etc. Existen además dos términos vocativos para los primogénitos, *caixo* (“hija mayor”) y *pati* (“hijo mayor”), que tal vez deriven de los que designan a los padres en G+1; es decir, *caixo* de *cai* (*cai*: “madre”, *xo*: “ser, estar”), y *pati* de *papa* (vocativo de “padre”).⁸ El último hijo es llamado por ambos padres *baquë rëso* (*rëso* se asocia con las ideas de lo último, el final, el ciclo cerrado, la muerte, etcétera).

En cuanto a la categorización de la afinidad, un término que despierta interés inmediato es *piaka* (“sobrino”). En principio ♂ Ego lo aplica sin distinción de género a los hijos e hijas de su hermana, pero también a FZSS, FBDS, MBSS, MZDS, FZSD, FBDD, MBSD y MZDD. ♀ Ego lo aplica igualmente a todos sus sobrinos “cruzados”. Puede destacarse en este punto la cualidad “diacrónica” de la alianza chacobo. Dumont (1953) argumentó que las relaciones de afinidad se transmiten de generación en generación; el campo de la afinidad, pues, debe ampliarse más allá de relaciones individuales inmediatas (“intrageneracionales”) para abarcar las relaciones heredadas de los progenitores (“intergeneracionales”). Con frecuencia el matrimonio no crea en cada unión la alianza sino que la presupone, puesto que es preexistente; o, para ser más precisos, la unión de Ego está predeterminada por las opciones matrimoniales de las generaciones ascendentes. Mediante la nomenclatura ♂ Ego clasifica el universo social de su prole distinguiendo a sus hijos reales o clasificatorios de sus afines: en efecto, en G-1 divide, por un lado, a sus “hijos” (*baquë*) e “hijas” (*jaini*) de los “sobrinos” (*piaka*), primos cruzados (*huanë*) de los primeros. Los hijos de Ego no buscarán cónyuges entre sus hermanos reales o clasificatorios, a quienes Ego llama “hijos” e “hijas”, y sí lo harán en la categoría de sus primos cruzados (reales o clasificatorios), a quienes Ego llama “sobrinos”. O, más sencillamente, cuando el hijo de Ego

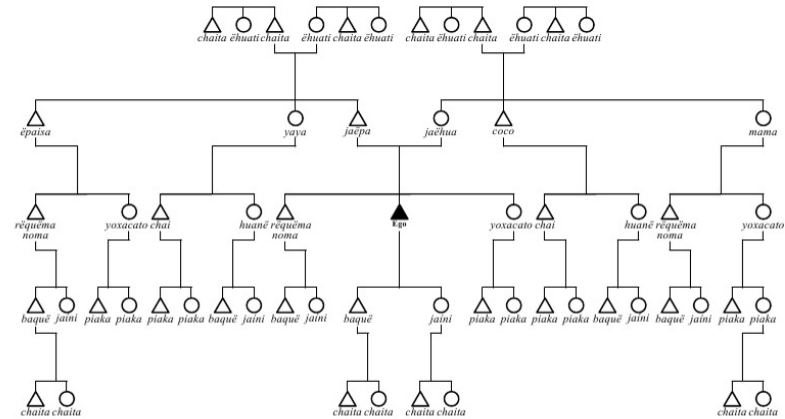
⁸ Al nacer durante el período de uxorilocalidad más marcada, los primogénitos reciben nombres que replican los de sus abuelos en G+2 (primero los maternos, luego los paternos). A partir del quinto hijo los nombres de los niños pasan a replicar los de los tíos, i.e. los hermanos y las hermanas de los padres. Los vocativos reflejan, pues, la diferencia temporal del nacimiento de Ego respecto de sus hermanos menores, de quienes asume la crianza siendo de algún modo “padre sustituto” o “pequeño” (la madre chacobo se dedica a criar solamente al último hijo, y de los demás se encargan sus hijos e hijas mayores); de hecho la traducción castellana de ambos términos (“mamá” y “papito”) parece guardar la misma lógica (Erikson 2002: 61).

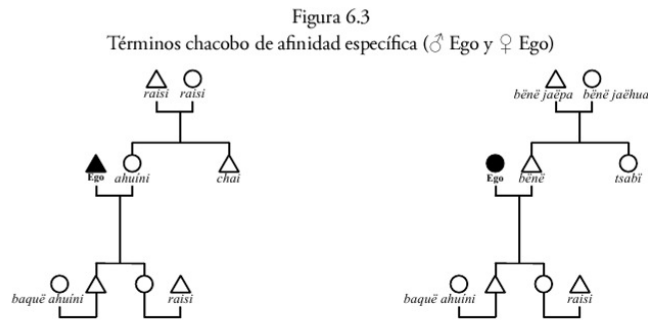
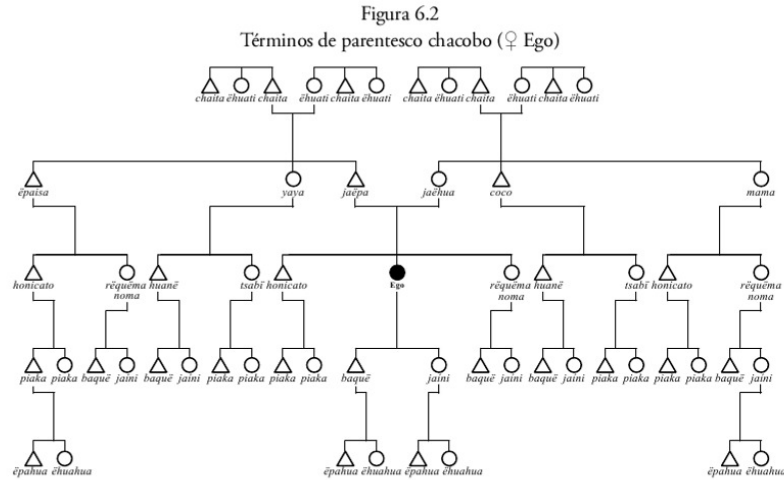
busque esposa, una vez excluidas sus “hermanas”, lo primero que tendrá a mano son sus “primas”.

G-2

♂ Ego llama a todos sus nietos, reales o clasificatorios, *chaita*, sin distinciones de género. Si recordamos G+2, este término es recíproco para abuelos y nietos. Esto no sucede en el caso de ♀ Ego, que retiene la oposición sexual en la generación distinguiendo a los nietos varones (*ëpaxocobo* o *ëpabua*) de las mujeres (*ëhuaxocobo* o *ëhuabua*).

Figura 6.1
Términos de parentesco chacobo (♂ Ego)





Nuestra descripción naturalmente se limita a abstraer los rasgos más básicos y recurrentes de la nomenclatura, sin agotar en modo alguno la totalidad de los usos cotidianos, que admiten cierta plasticidad. Además de la gama de posibilidades en la nomenclatura de *siblings* (BW, por ejemplo, puede ser *requema ahuini*, *noma ahuini* o *ehua ahuini*), se utilizan combinaciones de variantes vocativas (*caixo*: “hija mayor”) o modificadores como pronombres posesivos (*nobo*, “mi”), y fundamentalmente combinaciones libres entre términos cruzados y paralelos:

así, ♂ Ego puede llamar a ZH *chai*, *ehua bēnē* o también *yoxacato bēnē*; FZH puede aparecer como *yaya bēnē* o bien como *coco*; BW puede ser *huanē*, *ēpa ahuini*, *noma ahuini*; o WZ puede casarse con B, con lo cual la misma persona será *ahuini noma* (WZ) y a la vez *noma ahuini* (BW), etc. Se trata, en definitiva, del tipo de ecuaciones que expresarían equivalencias genealógicas si los parientes paralelos y cruzados se unieran consistentemente a través de las generaciones. Heinz Kelm (1972) observó que, cuando una categoría clasificatoria remite a determinada figura genealógica que es a la vez paralela y cruzada (e.g. MB = WF), los chacobo otorgan una mayor importancia a la relación paralela. Por nuestra parte no hemos registrado tal preeminencia. Pero, en términos generales, todo indica que las razones de la eventual elección terminológica dependen de factores coyunturales, y que de haber alguna variable determinante es seguramente la uxori-localidad.⁹

Para entender la relación entre la terminología de parentesco y las prácticas concretas de alianza matrimonial, hay que describir aunque sea de forma somera la organización social chacobo. Antiguamente los chacobo estaban organizados en ocho o más grupos llamados *maxo* (*maxobo* pl.). Al menos desde el período jesuítico, las fuentes mencionan a los *Xēnabo* (“sinabus”, “sinabo”, “shinabu”), a los *Capēbo* (“capuibo”, “capebo”) y a los *Isabo* (“isabos”), que luego aparecen en la literatura como nombres de “tribus” extintas (Villar, Córdoba y Combès 2009). *Maxo* proviene de una raíz que en muchas lenguas pano significa “cabeza”, y los nombres *maxobo* se forman combinando un sustantivo y el sufijo pluralizador *-bo*. En consecuencia, si bien hoy la palabra puede traducirse indistintamente como “comunidad”, “pueblo”, “familia”, “grupo” o “tribu”, muchos chacobo suelen precisarla al glosarla como “los de la misma cabeza”, “los del mismo nombre” o hasta como “tocayos” (e.g. *Capēbo* se traduce como “gente del caimán”, “gente-caimán” o “los del caimán”). Los restantes *maxobo* son *Tsistēbo* (“gente-carbón”), *Xaxobo* (“gente-batán”), *Xēnabo* (“gente-gusano”), *Cánabo* (“gente-guacamayo amarillo”), *Isabo* (“gente-puercoespín”), *Xahuashibo* (“gente-guacamayo rojo”), *Sanibo* (“gente-peiz”) y *Cōmabo* (“gente-perdiz”) (Córdoba y Villar 2002).

Hasta el momento el misionero Gilbert Prost (1983: 105 y ss.) ha sido el único autor que mencionó la existencia de los *maxobo*. Según él, la pertenencia a estos grupos no comportaba jerarquía ni tampoco funciones políticas, jurídicas o ceremoniales. Observa una decena de “clanes” exogámicos y matrilineales, de los cuales quedarían aparentemente cinco (*Canabo*, *Sanibo*, *Tsistēbo*, *Isabo* y *Comabo*),

⁹ Ver Córdoba y Villar (2002: 93-95) para una descripción de cambios generacionales en los usos terminológicos.

mientras que otros son “conocidos pero extintos” (*Xaxobo*, *Xënable*, *Capëbo* y *Binabo*, la “gente-abeja”). Algunos estaban aliados en pares (*Tsistëbo* e *Isabo*) y otros enemistados entre sí (*Canabo* y *Xënable*). Finalmente, observó la preponderancia regional de ciertos *maxobo*: *Tsistëbo* en Alto Ivon, *Sanibo* en California, etc. La institución, sin embargo, estaba condenada: “La función de la institución es mínima y está en proceso de desaparición. Hoy en día la mayoría de la gente nada sabe acerca de su filiación clánica” (Prost 1983: 107-108).

Es evidente que este tipo de reconstrucción es inevitablemente parcial. La memoria de los informantes difícilmente alcanza más allá de la generación de sus abuelos, y a la escasez de datos se suma al carácter contradictorio de las informaciones. Prost menciona, por ejemplo, a los *Binabo* (gente-abeja), a quienes jamás hemos oído nombrar en la actualidad, y su descripción de las oposiciones y alianzas entre los *maxobo* no siempre coincide con la nuestra. Como sea, su trabajo tiene el mérito de haber rescatado la antigua organización social del olvido, y discutirlo no sólo nos permite evaluar críticamente su pertinencia sino a la vez añadir alguna información propia a la fragmentaria etnografía de los *maxobo*.

En primer lugar, a nivel sociológico, Prost explica la “institución clánica” en función de lo que llama “principio consanguíneo de la matrilinealidad” (1983: 106). Las pruebas que presenta, no obstante, parecen poco concluyentes: remiten en su mayoría a la “función” de los clanes que mediante la exogamia “integran” la “tribu” atravesando transversalmente a los *households* uxori-locales, reforzando los lazos entre M y D y debilitando los lazos afinales entre H y W. A nivel cultural, reporta asimismo que ciertos caracteres físicos o conductuales identifican a los miembros de cada *maxo*: por ejemplo, los *Tsistëbo* son de piel oscura, los *Sanibo* tienen olor a pescado, los *Xaxobo* comunican mensajes mediante golpes en sus morteros, etcétera.

De acuerdo con nuestras propias observaciones, la identificación cotidiana de una persona con su *maxo* se debe más a una serie de características compartidas que al descifrado genealógico de su descendencia. Los *chacobo* contemporáneos se jactan de “leer” la afiliación de *maxo* en los peculiares rostros de los *Comabo*, en el pelo canoso de los *Isabo* o aun en el temperamento, que suele atribuirse de forma estereotipada a la pertenencia grupal: así, se dice que los *Sanibo* son afables, los *Comabo* solitarios, los *Tsistëbo* adustos y serios, y los *Xënable* alegres y bromistas. La mayoría de los *chacobo* recuerdan las pinturas faciales que caracterizaban a cada *maxo*, y de hecho “pintura” se dice *maxë*. Se distingue el *maxo* de una persona por su capacidad guerrera (*Tsistëbo* y *Xaxobo*) o bien su carencia (*Xënable* y *Cánabo*). También se les atribuyen ciertos objetos o ámbitos genéricos: los morteros

a los *Xaxobo*, la predilección por la orilla de los ríos a los *Capëbo* y a los *Sanibo*. Por último, algunos de ellos se asocian con ciertos hábitos alimentarios: así, se refiere que los *Sanibo* comen preferentemente pescado, los *Xënable* unos gusanos llamados *shiuua*, los *Cömabo* perdices, los *Capëbo* caimanes, etc. Los retazos de información, entonces, sugieren la existencia de un antiguo sistema de organización regional en el cual cada *maxo* se asociaba con determinados animales, objetos, alimentos, comportamientos, motivos ornamentales, etcétera.

Naturalmente, debido a la escasez de información, el problema de la afiliación a los *maxobo* está lejos de estar resuelto y acaso sea insoluble.¹⁰ Hay consenso en que cada persona recibía dos nombres *maxobo* de sus progenitores. Por ejemplo, se dice que Ego era *Xënable-Canabo* (i.e. *Xënable* por parte de padre y *Cánabo* por parte de madre), lo que indica que el reconocimiento genealógico era claramente cognático o bilateral, como lo es todavía, y como permite apreciar también el funcionamiento actual del sistema onomástico. La interpretación “matrilineal” de Prost, en este sentido, parece deberse más a la omnipresencia de la uxori-localidad que a datos etnográficos concretos. A la vez, incluso, en determinados contextos es notorio que se prefiere acentuar la línea genealógica paterna, concibiéndola como decisiva para la ubicación social del individuo. Esto no implica en modo alguno que el *maxo* materno se olvide, o menos aún que se ignore, pero sí que el influjo paterno se percibe como “más fuerte”, un hecho equiparado con el funcionamiento actual del apellido castellano o bien con la antigua transmisión de las pinturas faciales.¹¹ El dato parece consistente con otros contextos simbólicos o prácticos que revelan una propensión —ideológica, preferencial o “clasificatoria”, si se quiere— hacia la patrilinealidad: ideologías de la concepción, técnicas de reproducción de la persona, el simbolismo cosmológico, la mitología (Córdoba 2008).

¹⁰ Entenderemos como “afiliación” todos aquellos lazos socialmente reconocidos mediante los cuales las personas se vinculan con los miembros de las generaciones precedentes; se trata de una función general, de la cual la descendencia, las ficciones ideológicas de la procreación, la transmisión del nombre o la herencia de roles políticos o ceremoniales no son más que casos particulares (Hornborg 1988: 234).

¹¹ Kelm (1972) reporta la existencia de antiguas “patrilineas” y “grupos locales idénticos a los patrigrupos”, pero sin ofrecer mayores datos. No hemos podido encontrar información sobre el presunto carácter localizado de los *maxobo* fuera de menciones genéricas a su preferencia por determinados hábitats (e.g. el ámbito fluvial por parte de los *Capëbo* y *Sanibo*). Insistiendo en que los datos son ambiguos y contradictorios, podemos mencionar que muchos informantes afirman que al casarse ♀ Ego seguía pintándose el rostro con el *maxo* paterno, pero otros aseguran que al envejecer, volverse infértil y dejar de ser conceptualizada como mujer, se “consanguinizaba” desde la perspectiva de H, hasta el punto de poder utilizar los motivos faciales de éste.

El segundo atributo que Prost (1983: 86, 107) pone sobre la mesa es la exogamia. Sabemos que las relaciones de ♂ Ego con sus afines siguen estando marcadas por una inevitable tensión, que eventualmente desembocan en conflictos abiertos. Pero el hecho indisoluble es que, de los 21 matrimonios entre aquellos chacobo que aún conservan su afiliación de *maxo*, no hay más que 3 ejemplos endogámicos; es decir que, sobre el total de enlaces registrados, 18 son entre cónyuges de *maxobo* distintos.¹² Las excepciones endogámicas son de hecho explicadas por la circunstancia de que varios hombres *Tsistëbo* del río Benicito, al ser relocalizados en la década de 1950 por el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) en el arroyo Ivon, intercambiaron sus hermanas para fundar una nueva comunidad y, aun así, los hijos de esos matrimonios declaran hoy ser *Tsistëbo-Xaxobo*.

Si hay algo en que todos los informantes coinciden, entonces, es en el hecho de que los *maxobo* “andaban de a dos” y que se organizaban en dúos o pares aliados, entre los cuales circulaban cónyuges, ayuda de todo tipo e invitaciones de chicha: *tsi xo noba jímibo* (lit. “son nuestra sangre”). Relatando la historia de la migración del río Benicito a Alto Ivon, por ejemplo, un chacobo afirma *tsi nobo tocamaya ipaoniquë nobo nëama-nëama; raca ipaoniquë tsi rabë-rabë maxobo ipaoniquë; jama jaboqui quëiso xo noba jaboqui* (“Nosotros no éramos así antes, estábamos echados, alejados; antes estábamos echados en dos, dos *maxobo*, lejos, pero ahora estamos reunidos”). Como puede apreciarse, la asociación dual era concebida siguiendo el modelo de la amistad formal, es decir que los *maxobo* eran *rabëti* (*rabë*: dos, *-ti*: nominalizador, i.e. algo como “para ser dos”). Los pares más recurrentes en la memoria son *Tsistëbo-Xaxobo*, *Xënabo-Canabo*, *Isabo-Xahuashibo*, *Sanibo-Capëbo* y *Comabo* solo, aliado o enemistado de forma coyuntural con cualquiera de los otros. En este sentido la traducción castellana de “familia” o “parentela” parece reflejar la repetición de alianzas por los *maxobo* a través de las generaciones. Fuera de este ámbito, las relaciones sociales deben haber estado caracterizadas por el peligro, la hostilidad y la desconfianza.

Desde un punto de vista conceptual, incluso, es notorio que en ciertos contextos los *maxobo* adoptan algunas de las características físicas o simbólicas atribuidas a sus asociados: no sólo intercambiaban cónyuges, invitaciones de chicha o alianzas guerreras sino que contagian simbólicamente a su *rabë* los mismos rasgos estereotipados que caracterizaban a cada uno de ellos. En efecto, cuando los chacobo

¹² Combinamos aquí observaciones inéditas del propio Prost en microfilm con los matrimonios consignados en nuestros registros genealógicos (de ese total, 5 corresponden al par *Tsistëbo-Canabo*, 6 al par *Sanibo-Canabo*, 3 al par *Tsistëbo-Sanibo*, 2 al par *Tsistëbo-Isabo*, 1 al par *Canabo-Isabo* y 1 al par *Xaxobo-Sanibo*).

dicen *tsistëbo jascaria xaxobo* (“la gente-carbón es igual a la gente-batán”) se refieren a la idea generalizada de que las características de los asociados eran prácticamente intercambiables: los *Xaxobo* adoptan las virtudes guerreras de los *Tsistëbo*, a los *Canabo* se les endilga la torpeza y la incapacidad bélica de sus aliados *Xënabo*, los *Xahuashibo* son descriptos como gente con el cabello canoso, característica fundamental de los *Isabo*, etc. Una vez más, insistimos en que el contenido de los pares de *maxobo* amigos/enemigos puede variar según el informante o el momento; pero, más que atenernos a los contenidos de las oposiciones, lo que importa destacar es la aparente necesidad de ordenar la sociabilidad prerítica apelando a un ordenamiento dual.

En definitiva, tanto la reconstrucción de la antigua mecánica sociológica como la ideología del *maxo* parecen remitir a algún tipo de criterio “dualista”. Esta modalidad organizativa tal vez permita echar luz sobre algunas singularidades que distinguen a la terminología de parentesco chacobo. La primera consiste en que combina un núcleo dravidiano típico con matices que —al menos en el pasado— parecen alejarla del tipo ideal trazado por Dumont. En el clásico modelo dravidiano, todos los parientes paralelos de ♂ Ego en G+1 son paralelos (F, M, FB, MZ) y los colaterales cruzados son afines reales o clasificatorios (FZ, MB).¹³ Pero los chacobo más ancianos no discuten la clasificación terminológica en abstracto sino en relación con los *maxobo*, e invierten la clasificación de M (perteneciente a otro *maxo* que Ego) y FZ (en el mismo *maxo*) apelando al tema de las pinturas ornamentales, etc. En este contexto clasifican a ♂ Ego en el mismo grupo que F y FZ (potencial WM), mientras que en el otro ubican a M, MZ y MB (potencial WF). La oposición entre F y FZ versus M y MB, así, no parece depender tanto de criterios como paralelo/cruzado o afín/consanguíneo sino más bien de una suerte de distinción entre “mi grupo” y el “otro grupo” (Shapiro 1970).¹⁴ En otras palabras, la clasificación de M (paralela-consanguínea pero de otro grupo) y FZ (cruzada-afín pero del mismo grupo) es estructuralmente inestable (Viveiros de Castro 1998: 344). De hecho, al proponerles en los últimos años reflexionar sobre ella, los propios chacobo discuten entre sí optando selectiva o coyunturalmente

¹³ En consecuencia, la distinción que F y S hacen entre sus parientes paralelos/consanguíneos y cruzados/afines no está coordinada consistentemente a través de las generaciones: para ♂ Ego, su M y las hermanas de ésta son paralelas, en tanto MB es cruzado; para F, en cambio, tanto MB como MZ y la propia M son parientes cruzados.

¹⁴ Para que una terminología dravidiana y egocentrada se acomode a una afiliación de grupos exogámicos basta con invertir las posiciones de M y MZ en la grilla de afines y consanguíneos y contar con términos afinales específicos, dos condiciones que cumple el caso chacobo (Hornborg 1987, 1988: 273).

por una u otra de las posibles lecturas (los mayores por una más sociocentrada y los más jóvenes por la más egocentrada). Sin embargo, una vez más, hay que repetir en todo caso que la afiliación de *maxobo* no parece haber sido enteramente consistente a través de las generaciones, por lo cual no se cristalizó en un funcionamiento tan sociocéntrico como el de otros grupos pano.¹⁵ De hecho el resto de la terminología parece respetar el clásico patrón dravidiano: para ♀ Ego todos los hijos e hijas de la hermana son parientes paralelos, y la prole de su hermano es cruzada. Si bien ♂ Ego y W llaman igualmente a sus hijos (*baquë* y *jaini*), invierten sistemáticamente el modo de referirse a los colaterales de éstos: el sobrino que para ♂ Ego es *baquë* para W será *piaka*, y viceversa.

La segunda característica es que la terminología chacobo parece asignar un mayor alcance semántico a los términos *ëpa* y *ëhua* que otras nomenclaturas pano.¹⁶ Tomemos el caso de *ëpa*. Entre los chacobo aparece en *jaëpa*, F, y también en *ëpaisa* (FB), a quien F llama “hermano” y ♂ Ego “padre”, es decir que designa al conjunto de los padres clasificatorios de Ego. Pero lo curioso es que no se reproduce el sentido de *ëpa* mediante una lógica de generaciones alternas, como en los demás pano, sino más bien oblicuamente en la generación de Ego, en la que designa de modo vocativo tanto al hermano como al primo paralelo; es decir, a los hermanos reales o clasificatorios. Tenemos, entonces, la siguiente ecuación: *ëpa* = B (voc.), FBS, MZS, F, FB. Si recordamos, primero, que en G+2 y G-2 la distinción entre parientes paralelos-no desposables y cruzados-desposables se diluye; segundo, la conceptualización en G0 del *xatë* como grupo de *siblings*; y, tercero, que en G-1 encontramos contrapuestos a los *piaka* (afines de los hijos, “sobrinos cruzados”) con la pareja *baquë-jaini* (hijos e hijas reales o clasificatorios), podría verse en estas equivalencias la cristalización del término “más consanguíneo” de la nomenclatura chacobo: *ëpa* expresaría así la unidad del grupo de ♂ Ego reuniendo en una categoría a todos aquellos que comparten su condición matrimonial, distinguiéndolos

¹⁵ La terminología chacobo difiere entonces de los sistemas “kariera” de otros grupos pano como los cashinaua (Kensinger 1984), yaminahua (Townsend 1994), sharanaua (Hornborg 1988) o matis (Erikson 1999), que presuponen clasificaciones globales a partir de categorías clasificatorias, grupos exogámicos o hasta onomásticos; en consecuencia, la distinción entre afines y consanguíneos no concierne sólo a las tres generaciones centrales, como en el modelo dravidiano, sino que se extiende de forma consistente a todo el universo social (Dumont 1966, 1975 [1971]). Otro ejemplo es el de los nombres personales, transmitidos en esos grupos exclusivamente a través de generaciones alternas, cuando entre los chacobo el reciclado es “mixto” entre las generaciones alternas y sucesivas (Erikson 2002).

¹⁶ En muchas lenguas pano *ëpa* significa “padre” y *ëhua* “madre”, sean reales o clasificatorios (D’Ans 1970, Townsend 1994, Kensinger 1984, Deshayes y Keifenheim 2003).

en bloque de sus afines sincrónicos y diacrónicos. Para Ego, todo varón de G0 y G+1 al que no llama *ëpa* es un afín: un cuñado o un suegro potencial.¹⁷

Si bien la crisis del sistema de *maxobo* pudo haber comenzado mucho antes, lo cierto es que a partir de la década de 1950 se vuelve evidente su desarticulación. Los misioneros del ILV procuraron desinstalar un modelo social que juzgaban “arcaico”, “mecánico” y “sincrónico” e identificaron la uxori-localidad y la subordinación del yerno a sus suegros como “constricciones” de la estructura social que bloqueaban necesidades “inconscientes” o “latentes” entre los chacobo, como la “libertad individual”, el liderazgo político centralizado o la familia nuclear. Si bien tres décadas de labor misionera pueden caracterizarse como un fiasco desde el punto de vista teológico, sus efectos sociológicos no deben subestimarse: los religiosos desarticulaban el sistema de alianzas y enemistades entre los *maxobo*; promovieron migraciones y relocalizaciones de parcialidades enteras; instalaron la idea de un “pueblo chacobo” unificado mezclando grupos antaño enemigos en “comunidades”; integraron a los chacobo a los mercados regionales; instalaron familias devotas como líderes comunitarios; y atacaron explícitamente la uxori-localidad, el matrimonio de primos cruzados y la poliginia, además de imponer sistemáticamente apellidos castellanos con el consecuente impacto sobre la definición de los criterios de endogamia y exogamia (Villar, Córdoba y Combès 2009: 78-83).

Cuando los chacobo contemporáneos dicen que “hay que buscar otra familia, otro apellido”, es tentador pues pensar en la patronización misionera de forma retrospectiva; es decir, la imposición sistemática de apellidos y su posible efecto en la reconfiguración de la endogamia/exogamia. Desde esta perspectiva podría pensarse que es difícil que un chacobo afirme que sus progenitores pertenecen a un mismo *maxo*, puesto que de algún modo equivaldría a tener una especie de ascendencia “incestuosa”. Pero hay que notar que, si bien actualmente suele equipararse la afiliación de *maxobo* con los patronímicos, cuando Prost recogió sus datos al respecto los apellidos castellanos recién estaban implementándose, y ni siquiera la mitad de los chacobo disponían de ellos todavía. En efecto, una de las cosas que más llama la atención en la tesis de Prost (1983) es su omisión sistemática de la cuestión de los apellidos. Podría pensarse que quizá no fuera un

¹⁷ Tal vez podría hacerse una lectura similar desde la perspectiva femenina a partir del término *ëhua*, cognado de la palabra que designa a M en muchas lenguas pano, pero que entre los chacobo aparece en *jaëhua* (M), *ëhua* (Z. voc.), *ëhuati* (MM y FM) y *ëhuahua* (DD y SD), con la salvedad de que surge otra vez cierta “inestabilidad” de M, terminológicamente consanguínea pero —desde la perspectiva de *maxo*— perteneciente a otro grupo.

tema de su interés, pero al indagar la historia oral chacobo y las genealogías se hace evidente que fue justamente él quien generalizó el uso de apellidos castellanos entre los chacobo. Sabemos por ejemplo que en algunos casos bautizó con apellidos diferentes a dos hermanos (Roca y Ortiz), lo cual explica en la generación siguiente la aparición de matrimonios con primas paralelas. Otra forma de obtener un patronímico, más común en las comunidades de los ríos Yata y Benicito, era establecer relaciones de compadrazgo con caucheros o hacendados criollos (Peralta, Suárez). En ocasiones el problema era todavía más complicado. Para anotarse en el registro civil muchos ancianos debieron adoptar apellidos y lo hicieron tomando el de sus hijos; además de esta suerte de tecnonimia patronímica, que en definitiva se resuelve en el campo de la consanguinidad, sabemos de otros casos en los cuales otras personas adoptaron el apellido de la W (así, *Coya* migró desde el Yata sin apellido, se juntó con *Bosi* Moreno y tomó el de su esposa; luego, para no tener el apellido compuesto “Moreno Moreno”, sus hijos lo cambiaron por “Chávez Moreno”). En efecto, hay casos más prosaicos en los cuales alguien cambia sus apellidos porque simplemente no le gustan. Pero, en definitiva, las aporías del origen no impiden que los apellidos sean actualmente tomados muy en serio e incidan sobre la definición de los criterios de exogamia, al punto de que en más de trescientos matrimonios hay un único caso de endogamia patronímica en el cual ambos cónyuges se apellidan Chávez.

No obstante, pese a los esfuerzos de los religiosos, la nueva agenda matrimonial no dio como resultado una dinámica enteramente similar a la de los *carayanas* (blancos). Para describir las razones debemos examinar la praxis matrimonial contemporánea en dos niveles complementarios: primero, desde el punto de vista de los grupos sociales (parentelas, familias extensas, facciones); segundo, desde el punto de vista estrictamente genealógico.

Si analizamos primero la praxis matrimonial desde la perspectiva de las parentelas, notamos que para ♂ Ego la política matrimonial misionera —i.e. buscar esposa fuera del grupo patronímico— no implica en modo alguno que cualquier mujer con otro apellido esté disponible. Un nuevo proceso sui géneris traduce al menos parte de la antigua dinámica matrimonial por medio de la repetición de alianzas entre las familias extensas a través de las generaciones. De hecho la mayoría de las comunidades contemporáneas está formada por una maraña de alianzas entre dos constelaciones uxori-locales vertebradas en torno de un hombre focal, sus hijas y yernos, en cuyo caso no sorprende que la mayoría de la gente comparta dos o tres apellidos: Suárez y Peralta en las comunidades del Yata, Antelo y Toledo en Benicito; Chávez y Álvarez en Las Limas; Chávez, Durán y Roca en Cachuelita, etcétera.

En cambio, en Alto Ivon, la comunidad demográficamente más densa con unas 300 personas, el intercambio matrimonial reproduce la dinámica de fisión y fusión de forma todavía más compleja, dividiéndola en dos parcialidades bien diferenciadas, separadas por una cancha de fútbol. Si bien todos allí aseguran contraer matrimonio con quien se les ocurra, un recuento estadístico de los matrimonios revela que alrededor del 70% de las alianzas obedece a una suerte de “endogamia de parcialidad”. En efecto, el intercambio serial entre grupos de familias aliadas divide el poblado en mitades de facto: por un lado, los Chávez, Álvarez, Dávalos, Toledo y Durán, asociados mayoritariamente con los *Tsistêbo* y los *Xaxobo*; por el otro los Ortiz, Morán, Vargas y Soria, asociados a grandes rasgos con los *Canabo* y los *Sanibo*. Si se analiza la misma dinámica a partir de las combinaciones de apellidos, de 30 matrimonios surgen 10 “endogámicos” y sólo 2 “exogámicos”.¹⁸ El asentamiento, en suma, se divide espacial, política y sociológicamente en “mitades” o facciones bien diferenciadas, entre las cuales circulan cónyuges, cargos, trabajo, alimentos e invitaciones, y entre las cuales hay también una llamativa renuencia —en muchos casos explícita— a establecer lazos “exogámicos”.¹⁹ Es en este contexto preciso, entonces, en el cual podría hablarse de una cierta reestructuración “dualista” o al menos de algo que podríamos llamar “neodualismo”.

No intentamos, en modo alguno, postular una correspondencia automática entre la antigua organización social, la patronización misionera y el faccionalismo uxori-local. Es imposible deducir el actual patrón de fisión y fusión del antiguo sistema de los *maxobo*, y tampoco puede definirse, a partir de los datos disponibles, el grado en que la exogamia patronímica pudo afectar la representación contemporánea de la antigua organización social. La reconstrucción de la sociabilidad pretérita está encadenada inevitablemente a los límites nebulosos de la memoria colectiva. Asimismo, los procesos sociales cambian en función del

¹⁸ Muchas excepciones confirman la regla: 1) matrimonios entre los ancianos fundadores de la comunidad (mayormente *Tsistêbo*), celebrados cuando sólo había una veintena de personas y las parcialidades no existían; 2) alianzas con cónyuges de otra comunidad, y 3) matrimonios jóvenes a quienes las lealtades de sus parientes poco importan. Para información más detallada, ver Córdoba y Villar (2002: 88-90) y Córdoba (2008: 156-204).

¹⁹ En efecto, la contrapartida de la reciprocidad “positiva” (intrafaccional) es el intercambio “negativo” (interfaccional) de enfrentamientos físicos sea individuales o colectivos, o de sospechas y acusaciones de brujería. Se constata, además, una suerte de competencia entre los líderes más representativos de cada parcialidad por los cargos políticos, que en consecuencia deben ser repartidos atendiendo a cierta ecuanimidad: así, si el “capitán grande” del pueblo chacobo pertenece a la facción A, el “presidente” de la comunidad pertenece a B; si los encargados de las tareas sanitarias son de A, los encargados de la escuela son de B, etcétera.

contexto; por ejemplo, las comunidades del río Yata han sido históricamente más aisladas, endógamas e independientes que las de los ríos Benicito, Geneshuaya o Ivon. La asociación entre la afiliación de *maxo*, el uso estratégico de apellidos castellanos y el juego sociológico de proximidades y distancias entre parentelas es pues tan persistente como variable. Lo curioso, sin embargo, es que cuando surgen problemas se los interprete en clave de *maxobo*, y que la “institución moribunda” de Prost da cuenta todavía de la mayoría de los enfrentamientos coyunturales, factionalismos políticos y acusaciones de brujería.

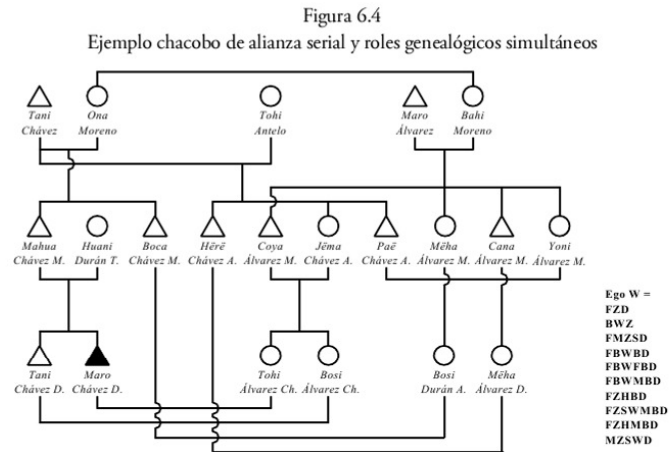
Ahora bien, si, en segundo lugar, analizamos la praxis matrimonial desde el punto de vista genealógico, las conclusiones no difieren demasiado. El método genealógico revela la persistencia del matrimonio bilateral de primos cruzados, de la estructuración uxori-local de las familias extensas, e incluso de matrimonios poligínicos en las comunidades de los ríos Yata y Benicito. Si bien nuestro análisis de la red matrimonial chacobo todavía está en curso, podemos evaluar aunque sea de forma preliminar la forma en que las referidas tendencias grupales repercuten —o se originan en— las elecciones individuales.

Si nos guiamos exclusivamente por el discurso de los actores, concluiríamos que a partir de la intervención misionera las prácticas tradicionales de alianza han desaparecido. Una revisión tanto cualitativa como informática del corpus genealógico, no obstante, permite matizar esa afirmación.²⁰ Una primera característica evidente, como dijimos, es la persistencia del matrimonio bilateral de primos cruzados. Si tomamos en cuenta la red como una totalidad indiferenciada, incluyendo aquellas uniones con extraños o extranjeros con los cuales no hay vínculos preexistentes, las uniones con primos cruzados de primer y segundo grado constituyen el 21% del corpus (71 matrimonios sobre 348 totales). Pero si consideramos una base nuclear de matrimonios que involucran cualquier vínculo de afinidad entre Ego y Alter hasta el tercer grado, las uniones con los primos cruzados llegan al 49% (71 matrimonios sobre 146 totales). Para ♂ Ego, esto se plasma genealógicamente en matrimonios con FZD, MBD, FFZSD, MFBSD, FFBSD, etc. Como ya hemos sugerido, sería erróneo considerar estas cifras en abstracto, al margen del contexto histórico: así, si entre las cuatro opciones para

²⁰ Resumimos aquí los resultados expuestos en Córdoba y Villar (2008) y Córdoba (2008). El corpus genealógico en cuestión comprende la totalidad de la población chacobo con un total de 1.049 personas, 348 matrimonios, 22 comunidades y una profundidad temporal de 6 generaciones. El uso del programa Puck (*Program for the Use and Computation of Kinship Data*) permite resolver algunos de los problemas implícitos en la aproximación “artesanal” al parentesco, como por ejemplo la identificación de alianzas seriales, matrimonios con parientes de segundo y tercer grado o roles genealógicos simultáneos (e.g. FZD = MBD, FMBDD, ZHZ, etcétera).

los primos de primer grado hay 17 matrimonios con la prima cruzada patrilateral (FZD) y 11 con la matrilateral (MBD), combinando el análisis genealógico con la historia oral podemos identificar también la razón precisa de los 4 matrimonios con la prima paralela patrilateral (FBD), tradicionalmente evitados: en dos casos son consecuencia directa de la imposición de apellidos diferentes a un grupo de hermanos por parte de los misioneros, y en los dos restantes el fruto diacrónico de la unión incestuosa de un pacaguara con sus dos hermanas —se trata de un grupo pano residual que el ILV instaló entre los chacobo en la década de 1960—.

Una segunda característica a destacar es la marcada preferencia por los reencadenamientos matrimoniales; es decir, por contraer alianza con alguien de un grupo con el cual el propio grupo ya está conectado por lazos de afinidad. Hay que recordar, aquí, la propensión contemporánea a la afinidad serial entre apellidos, parentelas y familias extensas. Pueden distinguirse analíticamente dos tipos de afinidad serial: “intercambio” (el caso mínimo es un hermano y una hermana de una parentela A que se casan con un hermano y una hermana de la parentela B) y “matrimonio doble” (el caso típico es de dos o más hermanos de una parentela A casados con dos o más hermanas de la parentela B). En ambos casos, naturalmente, la “hermandad” puede ser real o clasificatoria. Si bien ambas modalidades tienen consecuencias estructurales distintas (e.g. la extensión del carácter paralelo/cruzado a las futuras generaciones, la dirección de los cónyuges en relación con la localidad posmatrimonial, etc.), los chacobo tienden a interpretar globalmente la afinidad serial en términos de sus consecuencias pragmáticas en un contexto uxori-local: así, argumentan que es “más seguro”, “mejor” o “más bonito” que un grupo de hermanos reales o clasificatorios se case con un grupo de hermanas porque no se sentirán solos al mudarse con sus afines, formando una especie de frente unido contra ellos y compartiendo la carga de los deberes uxori-locales. Desde esta perspectiva, para ♂ Ego los afines potenciales son aquellas mujeres previamente clasificadas como afines por sus propios parientes, lo cual se traduce genealógicamente en una preferencia por uniones con BWZ, ZHZ, FBWBD, ZHBD, BWBD, MZHSD, etc. Si consideramos la red matrimonial como una totalidad, incluyendo las uniones interétnicas, en un 75,29% de los matrimonios se constatan vínculos de este tipo (262 de 348 casos). Como estos matrimonios involucran al menos dos vínculos afinales (e.g. para ♂ Ego W es FZD pero también ZHZ, etc.) hay que prestar especial atención a la superposición de roles entre Ego y Alter (figura 6.4). Hay que notar, por fin, que la enorme mayoría de las uniones interétnicas con cónyuges *carayanas* (criollos) o indígenas (pacaguaras, movima, cavineños) reproduce la misma lógica serial y uxori-local.



El caso del pueblo de Phinaya

La terminología de parentesco quechua ha sido objeto de análisis tanto etnohistóricos (Cunow 1929 [1891], Imbelloni 1928, Latham 1928, Lounsbury 1986 [1964], Zuidema 1977) como etnográficos (Isbell 1977, Custred 1977, Webster 1977, Ossio Acuña 1992, Sato 1981, Caparó 1994, Skar 1997 [1988]).²¹ Los datos aquí presentados fueron relevados en el pueblo de Phinaya (distrito de Pitumarca, provincia de Canchis, departamento del Cuzco), población de pastores de puna que se extiende sobre un territorio de aproximadamente 40.000 hectáreas.²² Los términos que emplea Ego (♂ y ♀) para referirse a los parientes consanguíneos (lineales y colaterales) están limitados a cinco generaciones (G+2, G+1, G0, G-1, G-2), más allá de las cuales no existen términos de referencia específicos.

G+2

En G+2 Ego (♂ y ♀) se refiere a FF, MF, y a sus respectivos hermanos, como *machullay* o *hatun taytay*; otro tanto ocurre con los términos de referencia

²¹ Ver el capítulo 1.

²² Si bien la mayoría de las poblaciones rurales de la zona están organizadas desde hace al menos tres décadas en comunidades campesinas, este concepto remite a una dimensión institucional problemática; debido a ello, preferimos el concepto de "pueblo" para caracterizar el nivel más inclusivo de la unidad de análisis (ver capítulo 2).

para FM, MM y sus respectivas hermanas: *awichay* o *hatun mamay*.²³ Aquellos parientes relacionados con Ego a través de la alianza que une a uno de sus parientes consanguíneos colaterales con los primeros (PaPaSibSp) vuelven a ser referidos mediante los mismos términos. En este sentido, el universo de parientes en G+2 se reduce a dos categorías terminológicas, y carece de cualquier tipo de distinción relativa al hecho de si se trata de parientes consanguíneos lineales o colaterales o de parientes afines. En las otras cuatro generaciones, por el contrario, se realiza una distinción terminológica entre parientes consanguíneos lineales o colaterales.

G+1

Ego (♂ y ♀) se refiere a F y M como *taytay* y *mamay*,²⁴ mientras que sus respectivos B y Z son referidos mediante los términos castellanizados *tiyy* y *tiay*; para el caso de las últimas, también se emplea el término quechua *ipay*.²⁵ Los mismos términos se emplean para designar a PaSibSp. No existe ninguna distinción que oponga a los parientes paralelos y cruzados.

G0

Lo mismo ocurre en G0, donde B y Z son distinguidos de los primos mediante términos que no diferencian su carácter paralelo o cruzado. Aquí es preciso mencionar un principio de clasificación que caracteriza la terminología de parentesco quechua: la diferencia de términos empleados para referirse a un mismo pariente de acuerdo con el sexo de Ego: ♂ Ego masculino se refiere a B y Z como *wawqey* y *panay*, mientras que ♀ Ego emplea los términos *turay* y *ñañay*. A su vez, ♂ Ego masculino se refiere a PaSibCh como *primo wawqey* y *prima panay*, mientras que ♀ Ego emplea *primo turay* y *prima ñañay*. Todos estos términos pueden estar antecedidos por las expresiones *kuraq* ("mayor"), *chawpi* ("centro"), *sullka* ("menor") o *chanaco* ("último").

²³ La mayoría de los términos de parentesco quechua terminan con la marca de la primera persona del pronombre posesivo *y*. De este modo, *machullay* o *awichay* (castellanización del término "abuela", en el que el sufijo *cha* denota cariño) se traducen como "mi abuelo" o "mi abuelita". El adjetivo *hatun* significa "grande", de modo que los términos *hatun taytay* y *hatun mamay* se traducen como "mi padre grande" y "mi madre grande", respectivamente. Otro término de referencia para "abuelo" es *hatuku*.

²⁴ Cuando a ambos términos les antecede el adjetivo *qhepa*, su significado es "padrastra" y "madrastra", respectivamente. El significado de *qhepa* es "posterior", "venidero" o "futuro" (Cusihuamán 2001 [1976]: 93).

²⁵ El término *caca* (equivalente de *ipa* para varón), objeto de la polémica más citada en relación con el parentesco quechua, no es empleado en Phinaya. De todos modos, su utilización fue registrada en algunas poblaciones rurales contemporáneas: por ejemplo, Webster (1977: 35) o Caparó (1994: 209) consignan *kakay* y *qaqay* para referir a MB (y no así a FB, que en ambos casos es designado con el término para "padre", *tatay* o *taytay*), y en el caso de Webster designa incluso a MMBS y MMMBSS.

G-1

Aquí los parientes consanguíneos vuelven a distinguirse según si se trata de lineales o colaterales, sin que haya distinción relativa a paralelos o cruzados: ♂ Ego denomina a S como *churiy* o *waway*, y a D como *ususy* o *waway*; por su parte, ♀ Ego los llama, respectivamente, *qhari waway* o *churiy*, y *warmi waway* o *usuy*.²⁶ Los PaSibChCh (*i.e.* hijos e hijas de los primo *wawqey/turay* y *prima panay/ñañay*) de Ego (♂ y ♀) son designados mediante los términos castellanizados *sobrinoy* y *sobrinay*. A todos los términos de consanguinidad en esa generación, sean lineales o colaterales, pueden antecederles también las expresiones *kuraq*, *chawpi*, *sullka* o *chanaco*.²⁷ Cabe agregar, por fin, que los hijos de parientes afines tales como SpSibCh también son llamados *sobrinoy* y *sobrinay*.

G-2

En G-2 vuelve a apreciarse el principio observado en la generación anterior. Los parientes consanguíneos lineales en G-2 (ChS y ChD) de ♂ Ego son referidos como *willka churi* y *willka ususi*, mientras que los de ♀ Ego son referidos como *qhari hawaychay* y *warmi hawaychay*.²⁸ El resto de los consanguíneos colaterales, independientemente del sexo de Ego (PaSibChChCh), son llamados *sobrinoy* y *sobrinay*.

Términos de afinidad

La característica más significativa de la nomenclatura en cuestión consiste —más allá de los casos específicos mencionados en el apartado anterior— en el protagonismo decisivo de dos términos, *qatay* y *qhachun*, que designan a la gran mayoría de los parientes que en G0 y G-1 se vinculan con Ego mediante relaciones

²⁶ Zuidema (1977: 246) subrayó que el empleo de *churi* y *ususi* era prerrogativa de F, mientras que *huahua* era de uso exclusivo de M. Su observación confirma la terminología analizada por Heinrich Cunow (1929 [1891]: 14-17), en la que las expresiones *churi* y *ususi* también eran usadas exclusivamente por ♂ Ego mientras que ♀ Ego emplea los términos de referencia *cari huahua* y *huarmi huahua*. Si bien en Phinaya los hombres y las mujeres emplean indistintamente los términos *churiy*, *ususy* y *waway* para referirse a sus hijos, se observa una acentuación en el uso masculino de los dos primeros, así como la exclusividad femenina en el uso de *qhari* (“varón”) y *warmi* (“mujer”).

²⁷ El término *q'aua* puede referir a los hijos nacidos fuera del matrimonio, y en ciertos contextos se emplea como insulto. El término *phiwí* denota la primogenitura tanto dentro como fuera del matrimonio, mientras que la expresión *ñuñuy puchu* (lit. “sobra de mi pecho”) se emplea alternativamente a *chanaco*.

²⁸ Se aprecia nuevamente la tendencia a emplear *churi* y *ususi* por parte de ♂ Ego y *qhari* y *warmi* por parte de ♀ Ego. Los términos *willka* y *haway* significan “sagrado” y “nieto” respectivamente. El adjetivo *hawa* significa “siguiente” o “próximo”.

de alianza. Por ello en la descripción que sigue no se acentúa tanto el punto de vista generacional (que sin embargo también está presente), sino más bien el de los tipos de lazos de afinidad que pueden existir entre Ego y aquellas personas que éste identifica como afines.

Un primer grupo está compuesto por los cónyuges de los parientes consanguíneos de Ego en G0 y G-1, tanto lineales como colaterales; es decir que *qatay* se refiere tanto a ZH como a DH y *qhachun* a BW y SW de Ego (♂ y ♀). Estos dos términos también se aplican, respectivamente, a PaSibChSp (*i.e.* a los cónyuges de primo *wawqey/turay* y *prima panay/ñañay*) de Ego (♂ y ♀). Visiblemente, *qatay* queda reservado al conjunto de los afines masculinos, y *qhachun* al de los femeninos.

Un segundo grupo está constituido por los parientes consanguíneos del cónyuge de Ego. Aquí no se agrupan en una misma categoría a los parientes ubicados en distintas generaciones, sino que se observa el empleo de términos en castellano. En efecto, en G+1 SpPa reciben los términos de *suegroy* y *suegray*; mientras que, en G0, SpSib son designados *qatay* y *qhachun* (aunque también se emplean los términos castellanos de “cuñado” y “cuñada”).

El tercer y último grupo de afines consiste en los cónyuges de los parientes consanguíneos del cónyuge del propio Ego. Para referirse a ellos, vuelven a emplearse los mismos dos términos, o bien derivaciones de los mismos. Es decir que Ego (♂ y ♀) emplea los términos *qatay* y *qhachun* para referirse a SpSibSp (*i.e.* los cónyuges de los *siblings* de los propios cónyuges). ♂ Ego también llama *qataymasi* a WZH, y ♀ Ego *qhachunmasi* a HBW.²⁹

Finalmente, ♂ Ego se refiere a W mediante los términos de *warmiy*, *esposay* o a veces *virginiy* —los dos últimos, derivaciones del castellano—. ♀ Ego femenino designa a H con los términos *qosay* o *qhariy*. Por otro lado, Ego (♂ y ♀) designan a ChSpPa con el mismo término: *yayamasi*.³⁰

²⁹ El sustantivo *masi* se traduce como “compañero”, “colega” o “comiembro” (Cusihumán 2001 [1976]: 66). En este sentido, el sufijo *masi* de los términos *qatay* y *qhachun* denota que dos hombres o dos mujeres “comparten” un mismo estatus parental debido a que desposaron mujeres u hombres de una misma familia (ver capítulo 1, nota 26).

³⁰ Nuevamente, aquí son dos parejas las que “comparten” la condición de ser padres de un par de esposos. *Yaya*, por su parte, es el término de referencia para “padre” registrado en las terminologías de parentesco incaicas.

Figura 6.5

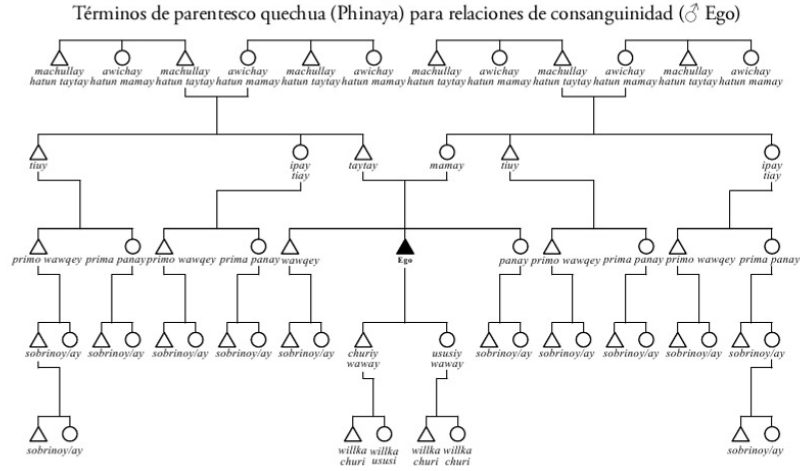


Figura 6.6

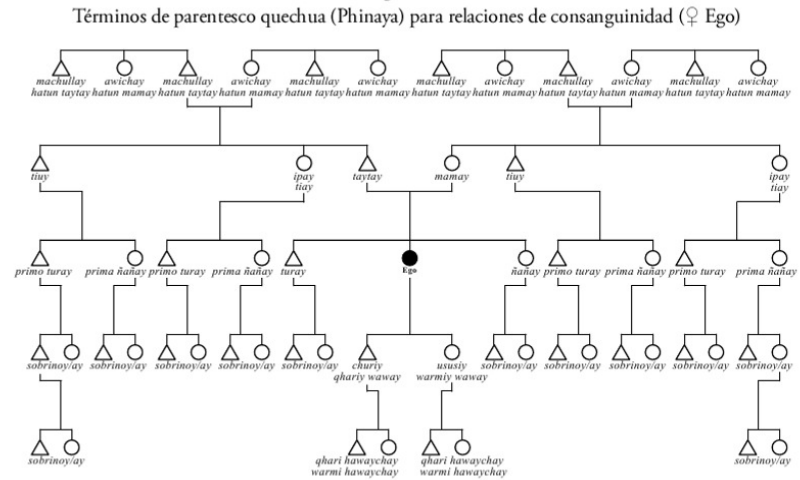
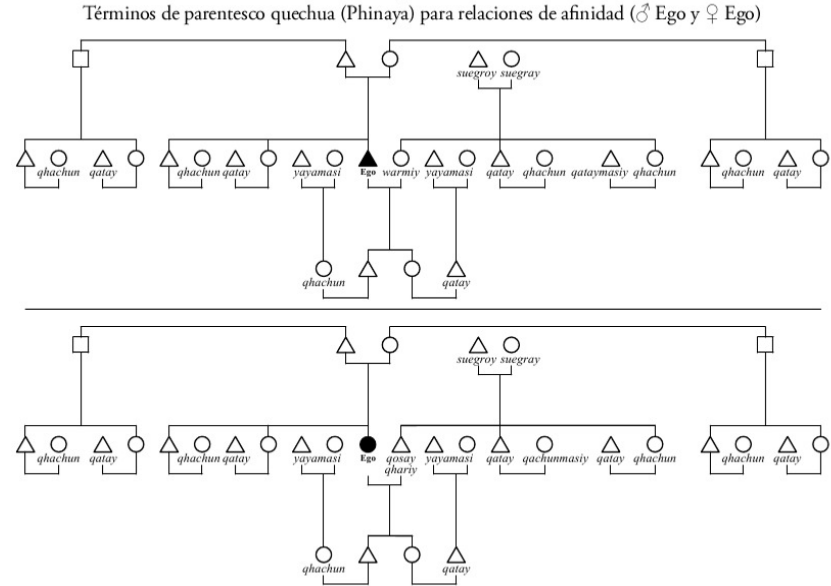


Figura 6.7



De la descripción terminológica precedente es posible identificar, para el caso de Phinaya, la existencia de un tipo de estructura de parentesco egocentrada de carácter bilateral, cuyo funcionamiento se articula fundamentalmente en torno de los términos de G+1 y G-1. Los términos de referencia para designar a los parientes paternos y maternos se reproducen de modo simétrico (abstrayendo, en cada caso, aquellos en los cuales las diferencias terminológicas están relacionadas con el sexo del hablante). Al no existir ningún tipo de diferencia clasificatoria entre los parientes con los que Ego está ligado paralelamente y aquellos con los cuales está vinculado de forma cruzada, todo apunta a un tipo de estructura marcadamente bilateral. Al mismo tiempo, todas las personas clasificadas por Ego no tienen por qué estar necesariamente emparentadas entre sí (a menos que se suponga alguna regla de intercambio matrimonial) pero sí estar todas ellas emparentadas con él; de allí el carácter egocentrada del sistema.³¹

³¹ Existen términos que mediante el genitivo refieren a los parientes de segundo y tercer grado que se vinculan con Ego a partir de la relación que mantienen con los de primer grado:

Desde la perspectiva clasificatoria que ofrece la terminología de parentesco de Phinaya, la división más significativa parece ser la que opone a los parientes afines y los consanguíneos. En efecto, el universo de los afines queda (casi) comprendido por los términos de referencia *qhachun* y *qatay*, empleados por Ego (♂ y ♀) para referirse a BW y ZH (en G0) y a SW y DH (en G-1). De la misma manera, Ego se identifica como *qatay* o como *qhachun* con respecto a la familia de su W o de su H a partir del término que emplea para referirse a WZH o a HBW: respectivamente, *qataymasi* y *qhachunmasi*. En resumen, la categoría *qatay* hace referencia genérica a todos los hombres que, en virtud del matrimonio con algunos de los parientes consanguíneos de Ego, entran a formar parte de su familia como afines; *qachun*, por su parte, refiere inversamente a todas aquellas mujeres que, tras haber contraído matrimonio con algún consanguíneo masculino de Ego, ingresan en la familia en calidad de afines.

La consideración particular de estos dos términos, entonces, abre todo un abanico de problemáticas: criterios de conceptualización de la familia (nuclear y extensa); definición de exogamia y endogamia familiar y grupal; determinación, en caso de que las hubiere, de reglas de intercambio matrimonial, etc. Cada uno de estos temas, a su vez, invita a pensar en la noción de “dualismo”, tan cara a los estudios andinos. Pero examinar este tipo de problemas implica considerar la red de parentesco phinayense como forma de organización social; y, en particular, el funcionamiento del *ayllu*.

- Términos de consanguinidad colateral y lineal para el caso de ♂ Ego: *wawqeypa churin* (BS), *panaypa churin* (ZS), *churiyapa churin* (SS), *ususyipa churin* (DS), etcétera.

- Términos de afinidad para el caso de ♂ Ego: *warmiypa taytan* (WF), *warmiypa maman* (WM), *warmiypa turan* (WB), *warmiypa ñañan* (WZ), *warmiypa turanpa churin* (WBS), *warmiypa ñañanpa churin* (WZS), *panaypa qharin* (ZH), *wawqeypa warmin* (BW), etcétera.

- Términos de consanguinidad colateral y lineal para el caso de ♀ Ego: *turaypa churin* (BS), *ñañaypa churin* (ZS), *churiyapa churin* (SS), *ususyipa churin* (DS), etcétera.

- Términos de afinidad para el caso de ♀ Ego: *qhariyapa taytan* (HF), *qhariyapa maman* (HM), *qhariyapa wawqen* (HB), *qhariyapa panan* (HZ), *qhariyapa wawqenpa churin* (HBS), *qhariyapa pananpa churin* (HZS), *turaypa warmin* (BW), *ñañaypa qharin* (ZH), etcétera.

Podría resultar de interés atender a la traducción literal de al menos dos de las expresiones mencionadas, lo cual serviría al mismo tiempo como guía de traducción de las demás:

- *Wawqe | pa churi | n*: *wawqe* = hermano de hombre; *pa* = marca del genitivo; *churi* = hijo; *n* = posesivo en tercera persona; se traduce, así, como “del hermano su hijo” (♂ Ego).

- *Warmi | pa tura | n | pa churin | n*: *warmi* = esposa; *pa* = marca del genitivo; *tura* = hermano de mujer; *n* = posesivo en tercera persona; *pa* = marca del genitivo; *churi* = hijo; *n* = posesivo en tercera persona; se traduce, pues, como “de la esposa, de su hermano su hijo” (♀ Ego).

El pueblo de Phinaya está dividido en mitades, Consachapi e Ilave, que también son designadas *hatun ayllu* (“ayllu grande”) y *huch'uy ayllu* (“ayllu pequeño”).³² La relevancia de estos *ayllus* resulta insoslayable puesto que en ellos están conjugadas —y mediante ellos son expresadas— todas y cada una de las dimensiones de la vida social del pueblo: demográficas y ecológicas, económicas y productivas, políticas y administrativas, simbólicas y rituales. Todas estas dimensiones tienen un correlato inmediato en la concepción nativa del *ayllu*, la cual, a su vez, está estrechamente relacionada con la concepción local del parentesco.

Básicamente, el *ayllu* en Phinaya es concebido como un territorio en el que viven individuos y familias emparentadas entre sí —a través de estrechos lazos de consanguinidad— y que asimismo son originarias de una u otra de las mitades: *hatun ayllu* y *huch'uy ayllu*. El *ayllu*, en este sentido, y como afirman los phinayenses, “viene de ese hablar de familia”, y la pertenencia a uno u otro está estrechamente relacionada con la pertenencia a alguna de las familias que lo componen. Asimismo, los individuos pertenecientes a uno u otro de los *ayllus* acostumbran salir de ellos: del *ayllu* grande hacia el *ayllu* pequeño y viceversa. Estos desplazamientos no se realizan al azar, sino que están subordinados a una regulación específica: aquella dictada por la lógica clasificatoria de los términos *qatay* y *qhachun*. Es decir que mujeres del *ayllu* grande se desplazan hacia el *ayllu* pequeño en calidad de *qachun*, y viceversa. El traslado de los hombres de una a otra de las mitades también se realiza en virtud de su calidad de *qatay*, lo que no involucra que pierdan su pertenencia a su propia mitad. Sin embargo, esto resulta relativamente excepcional ya que, según la concepción nativa, la mujer “es siempre para llevar” y el hombre “es para quedarse en su sitio”.³³ Dada esta pertenencia a la mitad y el respectivo desplazamiento de mujeres de una a otra, los hijos de las nuevas parejas pertenecen a la mitad en la que han nacido pero a la vez están

³² Durante todo el siglo XIX, la división político-administrativa de las provincias peruanas consistía en una serie de repartimientos conformados por un número variable de *ayllus*: Consachapi e Ilave son dos de los *ayllus* que conformaban el repartimiento de Pitumarca en ese período. En la actualidad son dos de las comunidades campesinas que, junto con Pampachiri y Capachapi, otros antiguos *ayllus*, conforman el pueblo de Pitumarca, capital de distrito homónimo. Esta identificación de los *ayllus* de Phinaya con Pitumarca no parece sobrepasar el nivel de las nomenclaturas ya que, tanto por su ubicación como por su propia dinámica económica y social, se encuentra más bien relacionada con otras poblaciones de la región (ver capítulo 2).

³³ La acentuación del ideal virilocal no es exclusiva de Phinaya sino que aparece también en los *ayllus* del distrito de Marcapata (provincia de Quispicanchi, Cuzco). Allí los hombres afirman que “la mujer es para traer desde doce apachetas”, e incluso existe una expresión para burlarse de aquellos individuos que tras casarse residen junto con la familia de su esposa: *qhari qhachun* o “qhachun varón”.

emparentados con los miembros de la mitad a la que pertenecen sus respectivas madres. Por ello, para cualquier individuo, en cualquiera de las mitades “siempre está habiendo familia”.

La caracterización anterior permite visualizar de inmediato tres aspectos de la constitución del *ayllu* en Phinaya. En primer lugar, se trata de una agrupación basada fundamentalmente en lazos de parentesco. En segundo lugar, esta agrupación no constituye un conjunto indiferenciado sino que se articula en función de un tipo de intercambio matrimonial por el cual los hombres del *ayllu* grande desposan a mujeres del *ayllu* pequeño y viceversa, con el consecuente patrón de residencia virilocal. En tercer lugar, el universo de parientes diferenciados por dicha práctica distingue a los miembros del *ayllu* de nacimiento de los *qatay* y *qhachun* o afines. Todo parece sugerir, entonces, que Phinaya se presenta como un caso privilegiado para analizar una instancia particular de organización dual: aquella relacionada con un universo social endogámico dividido en dos mitades exogámicas, relacionadas entre sí mediante un patrón de residencia virilocal. Ahora bien, ni la terminología de parentesco ni la existencia de algún tipo de preferencia en el intercambio matrimonial (el matrimonio unilateral o bilateral entre primos es inexistente, así como también el intercambio matrimonial simétrico entre las respectivas mitades) permiten corroborar la existencia de este tipo de organización de una manera directa o inmediata. La mera división entre consanguíneos y afines tampoco permitiría apoyar este supuesto ya que, en definitiva, muchas terminologías de parentesco efectúan en algún grado este tipo de distinción, y la mayoría de ellas no están relacionadas con algún tipo de organización dualista. A menos que se conciba la caracterización mencionada como un ejemplo prístino de aquello que se denomina “mentalidad andina”, es legítimo preguntarse cuál es el factor que posibilita pensar a Phinaya como un caso de organización dual más allá del hecho de que, formalmente, esté dividida en mitades.

Discutiendo el matrimonio andino desde la perspectiva de los principios de “dualismo diametral” y “dualismo concéntrico” en relación con cierto patrón de endogamia en el nivel de la mitad generalizado en muchas poblaciones rurales andinas, Juan Ossio Acuña afirmó lo siguiente:

La orientación endogámica de las mitades en las comunidades contemporáneas es, pues, el reflejo de la nueva significación que el matrimonio ha adquirido en los Andes, y del viejo ideal de preservar la identidad y la legitimidad de los grupos y los individuos. Su base es la misma que la de la orientación endogámica que ejemplifican las comunidades rurales consideradas como un todo. Como consecuencia, *las mitades de hoy no son más que unidades simbólicas* mediante

las cuales se logra esta orientación endogámica de los intercambios matrimoniales en estas comunidades. *Pero así como el matrimonio se acomoda a esta configuración simbólica institucionalizada*, los valores que sostiene se proyectan también hacia los individuos, los grupos sociales y la orientación endogámica adoptada por los matrimonios. (Ossio Acuña 1996: 241; énfasis de los autores)

El punto de vista adoptado en estas páginas se aparta de este tipo de explicación por el siguiente motivo: según nuestros datos, es la misma articulación parental la que posibilita comprender la actualización de un principio de organización dual, y no al revés. La terminología de parentesco, la organización parental y el dualismo se relacionan entre sí en un contexto sociológico determinado, y es a este contexto al que es preciso remitirse para comprender las relaciones de convivencia entre estos elementos sin otorgarle un lugar privilegiado a alguno de ellos por sobre los demás.

Desde la perspectiva parental, el pueblo de Phinaya se presenta como un conjunto de familias nucleares ordenadas en líneas de descendencia de carácter agnático (48) que ocupan porciones definidas del territorio a lo largo del tiempo.³⁴ Estas líneas están relacionadas en virtud de las alianzas establecidas entre parte de sus miembros, lo que redundará en un fenómeno de endogamia tanto en el nivel del pueblo como en los de las respectivas mitades.

Estas líneas se ordenan en dos grupos de acuerdo con el lugar de origen de su antepasado más remoto: a) líneas que encuentran a un phinayense como antepasado más remoto (46% o 22 líneas), y b) líneas en las cuales el antepasado en cuestión es un migrante (54% o 26 líneas).³⁵ En el interior de estos grupos existen diferencias que permiten, una vez más, reagrupar el conjunto total. Estas diferencias se relacionan principalmente con el éxito en la ocupación diacrónica de porciones definidas del territorio. En este sentido, en el interior del primer grupo las 22 líneas “originarias” se dividen en 15 casos en los cuales la continuidad de la ocupación territorial se prolonga a lo largo del tiempo y en 7 casos en los cuales dicha continuidad se vio interrumpida; el grupo correspondiente a las líneas “migrantes”, por su parte, se descompone en 19 casos de continuidad y 7 de ruptura. Aquí se aprecia una situación en virtud de la cual las familias que ocupan el territorio de Phinaya se reordenan en 34 (71%) líneas de descendencia que continúan ocupando una porción fija del territorio, y 14 (29%) líneas en las cuales dicha continuidad se

³⁴ Para un examen detenido del registro genealógico (y la información estadística correspondiente) sobre el que se basan las generalizaciones siguientes, ver el capítulo 2.

³⁵ La mayoría de la población migrante proviene de dos regiones con las que Phinaya mantiene relaciones desde hace al menos un siglo: Olleachea (Puno) y Marcapata (Quispicanchi).

interrumpe. Desde esta perspectiva, entonces, se constatan dos hechos. En primer lugar, que el número de líneas inauguradas por un phinayense es ligeramente menor a aquellas en las cuales el antepasado más remoto identificable es foráneo; y sin embargo, el número de líneas que continúan en el tiempo es significativamente mayor al caso inverso. En este sentido, la continuidad de la ocupación territorial a lo largo de las generaciones manifiesta una relación estrecha entre parentesco y territorio en el nivel de las mitades, aunque más no fuera por el hecho evidente del vínculo entre los patronímicos y la toponimia asociada con ellas, lo que no es sino otra manifestación del mismo fenómeno por mera constatación estadística de que el mayor número de líneas de descendencia consisten, justamente, en aquellas que a lo largo del tiempo se adscriben a una u otra de las mitades. En segundo lugar, los casos de quiebre o ruptura también resultan sugerentes. Las razones de la ruptura de una línea (es decir, del vínculo entre patronímico y topónimo) obedecen a dos tipos de razones: primero, la descendencia del antepasado desde el cual se interrumpe la línea consiste exclusivamente en mujeres; segundo, la descendencia masculina del antepasado en cuestión se desplaza hacia otros pueblos o bien hacia otros sectores del pueblo. Es este último tipo de desplazamiento el que llama la atención y obliga a preguntarse quiénes son los que se desplazan, y por qué motivo.

De la red de parentesco inferida de los datos relativos a las familias nucleares phinayenses (124) es posible identificar un conjunto de uniones matrimoniales (136) y establecer diferencias en su composición de acuerdo con la procedencia de los respectivos cónyuges. Contamos: a) 71 uniones (52%) en los que ambos son originarios de Phinaya; b) 56 uniones (41%) en las que al menos uno de ellos es foráneo, y c) 9 uniones (7%) en las que ambos son foráneos. Una mirada más detenida a las distribuciones en el interior de los dos primeros grupos permite precisar el sentido de estas cifras. En el primero, 43 casos consisten en uniones en las cuales ambos cónyuges pertenecen a una u otra de las mitades del pueblo; mientras que, por su parte, el resto de los casos (28) consiste en uniones en las que los cónyuges pertenecen a mitades distintas. Por su parte, las uniones en las que al menos uno de los cónyuges es foráneo se descomponen en 38 casos en los que los hombres son phinayenses y 18 casos en las que las mujeres son las originarias de Phinaya.

Esta rápida aproximación a los vínculos phinayenses de afinidad permite determinar, por un lado, que las uniones en las que ambos cónyuges son originarios de Phinaya son significativamente mayores al resto de los casos identificados; por el otro, que en el interior de este mismo grupo se advierte un predominio estadístico de las uniones entre miembros de una misma mitad. En este sentido, se observa

una marcada tendencia endogámica que se expresa, primero, en el interior de cada mitad, luego entre las mitades y finalmente —como resultado de ello— en el pueblo en su totalidad. Al mismo tiempo, la distribución de los casos relacionados con las uniones entre phinayenses y foráneos no sólo revela el lugar que ocupa el sector migrante en la composición del pueblo, sino la vigencia del ideal de residencia virilocal. Sin embargo, y sobre todo, estas mismas distribuciones demuestran que el modelo no sólo es reconstruido a partir de los niveles de endogamia que vinculan entre sí a las diversas líneas de descendencia, sino que también se ve realimentado por un flujo migratorio constante a lo largo de las generaciones.

Las alianzas matrimoniales entre individuos nacidos en Phinaya (71) también pueden leerse desde el punto de vista que ofrecen las líneas de descendencia a las que pertenecen. El mayor número de uniones celebradas entre miembros de la misma mitad (20 de 43 casos) involucra a ♂ egos pertenecientes a líneas continuas en las que el antepasado más remoto resulta ser un phinayense, así como también (14 casos) a ♂ egos pertenecientes a líneas de descendencia, también continuas, inauguradas por un antepasado migrante. Los casos de uniones en las cuales los cónyuges son originarios de la misma mitad y pertenecen a líneas que se interrumpen en algún momento resultan singularmente excepcionales (9). Atendiendo al carácter continuo o discontinuo de las líneas de descendencia a la que pertenecen los cónyuges masculinos, las pautas de residencia posmatrimonial se distribuyen del siguiente modo: a) 10 casos de virilocalidad para la situación en la cual los cónyuges pertenecen a líneas continuas —contra 1 caso perteneciente a ♂ Ego cuya línea se interrumpe; b) 15 casos de natolocalidad para la misma situación —contra 2 que corresponden a ♂ egos pertenecientes a líneas que se interrumpen; c) 2 casos de uxorialidad, cada uno correspondiente a una y otra de las situaciones mencionadas en “b”, y d) 8 casos de neolocalidad para egos pertenecientes a líneas continuas y 5 para egos provenientes de líneas interrumpidas.

Por su parte, el conjunto de alianzas matrimoniales en el cual los cónyuges pertenecen a una y otra de las mitades del pueblo (28) se distribuye también de manera regular, al punto de que parece reproducir la distribución observada anteriormente. En las uniones celebradas entre cónyuges pertenecientes a líneas que continúan en el tiempo (significativamente mayores), se observan 11 casos de líneas cuyo antepasado más remoto es phinayense (contra 4 que se interrumpen) y otros 11 casos de líneas con antepasados migrantes (contra 2 interrumpidas). Sin embargo, a diferencia de la situación anterior, desde el punto de vista de las pautas de residencia posmatrimonial (*i.e.* uniones entre miembros de la misma mitad), se aprecia en este contexto el predominio de la virilocalidad: 16 casos

en los cuales los cónyuges masculinos pertenecen a líneas que continúan en el tiempo (independientemente de la condición phinayense o foránea del antepasado más remoto) sobre 3 casos correspondientes a líneas interrumpidas. Las uniones uxori-locales consisten en 4 casos relativos a líneas continuas en el tiempo y 2 en los cuales sucede lo contrario. Las restantes 3 uniones neolcales corresponden a 2 casos de líneas continuas y 1 caso relativo a una línea interrumpida.

En relación con el carácter continuo o interrumpido de las líneas a las que pertenecen, y las pautas de residencia postmatrimonial, la información relativa a los matrimonios phinayenses permite establecer un segundo nivel de precisiones (el primero correspondía a los grados de endogamia), esta vez relativo a la organización en mitades. En primer lugar, el número de uniones viril-locales hace de la virilocalidad un mecanismo importante a través del cual se relacionan gran parte de las familias del universo parental phinayense. Los casos de natolocalidad reafirman la tendencia virilocal y, al hacerlo, confirman el primero de los niveles de endogamia identificados (*i.e.* el nivel de la mitad). En segundo lugar, las uniones viril-locales y natolcales se registran mayormente entre aquellos egos pertenecientes a líneas continuas, mientras que los casos de uxori-localidad y neolocalidad se asocian con aquellos individuos cuyas líneas de descendencia se vieron interrumpidas.

Ahora bien, ¿qué ocurre con las uniones entre phinayenses y foráneos? El número de mujeres foráneas que se insertan en la red de parentesco (38) supera el de hombres foráneos que desposaron a mujeres phinayenses (18). En el primer tipo de uniones, la cuota de mujeres foráneas unidas viril-localmente es constante a lo largo de las generaciones, fenómeno que parece confirmar que la búsqueda de mujeres fuera del pueblo no es un hecho fortuito. Asimismo, la gran mayoría de los egos involucrados en este tipo de uniones pertenecen a líneas continuas (34), hecho que vuelve a corroborar la importancia de la continuidad de las líneas de descendencia en la ocupación de porciones del territorio y la pauta de residencia postmatrimonial predominante —más allá del origen de los antepasados remotos— como elementos que, en su interacción, redundan en el tipo de organización social descubierto en Phinaya. Los casos excepcionales de neolocalidad entre hombres phinayenses y mujeres foráneas (4) parecieran relacionarse con el hecho de que los egos en cuestión pertenecen a líneas que se han visto interrumpidas. Visiblemente, entonces, la cuota de mujeres necesarias para la reproducción de la estructura no la provee el conjunto de mujeres phinayenses en un momento determinado del tiempo y es preciso, por tanto, buscarla en otros sitios.³⁶ Ello no se explica

³⁶ Mas no en cualquier sitio: ver los capítulos 2 y 4.

exclusivamente en términos demográficos, ya que la distribución de hombres y mujeres a lo largo de las generaciones es bastante uniforme. Lo que parece ocurrir, más bien, es que en virtud de las alianzas establecidas por los hombres mayores de las generaciones de una determinada línea de descendencia los hombres menores de la misma se ven privados de un número importante de mujeres de su propia generación (y viceversa) por estar emparentados con ellas a través de las alianzas establecidas entre sus respectivos antepasados. A medida que se intrinca, pues, el entretejido parental genera sus propios límites.

Resulta instructivo al respecto detenerse en los dos últimos tipos de uniones identificadas. Si bien el número de uniones entre hombres foráneos y mujeres de Phinaya es decididamente menor al resto de los casos expuestos, éste se relaciona muy bien con aquellas uniones en las cuales ambos *partenaires* son foráneos. Lo que aquí interesa —además de volver a constatar cierto patrón migratorio apenas sugerido en estas páginas— vuelve a ser la comprobación de la continuidad temporal de muchas de las líneas de descendencia inauguradas por estos migrantes (5 para el primer caso y 7 para el segundo); continuidad que, por su parte, se explica mediante la misma lógica que rige la organización del pueblo en su conjunto. La inserción de la población migrante masculina en la red de parentesco de Phinaya, por tanto, lejos de desvirtuar el modelo de organización social propuesto, parecería corroborarlo. El modo a partir del cual dicha inserción redunde en la conformación de nuevas líneas continuas ofrece a la vez una excelente oportunidad para conjeturar las posibles formas de ocupación territorial en el pasado. Desde esta perspectiva, el sentido de pertenencia al pueblo, y a cada una de sus mitades, no pasa tanto por una suerte de identificación con un remoto antepasado originario que legitimaría el estatus phinayense sino, más bien, por el éxito alcanzado por determinadas líneas en la ocupación continua de ciertas porciones de terreno.

La constatación de líneas de descendencia que continúan y se interrumpen, sumada al hecho de una conciencia genealógica relativamente frágil (que por lo general no se remonta más allá de G+2), son dos condiciones suficientes para indicar que la representación de la organización social del pueblo de Phinaya, tal y como la hemos expuesto aquí, implica un recorte sincrónico de lo que podría ser el desenvolvimiento de estas líneas a lo largo del tiempo. La mera conciencia de este recorte temporal, por su parte, invita a pensar que muchas de las líneas de descendencia que se presentan como “originarias” no tendrían por qué serlo si se tuviera la posibilidad de remontarse más allá de los datos disponibles. De la misma manera, podría especularse que en el futuro muchas de las líneas inauguradas por migrantes se convertirán en líneas de “phinayenses”, en el sentido de que el

antepasado más remoto del que tenga conciencia la descendencia sea, justamente, “phinayense” (*i.e.* por más que en rigor sea hijo de un migrante). La misma hipótesis puede servir para interpretar los casos de las líneas interrumpidas. De todos modos, fundamentada en las relaciones de parentesco la lógica que ordena este proceso parece ser siempre la misma; mientras eso sea así, el resultado será la organización del pueblo en mitades.

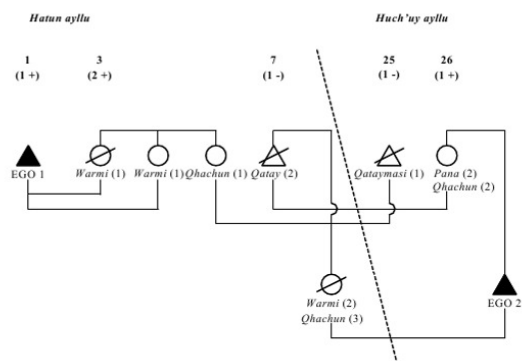
Resta, por último, preguntar si es posible establecer algún tipo de conexión entre, por un lado, la clasificación que realiza todo individuo de aquellas personas que están emparentadas con él mediante lazos de descendencia o de alianza y, por el otro, entre esa clasificación y la organización social del pueblo en mitades. Hemos visto que la terminología de parentesco phinayense es bilateral y egocentrada, y que distingue en un número de casos significativos aquellos parientes consanguíneos de los afines. Es preciso detenernos un momento en estos últimos; o, lo que es lo mismo, en los términos de referencia *qatay* y *qhachun*. El primero de estos términos designa a ZH y DH y, en su extensión clasificatoria, también refiere a todos aquellos hombres que en virtud de los lazos de alianza matrimonial establecidos pasan a formar parte de la parentela afinal de una línea cualquiera de agnados. Otro tanto ocurre con el término *qhachun* que designa, inversamente, a todas aquellas mujeres con las cuales una línea de descendencia determinada traba relaciones de afinidad en virtud de las uniones que sus miembros masculinos establecieron con ellas. Por lo general, los estudios sobre parentesco quechua que se detienen en el análisis de estos dos términos subrayan su estatus sociológico inferior, plausible de ser observado en una amplia serie de actividades cotidianas y rituales en las cuales están involucrados los afines y las familias de sus respectivos cónyuges. Dejando de lado esta cuestión, y considerando la organización social y el funcionamiento del pueblo de Phinaya en su totalidad, lo que puede establecerse es que la clasificación común de los afines en una categoría única de referencia constituye una instancia de diferenciación cuyo resultado —si se lo relaciona nuevamente con el patrón de descendencia agnaticia, la virilocalidad y los niveles de endogamia establecidos por las uniones matrimoniales— no es sino un universo de parientes consanguíneos y afines ordenados en dos mitades. Los lazos de alianza, a su vez, pueden reagruparse en una serie de grados de endogamia, producto de las uniones matrimoniales contraídas por miembros de líneas que ocupan porciones más o menos contiguas del territorio del pueblo, e incluso del pueblo en su totalidad. Es decir que la organización en mitades es el resultado diacrónico de la interacción entre la agnación, la virilocalidad y los niveles de endogamia; ellos, a su vez, dividen el conjunto de la población en un universo virtualmente compuesto de consanguíneos y afines que pueden residir en una misma mitad o bien en mitades

distintas. Si un Ego de una línea desposa una mujer de otra línea, pero de la misma mitad, los vínculos que unen y separan a ambas líneas son los mismos que existen entre ese primer hombre y un tercero con el que se unió, digamos, una mujer perteneciente a la misma línea de la que proviene su esposa. Esto será así tanto en el caso de que este tercer hombre pertenezca a una línea de descendencia de la misma mitad que la de los dos anteriores, o a la de la otra mitad. La percepción de los vínculos de unión y separación entre las distintas familias encuentra su expresión terminológica tanto desde el punto de vista de las líneas de descendencia propiamente dichas como también desde la perspectiva de los mismos actores involucrados. Los términos *qataymasi* y *qhachunmasi*, en virtud de los cuales dos hombres o dos mujeres cualesquiera se identifican entre sí en función de los lazos matrimoniales que los unen a dos mujeres o a dos hombres que pertenecen a una misma línea de descendencia distinta de las suyas son la prueba de ello.

En la figura 6.8 hemos procurado ejemplificar esto a propósito de un segmento genealógico phinayense desde la perspectiva de dos egos pertenecientes al *hatun ayllu* y al *buch'uy ayllu*.³⁷ Si bien, como hemos visto, los parientes consanguíneos y afines de cada Ego tienden a estar concentrados en las mitades a las que ellos mismos pertenecen, lo cierto es que buena parte de los segundos —desde el punto de vista que ofrece la extensión clasificatoria de los términos de referencia— pertenecen a líneas de descendencia de la mitad opuesta. Es decir que el universo de parientes no está restringido a una u otra de las mitades del pueblo ni a una u otra de las líneas que las conforman. En este sentido, la distancia que separa a dos o más hombres pertenecientes a dos o más líneas de descendencia —de la misma mitad o de mitades diferentes— de una tercera deja de ser tal cuando se advierte que desposaron a mujeres pertenecientes a esta última (Ego 1 del *hatun ayllu* y Ego línea 25 del *buch'uy ayllu* = *qataymasi*). La atenuación, cuando no la anulación misma de las diversas distinciones hasta aquí expuestas (mitades, líneas, consanguíneos y afines), encuentra su máxima expresión cuando un mismo individuo las incorpora en su propia humanidad. Así, por ejemplo, la “esposa” de Ego 2 perteneciente al *buch'uy ayllu* (= *warmi*, línea 7 del *hatun ayllu*) es asimismo la “hermana del esposo de su hermana” (= *qachun*); en virtud de ello, además, su propia hermana (= *pana* línea 26 del *buch'uy ayllu*) es también la “esposa del hermano de su esposa” (= *qhachun*), es decir su “cuñada”.

³⁷ La figura 6.8 es un segmento genealógico de la red de parentesco analizada en el capítulo 2 y ha sido elaborado mediante los criterios adoptados en la figura 2.2.

Figura 6.8
Segmento genealógico phinayense desde la perspectiva que ofrece la terminología de parentesco quechua



Consideraciones finales

Las dos terminologías de parentesco aquí consignadas permiten realizar una comparación que observa similitudes y diferencias tanto en el nivel formal como en el sociológico. En el plano formal, parece evidente que la mayor similitud consiste en que los términos de mayor valor diagnóstico se concentran en los tres niveles genealógicos centrales. La diferencia crucial es que en el caso de Phinaya se observa en estas generaciones una diferenciación consistente entre los parientes lineales y los colaterales, agrupándose los últimos en una única categoría que no distingue entre parientes paralelos y cruzados. El universo de los afines, de esta manera, queda absolutamente diferenciado del resto de la nomenclatura, destacándose en este proceso el protagonismo de las categorías *qatay* y *qhachun*. En el caso chacobo, por el contrario, el criterio clasificatorio fundamental es la distinción entre parientes consanguíneos y afines en las tres generaciones centrales, que armoniza con el matrimonio bilateral de primos cruzados.

En ambos casos resulta imposible inferir un patrón de organización dualista del mero uso de los términos de parentesco. En Phinaya no existe ningún tipo de prescripción matrimonial que designe privilegiadamente a determinada categoría genealógica como cónyuge potencial. Utilizando la conceptualización lévi-straussiana, podríamos decir que se trata de una terminología menos “elemental” que la chacobo, si es que acaso lo fuera en algún grado. La nomenclatura chacobo tampoco permite deducir ningún ordenamiento dual. Una vez que los *maxobo* salen

de la escena, basta con conceptualizar a M como pariente paralelo-consanguíneo y a FZ como cruzado-afín, como hacen los chacobo jóvenes, para encontrarse con un clásico sistema dravidiano, egocentrado, bilateral, sin conexión alguna con la lógica unilineal. En definitiva, consideradas en sí mismas, las dos terminologías no permiten explicar los ordenamientos “dualistas” descritos. En ambos casos, entonces, parece indispensable analizar las relaciones concretas entre las nomenclaturas y otros dominios como las regularidades en las prácticas de alianza matrimonial, las conceptualizaciones nativas de la endogamia y la exogamia, la categorización de la descendencia o las pautas de residencia posmatrimonial. Para ello es preciso tener en cuenta tanto las ideologías y las representaciones nativas como las prácticas matrimoniales concretas tal como son experimentadas en diversos niveles sociales (personal, familiar, parental, comunitario, etcétera).

Sin embargo, el problema de las relaciones entre terminología de parentesco y organización social —o, en otras palabras, el paso de la perspectiva formal a la sociológica— supone ciertas precisiones. Hemos visto cómo la comprensión de cada caso concreto exige la puesta en relación de distintas dimensiones terminológicas, sociológicas e ideológicas del parentesco. Sin embargo, es preciso rehuir la alternativa forzosa entre dos posiciones intransigentes. Por un lado, debe evitarse la perspectiva puramente “determinista”, que en su polo sociologicista prescribe que las terminologías reflejan de manera directa y mecánica la estructura social y en su contrapartida mentalista propone que los usos terminológicos (mentales, clasificatorios, lingüísticos) determinan los usos sociales. Por otro lado, conviene evitar también la perspectiva “autonomista”, según la cual las terminologías son sistemas de conceptos puramente formales que carecen de correlato alguno en la alianza matrimonial y en las prácticas de reproducción social.

Sin pretender que se trate de una novedad, parece más razonable suponer que las categorías de clasificación terminológica y los contextos sociológicos deben iluminarse mutuamente. Esta perspectiva implica incorporar en el análisis una dimensión que podemos llamar “dinámica” en al menos dos sentidos. En primer lugar, tanto la organización social de los phinayenses como la de los chacobo han demostrado poseer, a lo largo del tiempo, una apertura, una plasticidad y una flexibilidad que les permitió acomodarse frente a cambios como las migraciones estacionales o definitivas, las relocalizaciones, los contactos interétnicos o el mestizaje. Si la estructura social chacobo se amolda sin problemas a la incorporación tanto de *carayanas* como de otros grupos étnicos vecinos, o bien a la reconfiguración misionera de la praxis matrimonial, el caso de Phinaya parece incluso ir más allá, puesto que la absorción de migrantes y la fragilidad mnemónica respecto de los

orígenes —en definitiva, el proceso de reciclado temporal de las líneas agnáticas localizadas— parecen combinarse para constituir uno de los pilares indispensables de su organización social.

En segundo lugar, la consideración simultánea de las dimensiones ideológicas, sociológicas y organizacionales permite entrever contextos de tensión que prestan movimiento a la singularidad de cada caso concreto. No sólo nos referimos a la venerable distinción malinowskiana entre lo que la gente dice y lo que la gente hace, sino a la misma presencia de relaciones de disputa abierta, conflicto latente o convivencia armónica entre distintos principios estructurales (por ejemplo, la ideología patrilineal implícita en la teoría de la concepción o la mitología y las relaciones afinales de ♂ Ego en un contexto fuertemente uxori-local como el chacobo), entre estos mismos principios y las representaciones nativas (por ejemplo, el reconocimiento de la filiación bilateral y la ideología de la agnación en Phinaya), y, por último, entre las mismas ideas y las teorías nativas entre sí (por ejemplo, la retórica discursiva de “la sangre” o la endogamia combinada con el conocimiento de la necesidad de contraer alianza con otros grupos). En este juego de discordancias, más allá de sus diferencias, los casos expuestos permiten apreciar una relación dinámica entre el funcionamiento cotidiano de la sociedad, tal como se le presenta a un observador externo, y las distintas representaciones mediante las cuales sus miembros han concebido esa misma operación. El ejemplo más claro parece ser la conceptualización en ambos casos de la endogamia y la exogamia. Muchos chacobo dicen casarse “dentro” de la familia, con su “sangre” o con sus “parientes”, pero hemos visto en qué sentido preciso debemos interpretar ese dato. Del mismo modo, la perspectiva de los phinayenses concibe la operación de los *ayllus* en términos de un intercambio sistemático de mujeres por parte de los miembros varones de cada una de las mitades, lo cual no se constata estadísticamente en las redes locales de alianza. Parece probable, además, que un hombre y una mujer chacobo, o un suegro y su yerno, no conciben la vida en sociedad en los mismos términos; así como también todo incita a pensar que un migrante cuya familia no ha conseguido establecerse en un territorio definido no concebirá la vida phinayense del mismo modo como los miembros de una línea agnática exitosa.

Resta, entonces, retomar el problema del dualismo. ¿En qué sentido específico es lícito hablar del mismo en los casos expuestos? Todo sugiere que resulta infructuoso plantear correlaciones mecánicas entre la terminología de parentesco, las prácticas de alianza matrimonial y los ordenamientos dualistas; por el contrario, la singularidad de las relaciones entre estos planos —así como sus cambios

diacrónicos— debe rastrearse en cada caso concreto. La consideración comparada de los vínculos entre, por un lado, las prácticas de alianza y los *ayllus* phinayenses y, por otro, la alianza serial y las facciones uxori-locales de los chacobo, ha permitido constatar frecuencias matrimoniales que sugieren un llamativo predominio de lo que podría denominarse “endogamia de mitad”. En Phinaya hemos observado una tendencia predominante hacia familias ordenadas en una serie de líneas agnáticas y localizadas que practican entre ellas la endogamia de mitad: ♂ Ego se casa con mujeres de otras líneas pertenecientes, en su mayor proporción, al mismo *ayllu* al que pertenece su propia línea. Por otra parte, en el pasado los chacobo establecían ciclos de reciprocidad entre *maxobo* aliados, en cuyo marco intercambiaban —entre otros bienes— las alianzas matrimoniales; así, la tendencia era que Ego se uniera en matrimonio con su prima cruzada del *maxo* complementario. En los últimos cincuenta años, no obstante, grupos antaño enemigos han sido relocalizados en nuevas “comunidades”, y en la mayor de ellas hemos documentado una organización espacial, sociológica y política en dos parcialidades bien diferenciadas. Las familias extensas intercambian cónyuges entre sí en ciclos de alianzas seriales que revelan, como entre los phinayenses, la combinación de una “exogamia de patronímico” con una “endogamia de parcialidad”.

En ambos casos, la apelación a “lógicas”, “cosmologías” o “mentalidades” como determinantes causales del dualismo se revela como un recurso tan elusivo como lábil; y, en última instancia, como un procedimiento metodológico difícilmente verificable. Los ordenamientos “dualistas” no son un dato evidente, ni menos aún una premisa fáctica que puede darse por sentada y utilizarse como punto de partida heurístico para explicar luego otras facetas de la vida social. En nuestro caso hemos preferido identificar tanto la presencia del orden “dualista” como el alcance preciso de su funcionamiento a partir de su relación concreta con otros hechos sociales. Considerando las cosas desde esta perspectiva, todo sugiere que es la misma regularidad estadística de las prácticas matrimoniales la que constituye, mediante el intercambio, los ordenamientos “dualistas”. En cierto modo, los mismos términos analíticos que impone la lógica argumental nos obligan a describir unidades preexistentes (“líneas” en Phinaya, “parcialidades” entre los chacobo, “familias extensas” en ambos casos) que luego trazarían relaciones entre sí intercambiando cónyuges. Pero la representación más certera y ajustada a la realidad es que son las mismas frecuencias de intercambios las que, acomodándose a los cambios a través del tiempo, constituyen aquellas unidades sociales que, al entrar en relación entre sí, configuran interactivamente —en uno de sus tantos modos posibles de asociación— ese modo de organización que luego llamamos dualismo.