

# El estudio del divorcio andino. ¿Hacia dónde avanzar?<sup>1</sup>

**Jorge Simón Izquierdo Díaz**

Doctorando. Programa de doctorado en Antropología. UAB

[jsid12@yahoo.dk](mailto:jsid12@yahoo.dk)



Recibido: 17/07/17

Aceptado: 31/08/17

Publicado: 18/09/17

## Resumen

El objetivo de la comunicación es poner en perspectiva el estudio del divorcio andino y, por extensión, el amerindio, desde un enfoque global. Llevando el concepto de 'globalización desde abajo' (*globalisation from below*)<sup>2</sup> un paso adelante para incluir las experiencias de la gente corriente. En esta comunicación se admite que la globalización no es un proceso unidireccional<sup>3</sup>, y se propone que el estudio de la cara humana de la globalización en los entornos locales<sup>4</sup> abre la posibilidad al antropólogo de preguntar y ponerse en el lugar del Otro. Si bien la antropología suma nuevos conceptos, muchos de los que se usan en análisis comparativos no se han definido con precisión y otros se han abandonado<sup>5</sup>. Así sucede, en mi opinión, con el divorcio. La desconfianza que rompe el silencio sobre el Otro (oriental) en las narrativas occidentales parece aplicarse a este tema<sup>6</sup>. Desde Westermarck<sup>7</sup>, o incluso desde la narrativa colonial, se sostiene que en los Andes no hay divorcio, sin que quede claro si esta afirmación la imponen los antropólogos o la sostienen los indígenas, ni quede tampoco claro si se trata de una tesis normativa, teórica o local, que se corresponda o no con los datos etnográficos. A este silencio sobre el divorcio, y a si las rupturas matrimoniales se dan o no en la

---

<sup>1</sup> La primera versión de este texto fue una comunicación al Congreso de Antropología UAB-USP 2016/17. El futuro antropológico más allá de las fronteras.

<sup>2</sup> Con el concepto 'globalización desde abajo' (*globalization from below*), Arjun Appadurai (2001) reflexiona acerca del papel de las Ongs y organizaciones similares, que, 'desde abajo', se oponen al gran capital.

<sup>3</sup> En *Runaway World* (2011, 1999) Anthony Giddens entiende que los procesos de globalización afectan a las personas en su vida familiar y cotidiana, tanto como afectan a los acontecimientos mundiales.

<sup>4</sup> Zygmunt Bauman (1998: 37-49) introduce el concepto *glocalization* para definir la doble tendencia de la globalización, que por una parte tiende a expandirse, y por otra genera el aumento de la influencia local.

<sup>5</sup> Aurora González Echevarría (1987).

<sup>6</sup> "A mutual distrust that breaks the silent of Orient in Western narratives" (James Clifford 1988: 274).

<sup>7</sup> Edward Westermarck (1925, la primera edición es de 1891).

práctica, me enfrento desde mi trabajo bibliográfico y de campo en Tarabuco (Chuquisaca, Bolivia).

**Palabras clave:** Divorcio, Andes, singularidad cultural, globalización, análisis comparativo.

### Abstract

The objective of the communication is to put in perspective the study of the Andean divorce and, by extension, the Amerindian one, from a global approach. Taking the concept of 'globalization from below' a step forward to include the experiences of ordinary people, this communication admits that globalization is not a unidirectional process, and it is proposed that the study of the human face of globalization in glocal environments opens the possibility for the anthropologist to ask and put himself in the place of the Other. Although anthropology adds new concepts, many of those used in comparative analysis have not been precisely defined while others have been abandoned. So it is, in my opinion, with the study of divorce. The mistrust that breaks the silence on the Other (Easterner) in the Western narratives seems to apply to this subject. Since Westermarck, or even since the colonial narrative, it is argued that in the Andes there is no divorce. It is not clear whether this affirmation is imposed by anthropologists or supported by indigenous people, nor is it clear whether it is a normative, theoretical or local thesis or whether it corresponds with the ethnographic data. To this silence about divorce, and whether or not marriage ruptures occur in practice, I face my bibliographical and field work in Tarabuco (Chuquisaca, Bolivia).

**Keywords:** Divorce, Andes, cultural singularity, globalization, comparative analysis.

### Sumario

- |  |   |
|--|---|
| 1. Introducción.                               | 4. Aproximación etnográfica preliminar a partir del trabajo de campo en Tarabuco. |
| 2. El estudio del divorcio en la antropología. | 5. Conclusión.  |
| 3. El divorcio en los teóricos andinistas.     | 6. Bibliografía.  |

### 1. Introducción

Desde principios de siglo, con la *Ley de autonomía indígena originario campesina*<sup>8</sup>, las categorías socio-territoriales en Tarabuco han adquirido una dinámica nueva. En la actualidad asistimos a un debate local sobre la formación y reproducción de la identidad cultural de ayllus originarios y comunidades de

<sup>8</sup> Como división territorial administrativa, el municipio de Tarabuco está reconocido como 'autonomía indígena originario campesina'. Desde el referéndum celebrado el 4 de abril de 2010 once entidades municipales bolivianas han optado por la autonomía indígena. [http://es.wikipedia.org/wiki/Autonom%C3%ADa\\_ind%C3%ADgena\\_originario\\_campesina](http://es.wikipedia.org/wiki/Autonom%C3%ADa_ind%C3%ADgena_originario_campesina). Sobre el proceso de reforma autonómica, véase Albó (2012).

sindicato<sup>9</sup>. En un artículo de 2001, Tristan Platt describe este debate interno en las comunidades andinas contemporáneas desde la representación de la persona india como “a la vez, esencial e históricamente transformada” (Platt, 2001: 633)<sup>10</sup>. En este artículo me pregunto cuál es la concepción del divorcio en esta pugna por la identidad yampara en marcha, dada la importancia del matrimonio para la sociedad indígena andina<sup>11</sup>.

En mis conversaciones con los tarabuqueños se dibujan la ciudad de Sucre y la comunidad de ayllu como los dos bastiones defensores de la tradición familiar matrimonial (noviazgo formal, pedida de novia, estabilidad matrimonial y familia) frente a la comunidad de sindicato y los pueblos rurales, que han perdido la tradición, carecen de modelos morales y a los que “les falta mucho camino por recorrer”, a decir de un vecino. Por otra parte, un funcionario local se mostraba crítico con lo que él considera que es un uso político de la cultura local por los *ayllus yampara*<sup>12</sup>.

El divorcio es un concepto de difícil utilización para el analista antropólogo, porque ¿cuándo hay divorcio en una sociedad indígena? En la cultura yampara al divorcio como separación de la pareja se le llama *t'aqakuy* (apartarse)<sup>13</sup>. En una entrevista con un líder de ayllu, un *curaca*, éste me dijo que no conocía ningún caso de divorcio en su comunidad, sobre todo tras dar de alta la unión matrimonial en el registro civil, aunque tras insistir un poco, admitió la posibilidad de que la convivencia no se ajuste a los cánones indígenas y que puede haber algún caso de divorcio. Una visita a la Defensoría<sup>14</sup> y al juzgado de Tarabuco nos pone, sin embargo, frente a un escenario de disputas matrimoniales, con niños de por medio, y que han saltado de la red pareja - comunidad – parientes, entre los que se gestionan estos casos en las comunidades.

El matrimonio andino es un proceso gradual, que va de los denominados matrimonios de prueba, *tantanakuy* y *sirwinakuy*<sup>15</sup> de origen prehispánico, al

---

<sup>9</sup> En el área de influencia de Tarabuco, un pueblo andino, situado a 60 km de Sucre, existen dos tipos de comunidades campesinas: las comunidades de ‘sindicato’, creadas a partir de la reforma político-administrativa de mediados de 1950 y las comunidades de ‘ayllu’ o comunidad tradicional andina de base familiar, de las que existen 7 en el entorno, concentradas al sur del pueblo de Tarabuco. Es la zona de mi trabajo de campo. La cultura se llama yampara.

<sup>10</sup> El fondo del artículo de Platt es analizar, en contra de postulados esencialistas, el origen histórico de las concepciones de originarios y comuneros a través del análisis de paralelismo en la formación de la persona temprana (utilizando la metáfora del ‘feto agresivo’) y los orígenes mito-históricos de la sociedad, que originarios y comuneros comparten.

<sup>11</sup> Sobre la importancia del matrimonio para la sociedad andina, véase Mayer y Bolton (1980) y Arnold (1998).

<sup>12</sup> Es su opinión, los ayllus solo usan la ropa tradicional para las ocasiones, pierden los términos de parentesco y utilizan la política para fines personales.

<sup>13</sup> La definición de divorcio de González Holguín (1608): es *Casarasca cunap raquipuynin* “la acción de dividir y apartarse los casados uno del otro”.

<sup>14</sup> La Defensoría o SLIM es un servicio municipal legal integrado para la defensa de la infancia.

<sup>15</sup> Grafía empleada para los términos quechua del artículo, con preferencia por el empleo de k, w, de acuerdo a Joaquín Herrero S.J. y Federico Sánchez de Lozada (1983). Sin embargo, el código de Familia de Bolivia de 1988 (derogado) utiliza la grafía c, v: Art. 160 (FORMAS PREMATRIMONIALES INDIGENAS Y OTRAS UNIONES DE HECHO). Quedan comprendidas en las anteriores determinaciones las formas prematrimoniales indígenas como el “tantanacu” u “sirvinacu”, las uniones de hecho de los aborígenes y otras mantenidas en los centros urbanos,

estatus matrimonial de *kasadokuy* por lo civil y/o por lo religioso. En las sociedades andinas nos encontramos con la presencia de diferentes formas de unión matrimonial para todas las cuales se sostienen altas tasas de estabilidad matrimonial (Price, 1965). Así hay sociedades organizadas de acuerdo a sistemas bilaterales de elección libre que presentan baja tasa de divorcio (Malengreau, 2009), y el divorcio también es poco frecuente en las comunidades que mantienen la práctica de servicio a la novia (*sirwinakuy*) (Núñez del Prado, 1956). Por otra parte, en los hogares andinos contemporáneos se viven situaciones de fuerte violencia doméstica (Rivera Valda, 2001), con altas tasas de adulterio (Stein, 1961; Bourque y Warren, 1981) e incluso abandono del hogar por el esposo (Deere, 1990), sin que la realidad empírica conlleve una decidida apuesta intelectual por el estudio del divorcio. Ante este amplio escenario de variables no deja de sorprenderme el recalcitrante supuesto de estabilidad matrimonial del rural andino, sobre la que los andinistas siguen pasando de puntillas (Carter, 1980), ya sea porque suponen una continuidad con el mundo incaico (Mishkin, 1947; Ellefsen, 1989), un largo proceso de construcción del matrimonio andino (Price, 1965), la amenaza de sanción social (Moore, 1958; Lund Skar, 1982) o la imposibilidad lógica en los sistemas de alianza andinos (Lund Skar, 1982; Bolton 1980).

A pesar de que los académicos admiten la desigualdad de género intrínseca al hogar andino (Harvey, 1998; Silverblatt, 1987) y que los sociólogos descubren altas tasas de adulterio y violencia doméstica (Bolton y Bolton, 1975), el matrimonio andino se describe en las etnografías como inalterable<sup>16</sup>. En una descripción etnográfica de reciente publicación se lee que: “So, when they arrive at *tinkuy*, a lot of couples divorce or separate. But if the love is strong and they have arrived at *tinkuy*, then they will get married” (Hillary Webb, 2012: 71). Coincide en esencia con esta afirmación de Ortiz Rescaniere (1989: 146): “Pasadas estas pruebas, la pareja conyugal sale reforzada con un bebé y reconocida como gente que demostró no querer separarse”. Es decir, el *tantanaku* (matrimonio de prueba) sigue siendo fundamental para la descripción etnográfica de la construcción de la relación de pareja, al igual que lo era en las etnografías de Núñez del Prado (1956) y Price (1965), aunque ésta puede separarse por falta de amor tras el punto de inflexión denominado *tinkuy*. Sin embargo, como veremos, la unión matrimonial (*tinkuy*) porta el germen del conflicto entre consanguinidad y afinidad (Mayer y Bolton, 1980; Arnold, 1997 y 1998).

En pocas regiones etnográficas han convergido el modelo teórico de los antropólogos y el modelo teórico de los nativos (Lévi-Strauss, 1966: xxxii) de manera tan evidente como en el divorcio andino. Las ideas nodrizas de la complementariedad de las relaciones de género (Murra, 1972; Harris, 1978) y la concepción del matrimonio andino como parte de una alianza interfamiliar (Mayer y Bolton, 1980 [1977]) me parece que pesan como una losa a la hora de explicar

---

industriales y rurales.” Obsérvese que el legislador cataloga el *tantanaku* y similares de formas prematrimoniales. El vigente código de familia (Ministerio de Justicia de Bolivia 2014) ha eliminado la referencia a las formas prematrimoniales indígenas.

<sup>16</sup> “Varios autores enfatizan que el matrimonio en ciertas partes de los Andes es estable, pero nadie, hasta que yo sepa, ha explicado por qué los matrimonios frecuentemente son inestables en otras partes de la región” (Lambert, 1980: 24).

la incidencia estadística de esta práctica supuestamente marginal (Murdock 1949, apud González, 1994: 11) que denominamos divorcio.

La comunicación se divide en las siguientes partes. La primera (pto. 2) es un estado de la cuestión del divorcio en la antropología, la siguiente (pto. 3) presenta el divorcio en la antropología andina; luego viene una aproximación empírica con datos del trabajo de campo en Tarabuco y de la cultura yampara (pto. 4), y se cierra con una conclusión (pto. 5).

## 2. El estudio del divorcio en la antropología

Las "Introducciones a la antropología del parentesco" se ajustan al canon de las demandas de la organización social sobre las relaciones de pareja, aunque varían en el criterio elegido para definir el fenómeno, sea éste la fertilidad (Fox, 1967: 119), la filiación (Fox, 1967: 119; Mair, 1971: 183), o la transferencia de derechos (Buchler y Selby, 1968; Keesing, 1975: 46; Barnard y Good, 1984: 119) en el marco de relaciones diádicas (Keesing, 1975: 46) o de los grupos corporativos (Barnard y Good, 1984: 119). M. Harris no incluye la entrada divorcio en el índice de su *Introducción a la antropología general* (1971), pero destaca la importancia de ubicar el matrimonio en un contexto más amplio que la mera relación de pareja con hijos, un aspecto sobre el que inciden también otros antropólogos, bien sea desde el matrimonio, como P. Bohannan (1963), quien vincula el divorcio con las variables matrimoniales viudez y nuevo casamiento, o bien sea desde la estructura del parentesco, como R. Keesing, quien en su Introducción de 1975 explica el divorcio a través de las variables dote y fertilidad, con especial atención a los grupos corporativos.

En la década de 1950 los antropólogos africanistas empezaron a estudiar el fenómeno del divorcio como parte constitutiva de la estructura social del parentesco, con la hipótesis de M. Gluckman (1953) (el divorcio es poco frecuente en sociedades de derecho paterno con alto precio de la novia) como punto de partida. Otros antropólogos se sumaron al debate, siendo el enfoque matrimonialista de E. Leach (1961) y la distinción que hace D. Schneider (1953) entre los aspectos jurídico y relacional, dos de las contribuciones más destacadas del período. El efecto de la lateralidad en las relaciones de la pareja, se aplica a las sociedades patrilineales con la hipótesis de L.A. Fallers (1957), quien hace depender la estabilidad matrimonial de la pareja del grado de absorción de la esposa en el linaje del esposo (Buchler y Selby, 1968). A. Richards (1950) había empleado previamente la lateralidad para explicar las altas tasas de divorcio en las sociedades matrilineales centroafricanas (Keesing 1975), y la tesis fue retomada por los antropólogos urbanos, por ejemplo E. Bott (1957), para explicar la destrucción de la vida conyugal en los barrios suburbanos en Londres y Manchester.

A pesar de la diversidad de intereses, estos enfoques sobre el divorcio parecen coincidir en aplicar una lógica de investigación basada en la correlación de variables con fines comparativos (ver Tatje, 1970) y una aversión a abandonar el marco de referencia genealógico. El enfoque del divorcio desde las relaciones de género deriva también de la hipótesis de Gluckman pero ha tomado un rumbo propio al vincular la frecuencia de divorcio con la estructura productiva y reproductiva doméstica en situaciones de desigualdad social que se generan en el diferente acceso por género (Goody, 1976) y por generación (Meillasoux,

1977) a los recursos materiales. El mecanismo de la transferencia matrimonial (servicio a/de la novia, pago por la novia, y dote) es determinante para la salud del matrimonio. Por ejemplo, en las sociedades no estratificadas (o no estatales) estudiadas por J. Collier (1988) la alta tasa de divorcio (entre los comanches) se correlaciona con el 'servicio a la novia', y la baja tasa (entre los cheyennes) al sistema de transferencia de tipo 'dote'. La transferencia del pago por la novia (*bridewealth*) señala el momento en que la pareja asume las relaciones maritales plenas y su devolución marca el hito del divorcio en Mount Hagen, Nueva Guinea (Strathern, 1972).

La antropología feminista (Ortner y Whitehead, 1981) ha añadido el criterio de la ideología de género a los patrones de descendencia y herencia para el estudio de la estabilidad matrimonial. S. Ortner (1981), que vincula el divorcio a la importancia que se le da al matrimonio en cada tipo de elección de cónyuge, argumenta que el matrimonio de los sistemas cognático-endogámicos (endogamia de rango o casta), en los que la mujer conserva roles o papeles sociales con respecto a sus parientes consanguíneos (como en Polinesia), es menos importante que el matrimonio en los sistemas patrilineal-exogámicos, en los que la mujer pierde esos roles porque se acerca al grupo de su esposo. En los primeros hay divorcio, en los segundos, no.

La tesis de F. Engels (1891) sobre la propiedad privada en manos del hombre (Sacks, 1975) ha inspirado en mayor o menor medida diferentes estudios sobre el divorcio desde una perspectiva de género en el marco de estrategias de supervivencia doméstica, por ejemplo, el estudio de la familia matrifocal por abandono del varón (Smith, 1977), o el estudio de la estrategia del divorcio forzado por la mujer en el mundo islámico (Cohen, 1961). Una consecuencia de la definición dada en *Notes and Queries on Anthropology* (1960: 110) del divorcio y matrimonio a la luz de las necesidades de reproducción social, es la interpretación del divorcio como un síntoma de desestructuración social, sea como un tipo de patología social en el mundo rural (por ejemplo, A. Holmberg (1960) para la comunidad andina de Vicos) o por los efectos destructivos que las condiciones de la vida urbana tienen sobre la vida de pareja, sobre los que Ph. Burnham (1987), inspirado por el interés de E. Ardener (1961) en la importancia de los determinantes demográficos para los fenómenos de cambio social en las sociedades contemporáneas, hace notar en el contexto africano.

Estos enfoques han servido de inspiración en el mundo andino para describir situaciones de conflicto matrimonial vinculados al abandono de hogar por parte del marido o conviviente como uno de los efectos negativos de la sociedad de consumo sobre la lógica reproductiva de la familia campesina (por ejemplo Deere, 1990), y se ha ligado generalmente a un cuadro de violencia doméstica (Bolton y Bolton, 1975) en los que la mujer lleva la peor parte (Bourque y Warren, 1981). Sin embargo, al haberse centrado sobre todo en las causas de divorcio, el estudio de este tipo de conflicto de convivencia ha derivado en explicaciones de tipo sociológico que me parece que han terminado por reducir el mundo andino a un mero símil del mundo urbano contemporáneo a través de categorías universales (maltrato físico y psicológico, alcoholismo, desinterés por los hijos, abandono de hogar, etc.) que son directamente aplicadas a una institución, la 'matrimonial', de origen local.

La problemática del divorcio no es ajena a la pregunta sobre la universalidad de los casos e instituciones sociales. Creo que sólo en el marco de la cultura y organización social local tienen sentido interpretar las iniciativas de divorcio tomadas por la mujer o por el hombre, sea en un hogar noruego (Gullestad, 1992), en un hogar musulmán (Cohen, 1961) o la ausencia de iniciativa femenina en un hogar andino (Bourque y Warren, 1971).

### 3. El divorcio en los teóricos andinistas

Una interesante dualidad se da entre las sociedades prehispánicas: Entre los aztecas el divorcio, que estaba permitido, era desaconsejable, frente al divorcio fácil en la sociedad maya (Westermarck, 1925, que cita fuentes coloniales). Del mismo modo, la reprobación del divorcio inca (Rowe, 1946) contrasta con la facilidad del divorcio aymara (Tschopic, 1946).

En la bibliografía colonial sobre la sociedad inca hay referencia al divorcio en Polo de Ondegardo (1567) para los incas y al diccionario de Ludovico Bertonio (1609 y 1612) para los aymaras (Ellefsen, 1989), con distinción entre matrimonio con la legítima (indisoluble) y el matrimonio secundario, soluble. La causa principal de divorcio es el adulterio, fuertemente penado para las clases altas (Ellefsen, 1989). Los Concilios limenses I (1556) y II (1561) distinguen todavía entre asuntos de indígenas y asuntos de españoles (Velasco, 1964). El divorcio es considerado un asunto de los españoles (Concilio limense I). El divorcio no es un crimen, pero sí un asunto grave, cuya causa será conocida por el obispo (Concilio limense I, Concilio de Charcas 1629). Desde la perspectiva de la iglesia, el verdadero problema son los matrimonios clandestinos<sup>17</sup> entre los indígenas, que el Concilio de Charcas de 1629 prohíbe y anula (*Divorcio a vinculo matrimonii*) de acuerdo a los criterios de la iglesia universal (*De matrimoniis contraendis*, Titulus de matrimonii sacramento, Libro I). (Velasco, 1964). Los pleitos indígenas coloniales muestran una asimilación de gran calado de pautas matrimoniales europeas, incluido el principio fundamental de la libertad para la elección de cónyuge (de Zaballa, 2011).

El libro de H. Cunow (1929), de enfoque historicista, inspirado en los sistemas de consanguinidad de Morgan (1871), puede ser considerado el punto de partida para la antropología del parentesco inca. Cunow enfoca el problema del ayllu desde el control social de la relación sexual, pero en la línea especulativa del evolucionismo del siglo XIX. Sin embargo, el enfoque evolucionista no esquiva el problema del divorcio, que es un problema intrínseco a la familia punalúa que por definición es una sucesión de relaciones sexuales. La propia concepción moderna de matrimonio de prueba andino o *tantanakuy* como una sucesión de uniones, puede ser una posible herencia del pensamiento de Morgan que pervive en el sistemático rechazo de los antropólogos al divorcio andino en la etapa posterior al *tantanakuy*, en la que la regulación de los derechos de identidad y herencia por medio de la institución matrimonial pone trabas al divorcio. Morgan introduce el asunto del divorcio al describir el tipo de

---

<sup>17</sup> Por matrimonio clandestino se entiende la unión sin publicidad. Más que herejes y apóstatas, los indios eran considerados por la iglesia personas miserables (*persona miserabilis*) en su ignorancia de cristianos nuevos a los que la institución tenía la obligación de proteger. (de Zaballa 2011)

familia sindiasmia <sup>18</sup> como parte de la regulación del apareamiento de un hombre y una mujer: "Divorce or separation was at the option of both husband and wife. This form of the family failed to create a system of consanguinity" (Morgan, 1877: 894). En la Europa medieval una de las primeras tareas de los concilios de la iglesia fue precisamente naturalizar el matrimonio, demostrar la licitud de la institución (Carrodeguas, 2003). La red de reciprocidades y obligaciones creadas por el matrimonio (entre miembros de los dos grupos gentilicios) garantiza la seguridad de los niños, a pesar del divorcio (Morgan, 1877) <sup>19</sup>. Las Leyes del filósofo griego Platón parecen resonar en los postulados de Morgan, "The marriage continued during the pleasure of the parties" (Morgan, 1877). En las Leyes de la ciudad (libro XI), Platón acepta el divorcio por incompatibilidad de caracteres, pero reprueba el adulterio y el instinto de la lujuria que lo promueve. <sup>20</sup>

F. Lounsbury (1964) y T. Zuidema (1964) coinciden en caracterizar la sociedad inca como de alianza asimétrica generalizada, frente a Cunow (1929), que habla de una alianza simétrica restringida (Zuidema, 1980). El matrimonio del inca por intercambio asimétrico es también la primera hipótesis de Zuidema (1964), que, ante la falta de evidencia, abandona en (1980) y sustituye por la hipótesis de matrimonio endógamo tras 4 generaciones. Según el cronista Martín de Murúa, (1613: Cap. XXII), las ordenanzas del inca establecían que la mujer que sin tener hijos quedase viuda, se casase con un hermano del difunto para que de aquel matrimonio recibiese generación que sucediese y conservase el linaje. La conjunción de levirato y ausencia de divorcio se da entre los iatmul (Bateson, apud Korn, 1971: 119) y entre los Gumsa kachin - Ordinary Jinghpaw (Leach, 1957), ambas etnias practican matrimonio asimétrico. El divorcio es sin embargo fácil entre los siriono (Holmberg, apud Scheffler y Lounsbury, 1971), una sociedad de las tierras bajas de Bolivia con una política de alianzas asimétricas entre afines en un sistema de intercambio marital intergrupual de grupos de descendencia unilineales (Scheffler y Lounsbury, 1971: 191). En el matrimonio entre primos cruzados la afinidad se superpone al estatus consanguíneo de la pareja, sacando a la luz la tensión afinidad – consanguineidad como una vía para el estudio del divorcio andino.

<sup>18</sup> Tipología diacrónica de la familia, según Morgan (1877):

- Familia consanguínea: matrimonio de hermanos con hermanas dentro del mismo grupo (familia malaya).
- Familia punalúa: matrimonio de hermanos/as entre dos grupos (familia hawaiana).
- Familia sindiasmica: el apareamiento de un hombre y una mujer pero sin cohabitación.
- Familia patriarcal: Un hombre y varias mujeres (pastores hebreos).
- Familia monógama: un hombre con una mujer (sociedad civilizada).

<sup>19</sup> Las condiciones favorecen la separación de las parejas de los matrimonios plurales del tipo de 'familia consanguínea': la necesidad de subsistencia y protección mutua impulsa al grupo a dividirse en familias más pequeñas - con libre circulación de individuos de una subdivisión a otra, "giving rise to that apparent desertion by husbands and wives of each other, and by parents of their children, mentioned by Mr. Bingham" (Morgan, 1877:425).

<sup>20</sup> Con la procreación como horizonte, Platón es partidario del segundo matrimonio para los divorciados sin hijos 'o con solo unos pocos', entre otras cosas para asegurar compañía en la vejez.



Zuidema no afronta directamente el conflicto social andino, quizá por razones epistemológicas. En 1973 Zuidema (1973) ya toma distancia de la tesis del sistema de intercambio asimétrico de Lounsbury (1964), esta vez desde el criterio de la coherencia del grupo social, que no depende tanto de las alianzas provocadas por las familias individuales como de la existencia de un orden cosmológico aceptado por los miembros de una organización política. Zuidema sigue en este punto la tesis de Hocart en "Kings and councillors" (1936), donde se mostró sensible al tema del divorcio en Lau (islas Fiji). El planteamiento de Zuidema apoya la concepción generalizada del conflicto andino como manifestación comunitaria cuya resolución corre a cargo de la autoridad central redistribuidora. La crisis de las alianzas es sin duda una vía para el análisis del divorcio, pero Zuidema se aferra al concepto de comunidad, y difícilmente puede dar cuenta de rupturas matrimoniales desde la cosmología.

Las investigaciones de Zuidema abren el parentesco andino a una doble vertiente de estudio, por una parte la perspectiva del matrimonio como unidad estructural de la sociedad andina, que es la seguida por el recopilatorio 'Parentesco y matrimonio en los Andes' (1980, original en inglés: 1977), editado por E. Mayer y R. Bolton, que incluye una serie de trabajos sobre parentesco y relación social en las comunidades andinas contemporáneas. Y por otra D. Arnold (ed.) sobre las problemáticas de las relaciones de género (1997) y sobre las tramas de parentesco (1998) en los Andes. La unión matrimonial porta un germen de conflicto entre los parientes consanguíneos y afines, que es resuelto en las prácticas rituales (Mayer y Bolton, 1980) o desarrollado en las relaciones domésticas (Arnold, 1998).

En Mayer y Bolton (1980) los conflictos matrimoniales, que derivan de la complementariedad<sup>21</sup>, son canalizados hacia la estabilidad y continuidad familiar a través del ritual. La elaboración del ritual de enamoramiento y del matrimonio constituye una fuerza para el mantenimiento de los lazos maritales en Irpa Chico (Perú) (Carter, 1980: 366). En la comunidad de Tangor (Perú) la unión matrimonial (*tinkuy*) porta el germen del conflicto que se ritualiza en el lenguaje de intercambios recíprocos durante el techado de la casa (*wasi gatay*) (Mayer, 1980).

La tensión básica entre familia y sociedad en la dinámica familiar - la familia es condición básica de la sociedad, pero la familia es también negación de la sociedad (Lévi-Strauss, 1956, apud R. Fox 1975) - se activa en el engranaje entre formas de organización matrilineales y patrilineales andinas descritas en D. Arnold (1997, 1998)<sup>22</sup>. En Chitapampa el conflicto doméstico se activa tras la

---

<sup>21</sup> El matrimonio andino es un asunto entre familias que colaboran entre sí a través de la figura del yerno (Mayer y Bolton, 1980).

<sup>22</sup> El planteamiento de Arnold (1992) es que la ideología matrifocal es una construcción social en los hogares andinos. Dos de los fundamentos del parentesco andino (descendencia dual y parentesco bilateral) podrían estar estructurando la percepción de la casa *qaqachaka*, una comunidad aymara de Bolivia, como un entorno uxorilocal, en torno al cual se desarrolla una ideología matrifocal ( la casa, el corral y la despensa están en manos de la mujer), aunque no venga dada por la residencia, porque, además, la deuda matrimonial entre dadores y receptores de esposa condiciona las relaciones de pareja. En este sentido, es remarcable que en las casas de Tarabuco sean las 'abuelitas' las que guardan la memoria de los emparejamientos permitidos para evitar el incesto, según mis informantes. En la comunidad tarabuqueña de Cororo, la sangre menstrual es considerada la sustancia fértil de las mujeres cororo (Hammer, 2001).

boda en el severo enfrentamiento dentro de la organización entre los padres de un hijo/a y el cónyuge de este último, y viene marcado por la lucha de poder entre las dos parejas sobre decisiones acerca de los recursos legitimadores de poder: tierra, labor y capacidad reproductiva. (de la Cadena, 1997: 126). A. Spedding (1998), que fundamenta la separación matrimonial (o divorcio) en la tensión potencial entre estructura de afinidad y consanguinidad, y P. Harvey (1998)<sup>23</sup>, que lo entiende como resultado de un conflicto entre el principio de control unidireccional del parentesco y el principio recíproco de la relación afín en los hogares andinos, así lo han visto, aunque se debe investigar si no es la propia dinámica de inclusión por subordinación de la relación entre los esposos en la relación afín (Collier y Rosaldo, 1981) o si no son los principios antitéticos de afinidad y parentesco los que yacen en el centro de las relaciones entre esposos (Harvey, 1998) los gérmenes de casos de divorcio hoy día en los Andes.

#### **4. Aproximación etnográfica preliminar a partir del trabajo de campo en Tarabuco**

##### ***El enamoramiento yampara***

Hoy, como en 1950, los jóvenes yampara (ellos: yokallas, ellas: imillas) juegan a enamorarse<sup>24</sup>. Al atardecer, las pandillas, con jóvenes de ambos sexos, se divierten por las calles de Tarabuco. Costas Arguedas sostiene que el concepto de doncellez es desconocido entre los yampara. Algunas parejas se unen en *tintinakuy* (matrimonio de prueba)<sup>25</sup>, pero no consolidan. En el juzgado de Tarabuco se acumulan las denuncias por abandono tras el primer hijo. No eran forasteros uno del otro cuando se conocieron, pero ya han tomado distancia entre ellos, la relación ha sido parcial, imperfecta, de prueba, pero con consecuencias. Ahora comienza la batalla judicial por el reconocimiento y la alimentación del recién nacido, que sin duda será aceptado socialmente<sup>26</sup>. Pero

<sup>23</sup> La violencia en Ocongate es generada más por la relación entre los esposos que por el género en sí, según Harvey. La violencia no es importada, mestiza, pero responde a un principio: la antítesis entre afinidad y parentesco que yace en el centro de las relaciones entre esposos. La violencia del varón es una objetivización de la subordinación de la mujer a la parentela de él.

<sup>24</sup> Sobre el enamoramiento yampara, véase Costas Arguedas (1950: 93).

<sup>25</sup> El *tantanakuy* o matrimonio de prueba es una institución matrimonial andina. Véase Price (1965). La legislación boliviana lo equipara al matrimonio de hecho si han convivido como pareja, igualando 'matrimonio' y 'unión libre' en el art. 'Constitución del matrimonio y unión libre', Libro I, Título IX, cap. 1, con iguales efectos para el divorcio (Libro I, Título IX, Cap. VI, 'Desvinculación conyugal en el matrimonio o la unión libre', Ministerio de Justicia de Bolivia, 2014). A pesar de tener hijos, las parejas pueden romper. Caso del Juzgado de Tarabuco: Prueba de unión *tantanakuy*: Tras la muerte del varón G. su viuda, H., solicita al juez el reconocimiento del estatus de esposa por matrimonio en *tantanakuy*. El juez acepta el testimonio de los vecinos de la comunidad como prueba de convivencia de la pareja durante largo tiempo. La base argumental es que los miembros de la pareja han compartido labor y obligaciones.

<sup>26</sup> Los niños cuyas madres demandan asistencia alimentaria son, aparentemente, hijos deseados, al menos por la madre. En caso contrario, es posible que los padres se hubieran deshecho del bebé (Ortiz Rescarniere, 1989: 158). Conozco un caso de infanticidio del Juzgado de Tarabuco en el que la madre mató y enterró al bebé en el patio de la casa - se sospecha que el padre de la criatura era el padrastro de la madre-niña, con la que convivía. Es un tema de conversación en el pueblo que algunos jóvenes padres exigen la prueba de ADN para impugnar la paternidad. Si bien la explicación inmediata es el esfuerzo del joven para impedir el pago de asistencia alimentaria, sigue pareciendo un enigma por qué los jóvenes demandan la prueba de

a la vez se actualiza también la moraleja del cuento 'La mujer y la serpiente' (en Ortiz Rescaniere, 1993): el mero sexo carece de reconocimiento social total, no se deben aceptar las propuestas amorosas de los forasteros (la culebra del cuento, que enamora a la joven, y a la que los vecinos matan, representa al forastero).

Al igual que otras sociedades amerindias, lo que la sociedad yampara dice rechazar es el adulterio de las parejas casadas. En lengua quechua el *runa* es el ser humano civilizado, que mantiene relaciones familiares y sexuales correctas, al contrario que el *wachaq*, un mentiroso, como el adúltero o el incestuoso (Szeminski, 1993). La tradición indígena identifica y evita al adúltero. En la mentalidad andina el adulterio es un tipo de *hucha* (= pecado) por contacto sexual indebido (Surrallés, 2010). Dice Costas Arguedas que, en la cultura yampara, "al adúltero se le procura aislar entre los indios, pues su presencia todo lo daña, está 'salado hasta los huesos' y trae desgracia" (Costas Arguedas, 1950: 106).<sup>27</sup> Pero, sobre todo, al yampara le interesa saber la causa del adulterio para poder evaluar y actuar en consecuencia. En el cuento vaupés (Colombia) *El chamán y el tigre* (Reichell-Dolmatoff, apud. Ortiz Rescaniere, 1993) una mujer casada se amancebó con un tigre, porque su marido la desatendía<sup>28</sup>.

Hay una paradoja de fondo en la pareja andina<sup>29</sup> como paradigma de los vínculos sociales. La pareja monta casa con vocación autosuficiente, pero la complementación de pareja es asimétrica (Ortiz Rescaniere, 1993). La lealtad es frágil en los Andes, la relación es competitiva, y tiene que ser beneficiosa para el interesado<sup>30</sup>. A más reciprocidad, más reconocimiento del otro (Santos, 1999: 227). En su Historia General del Perú (1613) el padre mercedario Martín de Murúa califica a los andinos de ingratos. Es un rasgo amerindio que la dimensión relacional de la idea de participación ha de ser pensada más bien como circunstancial y efímera, en contradicción (Gutiérrez, 2010; Ortiz Rescaniere, 1993). La descripción del parentesco andino por T. Zuidema (1980) incide en dos cosas, que apuntan a esto mismo: por una parte, la bilateralidad del sistema, egocentrado desde la perspectiva de un ego que se identifica con un ancestro del grupo social, y por otra, en su carácter relacional, definido por las posiciones en el que ego y alter interactúan en el contexto social en un momento

---

ADN, dado que el demandante, si pierde la demanda, tiene que pagar los gastos del juicio (unos 1000 dólares). Las pruebas de ADN se analizan en La Paz y su fiabilidad, del 99.99 %, parece ser aceptada por todos. Los empleados del juzgado lo achacan a celos, revancha, desconfianza, una manera de 'insultar' a la novia por despecho.

<sup>27</sup> Los incas eran rigurosos en las penas por adulterio. Según Martín de Murúa (1613) el indio casado adúltero era azotado y despojado de sus bienes, que eran dados a la mujer adúltera para su casamiento (¿se refiere a violación?). Si la culpable era mujer casada, era sacada al campo y colgada por los pies, cabeza abajo, le tiraban piedras, para escarnio público.

<sup>28</sup> Los indígenas amerindios se piensan a sí mismos desde la continuidad social y cultural con los animales. En este cuento el amor entre la mujer y el animal, que come carne cruda, es imposible, pero la moraleja no deja lugar a dudas: en ambos casos el amor es frustrado y rechazable por incompleto. En la ontología amerindia, según Pitarch (2010), la mezcla produce deformidad.

<sup>29</sup> La unidad qhara –warmi, o unidad hombre-mujer.

<sup>30</sup> Norman Long (1980) estudia cómo el comportamiento social entre parientes dedicados al comercio en el valle de Mantaro (Perú) se ajusta a criterios de racionalidad y beneficio personal.

determinado, por eso la asimetría terminológica por razón de sexo. El parentesco autodefinido del ayllu (Salomon, 1991) coincide en los mismos rasgos morales que definen las relaciones en la sociedad andina, con implicaciones para la genealogía.<sup>31</sup> Tenemos, por tanto, un modelo de parentesco egocentrado y un modelo de convivencia relacional, participativa y asimétrico/jerarquizado.<sup>32</sup>

A continuación presento una tipología de los tipos de uniones de pareja que ha podido establecer a partir de mis conversaciones con los tarabuqueños y de los casos que entran en el juzgado:

1.- *Relación sentimental o de enamoramiento*. Es una etapa inicial en la que los ‘enamorados’ no conviven. Tampoco son ‘novios’ porque sus padres no han formalizado la relación. Es “mi chico”, “mi chica”, pero estos términos pueden utilizarse en un tono despectivo si hay conflicto de intereses: “Era sólo mi chica”, dice él, a lo que ella replica que él ha roto sus promesas de formar un hogar común. En el siguiente caso de demanda de asistencia alimentaria, que proviene de una comunidad de ayllu, L. presenta una demanda de asistencia familiar contra T.. La mujer, L., se queja de que las promesas de convivencia tras el enamoramiento de T. no han sido cumplidas. Que se trate de un caso procedente de una comunidad de ayllu sugiere que, en principio, no hay diferencias en cuanto a la problemática de las relaciones prematrimoniales entre comunidades de sindicato y ayllu.

<sup>31</sup> En su interpretación del Manuscrito de Huarochirí, Salomon define el ayllu andino como una colectividad corporativa propietaria de tierra, de parentesco autodefinido. Es un concepto relacional, de carácter moral. No es la genealogía pero la conducta la que decide quién pertenece al ayllu. El Manuscrito de Huarochirí muestra que es también un hecho político, por la alianza matrimonial. (Salomon, 1991). Sin embargo, la genealogía es un tema de debate: ¿cómo hablar de ciclos generacionales si no hay genealogía? En el capítulo 5 de los mitos de Huarochirí hay una doble deslealtad, la de la mujer adúltera de Tantañamca y la de de Tantañamca hacia su pueblo (porque carece de poderes) (Ballón Aguirre, 2006). En el matrimonio andino las desavenencias son inevitables entre el grupo doméstico del individuo y los consanguíneos varones de la mujer (Salomon, 1991), pero, ¿qué fue de la mujer de Tamtañamca? Recordemos que el héroe-huaca Huatiacuri revela a Tamtañamca que la causa de su grave enfermedad es el adulterio de su mujer. Tamtañamca, que fingía ser adivino y dios, contrajo una enfermedad muy grave. En la primera parte del cuento, el dios Huatiacuri se entera de la historia de Tamtañamca por casualidad, al prestar atención a la conversación entre dos zorros. Un zorro le cuenta a otro la historia de la enfermedad de Tamtañamca: Un grano del maíz que la mujer de Tamtañamca estaba tostando saltó y le tocó sus vergüenzas a la mujer. Después ella lo recogió y se lo dio a comer a otro hombre. Este acto ha establecido una relación culpable entre los dos. La mujer ha cometido una transgresión porque debió de darle el maíz a su esposo (Tamtañamca) y no al otro hombre. Desde entonces, una culebra y un sapo de dos cabezas viven escondidos en la casa. Huatiacuri cuenta la verdad a Tamtañamca: ‘tu mujer es adúltera y te puedo curar si adorar a mi Padre (el dios Pariacaca), que nacerá pasado mañana’. La mujer reconoce su falta, y tras limpiar la casa, el mito pasa a ocuparse del matrimonio de Huatiacuri con la hija menor de Tamtañamca – a la que se opone el otro yerno, que se ha casado con la hija mayor de Tamtañamca (representando en el mito el conflicto afín).

<sup>32</sup> La interpretación que Zuidema (1991, lección 3 ) realiza de la relación de monarcas como una teoría inca de la integración política a través de las categorías de parentesco tatarabuelo, bisabuelo y abuelo me lleva a pensar en la posibilidad de que el divorcio contemporáneo no sea un proceso causal y lineal, que afecta a un individuo, pero en una manifestación que expresa en términos de parentesco diferencias jerárquicas e integración social.

2.- *Concubinato* (en el campo<sup>33</sup>: *tantanakuy*). Es la “unión libre de hecho”, de acuerdo a la costumbre, que para que tenga validez jurídica requiere, según el código de familia boliviano (2015, arts. nr. 158-161) convivencia públicamente reconocida (por documento firmado o por testigos)<sup>34</sup>. Con hijos de por medio la unión es considerada una ‘familia’. Esta es la realidad matrimonial del mundo rural tarabuqueño, donde las parejas conviven de acuerdo a la costumbre. Las familias conyugales tienen dificultades para superar el primer ciclo de vida doméstica o *tintinakuy*. La separación sólo sale a la luz en caso de conflicto grave o de necesidad legal (solicitud de asistencia familiar, matrimonio civil con otra persona, etc.). Por ejemplo, en 2013, M. demanda asistencia alimentaria a E. por el hijo nacido en 2004 tras dos años de relaciones. Según la demandante, el comportamiento de E. cambió cuando el bebé tenía seis meses – la insultaba y le faltó al respeto delante de los hermanos de ella. El siguiente caso de asistencia alimentaria, también del juzgado local, ilustra una ruptura unilateral: J., de una comunidad de sindicato, demanda asistencia alimentaria a P., de otra comunidad de sindicato. Tras una relación de ocho años, él se concubino<sup>35</sup> con otra.

Llama la atención la concepción general del matrimonio por etapas, a la manera andina (véase Ortiz Rescaniere, 1989: 139), de acuerdo al grado de convivencia e integración de la pareja, y el salto cualitativo entre las etapas 1 y 2, porque el concepto de familia no aparece en la ‘relación de enamoramiento’, aunque haya hijos de por medio. El abandono se produce durante el embarazo pero también tras el parto.

3.- *Matrimonio civil*. La pareja se ha dado de alta como matrimonio en el registro civil. Para el estado boliviano, los matrimonios religioso (católico u de otra confesión) y tradicional andino carecen de efectos jurídicos para un divorcio, su valor es supletorio. En el área Tarabuco, el matrimonio religioso y el tradicional andino se celebran juntos. La boda conjunta (católica y tradicional) comienza con la santa misa en la iglesia del pueblo a primera hora de la mañana del primer día. Ha sido precedida por el ritual de pedida de mano (*warmi mañaku*) y a la misa sigue una celebración de 3-4 días de acuerdo al rito andino (Porcel y otros, 2002). Para el divorcio, el estado reconoce sólo el matrimonio civil, y es competencia del juzgado de partido. A efectos legales, el matrimonio religioso y tradicional andino son denominados “Unión libre de hecho” y la separación se denomina ‘Ruptura unilateral’, y corresponden al juzgado de instrucción.

### ***Divorcio y convivencia marital yampara.***

Los yampara afirman casarse por amor, en un sistema de libre elección de pareja. Las parejas “se juntan así, no más”, dice un informante<sup>36</sup> de la comunidad

---

<sup>33</sup> La expresión ‘en el campo’ es local, en base a la distinción local entre ‘vecinos’ (del pueblo) y ‘campesinos’ (de las comunidades).

<sup>34</sup> Art. 164 (Presunción): El trato conyugal, la estabilidad y la singularidad se presumen, salvo prueba en contrario, y se apoyan en un proyecto de vida en común. (Ministerio de Justicia de Bolivia 2014).

<sup>35</sup> ‘Se concubino’ (convivieron en concubinato) es la expresión vecinal para el tantanacu. Es también el lenguaje del juzgado.

<sup>36</sup> Informante 1, varón, 40 años.

de ayllu de Angola. Un informante<sup>37</sup> de Mishka Mayu, una comunidad mixta, de sindicato y ayllu, describe el proceso de libre elección de pareja: “La pareja se busca”<sup>38</sup>, y en el momento de casarse puede que no sepan “que eran parientes” (Mishka mayu).

No hay endogamia de comunidad. En las comunidades de ayllu, el matrimonio es exogámico de ayllu (los apellidos no pueden repetirse). Los ayllus “entre ellos se casan” (información del registro civil). Antes de su actual pareja, tanto ella como él, han pasado por otras relaciones. Tras un año de relaciones, deciden inscribirse como pareja en el registro civil de Tarabuco y luego celebran la boda religiosa católica (ayllu de Angola). El matrimonio es una unión entre familias, ya que “hay que pedir la mano: *mañata*” (informante de Pisili)<sup>39</sup>.

Un informante<sup>40</sup> de la comunidad de ayllu de Pisili<sup>41</sup> me explica que el matrimonio es muy importante dentro de la concepción del *qhara-warmi* (matrimonio o unidad hombre-mujer) como base del *sumaj kawsay* (buen vivir) andino. El matrimonio da sentido a la vida del adulto. “Se planifica para vivir en familia, ya que no se puede vivir solo”.<sup>42</sup>

La ideología yampara es la pareja o *qhara-huarmi*, una unidad que un informante de ayllu (Angola) fundamenta en un principio de sociabilidad: El hombre tiene que ‘atender’ a la mujer, y la mujer tiene que ‘ser amable’ con los familiares del hombre. A mi pregunta el informante<sup>43</sup> reconoce el principio *kunanmanta kankichis uj aichalla* (= “desde ahora son/sois una sola carne”) para los matrimonios de su comunidad.<sup>44</sup> El informante me dio su opinión sobre la violencia de pareja en la cultura yampara: “Si él le pega borracho, hay que saber por qué toma (bebe)”, sostiene el informante, “no castigarlo así, no más. Las mujeres también gritan al hombre”. ¿Cómo interpretar esta opinión?<sup>45</sup> Es

<sup>37</sup> Informante 2, varón, 45 años.

<sup>38</sup> También tengo conocimiento de matrimonio por ‘trueque’ entre familias.

<sup>39</sup> Informante 3, varón, 35 años.

<sup>40</sup> Informante 3, varón, 40 años.

<sup>41</sup> En una comunidad pueden residir varios ayllus. Pisili tiene siete.

<sup>42</sup> Los varones solteros tienen una red de familiares cercanos (tíos, sobrinos), que les facilita la manutención, alojamiento. Los viudos viven con los hijos.

<sup>43</sup> Informante 1, varón, 40 años.

<sup>44</sup> Pero no me ha quedado claro si ello es por influencia católica (su comunidad de ayllu es de mayoría católica).

<sup>45</sup> En un trabajo no publicado <https://core.ac.uk/download/pdf/4902216.pdf> B. J. Isbell (autora del clásico andinista “To Defend Ourselves”) interpreta lo simbólico femenino en los mitos de Huarochirí a partir de las teorías de género de Luce Irigaray (“*The Bodily Encounter With the Mother*”): Lo femenino es valorado por la cultura andina, la femenina es la categoría no marcada en la pareja, la sexualidad masculina es potencialmente destructiva (frente a la pasividad femenina de la interpretación lacaniana). De acuerdo a esta perspectiva, de corte universalista, el control femenino del exceso masculino resulta importante para el matrimonio productivo (Yáñez del Pozo, 2012), por lo que el hecho de que ‘Las mujeres también gritan al hombre’ podría ser síntoma de una ausencia de control femenino de la pareja (que sería lo ideal en la cultura andina en el modelo de Isbell ) y que, en las condiciones actuales, puede derivar en violencia doméstica - ¿y también en divorcio (porque el matrimonio ha dejado de ser productivo)?

preocupante que en la actualidad haya tanto abandono de parejas en el rural andino, “cuando el amor desaparece, surgen los problemas”, afirma.

Los ayllus son sensibles a que la aplicación de la norma<sup>46</sup> por las instituciones del estado y las agencias (por ej. el SLIM u oficina de la defensoría de la infancia y familia, o las ONG) discriminan al derecho colectivo. En palabras de mi informante <sup>47</sup>, es importante que la pareja, hombre y mujer (*qhara* y *huarmi*) se “hagan respetar el uno al otro”. La comunidad, por medio de alguien cercano a la pareja, puede intervenir llamando a la pareja a reflexionar, con el fin de salvar la unión, atajando el mal desde el síntoma. El objetivo de la Defensoría (el Estado) es diferente, ya que actúa en beneficio de los hijos desde la norma de la igualdad pero ataja con una solución legal en base a un criterio estatal de igualdad que, en opinión del informante, puede “sobrepasar a uno de los cónyuges” – en este caso, al hombre. El principio del derecho colectivo es la convivencia, el del derecho estatal es la igualdad. Adjunto, resumido, un caso recogido en la oficina de la Defensoría de Tarabuco que refleja la dinámica de estas preocupaciones:

F. y M. son un matrimonio que vive en una comunidad mixta, mitad de sindicato y mitad de ayllu de la que F. es oriundo. M. es de otra comunidad. La pareja tiene 7 hijos. M. acusa a F. de violencia física doméstica, abuso deshonesto y tentativa de violación de una hija. F. lleva varios años en tratamiento siquiátrico pero M. ha optado por echarlo de casa cuando sufre ataques de demencia. Sin embargo F. regresa siempre a casa con dinero, tras vagabundear por otros municipios. La Defensoría está preocupada por la salud física y emocional de los hijos, además uno de los hijos ha heredado la locura del padre. Las relaciones de pareja están rotas. Desde hace un tiempo M. se ha mudado a su comunidad natal, donde vive con un primo hermano. La mayor preocupación de F. es que M. no se lleve definitivamente a los niños de la comunidad. Aunque nadie lo desea, una solución administrativa sería internar a los niños en un orfanato. M. reclama la potestad sobre los niños y el pago de asistencia familiar. Los comunarios la acusan de infidelidad, que es causa de divorcio. Sin embargo, la Defensoría es crítica con la actitud de la comunidad, a la que acusa de posible dejadez. La mayor preocupación de la comunidad es que se cumplan los roles de familia, que la mamá ‘cuide la casa’ y el papá ‘traiga dinero a casa’. El hermano de F. está preocupado porque un varón solo no puede llevar una familia en el campo y necesita recurrir a alguien de la vecindad y la Defensoría se pregunta por qué la comunidad no puede enviar a un dirigente para que vigile, ‘que eche una mirada desde la calle’ a la casa de F. y M.. A pesar de la acusación de infidelidad, el papel de garante de la estabilidad matrimonial que la comunidad asume a través de la labor vigilante de sus dirigentes no se está cumpliendo en este caso.

---

<sup>46</sup> El ayllu vive inmerso en un tira y afloja competencial, ya que si por una parte el poder ejecutivo ha impulsado una política de autonomía comunitaria (Ley de autonomía indígena originario campesina), por otra el poder judicial ha restado competencias al ayllu en la resolución de conflictos familiares (Ley de deslinde jurisdiccional, 2015:

<http://www.ftierra.org/index.php/component/attachments/download/25>). Las nuevas leyes refuerzan el poder sancionador del estado y quita competencias sancionadoras al ayllu (entre otras razones, para evitar que el ayllu recurra a la fuerza física), con efecto colateral en casos de divorcio ya que el ayllu no puede promover un proceso de divorcio, que corresponde al juzgado de Partido.

<sup>47</sup> Informante 1, varón, 40 años.

Además nos incita a pensar en una posible labor selectiva de la comunidad en el tratamiento de casos de divorcio. ¿Es que la comunidad no desea intervenir en este caso porque hay un interés velado en que el matrimonio de F. y M. se rompa definitivamente? El caso introduce la figura de los parientes como garantes de la estabilidad matrimonial. Por una parte, M. ya convive con ‘un primo hermano’ en su comunidad de origen, y es el hermano de Francisco quien se hace cargo de la situación en la comunidad.<sup>48</sup>

Este caso ilustra es el trípode de los conflictos matrimoniales en Tarabuco: pareja, familia, y comunidad.

### *i. La pareja*

El punto de referencia para la relación de pareja es la casa, el ámbito doméstico: “La mujer es floja, el marido la deja”, pero “también se van las mujeres”. La descripción de la informante de Jatum Churicana apunta a un tipo de residencia virilocal, ya que ellos ‘las dejan’ y ellas ‘se van’. El sistema de parentesco en Tarabuco es bilateral andino, egocentrado y con reconocimiento de parientes por ambas líneas<sup>49</sup>.

Los yampara entrevistados afirman que las dos líneas (padre y madre) son de ‘igual valor’, lo que confirma el empleo del término *curaca*, *curaj* (comunidad de ayllu de Angola), *curajui* (comunidad de sindicato de Jatum Churicana) para designar al hermano mayor, por parte de padre y por parte de madre. Sin embargo, en las expresiones elegidas por los entrevistados, *curaca* tiene un sesgo masculino (el hermano mayor). En el mundo andino el *curaca* es el jefe o cacique. Los entrevistados han elegido unos términos de parentesco afines a las categorías de ‘línea’ (padre, madre), ‘posiciones de jerarquía’ (mayor/menor) y con sesgo masculino (papá, hermano, abuelo)<sup>50</sup>. La categoría *hatun* (mayor) clasifica a abuelos, bisabuelos, etc como ‘personas mayores’, sin discriminar por generación y línea, pero discriminando por sexo: *hatun tata* (abuelo, bisabuelo, etc., de sexo masculino), *hatun mama* (abuela, bisabuela, etc.). Se emplea terminología clasificatoria para los parientes consanguíneos y afines adultos de ego (padres, tíos, suegros), que son todos *mamay* (mi mamá) y *tatay* (mi papá). De nuevo el balance bilateral (*Hatum tatai*: abuelo paterno; *Hatum mamai*: abuelo materno), con distinciones generacionales, aparece vinculado a los términos *sulka taitini* (papá menor ó tío), *curaj tatai*: (el hermano mayor de su papá), *curaj mamai* (el hermano mayor de su mamá) (informante de la comunidad de ayllu de Angola).

Hay una distinción espacial entre parientes cercanos al núcleo doméstico y parientes lejanos. El informante de la comunidad de ayllu de Angola utiliza términos españoles y católicos para describir el sistema de parentesco consanguíneo (papá, mamá, tío, sobrino) y afín (suegro, cuñado, etc). Sólo describe en quechua los términos correspondientes al núcleo doméstico de hijos

<sup>48</sup> En este caso tenemos dos niveles de relaciones sociales (pareja y comunidad/familia) que para Max Gluckman encadenan el conflicto (en las sociedades africanas) ‘*Conflicts in one set of relationships lead to the establishment of cohesion in a wider set of relationships*’ (Gluckman, 1955: 164).

<sup>49</sup> En Pisili (una comunidad de ayllu) es bilateral andino (Yapu y Torrico, 2003; Albó, 2012).

<sup>50</sup> Queda por saber si la elección de términos responde a la realidad social o es un recurso comunicativo para que ‘yo lo entienda’.



y hermanos, que de todas maneras es conocido desde, por ejemplo, desde Garcilaso: wawa (hijos), pana (hermana), turi (hermano), etc. Son términos no exclusivos, ya que alternan con los españoles (hijos, hermana, etc). Este tipo de usos clasificatorios para designar a parientes y no parientes externos al núcleo doméstico no son peculiares a la cultura yampara, ya que son de uso común en el área andina.

La terminología empleada por el informante, aunque breve y muy escasa de contenido quechua, me permite distinguir una división básica entre, por una parte, una terminología quechua para parientes del núcleo doméstico (terminología quechua descriptiva, con diferencia de género) y para parientes consanguíneos y afines externos al núcleo doméstico (en la terminología clasificatoria quechua son los *cara ayllu*) y, por otra parte, una terminología en español, de tipo descriptivo para todo tipo de parientes.

El divorcio parece ser una consecuencia del matrimonio por libre elección de pareja. "Se dejan así, no más (sin más)", "Por mal entendimiento, celos, otras mujeres" (informante de Jatum Churicana)<sup>51</sup>. Un informante <sup>52</sup> de la comunidad de ayllu de Pisili explica la crisis matrimonial en los errores que debilitan la unión: "Cuando se pierde el respeto, entra la debilidad en la pareja".

## ii. Las relaciones entre afines

Una informante <sup>53</sup> me proporciona los términos para yerno (*tolq'a*) y nuera (*qhachun*). Nótese los paralelismos para yerno, *tolq'a* (Jatum Churicana) y *tullca* (aymara), y para nuera, *cachun* en Cuzco (Zuidema, 1980) y *qhachun* en Jatum Churicana. <sup>54</sup>

En la descripción de los informantes, la familia juega un papel incitador del conflicto matrimonial: "Los parientes del marido le dicen: déjala" (informante de Jatum Churicana)<sup>55</sup>. Las críticas de un informante varón<sup>56</sup> de la comunidad de ayllu de Pisili van dirigidas al entorno afín, en concreto suegra y cuñados, como causantes del malestar doméstico: "Los padres te dicen: tu esposa no hace nada. Debes hacer levantar, cocinar, etc. (sic. 'hacer que se levante, cocine') Tu ropa. Hay que pegarle. Los cuñados se meten." <sup>57</sup>

En caso de pelea matrimonial, la mediación inmediata son los padrinos de boda, "los padrinos les reflexionan (sic)", me dice mi informante <sup>58</sup> de la comunidad de ayllu Angola. Si el conflicto escala, el siguiente nivel son los dirigentes de la comunidad.

<sup>51</sup> Informante 4, mujer, 30 años.

<sup>52</sup> Informante 3, varón, 35 años.

<sup>53</sup> Informante 4, mujer, 30 años.

<sup>54</sup> Estos términos merecen atención por la importancia de la relación suegro-yerno (*masa-kaka*) en la familia andina.

<sup>55</sup> Informante 4, mujer, 30 años.

<sup>56</sup> Informante 3, varón, 35 años.

<sup>57</sup> La influencia de las relaciones de parentesco en el origen del malestar de las relaciones de pareja descritas por el informante recuerda a la teoría sobre el origen del conflicto en las relaciones sociales cercanas desarrollada por M. Gluckman en 'Custom and conflict' (1955).

<sup>58</sup> Informante1, varón, 40 años.

### iii. Las relaciones comunales

Las consecuencias del divorcio son graves para el culpable. Dada la vinculación matrimonio y comunidad a través del control del recurso tierra, el culpable puede perder la tierra, que revierte a la comunidad. La emigración es un factor de riesgo para la estabilidad matrimonial. La informante <sup>59</sup> afirma que 'hay muchos casos entre los emigrantes'. <sup>60</sup>

La opinión comunal es importante. En el siguiente caso recogido en el juzgado de Tarabuco la demandante carece de pruebas de unión *tantanakuy*. La mujer I presenta una demanda contra los padres del difunto J, para que reconozcan que J es el padre del hijo de I. Los ancianos niegan la demanda de I con el argumento de que no les consta que I y J hayan convivido y que el bebé sea su nieto. Delante del juez, acusan a la mujer I de mentir para sacar beneficio financiero, como esposa supérstite del terreno de la familia. Durante la vista los ancianos presentan testimonio oral de vecinos que niegan el vínculo marital entre I y J y que no les consta que el bebé sea hijo de J. Desafortunadamente para ella, I no presenta documento algún en su apoyo, lo que invalida su demanda y el juez les da la razón a los ancianos.

### **Actitudes globales y divorcio local**

Un informante <sup>61</sup> de Pisili, que habla desde su posición de varón, se muestra crítico con las actitudes machistas en el contexto contemporáneo. "Hoy el hombre pega a su mujer (*warmi chaipot ¿?*). Las rupturas afectan sobre todo a los niños. Los hombres van dejando a sus hijos, se unen a otra mujer". En la Defensoría reconocen que se ha extendido una mentalidad machista en el rural, que justifica la violencia de género, y que mi informante <sup>62</sup> resume en la frase "no hay *munanaku* sin *makanaku*" (de *munanaku* = cariño; y *makanaku* = golpe), es decir, "si no te pego, no te quiero". El abandono de hogar por el emigrante incrementa las demandas de divorcio 'no litigioso', no solo en Tarabuco sino en todo el país. En el mes de noviembre 2014 se reformó la ley de divorcio en Bolivia para facilitar los trámites del divorcio no litigioso. La demanda de divorcio no litigioso se plantea sobre todo cuando la mujer o el hombre necesitan el trámite para volverse a casar, repartir una herencia, solicitar asistencia alimentaria, lo que nos habla del efecto de la emigración sobre la cultura local a través del conflicto matrimonial. Por ejemplo, en 2014, la mujer L, de una comunidad de sindicato del entorno de Tarabuco, demanda asistencia alimentaria al varón R.. R. se fue a Santa Cruz (el polo de desarrollo de las tierras bajas de Bolivia) hace nueve años y se desconoce su domicilio. Otros se han ido a Argentina, España o a Italia.

En Tarabuco, cada institución conceptúa el divorcio a su manera. Para el Juez de Partido, el divorcio tiene un punto de origen: "llega un momento en que no se

<sup>59</sup> Informante 4, mujer, 30 años.

<sup>60</sup> Sara Lund Skar (1993) estudia la ruptura de los matrimonios de emigrantes quechua de Matapuquio (Perú), en los que la unión deja de cumplir con los objetivos iniciales al romper la pareja los lazos con la tierra de origen.

<sup>61</sup> Informante 3, varón, 40 años.

<sup>62</sup> Informante 5, varón, 50 años.

soportan". La violencia matrimonial, según el centro Juana Azurduy <sup>63</sup> es intrínseca al sistema patriarcal, y el machismo explica el origen de las desavenencias conyugales. El divorcio es un asunto moral, según la Defensoría: la violencia responde a la pérdida de valores familiares. Para el campesino, el divorcio es algo no deseado por la comunidad, pero puede ocurrir. La separación de las parejas es materia de justicia comunitaria, que define la 'gravedad' del caso de acuerdo a una jerarquía de asuntos de interés comunitario. La regulación de la vida íntima es asunto comunitario, pero el nivel de gravedad del conflicto es bajo si éste no trasciende las puertas de la familia conyugal<sup>64</sup>. Más que prohibir la ruptura, la actitud comunitaria es canalizar la misma y preparar a los divorciados para rehacer sus vidas. <sup>65</sup>

La perspectiva de la Defensoría es 'mujer-céntrica'. El abogado de la Defensoría <sup>66</sup>me explica la actitud moral del pueblo y sindicato ante el divorcio en Tarabuco. Todo gira en torno a la envidia. Según el abogado, "Tarabuco es un pueblo *jawa jawa* ('mira-mira'), en el que las personas vigilan constantemente lo que hace el vecino. Si a una mujer le va mal en su matrimonio, se guarda mucho de hacerlo público por el que dirán y por tanto no se divorcia". Un *curaca* <sup>67</sup> del *suyu* <sup>68</sup> yampara, interpreta, sin embargo, la estabilidad matrimonial del ayllu a la luz de la trilogía de categorías de moral andina: *ama sua* (no seas ladrón), *ama llulla* (no seas mentiroso) y *ama quella* (no seas ocioso). En esta perspectiva un hombre que se divorcia es un mentiroso (*llulla*), ha fallado a su familia y a la comunidad. La interpretación 'varón céntrica' del curaca concuerda con uno de los argumentos andinistas anti-divorcio más manidos: en los Andes no hay divorcio porque el matrimonio es condición indispensable para ascender en el sistema de cargos en las comunidades. Ser *curaca* o *varayoc* (cargo o dirigente comunitario) es un ideal del padre de familia andino. En este punto se hace necesario hilar muy fino. Mis observaciones me dicen que los dirigentes andinos no sólo generan casos de violencia doméstica sino que además también lidian con casos de separación y divorcio. El siguiente caso encajaría en el ideal: J. demanda asistencia alimentaria de P., ella es de comunidad de sindicato y él es de una comunidad de ayllu. Tras una relación de enamoramiento, P. abandona a J. con tres meses de gestación. En la audiencia P. argumenta que el caso se solucionará en la comunidad "de acuerdo a los usos y costumbres comunitarios en vista de que el demandado es dirigente".

Sin embargo, el siguiente caso pondría en cuestión el ideal cultural del cargo: Tras varios años de matrimonio civil, D. presenta una demanda de divorcio contra B., de una comunidad de sindicato. La pareja tiene 8 hijos. D. se ha ido de casa

<sup>63</sup> La misión de la ong Juana Azurduy, con sede matriz en Sucre, es el empoderamiento de la mujer en Bolivia. Véase informe del Equipo de investigación del Centro Juana Azurduy (2001).

<sup>64</sup> Un caso de ruptura unilateral a iniciativa de una mujer campesina, que desea abandonar el matrimonio, es reducido a 'un problema entre esposos' en el marco del interés comunitario en la unidad de la familia conyugal (informe del Centro Juana Azurduy).

<sup>65</sup> Este es el patrón procedimental que Orellana (2003) ha encontrado en las comunidades quechua de Cochabamba.

<sup>66</sup> Informante 5, varón, 50 años.

<sup>67</sup> Informante 6, varón, 40 años.

<sup>68</sup> Los niveles organizativos del ayllu son comunidad de ayllu, suyu y marka. Yampara es un suyu.

y alega embriaguez y abusos por malos tratos. B., ‘acompañado de sus tíos’ la ha ido a buscar a casa de sus padres. En el juzgado, B., que no desea el divorcio, presenta un certificado comunal que acredita que él ocupa cargos en la comunidad, que es un dirigente comunitario. La actitud litigante de la mujer ha conseguido poner en movimiento la maquinaria familiar y sindical que sostiene el sistema de cargos para intentar impedir el divorcio. En uno y otro caso, la demanda revierte a la comunidad, que buscará una solución.

## 5. Conclusión

A partir de mi trabajo de campo en Tarabuco, identifiqué dos tipos de ruptura matrimonial en el área. Ambas reflejan la indeterminación del matrimonio tarabuqueño.<sup>69</sup>

- a) Por una parte, la ruptura de tipo ‘temporal’. De acuerdo a un informante de Pisili, sí hay divorcio en su comunidad, aunque a lo largo de la conversación el informante matiza sus palabras. “Hay mucha separación”, con abandono por parte de él y de ella: “Hay hartas (muchas) mujeres que dejan la casa y a sus hijos en casa del esposo”, y aunque pueden estar fuera dos meses “siempre vuelven”, lo que me parece que responde a un patrón cultural, de que siempre ha sido así.
- b) Por otra parte, la ruptura ‘beneficiosa’. El informante<sup>70</sup> de Pisili afirma que el abandono (divorcio) seguido de una nueva unión es beneficioso si permite “ganar plata”, lo que deja entrever una concepción del matrimonio andino como una unión complementaria perfectible<sup>71</sup>, que puede responder radicalmente a demandas externas, por ejemplo frente a las condiciones de la emigración. Otro informante<sup>72</sup> me explica el matrimonio yampara en el contexto de la historia de los incas, quienes, afirma, “eran rígidos” (de moral estricta), “no se separaban, la organización familiar era la base de la organización social”, un historicismo que contrasta con el hecho de que, según él, las parejas actuales “no perfeccionan el matrimonio”. Las afirmaciones del informante apuntan a la concepción del ‘matrimonio’ como un proceso, puesto que “se casan cuando los hijos ya

<sup>69</sup> El mito refleja la indeterminación del matrimonio andino, los desarreglos que conlleva (Salomon, 1997). En el Manuscrito de Huarochirí (cap. 14), el huaca agrícola Cuniraya Huiracocha, vestido con harapos, se disfraza de pájaro para conseguir que su enamorada, el huaca Cauhillaca, le preste atención. Convertido en pájaro, voló hasta la copa de un árbol e impregnó con su semen una lúcuma madura, que dejó caer al costado de la tejedora Cauhillaca, que cogió la semilla, se la comió y quedó embarazada. Tras dar a luz, Cauhillaca buscó al padre de la criatura, pero no aceptó que éste fuera el harapiento Cuniraya. Cauhillaca escapó con su hijito al mar, hasta donde, sin suerte, la persiguió Cuniraya.

<sup>70</sup> Informante 3, varón, 35 años.

<sup>71</sup> He preferido describir la unión matrimonial en términos de perfectibilidad, más que hablar de la legitimidad de la unión. No es que pretenda distinguir entre una visión ética (perfectibilidad) y una visión legal (legitimidad) de la unión matrimonial. En realidad tengo presente una idea de perfectibilidad que transmiten el artículo de Earls (1969) y el libro de Zuidema (1991). En Vicos (Earls 1969), un *urkupa* (niño ilegítimo) puede ser fundador de su propia casta tras 4 generaciones (perfecciona su estatus). Entre los incas (Zuidema, 1991), los hijos de matrimonios secundarios del inca nacen marcados por el estigma de orfandad y pobreza (son los *huaccha/waqcha concha*), es decir, que son hijos ‘imperfectos’ de alguna manera. La relación *qhara-huarmi* es perfectible.

<sup>72</sup> Informante 7, varón, 45 años.

están mayores”. El informante afirma que también se dan separaciones entre mayores de 45 años: se dejan.

De las afirmaciones de mis informantes deduzco un doble tipo de separación matrimonial ‘beneficiosa’, de acuerdo al grado de perfección matrimonial, edad de la pareja e hijos de la pareja: Por una parte, separaciones (o divorcio) entre parejas jóvenes con hijos pero que no han perfeccionado o consolidado el matrimonio. Estas separaciones generan una casuística de juicios por demanda de asistencia alimentaria (asistencia familiar). Por otra parte, las separaciones (o divorcio) en los matrimonios ‘perfectos’ o consolidados, de personas ‘mayores de 45 años’ y con hijos, que puede que no sean bien vistas.

Una de las ideas del enfoque intercultural en antropología es la imposibilidad de completitud cultural (Santos, 2011), que yo he intentado de identificar en el divorcio como la negación del ideal matrimonial. Pero los tarabuqueños no piensan así, para ellos el matrimonio es perfectible y el divorcio puede ocurrir, pero hay que actuar, y la acción en los Andes es colectiva. En el área Tarabuco no sólo es que no sea buena idea separarse, como mantiene el discurso oficial, sino que además es posible que tampoco interese hacerlo público, lo que apunta a que el número de separaciones reales sea posiblemente diferente al número de divorcios que entran en el juzgado. Esta actitud general podría explicar el retraso en plantear casos de divorcio en los que la pareja no ha convivido desde hace mucho más del período mínimo de 2 años de separación exigido por la administración. Los casos de ruptura unilateral que entran en el juzgado son escasos ya que son tratados por los dirigentes de la comunidad, por lo que no suelen llegar al Juzgado. Sí llega la demanda de ‘asistencia alimentaria’. Son casos derivados de relaciones no consolidadas.

Por tanto, en Tarabuco encuentro, tras una primera observación, una baja tasa de divorcio manifiesto con altas tasas de solicitud asistencia alimentaria. Esta diferencia de frecuencias me hace pensar en dos tipos de casos de separación: ‘manifiestos’ y ‘no manifiestos’. Los casos ‘manifiestos’ son aquellos que llegan al juzgado y casos ‘no manifiestos’ son los que no salen de la comunidad. A la comunidad le puede interesar esconder el conflicto conyugal, para lo que reduce el problema de divorcio a ‘un asunto de esposos’, imponiendo su derecho sobre consanguíneos y afines, actuando localmente para llenar el vacío que muchas veces deja la emigración.<sup>73</sup> En este sentido el divorcio es un asunto central, de interés general comunitario.

## 6. Bibliografía

---

<sup>73</sup> P. Riviere (1970) compara las diferentes actitudes entre los gê-shavante (centro de Brasil) y los Trio (al norte del Amazonas) hacia la acusación de brujería (sorcery) en función de la estructura social. Entre los gê la manifestación bruja se combate penalmente, porque su resolución refuerza la unidad del grupo restante, los Trio prefieren contrarrestar el acto de brujería con brujería. Esta concepción de la maldad como algo indefinible e innato entre los unitarios Trio (Riviere 1970: 254) podría tener un correlato en la pretensión comunitaria tarabuqueña de ‘ocultar’ o ‘canalizar’ los casos de ruptura matrimonial, si el trabajo de campo termina por confirmar que la comunidad tiende a reducir el problema de divorcio a ‘un asunto de esposos’.

Albó, Xavier (2012). *Tres municipios andinos camino a la autonomía indígena: Jesús de Machaca, Chayanta, y Tarabuco*. La Paz: Ministerio de Autonomía.

Appadurai, Arjun (ed.) (2001). *Grassroot Globalization and the Research Imagination*. Duke University Press, pp. 1-22.  
<http://dx.doi.org/10.1215/9780822383215-001>

Arnold, D., Jiménez, D. y Yapita, J. (1992). *Hacia un orden andino de las cosas*. La Paz: Hisbol.

Arnold, D. (comp.) (1998). *Gente de carne y hueso. Las tramas del parentesco en los Andes*. La Paz: CIASE/ILCA.

\_\_\_\_\_ (comp.) (1997). *Más allá del silencio. Las fronteras de género en los Andes*. La Paz: CIASE/ILCA.

Ballón Aguirre, Enrique (2006). *Tradición oral peruana: literaturas ancestrales y populares*. Vol. 2. Lima: Pontificia Universidad Católica de Perú.

Barnard, Alan y Good, Anthony (1985). *Research practices in the study of kinship*. Academic Press.

Bauman, Zygmund (1998). "On glocalization: Or globalization for some and localization for some others". Thesis Eleven 54 (1), pp. 37-49.  
<http://dx.doi.org/10.1177/0725513698054000004>.

Bohannan, Paul (1963). *Social Anthropology*. Holt, Rinehart and Winston.

Bolton, Ralph y Bolton, Charlene (1975). *Conflictos en la familia andina*. Cuzco: Centro de estudios andinos Bartolomé de las Casas.

Bolton, Ralph (1980). "El proceso matrimonial Qolla" en Mayer, Enrique y Bolton, Ralph (comp.) (1980): *Parentesco y matrimonio en los Andes*. Cuzco: Pontificia Universidad Católica Perú, pp. 327-362.

Bott, Elizabeth (1957). *Family and social network. Roles, norms and external relationships in ordinary urban families*. Londres: Tavistock.

Bourque, Susan C. y Warren, Kay Barbara (1981). *Women of the Andes: Patriarchy and Social Change in Two Peruvian Towns*. Michigan University Press.

Buchler, Ira R. y Selby, Henry A. (1968). *Kinship and social organization, an introduction to theory and method*. McMillan.

Burnham, Phillip (1987). "Changing themes in the analysis of African marriage". En Parkin, David y Nyamwaya, David (ed.). *Transformations of African Marriage*. Manchester University Press, pp. 37- 54.

Carrodegua, Celestino (2003). *La sacramentalidad del matrimonio. Doctrina de Tomás Sánchez, S.J.* Universidad de Comillas.

Carter, William (1980). "¿Matrimonio de prueba en los Andes?". En Mayer, Enrique y Bolton, Ralph (comp.) (1980). *Op. cit.*, pp. 363-424.

Clifford, James (1988). *The Predicament of Culture*. Ann Harbor.

Cohen, Ronald (1961). "Marriage Instability among the Kanuri of Northern Nigeria". *American anthropologist*, n. 63, pp. 1231-1249.  
<http://dx.doi.org/10.1525/aa.1961.63.6.02a00050>

Collier, Janne y Rosaldo, Michelle (1977). "Politics and gender in simple societies". En Ortner, S. y Whitehead, A.: *Sexual meanings. The cultural construction of gender and sexuality*. Cambridge University Press, pp. 275-329.

Collier, Jane Fishburne (1988). *Marriage and Inequality in Classless Societies*. Stanford University Press.

Costas Arguedas, José Felipe (1950). *Folklore de Yamparáez*. Sucre: Universidad San Francisco Xavier.

Cunow, H. (1929). *El sistema de parentesco peruano y las comunidades gentilicias de los incas*. Paris: Le livre libre.

Deere, Carmen D. (1992). *Hogares y relaciones de clase. Campesinos y terratenientes en el norte de Perú*. Lima: Instituto de estudios Peruanos.

Earls, John (1971). "The Structure of Modern Andean Social Categories". *Journal of the Steward Anthropological society*. Vol. 3. 1, p. 69-106.

Ellefsen, Bernardo (1989). *Matrimonio y sexo en el incario*. La Paz: Los amigos del libro.

Equipo de investigación del Centro Juana Azuduy (2001). *Formas de resolución de la violencia contra la mujer en la jurisdicción indígena originaria campesina de Tarabuco*. Sucre.

Fox, Richard (1975). *Kinship and Marriage*. London: Pelican.

Garson, John y Read, Charles (1892). "Notes and Queries in Anthropology". *Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*.

Gluckman, Max (1953). "Bridewealth and the Stability of Marriage". *MAN*, vol. 53 (Sep.), pp. 141-143.

Giddens, Anthony (1999). *Runaway World*. London: Profile Books.

Gluckman, Max (1955). *Custom and conflict in Africa*. Basil Blackwell.

González Echevarría, Aurora (1994). *Teorías del parentesco*. Nuevas aproximaciones. Barcelona: Eudema.

\_\_\_\_\_(1987). *La construcción teórica en antropología*. Barcelona: Anthropos.

González Holguín, Diego (1608). *Vocabulario de la lengua quichua*. Cuzco.

Goody, Jack (1976). *Production and reproduction. A Comparative Study of the Domestic Domain*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gullestad, Marianne (1992). *The Art of Social Relations. Essays on Culture, Thought and Social Action in Modern Norway*. Oslo: Universitetsforlaget. Scandinavian Library.

Gutiérrez Estévez, Manuel (2010). "Esos cuerpos, esas almas. Una introducción". En M. Gutiérrez Estévez y P. Pitarch (eds.). *Retóricas del cuerpo amerindio*. Iberoamericana. Vervuert, pp. 9-57.

Hammer, Patricia J. (2001). "Bloodmakers made of blood: Quechua ethnophysiology on menstruation". En Etienne van de Walle y Elisha P. Renne (ed.): *Regulating Menstruation: Beliefs, Practices, Interpretations*. Chicago University Press, pp. 241-254.

Harvey, Penny (1998). "Los hechos naturales de parentesco y género en un contexto andino". En D. Arnold (comp.): *Gente de carne y hueso. Las tramas del parentesco en los Andes*. La Paz: CIASE/ILCA, pp. 69-83.

Harris, Marvin (1971). *Culture, People, Nature, an Introduction to General Anthropology*. Crowell.

Harris, Olivia (1978). "Complementarity and conflict. An Andean view of women and men". En Fontaine, J.: *Sex and age as principles of differentiation*. Londres: Academic Press, pp. 21-40.

Herrero, Joaquín y Sánchez de Lozada, Federico (1983). *Estructura semántica del quechua cochabambino contemporáneo*. Cochabamba: C.E.F.CO.

Holmberg, Ralph (1960). "Changing community attitudes and Values in Peru: A Case Study in Guided Change". En Mosely, E. (ed.) *Social Change in Latin America Today. Its Implications for United States Policy*. Harper, pp. 63-107.

Isbell, Billy Jean (nd.). *From Unripped to Petrified*. Tesis no publicada. <https://core.ac.uk/download/pdf/4902216.pdf> (introducción)

Keesing, Roger (1975). *Kin Groups and Social Structure*. Holt, Rinehart and Wilson.

Korn, Francis (1971). A question of preferences. The iatmul case. En Rodney Needham (ed.) *Rethinking kinship and marriage*. ASA, pp. 99-132.

Lambert, Bernt (1980). "Bilateralidad en los Andes". En Mayer, E. y Bolton, R. (comp.) *Parentesco y matrimonio en los Andes*. Cuzco: Pontificia Universidad Católica Perú, pp. 11- 55.

Leach, Edmund (1957). "Aspects of Bridewealth and Marriage Stability among the Kachin and Lakher". *MAN*, 59, pp. 50-55. <http://dx.doi.org/10.2307/2795465>

Lévi-Strauss, Claude (1966). *Structural anthropology*. Penguin. 2. ed. (1993).



Mair, Lucy (1971). *Marriage*. London: Pelican.

Long, Norman (1980). "Empresarios comerciales y parentesco en la sierra peruana". En Mayer y Bolton (comp.). *Op. cit.*, pp. 619-656.

Lounsbury, Floyd (1964). Some aspects of the Inka kinship system. En John Murra, Nathan Wachtel y Jacques Revel ed.: *Anthropological History of Andean Politics* (1986). Cambridge University Press, pp. 121-137.

Lund Skar, Sara (1993). "Marry the land, divorce the man. Quechua marriage and the problem of individual autonomy". En Broch-Due, V. ed. *Carved flesh, cast selves. Genderes symbols and social practices*. Berg, pp. 129-146.

Malengreau, Jacques (2009). *Parientes, paisanos y ciudadanos en los Andes de Chachapoyas: identidades, divisiones sociales y solidaridad en la comunidad de San Carlos*. Institut français d'études andines, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas. Cuzco. Perú.

de Murúa, Martín (1613). *Historia general del Perú*. Introducción y notas Manuel Ballesteros. Madrid: Historia. 1987

Mayer, Enrique y Bolton, Ralph (comp.) (1980). *Parentesco y matrimonio en los Andes*. Cuzco: Pontificia Universidad Católica Perú.

Mayer, Enrique (1980). "Más allá de la familia nuclear". En Mayer y Bolton (com.). *Op. cit.* pp. 427-462.

Meilasoux, Claude (1977). *Mujeres, graneros y capitales*. México: Siglo XXI.

Ministerio de Justicia de Bolivia (2014). *Código de las familias y del proceso familiar. Ley nr. 603, del 19 de noviembre de 2014*.

Mishkin, J. (1946). "Contemporary Quechua". En Julian Steward (ed.) *Handbook of American Indians*. Vol. 2, Bureau of American Ethnology. Bulletin 143, pp. 411-470.

Moore, Sally Falk (1958). *Power and Property in Inca Peru*. Nueva York. Columbia UP.

Morgan, Lewis (1877). *Ancient society*. London: McMillan & Company.

Murra, John (1972). *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima: IEP.

*Notes and Queries on Anthropology* (1960). Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. Routledge and Keegan.

Núñez del Prado, Oscar (1955). "El hombre y la familia. Su matrimonio y organización político-social". En Flores Ochoa, J. (2005). *Q'ero. El último ayllu inka. Homenaje a Oscar Nuñez del Prado*. Cuzco: Centro de Estudios Andinos.

Orellana, René (2003). "Prácticas judiciales en Comunidades Indígenas Quechuas". En VVAA. *Justicia comunitaria en los pueblos originarios de Bolivia*. Sucre: Instituto de la Judicatura de Bolivia, pp. 11-41.

Ortner, Sherry (1982). Gender and sexuality in hierarchical societies. En Ortner, Sh. y Whitehead, H. (eds.) *Sexual meanings. The cultural construction of gender and sexuality*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 359- 409.

Ortiz Rescaniere, Alejandro (1993). "El inca y los amores extraordinarios". En Gutiérrez, M (ed.). *De palabra y obra en el nuevo mundo*. Junta de Extremadura. Siglo XXI de editores, pp. 119-145.

Ortiz Rescaniere, Alejandro (1989). "La comunidad, el parentesco y los patrones de crianza andinos". *Revista PUCP Anthropologica*. Vol. 7, n. 7.

Pitarch, Pablo (2010). "El problema de los dos cuerpos tzeltales". En Gutiérrez, M. y Pitarch, P. (ed.). *Retóricas del cuerpo amerindio*. Madrid. Iberoamericana/Vervuert. pp. 177-212.

Platón. Book 11. En *Plato in Twelve volumes* (1961-1975). Cambridge Cambridge University Press.

Platt, Tristan (2001). "El feto agresivo. Parto, formación de la persona y mito-historia en los Andes". *Anuario de estudios americanos*. CSIC. Tomo LVIII, 2, pp. 633-678. <http://dx.doi.org/10.3989/aeamer.2001.v58.i2.218>

Porcel, Santiago, Hernández, Claudia, y otro (2002). *Matrimonio en el área Tarabuco*. Colección cultura comunitaria. Sucre: Fundación Asur.

Price, Richard (1965). "Trial marriage in the Andes". *Ethnology*. Vol. 4, n. 3 Jul., pp. 310-322. <http://dx.doi.org/10.2307/3772990>

Rivera Valda, W. (2001). *Violencia en el área rural*. Sucre: Plataforma TDM Departamental Chuquisaca. Bolivia.

Riviere, Peter (1970). "Factions and Exclusions in Two South American Village Systems". En Douglas, Mary (ed.). *Witchcraft Confessions and Accusations*, London: Tavistock Publications (ASA Monographs, 9), pp. 245-55.

Rowe, John Howland (1946). "Inca culture at the time of the Spanish conquest". En Steward, Julian (ed.). *Handbook of South American Indians*. Bureau of American Ethnology Bulletin 143. Washington, D.C.: Smithsonian Institution. Pp. 183-330.

Sacks, Karen (1975) "Engels revisited. Reinterpretation of Engels' *The Origin of the Family, Private Property and the State* (1891)". En Zimbalist Rosaldo, Michelle y Lamphere, Louise (ed.). *Women, Culture and Society*. Stanford University Press.

Salomon, Frank (1997). "'Conjunto de nacimiento' y 'línea de esperma' en el manuscrito quechua de Huarochirí (1608?)". En Arnold, D. (comp.) (1997). *Más*

*allá del silencio. Las fronteras de género en los Andes*. La Paz: CIASE/ILCA, pp. 302-322.

Salomon, Frank (1991). "Introduction". En Salomon, Frank y Urioste, George (ed.) *The Huarochirí manuscript, a testament of ancient and colonial Andean religion*. University of Texas Press.

Santos, Boaventura de Sousa (2011). "Epistemologías del Sur", *Utopía y Praxis Latinoamericana*, Año 16, Nº 54 (Julio-Septiembre), pp. 17-39.

Santos, Boaventura de Sousa (1999). "Toward a Multicultural Conception of Human Rights". En Lash, Scott y Featherstone, Mike (org.). *Spaces of Culture*. London: Sage Publications, pp. 214-229.  
<http://dx.doi.org/10.4135/9781446218723.n12>

Scheffler, Harold y Lounsbury, Floyd G (1971). *A study in structural semantics. The Siriono kinship system*. Englewood Cliffs.

Schneider, David (1953). "A Note on Bridewealth and the Stability of Marriage". *MAN*. Vol. 53, pp. 55-57.

Silverblatt, Irene (1987). *Moon, sun and witches, gender ideologies and class in inca Peru*. Princeton: Princeton University Press.

Skar, Harold (1982). *The Warm Valley People*. Columbia University Press.

Smith, Raymond (1977). "Hierarchy and the Dual Marriage System in West Indian Society". En Collier, J. y Yanagisako, S. (eds.) *Gender and Kinship: Essays Toward a Unified Analysis*. Stanford University Press.

Spedding, Alison (1998). "Contra-afinidad. Algunos comentarios sobre el compadrazgo andino". En D. Arnold (comp.) (1998). *Gente de carne y hueso. Las tramas del parentesco en los Andes*. La Paz: CIASE/ILCA, pp. 115-137.

Stein, William (1961). *Hualcan. Life in the Highlands of Peru*. Cornell University Press.

Strathern, Marilyn (1972). *Women in Between. Female roles in a Male world: Mount Hagen, New Guinea*. Seminar Press.

Surrallés, Alexandre (2010). La retórica de traducir cuerpo. En Gutiérrez, M. y Pitarch, P. (ed.) *Retóricas del cuerpo amerindio*. Madrid: Iberoamericana/Vervuert, pp. 57-87.

Szeminski, Jan (1993). "La transformación de los significados en los Andes centrales (siglos XVI-XVII)". En M. Gutiérrez Estévez (ed.). *De palabra y obra en el Nuevo Mundo. Vol 3. La formación del otro*. Madrid: Siglo XXI, pp. 181-123.

Tatje, Terrance (1970): "Problems of concept definition for comparative studies". En R. Narroll y R. Cohen (ed.). *A handbook of method in cultural anthropology*. Natural History Press. Pp. 111-127.

Tschopic, Harry, Jr. (1946). "The Aymara." En Steward, Julian (ed.) *Handbook of South American Indians*, edited by Julian H. Steward. Vol. 2, *The Andean Civilizations*. Bureau of American Ethnology Bulletin 143. Washington, D.C.: Smithsonian Institution, pp. 501-573.

Velasco, Bartolomé (1964). "El Concilio Provincial de Charcas de 1629". *Missionalia Hispánica*, n. 61, pp. 79- 130.

Webb, Hillary (2012). *Yanantin and masintin in the Andean world. Complementarity dualism in modern Peru*. University of New Mexico Press.

Westermarck, Edward (1925). *The history of human marriage*. Vol 3. Mc. Millan and Co., pp. 267-377. cap. xxxii-xxxiii.

Yáñez del Pozo, José. (2002). *Yanantin. La filosofía dialógica intercultural del manuscrito de Huarochiri*. Quito: Abya Yala.

Yapu, Mario y Torrico, Casandra (2003). *Escuelas primarias y formación docente en tiempos de la Reforma educativa. Enseñanza de lectoescritura y socialización*. La Paz: PIEB.

de Zaballa Beascochea, Ana (2011). "Reflexiones en torno a la recepción del Derecho Eclesiástico por los indígenas de la Nueva España". En Ana de Zaballa Beascochea (ed.). *Los indios, el derecho canónico y la justicia eclesiástica en la América Virreinal*. Madrid: Iberoamericana/Neuvert, pp. 45-68.

Zuidema, R. T. (1986). *La civilización inca en Cuzco*. México: FCE.

\_\_\_\_\_(1980). "El sistema de parentesco incaico: una nueva visión teórica". En E. Mayer y R. Bolton *Parentesco y matrimonio en los Andes*. Lima: IEP, pp. 57-113.

\_\_\_\_\_(1973). "Parentesco y culto a los antepasados en tres comunidades peruanas. Una relación de Hernández Príncipe de 1622". En Bunge, Mario (comp.) (1989) *Reyes y Guerreros. Ensayos de cultura andina*. Lima: FOMCIENCIAS.