

**BUSCANDO UN CONYUGE: MATRIMONIO, HERENCIA Y AYUDA
MUTUA EN UN DISTRITO DEL VALLE DE COLCA**

Karsten Paerregaard

La organización social es uno de los temas vinculados con el mundo andino que ha sido menos estudiado. Aparte de las publicaciones *Reciprocidad y Matrimonio en los Andes* (Bolton y Mayer 1980) y *Reciprocidad e Intercambio en los Andes Peruanos* (Alberti y Mayer 1974) y unos cuantos artículos (Bastien 1978b; Bolton 1973; Price 1965; Vásquez y Holmberg 1966; Ossio 1984; Tomoeda y Fujii 1985), que en su conjunto representaron un primer paso hacia el desarrollo de un modelo general de la organización social del mundo andino, este tema ha sido tratado por los antropólogos ya sea como un aspecto para ser interpretado dentro de contextos más amplios (la estructura de la sociedad incaica: Zuidema 1964; la comunidad campesina como institución: Casaverde 1978; el desarrollo de la comunidad campesina: Paerregaard 1987; el funcionamiento del ayllu: Skar 1982), ya sea como un aspecto más de la monografía tradicional sobre el mundo andino (Isbell 1978; Brush 1977; Bastien 1978a; Flores Ochoa 1977; Rowe 1963; Tschopik 1963; Mishkin 1963, etc.).

La finalidad de mi artículo es contribuir al desarrollo de un modelo general de la organización social del mundo andino, en el cual pocos se han interesado en los últimos diez años. Dos son los aspectos que voy a analizar en base a datos recogidos en el distrito de Tapay, en el valle de Colca, provincia de Cailloma, departamento de Arequipa¹. Primero, quiero analizar el patrón matrimonial que caracteriza por un lado la relación entre el distrito de Tapay y el mundo externo, y por otro lado las relaciones entre los grupos sociales y culturales que forman la población de Tapay. En otras palabras, ana-

1. Trabajo de campo en Tapay que fue realizado durante todo el año 1986; formó parte de un proyecto de investigación financiado por la Universidad de Copenhague y el Consejo Nacional de las Ciencias Humanas de Dinamarca. Durante mi trabajo estuve en condición de investigador afiliado a la Universidad Católica del Perú. Las conclusiones del proyecto han sido presentadas en mi tesis doctoral (Universidad de Copenhague, Ph. D. 1990) y publicadas en diferentes artículos (1987b, 1988, 1989).

lizar cómo la exogamia y la endogamia se manifiestan en los diferentes niveles de la sociedad tapeña. Segundo, intentaré interpretar este patrón matrimonial dentro de un contexto más amplio, el de la organización social de Tapay. Por lo tanto, presentaré una serie de datos en torno al sistema de herencia en Tapay y la ayuda mutua entre los tapeños.

El artículo tiene tres partes. La primera consiste en una introducción general a la organización social del mundo andino, con referencia a la literatura existente. En segundo lugar, presento los datos referentes a Tapay, enfocando el aspecto de endogamia y exogamia. Por último, intentaré caracterizar las relaciones matrimoniales en Tapay, dentro del contexto más amplio de la organización social.

PARENTESCO EN LOS ANDES

El sistema de parentesco andino se caracteriza por una forma de organización basada en la parentela², en la que los miembros de la familia eligen individualmente a sus colaboradores. La bilateralidad es, de esta manera, el rasgo distintivo del sistema de parentesco en toda la región andina (Isbell 1980: 211-212, 1978: 211; Belote y Belote 1980: 464; Bolton 1980: 337-338; Long 1980: 624; Orlove y Custred 1980: 558; Harris 1978: 28-29; Skar 1982: 167; Malengreau 1980: 521; Webster 1980: 185; Mayer 1980: 431), lo cual coincide con la extensión general del grupo de parentela en la región (Lambert 1980: 12; Skar 1982: 172; Casaverde 1978: 23).

El sistema bilateral es flexible –rasgo subrayado por la extensión del parentesco ritual (Skar 1982: 167)– y se caracteriza por el hecho de que la dimensión espacial es fomentada en detrimento de la dimensión temporal. Son pocos los que recuerdan hacia atrás hasta sus abuelos, y aún menos aquellos que los tienen presentes tanto en la línea paterna como en la materna, ya que, por razones pragmáticas, una de las dos líneas es siempre priorizada en detrimento de la otra. Lo contrario sucede con los primos y primas hasta el tercer y cuarto grados, y las relaciones de afinidad pueden desempeñar un papel tan importante como las de consanguinidad. Como observa Isbell, las dimensiones espaciales y temporales pueden, sin embargo, variar dependiendo del hecho de si el EGO es hombre o mujer. Para el hombre, la dimensión vertical adquiere la mayor importancia, en contraposición a la mujer, para quien el parentesco se orienta horizontalmente (Isbell 1978: 107).

2. En lo que sigue, el término parentela significa lo mismo que "kindred" en inglés (ver Bolton y Mayer 1980).

En los Andes de hoy, la patrilinealidad se presenta limitada tanto en dominación como en extensión. Los estudios realizados por Stein (1961: 121), Burchard (1980) y Holmberg y Vásquez (1966) sobre castas son los más notables. Tschopik informa acerca de la patrilinealidad entre los indios aymaras (1963: 542); también de otras regiones se tienen referencias sobre la existencia de rasgos patrilineales en sistemas comúnmente dominados por la bilateralidad (Mishkin 1963: 448; Webster 1980: 185; Harris 1978: 28-29), lo que es resaltado adicionalmente por el hecho de que los antropólogos han observado la presencia de grupos corporativos de hermanos en los Andes (Platt 1980: 144; Webster 1980; Flores Ochoa 1968: 68).

Probablemente la existencia de la unilinealidad se relaciona con la extensión del pastoreo en los Andes. Esto se comprueba en el caso de los q'eros, estudiados por Webster (1980), y de los pastores de Paratá, entre quienes Flores Ochoa (1968) ha efectuado trabajo de campo. Además, los ejemplos de los machas y laymis, investigados por Platt (1980) y Harris (1978; 1986) refuerzan esta propuesta. Ambos grupos pertenecen al pueblo aymara y se caracterizan por la patrilinealidad, y esto tiene relación con el hecho de que el pastoreo tiene un lugar preponderante en los Andes bolivianos.

La característica de ser abierto y flexible, propiedad del sistema de parentesco bilateral en los Andes, vale también en parte para la estructura de sucesión. Así, muchos investigadores de campo andinos informan acerca de sistemas sucesorios bilaterales, donde las hijas comparten la herencia con los hijos sobre bases de igualdad —o cuasi igualdad (Orlove y Custred 1980: 558; Malengreau 1980: 464; Skar 1982: 187; Long 1980: 624; Belote y Belote 1980: 464; Bolton 1980: 337-338; Burchard 1980: 611)—, mientras que otros investigadores, por el contrario, informan acerca de sistemas que mantienen el peso sobre los principios hereditarios patrilineales (Platt 1980: 144; Harris 1978: 29).

Mientras tanto, en algunos autores reina la duda acerca del preciso significado del concepto de herencia paralela. De esta forma, Isbell (1980: 210) describe un sistema paralelo en el cual la herencia se mantiene separada en dos líneas independientes, donde una va del padre a los hijos y la otra de la madre a las hijas; mientras que Malengreau (1980: 533) habla de la herencia paralela como un sistema cuya esencia consiste en que únicamente se mantienen separados el principio patrilineal y el principio matrilineal.

Una posibilidad entre tales vaguedades en la terminología, es la de precisar con mayor exactitud qué se hereda, en qué momento del ciclo vital

de la familia se hereda, y quiénes constituyen los destinatarios potenciales en el proceso hereditario. Como ejemplo, se puede hacer mención a las informaciones suplementarias que ofrecen varios investigadores de campo en relación a la descripción del sistema sucesorio. En algunas ocasiones se hace referencia al primogénito o al ultimogénito (Harris 1986: 268; Flores Ochoa 1968: 68); mientras que otros informan acerca de sistemas con igual forma de reparto al interior del grupo hereditario (Brush 1977: 86). Otro aspecto interesante —vinculado al asunto de primogénito y ultimogénito— es considerar la herencia como un proceso en el tiempo. En los Andes, la herencia se reparte con mucha frecuencia en porciones y se extiende por varias generaciones.

Un aspecto que desempeña un papel central en la organización social andina, es el tema de la localidad. También aquí se presentan variaciones. Algunos antropólogos hacen referencia a la ambilocalidad (Skar 1982: 213), otros a la neolocalidad (Mayer 1980: 430; Belote y Belote 1980: 464; Malengreau 1980: 531), y otros nuevamente a la virilocalidad (Platt 1980: 144), mientras que algunos autores hablan de combinaciones de bilocalidad y neolocalidad (Stein 1961: 122), o de neolocalidad y virilocalidad (Albó y Wamani 1980: 289-290), o de neolocalidad y uxoricidad (Hickman y Stuart 1980: 259). Las variaciones reflejan la alta flexibilidad del sistema bilateral y el rol determinante de la localidad como criterio de elección de los colaboradores y de la composición del grupo de parentela que, como se ha señalado, constituye el núcleo del sistema de parentesco andino. Más adelante regresaré a este aspecto, cuando trate del patrón de matrimonio.

El parentesco ritual, compadrazgo, es una institución fundamental en la organización social andina y tal vez la mejor prueba de la influencia cristiano-europea (Stein 1961: 129-136; Doughty 1968; Isbell 1978: 114-117; Malengreau 1980: 504-20; Skar 1982: 197-205; Brush 1977: 147). Mintz y Wolf (1950), Foster (1953) y Gudeman (1975) discuten la extensión de la institución del compadrazgo por todo el continente latinoamericano, mientras que Ossio (1984) analiza el compadrazgo en relación al resto del sistema de parentesco y matrimonio en los Andes. Uno de los puntos claves de Ossio es que el compadrazgo tiene una capacidad especial para incorporar instituciones extrañas, lo que puede explicar en parte su extensión e integración en la sociedad andina. Whitten (1976: 110-139) refiere, por el contrario, que en Ecuador se presentan formas de parentesco rituales de origen nativo, que muestran una gran similitud con la institución de compadrazgo española, punto de vista que los datos proporcionados por Isbell (1980: 230-231) parecen corroborar.

La vecindad y la amistad se pueden nombrar como otras relaciones sociales en los Andes, que por momentos reemplazan a las relaciones de consanguinidad o de afinidad. El significado de las dos categorías se verá probablemente en la base de la dimensión de localidad, que Zuidema (1980: 112) resalta como elemento básico en la estructura de parentesco precolombina, la que además se pone de relieve cuando tomamos en consideración la organización ecológica de la sociedad andina. El control sobre los recursos ecológicos e ingresos de estructuras complementarias entre grupos ecológicos exigen así la acentuación de la localidad en la elección de colaboradores en situación de igualdad con el parentesco y matrimonio.

El grupo de parentela adquiere un papel central en la elección de colaboradores. La reciprocidad, como lo han señalado Alberti y Mayer (1974), tiene raíces profundas en la estructura de la sociedad andina, lo que fue afirmado adicionalmente por medio de la conquista. Esta comunidad estaba encerrada dentro de un mundo colonial y hostil, donde la supervivencia suponía solidaridad y colaboración interna. Skar (1982: 219) demuestra, de manera esquemática, cómo una institución de estas características se construye alrededor del ayllu. Cada una de las cuatro formas de cooperación corresponde a una nueva categoría de relaciones sociales: la "ayuda" tiene lugar entre parientes cercanos, el "ayni" entre parientes lejanos, la "minka" a nivel sectorial y la "faena" a nivel de pueblos. Las tres primeras formas se organizan a nivel individual o familiar y responden a los siguientes tres términos señalados por Mayer (1974): "voluntad" (reciprocidad no formalizada que no puede rechazarse), "waje-waje" (reciprocidad formalizada que puede rechazarse) y "minka" (reciprocidad formalizada donde no se intercambian formas iguales, pero que puede prestarse en formas variables), mientras que la "faena", donde el reclutamiento ocurre a nivel de pueblos, tiene carácter de compromiso de la comunidad con asistencia obligatoria.

Mientras que la mayor parte de los investigadores andinos están de acuerdo en la terminología, que sin embargo dentro de cada región se expone a variaciones menores, algunos han señalado los contextos variables en los que ingresan las diferentes formas de cooperación. Fonseca (1974) constata que la minka se emplea en diferentes relaciones sociales y étnicas, mientras que el waje-waje se utiliza entre iguales. Por el contrario, Malengreau (1974) investiga la reciprocidad como un fenómeno en la relación entre la comunidad y el mundo exterior. Orlove y Benjamin (1980) discuten el ayni y la minka como variables de estratificación; y finalmente Brush (1977) analiza la cooperación como institución ecológica y económica y en relación a una discusión general sobre el concepto de reciprocidad.

Por lo tanto, vemos cómo la organización social, que antes de la conquista se expresó en la forma de ayllus unilineales, actualmente se extiende sobre una red de relaciones sociales que se categorizan en diferentes niveles. El resultado es un núcleo concentrado alrededor del grupo de parentela, que actualmente funciona como ayllu, y en donde se teje la red social (ver la característica del ayllu como institución "big-man" en Skar (1982).

El cambio en la estructura de parentesco se relaciona con un desarrollo general por el que ha atravesado la organización social andina, desde la conquista incaica de la región hasta el día de hoy. Rowe (1963) hace el siguiente comentario sobre dicho desarrollo: "The transformation of the ayllu from a kinship group to a village group of independent families linked more by common residence than by descent already had a good start under the Inca. In this case, as in so much else, the Spaniards simply carried out the Inca policies" (ibid, 263). Por lo tanto, un rasgo distintivo de dicha transformación es que la residencia y la localidad destacan en lugar de la descendencia, y es en esta circunstancia que la cooperación se concentra alrededor del grupo de parentela, del parentesco ritual y de las categorías de vecindad y amistad.

La discrepancia entre el significado del origen de las categorías andinas y su contenido actual es una situación que nuevamente se presenta en muchos niveles de la organización social y que incluye a la terminología de parentesco. Algunos investigadores de campo hacen referencia a terminologías quechuas más o menos completas (Webster 1980); otros hacen referencia a sistemas mixtos (Isbell 1978: 101-104; Skar 1982: 174-176; Malengreau 1980: 496-499; Hickman y Stuart 1980: 251); mientras que un último grupo hace referencia a sistemas con términos netamente españoles (Brush 1980: 571; Long 1980: 624). Sin embargo, las combinaciones de español y quechua no parecen totalmente casuales. Isbell (1980: 208-209) observa que el uso de los dos tipos de términos depende de las categorías de generación y parentesco. Webster (1980: 548), por el contrario, llega a la conclusión de que los términos nativos se utilizan cuando se habla con los parientes cercanos, mientras que se hace uso de los términos españoles cuando se trata de personas lejanamente relacionadas.

MATRIMONIO EN LOS ANDES

El carácter de la institución del matrimonio varía en gran medida de una a otra región en los Andes. Algunos investigadores de campo (Harris 1978; Brush 1977: 136; Carter 1980: 366) describen el matrimonio como una institución estable y central, donde –por ejemplo– rara vez se presenta

la separación; mientras que otros lo caracterizan como una institución libre con posibilidades de separación (Albó y Mamani 1980: 289; Doughty 1968: 33; Stein 1961: 150-153; Tschopik 1963: 545).

Muchos antropólogos (Tschopik 1963: 544; Mishkin 1963: 455; Price 1965; Carter 1980; Stein 1961: 141; Holmberg y Vásquez 1966: 286) hacen referencia al "servinakuy", "tinkunakuy" y convivencia como una tradición integrada en la organización social andina. En esta circunstancia, Price –entre otros– demuestra que esta forma de matrimonio libre tiene sus raíces antes de la conquista española.

Como prolongación de esto, muchos antropólogos (Platt 1980: 162; Carter 1980: 365-366; Bolton 1974: 158, 1980; Malengreau 1980: 530; Doughty 1968: 32-33) subrayan el significado del elemento procesal en la institución del matrimonio andino. Ellos lo entienden como una promesa, que con el tiempo puede pasar a través de varias fases. Carter (1980) resume este punto de vista, que resulta de gran importancia para la interpretación de la organización social en Tapay, de la siguiente manera: "Podría ser que el matrimonio de prueba andino no constituya una prueba en absoluto, sino que sea tan sólo el primero de una serie de rituales de vida, ninguno de los cuales puede darse por separado" (ibid, 420).

Entre los investigadores de campo andinos existe una concordancia relativamente alta en cuanto a caracterizar a la institución del matrimonio como endógama. Sin embargo, la desunión y la falta de claridad reina en los niveles de la estructura social referentes a esta característica. Rowe (1963: 255), Fonseca (1981: 171, 177), Bastien (1978b) y Casaverde (1981: 218) señalan que todos los ayllus son endógamos, mientras que, por el contrario, Platt (1980: 149) trabaja tanto con ayllus endógamos como exógamos. Al mismo tiempo, Ossio (1984: 140) resalta, junto con Harris (1978: 168), Price (1965), Skar (1982: 206), Mishkin (1963: 442), Isbell (1978: 133), Webster (1980: 185), Malengreau (1980: 531) y Albó y Mamani (1980: 285), la comunidad como una unidad endógama. Otra posibilidad es demostrada por Mayer (1980: 430), quien hace referencia a la endogamia a nivel del pueblo; finalmente Hickman y Stuart (1980: 256) señalan las mitades como otra unidad social posible, caracterizada por la endogamia - posibilidad que también Platt (1980: 152) corrobora.

Platt (1980) informa además sobre relaciones exógamas entre agricultores y pastores, lo que sitúa la discusión de los modelos de matrimonio en una nueva perspectiva. Es decir, en este contexto surge la interrogante sobre hasta qué punto la exogamia puede interpretarse como estrategia ecológica

para lograr el acceso a otros recursos en el interior de la geografía andina. Burchard (1980) precisamente retoma esta discusión y muestra una estrategia exógama de esta naturaleza en su trabajo. Del mismo punto de partida sale Bolton (1973), quien, a partir de informaciones de una serie completa de comunidades, se encuentra en condiciones de señalar las causas fundamentales –y aquí ocasionalmente el aspecto ecológico– de la exogamia. Por el contrario, Tomoeda y Fujii (1985) demuestran una relación casi totalmente endógama entre agricultores y pastores, sin proponer, sin embargo, las posibles explicaciones de este fenómeno. Bastien (1978b) proporciona una imagen más detallada de los modelos endógamos y exógamos dentro de una región ecológica delimitada, si bien no los inscribe en una forma de estrategia como, por ejemplo, Burchard. Finalmente, se deben indicar los casos de las castas, ya que constituyen ejemplos demostrados de unidades exógamas contrarias tanto a la comunidad, como a la mitad, al agrupamiento ecológico, etc. (Holmberg y Vásquez 1966: 296).

El problema de los muchos niveles en el análisis del matrimonio radica en que mientras la endogamia a nivel de comunidad no excluye la endogamia a nivel de ayllu, esta última excluye por el contrario la endogamia a nivel de comunidad³. A la inversa, la endogamia a nivel de mitad no excluye la exogamia dentro del nivel del centro poblado, así como la exogamia a nivel de casta no tiene nada que ver con el patrón de matrimonio a ningún otro nivel de la sociedad. Por lo tanto, se trata de relaciones que son, por turno, exclusivas y no exclusivas; lo cual implica que no estamos en condiciones de deducir del material de un autor el del otro. Burchard (1980) parece ser el investigador que más se aproxima a un modelo teórico de las relaciones exógamas entre las comunidades. Su punto de partida es la teoría de la verticalidad ecológica y sostiene que el matrimonio fuera de los propios marcos sociales se debe a la necesidad de lograr el acceso a los recursos de otros. Sin embargo, Tomoeda y Fujii (1985) demuestran en su trabajo que este modelo ecológico no se verifica en la relación entre agricultores y pastores.

Ossio (1984) afirma que : "the marriage system cannot be described

3. Sin embargo, el ayllu es un concepto contencioso. Algunos investigadores lo definen como: "a bilateral kindred" (Isbell 1978: 13), otros como: "non-localized, patrilineal groups" (Palomino 1971: 76), y otros como: "people classed together on diverse principles in relation to a conceptualized opposition" (Skar 1982: 169). Por otro lado, Wagner (1978: 86) dice que: "Any place which has Runa living in it is an ayllu", lo cual Isbell confirma: "the word ayllu can be a barrio, the entire village, one's family, or even the district, the department, or the nation" (Isbell 1978: 105).

as either "prescriptive" or "preferential" (ibid, 140) y de este modo inicia una discusión teórica sobre el problema endogamia/exogamia en los Andes. Por consiguiente, en la terminología levi-straussiana se usan modelos estadísticos y no mecánicos en el análisis de la institución del matrimonio andino. Levi-Strauss (1963) explica las diferencias entre los dos modelos de la siguiente manera: "A model the elements of which are on the same scales as the phenomena will be called a "mechanical model"; when the elements of the model are on a different scale, we shall be dealing with a "statistical model" (ibid, 283). Y profundiza estas consideraciones con una ejemplificación: "The laws of marriage provide the best illustration of this difference. In primitive societies these laws can be expressed in models calling for actual groupings of the individuals according to kin or clan; these are mechanical models" (ibid). Por el contrario, Levi-Strauss explica que: "No such distribution exists in our society" (ibid), por lo que: "A satisfactory (though yet untried) attempt to formulate the invariants of our marriage system would therefore have to determine average values - Thresholds; it would be a statistical model" (ibid, 284).

Bolton (1973), quien precisamente establece una serie de "valores promedio" similar, puede decirse que trabaja con un modelo estadístico. Al igual que Levi-Strauss (1985:77), quien observa que los matrimonios entre primos/primas se han incrementado en la zona rural de Francia después de la introducción del automóvil. Bolton constata que la distancia constituye una variable central del modelo de matrimonio en los Andes. También la "variable de ventaja ecológica" de Burchard, que asimismo figura en el catálogo de "valores promedio" de Bolton, pertenece a esta categoría.

En lo que respecta al problema de los niveles en el análisis del matrimonio, Levi-Strauss también tiene respuesta. En su artículo sobre la exogamia y la endogamia, reflexiona sobre el status relativo de los dos conceptos, y constata que la endogamia tiene un doble significado: "Thus we have distinguished a "true" endogamy, which is a class endogamy (in the logical sense, but in many of the societies practising it, in the social sense of the term class as well), and a functional endogamy, which might be called endogamy of relation, since it is merely the counterpart or positive expression of exogamy and expresses the apparently negative nature of the latter" (ibid, 50-51).

Como ejemplo de la endogamia "verdadera", Levi-Strauss (1969) menciona, entre otros, al antiguo Perú, es decir el estado incaico, que ordenaba a los hijos de los incas casarse entre sí, y añade: "True endogamy is merely the refusal to recognize the possibility of marriage beyond the limits of the

human community. The definitions of this community are many and varied, depending on the philosophy of the group considered" (ibid, 46). Precisamente estos niveles en la definición de "comunidad" constituyen, como se ha señalado, el problema de la investigación andina. En lo que atañe a la otra forma de endogamia, Levi-Strauss señala que las categorías de exogamia y endogamia no tienen en absoluto existencia objetiva como unidades independientes. La diferencia entre ellas gira más bien en torno de "puntos de vista", lo que conduce a la clasificación de la endogamia sencillamente como de naturaleza inversa a la exogamia. Precisamente esta relativización de los dos conceptos como una cuestión de puntos de vista es fundamental para resolver las informaciones aparentemente contradictorias e inaplicables sobre la situación ya sea exógama o endógama en los Andes.

Sintetizando las consideraciones de Levi-Strauss sobre la discusión endogamia/exogamia, en primer lugar podemos constatar que la endogamia "verdadera" no existe más en los Andes. A lo largo de toda la región andina, la regla del incesto, que es la única "regla prescriptiva" que existe actualmente, prohíbe el matrimonio entre hermanos y hermanas y entre primos y primas hasta el segundo y tercer grado. En la concepción levi-straussiana, la endogamia en los Andes existe, por lo tanto, sólo en la forma de exogamia al revés. Si se habla de endogamia, también se habla de exogamia.

Pero el problema es, al mismo tiempo, una cuestión de modelos . Así, Platt (1980: 142-149) habla de la endogamia como un *ideal* en uno de los dos niveles del ayllu, como lo establece para la sociedad macha, y además caracteriza a esta última como un grupo endógamo *teórico*. También el intercambio de hermanas se caracteriza como ideal, lo que –sin embargo– no necesariamente concuerda con la *praxis* matrimonial de los machas (ibid, 151).

Por consiguiente, aquí se trata ya no de reglas "prescriptivas", sino más bien de reglas "preferenciales". Esto contradice la característica preliminar, propuesta por Ossio, del matrimonio andino como una institución "sin reglas"; e implica, por lo demás, según Levi-Strauss, que se pueden usar los modelos "mecánicos".

Sin embargo, Platt (1980: 150) empieza su investigación con un modelo estadístico. Sobre la base de un estudio de entrevistas sobre casos de matrimonio, calcula la distribución porcentual de la endogamia y exogamia respectivamente entre los machas. Platt compara los datos de campo con material histórico de los registros eclesiásticos que contienen información sobre el modelo de matrimonio correspondiente a un siglo y determina, sobre

dicha base, una serie de modificaciones en las relaciones de endogamia y exogamia. En último término, explica cuándo estos "hechos estadísticos" concuerdan, y cuándo éstos rompen con los modelos "mecánicos" que valen para la sociedad macha. Es decir, la manera en que se relacionan, lo que el mismo Platt denomina la "norma de la endogamia".

Visto en su esencia –y esto quiere decir en concordancia con Levi-Strauss (1963: 284)–, no hay nada que impida usar al mismo tiempo tanto un modelo "estadístico" y uno "mecánico". Platt, en efecto, también investiga este aspecto, pero el problema permanece como mediación (o mejor dicho como falta de la misma) entre los dos tipos de modelos. Un aspecto del estudio de Platt se compone, así, de un análisis estructural de: "las tres preferencias matrimoniales que acabamos de mencionar: la endogamia en la mitad (moiety), en el matrimonio entre valle y puna y el intercambio de hermanas" (1980: 151-152). Otro aspecto es tratado en el estudio de entrevista, que explica de qué manera se casan los machas en la "realidad". En el análisis de Platt, el primer aspecto adquiere un toque de "emics", mientras que el otro resalta por su "etics"; y, en efecto, ambos tienen absoluta justificación. El problema radica solamente en que, cuando se emplean ambos dentro de un mismo análisis sin una forma de mediación, se crea más confusión que claridad.

En la discusión de mi trabajo sobre Tapay, aplicaré los modelos "estadísticos". En contraposición a lo que ocurre con los machas, en esta comunidad no existe ninguna prescripción o preferencia en lo que respecta al matrimonio. Por el contrario existen modelos y "valores promedio" que me dispongo a investigar a través de material de entrevistas, a la par de la investigación de Platt. Pero, a diferencia de este –y de otros investigadores andinos que estudian los modelos de matrimonio a partir de los registros eclesiásticos (Isbell 1978; Tomoeda y Fujii 1985) o de material propio (Skar 1982; Mayer 1980)– hago una clara distinción entre diferentes formas de material fuente. Mientras que Platt compara su propia investigación de entrevistas con los datos de los registros eclesiásticos, me remito a un solo material, constituido exclusivamente por datos a partir de cuadros genealógicos. Por consiguiente, no he preguntado directamente a los habitantes de Tapay –como podemos suponer que Platt hizo con los machas– acerca de sus costumbres matrimoniales, sino que he determinado las relaciones de endogamia y exogamia sobre la base de los datos de personas y lugares de nacimiento, obtenidos a través de los cuadros genealógicos⁴. En lo que respecta

4. Ninguno de los autores mencionados (Platt, Isbell, Skar y Tomoeda y Fujii) discuten los problemas metodológicos relacionados con el uso de diferentes tipos de fuentes o clases de material, para calcular los porcentajes de endogamia y exogamia. Por lo tanto, no sabemos cómo

la interrogante de cuál nivel elegir para el análisis de la exogamia y la endogamia, intento tratar el problema, aclarando por anticipado en qué lugar de la estructura de la sociedad nos encontramos.

Un último aspecto del matrimonio andino que se ha mostrado de interés antropológico, es el problema de la cooperación entre hermanos (Platt 1980: 144). Algunos antropólogos caracterizan a la unidad doméstica como una unidad corporativa (Webster 1980: 185), mientras que otros subrayan la relación entre hermanos como conflictiva (Long 1980: 624; Malengreau 1980: 534). Tampoco la relación entre cuñados parece libre de problemas, lo que es documentado por Harris (1986: 269). Una solución para este dilema en la elección de colaboradores de "alianza" o de "descendencia" es casarse con la hermana de la mujer del hermano. El resultado es que los hermanos se convierten en cuñados, lo cual crea un puente sobre la elección amistosa. Zuidema (1980: 81) hace referencia a un tal modelo de matrimonio en la época precolombina, y una serie de etnógrafos hace referencia al mismo en la actualidad como fenómeno "estadístico" y como fenómeno "mecánico" (Platt 1980: 151-152); Harris 1986: 269; Earls y Silverblatt 1978: 310). En su descripción de la institución del "tawanku", donde dos parejas constituyen un marco matrimonial colectivo, Bolton (1974: 166) refiere una conversión similar de la relación entre hermanos en cuñados como posibilidad "estadística", si bien contraria a la "mecánica". En los fundamentos de la unión de estas circunstancias ambivalentes, tanto de la relación entre hermanos como entre cuñados, los motivos del EGO para combinar el grupo de parentela adquieren, por razones naturales, carácter pragmático; y, como lo demuestra de manera tan distinguida el antropólogo noruego Skar (1982), ésta se puede comparar con la institución "big man".

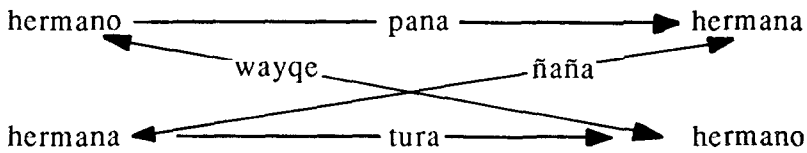
LA ORGANIZACION SOCIAL DE TAPAY

En Tapay, los términos de parentesco españoles desempeñan un papel dominante. Si bien todos los tapeños tienen como lengua materna el quechua y lo usan como lengua cotidiana en el pueblo, sólo han sobrevivido una parte de las categorías de parentesco nativas. De esta forma, es difícil lograr que un tapeño se desenvuelva sin hacer uso de términos españoles. Los únicos

lograron sacar sus conclusiones. En un trabajo anterior (1985, 1987a) utilicé los cuadros genealógicos que recogí durante el trabajo de campo. El mismo método fue aplicado para calcular los porcentajes de endogamia y exogamia en Tapay. En cuanto al enfoque, hay, no obstante, una diferencia entre los dos trabajos. Mientras los datos de la comunidad de Usibamba me permitieron hacer un análisis diacrónico observando los cambios en el patrón matrimonial durante un siglo, he utilizado un enfoque sincrónico y estructural analizando los datos de Tapay.

términos de consanguinidad que se han mantenido son los que indican la relación entre padres, hijos y abuelos, así como entre hermanos. El padre y la madre se llaman "tayta" y "mama" respectivamente; además, estos términos se usan en contextos más amplios del tratamiento entre adultos, especialmente entre personas mayores, y corresponden a señor y señora. En cambio, los padres llaman "churi" a su hijo y "ususi" a su hija, mientras que las madres llaman "qhari wawa" a su hijo y "warmi wawa" a su hija.

Los abuelos se llaman "hatun tayta" (gran padre) y "hatun mama" (gran madre); mientras que los bisabuelos se denominan "hatun taytaq taytan" (gran padre del padre) y "hatun mamaq maman" (gran madre de la madre). En lo que respecta a los hermanos, se utilizan los cuatro términos andinos normales, donde no sólo se diferencia el sexo de la persona a quien se dirige la palabra, sino que también se parte del propio sexo de quien habla. De esta forma obtenemos el siguiente esquema:



Dentro de las relaciones de afinidad se usa "qatay" para el yerno y "qatun" para la nuera –términos que tienen aparentemente extensión en otras partes de los Andes: Ayacucho (Valderrama y Escalante 1980), Apurímac (Skar 1982) y Cuzco (Malengreau 1980). Además, se usa "qataymasi" para conuñados del mismo sexo y "qachunmasi" para conuñados de sexo contrario. Por el contrario, los suegros se llaman uno a otro recíprocamente "llayasi", lo que –sin embargo– se complica por el hecho de que el término "llaysi" también se usa para los compadres.

Los términos españoles son destacados y, por ejemplo, a veces se usa el español cuñado en vez de qatay cuando el marido se dirige al hermano de su mujer. Por el contrario, el término cuñado se usa siempre, cuando el hermano es tratado como marido de la hermana. Se desconoce si existe alguna forma de jerarquización detrás de este uso variable de términos españoles y quechuas, pero es verosímil cierta forma de sistematización, lo cual es corroborado por las observaciones de Isbell y Webster, entre otros. En lo que respecta a los términos para los nietos, tíos y tías, primos y primas, son todos españoles.

Como observación inmediata, salta a la vista que las relaciones de afinidad, en mayor grado que las de consanguinidad, han preservado sus

términos quechuas nativos. Esto resalta el papel que desempeña la dimensión de alianza en relación con la descendencia, lo que se ejemplifica, en otras partes de los Andes, mediante la posición inferior del marido en relación a su familia política (Isbell 1978: 114). Tal vez este modelo se impone precisamente a través del empleo de los términos quechuas nativos, lo cual explica la preservación de éstos. Si bien no se trata directamente de una jerarquización incorporada en el uso de los términos, se trata, en todo caso, de una clara diferencia entre, por un lado, las relaciones de consanguinidad y, por el otro, las relaciones de afinidad.

Las consideraciones acerca del uso de los términos de parentesco se colocan bajo una nueva luz si volvemos a nuestro punto de partida. Como se ha dicho, el parentesco en Tapay es bilateral, lo que se ilustra por el significado que tiene el grupo de parentela. En contraposición al grupo corporativo, que tiene mayor extensión dentro de la sociedad basada en la descendencia, el grupo de parentela se constituye sobre una base individual. *El rasgo distintivo más importante del grupo es que sólo el EGO se relaciona con todos sus miembros, y que este grupo muere el día en que el EGO lo disuelve.* Todas las posibilidades están abiertas, considerando el *reclutamiento de miembros para la cooperación recíproca*, lo que —entre otras cosas— da como resultado que las relaciones de consanguinidad y de afinidad se prioricen en condiciones de igualdad.

Quedará aún sin respuesta la interrogante de en qué grado el papel preponderante del grupo de parentela explica el uso continuado de los términos quechuas nativos, pero se da por sentado que la diferencia entre las relaciones de consanguinidad y de afinidad desempeña un papel fundamental en la formación de este grupo basado en el EGO, y que precisamente los términos de parentesco hacen posible resaltar tal elección entre colaboradores emparentados por la sangre o por alianzas.

Existen tres temas dentro de la organización social en Tapay que despiertan particularmente mi interés:

1. *¿Cómo se casan los tapeños?* ¿Son endógamos o exógamos a nivel del distrito? y dentro del distrito: los grupos demográficos ¿son endógamos o exógamos?; los agricultores y los pastores ¿son endógamos o exógamos?; y las dos mitades ¿son endógamas o exógamas? En caso de exogamia, ¿se trata de alianzas matrimoniales, que ingresan en estrategias complementarias entre familias a diferentes niveles ecológicos? (como Burchard y Bolton observan entre diferentes comunidades), ¿o se trata solamente de matrimonios más o menos circunstanciales entre individuos particulares? O, por el

contrario, en caso de endogamia (como Tomoeda y Fujii observan entre dos grupos ecológicos), ¿cómo logran los tapeños tener acceso a diferentes nichos ecológicos y cómo establecen relaciones sociales fuera de la familia?

2. *¿Cómo heredan los tapeños la tierra?* ¿Existen sistemas para la forma en que se hereda la tierra? ¿Heredan los agricultores y los pastores según los mismos principios? ¿Heredan los hombres y las mujeres bajo las mismas condiciones o se da preferencia en algunas situaciones? ¿Se hereda en forma paralela según la definición de Isbell (de padre a hijo o de madre a hija), o la de Malengreau (de conformidad con los principios patrilineales y matrilineales), en forma cruzada (de padre a hija o de madre a hijo) o según una mezcla de dichos principios? En caso de existir sistemas sucesorios, según los cuales la herencia de —entre otros— la tierra se trasmite de una generación a la siguiente, entonces, ¿qué papel desempeña dicho sistema dentro de una estrategia familiar cuyo fin es dar a un máximo número de herederos el acceso a diferentes pisos ecológicos?

Como un prolongación de la última interrogante, quiero analizar la complementariedad en Tapay a partir de una síntesis de los dos temas anteriores referentes al matrimonio y la herencia. Uno puede preguntarse con bastante facilidad: ¿La herencia de la tierra tiene alguna importancia para la celebración de matrimonios? ¿Puede tratarse de contrastes entre el sistema sucesorio como representante de los elementos consanguíneos en la estructura familiar, por un lado, y el patrón de matrimonio como representante del aspecto de afinidad, por el otro?

3. *¿Cómo realizan los tapeños la ayuda mutua?* ¿Hacen uso de criterios fijos para la elección de los colaboradores que son necesarios, entre otras cosas, para la siembra, donde el uso de la chaquitacla exige un esfuerzo de trabajo colectivo? ¿Tienen estos criterios reciprocidad exclusiva entre personas emparentadas, como principio, o entran en ellos diferentes relaciones sociales como el compadrazgo, la relación patrón-cliente, o en forma de contrato? Si la reciprocidad se muestra como principio dominante en las relaciones de ayuda mutua, ¿se trata entonces de que personas individuales o grupos de familias intercambien prestaciones de trabajo a partir de reglas fijas sobre entre quiénes se puede escoger —por ejemplo, parientes consanguíneos o parientes por afinidad?, ¿o es la elección más bien expresión de estrategias individuales?

Como resumen, quisiera finalmente sacar conclusiones de cómo las relaciones sociales se articulan dentro de un contexto de matrimonio, herencia y ayuda mutua. Particularmente quisiera averiguar de qué manera las rela-

ciones de ayuda mutua reflejan las oposiciones potenciales entre el aspecto de consanguinidad y el de afinidad de la organización social. Por un lado, puede pensarse que el conflicto en torno al tema de la herencia conduce a una priorización de las relaciones de afinidad en la elección de colaboradores. Por el contrario, es posible que los lazos de consanguinidad se prefieran a causa de un eventual sistema de alianzas pobremente desarrollado a nivel de matrimonio. Es decir, si la elección se da entre un miembro de la propia familia del EGO o de la cónyuge. Por último, como una tercera posibilidad, se discutirán las relaciones no basadas en el parentesco.

EL PATRON MATRIMONIAL EN TAPAY

Tapay es una comunidad predominantemente endógama. Pero qué es lo que realmente se quiere decir con la denominación de endogamia, es una pregunta que no sólo Levi-Strauss, sino también el antropólogo de la actualidad, puede plantearse a sí mismo. Como ya hemos visto, la relación entre exogamia y endogamia, de carácter relativo, depende de cómo la comunidad individual establece sus propios marcos sociales y culturales. Por lo tanto, una definición exacta es difícil en un plano general, lo que intentaré ilustrar con la ayuda de las siguientes preguntas:

En primer lugar: *¿Dónde se encuentra el límite entre lo endógamo y lo exógamo?* Una posibilidad consiste en las reglas matrimoniales prescritas, que es el caso cuando la comunidad misma pinta el cuadro de lo que juzga como ideal. Aquí los modelos mecánicos tienen su justificación. En esta circunstancia vale destacar que la endogamia o la exogamia no necesariamente implican categorías geográficas y espacialmente orientadas, sino que pueden corresponder a magnitudes imaginarias y temporalmente orientadas. Y, como señala Levi-Strauss (1969:46), lo endógamo y lo exógamo tampoco se relacionan siempre recíprocamente como magnitudes complementarias, como lo demuestra su ejemplo de los Estados Unidos, donde existe una regla de incesto exógama, paralelamente a la endogamia decidida por la raza. Pero los matrimonios no necesitan en absoluto observar las reglas de oro de la comunidad para que una endogamia prescrita de esta naturaleza tenga validez. Lo definitivo es que la comunidad simula seguir una regla específica que marca con precisión la línea divisoria entre lo endógamo y lo exógamo.

Por otro lado, se encuentran sociedades, como la andina, sin matrimonios prescritos. Aquí, los modelos estadísticos tienen su justificación, por lo que lisa y llanamente se convierte en pregunta de rigor, qué proporción, por encima del 50% o por debajo de este porcentaje, encuentra a su

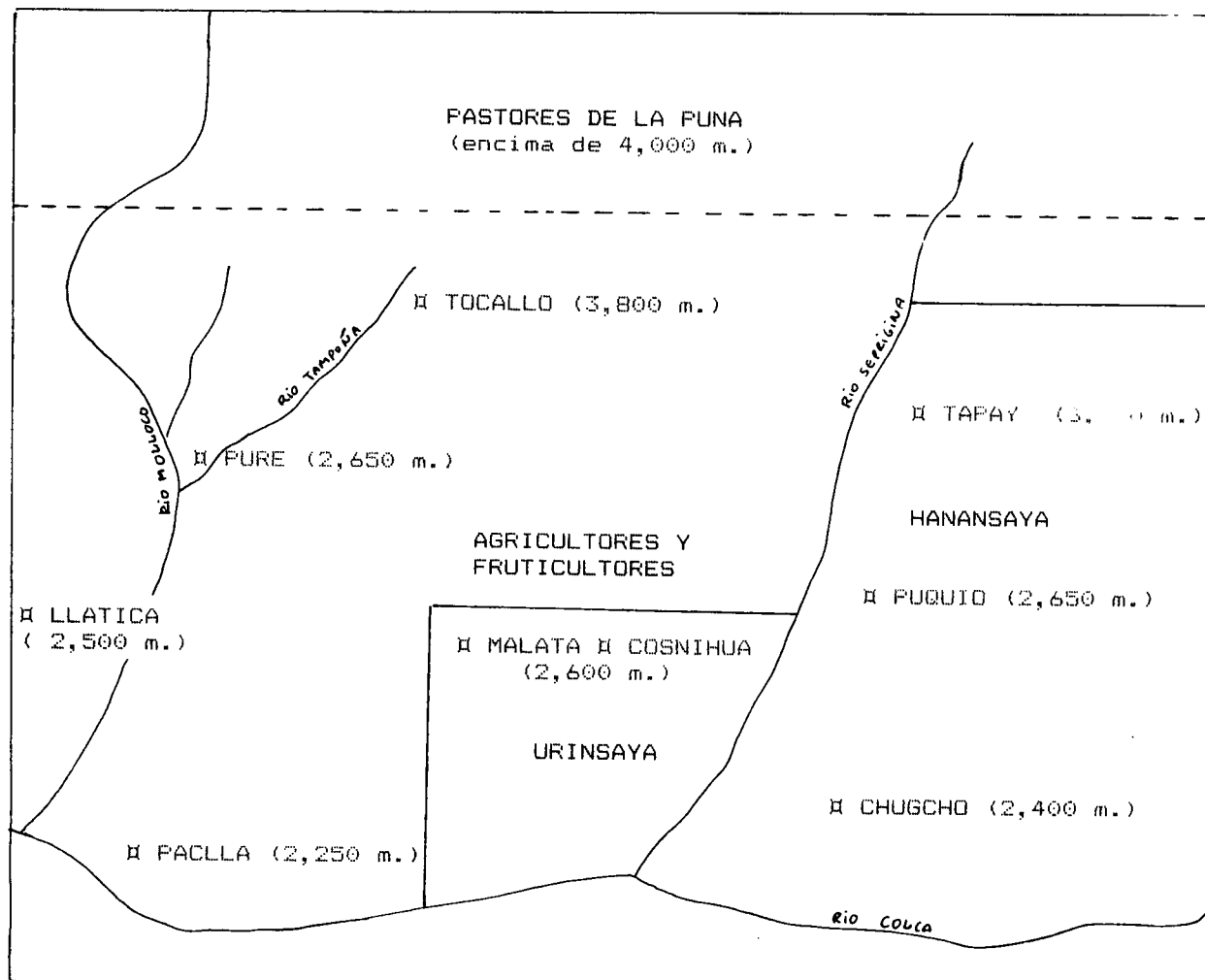
cónyuge dentro de las filas de la propia sociedad o, por el contrario, fuera de ella. Sin embargo, como antropólogo uno se contenta apenas únicamente con el porcentaje, y una posibilidad para salir del callejón sin salida es, como Levi-Strauss afirma, considerar a la endogamia y la exogamia como un fenómeno integrado. Otra posibilidad es considerar a los dos conceptos como dos fenómenos que funcionan simultánea o sucesivamente y que son recíprocamente suplementarios. Más adelante volveré a la discusión de estos dos aspectos.

En segundo lugar: ¿Qué se entiende por *marcos sociales y culturales*? ¿Se debe considerar a la sociedad en su totalidad como un grupo social homogéneo sin rasgos endógamos dentro de sus murallas? y ¿cómo se definen los criterios para los marcos externos? En caso de que se trate de grupos geográficos, lingüísticos, étnicos o identificados con peculiaridades culturales precisas, la pregunta se responde con relativa facilidad; pero, como se ha señalado, esta circunstancia aparece raramente en la investigación andina.

En lo que se refiere a Tapay, se trata de un distrito que he optado por dividir en una serie de niveles, dentro de los cuales la endogamia y la exogamia se consideran como un fenómeno flotante que automáticamente cambia de contenido según nuestro "punto de vista", como lo expresa Levi-Strauss, es decir, desde qué nivel en la comunidad local lo observamos.

La población total de Tapay es de 983 personas distribuidas en 287 familias. Contrariamente a otros distritos del valle de Colca, los tapeños no se concentran en un solo pueblo, sino viven dispersos formando diez diferentes grupos demográficos. Son los siguientes: Primero es la capital (3,000 m.), que lleva el mismo nombre que el distrito, Tapay; luego vienen los anexos y caseríos: Paclla (2,250 m.), Chugcho (2,400 m.), Llatica (2,500 m.), Pure (2,650 m.), Cosnihua y Malata (2,600 m.), Puquio (2,650 m.) y Tocallo (3,800 m.) los cuales se dedican a la agricultura y a la fruticultura, por último los pastores que viven en las estancias de la puna (por encima de 4,000 m.). Además podemos observar cómo los agricultores y los pastores forman otra división de la población tapeña. Finalmente, son cinco de los diez grupos demográficos los que ingresan en la división dual, es decir que se dividen en mitades: Hanansaya incluyendo Tapay, Puquio y Chugcho, y Urinsaya incluyendo Cosnihua y Malata.

Por lo tanto, son tres los diferentes niveles en los cuales la sociedad tapeña está dividida y dentro de los cuales voy a ir analizando la organización social de Tapay. Primero, son diez los grupos demográficos; segundo, son dos los grupos ecológicos; y tercero, son dos los grupos duales (véase Mapa No. 1).



En el Diagrama No. 1, se presenta la situación demográfica y endógama de cada grupo demográfico. Sobre la base de un total de 773 casos de matrimonio, que se extienden sobre un período de aproximadamente 80 años, se cuenta el número de matrimonios celebrados dentro de cada uno de los grupos demográficos, entre el grupo demográfico y el resto de los tapeños, así como con el grupo de los no tapeños. Sin embargo, en lo que respecta una serie de caseríos (Pacla, Puquio, Pure y Tocallo), la población es tan pequeña (6, 15, 17 y 19 familias), que apenas tiene sentido hablar de endogamia y exogamia en formas estadísticas.

GRUPO DEMOGRAFICO	POBLACION: NUMERO	ENDOGAMIA: PORCENTAJE (%)
1. TAPAY (capital)	149	66,97
2. PUQUIO	43	22,58
3. CHUGCHO	114	31,88
4. COSNIHUA	168	65,15
5. MALATA	105	77,78
6. PACLLA	18	22,58
7. LLATICA	135	64,63
8. PURE	65	48,00
9. TOCALLO	80	32,35
10. LA PUNA	106	36,67
DISTRITO DE TAPAY	983	85,64

DIAGRAMA 1: LA SITUACION DEMOGRAFICA Y ENDOGAMA EN CADA GRUPO DEMOGRAFICO Y A NIVEL DISTRITAL DE TAPAY

De importancia fundamental es, por cierto, no sólo cómo se celebra el matrimonio entre los grupos demográficos, sino también entre otros agrupamientos sociales de Tapay. En los Croquis No. 1 y 2, se establece de alguna manera cómo los agricultores y pastores y las dos mitades, Hanan-saya y Urinsaya, se relacionan entre sí en el campo matrimonial.

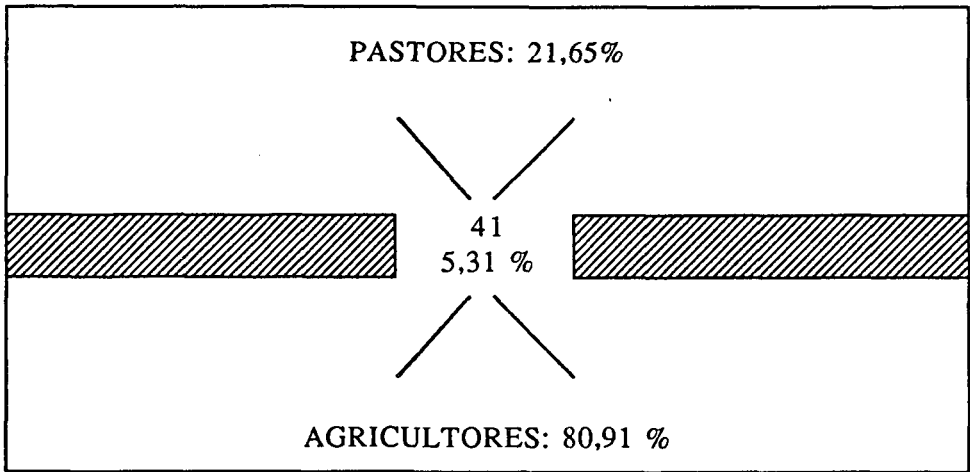
Se observa que el matrimonio entre agricultores y pastores es un fenómeno por demás infrecuente con sólo 41 casos de un total de 773, es decir, el 5,31% visto desde la perspectiva del distrito como unidad. Si lo observamos desde la situación de los agricultores, hablamos de un porcentaje de endogamia del 66,92%, mientras que el respectivo porcentaje de los

pastores es de 88%, considerando que definimos a todos los matrimonios exteriores a cada uno de los dos grupos como exógamos.

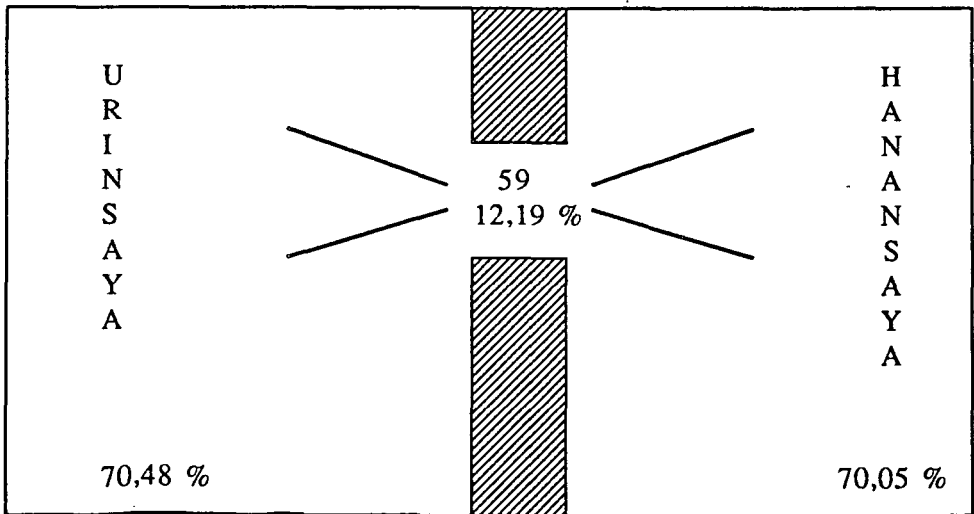
Correspondientemente, se observa que entre Hanansaya y Urinsaya existen sólo 59 casos de matrimonios entre personas de las dos mitades, de un total de 484 posibles; es decir, el 12,19%. También se observa que estos 59 casos constituyen el 16,53% de todos los matrimonios que se celebran en Hanansaya y el 24,08% de todos los matrimonios que se celebran en Urinsaya. Por lo tanto, éstos constituyen una proporción relativamente mayor del total de matrimonios en Urinsaya, que de aquellos de Hanansaya.

La situación de la endogamia y de la exogamia se presenta bastante turbia sobre la base de lo anteriormente expuesto. Ciertamente, Tapay no es una unidad social o cultural homogénea, lo que significa que el cuadro de la endogamia y exogamia varía totalmente según el punto de vista que se adopte. Entre las muchas variables del problema sólo existe una constante sobre la cual me apoyo: el distrito como unidad es endógamo, es decir que los tapeños en mucho mayor grado se casan dentro de sus propias filas que fuera de ellas. De esta manera, Tapay es en un 85,64% endógamo, medido en su totalidad a nivel de distrito (véase Diagrama No. 1).

Para entender la estructura que se encuentra detrás del patrón de matrimonio tapeño, primero debemos entrar en los detalles y estudiar la relación entre localidad y sexo en las relaciones exógamas entre los grupos demográficos, ecológicos y duales del distrito. La mayoría de los matrimonios en Tapay son neolocales, es decir que establecen sus hogares independientemente de los padres de la pareja. El vínculo de localidad de naturaleza matrilineal o patrilineal, sin embargo, a veces tiene lugar, pero sin preferencias formales por la familia del marido o de la mujer —elección que se da por razones pragmáticas y de interés—. Sólo en pocos casos varias familias nucleares comparten un hogar—ordenamiento que por lo general consiste en que la familia ya sea del hijo o de la hija fija su residencia como vecina de los padres o de los suegros. En casi todos los casos, será sólo uno de los hijos de la familia (generalmente el menor), quien prefiera este vínculo físico de cercanía con los padres, en parte en consideración a la pena de sus padres, y en parte para salvaguardar los intereses de la familia y cuidar de la tierra y de los animales. Es evidente que no existe ninguna regla que ordene al menor acometer estas tareas; pero en la práctica generalmente éste será el caso.



CROQUIS 1: PORCENTAJE DE ENDOGAMIA DE CADA GRUPO ECOLOGICO Y MATRIMONIOS ENTRE LOS GRUPOS, TANTO EN NUMERO TOTAL COMO EN PORCENTAJE DE TODOS LOS MATRIMONIOS REALIZADOS ENTRE TAPENOS



CROQUIS 2: PORCENTAJE DE ENDOGAMIA DE HANANSAYA Y URINSAYA Y MATRIMONIOS ENTRE LOS DOS GRUPOS, TANTO EN NUMERO TOTAL COMO EN PORCENTAJE DE TODOS LOS MATRIMONIOS REALIZADOS POR LOS DOS GRUPOS TANTO ENTRE ELLOS MISMOS COMO CON OTROS TAPENOS

A pesar de la relación neolocal dominante y de los ejemplos ambilocales menos frecuentes, existe sin embargo una tendencia a la patrilocalidad. Se observa, por parte de todos los grupos demográficos, salvo en Pure y Tocallo, que es válido el hecho de que hay más mujeres de afuera que se casan dentro del grupo que hombres dentro del grupo que se casan fuera de él. Dentro del distrito como unidad superior he registrado en total 250 casos de matrimonio contrarios a los grupos demográficos, es decir matrimonios exógamos vistos desde la perspectiva de los grupos individualmente, pero endógamos vistos desde la perspectiva del distrito como unidad. De estos, hubo 114 casos de hombres que se casaron dentro de otro grupo demográfico, mientras que correspondió a esta cifra la de 136 mujeres que se casaron fuera de su propio grupo.

Si observamos más de cerca los matrimonios entre agricultores y pastores, descubrimos que existe aproximadamente el mismo número de hombres que de mujeres entre los agricultores (11 hombres y 10 mujeres) que se mudan donde su cónyuge cuando se casan con pastores. Por el contrario, existen considerablemente más mujeres que hombres (15 mujeres y 5 hombres) entre los pastores, que se mudan donde su cónyuge cuando se casan con agricultores. De estas cifras podemos concluir que los pastores entregan más mujeres que hombres a los agricultores, mientras que estos últimos, por su parte, no parecen dar prioridad a una forma decidida de localidad.

En lo que se refiere a los matrimonios dentro de las dos mitades, se encuentra entre Urinsaya la tendencia a entregar más mujeres que hombres a Hanansaya (21 mujeres contra 17 hombres); mientras que Hanansaya, por el contrario, entrega más hombres que mujeres (13 hombres contra 8 mujeres) a Urinsaya. Esta situación se refleja, en parte, en la distribución de los nombres de familia en las dos secciones.

Los nombres típicos de Hanansaya, como Llanquecha, Llasaca, Salas, Llica, y Llosa se encuentran representados en Urinsaya en mayor extensión que los nombres típicos de Urinsaya, como Huacallo, Riveros, Rivera, Quiko y Tejada, en Hanansaya. Por lo tanto, podemos concluir que Hanansaya refuerza su rol, que es siempre dominante en otros aspectos, mediante el hecho de que las familias prominentes "exportan" hombres a Urinsaya.

Si dirigimos nuestra atención a la exogamia a nivel de distritos, es decir a los matrimonios entre tapeños y no tapeños con residencia en Tapay, resalta de manera particular un aspecto. Con la excepción de la pequeña población de Pacla, existe en todos los casos una clara tendencia a "importar" hombres foráneos, es decir no tapeños. Por consiguiente, la exogamia entre

los agricultores gira principalmente en torno de hombres foráneos que se casan en Tapay. Del total de 88 matrimonios registrados entre agricultores de Tapay y pobladores de Tapay no nativos, 69 casos eran de hombres foráneos. Esto corresponde al 78% de todos los matrimonios.

Por el contrario, encontramos entre los pastores que, de un total de 24 matrimonios registrados entre tapeños y no tapeños, ambos con residencia en Tapay, 17 fueron casos de mujeres foráneas. Esto corresponde al 17% de todos los matrimonios. En contraste con los agricultores, los pastores "importan", pues, mujeres en mucho mayor grado que hombres.

Antes de afirmar el porqué los dos grupos varían tan drásticamente en lo que se refiere a localidad y exogamia, quiero concentrarme en un planteamiento más general. La relación entre endogamia y exogamia es, como se ha dicho anteriormente, muy relativa. La mayoría de sociedades dan prioridad al matrimonio fuera del grupo de parentesco cercano —ya sea en primer, segundo o tercer grado de parentesco— y aquí radica la esencia de toda forma de exogamia "mecánica": casarse fuera de uno de los marcos culturales o físicos definidos por la propia sociedad. Al mismo tiempo, existe un límite externo para el radio del matrimonio— límite que en el caso de Tapay parece ser de carácter "estadístico". Ninguna *regla* ordena dicha endogamia, que más bien se manifiesta como *regularidad*. Entre los innumerables "valores promedio" que presumiblemente contiene tal endogamia, la distancia social y geográfica entre los grupos de familias —definida en la "endogamia mecánica"— ha demostrado constituir un factor fundamental en Tapay.

Pero la investigación también ha revelado la presencia de relaciones exógamas más allá de los límites geográficos y sociales en Tapay, a pesar de una endogamia "estadística" marcada. Y, con un examen más atento, se observa que esta forma de exogamia no sólo muestra los matrimonios fuera de sus propios marcos, sino también en la mayoría de los casos encubre una categoría de relaciones matrimoniales no reconocidas.

En Tapay, el matrimonio es una institución flexible, que se entiende mejor como un proceso compuesto por etapas. Se puede diferenciar entre cuatro grados de vida en común. En primer lugar, madres solteras con hijos ilegítimos (hijos naturales), que no tienen padre socialmente reconocido. A menudo, los abuelos desempeñan un papel fundamental en estas familias, ya que, considerando que lo típico es que se trate de mujeres jóvenes, éstas emigran durante un período y por eso dejan al hijo al cuidado de sus padres.

Además de esto, existen matrimonios no reconocidos, es decir, un

hombre y una mujer que viven juntos y tienen hijos, pero sin alcanzar el reconocimiento oficial de convivencia en forma de ceremonia civil o religiosa. Mientras que para los jóvenes se trata de un período de prueba, con perspectivas de un eventual matrimonio, también existen muchos casos de personas maduras o mayores que comparten el hogar sin que nunca lleguen a formalizar la relación. Para algunos, la convivencia constituye sólo una de muchas formas de vivir juntos —no reconocida y a menudo sin hijos, que con los años pierde su status de matrimonios de prueba, es decir, la intención de, después de un período de tiempo, formalizar un verdadero matrimonio.

Existen dos maneras de formalizar la vida en común. El matrimonio civil es, al igual que la relación de pareja, la forma más frecuente de convivencia. Significa que el alcalde distrital de Tapay aprueba y registra el matrimonio en la oficina del concejo. En último término, existe el matrimonio religioso que se celebra en la iglesia católica en la sección capital, donde, sin embargo, casi nunca se presenta un sacerdote.

El uso del concepto de matrimonio para incluir —como en Tapay— cuatro formas diferentes de vida en común, trae consecuencias para la discusión sobre endogamia y exogamia. En lo que respecta a la exogamia a nivel de distritos, se trata, ciertamente, en la mayoría de casos de matrimonio, de la primera forma de vida en común, es decir, madres solteras con hijos naturales —fenómeno observado por otros investigadores de campo (Doughty 1968: 34; Isbell 1978: 81). Lo que el término exogamia indica en la realidad de Tapay, es una relación de pareja no reconocida (social, civil o religiosamente) y con hijos ilegítimos. En vez de fijar la atención en la misma vida en común entre hombres y mujeres, sería más preciso y acertado concentrarse en la prole, resultado eventual de la relación y, en esta situación, distinguir entre hijos legítimos e ilegítimos.

Como conclusión del tema acerca de la manera como se casan los tapeños, podemos decir provisionalmente que dentro de los marcos geográficos de Tapay, se dibuja un cuadro complicado en matrimonios entre los diferentes grupos demográficos, ecológicos y duales. En un plano teórico más general, nos hemos planteado la pregunta de qué significado esconden los conceptos de endogamia y exogamia. A pesar de que las cifras fácticas indican una clara condición endógama del distrito como unidad, se ha demostrado que en los diferentes niveles de organización existe tendencia a la exogamia, en forma de matrimonios entre los grupos demográficos, entre las mitades, etc. La caracterización clásica de la comunidad campesina andina, o del pueblo, como endógamo, es —por lo tanto— en realidad un signo que se extiende

sobre el campo socialmente heterogéneo, consistente en una línea completa de subniveles, que dentro de sí pueden mostrar tanto rasgos endógamos como exógamos.

Mientras que la investigación ha demostrado —aunque en reducida extensión— la presencia de pequeñas tendencias exógamas en algunos de los subniveles distritales, la observación de la alta cantidad de hijos ilegítimos echa dudas sobre la característica del distrito de ser unidad endógama. Como se ha demostrado, estos hijos ilegítimos representan, por su parte y en gran medida, precisamente una categoría de relaciones exógamas entre tapeños y no tapeños, que los porcentajes solos nunca expresan adecuadamente.

LA HERENCIA EN TAPAY

El tema de la herencia en Tapay se encuentra, en alto grado, vinculado a la tierra. Sólo entre los pastores los animales domésticos desempeñan un papel fundamental en la situación sucesoria, donde la puna tiene igualmente un status diferente al de la tierra de cultivo para los agricultores. Por eso trataré por separado el tema en relación a los dos grupos.

Las entrevistas con un tercio de las unidades domésticas del distrito muestran que los hijos de los agricultores presentan una situación más fuerte frente a la herencia de las tierras de cultivo que las hijas, si bien no se trata de una gran desigualdad. Entre los entrevistados, los hombres recibieron en promedio 4,26 porciones de tierra por persona, mientras que las mujeres recibieron 3,18 por persona, lo que responde al hecho de que los hijos recibieron herencia en el 57% de los casos, mientras que las hijas lo hicieron en un 43%.

Se puede plantear otro tema más general con respecto a la herencia y a los cálculos cuantitativos que ésta presentó. El problema de la herencia, cómo ésta se practica en gran parte de los Andes, radica en que, en principio, no se puede determinar en una perspectiva sincrónica. Rara vez la herencia se reparte completamente en un mismo momento —situación que puede presentarse si los padres desaparecen por muerte repentina—. En forma típica, se extrae una primera porción cuando uno se casa, mientras que el reparto final de la herencia entre los hermanos se decide sólo a la muerte de los padres.

Por consiguiente, es imposible precisar un momento "ideal" o exacto en el que pueda decidirse la situación sucesoria en una sociedad como la

de Tapay. El cuadro se torna, de esta forma, sumamente turbio, si nos imaginamos la situación en una familia tapeña típica. Aquí heredan tanto el hombre como la mujer, cuando se pasa la etapa del matrimonio de prueba —ambos tanto a través del padre como de la madre— y, aunque la última parte de la herencia se distribuye recién cuando los padres mueren; una parte, sin embargo, pasa a los nietos que ya se hayan casado. De esta forma, no se puede definir la herencia individual como una magnitud cuantitativa dada en un momento determinado en el ciclo de vida de una persona. En efecto, la única forma de tratar el tema de la herencia es suprimiendo un amplio espectro de personas de todas las edades (en este análisis de 25 a 75 años), de tal manera que se cubran por lo menos tres generaciones sucesivas. De este modo se presenta un cuadro de la tierra como magnitud completa, que está a disposición de un grupo de personas dado, y donde las cifras y los porcentajes sólo proporcionan la relación entre las variables y, por lo tanto, deben interpretarse como magnitudes relativas.

Otro problema de interés es el reparto de la herencia en las líneas paterna y materna, es decir si se trata de herencia paralela (de padre/madre a hijo/hija) ya sea según la concepción de Isbell o la de Malengreau, o de herencia cruzada (de padre/madre a hija/hijo). Aquí, las cifras demuestran un equilibrio sutil entre las dos formas de herencia: 356 casos de herencia paralela y 358 casos de herencia cruzada. Como consecuencia verosímil de esto, la herencia a través del padre (343 casos) y la herencia a través de la madre (367 casos) constituyen dos fenómenos que se presentan con igual frecuencia.

Pero entonces ¿qué nos dicen estas cifras? En primer lugar, refuerzan la opinión generalmente extendida entre los antropólogos, de que los Andes son una sociedad bilateralmente organizada. La descendencia no juega ningún papel importante, y son pocos los que recuerdan hacia atrás hasta sus abuelos, que para muchos son desconocidos. Además, es típico que la descendencia sea tomada en serio, tanto a través de la madre como del padre. La organización social en la sociedad andina está organizada, como en muchos otros aspectos, en el espacio en vez de en el tiempo, lo que se muestra claramente en la prioridad que añaden los lazos de afinidad. Los suegros, cuñados y con cuñados son, en esta relación, personas que pueden ser priorizadas en detrimento del propio pariente del EGO; lo que, entre otras cosas, se relaciona con el hecho de que los hermanos, a causa de conflictos hereditarios, se consideran como competidores antes que como colaboradores.

El contraste entre la descendencia y la afinidad se expresa claramente en los diferentes papeles que juegan el grupo corporativo y el grupo de parentela

en la ayuda mutua. Entre los agricultores, el grupo de parentela desempeña aquí el papel decisivo, considerando que el EGO mismo construye su red individual de contactos sociales. Esta red puede muy bien contener representantes de los propios parientes, así como de los del cónyuge igualmente, y sólo tiene validez en la medida en que el EGO la mantenga con constancia.

De otro lado, las cifras permiten la posibilidad de colocar la herencia de la tierra dentro de una perspectiva mayor de estrategias complementarias. El motivo que subyace a éstas es alcanzar el máximo control sobre los nichos ecológicos dentro del distrito, y en estas circunstancias se presenta como lógico extender la herencia tanto en tiempo como en espacio. La situación que se acaba de describir, donde varias generaciones se reparten completa la porción de tierra que está a disposición de la familia, es representativa. Idealmente, todos deberían lograr al mismo tiempo el acceso a todas las zonas agrarias, pisos ecológicos, campos de regadío, variaciones en la calidad, etc.

Sobre este escenario, es lógico imaginarse los matrimonios y la herencia como herramientas para construir estructuras complementarias. Sin embargo, los datos presentados con respecto al patrón matrimonial hablan en contra de tal posibilidad. Una de mis conclusiones principales es, precisamente, que los tapeños sólo muy esporádicamente se casan contrariamente a las líneas sociales de su distrito, y que los matrimonios entre los grupos demográficos se celebran principalmente en los vecinos que se encuentran dentro de sus propios marcos ecológicos. Dicho sucintamente, los matrimonios no se usan para ensanchar la verticalidad y el horizonte económico, a pesar de que el sistema sucesorio precisamente se abre a dichas posibilidades. El sistema con la combinación de herencias paralelas y cruzadas, con desplazamientos sobre varias generaciones, organizado sobre la base de principios bilaterales, no da —pues— ocasión a estrategias de alianza complementarias, contrarias a los lineamientos sociales de Tapay.

Si observamos ahora la situación hereditaria entre los pastores, pronto se crea un cuadro bastante diferente. La diferencia decisiva se encuentra en que las punas exigen otros métodos de explotación, diferentes a los usados por los agricultores. Mientras que los animales domésticos, principalmente llamas y alpacas y, en forma secundaria, ovejas y vacas, se heredan en forma individual, primariamente a través de los hijos, los pastizales se mantienen indivisibles a lo largo de una generación. Los hijos mantienen —como conjunto global de hermanos— el derecho a la tierra, si bien para fines jurídicos es una persona específica la que se presenta como propietario oficial —problema de impuestos y de carácter legal—.

Al mismo tiempo, en el sistema sucesorio de los pastores existe una serie de rasgos, que hacen que éste se asemeje al de los agricultores. Así, parece ser que la herencia paralela y la cruzada están extendidas aproximadamente en la misma proporción; asimismo que las hijas, en mayor grado que entre los agricultores, se encuentran en la misma posición que los hijos, como consecuencia del principio de no repartir la herencia.

A diferencia de los agricultores, los pastores casi nunca son neolocales, por lo cual la ambilocalidad está muy extendida. Esto no significa que la pareja recién casada elige individualmente entre la vivienda del marido o de la mujer; pero sí que la situación de herencia y de cooperación de las dos familias decide el lugar a dónde el matrimonio se mudará. Como a menudo sucede, una parte de los hermanos se traslada de los pastizales de la familia cuando se casan; sin embargo, no por eso pierden su derecho a ellos. En esta circunstancia, el problema es que los que viven fuera dependen de que, o bien los hermanos que se quedaron se hagan cargo de sus animales o bien que contraten un pastor que, como compensación, tenga derecho a hacer pastar sus animales en la tierra de la familia. Teóricamente, este derecho a los pastos va en herencia a través de las generaciones; pero en la práctica ocurre que la mayoría de las líneas descendentes sucesivas pierden el derecho en la medida en que no lo hacen cumplir.

La población de pastores vive diseminada por los poblados, repartidos en pequeños racimos de cabañas, quienes juntos forman el marco físico de las familias nucleares que comparten los pastizales. Un ejemplo es una familia que originalmente se compone de siete hermanos, tres de los cuales son hombres y cuatro mujeres. Dos están muertos, y aparentemente sus hijos no conservan el derecho a las tierras de la familia, mientras que otro se ha mudado a otro pueblo de la provincia. El resto (tres hijas y un hijo) vive en Tapay, y aquí es interesante observar la forma de residencia de los que viven en casa. Se sabe que el hijo se ha mudado a otro pastizal que, o bien ha recibido en herencia, o más tarde él mismo ha comprado, por lo que las tres hijas actualmente ejercen el control real sobre las tierras de la familia. La manera como se ha llevado a cabo la selección de los herederos entre los siete hermanos originales es, en este sentido, menos relevante. Para nosotros es decisivo que una sociedad pastoril, a pesar de tendencias patrilineales y patrilocales, revela rasgos matrilocales.

Un estudio más preciso de las tres hermanas muestra que las tres se han casado con pastores de Tapay y que en los tres casos se ha tratado de matrilocidad. Además descubrimos que los cónyuges de dos de las hermanas son hermanos.

El matrimonio entre grupos de hermanas o entre parientes por afinidad no es en absoluto desconocido en Tapay y además está extendido —si bien en menor proporción— entre los agricultores⁵. Como ejemplo se puede nombrar a dos de los hermanos del conjunto, que igualmente estaban casados con dos hermanas de una familia de pastores vecina de Tapay. Otro ejemplo es el de dos de los hijos de las tres hermanas, que viven juntos —el marido es viudo de un matrimonio anterior con la hija de una familia de pastores vecina—. La explicación de los matrimonios entre grupos de hermanos parece ser la siguiente: al casarse con la hermana de la mujer de su hermano (cuñada), el hermano se transforma en cuñado. Los vínculos de consanguinidad y de afinidad se unen y el contraste brusco, que existe entre aquellos con los que se comparte la herencia y aquellos con los que se coopera, se suaviza. Como extensión de este argumento, la transformación de hermanos en cuñados puede ser vista como un medio para concentrar la herencia dentro de la familia. Particularmente entre los pastores se da este significado, considerando que aquí la herencia de la tierra es una herramienta para preservar los pastizales como propiedad colectiva, y para evitar que caigan en manos individuales.

Pero no sólo la herencia, también la cooperación es diferente entre pastores y agricultores. Si bien las familias viven muy cerca unas de otras, cada familia nuclear constituye —en nuestro ejemplo las tres hermanas con sus maridos e hijos— un hogar independiente. La vecindad desempeña un papel decisivo para la vigilancia de los rebaños. Cada tierra particular se encuentra, de este modo, repartida en los pastizales, cuya exuberancia se debe a los bofedales que, como oasis, dan vida a la puna desértica. Los pastizales funcionan como lugares de reposo en un sistema ecológico, dentro del cual es tarea de los pastores evitar que los animales pasten en exceso sobre un territorio y observar cuál de los lugares de reposo del sistema será el más apto para la siguiente parada.

En esta circunstancia, juega un papel de menor importancia qué miembro de la familia se queda cuidando de los pastizales y de los rebaños. A diferencia de los agricultores, que extienden la herencia y el control sobre el destino de la tierra tanto en el tiempo como en el espacio; en cambio, entre los pastores se da prioridad a la localidad y a los más estrechos marcos del matrimonio, al mismo tiempo que se mantiene la herencia en formas colectivas para evitar el reparto de los pastizales y, con ello, la diseminación de los recursos.

5. En un trabajo sobre la comunidad de Usibamba (1987a) he analizado cómo el patrón matrimonial entre grupos de hermanos y hermanas se ha desarrollado durante un período de un siglo.

LA AYUDA MUTUA EN TAPAY

Como ya se ha sugerido, la ayuda mutua entre agricultores es ampliamente diferente a la ayuda entre pastores. Entre los agricultores, el trabajo de la tierra constituye el mayor reto, donde especialmente la siembra y el uso de la chaquitacla exige un esfuerzo de trabajo colectivo. Sólo dos habitantes en todo el distrito hacen uso de la yunta, y de éstos sólo uno renuncia consecuentemente al uso de la chaquitacla.

La ayuda mutua de menor envergadura ocurre corrientemente en la vida cotidiana de Tapay. Tareas como la construcción de casas, la cosecha y la preservación de los andenes juegan un papel central; pero en lo que se refiere, bien a trabajos independientes y que no están determinados por el tiempo (casas y andenes), o bien a esfuerzos que exigen menor trabajo (cosecha, escarda, tala, etc.), la ayuda mutua nunca adquiere una forma tan estructurada como cuando se trata de la siembra.

Los resultados del programa de entrevistas que llevé a cabo en Tapay muestran que la gran mayoría de los agricultores tapeños hacen uso de una red de ayuda mutua muy extendida⁶. Durante las entrevistas he preguntado con quién se colabora, y he recibido información tanto del nombre de los colaboradores, como de la manera en que el entrevistado entiende su relación con ellos; es decir, cómo el entrevistado mismo categoriza a sus colaboradores.

En una serie de casos, las categorías que se utilizan en respuesta tienen carácter difuso; lo que, entre otras cosas, se observa con los términos familia y amigos, y por el hecho de que los miembros de la pequeña secta evangelista se llaman unos a otros "hermanos"⁷. Otras categorías se emplean libremente para cubrir un campo muy amplio de personas emparentadas. Se trata de términos como tío, tía, sobrino y sobrina, así como primo y prima, que se ensanchan para abarcar varios grados de parentesco en la dimensión espacial, es decir dentro de la misma generación.

Con frecuencia, la institución del compadrazgo es representada como categoría que señala las personas con las que se coopera. Aquí, a menudo

6. Realicé entrevistas con una tercera parte (96) de todas las unidades domésticas (287) en Tapay. Las preguntas incluyeron aspectos como tenencia de tierras, ayuda mutua, herencia etc.

7. Los evangelistas representan el 5% de la población tapeña. En otro trabajo sobre el riego en Tapay he analizado los conflictos que se desarrollan entre los católicos y los evangelistas (1988).

se trata de una categoría ampliamente abarcadora, considerando que los términos compadre o comadre se utilizan en los hechos de la vida cotidiana para señalar a personas que se consideran muy cercanas a uno, por ejemplo por ser compañeros de trabajo, en las borracheras o en el campo de fútbol. De igual modo, el compadrazgo puede tener varios grados de solemnidad y significado.

Por último, registré en muchos casos los términos "vecino" y "amistad" o "particular". Vecindad indica un potencial de personas a las que uno se puede dirigir, cuando se emplea ayuda en la vida cotidiana. En Tapay, se trata de una categoría que se emplea tanto por hombres y mujeres, como entre unos y otras. Aquí, el término comprende a las personas dentro del pueblo con las cuales uno no está directamente emparentado, por consanguinidad, afinidad o en forma ritual, y que, por razones pragmáticas o circunstanciales, uno ha elegido entre los pobladores de la sociedad local como posibles colaboradores en iguales condiciones que los demás parientes. A diferencia tanto del parentesco como de la vecindad, la amistad es la expresión de una elección personal, que se encuentra en la base de preferencias individuales. Por eso, es una cuestión de relaciones entre dos personas individuales, en contraposición a la vecindad, donde la convivencia puede considerarse como expresión de una prioridad de los intereses familiares.

Para cada una de las 96 personas entrevistadas, se dividió a los colaboradores nombrados por ellas en cinco categorías: emparentados por consanguinidad, relacionados por afinidad, emparentados ritualmente (compadrazgo), vecinos y otros (entre los cuales "amistad" y "hermandad" para la secta protestante). La división se hizo de tal manera, que para cada persona se estableció con claridad en cuál de las cinco categorías se usa colaboradores. Por eso, no se trata de una relación puramente cuantitativa de todas las relaciones de cooperación, sino de un cuadro de la totalidad de las maneras en que el individuo da prioridad a una de las posibles categorías. O, formulado con mayor precisión, cuáles son las categorías que se omiten.

El resultado del estudio fue que sólo en 14 oportunidades el compañero reclutado pertenecía a una sola de las cinco categorías (14,58%), y que en 34 casos se reclutó a personas de dos categorías diferentes (35,42%). Dicho con otras palabras, exactamente la mitad de los tapeños hace uso de más de dos categorías dentro del total posible de cinco variantes existentes de relaciones sociales en la ayuda mutua. Aquellos a quienes se dio la más alta prioridad fueron los parientes consanguíneos, considerando que 54 de un total de 96 emplearon esta categoría. Inmediatamente sigue la vecindad, de la cual reclutan 43 entrevistados, después los emparentados por afinidad con

38 casos, y finalmente los emparentados por compadrazgo con 36 casos.

La investigación refuerza una intuición que ya habíamos presentado; y es que Tapay presenta la misma característica, que normalmente se da en los Andes, de sociedad con marcados rasgos bilaterales en la organización social. Si bien las cifras revelan una ligera tendencia a dar prioridad a los parientes consanguíneos, no existen grandes diferencias en la elección entre descendencia y alianza como colaboradores. De otro lado, el parentesco ritual y la vecindad desempeñan un papel importante al igual que las relaciones familiares tradicionales.

La conclusión es, por lo tanto, que los tapeños dividen la red de contactos con un increíble sentido de equilibrio —impresión que se pone de relieve al focalizar la atención en los 14 casos con sólo un colaborador—. En la mayoría de los casos se trata de hogares, que por una u otra razón representan a grupos marginales en Tapay. Se trata de grupos sociales sobrantes (viudas, madres solteras, etc.), que agradecen la ayuda que se les ofrezca; subgrupos religiosos como los miembros de la secta protestante, que muy posiblemente evitan la ayuda mutua con otros que no estén en el grupo, o grupos étnicos (el misti, que conscientemente rompe el principio de la reciprocidad en la ayuda mutua para afirmar con ello una etnicidad diferente).

Visto desde una perspectiva mayor, la gran mayoría de los hogares usa, por lo tanto, una estrategia que intenta expandir la ayuda mutua con el fin de evitar la concentración de los intercambios recíprocos en muy pocas relaciones. Por el contrario, la investigación muestra que sólo en algunos casos particulares se elige compañeros fuera de los grupos demográficos del distrito. Los pocos casos de esta naturaleza se trataron, por ejemplo, de una viuda, que recibe ayuda de su hermana, que es igualmente viuda pero que pertenece a otro grupo demográfico. Por consiguiente, la localidad es la otra palabra clave en la institución de la ayuda mutua, lo que obviamente se corrobora a la luz de que muchos tapeños tienen tierras no sólo en las dos mitades, sino también en otros grupos demográficos del distrito y por eso están motivados para elegir colaboradores fuera de los marcos demográficos y duales.

En lo que respecta a los pastores, la ayuda mutua tiene un carácter totalmente distinto. En primer lugar, no existe la correspondiente exigencia de cultivar la tierra en la forma de un esfuerzo colectivo como entre los agricultores. Sin embargo, los pastores tienen otras tareas colectivas, que exigen cooperación y coordinación. Los pastizales deben ser mantenidos y los animales conducidos a lugares donde haya pasto verde; pero, al

contrario de los agricultores, esta ayuda mutua se concentra dentro de los grupos familiares particulares, que pueden estar compuestos por varios hogares. Particularmente las relaciones entre hermanos juegan un papel fundamental, considerando que los pastizales, como ya se ha mencionado, pasan en herencia colectiva tanto entre hermanos como entre hermanas. Por eso, las relaciones de afinidad rara vez adquieren significado central entre los pastores.

La relación entre hermanos es particularmente predominante en las situaciones, donde varios de los hijos —junto con sus respectivos cónyuges— se quedan a vivir en los dominios de la familia. Como ejemplo podemos mencionar el caso de las tres hermanas. La cuestión aquí es de qué manera los que se mudaron hacen valer su derecho de acceso a los pastizales al mismo tiempo que consiguen que se cuide a sus animales. La solución consiste en establecer la ayuda mutua entre los hermanos, considerando que los que se quedaron asumen el rol de pastores, recibiendo en cambio parte de la descendencia de los animales.

Cuando se exigen tareas laborales por encima de lo que la familia particular puede manejar, existe entre los pastores la tendencia a establecer relaciones de contrato o del tipo "patrón-cliente". Lo típico es que se trate de un propietario adinerado que estipula un contrato con un pastor. Este tiene permiso para poner a pastear a sus propios animales en los pastizales, a cambio de cuidar los animales del propietario de las tierras. En Tapay se conocen varios casos de no tapeños, cuyos animales y pastizales en el pueblo son cuidados por medio de contrato con un pastor local. Otra situación es la de los agricultores del valle que poseen pastizales en la puna donde, al igual que los propietarios de tierra no tapeños, contratan a pastores locales para que cuiden sus animales.

La ayuda mutua entre los pastores tiene, como entre los agricultores, diversas variantes, —construcción de casas, mantenimiento de los canales de regadío hacia los pastizales, etc.— pero nunca en la misma escala. Una investigación de la convivencia dentro de las categorías sociales que son empleadas por los agricultores, de ninguna manera daría el mismo significado. En primer lugar, las relaciones no marcadas por el parentesco, como la vecindad y la amistad, no desempeñan ningún papel de importancia entre los pastores y, luego el contraste entre los parientes por consaguinidad y los parientes por afinidad no está acentuado como entre los agricultores. El compadrazgo es una institución sólida, pero no se emplea tan marcadamente en el intercambio social. Por último, no existen subgrupos, como sectas religiosas o mestizos, que residan en la puna.

En resumen, los pastores no emplean estrategias sociales para ensanchar su red de contactos. Esta se concentra, más bien, dentro de un grupo menor de parientes por consanguinidad y, eventualmente, por afinidad —diferencia (respecto a los agricultores) que no desempeña ningún papel preponderante. Por el contrario, el factor de localidad, que entre los agricultores es absolutamente fundamental, coincide con el parentesco, considerando que el grupo de hermanos presenta la tendencia a vivir en el mismo lugar— si bien en casas separadas—.

CONCLUSIONES

En relación con el patrón matrimonial, los datos han mostrado que Tapay es una sociedad endógama, no sólo en su vinculación con el mundo externo, sino también en sus relaciones con los diferentes grupos demográficos, ecológicos y duales dentro del distrito. Por otro lado, hemos podido observar cómo la mayoría de los casos de relaciones exógamas que ocurren en Tapay son frutos de relaciones no reconocidas entre hombres de afuera y mujeres de Tapay. No obstante, debido al carácter informal de tal tipo de relación, las posibilidades de que los hijos —denominados hijos naturales— hereden y busquen ayuda mutua se ven reducidas.

En cuanto a la herencia, hemos visto que se reparte la tierra entre todos los hijos e hijas de ambas líneas de descendencia, y que ellos reciben no sólo la misma cantidad en cuanto a hectáreas, sino también la misma calidad de tierras y riego. Tal dispersión tiene dos dimensiones: la primera espacial orientada a que todos logren acceso a un máximo número de pisos ecológicos, y la segunda temporal orientada a que se reparta la tierra en etapas sucesivas y durante un período de varias generaciones. Por lo tanto, se descarta la posibilidad de que se concentre la tierra en las manos de unos pocos.

En el caso de la ayuda mutua, se ha observado cómo los tapeños desarrollan una red amplia de relaciones sociales, que no sólo incluye parientes, sino también vecinos y relaciones de compadrazgo y de amistad. Un aspecto saltante es la manera en que los tapeños balancean diferentes tipos de relaciones, particularmente las de consanguinidad y las de afinidad, en la búsqueda de ayuda mutua. Tal equilibrio es el resultado del sistema bilateral, cuya flexibilidad permite a los tapeños establecer relaciones de ayuda mutua fuera de los estrechos lazos de descendencia, es decir, con quien se comparte la herencia.

Podemos concluir que la herencia bilateral y la ayuda mutua permiten a los tapeños lograr acceso a una variedad de pisos ecológicos y establecer

una amplia red de relaciones sociales, posibilidades poco desarrolladas en una sociedad endógama. De tal manera, el patrón matrimonial, la herencia y la ayuda mutua forman un conjunto complementario en la organización social de Tapay.

BIBLIOGRAFIA

- ALBERTI, Giorgio; MAYER, Enrique
1974 "Reciprocidad andina: ayer y hoy", en: *Reciprocidad e intercambio en los Andes Centrales*. Lima.
- ALBO, Xavier; MAMANI, M.
1980 "Esposos, suegros y padrinos entre los Aymaras", en *Parentesco y Matrimonio en los Andes*. Comp. E. Mayer; R. Bolton. Lima.
- BASTIEN, Joseph
1978a Mountain of the Condor. Methaphor and Ritual in an Andean Ayllu. Minnesota.
1978b "Marriage and exchange in the Andes", en: Actes du XLII Congr s International des Americanistes, 1976. Paris.
- BELOTE, Jim; BELOTE, L.
1980 "Parentesco y limitación de obligaciones en Saraguro (Ecuador)", en: *Parentesco y Matrimonio en los Andes*. Comp. E. Mayer; R. Bolton. Lima.
- BOLTON, Ralph
1973 "Explicando la exogamia andina", en: *Allpanchis* 5.
1974 "Tawanku: vínculos intermaritales", en: *Reciprocidad e intercambio en los Andes Centrales*. Comp. G. Alberti; E. Mayer. Lima.
1980 "El proceso matrimonial Qolla", en: *Parentesco y Matrimonio en los Andes*. Comp. E. Mayer; R. Bolton. Lima.
- BRUSH, Stephen B.
1977 *Mountain, Field, and Family: The Ecology and Human Economy of an Andean Valley*. Philadelphia.

- BURCHARD, Richard R.
 1980 "Exogamia como estrategia de acceso a recursos interzonales: un caso en los Andes Centrales del Perú", en: *Parentesco y Matrimonio en los Andes*. Comp. E. Mayer; R. Bolton. Lima.
- CARO, Deborah
 1985 "*Those Who Divide Us*": *Resistance and Change among Pastoral Ayllus in Ulla Ulla*, Bolivia. Ph. D. The John Hopkins University.
- CARTER, W.E.
 1980 "El Matrimonio de Prueba en los Andes", en: *Parentesco y Matrimonio en los Andes*. Comp. E. Mayer; R. Bolton. Lima.
- CASAVARDE, Juvenal R.
 1978 "Comunidad Andina y Descendencia", en: *América Indígena XXXVIII*.
 1981 "Unidades socio-políticas andinas: Estudios de casos", en: *Etnohistoria y antropología andina*. Comp. A. Castelli; M. Koth de Paredes; M. Mould de Pease. Lima.
- CELESTINO, Olinda
 1982 "Cofradía: continuidad y transformación de la sociedad andina", en: *Allpanchis* 20.
- CELESTINO, Olinda; MEYERS, A.
 1981 *Las cofradías en el Perú: región central*. Frankfurt.
- DOUGHTY, Paul L.
 1968 *Huaylas. An Andean District in Search of Progress*. Ithaca.
- EARLS, John; SILVERBLATT, Irene
 1978 "La Realidad física y social en la Cosmología Andina", en: *Actes du XLII Congrès des Americanistes*, 1976. Paris
- FLORES OCHOA, Jorge A.
 1968 *Pastoralists of the Andes*. Philadelphia.
- FONSECA, Cesar
 1981 "Los ayllus y las marcas de Chaupiwara", en *Etnohistoria y Antropología Andina*. Comp. A. Castelli; M. Koth de Paredes; M. Mould de Pease. Lima.

- FOSTER, George M.
 1953 "Cofradía and Compadrazgo in Spain and Spanish America",
 en: *Southwestern Journal of Anthropology*. Vol. 9, No. 1.
- GUDEMAN, Stephen
 1975 "Spiritual relationships and selecting a godparent". *Man*. Vol.
 10, No. 2.
- HARRIS, Olivia
 1978 "Complementarity and Conflict. An Andean View of Woman
 and Men", en: *Sex and Age as principles of Social Differentiation*.
 Comp. J. La Fontaine. New York.
- 1986 "From asymmetry to triangle: symbolic transformations in
 northern Potosi", en: *Anthropological History of Andean Polities*.
 Comp. J. Murra; N. Wachtel; J. Revel. Cambridge.
- HICKMAN, John M.; STUART, W.
 1980 "Descendencia, Alianza y mitades en Chucuito (Perú)", en:
Parentesco y Matrimonio en los Andes. Comp. E. Mayer; R.
 Bolton. Lima.
- ISBELL, Billie Jean
 1978 *To Defend Ourselves. Ecology and Ritual in an Andean Vi-*
llage. Austin.
- 1980 "Estructura del parentesco y del matrimonio", en: *Parentesco*
y Matrimonio en los Andes. Comp. E. Mayer; R. Bolton.
 Lima.
- LAMBERT, Berndt
 1980 "Bilateralidad en los Andes", en: *Parentesco y Matrimonio*
en los Andes. Comp. E. Mayer; R. Bolton. Lima.
- LEVI-STRAUSS, Claude
 1963 *Structural Anthropology*. New York.
- 1969 *The Elementary Structures of Kinship*. Boston.
- 1985 *The View From Afar*. Oxford.

LONG, Norman

- 1980 "Empresarios comerciales y parentesco en la sierra peruana", en: *Parentesco y Matrimonio en los Andes*. Comp. E. Mayer; R. Bolton. Lima.

MALENGREAU, Jacques

- 1974 "Comuneros y 'empresarios' en el intercambio", en: *Reciprocidad e intercambio en los Andes centrales*. Comp. G. Alberti; E. Mayer. Lima.

- 1980 "Parientes, compadres y comuneros en Cusipata (Perú)", en: *Parentesco y Matrimonio en los Andes*. Comp. E. Mayer; R. Bolton. Lima.

MAYER, Enrique

- 1974 "Las reglas del juego en la reciprocidad andina". *Reciprocidad e intercambio en los Andes centrales*. Comp. G. Alberti; E. Mayer. Lima.

- 1980 "Repensando 'Mas allá de la familia nuclear', en: *Parentesco y Matrimonio en los Andes*. Comp. E. Mayer; R. Bolton. Lima.

MINTZ, Sidney; WOLF, Eric

- 1950 "An Analysis of Ritual Co-parenthood (compadrazgo), en: *Southwestern Journal of Anthropology* 6.

MISHKIN, Bernard

- 1963 "The contemporary Quechua", en: *Handbook of South American Indians*. Comp. J. Steward. New York.

NUÑEZ DEL PRADO, Oscar

- 1969 "El hombre y la familia, su matrimonio u organización político-social en Q'ero", en: *Allpanchis* 1.

ORLOVE, Benjamín; CUSTRED, G.

- 1980 "Agrarian Economies and Social Processes in Comparative Perspective: The Agricultural Production Unit", en: *Land and Power in Latin America*. Comp. B. Orlove; G. Custred. New York.

OSSIO, Juan

- 1984 "Cultural Continuity, Society, and Context: Some Peculiarities of the Andean Compadrazgo. Kinship", en: *Ideology, and Practice in Latin America*. Comp. R.T. Smith. North Carolina.

PLATT, Tristan

- 1980 "Espejos y Mafz: El concepto de yanantin entre los Macha de Bolivia", en: *Parentesco y Matrimonio en los Andes*. Comp. E. Mayer; R. Bolton. Lima.

PRICE, Richard

- 1965 "Trial Marriage in the Andes", en: *Ethnology*. Vol. IV, No. 3.

PAERREGAARD, Karsten

- 1985 "Restructuring a Peruvian Community. A Question of Internal or External Factors". Documento presentado al 7th Nordic Conference on Latin America. Oslo.
- 1987a *Nuevas Organizaciones en Comunidades Campesinas*. Lima.
- 1987b "Death Rituals and Symbols in the Andes", en: *Folk* (Copenhagen) 29.
- 1988 "Why fight over Water? Power, Conflicts and Irrigation in an Andean Village". Documento presentado al 46th International Congress of Americanists. Amsterdam.
- 1989 "Exchanging with Nature: T'inka in an Andean Village", en: *Folk* (Copenhagen) 31.

PALOMINO, Salvador

- 1971 "Duality in the Socio-Political Organization of Several Andean Populations", en: *Folk* (Copenhagen) 13.

ROWE, John

- 1963 "Inca culture at the time of the Spanish Conquest", en: *Handbook of South American Indians*. Comp. J. Steward. New York.

SKAR, Harald O.

- 1982 *The Warm valley people: Duality and Land Reform among the Quechua Indians of Highland Peru*. Oslo.

- STEIN, W.W.
1961 *Hualcan: Life in the Highlands of Peru*. Ithaca.
- STEWART, Julian H. (comp.)
1963 *Handbook of South American Indians*. Vol. 2. New York.
- TOMOEDA, Hiroyasu; FUJII, T.
1985 "Marriage Relations Between Punaruna and Llaqtaruna: The Case of Pampamarca Parish, Apurimac, Peru", en: *Andean Ecology and Civilization*. Comp. S. Masuda; I. Shimada; C. Morris. Tokyo.
- TSCHOPIK, Harry
1963 "The Aymara", en: *Handbook of South American Indians*. Comp. J. Stewart. New York.
- VALDERRAMA, Ricardo; ESCALANTE, C.
1980 "Apun Qorpuna (visión del mundo de los muertos en la comunidad de Aurkimarca)", en: *Debates en Antropología* 5.
- VASQUEZ, Mario; HOLMBERG, A.R.
1966 "The Castas: Unilineal Kin Groups in Vicos, Peru", en: *Ethnology*. Vol. V, No. 3.
- WAGNER, Catherine Allen
1978 "Coca, Chicha, and Trago: Private and Comunal Rituals in a Quechua Community". Ph. D. University of Illinois.
- WEBSTER, Steven S.
1980 "Parentesco y afinidad en una comunidad indígena quechua", en: *Parentesco y Matrimonio en los Andes*. Comp. E. Mayer; R. Bolton. Lima.
- WHITTEN, Norman E.
1976 *Sacha Runa. Ethnicity and Adaptation of Ecuadorian Jungle Quichua*. Urbana.
- ZUIDEMA, Tom
1980 "El Ushnu", en: *Revista de la Universidad Complutense* (Madrid). Vol. XXVIII, No. 117.

