

GENEALOGÍA DE UN PUEBLO FANTASMA: PARENTESCO, MATRIFOCALIDAD Y ADOPCIÓN EN AYQUINA-TURI¹

Pablo F. Sendón
Instituto de Investigaciones de la Facultad de Ciencias Sociales
Universidad Católica Argentina /
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Argentina
E-mail: pablosendon@uca.edu.ar

Viviana Manríquez
Departamento de Antropología
Facultad de Ciencias Sociales
Universidad Alberto Hurtado
Chile
E-mail: vmanriquez1@gmail.com

Este trabajo propone una primera aproximación al parentesco y la organización social de la Comunidad Indígena Atacameña de Ayquina-Turi (provincia del Loa, Segunda Región de Antofagasta) a partir de los resultados de una encuesta genealógica realizada in situ y en la ciudad de Calama. La discusión se desarrolla en cuatro pasos: primero, la introducción del escenario en el que se realizó la investigación etnográfica; segundo, la presentación del problema que inspiró su realización; tercero, la exposición de la información de base y cuarto, el análisis de la misma. A diferencia de lo que ocurre con otras comunidades campesino-indígenas de los Andes centrales y meridionales, se observa una sostenida tendencia hacia la conformación de unidades familiares matrifocales relacionadas con una práctica generalizada de adopción intrafamiliar que encuentra ecos etnográficos significativos en otros sitios de América del Sur, en particular la Guyana Británica.

Palabras claves: matrifocalidad, adopción, genealogía, generación, norte de Chile.

¹ La investigación en el terreno que inspiró este trabajo se desarrolló en el marco de los proyectos “Water Managment and Agrohydraulic Systems in Desert Environments: The Upper Loa from A.D. 1000-1500” (CONICYT-USA 2013-0012) y “Rescate de los saberes y memorias de las familias de Ayquina y Turi a través de sus genealogías” (Fondart Regional-Línea Patrimonio Cultural 458764). Junto con este reconocimiento, los autores quieren agradecer a Adriana Querioz Testa, Diego Villar y a los dos lectores anónimos de *Kinship* por sus valiosas y atentas observaciones al manuscrito en sus diferentes etapas de elaboración.

El escenario

Con inmediata posterioridad a la promulgación de la Ley Indígena N° 19253 del año 1993, en el Alto Loa – porción geográfica del desierto de Atacama correspondiente al segmento del río homónimo perteneciente a la provincia de El Loa (Segunda Región de Antofagasta) – se constituyeron las siguientes comunidades indígenas: Caspana, Conchi Viejo (1994), Lasana, Ayquina-Turi, Toconce, Cupo, San Francisco de Chiu Chiu, Ollagüe (1995), Estación San Pedro (2000) y Taira (2003). Mediante decreto N° 189 del 8 de octubre de 2003 el Alto Loa se constituyó, a su vez, en Área de Desarrollo Indígena.

La Comunidad Indígena Atacameña Ayquina-Turi se extiende sobre un territorio de una aridez extrema que alcanza las 24 mil hectáreas, los 3000 msnm, e incluye los sitios de Panire, la vega de Turi, Topaín y el pueblo de Ayquina propiamente dicho, que alberga el mayor número de casas y edificios públicos sobre el que se prolonga la quebrada de Ayquina, situada en la ladera noroccidental del cañón del río Salado. Verdadero prodigio del hombre, allí descansa el sistema de terrazas y canales de riego más sofisticado de toda el área comunal alcanzando una extensión aproximada de diez hectáreas. Diminuta lágrima de vegetación incrustada sobre un fondo infinito de arena blanca, el área agrícola se alimenta de siete vertientes que desembocan en un número igual de estanques que alimentan los sectores donde se encuentran las terrazas de cultivo de cada familia. La lógica del sistema agrohidráulico de la quebrada se articula a partir del trabajo conjunto y continuo de estas vertientes de agua que, a través de canales mayores, acequias y estanques transportan y distribuyen los caudales que permiten, a su vez, alimentar el conjunto de la quebrada.

Los principales cultivos de la región consistieron en maíz, papa, trigo y alfalfa a los que con el tiempo se les sumaron cebada, habas, oca y “verduritas” de todo tipo, así como también tunales, vid y árboles frutales. La ganadería también ocupó un lugar preponderante, destacándose la cría de llamas, corderos, cabras y, hasta mediados del siglo pasado, se criaban mulas, burros y caballos destinados a la arriería (Sanhueza T. y Gundermann K. 2007). A decir verdad, agricultura y ganadería se encuentran imbricadas hasta el punto de constituirse en una única actividad, siendo el caso que, adaptándose la primera a las condiciones que le plantea uno de los desiertos de altura más áridos del planeta, resulta imperioso el aprovechamiento sistemático del guano de la segunda para, literalmente, fabricar los terrenos de cultivo. El acceso a estos últimos es fundamentalmente a través de la herencia de padres a hijos o bien entre esposos tras el fallecimiento de uno de ellos. Existe un sistema alternativo consistente en el traspaso de terrenos a hijos de parientes directos que fueron cedidos a sus dueños para encargarse de su crianza y que resulta por lo demás significativo para nuestra discusión. Otras formas de acceso consisten en la compraventa y el arriendo – actividades generalmente celebradas entre parientes–, el pedido directo a las autoridades de la comunidad, o la mera cesión de terrenos a terceros por parte de individuos que, debido a su avanzada edad o al hecho de haber migrado, no pueden trabajarlos de forma directa.

Hasta el año 1993 la región estaba administrada por “juntas de vecinos” y los terrenos agrícolas (a excepción de los bofedales y vegas) se repartían entre diferentes “propietarios”, miem-

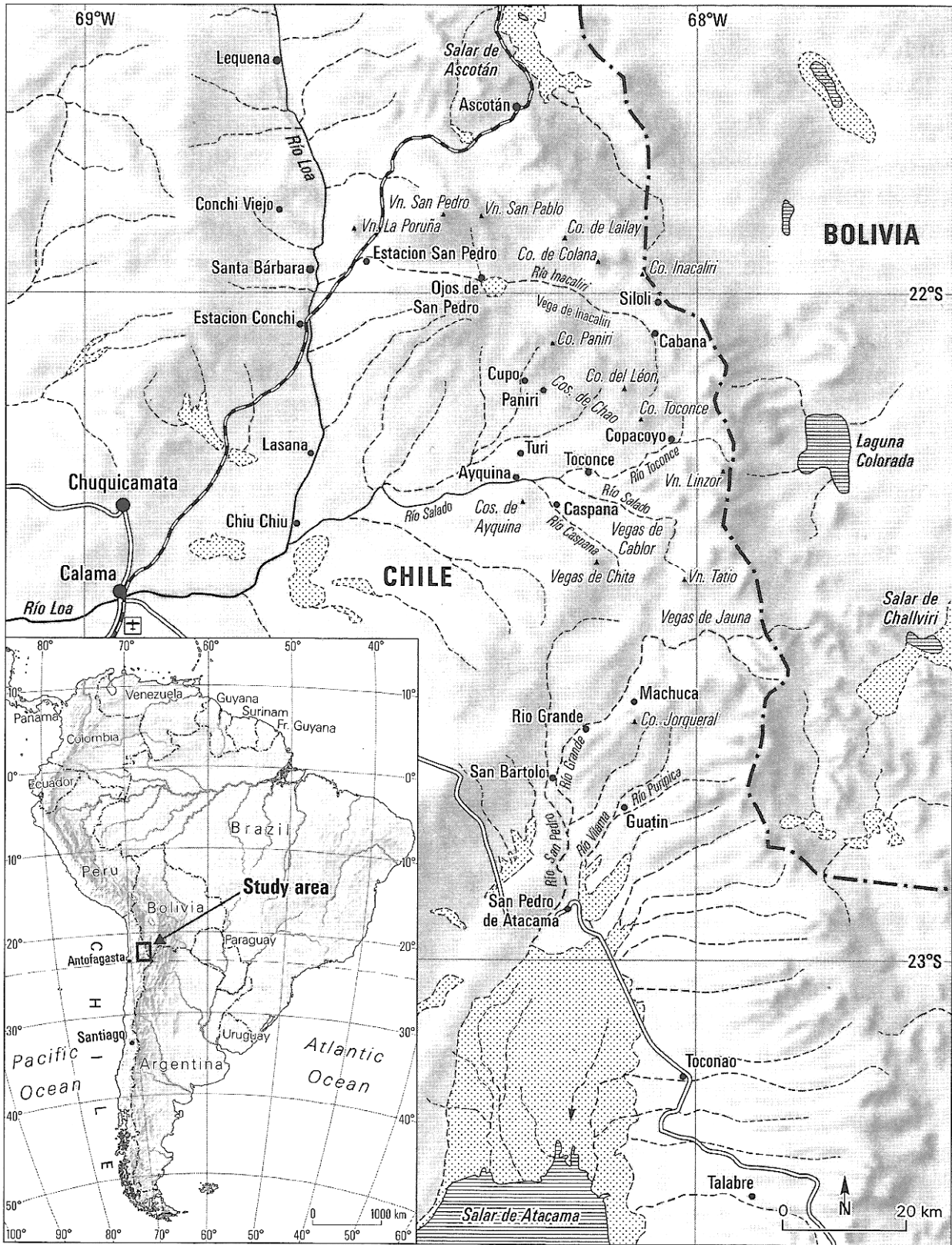
bros afiliados a la junta, quienes tenían derecho a su usufructo. En el año en cuestión la “junta”, también denominada “asamblea comunal” (Castro R. y Martínez C. 1996; Gómez 1980), deviene “comunidad indígena”, experimentándose un período de transición hasta 1995 durante el cual ambas instituciones coexistieron. En calidad de “comunidad indígena”, el acceso a la tierra y al agua está pautado por los mecanismos que regulan dicha institución, lo que no significa que no existan otros, rituales por ejemplo, tal como el que consiste en la limpia de canales celebrada anualmente durante la tercera semana de septiembre (Castro y Varela 1994).

Hasta la década de 1950, entonces, las familias que habitaban el territorio de Ayquina-Turi consagraban sus días a la agricultura y la ganadería, y adicionalmente también a la arriería y a la recolección de recursos diversos como yareta – indispensable para alimentar los hornos de la industria minera durante la primera mitad del siglo pasado–, frutos silvestres y paja brava (Castro R. 1994; Manríquez 2017). Desde entonces esta estrecha asociación comenzó a verse seriamente cuestionada a propósito de la expansión y radicalización de la actividad minera en la región (Yáñez Fuenzalida y Molina Otárola 2008). La minería en el Alto Loa tuvo una serie de efectos deletéreos en el vínculo hombre-agricultura: por un lado, los estragos que infligió sobre la disponibilidad y la calidad de los recursos hídricos necesarios para la viabilidad de la actividad agrícola – y para la vida en general – y, por el otro, el atractivo que ejerció sobre el hombre la posibilidad de acceder a un universo de rentabilidad ajeno hasta entonces a sus expectativas. Con la consecuente migración – ayudada y promovida por la mismísima actividad minera y la infraestructura urbana, primero, y vial, durante y después – ello redundó en un paulatino abandono de los campos, las terrazas y los pueblos. A decir verdad, la inmensidad del desierto de Atacama se extiende sobre una red de arterias poco o escasamente transitadas y articuladas, más o menos, a través de un conjunto de pueblos en su mayoría deshabitados. Este ha sido el caso de la comunidad Ayquina-Turi en la que, a partir de una serie paradójicamente ininterrumpida de circunstancias, un desierto inhóspito devino vergel de diminutos organismos agrícolas seriamente amenazados por los usos de una minería a escala excepcional que, sirviéndose de la materia humana que supo sostener tamaño equilibrio, vació los pueblos hasta el punto de hacerlos fantasmas².

El problema

La investigación etnográfica sobre parentesco entre poblaciones campesino-indígenas y agrícolas-pastoriles de los Andes centrales y meridionales ha alcanzado ciertos consensos pertinentes para dar inicio a nuestra discusión. El argumento (Sendón 2016: 139-147) puede resumirse en los siguientes términos. Aunque el parentesco entre estas poblaciones es de carácter bilateral, no deja

² Aunque en la actualidad la Comunidad Indígena Atacameña Ayquina-Turi cuenta con 137 socios registrados, sólo un puñado de ancianos reside de manera permanente: 19 familias en Ayquina, 16 en Turi y 1 en Panire. El resto de los socios tiene residencia permanente en la ciudad de Calama, principal centro urbano de la provincia del Loa ubicado a 73 kilómetros de distancia. Esta población conserva sus casas en el pueblo de Ayquina con el fin de ocuparlas, o alquilarlas, fundamentalmente durante la celebración de la fiesta patronal de la Virgen de Guadalupe (8 de septiembre), a propósito de la cual una verdadera romería de decenas de miles de personas asiste para conmemorarla. Para un análisis relativo al despoblamiento de las comunidades y localidades indígenas en territorio chileno, así como de las pautas de integración en espacios de escala regional, nacional e incluso internacional, ver Gundermann Kröll y González Cortez (2008).



Mapa 1: Ubicación de las principales localidades del área de estudio (Castro 2009: 84).

de advertirse el papel significativo que adquiere la agnación en contextos y poblaciones específicas, dando lugar a la formación de grupos localizados de descendencia o, inclusive, a la formación de verdaderas líneas de descendencia agnaticias de significativa profundidad en el tiempo. No es menos cierto que la pretendida generalidad de este tipo de arquitectura parental es desafiada por la misma casuística etnográfica³. Restringiendo por el momento la discusión a la geografía circundante, un primer ejemplo proviene de los pastores del distrito de Huancar, localizados en la porción argentina de la Puna de Atacama (departamento de Susques, provincia de Jujuy), entre quienes se observó que la familia (*household*) promedio consiste en siete individuos y la mitad de ellas incluye tres generaciones: la del padre y/o la madre, la de los hijos, y la de los hijos de la hija. Este fenómeno se relaciona con el hecho de que más de la mitad de las mujeres con hijos en Huancar no viven con un cónyuge permanente, sino que permanecen en las respectivas familias en las que nacieron. Como resultado, muchas de las familias carecen de hombres adultos y su componente masculino se restringe a niños y ancianos. Estas familias matrifocales, sin hombres adultos o sólo con hombres ancianos, no detentan un estatus social inferior ni una posición económica desfavorable (Göbel 2008: 225-228). Aunque no se haya empleado en su análisis el término “matrifocalidad”, el caso de Huancar pareciera enfrentarnos con un fenómeno de este tipo. Provisionalmente entenderemos bajo este concepto un tipo de agrupación familiar consistente en una madre o un grupo de madres que residen en un mismo hogar junto con sus respectivos hijos sin que necesariamente ello involucre el traslado regular de hombres al lugar de residencia de sus mujeres tras haberse consumado el matrimonio⁴. Dicho esto, es justo observar que esta definición esconde la complejidad de factores involucrados en este tipo de organización, siendo uno de los objetivos impuestos en este trabajo hacerlos explícitos – al menos algunos de ellos – a propósito del caso por estudiar.

Un segundo ejemplo, esta vez procedente de la primera región de Arica y Parinacota y Tarapacá, en el extremo norte de Chile, pareciera corroborar las observaciones precedentes volviendo a proponer un problema al protagonismo que pareciera detentar la agnación y la tendencia a la continuidad de la línea de descendencia paterna en los Andes en general y en el norte de Chile en particular. En efecto, aunque las comunidades altiplánicas aymaras de esta primera región se reconocen bilaterales, parecieran encarnar mejor que ningunas otras el funcionamiento de una sociedad de naturaleza corporativa organizada en líneas de descendencia patrilineales localizadas, consideradas dueñas de los territorios que ocupan y que, reconociéndose descendientes de un antepasado común, se reproducen en el tiempo a través de principios de sucesión agnaticios, reforzados mediante la exogamia de mujeres a partir de una práctica sostenida de la virilocalidad (Cerna M. *et al.* 2013: 49 y 56). Ahora bien, de acuerdo con los registros censales y genealógicos disponibles, la estancia Huallancayane (localidad de Cosapilla, comuna de General Lagos) consiste en un “linaje” constituido, hacia el comienzo del siglo pasado, únicamente por mujeres que luego, con el tiempo, se subdividió en dos “sublinajes” que funcionan mediante “lógicas de descendencia diferentes”: agnaticia una, “uterina” la otra. Esto se debería a un número de circuns-

³ Ver al respecto la tesis pionera de Denise Arnold (1988) dedicada al *ayllu* Qaqachaka del norte de Potosí.

⁴ Consecuentemente distinguimos “matrifocalidad” de “matrilocalidad” ya que el primero de los términos define un tipo de agrupación familiar mientras que el segundo un patrón de residencia postmatrimonial.

tancias “excepcionales” o “irregulares” que contempla el sistema debido a su propia “flexibilidad”: el grupo de hermanos (*siblings*) no incluye componentes masculinos (de incluirlo, son los hermanos quienes se trasladan a residir uxori-localmente a las estancias de sus respectivas esposas); las mujeres no logran concretar el matrimonio y residen en sus lugares de nacimiento en calidad de madres solteras; las hijas únicas, solteras y sin hijos permanecen junto a sus padres en sus respectivas casas (Cerna M. *et al.* 2013: 56-59). En lo que respecta al caso contemplado, la situación es la siguiente: estamos frente a un grupo de medio centenar de individuos emparentados entre sí que desciende – hasta donde permite contemplar las fuentes – de un antepasado femenino común; un grupo dividido en dos subgrupos que ocupan, y suceden, dos porciones definidas del territorio de la estancia, uno de ellos de estricta constitución agnaticia y el segundo de una significativa constitución matrifocal, debido a que las mujeres que lo conforman no supieron consolidar relaciones conyugales firmes o bien resultaron madres solteras que terminaron residiendo en el sitio en el que nacieron (Cerna M. *et al.* 2013: 65). Atendiendo a la literatura antropológica y etnográfica consagrada a la región, todo pareciera indicar que la línea de descendencia “uterina” sería una excepción a un tipo de organización constituida por agrupaciones de fuerte sesgo agnaticio⁵. Ahora bien, ¿y si este no fuera el caso? Es decir, ¿existe la posibilidad de que la presencia de agrupaciones de mujeres en porciones territoriales más o menos fijas y pertenecientes a segmentos genealógicos precisos no fuera una excepción, sino, más bien, uno de los rasgos que, junto con otros, definen este tipo de organización parental? Si bien no queremos sugerir que éste sea el caso para la casuística correspondiente al altiplano de la región de Arica y Parinacota y Tarapacá, lo que hace el caso de Huallancayane es proponer una invitación a cruzar la copiosa información procedente de la primera región del territorio chileno con aquella otra, sugerente por su eventual excepcionalidad, correspondiente al distrito de Huancar en territorio argentino, e incorporar, en caso de que la hubiere, nueva información pertinente a la discusión con miras a cotejarla y, de resultar necesario, precisarla, posibilitando así ampliar la panorámica relativa a las formas que adoptan los entramados parentales de las poblaciones de esta área de los Andes meridionales.

Los datos

Los datos que se presentan a continuación son el resultado de una encuesta genealógica realizada a parte de los jefes de familia de Ayquina-Turi entre 2016 y 2018 *in situ* y en la ciudad de Calama. Aunque la encuesta estuvo dirigida a los “adultos mayores” de la comunidad, la misma encontró acogida en otros de sus miembros, ascendiendo a un total de 27 genealogías (16 en las que

⁵ Técnicamente denominadas comunidades “sucesoriales” (de corte “patrilineal”, “patrilocal” y “corporado”) (Gavilán Vega 1996; González Cortez 1995; González Cortez 1997; González Cortez y Gundermann Kröll 2009; Gundermann Kröll 1998; Gundermann Kröll 2005; Gundermann Kröll 2018), los casos de la (primera) región remiten a un modelo cuyo prototipo ideal, ya entonces agonizante, todavía podía observarse en Isluga (Martínez 1975). Evidentemente la extensión de este tipo de organización está relacionada con la participación en un *ethos* aymara que, para el caso que nos ocupa, lejos de disfrutar de una existencia inmaculada, no está exento de los constreñimientos del paso del tiempo (González Cortez y Gavilán Vega 1990). En los últimos años la estancia Huallancayane ha experimentado una serie de cambios estructurales tendientes a una fragmentación continua de su territorio que redundaron en una paulatina disolución de las agrupaciones de descendencia y en una acentuación más marcada de la bilateralidad en lo que respecta a las normas de sucesión territorial (Moreira y Cerna 2017).

los egos entrevistados son mujeres y 11 en las que los egos en cuestión son hombres) que arrojan información sobre un universo humano constituido por 657 individuos (323 ♀ y 334 ♂) repartidos en seis generaciones (G+3 (8 ♀ y 9 ♂), G+2 (30 ♀ y 31 ♂), G+1 (60 ♀ y 58 ♂), G0 (107 ♀ y 97 ♂), G-1 (98 ♀ y 118 ♂) y G-2 (20 ♀ y 21 ♂)) en las que G0 está conformada por aquella porción de los 27 egos encuestados pertenecientes al segmento etario de entre los 75 y 85 años de edad (15: 8 ♀ y 7 ♂), G-1 por aquellos egos descendientes de la generación anterior que ocupan el segmento de entre los 55 y 65 años (10: 6 ♀ y 4 ♂) y G-2, constituida por dos egos (mujer y hombre, y sus parientes de la misma generación), excepcionales para la muestra debido a su edad (ambos de 45 años), descendientes de una y otra de las generaciones anteriores⁶. En términos de las edades respectivas de los miembros de cada generación, la muestra contempla una profundidad temporal de aproximadamente 130 años, remitiéndose hasta las postrimerías del siglo XIX. Dicho esto, una vez ordenado y diagramado en clave genealógica el contenido de la encuesta lo primero que salta a la vista es el alto grado de emparentamiento existente entre una gran parte de los individuos registrados en ella.

La Figura 1 presenta un resumen del conjunto total de la encuesta ya que, debido a su volumen y longitud, resultaba excesivo publicar en un trabajo de estas características. Sin embargo, se trata de una síntesis bastante fiel que permite identificar los vínculos de parentesco existentes, en primer lugar, entre uno(s) y otro(s) de los egos encuestados y, en segundo lugar, entre estos mismos egos a partir del vínculo que los une con un tercer individuo – no encuestado –, emparentado con uno(s) y otro(s) y plausible de ser identificado en virtud de su registro en sus respectivas o en una u otra de las genealogías (ver Figura 1).

Así, por ejemplo, Ego 1 está emparentado con los siguientes egos encuestados: Ego 4, su suegra, Ego 6, su cuñado, Ego 9, su padre, Ego 12, su hermana, Ego 14, su tío, Ego 27, su prima⁷. También está conectado, en el plano genealógico, con Ego 2, cuñado de su suegra – o hermano del padre de su esposa –, Ego 3, hija de su suegra – o hermana de su esposa –, Ego 5, hija de la hermana de la abuela de su tío, Ego 10, hermana del esposo de su prima, Ego 13, sobrina de su tío, Ego 19, sobrina de la hija de su tío abuelo, Ego 20, nieto de su tío – o hijo de su prima –, Ego 21, sobrino nieto de su tía abuela, Ego 22, hermano del esposo de su prima, Ego 23, hermana de su primo, Ego 25, hermana de su tío, Ego 26, esposo de la hermana de su primo. Incluso más, observando la información con mayor detenimiento es posible establecer otra serie de conexiones sobre el mismo plano genealógico: entre Ego 1 y Ego 7 a través de Ego 4, suegra del primero y nieta de la tía de la segunda; entre Ego 1 y Ego 11 a través de Ego 4, suegra del primero y nieta de la tía del marido de la segunda; entre Ego 1 y Ego 8 a través de Ego 19, sobrina de

⁶ El ordenamiento generacional de los individuos que componen la muestra ha tomado en cuenta sus respectivas edades, es decir el segmento etario al que pertenecen. En este sentido, no debería ser objeto de sorpresa que, por ejemplo, un par de hermanos ocupen generaciones diferentes, ni que la distancia generacional entre un padre y un hijo sea de dos generaciones en lugar de una, como sería de esperar. De todos modos, como se verá en detalle más adelante, estas “inconsistencias” entre la posición generacional y el vínculo genealógico que mantienen dos o más individuos no se explican sólo por la diferencia de edad existente entre ellos.

⁷ Omitimos aquí la identificación de la condición “política” (o afín) de algunas de las conexiones genealógicas registradas – en particular “tíos”, “primos” y “sobrinos” –, así como también el vínculo de “medio” parentesco existente entre algunas otras – en particular, “hijastro”, “hermanastro” y “nietastro” –. Ello puede identificarse en la Figura 1.

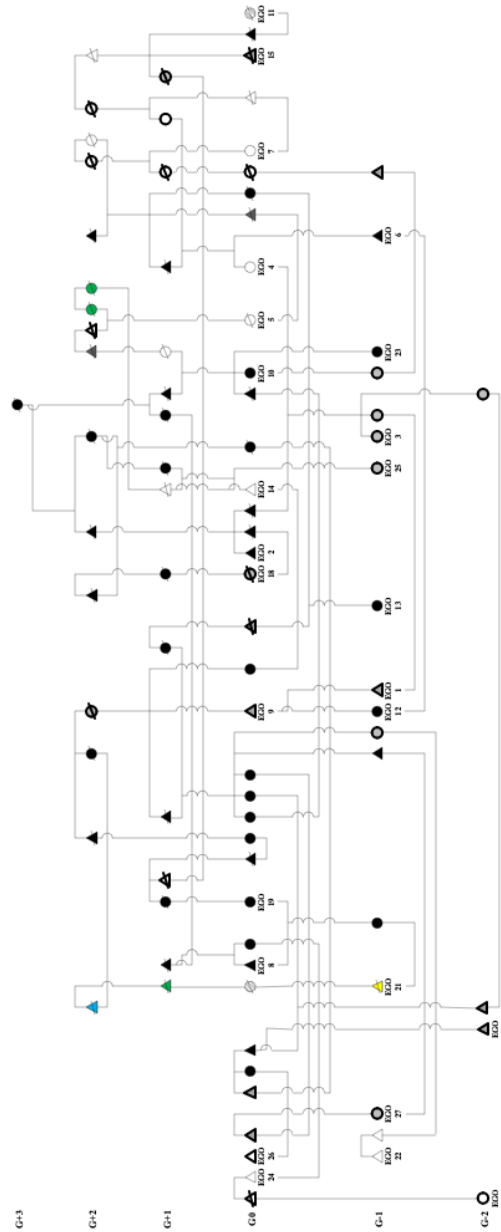


Figura 1: Vínculos de parentesco (parciales) entre los egos registrados en la muestra.

la hija del tío abuelo del primero y esposa del segundo; entre Ego 1 y Ego 15 a través de Ego 4, suegra del primero y nieta de la tía del segundo; entre Ego 1 y Ego 24 a través de Ego 19, sobrina de la hija del tío abuelo del primero y cuñada del segundo; entre Ego 1 y Ego 17 a través de Ego 19, sobrina de la hija del tío abuelo del primero y cuñada del tío de la segunda; y, finalmente, entre Ego 1 y Ego 18 a través de Ego 20, nieto del tío del primero – o hijo de su prima – y sobrino de la prima de la segunda. Consecuentemente, y en virtud del vínculo que mantiene con ellos, mediante ellos o bien mediante un tercer individuo registrado en alguna de sus respectivas genealogías, Ego 1 está emparentado o mantiene algún tipo de conexión genealógica con 25 de los 27

Cuadro 1: Lugar de nacimiento y residencia de los individuos registrados en la muestra

	G+3	G+2	G+1	G0	G-1	G-2	Total
■	6	20	32	46	26	1	131
■	1	2		6			9
■			1	1			2
■		1	9	27	63	11	111
■		1		3	3		7
□	6	27	62	72	42	7	216
□	2	2	6	19	15		44
■	1	2	1	3	2		9
■	1	6	1				8
■			1	4	3		8
■			2	5	52	21	80
▨			3	18	10	1	32
Total	17	61	118	204	216	41	657

Nota: Los colores asignados a los cuadrados ubicados en la primera columna del cuadro corresponden a las diferentes combinatorias entre lugar de nacimiento y lugar de residencia de los individuos registrados en la encuesta y son los mismos que los asignados a los hombres y mujeres registrados en las figuras que acompañan el texto.

egos encuestados, constituyéndose así en los puntos nodales de una extensa – y en algunos de sus segmentos tupida – retícula, algunas de cuyas propiedades procuraremos descubrir⁸.

Una primera clasificación de los individuos que componen la muestra debe prestar seria atención, por las razones expuestas anteriormente, a sus respectivos lugares de nacimiento y residencia. La mayor concentración se agrupa en el conjunto constituido por hombres y mujeres nacidos en alguna comunidad del Loa que no es Ayquina-Turi (i.e., Caspana, Conchi Viejo, Lasana, Toconce, Cupo, San Francisco de Chiu Chiu, Taira, Ollagüe y Estación San Pedro) y que residen (o residieron) en una u otra de dichas comunidades o en la ciudad de Calama (216). Le sigue en importancia numérica el grupo de hombres y mujeres nacidos y residentes en Ayquina-Turi (131) y aquel otro constituido por hombres y mujeres nacidos en Ayquina-Turi, pero que

⁸ Otra manera de decir lo mismo es que estos 25 egos están conectados con Ego 1 en calidad de parientes “consanguíneos”, “afines”, “afines de consanguíneos”, “consanguíneos de afines”, “afines de afines” y “consanguíneos de afines de afines”. Las excepciones a este nivel de emparentamiento son los casos de Ego 16 – no incluido en la Figura 1–, Ego 17, Ego 22 y Ego 26, nacidos y criados fuera de Ayquina-Turi.

residen (o residieron) en Calama (111). Destaca también el conjunto de hombres y mujeres nacidos y residentes en Calama (80) y, en menor medida, aquel otro constituido por hombres y mujeres nacidos en alguna de las comunidades del Loa que no es Ayquina-Turi y que residen (o lo han hecho) en esta última comunidad o en la ciudad de Calama (44)⁹. ¿Es posible alcanzar algún tipo de generalización con respecto a estas distribuciones?

Primeramente hay que advertir que la distinción entre hombres y mujeres nacidos en Ayquina-Turi y residentes *in situ* o bien en la ciudad de Calama no oculta el hecho de que ambas subclases pertenecen a una misma clase, la de hombres y mujeres nacidos efectivamente en Ayquina-Turi, cuya mayoría se encuentra significativamente emparentada entre sí. Desde esta perspectiva, esta clase asciende a 242 individuos dentro de la cual G0 – es decir la generación de referencia constituida por los individuos de más de 70 años – se presenta como la bisagra de un fenómeno que se profundizará en el tiempo como resultado del proceso de migración promovida por la actividad minera: el desmantelamiento progresivo de lo que hasta G-1 parecería haber constituido un sistema o al menos un patrón de parentesco de alcance regional¹⁰.

Este patrón consistía fundamentalmente en el establecimiento de relaciones de descendencia y alianza matrimonial hacia el interior de cada una de las respectivas poblaciones rurales del Alto Loa, y entre algunos de los segmentos pertenecientes a unas y otras de ellas. A partir de la información genealógica recopilada en Ayquina-Turi, del total de los matrimonios registrados a lo largo de las seis generaciones (209¹¹), 26 consisten en uniones en las que sus respectivos miembros nacieron y residieron *in situ*; 15 en uniones entre hombres y mujeres nacidos y residentes en Ayquina-Turi y mujeres y hombres nacidos en algunas de las comunidades del Alto Loa que pasaron a residir en la primera; 3 en uniones ya constituidas cuyos miembros nacieron en algunas de las comunidades del Loa y que pasaron, juntos, a residir en Ayquina-Turi; 7 en uniones entre hombres y mujeres nacidos en Ayquina-Turi y mujeres y hombres nacidos en alguna de las otras comunidades del Loa que no dejaron de residir en ellas; y 38 casos de uniones entre hombres y mujeres nacidos y residentes en las otras comunidades del Loa y no en Ayquina-Turi. Esto significa que poco más del 40% de los matrimonios registrados en la muestra fueron celebrados entre individuos nacidos en una u otra de las comunidades del área bajo consideración, porcentaje que se incrementa hasta alcanzar el 65% de las uniones de contemplarse los casos en los que al menos uno de los individuos, nacido en Ayquina-Turi, migró a la ciudad de Calama o se trasladó a residir en alguna de las comunidades del Alto Loa donde nació su cónyuge¹². De haber sido estas distribuciones relativamente parejas en el tiempo y en el espacio, todo parecería indicar la exis-

⁹ El resto de las posibilidades son tan aleatorias a aquellas identificadas en el párrafo anterior que hacemos caso omiso de ellas.

¹⁰ El Cuadro 1 es ilustrativo al respecto. Hasta G0 la mayoría de la población de Ayquina-Turi había nacido y residido en esta localidad, y desde G0 también, pero acentuándose desde G-1, la mayoría de esta población pasó a residir en Calama. El mismo fenómeno se aprecia en el resto de las comunidades del Loa junto con el significativo aumento de individuos ya nacidos – y residentes – en esta última ciudad desde G-1.

¹¹ De los cuales 6 corresponden a G+3, 22 a G+2, 47 a G+1, 73 a G0, 49 a G-1 y 12 a G-2. No distinguimos entre “matrimonio” y “unión de hecho”.

¹² Estos últimos casos ascienden a 48, de los cuales omitiremos su distribución interna para no sobrecargar esta etapa de la exposición.

tencia de cierta tendencia endogámica hacia la celebración de uniones matrimoniales en el ámbito de cada uno de los pueblos, junto a otra tendencia más bien exogámica – o al menos una endogamia de segundo orden – conducente a la celebración de uniones entre hombres y mujeres de los distintos pueblos. Junto a ambas tendencias se aprecia también la posibilidad, aunque en verdad débil, de que parejas ya constituidas en uno de los pueblos se instalen en otros pertenecientes también a la región y sea en ellos donde residirá su descendencia. En todo caso, estas tres variables (“endogamia”, “exogamia” y “traslado”) explican la alta presencia de individuos y matrimonios nacidos y residentes en otras de las comunidades del Alto Loa: se trata de los parientes (ascendientes, coetáneos o descendientes) de los cónyuges nacidos en uno de los pueblos pero residentes en otro, o los de aquellas parejas ya constituidas que se trasladaron a residir en un pueblo de la zona distinto del que nacieron. El caso de Ayquina-Turi, incluso en su versión resumida en la Figura 1, permite apreciar de manera elocuente el modelo inferido: la mayoría de los matrimonios registrados se celebraron entre individuos nacidos y residentes en él, algunos de sus miembros se desposaron con miembros de los otros pueblos del Alto Loa, algunas parejas de los otros pueblos pasaron a residir en él, y muchos de los miembros del primero están emparentados con miembros de los segundos en las generaciones ascendentes, descendentes o en la de los propios egos. De ser efectivamente dicho patrón cercano a la realidad etnográfica, el resto de los pueblos del Alto Loa debería poder replicarlo genealógicamente¹³.

Antes de seguir avanzando debemos llamar la atención acerca de otras dos características de la información discutida. En primer lugar, destaca el número de casos de grupos de *siblings* en los que sus integrantes se ubican en diferentes generaciones. De inmediato atribuiríamos el fenómeno al gran número de hijos que una pareja ha engendrado a lo largo de su vida fértil o, en su defecto, al dilatado lapso transcurrido entre el nacimiento del primero y último de ellos. Y estas parecen haber sido las razones en la mayoría de los casos. En efecto, Ego 5 (G0) es la menor de 8 hermanos. Ego 4 (G0) y Ego 6 (G-1) son la mayor y el menor de cuatro, su padre (G+1) es el segundo de siete, la hermana de su madre es la madre de seis hijos, y un hermano de ambas el padre de otros nueve. Ego 7 (G0) es la menor de cinco hermanos, Ego 9 (G0) es el segundo de cuatro, y los hijos de su hermano mayor (G+1) ascienden a 10. Ego 14 (G0) es el mayor de 12 hermanos, Ego 15 (G0) cuenta con once, la madre de Ego 19 (G0) es la mayor de cinco y Ego 20 (G-2) es el tercero de cuatro. Ego 23 (G-1), hermana de Ego 10, tiene siete hermanos ubicados una generación por encima de ella, y su padre (G+1) tiene cuatro distribuidos en tres generaciones. Ego 25 (G-1) es la antepenúltima de nueve hermanos y, finalmente, Ego 27 (G-1) es la menor de tres. Aunque la evidencia invita a aceptar sin mayor inconveniente la solución adelantada – la ubicación de los hermanos en distintas generaciones en el interior de un mismo grupo de *si-*

¹³ Carlos Gómez (1980: 80 y 102-103) y Priscila Délano (1982: 59-60) identificaron estas mismas distribuciones matrimoniales en sus respectivos estudios realizados en Toconce y Caspana. Vale destacar que ha sido muy difícil deslindar en nuestra muestra un patrón de residencia postmatrimonial preciso, o al menos predominante. Haciendo caso omiso del resto de las posibilidades matrimoniales enumeradas, llama la atención que, de las 15 uniones entre “ayquineños” y miembros de las otras comunidades del Alto Loa que se trasladaron a residir en Ayquina-Turi junto con sus cónyuges, 7 consistieron en casos de uxori-localidad y 8 de virilocalidad; a esta incertidumbre se suma la que generan los 7 casos de uniones entre “ayquineños” cuyos cónyuges, oriundos de una u otra de las comunidades del Alto Loa, no dejaron de residir en ellas al consumir su matrimonio.

blings obedece a su elevado número o a los eventuales lapsos en los nacimientos de sus respectivos miembros–, no deja de esconder un número de dificultades, una de cuyas expresiones la encontramos en la siguiente ecuación genealógica a la que agregamos, entre corchetes, la generación de cada Ego involucrado en ella (ver Figura 1):

$$\text{Ego 4 [G0]} = \text{Ego 1 [G-1]} \text{ WM} = \text{Ego 2 [G0]} \text{ BW} = \text{Ego 3 [G-1]} \text{ M} = \text{Ego 6 [G-1]} \text{ Z}$$

Hasta aquí no hay mayor inconveniente. Ego 4 y Ego 6 son “hermanos” y, en efecto, en las encuestas realizadas a Ego 6 (“hermano” de Ego 4) y a Ego 3 (“hija” de Ego 4) ambos aparecen mencionados como tales y su ubicación generacional no demanda precisión alguna. Sí lo hace en el caso de Ego 1, en el que Ego 6 es consignado como “cuñado” de Ego, esposo de su hermana (i.e., Ego 1 Z = Ego 12 = Ego 6 W), ubicada en su misma generación (la misma que la de Ego 3) y por lo tanto una por debajo de la de Ego 4. Esto se explicaría, en principio, porque ambos “hermanos” (Ego 4 y Ego 6) se ubican en generaciones distintas debido a la diferencia de edad existente entre ambos¹⁴. Y es por ello que, de observarse el conjunto total de la genealogía desde la perspectiva de Ego 6 sin tener en cuenta la distancia generacional existente entre él y su “hermana” (Ego 4), se produciría una suerte de desfasaje generacional en virtud del cual toda la generación de referencia en el conjunto total de la muestra (es decir G0) pasaría a la siguiente generación ascendente (es decir G+1). Un fenómeno del mismo tipo parecería ocurrir en el caso de Ego 7, “tía” (MBW) de Ego 4 y Ego 6, quien desde la perspectiva de ambos estaría ubicada a una y dos generaciones ascendentes de distancia (G+1) pero que, en virtud de su edad, siendo la menor de cinco hermanos, se ubica una generación por debajo de ellos, es decir en G0, la misma generación que su sobrina (Ego 4) y una generación por encima de la de su sobrino (Ego 6).

Ahora bien, mientras que con este segundo ejemplo estamos en presencia de una situación como la contemplada, lo cierto es que el primero esconde una práctica social cuya presencia resulta por lo demás significativa en el área de estudio: la adopción intrafamiliar de niños recién nacidos o de muy corta edad por parte de parientes consanguíneos cercanos. La relación de “hermandad” entre Ego 4 y Ego 6 esconde el hecho de que Ego 4 es la progenitora de Ego 6, y esto como resultado del reconocimiento del primero como “hijo” de los padres de la segunda. Para decirlo de manera algo torpe pero ejemplificadora, Ego 4 es la “madre” de Ego 6, pero este vínculo quedó anulado desde el momento en que sus padres, los “abuelos” de Ego 6, lo reconocieron como “hijo” convirtiéndolo así en “hermano” de la primera y elevándolo *ipso facto* una generación en lo que hace a los vínculos de parentesco que establecerá con el resto de su familia de origen. De aquí la necesidad – más allá de las edades de los egos involucrados – de recalibrar las generaciones de los egos cuando se los observa desde la perspectiva de, por ejemplo, un afín con quien se unirá en matrimonio o un pariente de este último. Y este fue el caso al que nos en-

¹⁴ Ego 4 tenía 80 años al momento de la encuesta y Ego 6 61. Ego 2 y Ego 4 no hacen referencia a Ego 6 en sus respectivas encuestas.

frentó la encuesta de Ego 1, cuya hermana, Ego 12, vuelve a “bajar” a Ego 6 a su generación “de origen” al desposarse con él¹⁵.

En segundo lugar, es digno de mencionar que sólo el 53% de los individuos que componen la muestra se encontraba con vida al momento de la realización de la encuesta, en particular aquellos ubicados entre G0 y G-2, con excepcionales casos de longevidad ubicados en G+1¹⁶. Si recuerda que la inmensa mayoría de los individuos vivos en estas tres últimas generaciones ya no residen en Ayquina-Turi, el lector de estas páginas reparará en que éstas no sólo se dedican al análisis genealógico de un pueblo fantasma, sino también al de una población que en buena medida ha dejado de existir, pero que sin embargo supo legar en la memoria genealógica de su descendencia sus propias pautas de sociabilidad que, de este modo, lejos de perderse en la oscuridad de un pasado inexplorado, encuentran la forma de expresarse si alguien se interesa por escudriñarlas.

Lo que dicen los datos

¿Qué nos enseña entonces la casuística procedente de Ayquina-Turi? Para comenzar a responder esta cuestión nos concentraremos en el análisis de dos segmentos genealógicos correspondientes a las familias extensas de dos de los 27 egos encuestados atendiendo no sólo a las conexiones genealógicas identificables en cada uno de ellos, sino también a información adicional surgida en el contexto de la entrevista etnográfica que las trasciende. En esta dirección, y procurando seguir el precepto malinowskiano, buscaremos identificar no sólo lo que la gente dice y lo que la gente hace sino que, además, intentaremos echar algo de luz acerca de lo que calla respecto de lo que sí hizo.

Comenzaremos con nuestro ejemplo paradigmático (ver Figura 2a). La familia extensa de Ego 1 – que es también la de Ego 9 y Ego 12 – comienza a perfilar los contornos de un patrón compartido. Primero, el ascendiente más remoto en la genealogía (G+3) es una mujer, Ego 1 FMM, oriunda y residente en Ayquina-Turi. Esta mujer tuvo tres hijos (G+2), un hombre y dos mujeres, los dos primeros nacidos y residentes en Ayquina-Turi y unidos, respectivamente, con una mujer nacida y residente en Ayquina-Turi y un hombre nacido y residente en otra comunidad del Loa; la tercera hija, Ego 1 FM, también nacida en Ayquina-Turi, se trasladó más tarde a Calama. El primero de estos tres hijos tuvo otros dos (G0), hombre y mujer, ambos nacidos en Ayquina-Turi y unidos con *partenaires* nacidos y residentes *in situ*. El hijo varón, residente en Calama, tuvo a su vez otros cuatro hijos (G-1), una de las cuales, nacida y residente en Ayquina-Turi, desposó a un hombre de su misma condición con quien tuvo también un hijo (G-2) y con

¹⁵ Aunque no haya recibido un tratamiento pormenorizado, la práctica en cuestión ha sido también reportada en comunidades pertenecientes a la primera región del país a propósito de mujeres sin capacidad reproductiva que adoptan hijos de hermanas, parejas de ancianos que adoptan nietos, y parejas de adultos que adoptan a los hijos de sus propios hijos tras haber estos últimos deshecho tempranamente su unión matrimonial (Gavilán 1996: 63-64 y 72; Gundermann Kröll 2018: 181 nota 29; Castro Lucic 1981: 8). En la vecina comunidad de Caspana también fue identificada, observándose que no son infrecuentes los casos de hijos mayores de un hijo o de una hija soltera que, después de casados, continúan residiendo en las casas de sus abuelas debido al fuerte vínculo filial generado durante la crianza (Délano 1982: 61-62).

¹⁶ La distribución de individuos vivos sobre fallecidos, por generación, es la siguiente: G+3 0/17, G+2 0/61, G+1 15/118, G0 113/204, G-1 181/216, G-2 40/41.

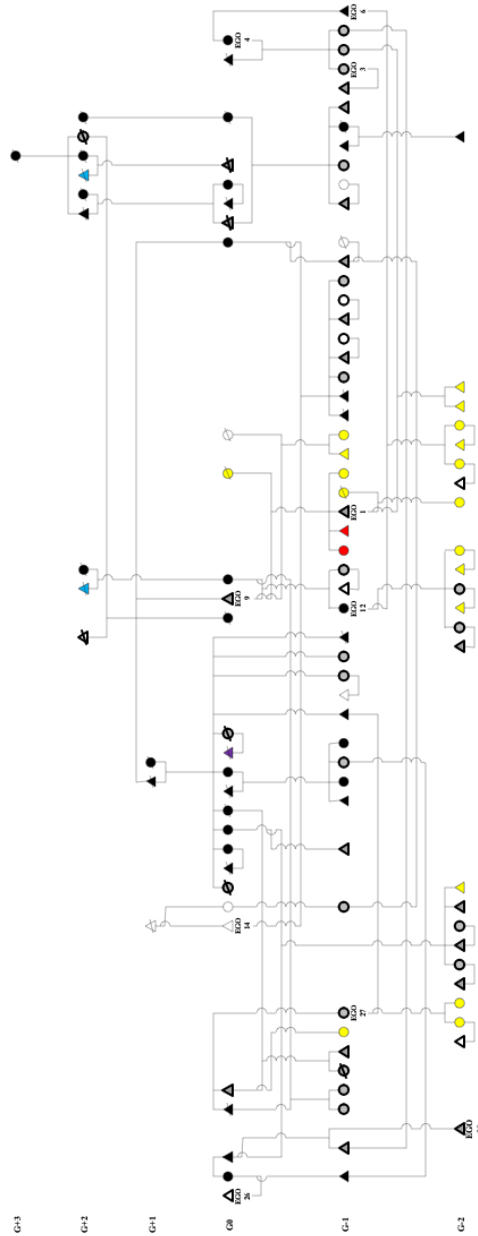


Figura 2a: Familia extensa (parcial) de Ego 1.

quienes todavía reside *in situ*; el resto de sus hermanos (G-1) lo hace en Calama. Por su parte (G+2), mientras que la segunda hija de la antepasada “más remota” en la genealogía, casada con un foráneo residente en Ayquina-Turi, tuvo sólo un hijo residente en Calama, la tercera de ellas concibió, junto con un hombre nacido en otra comunidad del Loa y no residente en Ayquina-Turi, cuatro hijos nacidos y residentes en Ayquina-Turi salvo el tercero, Ego 9, padre de Ego 1, residente en Calama.

Nos concentraremos en este último grupo de (cuatro) hermanos. El mayor (G+1), casado con una mujer nacida y residente en Ayquina-Turi, concibió con ella 10 hijos, 8 mujeres y 2 hombres, de los cuales 7 establecieron algún tipo de unión matrimonial: las hijas segunda, tercera y quinta (G0) con hombres que, al igual que ellas, nacieron y residieron en Ayquina-Turi (el esposo de la tercera, nacido y residente en Ayquina-Turi, es a la vez hermano de la madre del esposo (G-1) de una de las hijas de la quinta hermana – a su vez la única de cuatro hermanos residente en Calama–), la cuarta (G0) con un ayquineño residente en Calama junto con sus hijos, hermano al mismo tiempo de Ego 27 (G-1, nacida en Ayquina-Turi y residente en Calama), unida con el séptimo hijo de este subgrupo de *siblings*, así como también del esposo de la madre de Ego 12 (G0); las dos últimas hermanas de este subgrupo (G0 y G-1), residentes en Calama, se unieron con hombres que no nacieron ni residieron en Ayquina Turi. Ego 9 (G0), el tercero de este grupo de hermanos (la segunda falleció en Ayquina-Turi sin cónyuge ni progenie), tuvo con tres mujeres distintas (la primera nacida y residente en Ayquina-Turi, la segunda en Calama y la tercera nacida en otra comunidad del Loa y residente en Calama) tres grupos de *siblings*, de los cuales Ego 12 pertenece al primero y Ego 1 al segundo, constituyéndose, junto con el tercero, un subgrupo mayor al que habría que incorporar los hijos que la madre de Ego 12 tuvo en matrimonio con el individuo ayquineño antes mencionado. La menor de los (cuatro) hermanos del grupo (G0) se desposó con un hombre, Ego 14, nacido en otra de las comunidades del Loa quien pasó a residir con ella en Ayquina-Turi y con quien tuvo hijos que se sumaron al que ella ya había tenido antes de su matrimonio con él; incluso más, la hija de la hermanastra de Ego 14 (i.e., Ego 14 FDD) se desposó con su hijastro, el primer hijo de su esposa. Resta, finalmente, observar que Ego 12 y Ego 1 (G-1; la primera con posterioridad a haber, digámoslo así, engendrado hijos por su cuenta, y el segundo con posterioridad al fallecimiento de una primera esposa foránea) se desposaron, respectivamente, con el hermano y la hija de Ego 4, nacida esta última en otra localidad del Loa, casada con un ayquineño y residente con él *in situ*.

¿Qué podemos desgranar de esta descripción pletórica en detalle pero necesaria? Permítase-nos volver a considerarla sin el “ruido” que provoca el detalle minucioso de la inclusión de “toda” la parentela de Ego 1. Para ello omitiremos a aquellos individuos que no nacieron o que, habiéndolo hecho, dejaron de residir en Ayquina-Turi, salvo los casos de hombres o mujeres cuyos cónyuges sí nacieron y residen – o residieron – allí y el de aquellos otros que constituyen material probatorio del tipo de arquitectura parental vernáculo (ver Figura 2b).

Lo primero que llama la atención en la versión “resumida” de la genealogía de Ego 1 es la presencia de un grupo de consanguíneos conformado por mujeres y hombres con un predominio numérico de las primeras sobre los segundos (23/15) que encuentra en una mujer, nacida y residente en Ayquina-Turi, a su antepasado más remoto. Este mismo grupo estableció 18 uniones con hombres y mujeres que, salvo en los casos de Ego 27 y uno de sus hermanos (casados con dos de los hijos del hermano mayor de Ego 9, padre de Ego 1) y en el del esposo de la segunda de las hijas del hermano mayor del padre de Ego 1 y uno de sus sobrinos (casado con una de las sobri-

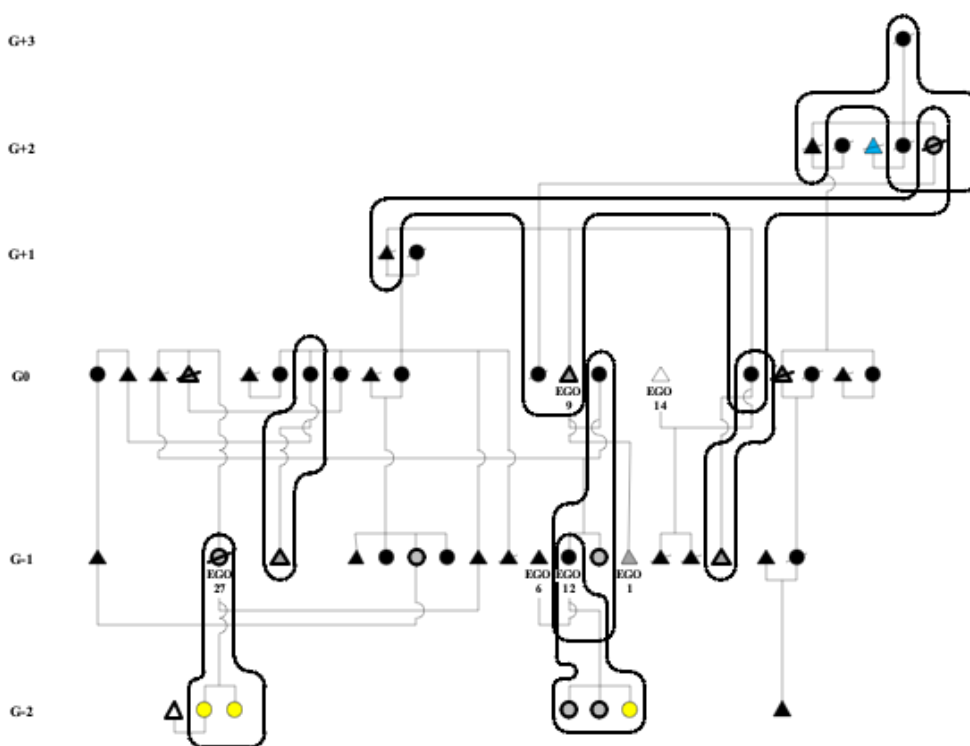


Figura 2b: Familia extensa (parcial) de Ego 1.

nas de la esposa de su tío), ninguno del resto de los 14 *partenaires* está emparentado entre sí¹⁷. Desde una perspectiva estrictamente genealógica¹⁸, esto parecería indicar que estamos en presencia de un grupo de mujeres fuertemente emparentadas que habita una porción del territorio del pueblo junto con sus maridos “foráneos” – en el sentido de “ajenos” a la parentela conformada por ellas–, y ello se explicaría por las razones aducidas para dar cuenta de la presencia de un grupo de descendencia “uterino” en la estancia Huallancayane: el grupo de consanguíneos no incluye hombres; de incluirlos, son ellos quienes se trasladan a residir a las estancias de sus esposas luego del matrimonio; en fin, las mujeres del grupo son “madres solteras” que terminan residiendo en sus lugares de nacimiento junto con aquellas otras que, sin haber contraído matrimonio, tampoco tuvieron hijos. El problema, sin embargo, es más complejo.

En primer lugar, del total de los matrimonios del grupo de consanguíneos, al menos tres involucran a hombres nacidos y residentes en Ayquina-Turi casados con mujeres nacidas y residentes *in situ*, salvo una que se trasladó a Calama (Ego 1 FMB, FB y FBS). Aunque numérica-

¹⁷ Es cierto que un tercer hermano, el mayor, de Ego 27 está unido con una mujer que aparece registrada en la muestra, pero se trata de la primera de las uniones de Ego 9; es decir, un “afín” desde el punto de vista del grupo (más no así del de Ego 12, quien encuentra en ella a su madre), y su inclusión en el diagrama obedece a una razón que será explicitada oportunamente.

¹⁸ Recuérdese que en una población pretérita que ha dejado de existir y una población contemporánea que ha dejado de residir en el lugar donde se la encuestó fue imposible identificar un patrón de residencia postmatrimonial nítido.

mente inferiores, estos matrimonios permiten apreciar que, al menos al nivel del poblado o de la “comunidad” (es decir al nivel de Ayquina-Turi), algunos de los hombres casados de la familia extensa de Ego 1 residen junto con sus esposas en el mismo espacio en el que lo hacen sus parientes consanguíneos femeninos¹⁹.

En segundo lugar, existen varios casos de hijos solteros nacidos en Ayquina-Turi que, junto con sus hermanas (primas, madres, tías, etc.), casadas o no, residen junto con ellas en el territorio del pueblo proveyendo al grupo de descendencia de un componente de hombres que desvirtúa la existencia de un principio prístino de organización matrilineal. La principal pista con la que contamos hasta el momento para comenzar a descubrir no tanto la presencia de un principio de descendencia uterina, sino más bien la de agrupaciones matrifocales que desvirtúan la constitución de líneas agnaticias es, como también sucedía en Huallancayane, el significativo número de casos de madres solteras o mujeres que residen solas junto a sus hijos sin haber contraído matrimonio con sus progenitores biológicos, en quienes parecería recaer la facultad de reconocerlos o no. De ser este último el caso, son las progenitoras quienes los reconocen como propios transmitiéndoles sus propios apellidos²⁰. Este fenómeno – es decir la facultad que parecen detentar los individuos, en particular los hombres, pero no sólo ellos, de reconocer o no a su descendencia–, no sólo es expresión de una práctica generalizada que imprime un sello propio a la fisonomía de una determinada arquitectura parental, sino también la razón de ser de su reproducción en el tiempo. En otros términos, la constitución y reproducción de agrupaciones parentales como las descubiertas en Ayquina-Turi involucra la segregación de los hombres del sistema, o bien de segmentos de él. En el caso de la parentela de Ego 1 esto se aprecia desde el comienzo, ya que los hijos de la abuela materna de su padre llevan el apellido de ella, no habiéndose podido identificar a su progenitor masculino puesto que lo más probable es que no los haya reconocido. Esta suposición se ve confirmada por lo acontecido con la descendencia de la menor de las hermanas de este grupo de *siblings*: ella no fue reconocida por su progenitor y, efectivamente, lleva el ape-

¹⁹ Quizás en un nivel de análisis inferior al que no hemos podido acceder, más bien cercano al “caserío”, la constitución de los grupos podría reflejar una acentuación de la línea de descendencia uterina: es decir que los hombres del grupo de consanguíneos de Ego 1 nacidos y residentes en uno de los caseríos de Ayquina-Turi y casados con mujeres nacidas y residentes al igual que ellos *in situ* se trasladan a sus respectivos caseríos luego de unirse con ellas. Aunque plausible, esta situación involucraría un ejercicio sistemático de la uxori-localidad que se ve cuestionado, por un lado, por una presencia similar de instancias de viri-localidad (ver nota 13) y, por el otro, por el amplio espectro de casos de residencia postmatrimonial identificados (ver Cuadro 1). Esto es así incluso atendiendo a la perspectiva de análisis adoptada, la del “pueblo” o de la “comunidad”, ya que parece poco probable que prácticas de residencia postmatrimonial ejecutadas a nivel micro contradigan en su totalidad a aquellas otras identificadas en un nivel superior.

²⁰ Fenómeno que no puede apreciarse del todo en la presente exposición debido al compromiso de anonimato asumido con los individuos entrevistados, pero que sin embargo constituye una de las características sobresalientes de la muestra. Existen también casos en los que los progenitores masculinos reconocen, habiéndola engendrado fuera del matrimonio, a su descendencia o parte de ella al transmitirle sus apellidos pero son las madres quienes terminan residiendo con ella. A propósito, el lector debe tener en mente que al realizar los diagramas de parentesco las líneas horizontales – que unen hombres y mujeres por encima de ellas – y las líneas verticales – que unen hombres y mujeres unos por encima de otros – no necesariamente expresan uniones matrimoniales ni vínculos de descendencia; es decir, los gráficos expresan las conexiones genealógicas tal y como nos las fueron comunicadas en las entrevistas, pero esto no significa que ellas coincidan con lazos biológicos y vínculos de parentesco entre los individuos allí conectados. Profundizaremos esto más adelante.

llido de la madre salvo su hija menor, quien adoptó el apellido del padre después de que este la reconociera tras haber regresado al territorio comunal luego de más de dos décadas de ausencia. Esta última mujer, al igual que la madre de la hermana de Ego 1 (Ego 12) – con quien se dice que su padre (Ego 9) “sólo tuvo hijos” pero que sí reconoció, y por lo tanto llevan su apellido – y la segunda de las hijas del hermano mayor de su padre también criaron a sus hijos sin sus progenitores antes de unirse en matrimonio con sus futuros esposos. Otro tanto sucede con Ego 27 y Ego 12, pero ya durante el período que involucra el traslado del campo a la ciudad o la instalación definitiva en el ámbito urbano. El tipo de agrupaciones matrifocales identificadas en el interior de la parentela de Ego 1 puede trascender los límites que les hemos fijado en el diagrama e involucrar dos o más generaciones de mujeres residiendo en un mismo paraje junto a su descendencia en algún momento determinado de su ciclo de desarrollo; tal podría ser el caso de la “fundadora” del grupo en G+3 junto con sus hijos y los hijos de la hija menor de este grupo en G+1 y G0, o el de la madre de Ego 12 y su descendencia antes de casarse y marcharse a residir a Calama o haber nacido en la urbe.

Veamos en detalle el segundo ejemplo que servirá de bisagra para articular lo expuesto a propósito del problema del reconocimiento con la práctica de la adopción. Se trata del ya anunciado caso de la familia extensa de Ego 3 (Ego 1 WZ), que es también la de su madre (Ego 4) y la de su “tío” (Ego 6) (ver Figura 3)²¹. Aquí la distribución de hombres y mujeres es más equitativa que en el caso anterior (40/42), y lo mismo se aprecia en relación con aquellos nacidos y residentes en Ayquina-Turi a lo largo de las primeras cinco generaciones (G+3 2/3, G+2 4/4, G+1 5/6, G0 8/7, G-1 2/3), hecho que alimenta el argumento en favor de que la tendencia hacia la conformación de agrupaciones matrifocales no se explica por la ausencia de hombres – sea por un ejercicio sistemático de la uxori-localidad o simple migración–, sino por mecanismos que involucran su segregación en porciones recurrentes del universo genealógico. Y esto es lo que ocurre cuando salta a la vista el significativo número de agrupaciones matrifocales al menos al nivel de la familia nuclear (11 casos), hecho que no excluye la posibilidad de su extensión a lo largo de las generaciones, constituyéndose en “familias matrifocales extensas”. En todo caso los ejemplos identificados en la Figura 3 se explican por razones idénticas al ejemplo anterior. Ego 3 FFZHM (= Ego 3 FBWMM)²² “era sola”, es decir que crió a sus hijos y les dio su apellido en ausencia de su progenitor – que no los reconoció–, al igual que lo hizo la menor de sus hijas (Ego 3 FFZHMD o FBWM) – madre de Ego 18, que también lleva su apellido aunque sabe quién fue su progenitor, que tampoco la reconoció – y las (dos) hijas del hijo de la primera (también Ego 3 FFZD) – quienes en un caso (los tres primeros) llevan un apellido paterno distinto del de su madre y en el otro (el cuarto y último) el materno–. Ego 3 FFZ, madre de las dos últimas mujeres mencionadas,

²¹ La Figura 3 emula el sentido de la Figura 2b: se trata de un “resumen” del total de la información genealógica de la familia extensa de Ego 3 que conserva el mismo tipo de información registrado en la segunda.

²² Es cierto que este último Alter es un pariente afín de Ego 3 y bien podría haberse prescindido de él – junto con su descendencia femenina inmediata – en un diagrama dedicado a la parentela consanguínea del primero. Sin embargo, hemos decidido incluirlo ya que su cercanía genealógica nos exime de realizar un cuarto diagrama (dedicado a la parentela de Ego 18) con miras a insistir en la importancia del tipo de organización con el que nos topamos por doquier en la muestra y del cual resulta por lo demás ser un caso ejemplar.

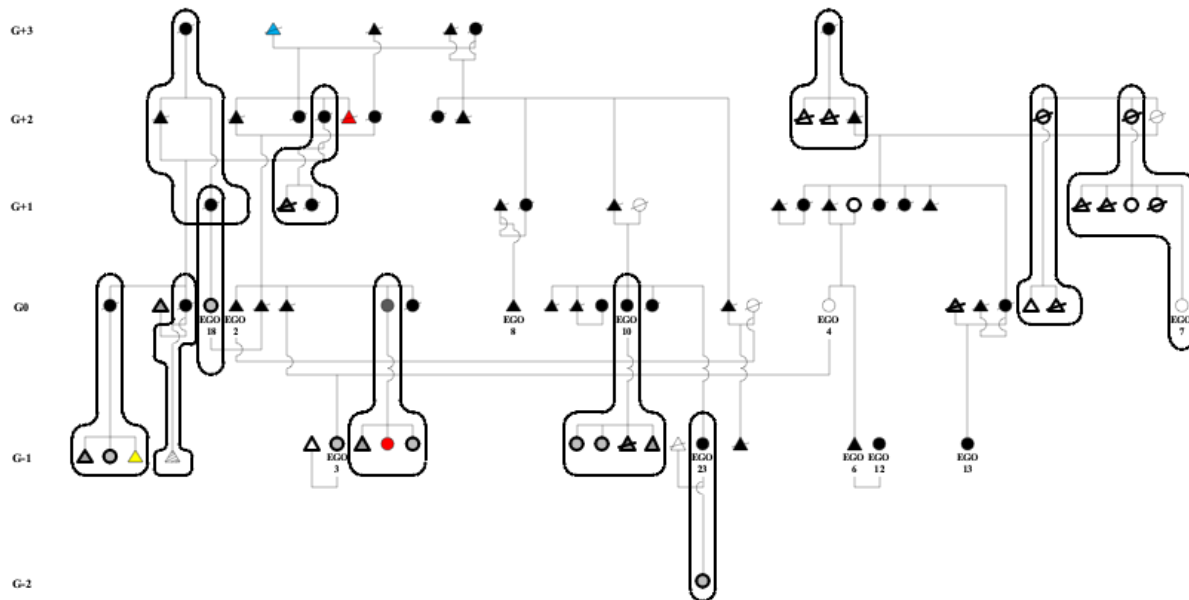


Figura 3: Familia extensa (parcial) de Ego 3.

tuvo dos hijos antes del matrimonio que no fueron reconocidos por su progenitor y de los cuales, a su vez, la segunda se cambió el apellido que heredó de su madre. Ego 3 FMMSD (= Ego 10) es soltera y residió sola con sus hijos en Ayquina-Turi mientras que su progenitor, nacido y residente en Caspana, reconoció a dos de ellos y a los otros no²³. Ego 23 (= Ego 3 FMMSD), hermana de la anterior, “tuvo sola” a su hija. Finalmente, Ego 3 FZ y Ego 3 MFFM presentan el mismo tipo de arreglo parental, conservando los hijos en el primer caso – y duplicado – el apellido de la madre y, en el segundo, uno distinto al de ella que puede sugerir el reconocimiento por parte del padre de su descendencia pero que no deja de contrastar con su pérdida en el recuerdo genealógico – al menos en el segmento bajo consideración – más no así el de la madre, la antepasada más remota de Ego 3 por el lado, a su vez, de su madre.

Un párrafo aparte merece el caso de Ego 3 MFMZ, que no es otra que Ego 7 MZ. En sus propios términos, Ego 7 es “sin padre” y, al igual que su madre, la hermana mayor de esta última también fue “soltera con hijos”. Todo hace suponer que estamos frente a casos de progenitores que no reconocen a su descendencia, aunque a ciencia cierta no lo sabemos. Pero aquí lo interesante es que el caso permite introducir de manera inmejorable el segundo de los temas por desarrollar (ver Figura 4). Ego 7 y sus hermanos llevan un único apellido (X), que no es el de su madre (YZ), sino otro que coincide con el apellido paterno de su abuelo (X); ahora bien, el apellido paterno de la madre (Y) no coincide con el paterno de su abuelo (X) sino con el de su abuela (Y); finalmente, mientras que las tres hermanas inmediatamente mayores de la madre llevan los mismos apellidos que ella (YZ) – el paterno coincidente con el de su abuela–, los dos hermanos mayores llevan el apellido paterno de su padre (X). ¿Qué podemos concluir de esta

²³ Es por ello que los hijos reconocidos por su padre llevan el apellido de este y el de su madre, mientras que los hijos no reconocidos por sus progenitores llevan, duplicado, el apellido materno – y viceversa si son las progenitoras quienes no los reconocen, aunque los casos son excepcionales–.

distribución de patronímicos que, neologismo mediante, no son menos “matronímicos”? Sabemos que la madre de Ego 7 crió “sola” a sus hijos y, en virtud de ello y de la coincidencia del apellido paterno de los segundos con el del padre de la primera, podríamos suponer que fue este último quien reconoció como propios a los hijos de su hija ratificando este acto mediante la transmisión de su apellido paterno. Es precisamente a esta práctica a la que reservamos el término “adopción”, y a la que ya hicimos referencia a propósito del caso de Ego 4 y Ego 6, madre y “tío” de Ego 3. Allí lo que sucedía es que la “hermana” de Ego 6 es también su progenitora, y los padres de esta última lo reconocieron como “hijo” mediante la transmisión de sus respectivos apellidos – en este caso – paternos²⁴. En otros términos, los “abuelos” de Ego 4 reconocieron a su “nieto” como “hijo”. En lo que respecta a Ego 7, sin embargo, la situación es otra. La diferencia de apellidos de la madre de Ego 7 y sus hermanas con respecto al de sus (dos) hermanos mayores, coincidentes en el primer caso con el apellido de la abuela de Ego 7 y en el segundo con el de su abuelo, hace suponer que este último reconoció sólo a sus (dos) hijos mayores y no así a sus cuatro hijas, quienes fueron reconocidas sólo por su madre. Este segundo supuesto propone un problema a aquel otro del que partimos: ¿por qué el “padre de la madre” de Ego 7 reconocería como propia a la hija de su hija si no reconoció como tal a su propia “hija”? La respuesta a este interrogante se encuentra en otra de las genealogías, aquella realizada a Ego 4, “hermana” de Ego 6. Allí, en efecto, se registró que el padre de Ego 7 es el mismo hombre que es registrado como el hermano mayor de la madre de Ego 7 en su propia encuesta (i.e., la de Ego 7). En lugar de entenderlo como un equívoco, esta discrepancia parece señalar otro estado de cosas: considerando la diferencia generacional existente entre ambos, así como el hecho de que la segunda no lleve el apellido de su padre, y también el que la descendencia de esta última no reconozca progenitor masculino, está implícito que el hermano mayor de la madre de Ego 7 – quien comparte con ella (y el resto de sus hermanos) el mismo apellido paterno – es quien la reconoció como hija mediante la transmisión de su apellido paterno. Esta posibilidad, que surge exclusivamente del cotejo del material genealógico, permite explicar por qué en la genealogía de Ego 4 Ego 7 es registrada como “hija” de quien en su propia genealogía es el hermano (mayor) de su madre, pero no explica la situación inversa: por qué en su genealogía Ego 7 no registró al hermano de su madre como su padre. Formulada en estos términos la respuesta a esta cuestión se impone por sí misma: de haberlo hecho, Ego 7 dejaría abierta la posibilidad de entrever un vínculo incestuoso – aunque más no fuera en términos genealógicos – entre su madre y su “tío”, a menos de haber hecho explícita la instancia de adopción que media entre los tres. En todo caso, la explicación cursada permite conciliar la información aparentemente contradictoria existente en

²⁴ La “adopción”, término que también se utiliza para describir esta práctica, adquiere desde esta óptica un sentido vernáculo propio: está menos relacionada con un procedimiento jurídico tendiente a establecer relaciones filiales análogas a aquellas que en nuestras sociedades resultan del acto de la procreación que con un fenómeno inverso, que es la práctica generalizada de reemplazar los lazos de parentesco asociados con el acto de la procreación con otros procedentes del acervo parental del grupo. En este sentido, proponemos que la “adopción” resulta la contraparte positiva de la negación del reconocimiento del vínculo filial entre un progenitor y su descendencia. Esto no significa que en algunos casos, sobre todo entre los miembros de las generaciones más jóvenes, el reconocimiento de hijos de terceros como propios no pueda acompañarse de un procedimiento jurídico que lo legitime a los ojos de la sociedad mayor.

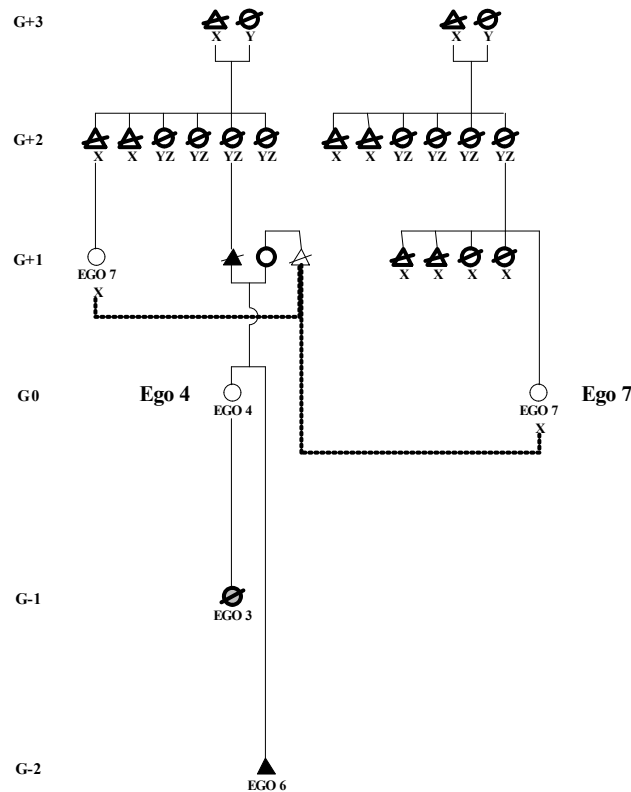


Figura 4: Matrifocalidad y adopción en porciones de los segmentos genealógicos de Ego 7 y Ego 4.

los censos de Ego 4 y Ego 7 en relación con los progenitores de esta última y apreciar un ejemplo magnífico de coincidencia de agrupación matrifocal y adopción intrafamiliar.

El lector se preguntará con legítima razón acerca del grado de representatividad de este perfil parental en el área de estudio. Pues bien, y sin ánimos de resultar reiterativos pero aspirando a un mínimo nivel de exhaustividad en el tratamiento de la información de base, podemos afirmar que casi la totalidad de las parentelas de cada uno de los egos encuestados en Ayquina-Turi (y Calama) ejemplifican, en mayor o menor grado, prácticas y ordenamientos parentales como los descritos precedentemente. Veamos.

Ego 1 FBSD no fue reconocida por su progenitor sino por un tercero, no residente en Ayquina-Turi, y lo mismo aconteció con Ego 1 FBDS, quien fue reconocido como hijo por una de las hermanas de su progenitora y su esposo. Ego 5 ZS fue “regalado” por su progenitora – quien tuvo otros hijos por fuera del matrimonio – a una de sus hermanas que lo acogió como propio y la misma Ego 5 adoptó como propios a dos hijos de dos de sus hijos mayores. De las tres hijas que la esposa de Ego 6 concibió antes de unírsele en matrimonio, las dos primeras fueron reconocidas como propias por su suegra, mientras que la tercera sólo por su esposa. En el caso de Ego 9 hay para hacerse un festín: el hijo de la hermana de su madre fue reconocido por quiénes en la encuesta figuran como sus padres, su hermano mayor fue reconocido por la propia madre de Ego, el hijo menor de esta última fue a su vez reconocido por su hermano menor, el tío de Ego

(MB), la esposa (MBSW) de este mismo primo también fue reconocida por quien figura como su madre en la encuesta al igual que el esposo de su hermana (Ego 14), y según Ego 12 su propio padre (Ego 9) también fue reconocido por la que él en su encuesta identifica como “madre”. Tras enviudar el padre de Ego 14 no reconoció a su hijo, quien fue criado por su abuela materna y reconocido por un tercer individuo, y la esposa de Ego 14 fue en verdad criada por su tía, a quien entregó su madre por no haber podido concebir hijos con su propio esposo. Ego 16 fue abandonada y no reconocida por su “padre”, con quien hizo lo propio el padre de la hija de su madre. Ego 19 fue reconocida como “hija” y criada por sus “abuelos” tras la muerte de su “madre” – nunca conoció a su “padre” – y, más tarde, criada por su “tío” (el hermano menor de su progenitora), tras la muerte de sus padres (i.e., sus “abuelos biológicos”) quién, además, reconoció junto con su esposa a la segunda hija de su “madre biológica” (Ego 19 MD). La hermana del padre de Ego 20 tuvo hijos por su cuenta, al igual que la esposa del hermano de su padre. El padre de Ego 21 no fue reconocido por su progenitor sino por su madre, quien lo crió junto con su padre, el abuelo de Ego 21 quien, a su vez, reside en Calama junto con los hijos de sus hijos, a quienes reconoció como propios. El hermano del padre y la hermana de la madre de Ego 23 concibieron una niña no reconocida por el primero y criada por la segunda. Ego 24 crió junto con su esposa a las tres hijas de esta última y reconoció a la tercera de ellas – que su madre concibió “sola” – mientras que las dos mayores fueron reconocidas por cada uno de sus respectivos padres sin residir con ellas. El hijo de Ego 25 fue reconocido por su padre más no criado por él y, finalmente, los dos hijos de Ego 26 sólo fueron reconocidos por él y no por la mujer con quienes los concibió.

Hasta aquí, entonces, junto con los casos de no reconocimiento de los progenitores masculinos de su descendencia (más frecuentes que el de los femeninos), la mayoría de los ejemplos enumerados se resuelven en casos de “tías” (o “hermanas”) que adoptan “sobrinos”, “abuelas” (o “madres”) que adoptan “nietos” y, en menor grado, “madres” que adoptan “hijos” y “padres” que hacen lo mismo ya sea con relación a su propia descendencia o a la de su cónyuge. El caso de Ego 27 merece un tratamiento diferencial.

Al igual que muchos de sus coterráneos, Ego 27 no fue reconocida por su “padre” y, además, a temprana edad abandonó a su madre para ser criada por su hermano mayor; de igual forma, su propio hermano no reconoció a su “hija” tras el fallecimiento de su madre, quien finalmente fue adoptada por la hermana de la segunda, “cuñada” del primero. Pero la excepcionalidad del tratamiento diferencial de Ego 27 no reside en esto sino en lo que sucede con el hermano mayor de Ego 27 y su esposa, a quien denominaremos “X”. Lo interesante aquí es observar la manera en que fue registrada la información genealógica relativa a esta pareja en las diferentes encuestas realizadas a cada uno de los egos involucrados – con excepción de Ego 9, quien no se refirió a ella en su encuesta – (ver Figura 5). La primera vez que “X” aparece registrada en el corpus es en la encuesta realizada a Ego 1, quien la menciona como la madre de las dos hijas mayores de su padre (Ego 9) y que este reconoció como propias; la segunda ocasión es en la encuesta realizada a Ego 6 (esposo de Ego 12), que no agrega nada a lo registrado en la encuesta anterior; la situación comienza a cambiar ligera más no por ello menos significativamente en la encuesta de Ego 12 (hija de Ego 9), quien además de mencionar los vínculos genealógicos que mantiene con sus dos progenitores especifica que “X”, su madre, se unió en matrimonio con un segundo hombre con quien también concibió dos hijas; ahora bien, este segundo hombre, en la encuesta realizada

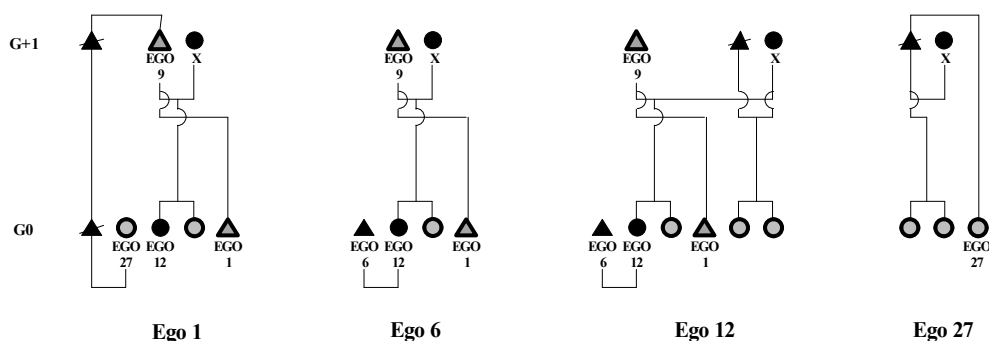


Figura 5: Caso de adopción en un segmento genealógico común a Ego 1, Ego 6, Ego 12 y Ego 27.

a Ego 27, resulta ser su hermano mayor, de quien se informa que efectivamente está casado con “X” pero que, a diferencia de la encuesta anterior, las hijas que crió con ella las concibió antes de unírsele en matrimonio. ¿Estamos nuevamente en presencia de un “equivoco” como en el caso de Ego 7? De ser efectivamente así, estaríamos frente a un caso de adopción intrafamiliar que no demandaría mayor explicación: en lugar de un hermano reconociendo a la hija de su hermana (Ego 7) como propia, aquí sería una esposa quien reconoce a los hijos de su esposo como propios. Esta eventualidad explicaría por qué Ego 12 identificó a los hijos de “X” como propios, pero no tanto por qué Ego 27, hermana del esposo de “X”, ensayó una “solución” distinta: identificar a los hijos de su hermano como propios – y por lo tanto anteriores a su unión con “X” – y omitir la instancia de adopción y/o reconocimiento que media entre “X” y los hijos de su esposo. ¿Obedece esto menos a un rigor de “priorización” del vínculo consanguíneo por sobre el lazo parental que a evitar más bien la posibilidad de entretener relaciones de parentesco que desafían la sensibilidad de terceros cuando son visibilizadas desde la perspectiva que ofrecen los vínculos de consanguinidad existentes entre los individuos involucrados en ellas? Sentadas las relaciones de parentesco existentes en el interior del grupo considerado, la única respuesta a esta cuestión la proporcionaría saber con quién el esposo de “X” concibió a sus dos hijas antes de desposarse con ella. Pues bien, con la única mujer mencionada sólo en tres ocasiones a lo largo de toda la encuesta – justamente en los casos de Ego 1, Ego 6 y Ego 12 – y a quien todavía no hemos prestado la atención debida: la hermana de Ego 12, la segunda de las hijas de “X”, su propia esposa. Mas precisamente, antes de unirse con el futuro padre de sus hijas “X” vivía junto con sus dos hijas mayores en un hogar de tipo matrifocal; tras desposarse con el hermano de Ego 27 “X” no pudo concebir hijos con él, motivo por el cual buscaron concebirlos en la segunda de las hijas de su esposa, cuya progenie fue reconocida como propia por “X” y su esposo.

Por más que este último caso quede reservado en el conjunto total de la muestra al más discreto de los anonimatos, lo cierto es que observado a la luz de las consideraciones precedentes adquiere una relevancia tal que, lejos de constituir el broche de oro de la casuística discutida, se presenta como el puntapié inicial de toda una problemática todavía por investigar en Ayquina-Turi y en general en toda la región del Alto Loa. En él se conjugan lo que parecen ser dos de las características principales de la arquitectura parental del universo estudiado – matrifocalidad y

reconocimiento/adopción – y la posibilidad de que la práctica de la adopción involucre un vínculo incestuoso devenga un hecho, no sólo en términos genealógicos – como observábamos para el caso de Ego 7 – sino también consanguíneos. Para decirlo sucintamente, la adopción de las hijas del hermano de Ego 27 y su esposa (“X”) esconde un caso de incesto, en esta ocasión un “incesto de segundo tipo”²⁵. Esto explica la omisión en la encuesta de Ego 12 de aquello que es explicitado en la encuesta de Ego 27 y, viceversa, la omisión en la encuesta de Ego 27 de aquello que es explicitado en la encuesta de Ego 12: la posibilidad de hacer visible un vínculo de consanguinidad en el interior de un caso de adopción o, viceversa, la posibilidad de hacer explícito un acto de adopción entre individuos vinculados consanguíneamente entre sí; ambas eventualidades promueven al menos la pregunta de por qué un par de padres vinculados consanguíneamente con sus hijos deciden adoptarlos. Quizás esto explique, también, las lágrimas en los ojos de Ego 27 al ser interpelada sobre aspectos íntimos de su propia familia – cuyo tratamiento impersonal, impuesto por el ámbito en el que son expuestos y discutidos, sepulta el alto grado de emotividad con el que fueron relatados – en un café de mala muerte de la ciudad de Calama.

Algunas consideraciones finales

En una etnografía dedicada a la parroquia de Zambagua (provincia de Cotopaxi, Cantón Pujilí), localizada en el centro de Ecuador y con una población indígena quichua hablante de más de 20000 almas, se registraron prácticas de adopción como las discutidas hasta aquí. Allí se informa, por un lado, que la mayoría de las adopciones tienen lugar dentro de las familias – hecho que redundaría en una reconfiguración de los vínculos de consanguinidad preexistentes entre los individuos implicados en ella – y, por el otro, que la forma más generalizada es la adopción de una madre de los hijos de su propia hija soltera (Weismantel 1995: 689 y 699). Consecuentemente, los individuos adultos por lo general admiten tener más de una madre o un padre en diferentes momentos de sus vidas, y a todos ellos consideran “madres” y “padres” en grados diversos. El hecho de que sean las abuelas quienes por lo general asumen el rol de madres se debe al hecho de que la “verdadera” maternidad está asociada con la madurez; como resultado de ello, un niño puede crecer considerando a su madre como a una hermana mayor y a una abuela como a una madre, mientras que considerará secundario el otro conjunto (consanguíneo – el agregado es nuestro–) de relaciones (Weismantel y Wilhoit 2019: 196).

La problemática identificada en Zambagua se presenta como un caso afín al descubierto en Ayquina-Turi y hacia el cual debería dirigirse la empresa comparativa con miras a establecer su eventual generalización entre las poblaciones campesino-indígenas de las así llamadas “tierras

²⁵ En rigor, una de las posibles variaciones del tipo de incesto aislado y estudiado por Françoise Héritier: un hombre con dos hermanas, dos hermanos con dos hermanas, *un hombre con la hija de su esposa* (el vínculo “fuerte” aquí – de “substancia”, en términos de Héritier – es entre madre e hija) o, de manera simétrica, una mujer con dos hermanos, una mujer con el hijo de su esposo, etc. (Héritier 2002 [1994], p. 25). Aquí es preciso recordar, parafraseando a la misma autora, que la prohibición de este tipo de incesto no es universal, y que incluso en algunos casos se promueve este tipo de unión. Todo depende de la manera en que se emparejan cosas idénticas o diferentes en las distintas sociedades, siendo el razonamiento básico siempre el mismo: es peligroso llevar a cabo una u otra de las dos cosas. Reglas sociales por tanto acompañan este tipo de preocupaciones abogando o procurando evitar las uniones entre individuos que en distintos grados (de parentesco) comparten idéntica substancia (Héritier 2002 [1994], p. 217).

altas” sudamericanas. Si bien no es todavía el momento para ello, tampoco es impedimento para proponer algunas consideraciones preliminares al respecto. Localizados en las antípodas de la Cordillera de los Andes, ambos casos presentan un contraste, en materia de parentesco y organización parental, con lo que sucede en el medio: los valles interandinos y los territorios de puna peruanos y el altiplano boliviano habitados por una masa indígena quechua y aymara hablante de la que tradicionalmente, reconocimiento mediante del carácter bilateral de sus reglas de parentesco, se predicó una tendencia hacia la agnación, la acentuación de la línea de descendencia paterna o simplemente la existencia de patrilinajes corporados. La afinidad del caso ecuatoriano, por empática que sea, llega hasta aquí: desconocemos si la práctica sistemática de la adopción intrafamiliar redundaba en la conformación de una estructura familiar de tipo matrifocal – nos inclinamos a creer que sí–, como es el caso con los pastores del distrito de Huancar, punto de partida de nuestra discusión, donde sabemos acerca de la existencia de este tipo de estructura familiar mas no si se trata del resultado de una práctica generalizada de la adopción – aunque nos inclinamos a creer también que sí–. Con Huancar, Ayquina-Turi forma una pareja cercana que contrasta con las comunidades “sucesoriales” de las estancias altiplánicas de la (primera) región de Arica y Parinacota y Tarapacá, del mismo modo en que Zambagua y Ayquina-Turi contrasta – perdónese el tamaño del trazo – con lo que media entre ellas. En todo caso, lo cierto es que a la luz de las variables expuestas, Ayquina-Turi se presenta como una instancia “excepcional” en el ámbito de la presente discusión en virtud de permitir reunir las en un único continuo: con Zambagua comparte la adopción y con Huancar comparte la matrifocalidad. ¿Existe evidencia etnográfica en la que también estos mismos elementos se resuelven en un continuo común? Pues sí, pero veámoslo con cierto detenimiento.

En un poco recordado escrito sobre el término inglés “abuela” [*nanna* o *nanny*] y su empleo entre la clase trabajadora y la población rural de la sociedad británica contemporánea, Jack Goody corroboró que su uso era más apropiado para la abuela que reside en la misma casa de sus nietos y que, consecuentemente, forma parte de la familia [*household*], tratándose en la gran mayoría de los casos de la “madre de la madre”. Esta mujer conserva sus antiguas capacidades al convertirse en una “segunda madre” y hacerse cargo del “cuidado”, en un sentido amplio del término [*nursing*], de los hijos de su hija, permitiendo a la madre asistir a su trabajo, ayudar en la granja o desempeñar con mayor soltura sus obligaciones domésticas (Goody 1969: 246). En situaciones como éstas, suele suceder que los nietos llamen “madre” [*mother*] a su “abuela” y reserven un segundo término [*mum*] para su “madre”, uso que recuerda el caso de la población negra de las áreas rurales de la Guyana británica, estudiado por Raymond T. Smith, donde “la maternidad no es simplemente un asunto de relaciones biológicas”. En efecto, allí sucede que cuando una hija que todavía reside en un hogar controlado por su madre concibe un niño, éste crece llamando a su abuela “madre” [*mama*] y a su propia madre mediante su nombre de pila, siendo particularmente el caso cuando la abuela tiene todavía hijos pequeños hacia quienes el hijo de su hija desarrolla sentimientos de hermandad (Goody 1969: 247). Es interesante advertir que esta última observación nos retrotrae a aquella primera característica de la información de base de Ayquina-Turi que nos enfrentó al problema de la adopción intrafamiliar: los casos de grupos de *siblings* cuyos miembros se ubican en distintas generaciones. La situación entonces examinada no contemplaba un caso de familia matrifocal, mas sí uno en el que un par de abuelos adoptan al hijo (Ego 6) de su hija (Ego 4), a quien el segundo (Ego 6) no sólo clasificó sino también identi-

ficó como su propia hermana. Lo interesante aquí es apreciar, aunque desde una perspectiva ligeramente distinta, la importancia de la intersección entre “distancia generacional” y “adopción” en la conformación de familias matrifocales.

¿Qué nos enseña, entonces, el caso guyanés? Aparentemente, existe un consenso generalizado entre los estudiosos de la familia negra o afroamericana en América acerca del papel preponderante que detenta la mujer en el núcleo familiar, la debilidad del lazo conyugal y la fuerza de la relación madre-hijo por sobre el resto de las demás relaciones parentales (Smith 1956: 5). Tales observaciones se aplican al caso de la población negra de clase baja de la Guyana británica, pero sin embargo no es esto lo que define el carácter matrifocal que adopta su estructura familiar. Por el contrario, el término “familia matrifocal” no define un sistema de familias lideradas por mujeres, ni tampoco un sistema de familia matriarcal, sino más bien un proceso social en el que se observa una prominencia de la mujer en su rol de madre dentro del ámbito doméstico y que está correlacionado con la posición de clase de la población involucrada (Smith 1988: 8). En Guyana muchas de las cabezas del hogar [*household*] son mujeres y entre ellas, sus hijas y los hijos de sus hijas existe un fuerte vínculo de solidaridad que, por lo general, hace que este grupo termine constituyéndose en el núcleo del grupo doméstico (Smith 1973: 125). Los hombres adultos son marginales e incluso segregados de la mayoría de las actividades del grupo y las relaciones domésticas están más enfocadas en la “madre” que en la “mujer”, ya que es la maternidad, y la crianza de los niños, la actividad fundamental del ámbito doméstico. Consecuentemente, el vínculo conyugal ocupa un escalón decididamente inferior al que ocupa el vínculo madre e hijo – siendo el matrimonio una práctica relacionada con el sistema de estatus y no con el sistema de parentesco–, y es precisamente éste el lazo que persiste a lo largo de toda la vida de los individuos involucrados: o, más precisamente, el vínculo de un niño y la mujer que ejerció sobre él el rol de madre y lo crió (Smith 1973: 139-142). Este lazo, a su vez, no genera grupos permanentes de madres e hijas y su duración en el tiempo está directamente relacionada con el propio ciclo de desarrollo del grupo doméstico, la familia matrifocal, cuyas especificidades aquí no vienen al caso²⁶.

La importancia del caso guyanés para los fines que nos hemos impuesto reside en que permite demostrar que las tres características principales de la muestra genealógica recogida en Ayquina-Turi – la diferencia generacional existente hacia el interior de varios de los grupos de hermanos, la práctica de la adopción, y la constitución de familias de matrifocales – forman un “complejo”²⁷ en el que habría que incluir, también, la no menos significativa inclinación de muchos hombres de no reconocer a su progenie. Madres solas con hijos no reconocidos por sus progenitores, algunos de cuyos propios hijos, tampoco reconocidos por sus progenitores, son adoptados por ellas, residiendo todos en un mismo hogar: esto es lo que imprime su sesgo particular – más no por ello extraordinario – al tipo de arquitectura parental y familiar estudiado hasta aquí. Respondería preguntarnos acerca de la perdurabilidad en el tiempo de los hogares matrifocales en Ayquina-Turi, así como también sobre las causas que ayudan a explicar la tendencia hacia su constitu-

²⁶ No está de más observar de paso, con miras a fortalecer aún más la idea de un sentido vernáculo de la práctica de la adopción en Ayquina-Turi tal como hemos sugerido, que en Guyana son, o eran, muy pocos los niños adoptados “legalmente” (Smith 1988: 36).

²⁷ Así es como Smith (1973: 139) definió la problemática del caso guyanés: “complejo matrifocal”.

ción. Entramos entonces en un terreno algo resbaladizo ya que las respuestas a ambas preguntas no se encuentran, o no se encuentran del todo, en el registro genealógico, sino que atañen a contingencias y circunstancias que obviamente lo exceden. Sabemos por las genealogías acerca de la existencia de familias y hogares matrifocales, pero desconocemos el ciclo de desarrollo que les es propio; suponemos que este ciclo existe y que está relacionado con los matrimonios celebrados por las mujeres menores del grupo y el fallecimiento de las mayores, pero no lo podemos responder con certeza. Sabemos asimismo por las genealogías acerca de la existencia de familias compuestas por – al menos – una mujer y sus hijos no reconocidos por sus “padres”; y suponemos que este fenómeno es resultado de una dinámica de movilidad espacial de largo alcance en la región (Núñez y Dillehay 1995; Sanhueza 1992) que llevaba a contingentes importantes de hombres a ausentarse por períodos prolongados, pero tampoco conocemos de cerca sus pormenores²⁸. Las respuestas a ambas cuestiones, íntimamente relacionadas entre sí, demandan necesariamente la encuesta etnográfica, la investigación en el terreno, empresa difícil – aunque no imposible como esperamos haber demostrado – de realizar en Ayquina-Turi, tratándose justamente de un “pueblo fantasma”²⁹.

Llegados a este punto sólo nos resta apuntar brevemente tres cosas. En primer lugar, es importante insistir en que el caso estudiado corresponde a un período inmediatamente anterior a la radicalización de la expansión minera en la región y al consecuente vaciamiento de los pueblos como resultado de la migración a los mismos enclaves mineros o a la ciudad de Calama. De esta forma estamos en presencia de una casuística eminentemente rural, campesina o indígena que, aunque se encuentre en una zona periférica y en flagrante proceso de descomposición – o acaso de transformación en el ámbito citadino–, detenta igual pertinencia etnográfica en materia de parentesco y organización social que aquella otra registrada entre poblaciones campesino-indígenas de los Andes centrales y meridionales, por lo menos desde el segundo cuarto del siglo pasado. En este sentido, en segundo lugar, resulta prioritario retornar a la empresa comparativa no sólo a fin de averiguar si el patrón y las prácticas de parentesco a él asociadas descubiertos en Ayquina-Turi encuentran réplicas en otras poblaciones de los Andes (como parecerían sugerirlo los casos de Huancar y Zambagua), sino también con miras a revisitar la casuística conocida y revisar si en ella también se descubren prácticas y arreglos del mismo tipo que pudieron haber sido silenciados en función de la insistencia en modelos homogéneos que, aunque ricos en materia exegética, no están exentos de un examen etnográfico cuidadoso. En tercer lugar, finalmente, la problemática con la que nos topamos durante la realización de la encuesta genealógica – de la que somos conscientes haber presentado una primera aproximación–, que se fue acentuando a medida que avanzábamos en su descripción y análisis, nos vuelve a recordar que en materia de parentesco el ser humano hace lo que quiere, pero lo hace – como con el lenguaje – siempre sujeto a reglas. En Ayquina-Turi, la matrifocalidad y la adopción son la regla y no la excepción.

²⁸ En los relatos de vida de los adultos mayores de Ayquina-Turi (Manríquez 2017), es recurrente por ejemplo la mención a las ausencias prolongadas de los hombres empleados en la arriería, la manutención del ferrocarril, cañerías de agua y caminos o en la mina de Chuquicamata y en las azufreras.

²⁹ Otro tanto podríamos decir acerca del único caso de “incesto de segundo tipo” identificado en la muestra: lejos de consistir un caso aislado, nos inclinamos a suponer que se trata de la punta del iceberg de una práctica generalizada en la región.

Referencias citadas

- Arnold, D. 1988. "Matrilineal Practice in a Patrilineal Setting: Rituals and Metaphors of Kinship in an Andean Ayllu". Ph.D. Dissertation. London: University of London.
- Castro, V., y V. Varela, eds. 1994. *Ceremonias de tierra y agua. Ritos milenarios andinos*. Santiago: Fondart/Fundación Andes.
- Castro Lucic, M. 1981. "Estrategias socioculturales de subsistencia en las comunidades aymaras altoandinas, en el interior de la provincia de Arica, Parinacota". Mimeo. Cochabamba: Biblioteca Etnológica.
- Castro R., V. 1994. "Una pequeña historia de los pueblos de Ayquina y Toconce". In *Ceremonias de tierra y agua. Ritos milenarios andinos*, editado por V. Castro y V. Varela, pp. 10-22. Santiago: Fondart/Fundación Andes.
- Castro R., V. 2009. *De ídolos a santos. Evangelización y religión andina en los Andes del sur*, Santiago: Universidad de Chile/Facultad de Ciencias Sociales/Ediciones de la Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos/Centro de Investigaciones Diego Barros Arana.
- Castro R., V., y J. L. Martínez C. 1996. "Poblaciones indígenas de Atacama". In *Etnografía: sociedades indígenas contemporáneas y su ideología*, editado por J. Hidalgo L., V. Schiappacasse F., H. Niemeyer F., C. Aldunate del S. y P. Mege R., pp. 69-110. Santiago: Serie culturas de Chile, V II, Editorial Andrés Bello.
- Cerna M., C., S. Samit O., e I. Fradejas-García. 2013. Grupos de descendencia y propiedad de la tierra aymara en el altiplano del extremo norte de Chile (Región de Arica y Parinacota). *Revista Austral de Ciencias Sociales* 25: 47-69.
- Déllano, P. 1982. "Aspectos socioeconómicos de una comunidad del norte grande: Caspana", Tesis de Licenciatura en Antropología Social. Santiago: Facultad de Humanidades, Universidad de Chile.
- Gavilán Vega, V. 1996. "Mujeres y hombres en Isluga y Cariquima: una aproximación a las relaciones de género entre los aymara del norte de Chile". Quito: Tesis de Maestría en Antropología. Quito: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.
- Göbel, B. 2008. "Dangers, Experience and Luck: Living with Uncertainty in the Andes". In *Culture and the Changing Environment: Uncertainty, Cognition and Risk Management in Cross-Cultural Perspective*, editado por M. J. Casimir, pp. 221-250. Oxford: Berghahn Books.
- Gómez, C. 1980. "La comunidad campesina indígena del Loa superior", Tesis de Licenciatura en Antropología Social. Santiago: Facultad de Ciencias Humanas, Universidad de Chile.
- González Cortez, H. 1995. "Disponibilidad, acceso y sistemas de tenencia de la tierra entre los aymaras del altiplano de la I región de Tarapacá". In *Tierra, territorio y desarrollo indígena*, editado por H. Carrasco, C. Martínez y J. Aylwin, pp. 67-77. Temuco: Instituto de Estudios Indígenas/Universidad de la Frontera.
- González Cortez, H. 1997. "Economía y uso del espacio en la sociedad aymara actual". In *Actas segundo congreso chileno de antropología. Valdivia 1995*, Tomo II, pp. 567-579. Santiago: Colegio de Antropólogos de Chile.
- González Cortez, H., y V. Gavilán Vega. 1990. Cultura e identidad étnica entre los aymara chilenos, *Chungara. Revista de Antropología Chilena* 24/25: 145-158.

- González Cortez H., y H. Gundermann Kröll. 2009. Acceso a la propiedad de la tierra, comunidad e identidades colectivas entre los aymaras del norte de Chile (1821-1930). *Chungara. Revista de Antropología Chilena* 41 (1): 51-70.
- Goody, J. 1969. "On Nannas and Nannies". In *Comparative Studies in Kinship*, pp. 240-252. Stanford: Stanford University Press.
- Gundermann Kröll, H. 1998. Pastoralismo andino y transformaciones sociales en el norte de Chile. *Estudios Atacameños* 16: 293-319.
- Gundermann Kröll, H. 2005. Comunidad aymara y conflicto interno sobre la tierra en la región de Tarapacá-Chile. *Cuadernos Interculturales* 3: 43-66.
- Gundermann Kröll, H. 2018. *Comunidades andinas y procesos sociohistóricos en el norte de Chile*. Arica: Ediciones Universidad de Tarapacá.
- Gundermann Kröll, H., y H. González Cortez. 2008. Pautas de integración regional, migración, movilidad y redes sociales en los pueblos indígenas de Chile. *Revista UNIVERSUM* 23 (1): 82-115.
- Héritier, F. 2002. *Two Sisters and Their Mother: The Anthropology of Incest*. New York: Zone Books.
- Manríquez, V. (Ed.). 2017. *Así era la vida antes. Nosotros así pasábamos. Relatos de vida de los Adultos Mayores de Ayquina y Turi*. Santiago: Pehuén.
- Martínez, G. 1975. Características de orden antropológico y socio-económico de la comunidad de Isluga (I región). *Norte Grande* 1 (3-4): 403-426.
- Moreira J. y C. Cerna. 2017. Pastores de Huallancallane. Los márgenes del territorio y la sociedad nacional en los albores del siglo XXI. *Revista Antropologías del Sur* 7: 219-234.
- Núñez L. y T. Dillehay. 1995. *Movilidad giratoria, armonía social y desarrollo en los Andes meridionales. Patrones de tráfico e interacción económica*. Antofagasta: Universidad Católica del Norte.
- Sanhueza, C. 1992. Tráfico caravanero y arriería colonial en el siglo XVI. *Estudios Atacameños* 10: 173-187.
- Sanhueza T., M. C. y H. Gundermann K. 2007. Estado, expansión capitalista y sujetos sociales en Atacama (1879-1928). *Estudios Atacameños* 34: 113-136.
- Sendón, P. F. 2016. *Ayllus del Ausangate. Parentesco y organización social en los Andes del sur peruano*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú /Instituto de Estudios Peruanos/ Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- Smith, R. T. 1956. *The Negro Family in British Guiana: Family Structure and Social Status in the Villages*. London: Routledge.
- Smith, R. T. 1973. "The Matrifocal Family". In *The Character of Kinship*, editado por J. Goody, pp. 121-144. Cambridge: Cambridge University Press.
- Smith, R. T. 1988. *Kinship and Class in the West Indies: A Genealogical Study of Jamaica and Guyana*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Weismantel, M. 1995. Making Kin: Kinship Theory and Zumbagua Adoptions. *American Ethnologist* 22 (4): 685-704.
- Weismantel, M., y M. E. Wilhoit. 2019. "Kinship in the Andes". In *The Cambridge Handbook of Kinship*, editado por S. Bamford, pp. 179-210. Cambridge: Cambridge University Press, Cambridge.

Yáñez Fuenzalida, N., y R. Molina Otárola. 2008. *La gran minería y los derechos indígenas en el norte de Chile*. Santiago: LOM Ediciones.