



Universitat Autònoma de Barcelona

**ADVERTIMENT.** L'accés als continguts d'aquesta tesi queda condicionat a l'acceptació de les condicions d'ús establertes per la següent llicència Creative Commons:  [http://cat.creativecommons.org/?page\\_id=184](http://cat.creativecommons.org/?page_id=184)

**ADVERTENCIA.** El acceso a los contenidos de esta tesis queda condicionado a la aceptación de las condiciones de uso establecidas por la siguiente licencia Creative Commons:  <http://es.creativecommons.org/blog/licencias/>

**WARNING.** The access to the contents of this doctoral thesis it is limited to the acceptance of the use conditions set by the following Creative Commons license:  <https://creativecommons.org/licenses/?lang=en>

# **El divorcio en los Andes. El caso del entorno de Tarabuco (Chuquisaca, Bolivia)**



**Jorge Simón Izquierdo Díaz**

TESIS DOCTORAL

Programa de doctorado en Antropología Social y Cultural

Directora Dra Aurora González Echevarría

Departament de Antropologia Social i Cultural

Universitat Autònoma de Barcelona

Abril de 2019



---

**El divorcio en los Andes. El caso del entorno de  
Tarabuco (Chuquisaca, Bolivia)**

**Jorge Simón Izquierdo Díaz**

TESIS DOCTORAL

Programa de doctorado en Antropología Social y Cultural

Directora Dra Aurora González Echevarría

Departament de Antropologia Social i Cultural

Universitat Autònoma de Barcelona

Abril de 2019

Vº Bº

A. González



## CONTENIDO

### Introducción

1.- El divorcio en la antropología andina	7
2.- El divorcio en la antropología general. Estado actual del tema	13
3.- Trabajo de campo	18
4.- Estructura de la tesis	25

### Primera Parte. El divorcio en la historia de la antropología

I.- Antecedentes	29
II.- El siglo XIX y el primer siglo XX	37
II.1 Aproximación teórica general	37
II.1.1 El evolucionismo	37
II.1.2 Años 1910-20	40
II.2 Problemáticas	46
II.2.1 La estabilidad matrimonial y la reproducción social	46
II.2.2 La problemática del divorcio por infertilidad	48
II.2.3. El divorcio por fuga	50
II.2.4 Divorcio y descendencia	53
III.- Años 1930-1950	59
III.1. Divorcio y reciprocidad,	59
III.2. Enfoque culturalista	61
III.3. Enfoque estructural-funcionalista	64
III.4 Escuela de Manchester	75
III.5 Divorcio y núcleo del parentesco	82
IV.- Divorcio en la antropología amerindia y circumpolar	91
IV.1 Primera etapa	91
IV.2 Años 30-50	94
V.- El divorcio desde los años 60 en adelante	99

### Segunda parte. Divorcio y parentesco inca y época colonial

VI. Relaciones matrimoniales en las crónicas coloniales sobre costumbres incas y en sus comentadores.	115
VI.1.- Matrimonio y estado inca	115
VI. 2.- Alianza matrimonial y paz social	122

VII.- La política matrimonial de la iglesia colonial. Relaciones matrimoniales en las publicaciones de la iglesia católica para la extirpación de idolatrías	129
VII. 1.- El desorden tras el encuentro colonial.	129
VII. 2.- La iglesia ante el matrimonio indígena	133
VII. 3.- Catecismo de indios.	136
VII.3.1- Impedimentos del matrimonio	138
VII.3.2- La unión de la pareja	141
VIII .-Desavenencias matrimoniales en la colonia.	145
VIII. 1. Divorcio en la sociedad rural	145
VIII.1.1- El concierto matrimonial andino desde la catequesis	150
VIII.1.2- El divorcio en la literatura catequética	152
VIII.1.3- Adulterio y abandono como causas de divorcio	154
VIII. 2.- Divorcio en la sociedad urbana colonial	158
VIII. 3.- Nota sobre la persistencia del catolicismo en la ideología comunitaria actual	161
<b>Tercera Parte. El divorcio en la Nación yampara</b>	
IX.- Enamoramiento y divorcio yampara	165
IX.1 El <i>qhara-huarmi</i> (unidad hombre-mujer) como base del <i>sumaj kawsay</i> (vivir bien)	165
IX.2 El ciclo de desarrollo de la pareja	169
IX.2.1.- Enamoramiento	170
IX.2.2.- Concubinato	173
IX.2.3.- Matrimonio	177
IX.2.4.- Divorcio	179
IX.3. Causales de ruptura	181
IX.4.- Familia y comunidad	186
IX.4.1.- La respuesta de las comunidades al divorcio.	190
IX. 4. - Desheredados y descarriados: Tipología de personas sensibles a casos de divorcio.	196
X.- Actitudes globales y divorcio local.	207
X.1.- El divorcio como fenómeno latente en la sociedad tarabuqueña.	207
X.2.- Divorcio y emigración.	215
Conclusión	219
Bibliografía	221
Anexo:	
- Entrevista a Juan Zárate en Bilbao, 2016	235

## Introducción

### El divorcio en la antropología andina

En la presente tesis me planteo la siguiente pregunta de partida: ¿ Es estable el matrimonio andino? Independientemente del grado de estabilidad del matrimonio o de la frecuencia de divorcio en las comunidades andinas, me llama la atención el tratamiento secundario que el divorcio ha recibido en la etnografía regional andina, por lo tanto, me gustaría saber, cómo la marginalización del tema a nivel académico ha ejercido influencia sobre los estudios de la familia y parentesco andinos.

El divorcio es un tema secundario en las etnografías andinas, más preocupadas éstas en describir las reglamentaciones (por ej. la ley del incesto) que regulan las relaciones entre aquellas personas que crean una familia que en la destrucción de las mismas. Por ejemplo, no se hace referencia directa al divorcio en las monografías de Billie Jean Isbell (1972), Harold Skar (1982), y Mary Weismantel (1988). A pesar de las altas tasas de adulterio, el divorcio es considerado como un fenómeno muy poco frecuente tras la ceremonia civil o religiosa en las sociedades con sistema de parentesco egocentrado y bilateral andino (B. Lambert 1977), y aunque las monografías de corte aliancista incluyen el divorcio en la casuística del desarrollo de los grupos domésticos (incluso citando una tasa de separación matrimonial del 21%, por ej. en Ch. Bolton y R. Bolton 1975), las tensiones de pareja parecen no afectar al equilibrio entre las tendencias básicas hacia la endogamia de comunidad local y la exogamia del grupo de filiación a las que se ajusta cada grupo social andino desde el tiempo de los Incas (J. Rowe 1946, T. Zuidema 1980).

El libro de H. Cunow (1929), de enfoque historicista, inspirado en los sistemas de consanguineidad 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. Dos son las posible influencias de Morgan en el origen del estudio del divorcio andino: En la propia concepción moderna de matrimonio de prueba andino o *tintinakuy* como una sucesión de uniones, pervive el sistemático rechazo de los antropólogos al divorcio andino en la etapa posterior al *tintinakuy*, en la que la regulación de los derechos de identidad y herencia por medio de la institución matrimonial pone trabas al divorcio.<sup>1</sup> 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). Por otra parte, la red de reciprocidades y obligaciones

---

<sup>1</sup> Morgan introduce el asunto del divorcio al describir el tipo de familia sindiasmia 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).



creadas por el matrimonio (entre miembros de los dos grupos gentilicios) garantiza la seguridad de los niños, a pesar del divorcio. (Morgan 1877) <sup>2</sup>.

F. Lounsbury (1964) y T. Zuidema (1964) coinciden en describir la sociedad inca como de alianza asimétrica generalizada, frente a Cunow (1929) (alianza simétrica restringida). El matrimonio del inca por intercambio asimétrico es también la primera hipótesis de Zuidema (1964), que, ante la falta de evidencia, Zuidema (1980) abandona y sustituye por la hipótesis de matrimonio endógamo tras 4 generaciones. (Heritier 1981) <sup>3</sup> Según el cronista Martín de Murúa, (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.

Zuidema no afronta directamente el conflicto social andino, quizá por razones epistemológicas. En Zuidema (1973) 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, según Zuidema, que sigue la tesis de Hocart en "Kings and councillors" (1936). 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, aunque Hocart sí que era sensible al tema del divorcio en Lau (islas Fiji).

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 ed. 1980 ) o desarrollado en las relaciones domésticas ( Arnold ed. 1998).

En Mayer y Bolton (comp.) los conflictos matrimoniales, que derivan de la complementariedad <sup>4</sup>, son canalizados hacia la estabilidad y continuidad familiar

---

<sup>2</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>3</sup> Los andinos son sistemas complejos de alianza regidos por prohibiciones y sin grupos de unificación. Heritier (1981: 137-138, *L'exercice de la parenté*)

<sup>4</sup> El matrimonio andino es un asunto entre familias que colaboran entre sí a través de la figura del yerno (E. Mayer y R. Bolton (comp.) 1980).

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 (ed.) (1997, 1998) <sup>5</sup>. En Chitapampa el conflicto doméstico se activa tras la boda en el severo conflicto 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. (M. de la Cadena 1997: 126). Desde el punto de vista del papel estructurante de la afinidad (Viveiros de Castro 1989) el debate sobre el divorcio aparece en dos de los artículos (Harvey 1998 y Spedding 1998) compilados por Denise Arnold (1998), que desde un enfoque de inspiración posmoderna revisan las complejidades del parentesco contemporáneo andino. A. Spedding (1998), que fundamenta la separación matrimonial (o divorcio) en la tensión potencial entre estructura de afinidad y consanguineidad, y P. Harvey (1998) <sup>6</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 requiere investigar si no es la propia dinámica de inclusión por subordinación de la relación entre los esposos en la relación afín (J. Collier y M. Rosaldo 1981) o si no son los principios antitéticos de afinidad y parentesco los que yacen en el centro de las relaciones entre esposos (P. Harvey 1998) los gérmenes de casos de divorcio hoy día en los Andes.

En pocas regiones etnográficas han convergido el modelo teórico de los antropólogos y el modelo teórico de los nativos (C. Lévi-Strauss 1966: xxxii) de

---

<sup>5</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).

<sup>6</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.

manera tan evidente como en el divorcio andino <sup>7</sup>. Las ideas nodrizas de la complementariedad de las relaciones de género (J. Murra 1972, O. Harris 1978) y la concepción del matrimonio andino como parte de una alianza interfamiliar (E. Mayer y R. Bolton (comp.) 1980 (1972)) me parece que pesan como una losa a la hora de explicar la incidencia estadística de esta práctica supuestamente marginal (G. P. Murdock 1949, cf. A. González 1994: 11) que denominamos divorcio.

El matrimonio andino es un proceso gradual, que va de los denominados matrimonios de prueba, *tintinakuy* y *servinakuy*, de origen prehispánico, al estatus matrimonial de *kasadokuy* por lo civil y/o por lo religioso. En las sociedades andinas nos encontramos con la paradoja de la presencia de diferentes formas de unión matrimonial a la vez que altas tasas de estabilidad matrimonial (Price 1965); con sociedades organizadas de acuerdo a sistemas bilaterales de elección libre que presentan baja tasa de divorcio (J. Malengreau 2009), y con divorcio poco frecuente en las comunidades que mantienen la práctica de servicio a la novia (*servinakuy*) (O. Núñez del Prado 1956). Por otra parte, en los hogares andinos contemporáneos se viven situaciones de fuerte violencia doméstica (E. Rivera Valda 2001), con altas tasas de adulterio (W. Stein 1966, K. Bourque y S. Warren 1981) e incluso abandono del hogar por el esposo (C. D. 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 sorprendernos la recalcitrante estabilidad matrimonial.

¿Cómo encaja el divorcio en esta realidad matrimonial amerindia a la que los antropólogos tienden a definir como inalterable?

A pesar de ofrecer evidencia de altas tasas de separaciones y abandonos en las comunidades estudiadas (E. Mayer 2004, O. Núñez de Prado 1958), los andinistas siguen negando el divorcio en el rural andino, ya sea por continuidad con el mundo incaico (B. Mishkin 1947, B. Ellefsen 1989), por el largo proceso de construcción del matrimonio andino (R. Price 1965), por la amenaza de sanción social (S. F. Moore 1954, H. Skar 1981), o por imposibilidad lógica en los sistemas de alianza andinos (H. Skar 1961, R. Bolton 1972). Un objetivo del presente trabajo es, por tanto, dar cuenta de la inestabilidad matrimonial andina a la que me he referido sin que la imposibilidad lógica de la ruptura matrimonial andina determine la reflexión analítica sobre los datos observados. (Para no contradecirme, aclaro que no afirmo que necesariamente tiene que haber divorcio, sino que el divorcio es una posibilidad sociológica más en las comunidades andinas).

Si bien la teoría socio-antropológica tiende a negar la existencia del divorcio entre los campesinos andinos, datos de ONG bolivianas coinciden en afirmar casos de divorcio y adulterio, sobre todo entre campesinos emigrantes (Rivera Valda

---

<sup>7</sup> En la cultura indígena se exige el matrimonio para la procreación ya que existe un rechazo social tanto a la soltería del varón y de la mujer, a la infertilidad (que es sufrimiento), y sobre todo a la maternidad en soltería, que se considera que denigra a la mujer (Tenorio; 2000: 86).

2001, Guaygua 2009)<sup>8</sup>. En mi opinión, el divorcio no es un fenómeno aislado, pero sólo se entiende en un entorno de respuestas socio-económicas y culturales que le dan sentido. Los estudios de E. Viveiros de Castro (1989) sobre cómo se categorizan los grados de alteridad social de los individuos que pertenecen a sistemas sociales diferentes que se entrecruzan en las comunidades amazónicas resulta inspirador. Parece haber un consenso entre los antropólogos a la hora de responder a la pregunta del conflicto matrimonial en los Andes: el mal viene de afuera, del mestizaje (S. Lund Skar 1993), por lo que creo que una perspectiva cultural amplia, que tome en cuenta la respuesta del matrimonio andino tradicional a los retos que plantean lo lejano y la alteridad (B.J. Isbell 1977: 213)<sup>9</sup> desde la experiencia ambigua del encuentro entre individuos de sistemas sociales diferentes (J. M. Ossio 1992), puede ayudarnos a comprender la casuística de la realidad matrimonial de los campesinos emigrantes en el presente período de transición en el que resulta relevante saber cómo las parejas mantienen los vínculos de intercambio para seguir identificándose con el lugar de origen.

La casa andina (*huasi*) es considerada como el hogar de la familia, la unidad social básica sobre la que revierten los beneficios de la unión matrimonial (E. Mayer 2004), y que hoy se construye a la luz de un doble marco de referencia: el pueblo de origen y el lugar de destino emigrante. En este sentido considero necesario que nos preguntemos acerca de los efectos de las prácticas matrimoniales de los emigrantes sobre la alianza afín. Aquellas se ajustan igualmente a las necesidades de reproducción del hogar en el marco del ciclo doméstico, pero comparto el interés de A. Appadurai (1986) y la antropología urbana en general por conocer la cultura y la forma de vida fluctuante y en continuo trasiego del emigrante contemporáneo. En este sentido, me pregunto por la estabilidad de las uniones conyugales en el marco de las estrategias de matrimonio seguidas por los emigrantes tarabuqueños en Santa Cruz, Argentina o España a la luz de la crítica postmoderna a la dicotomía hogar/lugar de trabajo<sup>10</sup>, que pasa precisamente por un intento deconstructivo de redefinir la idea de hogar como sitio de origen por su naturaleza heterogénea (J. Clifford 1997).

Me gustaría enfocar el presente proyecto sobre el divorcio en los Andes como un problema epistemológico. Me pregunto cómo ha influido en los análisis contemporáneos la concepción tradicional del matrimonio andino como indisoluble. La investigación tiene dos partes, un extenso trabajo bibliográfico sobre las teorías sobre el divorcio y el parentesco andino y un trabajo de campo de acuerdo a los principios de observación participante en Tarabuco, una

---

<sup>8</sup> Lejos de contribuir al fortalecimiento de las lealtades familiares, la migración transnacional boliviana conlleva en muchos casos problemas de relación en la vida marital y entre padres e hijos por acusaciones de abandono y falta de cuidados. (Guaygua; 2009).

<sup>9</sup> B. J. Isbell (1977: 212) explica la diferencia entre parientes no desposables y desposables que de acuerdo a la distinción entre parientes cercanos (*ayllu*) y distantes (*karu ayllu*) en la comunidad andina de Chuschi (Perú). Esta distinción define el límite de la prohibición matrimonial, que varía en el tiempo y en el espacio: primos en tercer grado de la nobleza incaica, primos en segundo grado en la comunidad tradicional de Tangor (por ej.) y de primer grado en la más moderna de Chuschi.

<sup>10</sup> En esto último estoy parafraseando la dicotomía hogar/campo de trabajo etnográfico de J. Clifford (1997: 215).

población de cultura *yampara*<sup>11</sup> en el Departamento de Chuquisaca, Bolivia. Tarabuco es capital de la provincia de Yamparáez.

Dos son las rutas de investigación que pretendo seguir para el diseño del proyecto y análisis de los datos procedentes del trabajo de campo sobre el divorcio en Tarabuco: la ruta del parentesco y la ruta del hogar, con la parentela como punto de intersección entre ambas rutas.

En mi opinión, existe un desajuste entre la realidad socio-jurídica del país y las etnografías, que insisten en describir en sus monografías la estabilidad del matrimonio andino. Tuve la oportunidad de preguntarle al Sr. Presidente del Tribunal Supremo de Justicia en Bolivia, en Sucre, su opinión acerca de la pertinencia de un planteamiento del divorcio en el rural. A pesar de la complejidad de la pregunta, accedió amablemente a responder. Le costaba creer que los antropólogos negaran el divorcio en el rural. Desde su conocimiento del tema, el divorcio no es infrecuente en Bolivia.<sup>12</sup>

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. 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). Coincide en esencia con esta afirmación de Ortiz Rescarniere (sd. pg 146): “Pasadas estas pruebas, la pareja conyugal sale reforzada con un bebé y reconocida como gente que demostró no querer separar”. Es decir, el *tintinakuy* (matrimonio de prueba) sigue siendo el hilo conductor de la descripción etnográfica de la relación de pareja, al igual que lo era en las etnografías de Nuñez del Prado (1956) y Price (1965), aunque ésta puede separarse por falta de amor tras el punto de inflexión denominado *tinkuy*. Rocabado (2010) canaliza igualmente los problemas de la pareja andina hacia las desavenencias personales. Lo que no se encuentra en este tipo de narrativa etnográfica contemporánea, tanto en Webb como en Rocabado, es información material acerca del entorno y circunstancias parentales de estas parejas desavenidas.

Este es un punto que me interesa recalcar, porque ¿qué añade la etnografía de los últimos años al estudio del divorcio de la antropología clásica?

---

<sup>11</sup> El origen quechua de los *yampara* es un tema controvertido. La interpretación histórica más aceptada es que los *yampara* son descendientes de los mitimaes quechuas trasladados por el Inca en su política de repoblación y control de espacios fronterizos (A. M. Presto; 1981).

<sup>12</sup> Datos oficiales del Ministerio de Justicia de Bolivia: Total nacional de divorcios en la gestión 2017

14. 799, de Asistencia familiar 1471 (homologación) y 8650 (litigiosas); datos de Sucre: causas de divorcio 688, causas de asistencia familiar 744 (homologación) y 406 (litigiosas). Se incluyen causas pendientes de gestiones anteriores. Fuente Anuario estadístico judicial, gestión 2017, Ministerio de Justicia, Estado Plurinacional de Bolivia. Órgano Judicial.

## **El divorcio en la antropología general. Estado actual del tema**

El divorcio tampoco ocupa muchas páginas en la literatura antropológica general. Una pregunta similar se ha planteado Livia Holden (1988) sobre el divorcio en la India, donde la tradicional concepción del matrimonio hindú como indisoluble ha oscurecido el hecho de que se practique el divorcio a nivel social real. De acuerdo con Holden, la ausencia de debate etnográfico sobre el divorcio en la India se debe a una extendida y acrítica concepción académica de la relación entre ley y costumbre como antagónicas entre sí (no hay divorcio por ley, pero socialmente se practica el divorcio). En este sentido, me pregunto si las ideas académicas de la complementariedad de las relaciones de género y la alianza entre familias han relegado el divorcio en las comunidades andinas a un papel marginal de la investigación.

A mi entender, no hay teorías antropológicas sobre el divorcio, en el sentido de un conjunto de tesis admitidas por la comunidad académica, sino diferentes enfoques operativos en los que la frecuencia del divorcio y estabilidad matrimonial correlacionan con algún ámbito de la organización social.

Podemos resumir el interés de los antropólogos por el tema del divorcio en dos enfoques generales. Para unos, el divorcio es expresión de la organización de parentesco, y, para otros, el divorcio es expresión de relaciones de género. En ambos enfoques el divorcio es un apéndice en las relaciones de pareja, sea en el marco de la genealogía y clasificación social o en el marco de las determinaciones que imponen la regulación del sexo y la reproducción.

Además de los libros y artículos ya citados, a continuación voy a hacer referencia a textos de tema antropológico de índole general y regional que contribuirán al análisis del material procedente del trabajo de campo. Las "Introducciones a la antropología del parentesco" consultadas 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 (R. Fox 1967: 119), la filiación (R. Fox 1967: 119, L. Mair 1971: 183), o la transferencia de derechos (I. Buchler y H. Selby 1968, R. Keesing (1975: 46, A. Barnard y A. Good 1984: 119) en el marco de relaciones diádicas (R. Keesing (1975: 46) o de los grupos corporativos (A. Barnard y A. Good 1984: 119).

La antropología contemporánea se ha atrevido a dar el portazo al supuesto básico de la necesidad universal de la familia nuclear (A. González 1994: 5), aunque el divorcio sigue considerándose como un fenómeno marginal de interés teórico menor para los actuales "Manuales" de introducción general a la asignatura, entre los que no encontramos un criterio integrador del fenómeno divorcio, encontrándose bastantes variaciones en la manera de contextualizar el fenómeno. 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 viudedad y nuevo casamiento, o bien sea desde la estructura del parentesco, como R. Keesing, quien en su Introducción de 1971

explica el divorcio a través de las variables a las que nos hemos referido anteriormente (dote, fertilidad), con especial atención a los grupos corporativos.

El Manual de Carol Ember y otros (2010) carece de la entrada divorcio. El capítulo firmado por W. Garrett, en el Manual de E. Angeloni (2008) describe una casuística para el divorcio (infidelidad, malos tratos, etc) propia de los conflictos matrimoniales en las sociedades contemporáneas occidentales; y Barbara Miller (2006) contextualiza las crisis matrimoniales derivadas de las políticas gubernamentales, pero sin una clara definición de qué es una crisis matrimonial. Por último, Conrad Kottak (2008: 247) utiliza el divorcio entre los Nuer más como ilustración de casos de conflictos en una sociedad de tipo segmentario que como un fin en sí mismo (C. Kottak; 2008: 247).

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, que en las sociedades patrilineales tiene un inicio en 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 (I. Buchler y H. Selby 1968), y que A. Richards (1950) había empleado previamente para explicar las altas tasas de divorcio en las sociedades matrilineales centroafricanas (R. Keesing 1975), 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 T. 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 de género (J. Goody 1976) y de generación (C. 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 (1977) la alta tasa de divorcio (entre los comanches) 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 (M. Strathern 1972). La antropología feminista (S. Ortner y H. 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 patrilinear-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 (K. 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 (R. Smith 1973), o el estudio de la estrategia del divorcio forzado por la mujer en el mundo islámico (R. Cohen 1971). 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 (1966) 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 en el interés de E. Ardener (1961) por 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 C. Deere 1990), y se ha ligado generalmente a un cuadro de violencia doméstica (Ch. Bolton y R. Bolton 1975) en los que la mujer lleva la peor parte (K. Bourque y S. Warren 1981). Sin embargo, al haberse centrado sobre todo en las causales 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. En mi opinión sólo en el marco de la cultura y organización social local tienen sentido las iniciativas de divorcio tomadas por la mujer, sea en un hogar noruego (M. Gullestad 1993), en un hogar musulmán (R. Cohen 1971) o la ausencia de iniciativa en un hogar andino (K. Bourque y S. Warren 1971).

Me gustaría trabajar el divorcio desde un enfoque más ligado a los procesos de construcción de la relación matrimonial que a la destrucción de la misma - y coincido con E. Westermarck (1929) en considerar el divorcio una manera de preservar la dignidad de la institución matrimonial. R. Needham (1971) no aplica al divorcio su hipótesis mínima del parentesco como adjudicación de derechos. Cuando en el mismo volumen, Wilder se pregunta por qué "the divorce rate question thus remains open" (1971: 235) a pesar de los mecanismos de ajuste que ayudan a cerrar las brechas entre la concepción teórica e ideal y la realidad (a veces inestable) del matrimonio (Purum), me parece que está más



preocupado en destacar las discrepancias entre las afirmaciones de los informantes y la realidad empírica revelada por la frecuencia del divorcio que en la naturaleza de las convicciones de los informantes. Es decir, que el antropólogo ha tomado como verdad absoluta la convicción popular de que 'aquí no hay divorcio'.

Lund Skar (1993) trabaja con la hipótesis mínima de que el divorcio es una consecuencia de la desaparición de las condiciones que dieron lugar a la unión matrimonial. El adulterio es causal de divorcio, pero creo que no necesariamente conduce a la ruptura de la unión. Lund Skar aplica su hipótesis mínima a casos de ruptura matrimonial entre los emigrantes andinos que viven a caballo entre dos hogares. La hipótesis mínima de Lund Skar puede explicar la ruptura de parejas concretas en el contexto emigratorio, pero deja sin explicar por qué se reproduce la institución matrimonial en una praxis cambiante (adulterio) en el supuesto de que el adúltero elija formar dos hogares, uno en el lugar de emigración y otro en los Andes. Desde una perspectiva culturalista (R. Keesing 1994: 59) podemos distinguir analíticamente entre el valor cultural del matrimonio y la norma de no romper un matrimonio concreto. Si ocurre divorcio podemos afirmar que hay crisis en los matrimonios afectados, pero no necesariamente en la institución matrimonial. Ante un nuevo entorno el joven emigrante elige nuevas opciones, pero sin romper con su tradición a cuyo ideal (formar un hogar) ajusta su comportamiento. La hipótesis mínima de Lund Skar me parece interesante si admitimos la convicción popular en crear una unidad doméstica a pesar de que las expectativas que habían sido puestas en el modo de vida agrícola se han roto. Sin embargo, creo que más que contribuir a la radical negación teórica del divorcio, este argumento nos impulsa a investigar el manejo de la distancia en el horizonte de la ruptura matrimonial.

Me pregunto, por tanto, en qué medida las formas o grados de separación matrimonial comparten los rasgos centrales del problema de ruptura matrimonial. A la luz de la concepción ya citada que C. Lévi-Strauss tiene de 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 (1956, cf. R. Fox: 1975) - me pregunto si se resuelve en divorcio este posible conflicto latente entre lo doméstico y lo público. En el fondo me hago la pregunta de si puede haber contradicción entre relaciones de género y relaciones de parentesco en el mundo andino contemporáneo. ¿Es concebible en la sociedad andina contemporánea que las relaciones de género contradigan y 'se rebelen' contra las relaciones de parentesco? Esta manera de ver las cosas nos lleva a fundamentar la separación matrimonial (o divorcio) en la estructura de afinidad y consanguinidad (Spedding 1998) como resultado de un conflicto entre el principio de control unidireccional del parentesco y el principio recíproco de la relación afín (P. Harvey; 1998) en los hogares andinos.

El matrimonio andino es un asunto entre familias que colaboran entre sí a través de la figura del yerno (E. Mayer y R. Bolton 1982). Entre los habitantes de Mount Hagen en Nueva Guinea, son los intereses de alianza, que van más allá del pago del precio pagado por la novia, los que ejercen un efecto estabilizador del matrimonio (M. Strathern 1972: 199) aunque me gustaría investigar si no es la propia dinámica de inclusión por subordinación de la relación entre los esposos

en la relación afín (J. Collier y M. Rosaldo 1981) o si no son los principios antitéticos de afinidad y parentesco los que yacen en el centro de las relaciones entre esposos (P. Harvey 1998) los gérmenes de casos de divorcio hoy día en los Andes.

Me queda hacer referencia a la sociología de la alteridad para explorar el divorcio como la neutralización de una estructura elemental de reciprocidad. Si bien en el mundo amerindio se teme y evita el peligro de la diferencia absoluta (el canibalismo, el incesto, la locura, el hurto), ni J. Overing (1984) ni E. Viveiros de Castro (1989) hacen referencia al divorcio entre las fuerzas de neutralización del intercambio, ni aplican el método de relaciones para explicar la hostilidad (insultos, golpizas) hacia el divorciado como una posible manera simbólica de marcar la separación como producción de un enemigo, un extranjero caníbal. Creo que la economía simbólica del divorcio como depredación ontológica (Viveiros de Castro 1989) es un enfoque por explorar a través de puentes culturales entre las sociedades andinas y sus vecinas (amazónicas, tierras bajas y Chaco) a pesar de las diferencias básicas entre unas y otras.

D. Arnold (1998) resume los estudios sobre el sistema de parentesco andino desde una doble tipología: por una parte están las descripciones del parentesco andino de acuerdo a un patrón ambilineal (un sistema de intercambio matrimonial entre dos patrilinajes o dos matrilineajes) – de origen Inca, pero con continuidad en las prácticas contemporáneas (Zuidema; desde 1964) – y por otra parte, tenemos el patrón de parentesco bilateral (con rasgos patrilineales) (Meyer y Bolton (comp.) 1980). Tom Zuidema interpreta la conocida figura del *Ritual formulario* de Pérez Bocanegra de 1631 como una representación del ayllu equivalente a *parentela de procreación* establecida desde la perspectiva de genitor masculino y con una profundidad de cuatro grados (Arnold 1998: 31). En cuanto al segundo enfoque, se incluyen comunidades con claro sistema patrilineal o ‘de casta’ (M. Vásquez y A. Holmberg 1960, W. Stein 1966) y comunidades que se organizan de acuerdo a un sistema de parentesco bilateral, y entre éstas, unas tienden hacia el atomismo (R. Bolton 1980) y en otras predomina el linaje paterno, con mayor presencia en los Andes meridionales (J. Malengreau 2009). La herencia y la transmisión del apellido de acuerdo a criterios de descendencia paralela (de padre a hijo y de madre a hija) (B. Lambert 1980) refuerza una concepción de los roles de género como complementarios en el ámbito doméstico. C. D. Deere (1992) distingue en Cajamarca (Perú) entre las comunidades de hacienda (‘de sindicato’), que tienen un sistema patrilineal, y las comunidades independientes (‘de ayllu’) que tienen un sistema bilateral, igualitario.

Queda abierta la pregunta sobre la posible correspondencia entre estos sistemas de parentesco (patrilineal y bilateral) y el tipo de comunidad (de ayllu y de sindicato) tarabucueña. Las sociedades andinas combinan libertad de relaciones prematrimoniales con la concepción de la elección de pareja como un asunto personal, que se consulta con los padres (O. Núñez del Pardo 1956), aunque se constatan formas de elección preferencial – entre primos o hijos de primos (J. Malengreau 2009), y formas de intercambio simétrico entre hermanos (B. J. Isbell 1971). Laponos (A. González 1994: 19) y quechuas contemporáneos se organizan de acuerdo a sistemas de parentela. Ambos coinciden en la separación horizontal de parientes en generaciones <sup>(15)</sup> y al igual que los laponos,

los quechuas consideran la unidad del grupo de hermanos como un punto de referencia social básico. <sup>(16)</sup> El sistema de parentesco comunitario andino no es unitario y se manifiesta en una diversidad de formas organizativas (Earls 1973) y dada la vecindad de unas y otras comunidades (de ayllu y de sindicato) en el área de Tarabuco, me gustaría saber si estamos ante la coexistencia de sistemas de parentesco en un mismo espacio geográfico o área cultural.

### **Lugar del trabajo de campo**

En el mundo andino la comunidad y la familia ejercen una pinza sobre el parentesco, silenciando el divorcio. El sistema bilateral (Mayer y Bolton 1980) también lo silencia. El problema es doble: hay o no hay un sistema semicomplejo de parentesco en el entorno de Tarabuco y hay o no hay divorcio. Es decir, integrar parentesco, comunidad y familia en el estudio del divorcio andino.

Otro asunto es la imbricación de la ideología católica en la descripción del divorcio por los tarabuqueños durante el periodo del trabajo de campo.

El lugar elegido para el trabajo de campo de la tesis de doctorado se llama Tarabuco, una pequeña población andina, capital de la provincia de Yamparaz, en el Departamento de Chuquisaca, capital Sucre, Bolivia. <sup>13</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.<sup>14</sup>

He visitado Tarabuco en siete ocasiones, la primera en 1994, en la que realicé trabajo de campo de dos meses para la tesis de máster en antropología social en la Universidad de Copenhague (2002), luego regresé en 2002 (dos semanas en verano), 2003 (dos semanas en octubre), 2011 (dos semanas en octubre), 2013 (un mes en julio-agosto), 2014 (dos semanas en octubre), 2015 (dos semanas en octubre), 2018 (dos meses, octubre-noviembre), en total siete meses y medio.

Estoy familiarizado con el entorno social tarabuqueño y durante mis visitas al pueblo he ido construyendo mi red de relaciones con amigos, vecinos, e instituciones en Tarabuco y Sucre, y últimamente con campesinos de las comunidades, esto último favorecido por la tendencia emigrante del campo al pueblo. <sup>15</sup>

---

<sup>13</sup> El 12 de marzo se conmemora la batalla de Jumbate en 1816, en la que una columna indígena derrotó a un destacamento de soldados españoles (conocidos como 'los verdes', por el color de sus casacas) en los altos de Carretas, Tarabuco. Los indígenas, llevados por su rabia, sacaron y se comieron los corazones de los soldados caídos, aún vivos. Es el episodio de referencia simbólica para las políticas contemporáneas de resistencia indígena al colonialismo en la comarca.

<sup>14</sup> [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).

<sup>15</sup> Durante mi estancia en Tarabuco residí casi siempre en casa de xxxxxx, situada en

Las llaves para el trabajo de campo fueron los permisos del Tribunal de Justicia Departamental, para realizar trabajo de campo en el juzgado de Tarabuco, el permiso de la Nación yampara, para realizar trabajo de campo en los ayllus de Tarabuco y el permiso de la central campesina (el sindicato agrario) de Tarabuco, para realizar trabajo de campo en las comunidades de sindicato. La pregunta que me hicieron fue, ¿en qué nos beneficia tu investigación? Con unos y otros acordé pasarles una copia de mi tesis y realizar una presentación pública de la misma. También he contado con el apoyo local del SLIM SLIM (la agencia provincial para la defensa de la familia en Tarabuco),.

Los datos consultados en el Juzgado de Tarabuco, en el SLIM y en el ‘Centro contra la violencia de género Juana Azurduy’ en Sucre, muestran algunos casos de divorcio entre los campesinos del entorno tarabuqueño. En el área de influencia de Tarabuco 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 (D. de Morrée 1998), de las que existen 7 en el entorno. En la actualidad el fenómeno migratorio afecta tanto a los comuneros de sindicato como a los comuneros de *ayllu* (M. Vargas 1998) sin embargo, de manera ‘popular’ se vincula la ruptura familiar con las comunidades de sindicato, por lo que queda por saber el grado y formas de continuidad de los matrimonios de *ayllu*.

Lejos de componer una entidad consolidada, estas comunidades de ayllu pasan también por períodos de inestabilidad composicional, (por motivos políticos, económicos, etc) (D. de Morrée 1998).

El trabajo de campo se ha desarrollado en función de dos fuentes de material empírico: por una parte, está la información suministrada oralmente por los informantes tarabuqueños, civiles o empleados públicos, a través de entrevistas no estructuradas acerca de casos de divorcio, registrados o no registrados en las oficinas públicas. Por otra, están los casos ya registrados en las oficinas públicas.

Las entrevistas pautadas han sido la principal técnica utilizada en mis visitas de campo. Cada uno de los contactos importantes que he podido establecer ha ido encaminado tanto a obtener información como a que me facilitaran el ingreso

---

el centro de la plaza 12 de Marzo. Es una familia principal, a la que visito desde 1994. Tras el fallecimiento de su marido, xxxxxx, xxxxxx de la localidad, xxxxxx reside en la casa familiar en Sucre. Su hijo, que también era xxxxxx, falleció hace un par de años y ahora lleva la casa su nieta, xxxxxx, que está casada y tiene xxx hijos. xxxxxx es la primera mujer veterinaria rural del departamento de Chuquisaca. Me acostumbé a retirarme a las 9 de la noche y despertarme con el canto del gallo, a las 4 de la mañana – como hacen los campesinos de las comunidades, aunque algunas noches el sueño era roto por alguna urgencia veterinaria. Me gusta contar una anécdota de mi relación con xxxxxx, la hermana de xxxxxx, ya fallecida, a la que conocí cuando era sub-prefecta de Tarabuco. La subprefectura era una de las oficinas públicas que ofrecía justicia informal en Tarabuco. xxxxxx, que los domingos abría la subprefectura para atender casos de conflicto, me permitía asistir a las audiencias, y aunque los litigantes hablaban en quechua ella, cortésmente, me preguntaba a veces, ¿usted, cómo decidiría en este caso?, antes de traducirme los pormenores del caso al castellano.

en las comunidades. Con base en Tarabuco, realizaba salidas puntuales a las comunidades vecinas, de ayllu y sindicato.

Comunidades de sindicato visitadas: Lajas, San José del Paredón, Colla Camani, Mishka Mayu.

Comunidades de ayllu visitadas: Pisili, Angola, Puca Puca, Mishka Mayu, Thola Mayu, Collpa pampa. No llegué a visitar Jatun Rumi por la distancia, pero en Tarabuco me entrevisté con su curaca, don Zacarías, que también es el curaca mayor de marka Tarabuco (suyu yampara). Estas comunidades están situadas al sur de Tarabuco (véase mapa), y pertenecían a la subcentralía de Pisili hasta la reforma autonómica de 2004. Solo Jatun Churicana decidió no adoptar el sistema de ayllu. De las 70 familias de Mishka Mayu, 10 son de ayllu (barrio Tambo) y el resto son de sindicato. En Puca Puca hay incipiente presencia sindical, con importancia para la gestión de la tierra.

Las conversaciones iniciales con algunos líderes de ayllu me ayudaron a ir conformando una agenda. René Vargas, de Angola, se refirió a los *qhari qhachun* (yernos en uxorilocal). Humberto Huarayo, de Pisili, me sugirió investigar la edad ideal de matrimonio. Su mayor preocupación es la familia, ¿cómo es la familia yampara actualmente?, se preguntó. A todos les interesaba saber cuál sería el beneficio de mi tesis para su comunidad. Un estudio sobre la familia contribuiría a un mejor conocimiento de la realidad actual yampara en tiempos de cambio real, ahora que la emigración afecta sensiblemente a la demografía de las comunidades. Los dos tercios de los vecinos de Pisili han emigrado, en Jatun Rumi solo residen ya 6 familias. De finales de noviembre a marzo la práctica totalidad de los jóvenes de educación secundaria emigra temporalmente a Santa Cruz, Cochabamba, e incluso Argentina o Chile <sup>16</sup>. Si antes las parejas se conocían en la feria de Tarabuco,<sup>17</sup> ahora se conocen en las fiestas de emigrantes de la Villa de la Plata, barrio de emigrantes tarabuqueños en el cuarto anillo de Santa Cruz.

En el mundo indígena la tarea es la casa. “El pensamiento del ayllu es fortalecer las raíces, construir un tronco, desde su raíz, que es la casa” (Casto Limachi, curaca de Puca Puca). La recomposición del ayllu comienza de puertas adentro, “fortaleciendo la solidez del tronco desde la pareja como dualidad colaborativa (*yanantin*).” (Claudio Limachi, excuraca de Puca Puca) El objetivo del ayllu como entidad es “que la pareja (*yanantin isquia*) sea una fortaleza de cualidades espirituales.” (René Vargas, ex-curaca de Angola)

René Vargas me recomienda que presente mi trabajo como investigación de memoria oral y que coloque un breve resumen de lo que es yampara, la nación yampara. René Vargas se maneja con un concepto dinámico de nación yampara, que desde la gobernabilidad supere el estatismo de la cosmovisión y creencias tradicionales. Los ayllus están inmersos en un proceso de recomposición, que ellos califican de histórico por descolonizador. “La memoria histórica es un

<sup>16</sup> Chile es el país emergente para la emigración en Sudamérica.

<sup>17</sup> El padre de xxxxxx y su mujer, xxxxxx, de xxxxxx, se conocieron ‘de repente’ en la feria de Tarabuco. No se acuerda de los pormenores. Se casaron con 28- 30 años.

encargo de nuestros antecesores, que lucharon por la tierra y la libertad.” (Andrés Limachi, de Puca Puca) Mi estancia coincidió con un curso de paleografía que Máximo Pacheco organizaba los viernes para los ayllus. La idea es que los ayllus sean competentes para estudiarse a sí mismos. El artículo de Humberto Huarayo y otros, en la revista del Archivo y Biblioteca Nacionales, es seminal en la historiografía indígena yampara.

Investigar el divorcio en Tarabuco no es fácil. Los tarabuqueños se muestran reacios a contar su vida privada a un extraño. “La vida privada es un tema delicado.” (Casto Limachi, de Puca Puca), “la gente se puede molestar” (Daniel Pachacopa, de Mishka Mayu), “El divorcio es algo privado, que no se comparte” (Epifanio Soria, de Puca Puca). El aborto y el divorcio son lo más feo con lo que se enfrenta el derecho de familia en las comunidades yampara. El divorcio es visto como un gran fracaso en la vida.

Aunque los tarabuqueños no tienen inconveniente en hablar de los ritos, de la comida,<sup>18</sup> de la música, de sus costumbres más conocidas, se echan para atrás cuando se trata de hablar acerca de los conflictos domésticos, para lo que dicen ‘no tener tiempo’. A las tejedoras les preguntaba, ‘cuénteme la historia del tejido’ – que me contaran la historia que desarrolla el tejido que ellas habían tejido<sup>19</sup>– pero no encontraban palabras para describir una escena de divorcio. Una tejedora me dijo que se podía tejer el motivo por encargo, pero, ¿quién va a colgar en la pared de su casa un *ajsu* con una escena de divorcio?<sup>20</sup> Las preguntas sobre el divorcio no son bien recibidas y, cordialmente, resolvían el envite con un “Aquí no hay de eso, pero sí hay en otras comunidades”.<sup>21</sup> Esa era la llamita que me animaba a seguir adelante con mi trabajo de campo, porque mi pregunta no era sobre algo extra-ordinario<sup>22</sup>, sino que tenía los pies sobre la misma tierra que los tarabuqueños pisan en su vida cotidiana. ¿Cómo hablar de conflicto en una sociedad en proceso de recomposición identitaria? El conflicto lo crea *supay* (el diablo), y viene acompañado de granizo y relámpagos. Me dejé llevar por mis prejuicios. No fui a alguna boda para evitar el mal agüero, para

---

<sup>18</sup> Durante mi estancia me invitaron a ser parte del jurado de los concursos gastronómicos escolares en Cororo y Tarabuco. Como anécdota, en Tarabuco dimos el primer premio a un plato foráneo (una sopa de boda de Potosí, que se calienta con piedras volcánicas al rojo vivo introducidas en el cuenco de la sopa). Yo lo voté porque me llamó la atención que fuera un plato de boda y además no sabía que era un plato foráneo. Los bolivianos son muy costumbristas, así que las escuelas se quejaron por no haberle dado el premio a un plato local (una *lawá* (sopa de trigo), por ejemplo), pero respetaron la decisión del jurado.

<sup>19</sup> Tejen historias de su vida, su autobiografía pero el estilo es naturalista, sin conflictos: una casa, la familia, animales (patos, zorros, aguilas, gallinas). xxxxxx, esposa de xxxxxx teje para ella y para vender.

<sup>20</sup> Mi sugerencia les llama la atención porque antes, cuando las mujeres se casaban con ropas indígenas, la novia tenía que tejer su *ajsu* (manto) de boda.

<sup>21</sup> “En Mishka Mayu no hay divorcio, pero en Tayawaca y Paredón (comunidades vecinas), sí. En Tarabuco hay hartos (muchos).” (xxxxxx) Me recuerda a la respuesta que Lisón recibía en las aldeas de Galicia respecto a la existencia de brujería.

<sup>22</sup> “Un filósofo es un hombre que vive, ve, oye, sospecha, espera y sueña constantemente cosas extraordinarias.” (Nietzsche, apud Heidegger 1993: 21).

que no me consideraran un *qhinchha*, alguien que trae mala suerte. “Los problemas familiares afloran en las fiestas, por los celos”. (maestro de xxxxxx). Sí fui a otras porque el padre del novio, insistió en que lo hiciera, y yo mismo tenía que demostrarles que yo también sé convivir.

En Tarabuco hay que ‘saber convivir’. A las personas, a los matrimonios, a los extraños se les exige que ante todo sepan convivir. Casto Limachi, el curaca de Puca Puca me reprochaba que yo no sabía convivir, que no estaba bien educado, vamos. El motivo es que mi actitud reservada, formal, no era bien vista por los vecinos de Puca Puca a los que pretendía entrevistar. ¿Cómo iba a preguntar por cuestiones familiares, privadas, si yo mismo mantenía una actitud reservada hacia ellos? Casto me estaba devolviendo la pelota: Una de las características de los yampara, y de los quechua en general, es precisamente su reserva, que ellos llaman *waquaychanakuy*. (ser reservado para sus cosas). Se adopta, por ejemplo, ante la Justicia, en el uso del derecho a no declarar (uno declara o no declara por voluntad propia).

A pesar de que nuestro trabajo de campo no es un estudio específico de comunidad, la tendencia endogámica de la vida local requiere que prestemos atención a la distintividad, tamaño, homogeneidad y autosuficiencia comunitaria, dimensiones que R. Redfield (Crane y Angrosino 1984) define para un estudio de comunidad. El estudio es multisituado (Tarabuco y comunidades satélites) pero dentro de unos límites geográficos abarcables a escala humana. El estudio de la emigración se plantea desde la recepción del emigrante y las entrevistas con los tarabuqueños afectados por el fenómeno migratorio, pero el seguimiento transnacional de tarabuqueños emigrantes requiere recursos materiales que sobrepasan los límites de la presente tesis.

Yo veo tres condicionantes para el trabajo de campo: el idioma, la privacidad y entrevistas a parejas, además del trabajo de campo en sí, más de tipo entrevista puntual que observación participante.

La población meta es quechua hablante. En la escuela de Pisili me ayudaron a conseguir una traductora, xxxxxx. de xxxxxx años, que estudia último curso de bachillerato (sexto de secundaria) y quiere ser médica. Firmamos un contrato, yo le pagaría 2 euros por traducción. Me acompañó dos días, y al tercero abandonó. Le dieron licencia por xxxxxx en la escuela y, según me dijeron, se fue a trabajar a Santa Cruz.<sup>23</sup> En las otras comunidades me las he ido arreglando para solucionar las traducciones con ayuda de algún acompañante, como el taxista-motorista, el maestro, el dirigente, alguno de los hijos.

El hecho de haber realizado visitas al pueblo anteriormente facilitó mi entrada en el campo de observación. Las oficinas del pueblo me permiten acceder a los líderes locales, que son la llave para el resto de la sociedad a corto plazo, pero pueden condicionar seriamente el trabajo de campo con sus límites. El acceso a los hogares de gente corriente requiere tiempo y paciencia. La sugerencia de empezar de manera indirecta, a través del interés por el matrimonio, puede

---

<sup>23</sup> El curso escolar va de marzo a finales de noviembre. Los jóvenes aprovechan las vacaciones escolares, de diciembre a marzo, para ganar dinero en la emigración. En marzo regresan para la escuela y colaborar en la cosecha.

facilitar el acceso a la observación de casos de divorcio. La técnica de la ‘mosca en la pared’ resulta útil para observar organizaciones o procesos públicos (una disputa), pero el trabajo de campo en los Andes requiere un mayor involucramiento con los informantes en el campo, por ejemplo, hay que compartir trago y comida. Hoy día se ha comercializado el acceso a los informantes, lo que plantea una reflexión ética (Bernard 1995).

La cuestión de la privacidad de los informantes es un condicionante ético para la escritura de la tesis. Sé que la práctica en Tarabuco es dar el nombre y dos apellidos; René Vargas, ex-curaca de Angola, me lo recomendó “Citar a quienes has entrevistado, con sus nombres completos”. Sin embargo en el Tribunal Departamental me pusieron como condición para el permiso, que no cite los nombres propios de los casos del juzgado.

Las entrevistas eran, generalmente, con pareja *qhari-warmi*. Me citaban a una hora en que los dos estuvieran presentes, aunque el grueso de la conversación lo llevaba uno de los dos, como portavoz de la pareja.

Las entrevistas podían resultar chocantes para los entrevistados, a nadie le gusta hablar de su vida privada ni de la de los vecinos.<sup>24</sup>

Comencé mis visitas por la comunidad de Pisili porque es la comunidad del curaca mayor, Julián Champi. En 24 horas (de domingo a lunes) Julián organizó una reunión de urgencia en la escuela,<sup>25</sup> a la que asistieron unos 70 comunarios. Julián me recogió en moto en la plaza de Tarabuco y llegamos a la reunión a las 6 de la tarde. Los campesinos estaban sentados en el suelo del local, a lo largo de las cuatro paredes, apoyados con la espalda contra la pared. No había luz eléctrica, y una bombilla iluminaba el centro de la sala gracias a una batería. Juan me presentó, en quechua, como licenciado, de España, y estudiante de doctorado – ‘el doctorado es un estudio muy alto’, dijo. Luego tradujo a quechua mi presentación, donde yo les pedí su colaboración para mi estudio de campo sobre el divorcio y las separaciones en Pisili. Les dije que era mejor que me hicieran preguntas, que se centraron en qué les iba a servir mi estudio y en cuestiones de privacidad. La vida doméstica es un asunto delicado y con ayuda de Juana xxxxxx (tesorera) y de Julián, que fueron preguntando uno a uno, se apuntaron 9 personas (es decir, 9 familias), la mayoría parientes de Juana (xxxxxx) y de Julián (xxxxxx). Pisili fue algo así como el némesis de mi historia de avenencia con Tarabuco. Repetían el mantra de que ‘aquí no hay divorcio’, que en realidad quiere decir, ‘no nos gusta hablar del divorcio’ porque, además, trae mala suerte.

---

<sup>24</sup> Sobre dificultades similares para analizar el divorcio, véase Ardener (1961)

<sup>25</sup> Las escuelas son el centro social en las comunidades, donde no hay iglesia ni tiendas de comestibles. Desde que subió al poder el MAS las escuelas se dotaron con canchas deportivas. La oposición política achaca a la influencia cubana la construcción de las canchas, como los modelos académico y sanitario.



Me despedí dando las gracias a todos, y Julián me acompañó a mi cuarto en la casa de turismo comunal (construida por todos <sup>26</sup>), que esperan abrir en breve. A la mañana siguiente comencé por la casa de xxxxxx.

Yampara significa 'camino de lluvia' (de *yam*, camino y *para*, lluvia). El inicio de la primavera (de octubre a diciembre) viene acompañado de altas precipitaciones, con fuerte aparato eléctrico. Ahora tiene sentido para mí la veneración al dios inca de los relámpagos, Illapa<sup>27</sup>, al que los misioneros identificaron con el apóstol Santiago. Desde el patio de su casa en Angola, Natalio me señala hacia el este, hacia la cordillera Mandinga, por donde dice que entran las tormentas. La lluvia resbala sobre el terreno de greda,<sup>28</sup> formando charcos y barrizales, dificultando la circulación por los caminos de montaña que unen las comunidades. Más de una vez tuve que regresar a Tarabuco andando bajo la lluvia y el granizo por falta de transporte.

La información recolectada ha sido principalmente de tipo cualitativo. El material ha sido sistematizado por su contenido, combinando estrategias de categorización, (codificando los temas para su análisis), de conexión (análisis narrativo y estudio de casos individuales), notas y muestras. <sup>29</sup> La codificación es útil para capturar ideas sobre el parentesco, pero su empleo puede terminar por descontextualizar el fenómeno, sesgándolo (Bickman y Rog 2009).

La estadística está en función de mi definición de divorcio en Tarabuco, como la no consolidación de una pareja. Por consolidar entiendo "2. tr. Convertir algo en definitivo y estable. Consolidar un derecho." ([www.rae.es](http://www.rae.es)). El matrimonio yampara es un proceso de establecimiento progresivo, y el divorcio sería que, antes o más tarde, la relación de pareja (el 'algo' de la definición de la rae) no se convierta en definitiva y estable. El proceso de consolidación empieza cuando se inicia la convivencia, y habría que ver entonces si alguna pareja se divorcia tras alcanzar los fines matrimoniales, es decir, si los logros matrimoniales (hijos, casa, aceptación social) estabilizan definitivamente la unión, tanto desde la convivencia de pareja con hijos como desde la pauta social, porque puede ser que a la sociedad (a los padres, a la comunidad) no les interese (por cuestiones de herencia, poder) que los logros se alcancen pronto. De igual manera, los familiares no apoyan algunas uniones de jóvenes con hijos porque no les ven futuro (son casos que terminan en el juzgado con demanda de asistencia familiar). La estadística apropiada sería la de parejas que no consolidan.

---

<sup>26</sup> De acuerdo al modelo de colaboración comunitaria, muy extendido. En las escuelas la educación comunitaria consiste en que los padres colaboren en algunas actividades de los hijos, como preparar la comida escolar. Las asignaturas se aprenden a partir de su aplicación al entorno local, por ejemplo, en matemáticas se calculan volúmenes de cultivos, superficies de chacras, etc.

<sup>27</sup> Tata inti y Pachamama son los dioses Sol y Tierra.

<sup>28</sup> La greda es una arcilla arenosa con bajo nivel de absorción de agua. Es empleada en cerámica.

<sup>29</sup> De acuerdo a la clasificación de Bickman y Rog (2009: 236-237).

## Estructura de la tesis

La primera parte constituye una aproximación histórica a la antropología del divorcio. El enfoque es básicamente cronológico, aunque el interés etnográfico por el divorcio comienza en Australia, Melanesia y Norteamérica, lejos de la sabana africana y el contexto regional va perfilando la selección de los problemas teóricos (Fardon 1990, *Localizing strategies*.) Tras revisar el tratamiento del divorcio en los antropólogos del s. XIX y de principios del XX me ocuparé de algunas de las problemáticas iniciales vinculadas al divorcio. Por su vinculación específica al tema central de la tesis, dedico un espacio aparte a las reflexiones sobre el divorcio en el ámbito amerindio.

La segunda parte, el divorcio y parentesco inca y época colonial, está construida a partir de fuentes primarias, de cronistas de Indias y documentos eclesiales, aunque incluye también referencias a comentaristas de estas fuentes. Se inició por el interés en seguir el rastro de la influencia de la iglesia en la formación de una ideología de parentesco en los libros conciliares (catecismos, sermones, confesionarios de indios).

La tercera parte, el divorcio en la Nación yampara, recoge los resultados del trabajo de campo. Se completa con un anexo, que transcribe una entrevista que realicé el 11 de junio de 2016 a Juan Zárate, ex-curaca del ayllu Angola.

Juan Zárate asistía entonces en Bilbao en la Universidad de Deusto, a un curso de formación en Derechos Humanos. Se trata de un curso anual para líderes indígenas de Sudamérica, que Deusto organiza en colaboración con Alto Comisionado las Naciones Unidas, y que consiste en dos meses de estancia en Deusto, un mes en las Naciones Unidas en Ginebra (Suiza) y una conferencia de fin de semana en Milán (Italia). Aunque lo relevante es el contenido de la entrevista, es una buena metáfora de la reversibilidad actual de los caminos del conocimiento etnográfico.



**PRIMERA PARTE. EL DIVORCIO EN LA HISTORIA DE  
LA ANTROPOLOGÍA**



## I.- Antecedentes

En los siglos XVII y XVIII el divorcio no es ajeno al deslinde entre derecho natural y teología. Cosmógrafos e iusnaturalistas comparten un interés por los descubrimientos de los exploradores.<sup>30</sup> ¿Se ajustan las nuevas costumbres al derecho natural?<sup>31</sup>

La familia era considerada la piedra angular de la sociedad por los ilustrados renacentistas. (Hodgen 1971: 139), y el matrimonio, la institución fundadora de aquella<sup>32</sup>. Dos concepciones sobre matrimonio y divorcio circulan por las cosmografías y los relatos de los viajeros europeos en los siglos XVII y XVIII. Por una parte, una concepción del matrimonio primitivo como indisoluble. Por otra parte, la fragilidad del matrimonio primitivo, heredera de la concepción del divorcio como propio de una situación primitiva y no civilizada, que aún pervive en el desorden original. En el siglo XIX Lewis Morgan impondrá un orden evolucionista sobre ambas.

El dicto del historiador francés Lois Le Roy “*Ne se disse rien qui n’ait este dict paravant*” (En “*De la vicissitude ou Variete des choses en l’univers*”, de 1575) condensa cómo se escribe sobre las costumbres sociales en estos siglos. Los historiadores transmiten una imagen estable, atemporal y jerárquicamente ordenada del mundo, con costumbres que se difuminan y degeneran a partir del centro emisor cristiano y greco-romano. (Hodgen 1971). El siguiente párrafo del explorador y cosmógrafo francés André Thevet (*Les singularitez de la France antartique*, 1557), acerca de las maneras de combatir, ubica en un mismo escenario a los clásicos, a los salvajes contemporáneos y a los civilizados cristianos: “Ainsi en vsoient les anciens à la maniere des Sauvages: ils

---

<sup>30</sup> “El iusnaturalismo no es un interprete sino un descubridor” de leyes naturales (T. Pufendorf: *De iure naturae et gentium*, apud Norberto Bobbio: “El carácter del iusnaturalismo”, pg. 6 <https://es.scribd.com/doc/17656275/El-caracter-del-iusnaturalismo-Norberto-Bobbio#>

<sup>31</sup> Derecho natural: El derecho natural postula la existencia de unos derechos universales fundados en la naturaleza humana

<sup>32</sup> Católicos y luteranos coinciden en esta concepción del matrimonio como origen de la familia como hogar. El punto de partida es la distinción oikos (hogar)/polis (‘sociedad civil’) de Aristóteles. Para Tomás de Aquino (s. XIII), el fin de la sociedad doméstica es el bien común: “Así como el individuo es parte de la sociedad doméstica, así ésta forma parte de la ciudad, que es la sociedad perfecta, según se dice en I *Politic*. Por tanto, como el bien del individuo no es un fin último, sino que está subordinado al bien común, síguese que el bien de la sociedad doméstica se ordena, a su vez, al bien de la ciudad o sociedad perfecta. En consecuencia, el que gobierna una familia puede, sin duda, dictar algunos preceptos o estatutos, pero nada que tenga propiamente el carácter de ley. (*Suma Teológica*, Parte II, cuestión 90, art. 3). Para Martin Lutero (s. XVI) la familia es la base de la nueva sociedad, cuyo orden plasma en la teoría de los tres regimientos: el hogar, el estado, y la iglesia y escuela (*Catecismo* de Lutero, 1529). Una de las consecuencias de la prohibición de los órdenes monásticos por la reforma protestante es el retorno de la mujer a la esfera doméstica y la prohibición del trabajo fuera de casa. Sin embargo las parejas pueden divorciarse porque el matrimonio luterano no es sacramento. (Huldig y Reimik 2017) <https://reformation.fuau.dk/media/6770/luthers-syn-paa-familien.pdf>. Será con las teorías políticas del contrato social, desarrolladas por Hobbes y Locke, que el interés común se desplaza de la familia a la sociedad civil.

combatoient á coups de poing, à coups de piè (...). Depuis à combatre ils vserent de pierres, qv' ils iettoient l'vn contra l'autre: comme il apert mesinement par la sainte Bible.” (Thevet 1557: 157). La diferencia es todavía geográfica, no evolutiva.

El tema del divorcio se incluye en los inventarios de las costumbres matrimoniales vinculadas a las grandes religiones o en las descripciones del mundo antiguo realizadas por los autores clásicos. Sin embargo, estas enciclopedias son más que meras colecciones de curiosidades. Unas coinciden en rechazar el divorcio en el mundo antiguo, concurriendo en la defensa de las bondades de la monogamia realizada por el influyente sacerdote inglés Thomas More en *Utopía* (1516).

La enciclopedia breve *Omnium Gentium Mores, Leges et Ritus* (1541), del humanista alemán Johann Boemus (1485-1535) es un compendio etnográfico de las partes de la Tierra conocidas: Europa, África y Asia. La divulgación de las costumbres responde a un fin didáctico y moral comparativo: “Y en lo que toca a la elección de las costumbres y maneras de viuir, imitemos las buenas, y huyamos de las malas.” ¿El divorcio, es una costumbre mala o buena? Para el cristiano Boemus la creación es perfecta, pero el mundo es corruptible. En el mundo clásico, el divorcio es una degeneración de la institución de derecho natural y tiene por tanto un origen, personificado en el conocido repudio de Spurius Carbillus a su mujer infértil (Boemus 1541: pg.). La adición de Francisco Thamara en la edición española de Boemus desvía sin embargo el foco de atención de la reproducción biológica a las costumbres precristianas: “El divorcio es fácil entre ellos. Son grandes idólatras, ahora son todos cristianos” (pg. 319). El catolicismo prohíbe el divorcio.

El divorcio es catalogado por el historiador sevillano Pedro Mexía dentro de las prácticas que se apartan de la norma social. En el cap. 37 de *Silva de varia lección* (1540) Mexía describe la incontinencia y el divorcio dentro de las cosas notables, inclinaciones extrañas o reprobables de los pueblos del mundo. A principios del siglo XVIII, en 1724 el historiador británico Thomas Salmon dedica *A Critical essay concerning marriage* a describir las prácticas matrimoniales de los pueblos de la antigüedad (egipcios, sajones, tártaros, judíos, etc). En el capítulo V, “The nature of divorce” concluye que el divorcio es un acto “repugnante a la ley natural”.

En 1744 el humanista Giambatista Vico publicó *Ciencia Nueva*, una larga y detallada discusión en clave poética sobre el origen de las instituciones sociales. Para Vico el divorcio es un corolario del desarrollo de las disposiciones humanas, que hacen que el matrimonio monógamo lo sea para toda la vida. En el origen, el pudor (la virtud que defiende a los seres humanos de las fuerzas superiores, en el lenguaje de Vico) impulsa al hombre a “(arrastrar) consigo una mujer dentro de las grutas para tenerla en su compañía durante toda su vida” El divorcio fue un fenómeno tardío (entre los romanos). Que el matrimonio es un remedio contra la concupiscencia es un pensamiento de Tomás de Aquino (siglo XIII) (En: “Suplemento a la tercera parte de Suma Teológica”, cuestión 67).

Por otra parte, están los enciclopedistas que destacan el papel del divorcio como remedio de males. El influyente politólogo francés Jean Bodin (*Les Six Livres de la République*, de 1576), basándose en fuentes greco-romanas, apela a la comprensión sensata de la línea de gobierno natural (del padre sobre los hijos, del dueño sobre el esclavo, del marido sobre la esposa) para justificar el repudio a la mujer por parte del marido como llave de la libertad de ambos. El divorcio también recibe una respuesta positiva por parte de los autores de la Ilustración. El propio Rousseau parece justificar el divorcio si la convivencia no contribuye a la perfección del cónyuge: “El matrimonio es un contrato que se celebra con la naturaleza no menos que entre los cónyuges. Pero aquel que se impone una obligación a que no le ha obligado la naturaleza, primero ha de cercionarse de los medios para desempeñarla; de otro modo se hace culpable de lo que no pueda lograr”. (Rousseau, *Emilio*. 1762: 34).

El barón de Montesquieu incluye dos subcapítulos (XV y XVI) sobre el divorcio en el *Espíritu de las Leyes* (1748), dentro del Libro XV “De cómo las leyes de la esclavitud doméstica tienen relación con la naturaleza del clima” (pg. 374-396). Montesquieu conjuga el determinismo naturalista con la voluntad humana. Coincide con Vico en interpretar la relación de género desde el pudor que media entre el deseo y la vergüenza, pero añade que las leyes de los hombres son desiguales en este asunto: “Es dura ley la que concede el derecho del repudio al hombre y se lo niega a la mujer” (pg. 390). Su consideración de cómo el divorcio afecta a los hijos (Los derechos de los esposos no siempre son beneficiosos para los hijos, en el cap. XV) parece actualizar la cuestión 67 de Tomás de Aquino: la indisolubilidad matrimonial está al servicio del bienestar de los hijos. En el siglo XIX Hegel elabora también sobre divorcio y procreación: son los hijos los que sustentan, objetivizan, la alianza del matrimonio occidental. ( Aranzadi 2014:117, Žižek 2012 <http://www.e-flux.com/journal/34/68365/hegel-on-marriage/> ).

La principal fuente de Montesquieu sigue siendo la sociedad greco-romana - la ley de Rómulo ya establece diferencias jerárquicas a favor del marido (cap. XVI), pero al juzgar de racionales las prácticas de lugares lejanos de Europa, como el Méjico clásico o las Maldivas, Montesquieu avanza una pregunta de etnógrafo contemporáneo: ¿cuándo podemos decir que hay divorcio?

El lenguaje técnico empleado para definir la separación matrimonial como divorcio puede variar de una obra a otra. Montesquieu diferencia entre repudio y divorcio en términos de voluntad de las partes, similar al criterio de las legislaciones contemporáneas, que distinguen entre divorcio voluntario y litigioso: “Hay entre el divorcio y el repudio la diferencia de que el primero se efectúa por mutuo consentimiento á causa de alguna incompatibilidad mutua, mientras que el repudio se verifica por voluntad y utilidad de una de las dos partes, sin que intervengan la voluntad y utilidad de la otra.” En el recopilatorio *Ceremonies nuptiales de toutes les nations*, (1681) Louis de Gaya evita el término 'divorcio' en favor de los términos 'repudio' y 'abandono' para definir la ruptura de una unión: Entre los tupinambas de Brasil: "Le mari repudie & chasse la femme quand il luy plaift, lors qu'elle l'offense: Et quand la femme quitte de mesme son mari, elle luy dit i son langage (...)" (pg. 68). Hay repudio a la esposa entre los persas, moscovitas (rusos), musulmanes y judíos. Con su nota



sobre el abandono voluntario por parte de la mujer en una de las sociedades del Nuevo Mundo, los tupinamba, Louis Gaya avanza por tanto una posible diferencia cualitativa indígena.

Las cosmografías y la literatura de viajes de los siglos XVII y XVIII no rompen con los moldes clásicos, sino que incorporan progresivamente nuevas partes del mundo conocido en el espacio y en el tiempo. Esta literatura de viajes alterna pros y contras de la práctica del divorcio. Los pueblos lejanos pasan a ser considerados por los europeos como una imagen contemporánea de sus antepasados. El pensamiento universalista de la tradición cristiana traza la genealogía del ser humano desde Adán y Eva, y la divide a partir de los tres hijos de Noé, Jafet, Sham y Cam. Tan temprano como en 1512, una Bula pontificia de Julio II decreta la humanidad de los indígenas americanos por ser descendientes de nuestros primeros padres. Si las prácticas de los griegos y romanos (Boemus), de los bárbaros (Mexía), y de los indígenas de América (Acosta) presentan rasgos similares, se puede medir el grado de su humanidad en términos cristianos de caída, sea o bien por corrupción, o bien por ignorancia.

La *Cosmographia universalis* (1544) del alemán Sebastian Münster había metido en el mismo saco a los hombres del Nuevo mundo con los antropófagos del mundo clásico. Sin embargo, para Münster, el barbarismo del buen salvaje americano es por ignorancia, no por degeneración. El especialista alemán culpa de la corrupción moral del noble indígena al contacto cultural, al deseo de lucro y poder de los europeos (McClean 2007: 257).

En la controversia de Valladolid (1550) se enfrentaron dos tesis sobre la evangelización de América: una, a sangre y fuego, defendida por Juan Ginés de Sepúlveda, y la otra, la de Bartolomé de las Casas, defensora de la evangelización de los indígenas por derecho natural. El indígena de condición libre y comportamiento racional defendido por de las Casas había sido injustamente sometido a esclavitud por el europeo. No tiene derecho el europeo a menospreciar sus costumbres, (entre ellas el matrimonio o el divorcio si lo hay), pero si a reconducirlas al cristianismo. José de Acosta organiza su *Historia natural y moral de las Indias* (1590) como una obra total, comenzando con el Cap. I: "Que la causa de la idolatría ha sido la soberbia y envidia del demonio" y finalizando con el liberador cap. XXVIII "De la disposición que la Divina Providencia ordenó en Indias para la entrada de la Religión Cristiana en ellas". El capítulo XXVII, "De otras ceremonias y ritos de los Indios a semejanza de los nuestros" está dedicado al matrimonio, una institución tanto indígena como europea. El matrimonio prehispánico pertenece a la sociedad buena.

En 1552, la *Historia de las Indias* de González de Gomara ubica a los indígenas americanos en la Biblia como descendientes de nuestros primeros padres. Que José de Acosta presente el divorcio como un deshacer lo hecho, "(el matrimonio prehispánico) Podíase deshacer y el deshecho no se podía revalidar" (pg. 379) transmite sentido común, humanismo. Los mejicanos "y no llevándose bien, hacían partición de los bienes, conforme a lo que cada uno de ellos trajo, dándoles libertad, que cada uno se casase con quien quisiese, y a ella le daban las hijas y a él los hijos" (pg. 112). El proyecto de Acosta es racionalizar las prácticas indígenas prehispánicas. Además de integrar el divorcio en las

prácticas matrimoniales mejicanas, Acosta niega que los incas se casaran entre hermanos carnales, y justifica el castigo a los adúlteros tras unión legítima.

Leyendo el ensayo *De los caníbales* (1580) se intuye que para Michel de Montaigne, abocado a la defensa del matrimonio en cualquiera de sus formas culturales, el divorcio no forma parte de las costumbres del 'buen salvaje'. Es decir, en el mundo indígena (amerindio) no hay traición o deslealtad de pareja, "Jamás se vio en aquellos países opinión tan relajada que disculpase la traición, la deslealtad, la tiranía y la crueldad, que son nuestros pecados ordinarios." (Montaigne 1580), ni celos: "Abrigando mayor interés por el honor de sus maridos que por todo lo demás, emplean la mayor solicitud de que son capaces en recabar el mayor número posible de compañeras, puesto que tal circunstancia prueba la virtud de sus esposos." (Montaigne 1580).

El anónimo Uxorius dedica *An accurate description of the marriage ceremonies used by many nations* (1782) a las mujeres (de Gran Bretaña e Irlanda). El índice de las regulaciones y ceremonias matrimoniales por países presta especial atención al divorcio en el mundo judío y musulmán,<sup>33</sup> pero ya integra las sociedades del Nuevo Mundo. Las costumbres lejanas son presentadas como rarezas culturales, pero siempre piadosas.<sup>34</sup> La infertilidad como factor causal entre los indígenas de Canadá, los tipos de divorcio entre musulmanes y turcos, la libertad de divorcio y la diferencia de género para las segundas nupcias entre los hotentotes, las prácticas dilatorias entre los judíos, son algunos de los casos desarrollados. La curiosidad de Uxorius por la divergencia entre ley de los hombres y práctica social en las costumbres matrimoniales es un anticipo de la antropología del derecho.<sup>35</sup>

En el siglo I d.C. en el Libro V de la *Historia natural* el romano Plinio el viejo había escrito que aparte de seres fabulosos, "No encontré ninguna otra cosa memorable sobre África".<sup>36</sup> En el espíritu de Plinio, en 1544, el cosmógrafo alemán Sebastian Münster (*Cosmographia universalis*) hace un uso retórico de

---

<sup>33</sup> El capítulo III está dedicado a "las maneras por las cuales la mujer obtiene el divorcio y el castigo que recibe un hombre que seduce a una sirvienta", aunque en el mismo solo ofrece información sobre el repudio con menor de edad. El cap. V trata de los celos como causal de divorcio.

<sup>34</sup> Subtítulo del libro: "*The oddity of some, the absurdity of others, the drollery of many, and the real or intended piety of all.*"

<sup>35</sup> "*The above mentioned liberty to sue (se refiere a las prácticas matrimoniales entre los musulmanes) for the marriage duty, the dowry stipulated to be given to wives, the dowry stipulated to be given to wives after a divorce, seem somewhat inconsistent with the retired lives women lead, and with the general opinion of the Mahometans, that women are but half rational, and made for the use of man as a horse (...), but in most countries and religions, the law is widely different from the practice.*" (pg. 183).

<sup>36</sup> "Se informa que los Blemios no tienen cabeza, y tienen la boca y los ojos fijos en el pecho. Los Sátiros, excepto la figura, no son seres humanos. La forma de los Egipanos es tal como los representan vulgarmente. Los pies de los Himantopodes están torcidos como un cinto, para arrastrarse como serpientes. Los Farusios antes persas, se dice, que junto con Hércules hicieron su expedición a las Hespérides. No encontré ninguna otra cosa memorable sobre África." (Plinio el viejo: *Historia natural*. Libro V).

los prodigios naturales, los hombres grotescos, los animales monstruosos, para marcar la alteridad africana (McClellan 2007: 276). Un siglo más tarde, en 1672, Jacob Cortemünde, un marinero nórdico enrolado en la VOC,<sup>37</sup> ya defiende rasgos de humanidad en el matrimonio africano, aunque sin abandonar el argumento de la crueldad indígena. En su descripción del matrimonio hotentote en 1672, Cortemünde, afirma que los hotentotes no se divorcian.<sup>38</sup> “La ruptura del matrimonio es tan mal vista, que un hombre adúltero es condenado a morir a latigazos y una mujer adúltera es condenada a morir ahorcada” (Cortemünde 1672, apud Hemmingsen 1953: 88). Así que llama la atención la combinación de exotismo y estabilidad matrimonial en el relato de Cortemünde: “La pareja es fiel al matrimonio; son monógamos. Sellan la unión mediante un ritual, el marido se hace una herida en el pecho izquierdo y da de beber la sangre a la mujer, ésta se corta una parte del dedo meñique que entrega al marido como fianza de su fidelidad para que éste se la coma. ¡Es una costumbre bárbara, pero el amor es verdadero!” (Cortemünde 1672: 48 r, en Hemmingsen 1953: 88). Y en pleno debate sobre la abolición del esclavismo, el médico colonial alemán Paul Isert,<sup>39</sup> que en los años 1783-1787 viajó a la costa de Guinea, defiende que no se trate a los africanos como a bestias salvajes, lo que justifica afirmando que solo roban o rompen los matrimonios por influencia de los europeos. Es el argumento de que el mal viene de afuera.

En resumen, una concepción humanista del divorcio indígena se abre paso poco a poco como materia de derecho natural en la historiografía de la época, avanzando asuntos de interés antropológico contemporáneo: la relación entre ley y práctica social, el interés de los hijos en casos de divorcio, la racionalidad del comportamiento de la mujer o el divorcio como remedio de males son algunos de ellos.

En el siglo XVIII, el padre jesuita francés J. Lafitau, considerado un antecedente claro de Morgan por sus trabajos sobre los iroqueses, presta atención a la salud del matrimonio en las sociedades consideradas salvajes o primitivas. Lafitau (1724) habla del divorcio de los amerindios dentro del cap. VI, sobre el matrimonio en el Nuevo Mundo. Las desavenencias que trastornan la vida marital pueden derivar en divorcio (Lafitau 1724: 350). La casuística se ciñe a las relaciones de pareja: mal humor, falta de atención, la intromisión de los parientes, celos, temperamento. El Viejo Mundo es el espejo de las costumbres maritales indígenas.<sup>40</sup>

El matrimonio indígena que Lafitau conoce en el siglo XVIII es como un trasatlántico en medio de un temporal en alta mar. A pesar de la aparente estabilidad que le confiere el rito, el matrimonio indígena se expone a las

---

<sup>37</sup> *Vereenigde Oost-Indische Compagnie* – Compañía holandesa de las Indias orientales.

<sup>38</sup> Henning Henningsen: J. P. Cortemünde. *Dagbog fra en ostindiefart 1672-75*. Helsingør: Handels- Og Søfartsmuseet på Kronborg. 1953.

<sup>39</sup> Paul Isert: ‘*Reise nach Guinea und den Caribaischen Inseln in Columbia*’. 1788.

<sup>40</sup> *Deuteronomio* 24: 1-3: “Si un hombre se casa con una mujer, pero luego deja de quererla por haber encontrado en ella algo indecoroso, solo podrá despedirla si le entrega un certificado de divorcio.” En este versículo hay una correlación entre infidelidad, antipatías mutuas e incompatibilidad de caracteres (Lafitau 1724).

amenazas externas de la desorganización social en tiempos de cambio. Los iroqueses y los hurones no se divorcian por decoro, pero el encuentro colonial amenaza la estabilidad matrimonial entre los jóvenes. Es un aviso para navegantes, porque ni el rito ni la virtud (del casado) garantizan la estabilidad matrimonial. "On all sides, there are conventional people and unconventional ones" (Lafitau 1724: 352). La deserción y los celos son dos rasgos que se repiten en la bibliografía posterior sobre el divorcio amerindio.



## II.- La antropología del siglo XIX y del primer siglo XX

### II.1 Aproximación teórica general

#### II.1.2 El evolucionismo

El evolucionismo es un golpe en la frente a la teoría bíblica de la degeneración humana. En las décadas de 1860 y 1870 cuajan en el dominio académico (británico y norteamericano) las ideas evolucionistas del progreso humano por estadios o etapas (salvajismo, barbarie y civilización, ó inferior, medio y superior)<sup>41</sup> o por contacto. La descripción del divorcio azteca por Adolph Bandelier (1879, *On the social organization and mode of government of the ancient Mexicans*) responde a un modelo difusionista tyloriano: el divorcio es una consecuencia del contacto colonial.<sup>42</sup>

A pesar de la recomendación de Sol Tax (1937: 466)<sup>43</sup>, voy a revisar la fórmula<sup>44</sup> de los antropólogos decimonónicos para estudiar el divorcio. El tema central de las investigaciones y debates evolucionistas es la terminología de parentesco y el cambio histórico de la institución familiar como organización social. Los evolucionistas decimonónicos piensan en términos de cambio general, de evolución humana; el cambio particular (de una familia) pasa desapercibido o resulta irrelevante. El divorcio queda fuera de las fases de la vida (nacimiento, matrimonio, muerte), es una costumbre marginal. Las situaciones de repudio, infidelidad o divorcio son episodios costumbristas, que en principio no despiertan un interés teórico suficiente. No hay entrada para divorcio en los índices analíticos de L. Morgan sobre los aborígenes del continente americano (1871, *Ancient society*; y 1881, *Houses and house life of the American aborígenes*), las dos obras en las que habla de divorcio, pero sí la hay para todas las formas que generan matrimonio (raptó, exogamia, etc). James Frazer cita el divorcio una sola vez en la edición abreviada de *La rama dorada* (1927: 231, original de 1890), como efecto de la ruptura del tabú de evitación de la suegra en las tribus Yuin de Nueva Gales del Sur. La entidad matrimonial es un fin en sí mismo. Hay que rastrear la presencia indirecta y contextual del divorcio en las prácticas matrimoniales, reservada frecuentemente a una nota a pie de página.<sup>45</sup>

---

<sup>41</sup> Los datos etnográficos comienzan a evaluarse para ubicar los matrimonios en la escala de Morgan (Stocking 1999: 22), pero las nuevas ideas se difunden sobre todo a través de los encuentros personales entre los teóricos evolucionistas. (Trautmann 2008: 64).

<sup>42</sup> Tanto Rivers (1906: 476) como Radcliffe Brown (1922: 17) achacan el descenso poblacional en Oceanía a enfermedades de origen europeo.

<sup>43</sup> "(...) and try to evaluate their contributions would be as a bullfrog (rana) were to try to evaluate a tadpole (renacuajo)." (Tax 1937: 466).

<sup>44</sup> "(...) who can say that it was unfortunate that the first ethnologists were beset by a false formula?" (Tax 1937: 466).

<sup>45</sup> Lo que pasa con el repudio: "Los bagandas del África Central creen tan firmemente en la íntima relación existente entre la cópula sexual y la fertilidad del suelo, que una esposa estéril suele ser repudiada, pues por su causa suponen que el huerto de su marido carecería de frutos" (Frazer 1890: 173).

E.B. Tylor (1878, *Researches into the early History of Mankind*) no contempla el divorcio entre las 'some remarkable customs' (restricciones para el matrimonio, matrimonio por captura, matrimonio entre primos) que forman parte del parentesco y la organización social. Su postura no varía en Tylor (1889, *On a Method of Investigating the Development of Institutions; Applied to Laws of Marriage and Descent*), donde sin embargo se entrelazan dos posturas acerca del divorcio indígena, una explícita, que lo omite, y una implícita, que lo sugiere. A pesar del enunciado prometedor, Tylor (1889) no contempla el divorcio dentro de la formación de leyes de matrimonio y descendencia – y sus citas etnográficas no conducen al divorcio, por ejemplo cuando explica que la integración del marido en la familia de su mujer le lleva a enfrentarse a sus propios parientes de sangre en caso de conflicto armado (1889: 251). Sin embargo de su concepción del levirato como un mecanismo que asegura la continuidad social se deduce la prohibición del divorcio.

El divorcio no es tema prioritario para el evolucionismo de McLennan, pero aparece como consecuencia de las situaciones de infidelidad, repudio etc. que acompañan a la promiscuidad y su regulación (poliandría, levirato, etc.)<sup>46</sup>. En la línea de Tylor, McLennan (1865, *Primitive marriage*) define el levirato como una forma moderna de poliandría (el hermano menor hereda la viuda de su hermano mayor). "We have seen polyandry change its form till it allowed of kinship through males, and then die away into an obligation on the younger brothers in turn to espouse the widow of the eldest brother." (McLennan 1865: 124). Esta imagen del levirato como mecanismo de sustitución resultará inspiradora para la antropología de los años 1950- 1970, que ven la incompatibilidad entre divorcio y levirato cuando el matrimonio es un asunto entre familias.

( Como veremos más adelante, la conjunción de levirato y ausencia de divorcio se da entre los Gumsa kachin - Ordinary Jinghpaw (Leach 1957) y entre los iatmul (Bateson, apud Korn 1971: 119), ambas etnias practican matrimonio asimétrico) .

A mediados del siglo XIX el divorcio no es ajeno al debate sobre el origen de la familia, que se plantea en términos de historicismo jurídico. H. Maine (1861, *Ancient Law*) defiende el origen patriarcal de la institución familiar indoeuropea y J. J. Bachofen (1861, *Das Mutterrecht*) el origen matriarcal de la misma. El interés por la agnación y la regulación de la paternidad eclipsa no solo el divorcio de pareja sino también el matrimonio en Maine (1861) en la transición histórica de estatus a contrato<sup>47</sup>. "Ancient law subordinates the woman to her blood-relations, while a prime phenomenon of modern jurisprudence has been her subordination to her husband." (Maine 1861: 136). Para Bachofen, también jurista, la dinámica social de la antigua sociedad matriarcal es estable e igualitaria. Según Bachofen, la prohibición del divorcio es un mecanismo propio del estadio patriarcal, que por medio del matrimonio monógamo heterosexual

<sup>46</sup> Los ejemplos etnográficos en McLennan (1865: n.1, pg. 96-97) ilustran la concepción decimonónica de las sociedades promiscuas contemporáneas: poliginia, poliandría, mujeres en común, infidelidad conyugal, escaso aprecio de la castidad, divorcio frecuente, etc. Las fuentes de McLennan son viajeros clásicos y contemporáneos.

<sup>47</sup> El individuo sustituye a la familia como sede de derechos y obligaciones sociales en la transición histórica (Maine 1861: 149).

crea una relación desigual de género, a favor del hombre. El divorcio es un ataque al principio de exclusividad. "Those who believe in the necessary primacy of permanent sexual union cannot be spared a humiliating surprise (...) Nature has not endowed woman with all her charms merely to let her fade in the arms of one man" (1931: 164-165).

El enfoque evolucionista de L. Morgan (1877, *Ancient society*) no esquiva el problema del divorcio, que es un problema intrínseco a la familia punalúa que por definición es una sucesión de relaciones sexuales. Morgan introduce el asunto del divorcio al describir el tipo de familia sindiasmia 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). 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). 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.

Los conflictos matrimoniales en la vida cotidiana de las gentes y fratrías de los indígenas contemporáneos del continente americano no son una prioridad para Morgan, 1881 (*Houses and house life of the American aborigenes*). Morgan llama familia (de tipo sindiásmico) a la pareja monógama aborígen, con divorcio por separación voluntaria admitido y corriente. "Among the Indian tribes, in whatever stage of advancement, the family was found in the pairing form, with separation at the option of either party. It was founded upon marriage between single pairs, but it fell below the monogamian family of civilized society." (ibid 1881: 200). Las tribus se separan y forman continuamente (1881: 19) pero la vida doméstica de los aborígenes no invita al divorcio; la pareja se integra en la familia, que es la unidad de referencia que se adapta al entorno en la descripción de Morgan. "It was the weakness of the family, its inability to face alone the struggle of life, which led to the construction of joint-tenement houses throughout North and South America by the Indian tribes; and it was the gentile organization which led them to fill these houses, on the principle of kin, with related families." (1881: 238)

En los calpulli o barrios aztecas la armonía doméstica está supeditada a la comunidad de parientes: "The kin had the right to regulate and to control marriage" (1881: 200). El conflicto es externo a la pareja. Entre las tribus de las márgenes del río Columbia (N.O. de Norteamérica), el factor de cambio es la demografía: "Their large houses usually contain several families, consisting of the parents, their sons and daughter-in-law and grandchildren, among whom the provisions are common, and whose harmony is scarcely ever interrupted by disputes. Although polygamy is permitted by their customs, very few have more than a single wife, and she is brought immediately after the marriage into the husband's family, where she resides until increasing numbers oblige them to seek another house (...)." (ibid 1881: 71). En la vida doméstica hay separación de roles (epitomizado en los turnos de comida iroqueses, primero comen los



hombres, luego las mujeres y los niños) (ibid 1881: 99). Con apoyo de la analogía del derecho materno en las sociedades del Viejo Mundo descritas por Bachofen (1861) Morgan traza una línea divisoria entre la vida doméstica y la vida tribal: “But this influence of the woman did not reach outward to the affairs of the gens, phratry, or tribe, but seems to have commenced and ended with the household” (ibid 1881: 122). La relación entre sexos - incluso en caso de divorcio o separación - es tratada de manera mecánica. “This view (que el hombre abandone la casa en caso de separación entre las sociedades de derecho materno) is quite consistent with the life of patient drudgery and of general subordination which the iroquois wife cheerfully accepted as the portion of her sex” (ibid 1881: 123). El prototipo de sociedad patriarcal son las tribus griegas (ibid 1881: 123).

Las sociedades aborígenes australianas y melanesias son el escenario de la literatura etnográfica de la época. La preocupación finisecular por el divorcio no es ajena a las concepciones culturales europeas de la época, y que acompañan al etnógrafo a los mares del Sur. Por ejemplo, el cómo de la diferencia de género se trasmite ya desde los libros en los que se forman los antropólogos. En el cap. LXV, “Marital relations – De las ceremonias prenupciales a la disolución de la unión”, *Notes and Queries on anthropology* (1892), inmediatamente después de preguntar acerca de 23) la libertad de las mujeres antes del matrimonio, y 24) si ha sido buena esposa, insta a que el observador pregunte acerca de 25) las circunstancias en las que se permite el divorcio (de arriba abajo) y 26) si las mujeres se pueden volver a casar tras un divorcio.

La monografía de John Lubbock (1898, *The origin of civilisation and the primitive condition of man. Mental and social condition of savages*) trasmite la sorpresa iniciática del etnógrafo decimonónico ante las prácticas matrimoniales extrañas: “*Marriage, and the relationship of a child to its father and mother, seem to us so natural and obvious, that we are apt to look on them as aboriginal and general to the human race. This, however, is very far from being the case. The lowest races have no institution of marriage; true love is almost unknown among them; and marriage in its lowest phases, is by no means a matter of affection and companionship.*” (Lubbock 1898: 69, cap III: *Marriage and relationships*).

### II.1.2 Años 1910-20

En *Totemismo y exogamia* (1910) J. Frazer retoma el divorcio como repudio para describir las prácticas generalizadas de intercambio de mujeres en las sociedades polígamas australianas (ibid 1910: 370). El enfoque es, en principio, teleológico, la cultura avanza en el sentido unidireccional del progreso. Describiendo el totemismo aranda (centro de Australia), Frazer dice “In this last respect it can hardly be disputed that the central tribes have preserved the more primitive beliefs each other, and customs, and that the gradual transition from a purely totems are fortuitous determination of the totem to a strict inheritance strictly of it in the paternal line marks a social and intellectual in the advance in culture.” y rechaza el proceso en sentido contrario como inadmisibles (Frazer 1910: 243). Sin embargo, Frazer (1910) se da de bruces con la realidad etnográfica cuando cita las reflexiones de un misionero, C. W. Schurmann,

acerca del matrimonio en la tribu australiana parnkalla. Incesto y divorcio flotan en el mismo magma informe de la distante sociedad nativa.

Más allá de las limitaciones de los etnógrafos “it almost impossible to find out the difference between real or nearly adopted relatives.” (Schurmann, apud Frazer 1910: 370), la práctica social parnkalla puede ser impredecible e indeterminada. “There is not an instance of two Mattiri or Karraru being married (El matrimonio correcto es entre un mattiri y un karraru), although they do not seem to consider less virtuous connections between parties of the same class incestuous.” y “but it is very difficult to ascertain them (las prohibiciones matrimoniales), on account of the innumerable grades of consanguinity that arise from polygamy, and from frequent interchanging and repudiating of wives.” (Schurmann, apud Frazer 1910: 371). En la transición dieri del matrimonio grupal (*pirauru*) al matrimonio individual (*tippa-malku*) juegan un papel importante los esponsales, garantía de la estabilidad matrimonial en términos de derecho parterno (Howitt, apud Frazer 1910: 372).

Las restricciones psico-morales a los impulsos sexuales centran el interés por el matrimonio en *Totem y tabú* (Freud 1919). El matrimonio y los hijos son una garantía para la estabilidad psico-sexual de la mujer adulta, que “the premature termination of the conjugal relation, and the monotony in the wife’s emotional life” (Freud 1919: 12) ponen en peligro. Al igual que Frazer (1890), Freud (1919) observa el divorcio a través de las grietas que deja el incesto entre parientes políticos. La necesaria evitación que surge de la ambivalente relación de ternura y hostilidad entre el esposo y su suegra, quien se identifica emocionalmente con su hija, la ilustra esta máxima de una mujer zulu: “It is not right that he should see the breasts which nursed his wife” (ibid 1919: 12).

Firth (1968) desvela las carencias sociológicas del modelo genealógico de W.H.R. Rivers (1907), y Schneider (1968) las psicológicas en Kroeber (1909). Rivers (1907, *On the origin of the Classificatory System of Relationships*) critica el evolucionismo y el énfasis en la promiscuidad de Morgan, pero no ve más allá de la organización social del acceso sexual a las mujeres (Firth 1968: 22). Rivers se centra en la transferencia de mujeres, utilizando la terminología para inferir tipos de matrimonio pero omite las consideraciones sociales (pagos, deberes y derechos, etc) que componen la vida matrimonial, reduciendo la sociología a una morfología que se basa en una relación de variables (forma matrimonial, forma social y terminología), que Rivers entiende en términos de causalidad (Firth 1968: 22).

Kroeber (1909, *Classificatory Systems of Relationship*), por el contrario, sostiene que la terminología no es una causa, tan solo confirma la forma matrimonial. El sistema terminológico es una construcción formal, es más psicología (en el sentido de 'producto de la mente humana') que sociología (Schneider 1968). El fondo del debate entre Rivers (1907) y Kroeber (1909) es la relación entre el modelo cultural y la práctica (Schneider 1968: 12). La tipología de unión matrimonial y la terminología componen un entramado de significado que hay que desvelar en el contexto de su uso (Schneider 1968: 12-13)<sup>48</sup>.

---

<sup>48</sup> ¿Confirma el uso del divorcio el modelo cultural de parentesco?

Más allá de sus discrepancias acerca de la terminología clasificatoria, Kroeber y Rivers se interesaron también por el divorcio en las sociedades primitivas. Coinciden en señalar la facilidad del mismo en las sociedades estudiadas, aunque desde regiones etnográficas y presupuestos teóricos diferentes. En cuanto al divorcio, Kroeber es descriptivo, incluso costumbrista, Rivers elabora desde planteamientos psicológicos. La fuente de Kroeber (1902, *The Arapaho*) son las declaraciones de sus informantes <sup>49</sup>, que describen las vicisitudes de los jóvenes matrimonios arapaho. El matrimonio arapaho lo marca una transacción de caballos como pago de la novia y el levantamiento del tipi. La situación típica de divorcio es el abandono de la mujer que junto a su amante 'hacen planes' para irse a vivir juntos. La mediación de un anciano evita la violenta revancha del marido celoso, aunque éste puede tomar la justicia por su mano y lesionarla, sin llegar a matarla. El divorcio zuñi (Nuevo México y Arizona) es fácil, el matrimonio no es nada más que un asunto entre un hombre y una mujer (Kroeber 1916, *Zuñi kin and clan*).

Para W.H.R. Rivers más importantes que las ceremonias son los diferentes tipos de posiciones representadas por las dos personas que se unen (primos cruzados, un hombre y la hija de su hermano, etc.) (Firth 1968: 21). A diferencia de S. Freud, que era un etnógrafo de salón, Rivers fue un auténtico psicólogo viajero, convencido de que el estudio comparativo de las culturas y creencias provee material para el psicólogo, quien suple la introspección con la observación del comportamiento humano (Elliot Smith 1926: xix). Rivers describe el divorcio indígena desde la psicología de los motivos. En *Psychology and Ethnology* (1926) dedica un apartado al divorcio (pg. 88-90) en el capítulo sobre matrimonio en la isla de Eddystone (islas Salomon). En las Salomon, el divorcio es fácil. Más allá del mecanismo de devolución del pago de la novia (denominado *poata*), el divorcio es una actitud mental del insatisfecho desposado indígena, que alega desagrado como causa de divorcio (sobre todo en casos de adulterio), y recurre al empleo de formulas mágicas para influir en el destino de las personas.

La fórmula culturalista de F. Boas contempla la plasmación de lo jurídico y la creencia en las relaciones de parentesco. Boas (1920, *The Social Organization of the Kwakiutl*) integra el divorcio en los mecanismos de transmisión hereditaria y de sucesión kwatiutl (costa del Pacífico de Norteamérica). Hay una tensión de fondo en la organización social kwakiutl. La finalidad de la endogamia (casamiento entre medio-hermanos) es que los privilegios (nombres, títulos) no salgan de la familia (Boas 1920: 117), pero en caso de divorcio, el yerno (son-in-law) puede transmitir los nombres que le han dado con sus nuevos descendientes que tenga en su nuevo matrimonio (pg 120), lo que apunta a una transmisión individual de los derechos donde las divisiones sociales no son grupos totémicos (pg. 125).

El derecho materno es una forma de organización social en la que los derechos de una persona se trazan a través de la madre (Rivers 1915, *Mother-right*). En la interpretación de Rivers (1915), más que afirmar a la madre, el derecho

---

<sup>49</sup> "The following are statements by the Arapaho on the subject of marriage" (Kroeber 1902: 12). Los arapaho viven en Colorado y Oklahoma.

materno niega al padre, recayendo la autoridad en los miembros varones del grupo materno, en concreto en el hermano de la madre. Las sociedades de derecho materno no son monolíticas e infiero que para Rivers la posibilidad de divorcio está en función de cómo la combinación de matrilinealidad y autoridad masculina se materializa en cada sociedad. La pertenencia de los hijos al grupo materno puede llegar al no reconocimiento del padre biológico por los hijos, como en las sociedades matrilineales de la costa occidental africana, por ej. entre los fanti, donde no importa el nombre del padre, según Hartland (1921, *Primitive society*). El punto de partida de Hartland (1921) es el fenómeno del nacimiento del bebé, que desvincula de la relación sexual (coito) y vincula con el derecho. En las sociedades de derecho materno hay divorcio (más bien separación y omisión del padre), ya que los hijos pertenecen al grupo de la madre. En las sociedades de derecho paterno la incidencia de divorcio varía de acuerdo a otras variables (por ej. el pago de la novia), pero los hijos pertenecen al padre.

A pesar de que Hartland (1921)<sup>50</sup> es lectura de cabecera para Malinowski (1927, *Sex and repression in savage society*), la combinación funcionalista de la teoría de las necesidades biosociales con la noción de reciprocidad convierte al matrimonio en una institución indispensable para este último: “In human societies such a relationship (el matrimonio, aclaración mía) can usually be dissolved and re-entered with another partner but this process is never easy to carry out, and in some cultures the price of divorce makes it almost prohibitive” (Malinowski 1927 pg. ). El divorcio es una ruptura grave y desaconsejable: “Divorce in savage and civilized communities, for instance, or a rupture between parent and child is both a personal tragedy and a sociological mishap” (Malinowski 1927: 231).

En *The sexual life of the savages* (1929) Malinowski conjuga divorcio y paternidad en la descripción de los hechos de la vida en común en una sociedad matrilineal. En la tradición de H. Maine (1861) Malinowski desplaza el foco de atención de la pareja a la relación entre padres e hijos (los hijos, su madre, su padre y el hermano de la madre, a los que Malinowski cita por este orden, componen el núcleo de la familia trobriandesa). La tensión de fondo entre el amor paternal y el principio matrilineal no afecta la estabilidad de la vida tribal trobriandesa, porque el padre es, por definición, un extraño para el hijo, su estatus es social (el hijo llama *tama*, 'esposo de mi madre', al padre), no biológico (porque los trobriandeses desconocen la aportación del semen del padre para la fecundación del bebé, según Malinowski). ¿Cómo puede resultar tan traumática para un niño trobriandés (1927) la ausencia de la figura social del padre (1929)? El conflicto surge de la crianza (ibid 1927: 230). Malinowski señala dos fuentes de conflicto potencial en la familia. Por una parte, la fuente legal, derivada del

---

<sup>50</sup> La separación es fácil entre los yap (Micronesia), 'por cualquier motivo trivial' (Hartland 1921: 62), en la India que la novia remolonee para dejar la casa de sus padres es motivo de divorcio (ibid: 95), ni la propiedad, que se divide entre los dos (ibid: 99), ni la costosa devolución del pago de la novia en las Célebes, (ibid: 107) impiden el divorcio en la región sub-asiática. A pesar del instinto procreativo, hay abandono del hogar por el hombre (ibid: 117) y por la mujer (ibid: 120) en el mundo árabe y semítico; la separación de los no afecta al estatus del hijo en las sociedades matrilineales de las Islas Británicas (ibid: 128). Tras el nacimiento del hijo, la separación es frecuente y voluntario en las sociedades matrilineales de la América indígena (ibid: 137, 146), aunque en el Gran Chaco el matrimonio es indisoluble tras el nacimiento del primer hijo (ibid:138) (Hartland 1921).

reconocimiento de ambas líneas de descendencia. No es el caso trobiandés. Por otra parte, el conflicto afectivo, 'los celos', que Malinowski observa en el entorno de las relaciones entre padre e hijos. En las sociedades patrilineales, los celos derivan de las prerrogativas del padre. En las sociedades matrilineales, el padre se adapta porque carece de derechos sobre sus hijos (1927: 32), en todo caso el conflicto de intereses se da si el padre no cumple su papel de hermano de la madre con sus propios sobrinos (1929).

El divorcio indígena ocupa un lugar destacado en Malinowski (1917, *The family among the Australian aborigenes*), vinculado a la validez legal de la unión. "We have still to ask if the marriage was binding for both sides or only for the female (...). For marriage being a kind of obligation (...)." (Malinowski 1917: 62). Malinowski (1917) nada entre dos aguas, dignifica la institución matrimonial indígena como una entidad identificable, legal, pero a la que "the individual rights of the husband to his wife" (ibid 1917: 62) alejan del matrimonio contractual y voluntario europeo. La idea de privilegio mediatiza las relaciones de género en Malinowski (1917) y Malinowski (1927). El matrimonio indígena es un privilegio del varón. El divorcio es escaso, aunque hay repudio. El matrimonio está subordinado a la estabilidad tribal, pero las soluciones son puntuales, costumbristas.

Sin entrar en el divorcio, Spencer y Gillen (1899, *The native tribes of Central Australia*) se mueven en la casuística de las afrentas a la estabilidad matrimonial de las tribus del centro de Australia. Son episodios liminales, que amenazan la concepción patrimonial del matrimonio indígena: la mujer es propiedad del esposo. Hay castigo para el hombre que recurre a la magia para conquistar a una mujer de otro (cap. XVI) y el rapto de una mujer casada no siempre sale bien, el marido o el grupo local agraviado los buscará (cap. XVII). La mujer desposada que deserta se arriesga a un severo castigo, incluso a la muerte (Spencer y Gillen 1899: 543), aunque el marido también puede renunciar a la esposa y la mujer pasa a ser propiedad de su raptor (ibid 1889: 558).

En el capítulo VII de *Les rites de passage étude systématique des rites de la porte et du seuil, des l'hospitalité ... des funérailles, des saisons, etc.* (1909) Arnold van Gennep describe ceremonias de divorcio y viudez. A van Gennep (1909) le sorprende la divergencia entre el gran cuidado que los etnógrafos ponen en la descripción de las ceremonias matrimoniales y la poca atención que la literatura etnográfica presta a las ceremonias que rompen los lazos. ¿Hay algo más profundo que se le escapa a los observadores?, se pregunta.<sup>51</sup> Las ceremonias que rompen el matrimonio, divorcio y viudez, son ritos de desincorporación, de alto contenido simbólico y el paso previo a un nuevo rito de separación con las segundas nupcias.<sup>52</sup> La posibilidad de segundas nupcias, la categoría de adulto social, el divorcio con niños de por medio, o las medidas que

---

<sup>51</sup> "It is my impression, however, that if divorce ceremonies seem so simple in ethnographic literature it is because observers either have not been interested in them or have not understood the meaning of certain acts, and, in particular, because they have seen separation and divorce only in their legal and economic aspects." (van Gennep 2004 (1909): 142).

<sup>52</sup> Las tres etapas de los ritos de paso son: separación, liminalidad e incorporación (van Gennep 1909).

minimizan su efecto, son asuntos relacionados que deberían despertar interés por el divorcio. La simplicidad y falta de elaboración del rito requieren explicación y no “can be used as an objection against them.” (van Gennep 2004 (1909): 144).

La concepción expansiva de la institución matrimonial (el matrimonio suma, no resta) se encuentra en el tratamiento de levirato y sororato. R. Briffault (1927, *The Mothers*) explica el matrimonio sororal como una extensión. Tras el matrimonio, el varón tiene acceso a las hermanas de la esposa, de acuerdo a un principio de sustitución: “The woman whom a man has married may be exchanged for another sister, for no other reason than incompatibility or simply because the man wishes it” (Briffault 1927: 208). En 1999 F. Heritier retomará el asunto de la reduplicación de la alianza, modificando las variables. En aquellas sociedades en las que actúa la prohibición del incesto de segundo tipo (por ejemplo, mediante la prohibición del matrimonio con dos hermanas) actúa el principio, eclesiástico, de la *una caro*: marido y mujer son una misma carne (Heritier 1999). Entre los omaha (Briffault 1927) la *una caro* se extiende a través del lazo sororal: “I wish you to marry my brother's daughter, as she and I are one flesh” (Dorsey, apud Briffault 1927: 214). La misma práctica del matrimonio secundario sororal comparten algunos pueblos del Asia ártica (gilyak, yakut, tungus), de Norteamérica (ojibwa, pawnees, natchez, tribus de California, dakota), y de Sudamérica (Nueva Granada, caribes, Guyana británica, Amazonas, Orinoco, Gran Chaco, chiriguano) (Briffault 1927), lo que Briffault interpreta como residuo de matrimonio grupal.

También los thonga (H. Junod 1927, *The life of a South African tribe*) practican el matrimonio sororal. La devolución del pago de la novia (conocido como *lobolo*) permite la disolución del vínculo, que puede ser solicitada por cualquiera de las partes por motivo de adulterio, incompatibilidad de caracteres, desatención, o brujería (Junod 1927: 197-198). En cualquier caso la extensión se lo pone difícil al divorcio (una concepción consanguínea del entorno matrimonial refuerza la alianza entre familias).

Hemos visto como el interés etnográfico por el divorcio comienza en Australia, Melanesia y Norteamérica, lejos de la sabana africana. Aunque el pago de la novia es una garantía contra el repudio, el divorcio es algo más que dar cuenta del pago de la novia. El contexto regional va perfilando la selección de los problemas teóricos, que para la región subsahariana son la clasificación de los sistemas de parentesco, la exogamia y la matrilinealidad.<sup>53</sup> ¿Qué papel juega el divorcio en ellos? Más allá del control de los celos, una emoción humana fundamental (Darwin 1871), la regulación del emparejamiento estable en sociedades no europeas se considera que responde a la progresiva constitución

---

<sup>53</sup> Otros temas de interés son el totemismo, la promiscuidad primitiva, la unidad de la raza humana, la paternidad. Los temas de corte europeo son la sucesión testamentaria, la naturaleza de la familia en el derecho romano, eslavo e indoeuropeo, con especial atención a formas colectivas de familia como la *zadruga* sudestava y la patria potestad en la familia romana, los derechos individuales y distribución del poder entre los miembros de la familia. La naturaleza del matrimonio, su carácter privado o público, la condición de la esposa, y la adopción, sucesión y testamento, en el mundo hebreo, árabe, o japonés son los temas que centran los artículos y comentarios de Durkheim en *L'Année sociologique* (años 1899-1906, en Namdan 1980).

de la familia como unidad social básica (Morgan 1877), sea del tipo matriarcal (McLennan 1865, Bachofen 1861) o patriarcal (Maine 1871).

Dos situaciones de divorcio amenazan la estabilidad matrimonial en las monografías regionales de la época: el divorcio por infertilidad, y el divorcio por fuga. Me ocuparé a continuación de estas y otras problemáticas iniciales vinculadas al divorcio.

## II.2 Problemáticas

### II.2.1.- *La estabilidad matrimonial y la reproducción social.*

Herbert Spencer (la selección natural) y Charles Darwin (el origen de las especies) tuvieron un impacto divergente en el estudio del divorcio primitivo.<sup>54</sup> T. Trautmann valora como insignificante la aportación de Charles Darwin al estudio del parentesco (Trautmann 2008: 3). Pero, en mi opinión, la correlación entre divorcio y reproducción en Darwin plantea un problema interesante para el estudio del divorcio. En su teoría evolutiva (*The descent of man*, 1871: parte II, cap. XX), Darwin resuelve la lucha de género en la elección de pareja con fines reproductivos, lo que fundamenta citando la libertad para divorciarse de los charrúas (Uruguay), pero sobre todo citando el abandono de la pareja por parte de la mujer en respuesta a un matrimonio no deseado entre los pueblos del Ártico, entre los ahora desaparecidos abipones (pampa argentina), en las islas Fiyi, entre los fueguinos, los mongoles kalmuck, en tribus malayas y entre los cafires (nombre genérico para los africanos de Sudáfrica) (Darwin 1871: 373). La sociedad primitiva es una ilusión como objeto de la antropología social decimonónica porque nunca ha existido en el sentido evolucionista (Kuper 1981: 6), pero a la luz de Darwin (1871), el ritual del divorcio (van Gennep 1909), como expresión cultural de un ejercicio de selección natural, representa la posibilidad de discutir el divorcio como un punto central para la reproducción.

Fustel de Coulanges interpreta el divorcio en el mundo clásico desde la reproducción en el hogar, reduciendo la casuística al efecto de la infertilidad en la continuidad de la familia (*La cité antique*, 1864). Lo que une a la familia romana, lo que sostiene los nacimientos, los afectos, la agnación, es el culto a los ancestros en el hogar (pg. 43). La sanción religiosa es la enzima coagulante de las familias griega, romana e hindú.<sup>55</sup> En la concepción de Fustel de

---

<sup>54</sup> El impacto de la teoría de la selección natural de Darwin se vio lastrado por la idea de que la evolución no implica dirección o progreso, ni de que sigue un rumbo unilineal. La idea de la historia como progreso humano de Herbert Spencer fue mejor recibida (Kuper 1981: 2).

<sup>55</sup> Hay una correspondencia entre sacralidad y estabilidad matrimonial en las religiones clásicas. A mayor sacralidad, más difícil es el divorcio en el mundo clásico. En Roma las uniones por *usus*, y *en coemptio* se rompen más fácilmente que las uniones por *confarreatio*, con un elemento de clase que define este tipo de uniones (Maine 1871). El matrimonio hindú es considerado indisoluble (Holden 2008).

Coulanges el hogar es el escenario del ritual matrimonial <sup>56</sup>, el matrimonio es una transición de uno a otro hogar, si bien la sacralidad fija la unión como indivisible. Las reflexiones de Coulanges son un precedente a la antropología del hogar, principiada por Morgan (1881) y Levi Strauss (1982 y 1987), quienes, en mi opinión, convierten la relación causal de Coulanges entre religión y familia (Trautmann 2008: 188) en arraigo, pero a costa de desatender a los riesgos, entre ellos el divorcio, a los que la unión matrimonial como transición entre hogares está expuesta.

El enfoque evolucionista es teleológico, requiere un horizonte de estabilidad. El sociólogo Herbert Spencer lo busca en clave moral. A partir de un enfoque funcionalista de progreso, Herbert Spencer discute el matrimonio desde los roles de género,<sup>57</sup> pero enfoca el divorcio según el grado de desarrollo de las sociedades. Por una parte lee el divorcio en clave de moral sexual en las sociedades 'primitivas' <sup>58</sup> pero en su vida privada fue un abogado del divorcio libre en la sociedad industrial finisecular. <sup>59</sup>

Para la antropología de finales del XIX el horizonte de la pareja es la estabilidad matrimonial, tanto en Europa (Durkheim 1897), como en otras sociedades (Westermarck 1890). Las formas plurales de matrimonio entre los todas, una tribu de pastores del sur de la India, (matrimonio entre primos, poliandria, poligamia y matrimonio entre grupos de hermanos y hermanas), son anomalías para Rivers (1906, *The Tuddas*).

No vendría mal saber hasta qué punto las circunstancias personales del científico condicionan el análisis del divorcio. Para el sociólogo de orientación positivista A. Comte, que era católico practicante, el matrimonio indisoluble es garantía de la continuidad de la institución familiar como uno de los elementos universales de la sociedad humana. <sup>60</sup> En *Le suicide* el sociólogo E. Durkheim (1897: cap. V) interpreta el divorcio en las sociedades europeas de finales del XIX como un tipo de anomia, una situación o estado inestable, sin normas, que impide la integración en el grupo. Una de las posibles salidas es el suicidio. La separación de los cuerpos induce una perturbación desequilibrante, con diferente respuesta en función de alguna particularidad del matrimonio.<sup>61</sup> El matrimonio monógamo garantiza la satisfacción de las necesidades básicas y deseos humanos, su ausencia crea un estado de inquietud e inmunidad ante el

---

<sup>56</sup> Las etnografías andinas contemporáneas de corte aliancista reproducen precisamente el papel del hogar como escenario del ritual matrimonial, con la pedida, el pago, el nuevo hogar, etc. (véanse ejemplos en Meyer y Bolton 1981).

<sup>57</sup> "As I have before pointed out, (§327), the status of women is habitually very low in tribes given to war and in more advanced military societies, it is habitually very high in these primitive peaceful societies" (Spencer 1900: 631).

<sup>58</sup> "Among the Santals unchastity is almost unknown" y "divorce is rare" (Spencer 1900: 631, *The Principles of Sociology*, vol II).

<sup>59</sup> La visión positiva de la disfuncionalidad matrimonial de Herbert Spencer influyó en la reforma de la ley de divorcio en USA a finales del XIX. (Riley 1991: 121, *Divorce: An American tradition*).

<sup>60</sup> "This argument is futile and refutes itself" (Stuart Mill 1865, *Auguste Comte and positivism*).

<sup>61</sup> El método de Durkheim (1897) consiste en ir planteando y eliminando variables sociológicas: matrimonio, familia, religión, sexo, etc.



futuro. La anomia creada por el debilitamiento de la reglamentación matrimonial tras el divorcio puede inducir al suicidio, aunque con diferente respuesta entre hombres y mujeres.<sup>62</sup>

En sociedades no europeas, con un ratio de 72/28 %, “In a very few cases divorce ¿marriage? is indissoluble” (Hobhouse, Wheeler y Ginsberg 1915: 165). En el apartado 4 , del cap. III, ‘La familia’, Hobhouse, Wheeler y Ginsberg (1915) aproan el divorcio desde la estabilidad del matrimonio. Su objetivo es poner orden en la multitud de datos etnográficos sobre el tema. A la luz de su concepción evolucionista del progreso humano<sup>63</sup> dejan sobre el tapete y, en mi opinión, sin respuesta, su pregunta inicial: ¿por qué el matrimonio monógamo es indisoluble?<sup>64</sup> En las tablas que aportan hay monogamia indisoluble en 2 sociedades de cazadores (matrimonio por captura), en 1 grupo pastoralista (matrimonio por compra) y en 6 de agricultores (matrimonio por regalos).

### II.2.2.- La problemática del divorcio por infertilidad.

Si el divorcio entra por sí mismo a contribuir al debate acerca de las leyes del pensamiento primitivo, es a través de la creencias populares acerca de la reproducción humana. En los textos de L. Lévy-Bruhl, la infertilidad es la principal causal de divorcio, por una necesidad básica de reproducción social (Lévy-Bruhl 1928: 306 *L'âme primitive* ) o para evitar contagio (Lévy-Bruhl 1922: 440, *La mentalité primitive* ). En las islas Fiyi “*If one cannot have children with one wife, it is absolutely necessary to take another*” (1928: 306). Los bantús no desconocen los efectos del acto sexual (una creencia que se explica por la ley de contigüidad), pero no se imaginan que la pregnancy dependa del mismo, sino por encarnación del espíritu de un ancestro (Lévy-Bruhl 1922: 441). En uno y otro caso la mujer es ‘culpable’. La propia idea de separación física de cuerpos sugiere una concepción unitaria, ‘antidivorcista’, de la pareja indígena por E. Tylor (1878, *Researches into the early history of mankind and the development of civilization*): “*Among the less civilized races, the separation of subjective and objective impressions, which in this, as in several other matters, makes the most important difference between the educated man and the savage, is much less fully carried out*” (Tylor 1878: 6 ). Un ejemplo de ello es la couvade, “*The couvade implicitly denies the physical separation of ‘individuals’, which a civilized man would probably set down as a first principle*” (Tylor 1878: 295).

Para W.H.R. Rivers y B. Malinowski la acción humana está motivada física y psicológicamente, a partir de instintos y experiencias (Rivers), o necesidades (Malinowski) y aunque los materiales y categorías de los primitivos son diferentes a las occidentales, la elección responde a un pensamiento lógico (Stockning 1999: 236). El argumento antropológico que niega el divorcio por infertilidad de

<sup>62</sup> La monogamia garantiza la tranquilidad al hombre, pero no necesariamente a la mujer. (Durkheim 1897: cap. V).

<sup>63</sup> Una institución social es resultado del control progresivo del hombre sobre la naturaleza para conseguir mayor calidad de vida, un deseo que los autores creen que es universal (1915).

<sup>64</sup> “We can inquiry how far it is binding, distinguish cases in which it is entered into or dissolved so easily and so entirely at the will of either party that it is doubtful whether the term marriage is strictly applicable; and from this onwards we can trace every sort of graduation in the rigidity of the institution up to indissoluble monogamous marriage.” (1915: 3).

la mujer (Gerrits 2002: 233) <sup>65</sup> encuentra un apoyo parcial en las etnografías asiáticas de Rivers. Por una parte, en Asia la infertilidad no es un problema exclusivo de la mujer. La salud es exigente con el matrimonio tikopia, pues la enfermedad es causa de divorcio (Rivers 1914), pero entre los todas del sur de la India la infertilidad de la mujer no es motivo de divorcio, sí lo es la enfermedad del hombre (Rivers 1906: 525). Por otra parte, los malos hábitos (promiscuidad sexual) afectan al tamaño de la familia (infertilidad), pero no rompen las parejas toda (Rivers 1906). <sup>66</sup> La poligamia salva el matrimonio con mujer infértil; la relación de mujer con otro hombre (infidelidad) no es punible (pg. 525), no hay término toda para adulterio, aunque está mal visto ceder a la mujer (pg. 529). La multa del pago de un búfalo no impide el divorcio si hay voluntad de ruptura.

La licencia sexual no lleva necesariamente al divorcio. Lo que los dieri australianos <sup>67</sup> condenan es la mentira en la relación, que Howitt personaliza en los papeles de género conocidos: el hombre que no cumple su promesa de matrimonio es un *buka-pari*, la mujer infiel (*pala-kany*) en ausencia del marido es acusada de romper el matrimonio. La relación *pirrauru* se ajusta a derecho consuetudinario, pero no puede ser causa de ruptura del matrimonio *tippa-malku*.<sup>68</sup>

Ni B. Malinowski ni sus discípulos (R. Firth, E. Evans-Pritchard) prestan atención al divorcio en sus primeras publicaciones sobre la familia en las sociedades primitivas – R. Fortune, también discípulo de Malinowski, sí menciona el divorcio en *Sorceres of Dobu* (1932), aunque relacionado con la infidelidad (como cualquier pareja, en suma). “*The type of theory which Malinowski proposes does not suffer by such an extension as much as would that of Radcliffe Brown, for example. Sociological parenthood and marriage – really the simple active family (no matter of what fictions it is based), such as there is in the Western world, the Trobriands, or anywhere else*” (Tax 1955: 479).

---

<sup>65</sup> “*To summarize, although the threat of divorce as experienced by infertile Macua women is real, not having children does not automatically mean that a man will repudiate his wife.*” (Gerrits 2002: 243, “Social and cultural aspects of infertility in Mozambique.” *Patient Educ. Couns.* 1997 May; 31(1): 39-48). Tan solo “*Under certain conditions—mainly perceived incompatibility of blood and an unacceptable degree of promiscuity on the part of the husband— women or their relatives were the ones to seek a divorce.*” (Gerrits 2002: 243).

<sup>66</sup> Rivers emplea un tono moralizante para evaluar el efecto de la promiscuidad sexual y la sífilis en la población. “Still there can be little doubt that the women of some villages are extremely immoral”, lo que creen que produce esterilidad (1906: 476).

<sup>67</sup> Los dieri son una etnia aborígen, que están dividida en dos mitades matrimoniales con distintivos totémicos.

<sup>68</sup> Los dieri distinguen entre dos tipos de relaciones matrimoniales: el matrimonio principal, ‘para toda la vida’, denominado *tippa-malku* (los esposos son prometidos de niños) y las relaciones esporádicas (pueden ser uniones entre cuñados, incluyendo intercambio de parejas en fiestas señaladas), denominadas *pirrauru*.

### II.2.3.- El divorcio por fuga.

Llamo divorcio por fuga al *elopement* (fuga) de una joven que rechaza los esponsales acordados por sus padres. Era una práctica consuetudinaria en las sociedades australianas del XIX (Hiatt 1996, *Arguments about aborigenes*).

Para los antropólogos decimonónicos, Australia es la tierra del hombre primitivo. Sin entrar a discutir el divorcio, Spencer y Gillen (1899, *Natives tribes of Central Australia*) anotan la casuística de las afrentas a la estabilidad matrimonial de las tribus del centro de Australia. Son episodios liminales, que ponen en cuestión la concepción patrimonial del matrimonio indígena: la mujer es propiedad del esposo. Hay castigo para el hombre que recurre a la magia para conquistar a una mujer de otro (1899: cap. XVI) y el rapto de una mujer casada no siempre sale bien, el marido o el grupo local agraviado los buscará (1899: cap. XVII). La mujer desposada que deserta se arriesga a un severo castigo, incluso a la muerte (Spencer y Gillen 1899: 543), aunque el marido también puede renunciar a la esposa y la mujer pasa a unirse a su raptor. (Spencer y Gillen 1889: 558).

Los cuatro tipos de matrimonio melanesio (Rivers 1914, *The history of Melanesian society*)<sup>69</sup> son una réplica de las anomalías matrimoniales encontradas por A. H. Howitt (1904: cap. V) en el sureste de Australia.<sup>70</sup> Para uno y otro autor, lo más cercano a una ruptura matrimonial es la fuga de las jóvenes prometidas de niñas a hombres mucho mayores que ellas. La fuga de las jóvenes en Nueva Gales del Sur (Howitt 1904: cap. V, *The native tribes of South East Australia*), y la captura y fuga de las jóvenes monopolizadas por los ancianos de las mitades opuestas en las islas Pentecostés, una práctica que a principios del siglo XX solo sobrevive como ceremonia (Rivers 1914: 105), son ejemplos de un comportamiento limítrofe con la ilegalidad que una concepción de la ley como comando impone.<sup>71</sup>

El desequilibrio de sexos creado por el infanticidio femenino impulsa a la captura de mujeres de otras tribus (McLennan 1865, *Primitive marriage*), una lógica de acumulación matrimonial en la que solo cabe hablar de divorcio si la joven se fuga tras la captura. Un matrimonio por captura (McLennan 1865) lleva a negar el divorcio. McLennan lo ve desde la demografía: La exogamia tribal, la matrilinealidad y poliandria se deben a la escasez de mujeres (McLennan 1865: 208) “*Its origin (de la poliandría) can only be ascribed to a scarcity of women as compared to men. (...) When the phenomena of exogamy – also due to a scarcity of women are contemplated along with the phenomena of poliandry (...) to that extent certainty as to male parentage was in the earlier stages of progress excluded. (...) there must anciently have prevailed the system of kinship through females only.*” (McLennan 1865: 208-209), y achaca la escasez de mujeres al infanticidio o al matrimonio por captura (Stocking 1999: 24). McLennan (1865)

<sup>69</sup> 1. Sociedades matrilineales organizadas en mitades, 2. organización en clanes totémicos, 3. exogamia de clan sin totemismo, y 4.- sociedad sin clan y con matrimonio organizado por genealogía de parientes.

<sup>70</sup> 1. Comunidad con organización dual de clases matrimoniales, 2. matrilinealidad originaria, 3. totemismo, 4. gerontocracia monopolizadora.

<sup>71</sup> En *Primitive marriage* McLennan, jurista de formación, aplica una concepción utilitarista de la ley como comando y sanción (Trautmann 2008: 201).

pone la etiqueta promiscuidad sobre un conjunto de prácticas matrimoniales que regulan el parentesco a través de las mujeres. Los matrimonios con fecha de caducidad acordada (Arabia, Siam), el repudio a la mujer entre los beduinos, el cambio anual de esposa entre los chinos, son prácticas, que junto a la poliandria (Himalaya, Ceilán Siberia) <sup>72</sup> resultan “*fatal to certainty of male parentage*” (McLennan 1865: 176-177). La tesis de McLennan es que “*ceremonial marriage capture is a symbol of a previous stage of society when tribes were exogamous but hostile to each other.*” La captura es el único medio para conseguir mujer (Barnes 1999: 60). Para Durkheim (Schulenburg, apud Durkheim (1980 (1899): 239), sin embargo, el matrimonio por compra y rapto no es tanto una estrategia de supervivencia tribal como una práctica que pertenece a la esfera privada de acuerdos entre particulares sin sanción social en sociedades que se encuentran en un estado de desorganización. <sup>73</sup>

La cuestión sobre con quién me puedo casar, la elección matrimonial, eclipsa al divorcio. El matrimonio es el principio de clasificación en los sistemas clasificatorios (Frazer 1910: xii, *Totemism and Exogamy*) como los aborígenes australianos. <sup>74</sup> El matrimonio en un sistema clasificatorio es más que un acuerdo entre dos, es un estado natural en el que se nace. Una esposa es clasificada por su estatus, es la clase de mujer con la que uno se casa (Tylor) o de una clase con la que mis hijos se casan (Fison) (Stocking 1999: pg.). Una observación a la tesis de H. Maine (1861, *Ancient law*) es si el divorcio rompe el estatus, como sí lo hace con el contrato. Van Gennep cree que no, “ (...) nothing can take this from them (el estado de adulto tras un divorcio) - a fact that also applies to the widower and the widow.” (van Gennep 2004 (1909): 144). H. Maine (1861) es más radical: En la sociedad de status no cabe debatir el divorcio porque la mujer, sujeta al control extrínseco de la familia, carece de facultades de juicio en su propio interés, aunque los ejemplos de Maine proceden de fuentes clásicas patriarcales. La familia romana es elástica en cierto grado, porque está formada por un amplio círculo de parientes, unos reales y otros adoptados, pero por otra parte deja afuera a la mujer, “*Mulier est finis familiæ*” (Maine 1861: 148). En este marco de relaciones agnáticas, el único divorcio que se contempla es el repudio de los hijos por el padre (el despotismo paterno). “*The foundation of agnation is not the marriage of father and mother, but the authority of the father*” (Maine 1861: 149). La transición general de estatus a contrato relega el divorcio a este último tipo de sociedad. <sup>75</sup> En la sociedad de status no cabe debatir el divorcio porque la mujer, sujeta al control extrínseco de la familia, carece de facultades de juicio en su propio interés.

La diferente respuesta a una fuga, grupal entre los aborígenes australianos (Howitt 1904) e individual en Melanesia (C. H. Seligman 1910, *The Melanesians of British New Guinea*) puede responder al diferente tipo de acuerdo matrimonial. Es tarea del grupo de parientes vengar la afrenta. Entre los dieri, la respuesta grupal deriva del sistema de esponsales por intercambio de hermanas (Howitt

<sup>72</sup> Consúltense las pg. 178-180 (McLennan 1865), para una relación de sociedades poliándricas.

<sup>73</sup> Un mismo estado de transición anómica por el que transitan las sociedades australianas y la sociedad de la Francia merovingia, según Durkheim.

<sup>74</sup> Las sociedades aborígenes están divididas en mitades exógamas que se casan entre ellas. Lo necesario es saber con quién me puedo casar, no de quién descendo. (Frazer 1910: xii).

<sup>75</sup> “The movement of the progressive society has been from status to contract” (Maine 1861: 170).

1904: 261). Si la mujer es prometida, el amante raptor tendrá que pelear con los parientes de la mujer, si la mujer es ya casada, su comportamiento es descalificado por inmoral y ambos se enfrentan a la pena de muerte (Howitt 1904: 233).<sup>76</sup> Que los esponsales sean por iniciativa de la pareja entre los papúas koita (Seligman 1910: 76), condiciona la respuesta individual del novio a la infidelidad de la esposa. Los koita están divididos en clases patrilineales, pero el proceso de esponsales corre a cargo de los novios, jugando los hermanos un papel de mediadores de los deseos de los contrayentes. La elección de la pareja, el intercambio de regalos, la consecución del precio de la novia, corren a cargo de cada uno. (Seligman 1910). La residencia es un factor determinante para la respuesta individual en el área etnográfica massim<sup>77</sup>. La pareja se casa tras un periodo de cohabitación, y la residencia es neolocal en la aldea de los padres de la mujer.<sup>78</sup> Entre los massim del sur, la infertilidad y la incapacidad física pueden ser motivo de divorcio. En caso de repudio, el cónyuge expulsado carece de herramientas legales para revertir la situación (los hijos quedan con la madre). Una relación extramarital se da a entender por el descuido de la casa y de la huerta, lo que es causal de divorcio. (Seligman 1910: 511-512) – incluyendo el suicidio, de uno u otro, en caso de infidelidad (Seligman 1910: 571-572). Entre los massim del norte, los trobiandeses, la mujer regresa a casa de sus padres, generalmente con sus hijos (Seligman 1910: 709).

El sistema clasificatorio plantea un problema terminológico para el divorcio, que la monografía *The Melanians* (1891), una colección de costumbres regionales ordenadas en categorías culturales, escrita por el misionero R. H. Codrington, deja entrever. El cap. XIV recoge las costumbres locales acerca de 'nacimiento, infancia y matrimonio', incluyendo el divorcio en esta última etapa de la vida del adulto. Pero Codrington no lleva el divorcio al campo del sistema de mitades de parentesco, "*the first social conception which shapes itself in the mind of the young melanesian of either sex.*" (pg. 21). Los melanesios son muy estrictos con respecto al adulterio pero el divorcio es fácil y corriente, aunque con un sesgo masculino (pg. 243-244). Sin embargo, condiciones materiales, como el pago de la novia (por medio de regalos) y la constitución de los hogares polígamos como unidades productivas dificultan el divorcio y favorecen otras prácticas vinculadas al matrimonio, como el levirato (pg. 245). Es decir, que a nivel teórico matrimonio y divorcio son asuntos independientes entre sí para la fábrica social. Para un melanesio, las mujeres de su generación son o bien hermanas o bien esposas, y viceversa.<sup>79</sup> También es posible que no exista el concepto, ya que una mujer separada no podría ser clasificada.

---

<sup>76</sup> "If a betrothed girl eloped with some man, her father and brothers, but not her promised husband, went after her (...)" (Howitt 1904: 198)".

<sup>77</sup> Las prácticas matrimoniales son comunes en el área del mar de Salomón, el apéndice de archipiélagos al sur este de Papua Nueva Guinea: organización clánica, con restricciones totémicas pero sin clases matrimoniales, con esponsales y entrega de regalos por parte de los padres, cohabitación previa y ausencia de levirato (Seligman 1910).

<sup>78</sup> La pareja conyugal es la unidad de análisis de la contemporánea antropología del hogar en el sur de Asia (Carsten y Hugh-Jones 1995, Joyce y Gillespie 2000).

<sup>79</sup> "In the native view of mankind, almost everywhere in the islands which are here under consideration (se refiere a las islas Norfolk e islas Banks en Melanesia), nothing seems more fundamental than the division of the people into two or more classes, which are exogamous, and in which descent is counter through the mother" (Codrington 1891: 21).

#### II.2.4 - Divorcio y descendencia.

En el vol. I de *Totemism and Exogamy* Frazer (1910) no cita 'divorcio' y trata de manera general y categórica la transferencia de los hijos y la mujer al clan del marido como cierre del acuerdo matrimonial. En el volumen II, ya hace notar, sin embargo, que en Indonesia "*it sometimes happens that after a divorce the mother and the children return to her own clan*", y a pesar del poder del clan del marido. El fenómeno se produce en el contexto de una sociedad en transición, tanto de parentesco materno a parentesco paterno como de coexistencia de matrimonio endogámico como exogámico en la misma sociedad, (vol II: 196). Este darle la vuelta a las cosas, el regreso a una situación original en un entorno de cambio parece no inquietar a Frazer, siempre y cuando, en la región, "*In matters of inheritance the relationship of the children to both parents is recognized*" (pg. 196). Es decir, según Frazer mientras no afecte a la descendencia (concretizados en la paternidad y la trasmisión de la herencia), el divorcio tiene un efecto inofensivo para la continuidad social, reafirmando la institución matrimonial como principio de clasificación social, no la sangre.

Un valor de Morgan (1877, *Ancient society*) es la importancia que le da al cambio para la reproducción social. El sistema de división en mitades se origina en la transición del matrimonio de grupo, así que la cuestión sobre con quién me puedo casar, la elección matrimonial, eclipsa el posible efecto del divorcio sobre el principio de clasificación. Ni Howitt (1904) ni Seligman (1910) utilizan el divorcio para sustentar la transición matrilineal a patrilineal entre los aborígenes australianos y melanesios a principios del siglo XX. La prohibición del divorcio (o la exigencia de matrimonio permanente) deriva de las condiciones restrictivas del sistema de clases matrimoniales aborígenes, dos (dieri), cuatro (kamilarori) u ocho (arunta) clases, unas con descendencia en la línea femenina (kamilaroi) y otras en la línea masculina (dalebura). "Here we may perhaps see the transition from the older practice of the Lake Eyre tribes, where the two-classes system still maintains (...)" (Howitt 1904: 199), pero Howitt no fundamenta la causa del cambio: "*These changes have been made intentionally for some purpose, and the remarkable feature is the uniformity of the progression, and the vast extent of country over which these changes have been made.*" (Howitt 1904: 240).

También hay grupos tribales sin clases (kurnai), pero no celebran esponsales ni exigen intercambio de hermanas y los intercambios no son entre divisiones pero entre grupos comunitarios. Howitt no estudia el divorcio en los sistemas de parentesco matrilineal del sureste de Australia. En vez de responder a la hipotética pregunta del papel del divorcio en la decadencia del sistema de clases matrimoniales y en la asunción del matrimonio por la organización local,<sup>80</sup> Howitt dirige su atención al análisis de la terminología de parentesco: "*One is led direct, when inquiring into the marriage customs of the native tribes, to a further inquiry into the principles of the complicated system of terms which define their relationships, and which connect in various ways the different members of the*

---

<sup>80</sup> "*Indeed it is difficult to imagine how an organised society in primitive savagery could exist without a control such as that of the intermarrying classes and the strict rules which preserve their existence*" (Howitt 1904: 174).

*community*" (1904: 174). El divorcio no forma parte de una antropología en busca de principios fundacionales.

Robertson Smith encuentra condiciones sociológicas para que se de divorcio en las sociedades pre-musulmanas de la península arábiga en transición. El divorcio juega un papel crítico en el enfoque evolucionista de *Kinship And Marriage in Early Arabia* (Robertson Smith 1906, primera edición: 1885), un recopilatorio de costumbres de los pueblos árabes, en el que la idea de permanencia, más que la de estabilidad, define la realidad matrimonial. En una horda las uniones son temporales y las madres con los hijos tienden a regresar a la familia de origen, que es la estirpe o tronco (stock) (Robertson Smith 1906: 268). El cambio de la ley de parentesco, de matrilineal a patrilineal (McLennan 1865), está ya consumado en la organización tribal de Arabia a finales del siglo VII (Robertson-Smith 1906). La ley matrimonial musulmana decide destinos divergentes para los hijos y la esposa. Los hijos se considera que pertenecen el grupo de parientes del esposo, pero la mujer no rompe los lazos con su grupo de origen. Sin embargo en tiempos de Mahoma sobreviven uniones uxori-locales, en las que por 'inestabilidad del matrimonio' los hijos quedan en el grupo de la madre (Robertson Smith 1906: 79 ), con cambio del estatus de la mujer, de independiente a dependiente (pg. 102). La supervivencia es evidencia de la aparición tardía de la patrilinealidad en la cultura árabe, impulsada por la religión. En un matrimonio por contrato (*nikah*), en el que la mujer sigue al marido tras entregar este una dote (*mahr*) a los familiares, el marido no adquiere la propiedad de la mujer, pero si el derecho a vivir con ella y a sus hijos (pg. 122). Los parientes de la mujer pueden mediar en caso de conflicto, pero en caso de separación, se puede resolver en repudio, en el que la mujer reclama la dote; y el denominado *kh'ol*, inducido por la mujer, que pierde la dote si no llega a un acuerdo.

Una controversia del periodo es la primacía de la patriarcalidad (Maine 1871) o la matriarcalidad (McLennan 1861, Bachofen 1861) en la historia del parentesco humano. Entre los que sostienen que el principio de filiación uterina es más moderno, Cunow defiende que desarrollo matrilineal está vinculado a la agricultura y al reparto de funciones por género (Cunow 1897, apud Durkheim 1899). Con la complejidad de la agricultura, el matriarcado muda en patriarcado. El matrimonio virilocal en un sistema agrícola es más costoso que la residencia uxori-local, y en consecuencia el marido se muda a casa de la esposa. (Cunow 1897). <sup>81</sup> Una consecuencia es que el divorcio en las sociedades matriarcales agrícolas es fácil y frecuente (Linton 1936: 171 ). Dos puntos, la paternidad y el vínculo marital (Zonabend 1988: 55) parecen reproducir la teoría de la patria potestad, ahora en versión matriarcal, pero con una diferencia: La paternidad no es relevante para determinar la descendencia <sup>82</sup>, pero el vínculo marital sí tiene una importancia limitada. <sup>83</sup>

---

<sup>81</sup> Hobhouse, Wheeler y Ginsberg (1915: 155) cuestionan la correlación entre matrilinealidad y agricultura. La matrilinealidad (sistema maternal) es más propia de culturas de bajo desarrollo (cazadores y recolectores), los pastores son patrilineales y los agricultores mitad y mitad.

<sup>82</sup> La agnación excluyente sería el contrapunto en la sociedad romana.

<sup>83</sup> En la Roma arcaica el vínculo marital es tardío. El que cuenta es el vínculo filio-paterno.

El divorcio es desconocido entre los veddas (C.G. Seligman y B. Seligman 1911: 100, *The Veddas*), un pueblo de cazadores recolectores del centro sur de Sri Lanka (Ceilán, en 1911). La matrilinealidad condiciona el divorcio: “*Anything like a formal divorce is unknown, but we heard of one instance occurring three generations ago, in which a woman, who had gone to live with her husband left him and returned to her parents*” (pg. 100). La sociedad vedda está organizada en clanes matrilineales (*waruge*), distribuidos en aldeas con media docena de familias compuestas por matrimonios y las hijas con sus maridos e hijos. Practican el matrimonio de primos cruzados (hijos de hermano y hermana) - ego varón se casa con la hija del hermano de su madre, el *mama*: tíos y primos paternos son suegro y cuñados, lo que refuerza los lazos. La estrecha colaboración y las relaciones ceremoniales de evitación<sup>84</sup> son argumentos contra el incesto<sup>85</sup> y el divorcio.

La antropología de las primeras décadas del siglo XX tiene en el psicoanálisis una de sus fuentes de inspiración. Más allá de la represión de los instintos sexuales, la separación primordial (primal-separation) es la del hijo y la madre, no la de los esposos. (Véase Otto Rank, *The trauma of birth*, 1929). Malinowski encuentra en la teoría de la procreación trobriand una explicación a la necesidad de regular la reproducción y la protección en un entorno aparentemente promiscuo. Los trobriandeses, del tiempo de Malinowski, desconocen que el embarazo se produce por contacto sexual, lo que niega la paternidad, “*Thus, any view of paternal consanguinity or kinship, conceived as a bodily relation between father and child, is completely foreign to the native mind*”. (Malinowski 1916: 225, *Baloma; the Spirits of the Dead in the Trobriand Islands*). Los trobriandeses kiriwinian explican la procreación en términos sobrenaturales. Creen que son los espíritus de ancianos o *baloma* los que entran en el cuerpo de una mujer del mismo subclan (que previamente ha tenido relaciones sexuales) (Malinowski 1916). En el cap. VII de “*Crime and custom in savage society*” (1926) Malinowski define el matrimonio trobriandés desde una obligación doble: el lazo entre marido y mujer y la relación de mutualidad entre el marido y el hermano de su mujer (1926: 35). En el libro, Malinowski no incluye el divorcio en el derecho civil trobriandés, ni entre la materia legal ni entre las sanciones, pero el lector entiende que cualquier ruptura específica de la reciprocidad trae serias consecuencias sociales. A la luz de la creencia *baloma*, hay que pensar que la relación paternidad y matrimonio es irrelevante para el divorcio en Trobriand,<sup>86</sup> pero queda la duda de por qué Malinowski (1926) no lanza la pregunta del divorcio en relación al matrimonio.

El enfoque patriarcal y el matrilineal hacen una lectura vertical de la familia como fábrica social, quizá empujados por la idea de descendencia como guía para la reproducción social. Ambos se centran más en la relación de paternidad /

<sup>84</sup> “(...) *practically no man may come in contact with any woman of about his own age except his wife (...)*” (Seligmann y Seligmann 1911: 68).

<sup>85</sup> Están prohibidos los matrimonios entre primos paralelos y entre hermano y hermana. (Seligmann y Seligmann 1911).

<sup>86</sup> “*During my stay in Omarakana, two such girls were married, without any comment. There are no unmarried women in what might be termed the "marriage age" (25-45 years), and when I asked whether a girl might remain a spinster because she had a child, the answer was an emphatic negative. All that has been said above about the baloma bringing a child, and the concrete cases adduced, must also be borne in mind in this connection.*” (Malinowski 1916: 223).



maternidad que en la marital. Comparten una preocupación por la ruptura generacional y desplazan las relaciones maritales a la periferia del escenario sociológico. La patria potestad romana es una metonimia del antiguo derecho de familia, y el conflicto doméstico, en Grecia y Roma, <sup>87</sup> solo se contempla en vertical, del hijo frente al padre ( Edipo y Electra, son también historias entre padres e hijos), no entre esposos. “*The limitation of relationships to the agnates was a necessary security against a conflict of laws in the domestic forum*” (Maine 1871: 150). La subordinación de la mujer al marido es un fenómeno moderno en la legislación romana. Karl Marx extrae citas de Maine, Morgan y Lubbock para ilustrar la transición de la familia y matrimonio al feudalismo. El divorcio romano por mutuo acuerdo, en el siglo II d.C. (Maine, apud Krader 1974: 323 ), <sup>88</sup> el matrimonio como opción individual en el atrimonio sindiásmico (Marx, sobre Morgan, apud Krader 1974: 102) <sup>89</sup> o el matrimonio sacramental indisoluble de la iglesia feudal (Krader 1974: 327).

El cristianismo devuelve a la mujer al tutelaje matrimonial, al que la legislación antonina (s. II. d. C.) había conducido la patria potestad (Maine 1861: 156), con relativa libertad para solteras y viudas y limitaciones para las casadas. El luteranismo, en su protesta revisionista anticatólica, rechaza precisamente que la mujer pueda salir de casa para trabajar, y pide que se cierren los conventos (Martin Luther 2009. *Off the record with Martin Luther. An original translation of the Table Talks.* ). Para Engels, la indisolubilidad del matrimonio monógamo está en función de la ideología de la familia conyugal capitalista (basada en la desigualdad de género). Más allá de la generalizada denuncia moral de la hipocresía en los acuerdos matrimoniales católicos y protestantes, la desigualdad entre sexos solo desaparecerá, y el divorcio será libre, según Engels, cuando el matrimonio monógamo deje de servir a las relaciones de propiedad privada. (Engels 1884: cap. II) <sup>90</sup>

---

<sup>87</sup> Al igual que las obligaciones, como en la relación entre Laertes y su hijo Ulises (Maine 1861: 137).

<sup>88</sup> “*By the time of Gaius, however, any association of imperfect respectability with the newer form of marriage, was decaying or had perished; and, in fact, we know that marriage "without coming under the hand," became the ordinary Roman marriage, and that the relation of husband and wife became a voluntary conjugal society, terminable at the pleasure of either party by divorce. It was with the state of conjugal relations thus produced that the growing Christianity of the Roman world waged a war ever increasing in fierceness; yet it remained to the last the basis of the Roman legal conception of marriage, and to a certain extent it even colours the canon law, founded though it be, on the whole, on the sacramental view of marriage.*”

<sup>89</sup> “*The Synd(y)asmian family; von συνδυάζω [ ]paaren (συνδυάς gepaart Bur.) Passiv: sich paaren od. begatten Plato, Plutarch\ [συνδυασμός Paarung, Verbindung Zweier. Plutarch.] Founded upon the pairing of a male and a female under the form of marriage, aber ohne an exclusive cohabitation, ist germ der Monogamian family. Divorce or separation at the option of both husband u. wife. Dies<e) Familienform grundet kein besondres Verwandtschaftssystem.” (Krader 1974: 102).*

<sup>90</sup> “*But what will quite certainly disappear from monogamy are all the features stamped upon it through its origin in property relations; these are, in the first place, supremacy of the man, and, secondly, indissolubility.*” (Engels 1884: cap. II).

En el artículo de 1873 (*The Early History of the Settled Property of Married Women*) H. Maine discute también el papel de la propiedad transferida tras la boda, y la minoría de edad de la mujer casada en la transición al feudalismo.<sup>91</sup> Marx solo menciona la dote una vez en sus anotaciones etnográficas (en la pg. 120, para citar su empleo por los germanos, según Tácito) (apud Krader 1974), pero el artículo de Maine (1873) resultará inspirador para la antropología del divorcio en el siglo XX. El grado de integración de la mujer en el patrilinaje de su esposo será determinante para la hipótesis de M. Gluckman (1953, *Bridewealth and the Stability of Marriage*) sobre la estabilidad matrimonial en lúos y zulúes,<sup>92</sup> y su continuación en J. Goody y S. J. Tambiah (1973, *Bridewealth and dowry*), acerca del efecto de las transacciones de dote y pago de la novia sobre el divorcio en Asia y Africa. Otra línea de estudio será desarrollada por el francés George Duby (1978) sobre el refuerzo de los intereses privados del linaje por la alianza.<sup>93</sup>

---

<sup>91</sup> "For at this point in the history of marriage , we come upon the beginnings of that system of settling the property of married women which has supplied the greatest part of Continental Europe with its law of marriage settlement. It appears an immediate consequence from thoroughly ascertained legal principles that, as soon as the wife ceased to pass by marriage into her husband's family (matrimonio *cum manu*, mi aclaración), and to become in law his daughter, her property would no longer be transferred to him." (Maine 1873).

<sup>92</sup> Sobre la influencia de K. Marx y H. Maine en M. Gluckman, véase P.H. Gulliver (ed.) ( 1978), aunque, E. Colson (1978) no cita a Maine en su revisión del clásico artículo de Gluckman sobre el divorcio.

<sup>93</sup> Según G. Duby (1978), en la Francia medieval, a pesar del ideal matrimonial cristiano, el divorcio era deseable en ciertas circunstancias que rodeaban al matrimonio secular, por la ausencia de heredero, o porque la pareja no alcanzase los fines sociales y personales deseados. Dicha posibilidad de disolución del matrimonio secular contrasta con el principio de indisolubilidad del matrimonio católico.



### III.- Años 1930-1950

Los años 1930-1940 están dominados por dos enfoques, teóricos y metodológicos: el culturalismo y el estructural funcionalismo. La idea de continuidad guía la antropología del parentesco y matrimonio a principios del siglo XX. Tanto la sucesión como el matrimonio apuntalan la continuidad social. La sucesión es más importante que el matrimonio entre los omaha (Fortune 1932, *Omaha secret societies*). Si no es el levirato, es la prohibición del nuevo matrimonio de la viuda. Entre los prabhús, un grupo de los suburbios de Bombay (India) "Poligyny is allowed but it is not the rule; neither divorce nor remarriage of widows is allowed." (Haddon 1909: 61. *The races of man*.) El dominio del grupo sobre el individuo será una constante de la antropología de la época (Lowie 1935) y a grandes rasgos, ambos enfoques, el culturalista y el estructural-funcionalista, inciden en el valor de la reciprocidad para la continuidad social, pero divergen en el foco de interés, que son las actitudes individuales en una cultura dada para el culturalismo, y los lazos del parentesco para el estructural-funcionalismo. La cita siguiente es de inspiración maussiana: "Both the right to receive is more clearly defined and backed by weightier sanctions than the obligation to contribute, and it is among whom bride-wealth is distributed that I refer when I speak of the bride wealth group." (Evans Pritchard 1934: 172, *Social Character of Bride-Wealth, with Special Reference to the Azande*). Un regalo es un hecho social total (Mauss 1925), no se puede rechazar, pero en el caso bantú, el estructural-funcionalismo lleva el acuerdo a la consolidación de las relaciones grupales, evitando vincular la transacción al prestigio personal y el sicologismo: El pago no tiene que ver con la psicología ni con la relación en sí – no es una transacción entre los esposos, pero es un condicionante de su relación. (Evans Pritchard 1934: 174).

#### III.1.- Divorcio y reciprocidad.

La antropología de orientación maussiana se inspira en una idea de participación de las personas y los objetos que se transfieren. Pero aunque la deuda no caduque, los antropólogos buscan también otro tipo de continuidades en las relaciones interpersonales. Más allá de que la infertilidad sea causal de divorcio, como entre los banaros de Nueva Guinea (R. Thurnwald 1921), ¿Cómo explicar "el lazo invisible de la primera mujer con el ex-marido" copper? (véase D. Jenness 1922: 161, *The life of the Copper Eskimos*). Entre los buin (Nueva Guinea) hay divorcio frecuente, pero un deseo generalizado de estabilidad matrimonial, con reconciliaciones entre parejas ya separadas. (H. Thurnwald 1934). En la isla Maguiag, en el estrecho de Torres, la infertilidad (achacada a la mujer), el adulterio y incompatibilidad de caracteres son causales de divorcio, según los informantes de Rivers. (1904: 246), pero Rivers ya avanza que la posibilidad de divorcio está supeditada al pago de la novia <sup>94</sup> y a la red de obligaciones que crean el matrimonio (Rivers 1904: 246 *The regulation of marriage*).

---

<sup>94</sup> En Maguiag los hijos regresan con la madre, pero son propiedad del padre por la compensación pagada. (Rivers 1904: 246)

M. Mauss (1925, *The gift*) hace una revisión crítica del papel de la reciprocidad en el matrimonio andaman en Radcliffe Brown (1920). A partir de la boda, cada miembro de la pareja andaman adquiere una nueva condición social sancionada socialmente por medio de regalos, "The duties that one person owes to another are determined much less by their relation to one another by consanguinity and marriage, than by their respective ages and social status" (Radcliffe Brown 1922: 81). La ceremonia matrimonial andaman despierta fuertes emociones en la pareja, pero no es más que una expresión ceremonial de afecto, según Radcliffe Brown. Lo determinante es el intercambio en el marco comunitario. La pareja solo puede saldar la deuda de los regalos de boda comunitarios con su continuidad (Radcliffe Brown 1922: 237). Pero también hay uniones irregulares (1922: 237), en las que se ha evitado la ceremonia del intercambio de regalos. ¿Qué sostiene a las uniones irregulares, si el 'afecto' queda reservado a la boda oficial? ¿Cuánto duran los matrimonios irregulares andaman? Como M. Mauss señala, "Radcliffe Brown then observes how unstable the contracts are, how they lead to sudden quarrels although the point of exchange is to dispel them". (Mauss 1925: 92, n. 3) La naturaleza inestable del contrato matrimonial sería una puerta para entrar en el divorcio por incumplimiento con el principio de generosidad, pero, en mi opinión Radcliffe Brown (1922) no traspasa la puerta. En cambio prefiere centrarse en la demanda de la comunidad, como un mecanismo antidivorcio: La pareja es deudora con la comunidad, que les entrega regalos. "By marriage the man and woman are bought into a special and intimate relation to one another, they are, as we say, united" lo que se expresa simbólicamente por un abrazo en público (Radcliffe Brown 1922: 236). Es una muestra de afecto ¿Es esta unidad irrompible? ¿Tiene el afecto fecha de caducidad? Radcliffe Brown no lo aclara. La sanción es pública, delante de testigos. "Thus the ceremony serves to make it clear that the marriage is a matter which concerns not only those who are entering into it, but the whole community." (pg. 236)

Ninguna relación tiene un carácter puramente económico en la sociedad maorí (Firth 1929, *Primitive economics of the New Zealand Maori*.) El vínculo entre dos familias que constituye el matrimonio maorí de Nueva Zelanda tiene un carácter de intercambio recíproco, tanto entre las familias, "since it necessitated the consumption of large quantities of food, and the transfer of valuable goods from one group to another", como entre la pareja (traer comida y protección el marido, preparar la comida y realizar labores domésticas la mujer) (Firth 1929: 110). Los lazos de parentesco son la fuerza cohesionante, que impulsa las relaciones económicas. Estas no se rompen, pero también hay divorcio. El divorcio es permitido, pero el enfoque difusionista de Firth (1929) le lleva a los efectos del control del divorcio sobre la demografía, más que a estudiar la relación entre el principio de reciprocidad (*utu*) y divorcio. (1929: 479).

La lectura final de Mauss es evolucionista, en el sentido de Maine: "We may then consider that the spirit of gift exchange is characteristic of societies which have passed the phase of 'total prestation' (between clan and clan, family and family) but have not yet reached the stage of pure individual contract, the money market, sale proper, fixed price, and weighted and coined money." (Mauss 1925: 45). Dos son los ámbitos que pueden ofrecer luz sobre el divorcio en Mauss (1925). Por una parte, la ruptura de la reciprocidad, que se da en el matrimonio por compra, "a wife is sent back if his family has not offered sufficient gifts in return". (Mauss 1925: 30). Por otra el ajuste individual, las acciones individuales en el sistema de

prestaciones totales en el grupo, y estudiado por M. Mead (1928) en el intercambio de regalos matrimoniales en las islas Samoa.

### III.2.- Enfoque culturalista.

El divorcio es un rasgo (ítem) presente en el contenido cultural de unas sociedades y no en otras. (Kroeber 1923: *Culture patterns and processes*.)<sup>95</sup> El punto de partida culturalista es el individuo que nace y desarrolla su vida en una cultura determinada. “A knowledge of the attitudes controlling individual and group behaviour” es “distinct from the so called functional approach to social phenomena in so far as it is concerned rather with the discovery of fundamental attitudes rather than with the functional relations of every cultural item” (Boas 1928: x, *Foreword to Coming on age in Samoa* ).

El comportamiento humano es clasificado en tipos sociológicos, que distinguen a una cultura de otra (por ej. Benedict 1938, *Patterns of culture*) o dentro de una misma cultura (Radin 1953, *The world of Primitive man*) o area cultural (Mead 1935). La descripción etnográfica se ve arrastrada hacia un punto ideal de estabilidad e integración social. El matrimonio juega un papel estabilizador en el ciclo de la vida (P. Radin 1937, *Primitive religion. Its nature and Origin*). Los propios individuos son protagonistas en su esfuerzo por evitar el divorcio: las mujeres winnebago proponen al marido que este se case con su sobrina (de la mujer) para evitar el repudio (Radin 1915: 90, *The Winnebago Tribe*.)

Margaret Mead y Ruth Benedict fueron alumnas de F. Boas en la Universidad de Chicago. A finales de la década de 1920, Mead realizó dos trabajos de campo importantes, *Coming on age in Samoa* (Mead 1928) y *Growing up in New Guinea* (Mead 1930). *Coming on age in Samoa* (Mead 1928) se presenta como un estudio psicológico de la juventud samoana. En contraposición a los estudios evolucionistas, Mead concibe la naturaleza humana como el resultado de las reacciones humanas a las demandas de la civilización. (Boas 1928, Foreword to *Coming on age in Samoa*). Las desavenencias matrimoniales forman parte de la cultura samoana. El divorcio samoano es una más de las situaciones del curso de la vida en el que la personalidad reacciona a las rigideces y demandas de los estándares culturales.

El adulterio no rompe necesariamente un matrimonio, pero si los adúlteros son descubiertos se exponen a la humillación pública. El divorcio es fácil por ambas partes si están cansados uno del otro - en el hogar samoano, la mujer asume un papel subordinado al marido. Uno de los dos regresa a casa de sus padres, donde tiene tierras de cultivo (Mead 1928: 108). Sin embargo al ser el matrimonio un asunto entre familias, el lazo crea relaciones de reciprocidad con consecuencias a largo plazo. La llegada de los hijos condiciona la “brittle monogamy” (monogamia frágil, o monogamia en serie) (Mead 1928: 108). Con hijos de por medio, tras la ruptura, por deserción, divorcio o muerte del cónyuge,

---

<sup>95</sup> El divorcio libre y el aborto legal son dos cambios culturales introducidos por la revolución (francesa, bolchevique) (Kroeber 1923: 216)

la relación entre las dos familias se mantiene para la transmisión de la herencia inmueble, que el hijo recibe por vía matrilineal y patrilineal. (Mead 1928: 45).

Mead (1930, *Growing up in New Guinea*) sólo hace referencia al divorcio *manus* (población en las Islas del Almirantazgo, al noreste de Nueva Guinea) en el apéndice II (pg. 300), en términos de matrimonios en serie y falta de cooperación entre lo sexos. La falta de colaboración de la mujer con el marido es causal de divorcio, pero el hombre que se divorcia mucho es mal visto y le acarrea una pérdida de recursos.

La premisa general de Bateson (1936, *Naven*) es que los comportamientos individuales responden a estándares fijados por la cultura, configurados<sup>96</sup> desde lo afectivo (ethos) y lo cognitivo/intelectual (eidos) (1936: 33). *Naven* es un texto complejo. Bateson no habla de divorcio, pero de *schismogenesis* o un conflicto endémico en la convivencia matrimonial iatmul (Nueva Guinea): por una parte, integradora, la mujer se identifica con el marido, pero la identificación no es recíproca: la mujer adquiere el estatus del hombre, pero el hombre no se identifica con el estatus de la mujer - lo que es congruente, según Bateson, con la patrilinealidad y patrilocalidad iatmul. (Bateson 1936: 52) Por otra, disgregadora. En esta cultura de rasgos tan individualistas, muchos desajustes matrimoniales se derivan de la identificación con su madre en las primeras etapas post parto, lo que la mujer actualiza en sus contactos con extraños produciendo malestar en el marido. (Bateson 1936: 179) El contraste entre los ethos de los sexos, el ethos 'circular' de la mujer (su identificación con su madre) y el ethos 'esquizotímico' del hombre (su malestar) deviene en esquismogénesis (Bateson 1936: 172).<sup>97</sup>

En 1935 se publican dos estudios comparativos, Ruth Benedict (*Patterns of Culture*) y Margaret Mead (*Sex and Temperament in Three Primitive Societies*). Benedict compara los patrones culturales de tres sociedades alejadas entre sí, los zuñi (Estados Unidos), los dobu (Melanesia) y los indígenas de la costa del noroeste de Norteamérica. El libro de Mead compara tres tribus de Nueva Guinea, los arapesh, mundugumor y tchambuli. El interés por el divorcio, como una respuesta social a unos patrones culturales, varía de una a otra publicación.

Tanto entre los pacíficos zuñi como entre los conflictivos dobu el divorcio es fácil (Benedict 1935). Entre los matrilineales y matrilocales indios pueblo (zuñi) el matrimonio es un asunto privado y el divorcio es un asunto doméstico. "Domestic affairs like marriage and divorce are casually and individually arranged", sin distinción de sexo. "No matter what may happen to marriages, the women of the household remain with the household for life" (pg. 54). La iniciativa del divorcio parte del marido, quien abandona el hogar si no congenia con los familiares de su esposa. Pero a pesar de su carácter casual, el divorcio es más una excepción que la regla, durando los matrimonios zuñi de por vida. El divorcio es frecuente entre los independientes y peleones matrimonios dobu (Benedict 1935: 101). La insatisfacción de las partes por el pago de la novia lleva al divorcio entre las

<sup>96</sup> Bateson toma prestado el término 'configuración' de R. Benedict (Bateson 1936: 33).

<sup>97</sup> Sobre el papel del divorcio, o su ausencia en la producción de grandes hombres melanesios en R. Rappaport (1968, *Pigs for the ancestors*), M. Godelier (1982, *La production des grands hommes*), Marilyn Strathern (1988, *The gender of the gift*). (a retomar)

tribus de la costa noroeste de Norteamérica, donde hacer pasar vergüenza pública a los parientes en un potlach es síntoma de deseo de divorcio (Benedict 1935: 150).

Los problemas matrimoniales son más bien una cuestión de actitud. La diferente respuesta que el conflicto recibe en el caso de matrimonio prescriptivo y de relaciones amorosas extramatrimoniales depende del temperamento de los hombres y mujeres de cada tribu, sea por supresión del ego (self) (arapesh), por exaltación del ego (mundugumor), o por énfasis en lo colectivo (tchambuli). (Mead 1935)

Entre los pasionales arapesh, el sexo fuera del matrimonio es considerado peligroso, el deseo sexual es algo que aparece en el matrimonio, no es espontáneo, pero la seguridad de la vida doméstica está constantemente expuesta a la amenaza de los nuevos contactos (amor romántico) con indeseadas consecuencias (adulterio, violación, violencia, etc), que quedan fuera de control particular, pero que no afectan al estatus de la primera esposa, que es considerada como verdadera mujer (Mead 1935: 101) En condiciones normales, la relación matrimonial arapesh es pacífica, los esposos se aproximan uno al otro. El matrimonio que se aleja de los estándares crea problemas de convivencia social. No es costumbre que la mujer escape a casa de sus padres, y los divorcios por repudio son situaciones inusuales, más por pérdida de afecto que por otro motivo. Los regalos de boda no condicionan el divorcio. Solo si hay enemistad entre los dos grupos, por otro motivo, se puede romper el matrimonio, por enemistad manifiesta. En caso de violencia doméstica los hermanos de la mujer son reacios a intervenir abiertamente, solo vale la abducción (una ficción), "No brither in law would take back his sister" (Mead 1935: 137). El conflicto se extiende a dos comunidades, no es el marido pero un pariente quien reclama el regreso de su mujer abducida, justificado en los gastos ocasionados (comida, regalos hechos, labor).

El conflicto de pareja tiene tintes de neurosis entre los individualistas, competitivos y violentos mundugumor. Hay repudio por adulterio, con una respuesta adaptativa y no confrontacional por parte de la afectada, quien puede ver las cosas del lado positivo (ser dócil, etc). Por ejemplo, en el caso de Kwenda (Mead 1935: 230), quien siguió a su marido con su amante en vez de enfrentarse a él o de admitir el divorcio. Pero por inadaptación o incompatibilidad de caracteres la respuesta no es divorcio pero enojo y furia. Las peleas dentro del grupo doméstico tienen poca repercusión social, la mujer también puede ser un duro contrincante, de acuerdo al ideal de igualdad entre los sexos, y solo en caso de abducción actúa el grupo.

Los roles de género de los cazadores de cabezas tchambuli son contrapuestos. Son patrilineales, pero la mujer, que elige novio, goza de una alta posición en los asuntos cotidianos. El matrimonio es entre primos y el precio de la novia no influye en el divorcio.

R. Fortune dedicó *Sorcerers of Dobu* (1932) a Margaret Mead. El prólogo es de Malinowski. Dobu es una isla del archipiélago Bismarck, al sureste de Nueva Guinea. El lazo matrimonial es fuerte e importante (pero no hay matrimonio de



primos cruzados), pero el divorcio es frecuente. La organización *susu* (hermano, hermana, y los hijos de esta), la matrilocalidad y el sistema de herencia de los hijos a través del hermano de la madre condicionan las relaciones matrimoniales. El *susu* resulta del matrimonio, pero en caso de divorcio se corta la relación padre-hijos.<sup>98</sup> El marido puede ser expulsado por los parientes de la esposa del domicilio conyugal en respuesta a una actitud violenta e infidelidad, (Fortune 1932: 9); quien no quiere divorciarse puede amenazar con suicidarse (Fortune 1932: 3), quien quiere divorciarse, amenaza con cometer 'incesto' (relación con un pariente lejano) (Fortune 1932: 49), o mediante signos de rechazo personal, no dando de comer (Fortune 1932: 119).

#### III.4. Enfoque estructural- funcionalista.

El divorcio no es una preocupación para el primer Radcliffe Brown. No hay divorcio en las islas Andaman (1922, *The Andaman islanders: a study in social anthropology*<sup>99</sup>; Mauss 1925, *The gift*) y las fugas son tan solo un asunto marginal en el estudio de los linajes australianos (1931, *The social organization of Australian tribes*). La convergencia de afines y consanguíneos en el sistema terminológico es un sólido principio de organización social,<sup>100</sup> al que no afectan ni las desavenencias domésticas ni las fugas tras los esponsales indeseados. La última parte de su ensayo (1931) apunta temas potencialmente conflictivos como el intercambio matrimonial, (pg. 102), la reciprocidad (pg. 102), las relaciones extramatrimoniales (pg. 103), pero son fenómenos que no tienen consecuencias para el marco estructural. Las relaciones de superioridad y subordinación, cercanía y lejanía tienen implicaciones para la terminología, pero no afectan a la vida doméstica ni a la salud de la pareja. Considera la familia un elemento central para la organización social (pg. 103) – basándose en Malinowski (1913, *The family among the Australian aborigines; a sociological study*) quien, sin embargo, sí “quote some contradictory instances” en los matrimonios de por vida de las tribus australianas (Malinowski 1913: 64-65).

El matrimonio es la llave de la individualidad (Fortes 1953, Leach 1961) en las sociedades no occidentales que estudian los antropólogos, pero Radcliffe Brown (1931), aunque no coincide con Spencer y Gillen (1899), quienes niegan el matrimonio individual entre los urabunna, recalca la necesidad de los emparejamientos individuales para la constitución de las familias (la familia es la unidad social básica), pero no entra en detalles acerca de la salud de las mismas.

---

<sup>98</sup> En el conflicto soterrado entre el marido y el hermano de la mujer por la educación de los hijos, el padre dobu transmite en secreto la práctica subversiva de su magia a sus hijos (Fortune 1932: xxix).

<sup>99</sup> El trabajo de campo de Radcliffe Brown en Andaman es de 1906.

<sup>100</sup> Los tres principios de organización social son el principio de equivalencia entre hermanos, la convergencia de afines y consanguíneos en el sistema terminológico y la extensión de la terminología clasificatoria a los parientes (sin limitación) (Radcliffe Brown 1931: 13, *The social organization of Australian tribes*).

Radcliffe Brown (1922) hace referencia a diferentes tipos de separaciones entre los andaman: la separación de padres e hijos, la división de la sociedad andaman en dos mitades, la separación entre hombres y animales, la separación entre vivos y muertos, pero no contempla la separación matrimonial. La familia es una unidad básica, "A family is constituted by a permanent unión between a man and a woman" (1922: 70), pero echo de menos que Radcliffe Brown no incida en el matrimonio como unión sexual sin que la infidelidad, frecuente (pg. 70), afecte a la continuidad matrimonial, a pesar de que las obligaciones de reciprocidad son un acicate para seguir unidos. Radcliffe Brown relega el problema a un efecto del contacto colonial: "At the present time conjugal infidelity is very common and is highly regarded" (1922: 71). El colonialismo y la modernidad son un cajón de sastre para la antropología del divorcio.

Los factores externos tanto pueden dinamitar como contribuir a la conservación de la pareja en el discurso etnográfico. Las campañas misioneras anglicanas para el control de la poligamia y el divorcio frenaron el crecimiento demográfico de los maoríes. (Colenso, apud Firth 1929: 479). Hay divorcio por influencia misionera (un caso), pero es un evento infrecuente en la etapa precolonial, y escasamente reflejado en las genealogías recogidas en el Estrecho de Torres (Rivers 1904, *The regulation of marriage*). Si los azande se divorcian más en 1934 que antes de la colonización inglesa (Evans Pritchard 1934) se debe a factores externos, pero Evans Pritchard no seguirá por ahí. El divorcio pertenece a la esfera doméstica para R. Lowie (1923, *Primitive society*), quien considera que el divorcio ejerce un poder desestabilizador de la familia individual, una unidad social inestable a lo largo del mundo. Si no hay más divorcio en el mundo es por el efecto de factores externos como la religión, que es un freno importante para el divorcio. Sin el escudo de la religión, los jóvenes pretendientes no dudarían en amenazar la estabilidad de la pareja *crow*, mediante el robo de mujeres casadas cada primavera, una afrenta al prestigio social del marido. Lowie apunta otros factores externos a la pareja que frenan las separaciones: Los hijos, que estabilizan la unión, el precio de la novia, la laboriosidad de la mujer (*crow*), la fuerza de los parientes para recuperar a la mujer y también la reprobación de los parientes frena el divorcio.

Entre los karia australianos, si yerno y suegra no se evitan puede acarrear el divorcio de la pareja, o la posibilidad que tiene el hombre de regresar a casa de sus padres entre los matrilineales hopi - los hombres hopi se casan con una mujer del clan de su padre - completan la serie de factores extraños que condicionan las relaciones de pareja, factores externos que Lowie integra en el marco paradigmático de la estabilidad del *sib*, pero que desde premisas diferentes, también encontramos en Leach (1957/1961), quien incide en el papel de la religión, política y economía en la salud de los matrimonios kachin y lakher, aunque ya como una crítica desde el matrimonio al paradigma de la descendencia como principio indivisible de la organización social y que por entonces defendía, en especial, Fortes (1953).

La idea de compensación y la normalización de las relaciones sociales con la vista puesta en el bienestar de los hijos se puede rastrear en las monografías asiáticas de principios de siglo. El divorcio es una entrada en la ley de familia *ifugao* de Filipinas, (Barton 1919, *Ifugao Law*), donde cualquiera de las dos

partes puede solicitar divorcio (mutuo acuerdo, falta de hijos, crueldad e incompatibilidad de caracteres), pero sin el pago de *gibu*, una indemnización que compensa los gastos iniciales del *datok*, no cesa una relación matrimonial, sea cual sea la causa. Los ifugao carecen de tribunales de justicia y la justicia se arregla en la práctica. El *gibu* es un mecanismo regulador: si una mujer ha cometido un acto hostil contra un marido que no está en condiciones de pagar el *gibu*, se le prohíbe (*paowa*) volver a casarse hasta que su marido consiga el *gibu*. Un tabú (*hidit*) impone el alejamiento entre partes hostiles. Los hijos van con la madre, quien se hace cargo de algún campo de cultivo del padre para su alimentación.

En “*Patrilineal and matrilineal succession*” un artículo de 1935, incluido en *Structure and Function in Primitive Society* (1952) Radcliffe Brown contempla también el divorcio en las sociedades bantús del Africa del Sur desde la perspectiva de los hijos – los hijos acompañan a la mujer que voluntariamente regresa a casa de sus padres – pero el interés de Radcliffe Brown por el divorcio lo despierta realmente la discusión sobre el ‘pago por la novia’ (bridewealth) en las sociedades patrilineales de Africa, una institución jurídica que regula la continuidad matrimonial. (1950, *African Systems of Kinship and Marriage*)

A principios del siglo XX Africa sigue siendo un continente desconocido para el europeo. La descripción etnológica es fomentada por la empresa colonial. “A knowledge of it (de los hábitos y costumbres de los nativos) is clearly essential to the right governance of our black fellow subjects” (Dennett 1906: 33, *At the back of the black man's mind.*). En la Europa de entonces sigue vigente la idea de degeneración como explicación sociológica de la separación matrimonial en la sociedad urbana (Giddings 1896: 349 *The principles of sociology; an analysis of the phenomena of association and of social organization* ). La familia, considerada como la unidad básica de las sociedad humana, es más inestable cuanto más primitiva es la sociedad, “Among savages, generally, desertion, divorce, and remarriage are extremely frequent” (Giddings 1896: 155), El antídoto contra la inestabilidad generalizada de la familia monogámica cristiana contemporánea es la familia ética (Giddings 1896: 351).

Esta idea de ley moral vigilante encaja en la cultura africana, y familia y comunidad entran como elementos principales de las etnografías. En la cultura bantú, la violación de una ley moral concierne a la comunidad. La falta de solidaridad para con el hogar es la principal causa de divorcio en la ley de familia bavili (antiguo reino de Luango, Africa occidental) (Dennett 1906: 40).<sup>101</sup> El retorno de la mujer a casa de sus padres es señal de divorcio. La familia media para que la devolución de la prenda de compromiso se haga efectiva tras adulterio (de uno u otro), larga ausencia y falta de apoyo en el hogar. (Dennett 1906). Pero será la ley jurídica la que a partir de los años 1910 y 1920 centre el estudio del divorcio por ruptura del acuerdo en el pago de la novia en las sociedades patrilineales de Africa del sur de cultura bantú. H. Junod (1910) estudió a los Thonga, M. Herskovitz (1925) y F. Boas (1928) a los VaNdau, Dora

---

<sup>101</sup> Wendy James (1990) encuentra en la concepción de “society as a moral structure” de Evans Pritchard (1965) la respuesta a la importancia de los elementos socio-morales en la definición del bien general (en su caso, africano). “Social anthropology studies societies as moral or symbolic systems and not as natural systems” ( Evans Pritchard 1951: 62, apud James 1990)

Earthy (1933) a las mujeres VaLenge inciden en la importancia del ganado como instrumento para el pago por la novia. En el lenguaje popular, la mujer está donde no está el ganado.

El matrimonio es un acto individual, pero el prestigio individual está subsumido en el prestigio colectivo (Lowie 1935, *The History of ethnological theory*). En las sociedades bantúes patrilineales del sureste de Africa la transferencia de lobola o bogadi simboliza la posesión de los hijos por parte del marido y su linaje. Si la mujer regresa a casa de sus padres, (es decir, si se divorcia), el retorno del ganado del lobola solo ocurre a costa de la propiedad de los hijos. (Hoernlé 1925, *The importance of sib in the marriage ceremonies of the South Eastern Bantu*).

Una idea de circulación sostiene la continuidad de los sistemas matrimoniales patrilineales. En estas sociedades de pastores la transferencia de ganado entre familias regula el matrimonio, que a su vez promueve la ganancia de ganado.<sup>102</sup>

Muchos pueblos bantú describen la continuidad de las relaciones matrimoniales como un viaje. La transferencia del *lobola*, o mal llamado 'pago por la novia', simboliza la posesión de los hijos por parte del marido, por lo que la pareja puede, en teoría, divorciarse (Hoernlé 1925 )<sup>103</sup>. Sin embargo el divorcio convierte el matrimonio en un viaje de ida y vuelta cultural y sociológicamente indeseado. En lengua bantú la palabra *milandu* se traduce como conflicto. Entre los thonga, grupo patrilineal y virilocal del sur de Mozambique, la palabra *milandu* designa además la deuda, que si no se paga crea un conflicto entre las partes. Junod dice (1927: 282, *The life of a South African Tribe*) que lo interesante con el *milando* es que procede de la palabra *landjo*, que significa seguir o perseguir (to follow) y designa la acción del hombre que sigue el pago del lobola pagado por su novia y tiene que perseguirla hasta casa de sus padres en caso de que no retorne a la residencia marital. Entre los bantús las mujeres y el ganado circulan en sentido contrario por los circuitos de intercambio matrimonial entre hogares. El hombre es permanente y la mujer transeúnte entre los giriamas de la costa de Kenia (Udvardy 1990). Entre los mponda (pondo) de Africa del sur, la muerte es descrita metafóricamente como un viaje. Creen que el muerto (si es un gemelo) se ha ido a una mina de oro y si es una mujer ha muerto, ésta se ha ido para casarse (Monica Wilson, 1975: 151).

La diferencia entre principio y práctica (Herskovitz 1923: 380) en los usos domésticos de la propiedad del cónyuge no pone en cuestión el valor del matrimonio en esta sociedad, en la que la poligamia refuerza el prestigio personal. En un apunte publicado en 1928, Boas presta más atención a la sucesión matrilineal a través del hermano de la madre que a la salud de la pareja VaNdau.

En general, la transferencia es un freno al repudio. La reluctancia de los VaNdau a la ruptura de las relaciones entre las familias es un freno para el divorcio en el largo proceso de negociaciones matrimoniales (Herskovitz 1923: 382). La luz roja se enciende cuando la mujer se muestra reacia a regresar con su marido tras una visita a casa de sus padres (Herskovitz 1923: 382), y si la esposa finalmente decide divorciarse, los hijos permanecen con la madre en caso de

<sup>102</sup> Entre los VaNdau, "After a man is married, and has daughters of marriageable age, they bring him more cattle as they are bethroted and married" (Herskovitz 1923: 379).

<sup>103</sup> "A woman cannot have children in her own group." (Hoernlé 1925: 483).

divorcio si el pago no ha sido completo (Herskovitz 1923: 384) y el retorno de parte del ganado entregado como lobola solo ocurre a costa de los derechos del marido sobre la adscripción de los hijos a su linaje (Hoernlé 1925).

El divorcio es un viaje de retorno, no siempre bien avenido en las sociedades patrilineales africanas; y es una brecha, una separación en otras latitudes. El divorcio por repudio es infrecuente pero se daba 'antaño' entre los tonga (islas Fiji) (Gifford 1924: 16, *Tongan society*). Gifford comprime en unas pocas líneas el potencial conflicto entre rango y autoridad doméstica que puede derivar en *maveu* (separación, divorcio).<sup>104</sup> Los tonga son patrilineales (Gifford 1924:30), pero dentro de la familia la hermana tiene un rango superior al hermano, independientemente de su edad (Gifford 1924: 17), por lo que la acción de 'maveu' signifique además destetar, separar de un punto de inicio, abre un campo semántico relacionado con el matrimonio entre primos que Gifford sugiere pero no explora.<sup>105</sup>

El ideal matrimonial patrilineal africano lo resume esta descripción de la sociedad dinka (Sudán) por G. Lienhardt (1963, *Dinka representations of the relations between the sexes*): Las relaciones sexuales entre el hombre, que es el marido, y la mujer, que es la esposa, tienen una finalidad procreadora. Los matrimonios son arreglados por los mayores, pero la elección matrimonial es libre, guiada por la idea de amor romántico, de acuerdo a las reglas que permite la elección. Lo práctico (colaborar, cocinar) domina sobre lo sexual en la relación matrimonial. La mujer cambia y ajusta su comportamiento a las demandas de la nueva situación: de la libertad de la soltera al decoro de la casada. Sobre si hay divorcio entre los dinka, Lienhardt no dice nada.

El estructural-funcionalismo opera analíticamente desde dos niveles, sea distinguiendo entre las relaciones domésticas y las relaciones legales y estructurales (Evans Pritchard 1945 *Some aspects of marriage and the family among the Nuer*), o distinguiendo entre la relación afectiva, humana, de la vida matrimonial y las condiciones jurídico materiales de los esponsales, que están sujetas a los acuerdos entre parientes (Radcliffe Brown 1950, *Introduction to African systems of kinship and marriage*).<sup>106</sup> Los linajes son el marco estable para el proceder de los individuos y las familias. (Evans Pritchard 1945: 65) Que la unión matrimonial sea duradera tan solo se presume.<sup>107</sup>

---

<sup>104</sup> En un cuento popular de Fiji se narra el temor del jefe Longa Poa ante su esposa, la regañona Fekai, "The Ferocious One", de mayor rango social que su esposo por ser hija de un jefe espiritual. 'The story of Longa Poa'. En Lorimer Fison (1905: 65-69): Tales from Old Fiji, apud Gifford 1924: 16).

<sup>105</sup> Gifford (1924: 16) no especifica si los episodios de divorcio se dan en los matrimonios entre primos (propios de los jefes) o entre la gende del común.

<sup>106</sup> En la cultura de derecho materno nayar (sur de la India), de tradición poliándrica, el divorcio es frecuente, y basta que la mujer le pida a su marido que no la visite más para romper el vínculo matrimonial *sambandham* El problema es reconocer el estatus *sambandhan* como matrimonio, porque socialmente es más una relación afectiva que un vínculo legal. (Radcliffe Brown 1950: 75).

<sup>107</sup> "But the rights and duties of husband and wife are not like the obligations defined in a contract; they are incident to the relationship in the same sort of way as the rights and duties of parentes and children." (Radcliffe-Brown 1950: 12)

Para el estructural-funcionalismo el parentesco es central a la hora de entender el conjunto de relaciones que componen una organización social. El matrimonio no se considera parte de la estructura del parentesco (Fortes 1959), pero la regulación del matrimonio puede demostrarse que depende de la forma de descendencia adoptada en cada sociedad (B. Seligman 1928: 534, apud Fortes 1961: 58). Los antropólogos estructural-funcionalistas no son ajenos a la densidad de la convivencia,<sup>108</sup> pero explicar la adscripción de los hijos aleja la convivencia de las demandas de procreación. Los mecanismos de sustitución (levirato, infidelidad, sororato, matrimonio fantasma, tener hijos para el marido difunto) y la premisa de que el matrimonio une dos grupos y no dos personas tienen que ver en ello.

Los agricultores sedentarios hopi ejemplifican el principio de la solidaridad del linaje: “with reference to outsiders related by marriage the lineage is conceived as a unit” (Eggan 1949: 127). Entre los hopi el eje del parentesco converge con el eje doméstico en la figura femenina: son matrilineales y matrilocales, la mujer es madre y dueña de las llaves de la casa. La debilidad del lazo matrimonial hopi es un corolario de la fortaleza del principio estructural del linaje. El marido regresa a su casa natal si se divorcia, lo que es frecuente. El regreso y la búsqueda épica de la mujer en casa de sus padres por el marido (si no ha habido repudio) en la sociedad patrilineal thonga (Junod 1927) contrasta con el regreso silencioso del marido hopi a su casa natal. Eggan no registra una búsqueda equivalente por parte de la esposa hopi. El determinismo del parentesco aboca las relaciones de pareja a un escenario dramático, pero que no deja escuchar los lamentos de los protagonistas.<sup>109</sup> Las relaciones con los parientes no son recíprocas: el marido hopi es valorado por cómo lleva a cabo las labores, pero la distancia con los parientes afines no se acorta. En caso de conflicto, el marido es tratado como un extraño en casa de su mujer. Ya se encargará la familia extensa de mitigar el dolor del marido separado.<sup>110</sup> La integración incompleta en el linaje del marido no alivia la ruptura original con la casa natal por la mujer thonga. Solo el empleo de mecanismos correctores, como el lobola, garantiza la estabilidad de la pareja. Lo relevante es la regulación de los derechos reproductivos de la mujer por los grupos unilineales como corporaciones de base jurídica. (Fortes 1953: 30) El hermano de la esposa hopi es el guardián de los derechos del linaje matrilineal sobre los hijos de la mujer; entre los thonga, el linaje patrilineal garantiza los derechos del marido a los hijos en caso de divorcio.

111

Los derechos jurídicos del marido se ven limitados por la amenaza de divorcio si la casa natal reclama a la mujer que regrese. Es así entre los patrilineales busoga

---

<sup>108</sup> La ley tribal kgatla es más considerada con la convivencia que la ley gubernamental. El adulterio no es causal de divorcio, pero se concede divorcio si la pareja ve imposible seguir viviendo como marido y mujer satisfactoriamente (lo que incluye obligaciones, vida sexual, etc) (Schapera 1940: 300).

<sup>109</sup> Maximizando el postulado de Fortes (1953: 26), “Thus the individual has no legal or political status except as a member of a lineage; or to put it in another way, all legal and political relations in the society take place in the context of the lineage”.

<sup>110</sup> Los tres linajes que componen el núcleo del sistema hopi (indios pueblo) son el linaje del padre, el de la madre, y el de la madre del padre.

<sup>111</sup> La descendencia es un concepto jurídico (Radcliffe Brown 1935).

(Uganda), donde el grupo corporativo transfiere solo derechos domésticos (uxorial rights) y se guarda los derechos de procreación (genetricial rights) sobre las hijas dadas en matrimonio. (Fallers, apud Southall 1961) La mujer tale nunca deja de ser considerada una intrusa en casa del marido, máxime por la vinculación de la mujer a su clan de origen, aunque tras tres o cuatro niños es difícil que abandone la casa (Fortes 1949). Si la relación se agota, los kaguru (Uganda) se divorcian, aunque tengan muchos hijos, incluso instigados por los familiares pero los hijos son un freno a la devolución del pago por la novia. (Beidelman 1969)

La solidaridad del linaje está en función de la legalidad de la paternidad, ya que los hijos son la razón de ser del matrimonio (Fortes 1949: 97). En los sistemas matrilineales los derechos de procreación no se transfieren y el divorcio es fácil y frecuente, porque el matrimonio no afecta a esos derechos. La propiedad conjunta refuerza los grupos corporativos. Si los derechos de propiedad pasan individualmente a través de la mujer, el divorcio depende del balance de fuerzas con el marido (Southall 1961: 61). No hay un sistema unilineal puro. La presencia de rasgos matrilineales no es una supervivencia, pero es parte integral del sistema. (Fortes 1961) <sup>112</sup>

En el Africa bantú de los años 1930-40, el matrimonio es un asunto de naturaleza privada, un acuerdo entre familias formalizado mediante un pago (lobolo) u otras prestaciones. El matrimonio es un complicado sistema de inter-relaciones que opera durante un largo periodo de tiempo, (Evans Pritchard 1934: 194) y conlleva un reordenamiento de las relaciones institucionalizadas que componen la estructura social renovando las alianzas entre familias (Radcliffe Brown 1950).

El matrimonio africano regula la descendencia. El estatus de las relaciones matrimoniales legitima la posición social del niño en la sociedad (Radcliffe Brown 1950: 12). "Kinship therefore results from the recognition of a social relationship between parentes and children, which is not the same thing as the physical relation, and may or may not coincide with it". (Radcliffe-Brown 1950: 4). <sup>113</sup> Tan pronto como hay un niño, no se exige la devolución del precio por la novia entre los azande (Evans Pritchard 1934: 174).

Las sociedades del cinturón matrilineal de Centroáfrica comparten una ideología de la concepción que sostiene la filiación matrilineal: la sangre del feto pasa a través de la madre, el semen activa el feto, pero no concibe. El papel de la mujer es dar hijos al linaje, el hijo pertenece al clan o linaje de la madre. El hermano de la madre suplanta la autoridad del padre sobre los hijos. (Richards 1950)

---

<sup>112</sup> Las supervivencias culturales son otra concepción del evolucionismo decimonónico a combatir por el estructural funcionalismo. La narrativa del derecho materno subvierte los principios de la sociedad conservadora victoriana y termina reforzando el patriarcalismo y la propiedad privada en la antropología victoriana, asociando el derecho a la propiedad privada con la desaparición de la sucesión matrilineal (Wolfe 1999: 69) La propiedad privada transforma colectividades naturales en sociedades humanas. (Wolfe 1999: 73).

<sup>113</sup> De nuevo opera Radcliffe Brown con la dualidad, la relación social frente a la relación física.

Dos aspectos llaman la atención en el divorcio matrilineal. Por una parte, la correlación del tipo de compensación matrimonial con el divorcio, ya que el pago por la novia endurece las condiciones de divorcio, el sistema de servicio, lo facilita. Por otra, el conflicto interno entre principios organizativos, que deriva en divorcio. Richards (1950) separa el contrato matrimonial de sus consecuencias (en la línea de Radcliffe Brown 1950), una de ellas el divorcio.

En las sociedades con servicio a los suegros no hay traslado de la novia a la población del novio, la residencia es uxori-local. El divorcio es relativamente fácil entre los bamba-bisa-lamba, localizado en Rhodesia (hoy Zambia), donde no hay pago pero servicio del novio a los suegros (Richards 1950: 226)<sup>114</sup> Entre los yao y cewa (Nyasaland), de residencia uxori-local, el divorcio es relativamente fácil. El marido es un extraño en el poblado de su mujer, y abandona el poblado en caso de divorcio. (Richards 1950) Entre los mayombe (Congo), polígamos, el pago por la novia asegura la residencia virilocal, con el traslado de la mujer al poblado del novio, pero los hijos se adscriben al linaje del hermano de la madre. El pago por la novia estabiliza los matrimonios bamba (Richards 1950: 250), pero no es el único factor determinante para el divorcio en esta sociedad matrilineal. El divorcio es difícil porque acarrea serias consecuencias para los hijos de padres divorciados, que pierden su estatus en el clan del padre si el clan de la madre no ha podido devolver el dinero de la novia (Richards 1950).

El enfoque más recurrente es plantear la relación marital como un conflicto de intereses entre los esposos y la matrilinealidad. (Mair 1969) Victor Turner (1966, *The ritual process*) ha descrito episodios de divorcio derivados de los conflictos de convivencia por la coincidencia de la patrilocalidad y matrilinealidad entre los ndembu. El pago por la novia (bridewealth) es considerado una compensación, no tanto por los hijos como por la propiedad y la relación sexual. (Gough 1961: 568; Mair 1969: 87). K. Gough (1961 *Variation in interpersonal kinship relationships*) observa unas correlaciones entre estabilidad matrimonial y productividad en sistemas matrilineales, en los que los lazos matrimoniales, la paternidad y la afinidad aparecen debilitados (especialmente en áreas con cultivos de alta productividad). "The higher the productivity of the society from subsistence cultivation, the weaker the shared interests of spouses, father and child, patrilateral kin and affines, relative to those of matrilineal kin." (Gough 1961: 577). Aunque la información es insuficiente, las tasas de divorcio no parecen tener relación con la cooperación entre los esposos, pero con la relación con los parientes matrilineales. (Gough 1961: 577) La casuística es multifactorial. La cantidad de pago por la novia pagado y la importancia e independencia de la actividad económica de la mujer y la dependencia del grupo matrilineal son factores determinantes para el divorcio (Gough 1961: 596), pero también las estrategias del padre para con los hijos en contextos de cambio y progreso.

Entre los mappilla (India) la presión matrilineal sobre el taravad (hogar) amenaza al padre con perder el contacto con los hijos en caso de divorcio. Si se separan, el hombre no recupera el pago por la novia y tiene que devolver la dote (esta negociación se ventila entre los grupos linajeros matrilineales, denominados

---

<sup>114</sup> El novio compensa a los suegros con su servicio, por el que va adquiriendo derechos sobre la mujer e hijos. No hay traslado de la novia, y los hijos pertenecen al linaje materno (nanda) (Richards 1950).



*karanavan*). (Gough 1961). Sin embargo la relación del padre con los hijos se ha reforzado en ciertos contextos de mejora económica, haciéndola compatible con los lazos matrilineales, "The wealthy disfavor divorce and regard the separation of father and children as tragic." (Gough 1961: 432).<sup>115</sup>

El conflicto es una forma de interacción social, que contribuye al mantenimiento de la estructura social (Gluckman 1963, apud Marwick 1970: 285). Del conflicto de fondo entre descendencia y residencia, con sus variantes, que tiene lugar en los sistemas matrilineales surge la hipótesis de la maximización de las relaciones a través del divorcio, en una dinámica de dispersión e integración, que puede contribuir a los intereses del linaje. La costumbre talensi de echar cenizas sobre la mujer (*pebh*), que indica que el hombre se deshace de sus hijos y reclama la devolución del pago de la novia, tiene implicaciones políticas porque los linajes anexos se originan en hermanas de clan divorciadas con este procedimiento. (Fortes 1949: 108) Si entre los matrilineales, de residencia virilocal lakeside-tonga el tráfico de las mujeres casadas entrelaza poblaciones, y contribuye a la dispersión de los intereses del linaje (van Velsen 1964), las separaciones matrimoniales yao extienden los lazos patrilineales del linaje matrilineal (una mujer ha tenido hijos con diferentes maridos) entre los yao (Mitchell 1956: 187, *The yao village*).<sup>116</sup> Que el divorcio puede servir a los intereses familiares es el argumento de Levi-Strauss (1983: 1221). Las familias kwakiutl fuerzan el divorcio y el nuevo matrimonio de las mujeres para asegurar la ascensión social de los hijos<sup>117</sup>(Levi Strauss 1983). El divorcio es una condición para la continuidad social nayar; la pareja se casa y se divorcia a los cuatro días. (Radcliffe Brown 1935, apud Levi-Strauss: 1967/1987). ¿Por qué tiene una sociedad matrilineal que recurrir a artificios – como el divorcio nayar tras 4 días de matrimonio oficial – para crear un orden equivalente al patrilineal?

---

<sup>115</sup> En el recuento de Gough (1961), entre los cultivadores móviles, como lakeside-tonga (Colson 1951) y navajo puede darse divorcio, pero la intensa labor de colaboración económica entre la pareja lo frena. Entre los yao (Mitchell 1951), que son más productivos, se minimiza la paternidad y la afinidad. En caso de divorcio el padre pierde los derechos sobre sus hijos. Como términos medio, los ndembu, que son casi bilaterales, presentan una alta tasa de divorcio, pero el matrimonio es considerado un lazo profundo. (Turner 1957) Entre los bemba, matrilineales con rasgos bilaterales (Richards 1951) el padre retiene algunos derechos sobre sus hijos en caso de divorcio. Entre los cultivadores sedentarios, los truk (Goodenough 1951), hay divorcio, pero el marido colabora con la mujer y su familia. Poca profundidad y vida corta del linaje, pero en caso de divorcio, el padre no rompe con los hijos. La autoridad del padre sobre los hijos es a través de reacomodo de tierras. Entre los hopi (Titiev 1944) el divorcio es frecuente, lo que Eggan (1950) achaca a que la lealtad básica es con el clan, no con la pareja. El hombre colabora con sus cuñados y suegros, pero los esposos tienen menos intereses en común que los navajo. Entre los Ashanti (Fortes 1950) el bridewealth da al padre derechos legales sobre los hijos, pero los derechos y obligaciones son mínimos. Entre los minangkabau (de Jong 1951) el trabajo compartido se divide, pero el padre pierde el contacto con los hijos; y entre los nayar la relación entre padre e hijo aumenta con la colaboración productiva, pero la independencia de las mujeres correlaciona con mayor divorcio. (las citas son de Gough 1961).

<sup>116</sup> Entre los yao, "The principle of uxorilocal marriage is thus in conflict with the principle of male leadership of the lineage". (Mitchell 1956)

<sup>117</sup> "Les indiens Kwakiutl de la côte canadienne du Pacifique attendaient même pas pour remployer leurs filles la mésentente conjugale ou la mort de leur mari ils les for aient divorcer et se remarier plusieurs fois de suite pour gravir chaque fois et assurer aux enfants naître un plus haut rang dans la société." (Levi Strauss 1983: 1221 *Conferencia Marc Bloch*)

El matrimonio es estable cuando la unión conyugal cuaja en un grupo doméstico.  
<sup>118</sup> La paternidad no es un argumento para definir el matrimonio (Leach, apud Gough 1959: 23) No hay noción de paternidad entre los nayar, pero una relación de afinidad perpetua, ya que los hijos pertenecen exclusivamente al linaje materno. Para Gough, en cambio, se trata de matrimonio en grupo, porque hay definición legal de la paternidad. (Gough 1959). También entre los poliándricos toda el padre es designado ritualmente (Levi Strauss 1956, *The family*) Hay un elemento a tener en cuenta en la fórmula matrimonio es igual a pareja más hijos: La paternidad es una cuestión legal, el matrimonio es una cuestión de grado, una distinción que, para Levi-Strauss, explica la fragilidad de las familias conyugales, donde el afecto moral que une a la pareja no es suficiente, y las reglas morales contrastan con las legales de la paternidad, que reconoce la relación del hijo con el padre o la madre. (Levi-Strauss 1956: 271, *The family*)

En las sociedades con doble descendencia el conflicto interno entre principios organizativos no deriva necesariamente en divorcio mientras no afecte al ámbito doméstico. Los ashanti (Ghana), con un sistema de doble descendencia matrilineal y patrilineal “are much preoccupied with this problem - las demandas matrilineales frente a las demandas patrilineales y la paternidad - and constantly discuss it”, debate en el que toma parte la iglesia colonial, con el énfasis misionero en el matrimonio y la paternidad frente a las restricciones de la descendencia matrilineal (con implicaciones para la herencia) (Fortes 1950: 261) y el divorcio no afecta al estatus doméstico, económico ni jurídico de la mujer en el sistema matrilineal. Fortes (1950: 283) enfatiza la igualdad Ashanti, que contrasta, a mi modo de ver, con la miseria del hombre que tiene que abandonar en Melanesia. El conflicto no concierne solo al varón con los parientes de su mujer, pero a su mujer con la madre del varón, poniendo sobre el tapete los conceptos de paternidad y maternidad en los matrimonios ashanti (Fortes 1950: 263). Para que un matrimonio sea legal, el hermano de la madre de la novia tiene que recibir el *nsa* (regalo simbólico), que entrega al jefe del linaje. El divorcio implica devolución del *nsa*. (Fortes 1950: 270).

El principal debate sobre el divorcio en las sociedades de derecho paterno tiene su origen en al artículo de Gluckman (1950) (en Radcliffe Brown y Darry Forde 1950). Evans Pritchard (1951) distingue entre matrimonio y concubinato tras divorcio, en la línea de Radcliffe Brown (1950), que separa esponsales de relaciones conyugales. Schneider (1953) llevará la discusión un paso más adelante al plantear la distinción entre relaciones conyugales y relaciones jurídicas, por las implicaciones legales para la descendencia (Schneider 1953). Es un corolario del argumento jurídico de Gluckman (1950), que plantea una correlación entre divorcio inusual (Gluckman lo califica de *rare*, escaso) en sociedades de subsistencia patrilineal (los zulu) y más frecuente en sociedades bilaterales (los lozi) y matrilineales. (Gluckman 1950). “I suggested that the answer (al divorcio) lay in the agnatic lineage system of the Zulu, which required the complete and final transference of a woman into her husband's group, where her children obtained all their legal rights, as against the cognatic system of the Lozi, in which a wife remained a member of her natal groups whence she transmitted legal rights to her children.” (Gluckman 1953).

---

<sup>118</sup> Para el divorcio y grupo doméstico, punto 4, por desarrollar, con análisis de la antropología de J. Goody, C. Meillasoux, Geffray.

La tesis de Gluckman (1950) es que la duración matrimonial es una función de la estructura del parentesco. (Gluckman 1950: 190). Una sociedad se compone de familias nucleares, fundadas en uniones matrimoniales o de pareja (Radcliffe Brown 1950). Gluckman compara la inestabilidad del grupo doméstico lozi, con divorcio frecuente y fácil, con la estabilidad doméstica zulu, sin divorcio. Las relaciones sociales son externas al núcleo del parentesco, pero resultan determinantes para el matrimonio. Más allá de la explicación del fenómeno en términos morales, la promiscuidad lozi frente a la severidad zulu, Gluckman (1950) encuentra la diferencia entre una y otra sociedad en la movilidad de las mujeres.

El matrimonio lozi no incorpora a la mujer al linaje de su marido, el matrimonio zulu, sí.<sup>119</sup> El divorcio nuer concierne a más gente que a la propia pareja. "Everyone concerned with the marriage stands to lose by its dissolution and they will try to prevent divorce" (Evans Pritchard 1951: 91). El pago matrimonial es la cruz del problema, pero estabiliza el matrimonio solo hasta un cierto punto. El ganado es irrelevante para la relación conyugal, pero es relevante para la relación jurídica. El matrimonio lozi no transfiere los derechos sobre los hijos, el matrimonio zulu, sí. "That the woman should produce children is not an essential part of the contract (lozi)" (Gluckman 1950: 189). La transmisión de la fertilidad en bilaterales y matrilineales: Si la mujer produce para su propio linaje y el bridewealth no transfiere su fertilidad, el divorcio es frecuente (lozi). Entre los nuer lo crucial son los hijos, la descendencia del varón y su linaje, así que la principal causal de divorcio es biológica, la infertilidad de la mujer, y se exige la devolución del ganado pagado. El abandono de la mujer está mal visto, "A wife should be obedient to her husband, for she has been married with cattle" (Evans Pritchard 1951: 90), pero si la mujer le ha dado dos hijos o más, puede irse sin retornar el ganado (pg. 92). Este abandono no conduce a la disolución del vínculo matrimonial, pero permite que la mujer conviva con otro hombre. La devolución del ganado depende de las circunstancias que rodean a la relación conyugal. Al divorciado se le plantea la disyuntiva: o el ganado o los hijos, y los parientes de la mujer pueden ahorrarse la devolución del ganado con el argumento de los hijos. (pg. 92) El pago por la novia no es un factor determinante para la estabilidad matrimonial. Intereses económicos, diferencias en educación, riqueza y estatus son también factores a tomar en cuenta.

El divorcio bakueri (Camerún) aumenta por la diferencia demográfica (doble número de varones que de mujeres), a pesar de que se incrementa el pago de la novia. (Ardener 1961) Más que una causa con un efecto estabilizador, el pago es un reconocimiento de la estabilidad del matrimonio (Evans Pritchard 1934 y 1951, apud Schneider 1953). El matrimonio nuer es estable porque las reglas legales no cambian, pero las relaciones conyugales no siempre se mantienen, y la pareja no sigue junta debido a factores como afecto, relaciones familiares, reglas morales y legales, la confluencia de relaciones conyugales y afinales, las expectativas (Schneider 1953). Los vaLenge, un pueblo patrilineal y patrilocal del suroeste de Africa, ilustran esta distinción de ámbitos. Las mujeres vaLenge carecen de autoridad legal, pero pueden murmurar contra sus maridos. Si no se

---

<sup>119</sup> Lozi: Ausencia de linajes corporativos. Zulu: sistemas corporativos, sociedad segmentaria, con genealogía profunda, y solidaridad de linaje. (Gluckman 1950)

sienten bien tratadas por su marido, regresan a casa de sus padres, pero terminan regresando con el marido. Si el marido la repudia, reclama el *akulobola* pagado, que se le devuelve cuando ella se casa de nuevo. (Earthy 1935).

Las sociedades de derecho paterno tienen divorcio, pero un ideal de permanencia lo proscriben. Las relaciones entre afines (*abako*) *nyakyusa* "are ideally permanent – a divorce should never occur." (Wilson 1950: 124). Mecanismos como el levirato y el alto precio pagado por la novia, lo dificultan. Los *swazi* y *nyakyusa* se divorcian pero no es un hecho frecuente, al menos en la sociedad tradicional. El divorcio es por repudio o devolución de la mujer a casa de sus familiares, y en casos de violencia doméstica, ella solicita divorcio (Kuper 1950: 92). A un marido le cuesta parte del pago de la novia (*lobolo*) entregado, pero retiene el derecho a los hijos. (entre los *swazi*, Kuper 1950: 92; entre los *nkyakyusa*, Wilson 1950: 123). La mujer *nyakyusa* que solicita divorcio tiene que contar con el apoyo de sus parientes para ser readmitida porque su decisión afecta al matrimonio de su hermano, que ha utilizado el ganado para casarse (Wilson 1950).

### III.4 Escuela de Manchester

La antropología de la familia de la Escuela de Manchester (años 1940-1960) investiga la convivencia, los valores morales, humaniza las relaciones jurídicas. Entre las actitudes emocionales condicionadas culturalmente del enfoque funcionalista y pensar la organización social en términos de estructuras (Fortes 1953: 20) queda el espacio en blanco a rellenar por los actores. El análisis situacional desarrolla una antropología de casos que ilustran los comportamientos de hecho. La norma es más un medio que un fin, utilizada por los actores para sus fines en las diferentes situaciones en las que participan. Entre los *lakeside-tonga* las separaciones de pareja son frecuentes, pero es difícil precisar el estatus legal de un matrimonio cuando la deuda impagada deja en suspenso la complejidad del mismo. Las negociaciones son públicas, hay pago por la novia, pero falta ceremonia nupcial. (van Velsen 1964) ¿Cómo saltarse la exigencia jurídica? Por medio de uniones irregulares y alta movilidad (Southall 1961: 61).

Gluckmann (1955, *The judicial process among the Barotse*) aplica su hipótesis del divorcio al proceso de reconciliación realizado por las cortes (*kuta*), en la actitud del 'reasonable man' conciliador y en los nuevos valores cristianos en la sociedad *lozi*, pero el debate teórico sobre el divorcio africano, iniciado por Gluckman (1950) decae a favor del interés por el conflicto social que el desajuste entre expectativas culturales y las realidades sociales (la mujer trabajadora, los hijos independientes, el marido que es un vago) genera en los entornos urbanos. A. Cohen achaca a la relajación moral, sin llegar a la anomia, el frecuente divorcio entre los *hausa* emigrantes a las ciudades de Nigeria (Cohen 1969).

Afectada por la política colonial, la antropología del divorcio fiscaliza el matrimonio, interesándose por la casuística y la frecuencia de la ruptura matrimonial (Barnes 1967). La tesis de la Escuela de Manchester es que cambio social crea inestabilidad social, a causa de la movilidad laboral y la emigración

principalmente (Southall ed. 1961). Hasta entonces, la descripción matrimonial descansa en la percepción occidental del antropólogo. Entre los kgatla (Botswana, antiguo protectorado de Bechuanaland) no hay amor romántico, el afecto aparece con la experiencia (Schapera 1940: 275).

Si la amistad y las buenas relaciones domésticas no se mantienen, el divorcio es una solución deseada ante la amenaza de brujería. (Mair 1969: 4) Entre los bamba (Zambia, Rhodesia del Norte), los ritos de limpieza ritual *cisungu* protegen del divorcio en casos de adulterio. La sanción sobrenatural es inefectiva en otro tipo de uniones (Richards 1940, apud Mair 1969: 104). Mitchell (1961, *Social change and the stability of African marriage in Northern Rhodesia*) trabaja con una escala de estabilidad, de más estable/sociedades patrilineales a menos estable/sociedades matrilineales con grupos corporativos y sociedades bilaterales, en las que estos derechos de procreación son irrelevantes. A partir de Gluckman (1950), y Bohannan (1949) Mitchell defiende que los mayores determinantes para el divorcio están en el sistema del parentesco. Lo determinante para el matrimonio es el monopolio de los derechos de procreación por el grupo corporativo. "Marriage is essentially a relationship between two persons which fits into a larger pattern of social relationships. (Mitchell 1961: 318).

El divorcio afecta a la adscripción de los niños en sociedades con filiación patrilineal, pero es irrelevante si la filiación es matrilineal. En las sociedades bilaterales, los derechos de procreación no son un asunto relevante porque no hay grupos corporativos. La menor presencia del grupo corporativo en contextos urbanos favorece el divorcio. (Mitchell 1961) En el entorno urbano la estabilidad de las uniones conyugales depende menos del estatus jurídico de la pareja que de su relación social (Southall 1961: 63). Los retos de la familia conyugal y el aislamiento de los esposos contribuyen a que las formas de matrimonio tradicionales (matrimonio de primos cruzados, descendencia patri y matrilineal, matrimonio por intercambio, pago de la novia, levirato, linajes corporativos) cesen de operar. (Southall 1961).

Los antropólogos de la Escuela de Manchester se ven implicados en la política colonial y reflexionan acerca de los efectos de la industrialización sobre las sociedades africanas; el enfoque es contextual. El motivo principal de divorcio urbano es tan malinowskiano como marxista: la dependencia del trabajo asalariado para conseguir dinero para cumplir con las obligaciones y satisfacer necesidades. El tiempo, la distancia, la ausencia prolongada dinamiza los episodios de adulterio, las peleas, y el divorcio entre los bamba, yao y cewa (Mair 1969, Epstein 1985).

Ya en los años 1940-50 aumenta la litigación matrimonial en las colonias británicas de África. Cuanto más inestable sea el matrimonio tradicional, menos le afectará el cambio urbano (Southall 1961: 64). La emigración por motivos laborales incrementa la ya alta tasa de divorcio tradicional cewa. (Marwick 1970). Se considera que el cambio social crea inestabilidad social, así que desde los años 1950 los programas de desarrollo defienden la familia, como unidad social básica, de la desintegración del matrimonio por el impacto de factores políticos,

religi factores políticos, religiosos, económicos externos a la sociedad tradicional. (Arthur Phillips 1953 *The Survey of African marriage and Family life*).

La administración colonial (británica) se hizo con el progresivo control de la ley de los antiguos jefes, desprestigiados a los ojos coloniales (Channock 1998: 145-149), aunque el mayor problema social ante el cambio es la amenaza a la idea de solidaridad africana (asumiendo la tesis estructural-funcionalista sobre la importancia del linaje), la red de relaciones sociales, que se pretende que garanticen las cortes (sobre todo las urbanas o urban courts) (Epstein 1953: 62). D. Schneider ( 1955 ), en su reseña del manual de P.P. Howell (1954 *Manual of nuer law*) hace hincapié en el papel de las cortes de justicia en la transición de los valores segmentarios a las obligaciones morales que van más allá de la solidaridad de grupo nuer, una ética de valor universal que es incompatible con los valores de una estructura social segmentaria (Schneider 1955: 1320).<sup>120</sup>

La antropología trabaja con modelos duales, oponiendo tradición a modernidad, agricultura de subsistencia a producción para el mercado, negociación a imposición. Hay una tendencia en achacar el divorcio a causas exógenas en contextos de cambio. Las disputas entre las parejas pasan a ser competencia de la administración central, pero el nuevo modelo autoritativo refuerza los derechos maritales y la monogamia a costa de la familia entre los nuba (Nadel 1948, apud Nader 1984 *Harmony ideology*). Barnes plantea la hipótesis de que la frecuencia del divorcio aumenta entre los ngoní (Zambia) debido a la ruptura del sistema agnático ante el empuje de fuerzas exteriores. (Barnes 1951: 122, *Marriage in a Changing Society. A Study in Structural Change among the Fort Jameson Ngoni*)<sup>121</sup> A pesar de las amenazas místicas por temor a las enfermedades venéreas y la pérdida de los derechos *in uxorem*, el lazo matrimonial no es para siempre entre los ngoní (Barnes 1951: 116). Los lazos de sangre son considerados más fuertes que los matrimoniales, así que si ante el empuje de la reforma administrativa y económica colonial e industrial, y la influencia del matrilinealismo del entorno regional,<sup>122</sup> los lazos agnáticos se debilitan, y la estabilidad matrimonial se resiente. El individualismo de la economía de mercado pasa factura al sistema moral de relaciones de parentesco tradicional ngoní y una de sus consecuencias es el divorcio. (1951: 123)<sup>123</sup>

El ideal de armonía, vivido en el hogar, es una garantía contra el divorcio plateau-tonga (Malawi) (Colson 1961, *Marriage and Family among the Plateau Tonga*). A finales de los años 50, los cambios estructurales en la sociedad tonga (propiedad privada, religión cristiana, movilidad geográfica, mayor libertad de

---

<sup>120</sup> A los ojos de la Administración colonial el matrimonio africano es equiparable al matrimonio en otras partes del mundo, pero otras instituciones resultan incompatibles con la cultura europea: pago de la novia, poligamia, concubinato, que asocian a un sistema de dominio masculino, estatus personal y desigualdad entre sexos ( Arthur Phillips 1953).

<sup>121</sup> En otras sociedades, como la zulu, el sistema agnático resiste al empuje colonial, y el divorcio es raro. (Barnes 1951).

<sup>122</sup> que Barnes sugiere, pero que no profundiza.

<sup>123</sup> Aumenta el pago del bridewealth en dinero ganado en el mercado laboral, en vez de ganado, y surge la paradoja: "The higher payments rise, the more frequent becomes divorce." (1951: 123).

acción individual) afectan a la salud de las relaciones matrimoniales. El adulterio es castigado, pero no lleva al divorcio; el maltrato sí, tras el regreso de la esposa a casa de sus padres. En el fondo del divorcio plateau-tonga hay una lucha de poder entre las parejas y los intereses de los linajes en el contexto de la transición de una economía de subsistencia a una de cultivos comerciales, en esta sociedad matrilineal pero de residencia patrilocal, en la que el hogar no puede perpetuarse a través de las hijas ( se van cuando se casan) ni el hombre puede transmitir su posición a sus hijos, porque son los miembros de su grupo de descendencia. (Colson 1961).

Inspirándose en la teoría de Simmel (1904) acerca de la contribución del conflicto a la revitalización del cuerpo social <sup>124</sup> Marwick (1965: 285) se enfrenta a la cuestión de la determinación de la estructura social sobre la salud matrimonial desde el grado de integración del linaje de la familia consanguínea <sup>125</sup>. Las acusaciones de práctica de la brujería son expresiones de un conflicto (Wilson 1936:313 ) <sup>126</sup> que resultan instrumentales para el mantenimiento del patrón de la estructura social. (Marwick 1965: 285), pero la brujería no entra de lleno en los problemas maritales. Las exigencias de la residencia y la descendencia a los papeles de género crean conflicto de pareja y divorcio 'estructural', especialmente en los contextos matrilineales, sin que la brujería necesariamente les afecte. El matrimonio africano es entendido como una institución para la procreación (Mair 1969: 3) y ésta está en función de los intereses del linaje <sup>127</sup>. La brujería no es un factor importante para el divorcio cewa. Las acusaciones aparecen en los conflictos entre los hijos de hermanas por el control del linaje. La pareja se separa sin más. (Marwick 1965: 292). Entre los lovedu la brujería es una ofensa grave, pero es de menor importancia para la salud del matrimonio. Lo que desencadena un divorcio es la negligencia en la economía (comida, etc), que pesa más que lo sexual (adulterio, etc) para el divorcio. (Krige y Krige 1943). El conflicto es parte constitutiva de la vida social, pero la discrepancia social se racionaliza de acuerdo al axioma de estabilidad y balance.

La acusación resuelve la ambigüedad creada por roles no bien definidos entre los Azande (Evans Pritchard 1937, apud Douglas; 1970: xvii) El conflicto pertenece al orden natural de las cosas, como el nacimiento de los hijos, que son potenciales competidores de mayores, pero la tensión social se resuelve en procesos de fisión y fusión grupal entre los linajes tallensi ( Fortes; 1945). Los zulu subliman en la acusación a la cuñada el conflicto de intereses entre agnados. (Gluckman 1955, apud Marwick 1965: 292) Gluckman (1955) complementa la hipótesis del divorcio dada por Gluckman (1950). El derecho paterno, que atrae la mujer al linaje del marido y frena el divorcio zulu (Gluckman 1950) tiene una contrapartida en el papel de la esposa dentro de su familia

<sup>124</sup> La teoría fue aplicada por Gluckman (1955, Custom and conflicto) al conflicto linajero africano. (apud Marwick 1965: 285).

<sup>125</sup> Los dos tipos básicos de familia identificados por R. Linton son la familia conyugal (los esposos y sus hijos) y la familia consanguínea (formada por un núcleo de parientes y donde los esposos son menos importantes) (Linton 1965: 159).

<sup>126</sup> La acusación de brujería no hace más que echar leña al fuego de la fricción entre la suegra y la nuera en el domicilio polígamo pondo y el marido puede repudiar a su mujer tras una acusación de brujería (Wilson 1936).

<sup>127</sup> Schapera (1940: 276): "since procreation, and not companionship, was the main object.

extensa de acogida. La destrucción causada por los hijos tan deseados (¿puede haber mayor contradicción estructural que ésta en una sociedad?) es formulada en términos de acusaciones de brujería de los hermanos del marido a su cuñada (Gluckman 1955: 98 ). Suena a eufemismo de Gluckman que para ‘proteger’ a su esposa, el marido se va del grupo, cuando en realidad se trata de un proceso de fisión agnática.

El problema teórico de fondo es el mantenimiento del orden social. Para dar solución a la inconsistencia el estructural funcionalismo acepta la idea de orden oculto detrás de las creencias. Victor Turner (1958) analiza cómo el mecanismo de la adivinación recompone el sistema de normas existentes entre los ndembu. Tanto para Evans Pritchard (apud Mary Douglass 1973: 68) como para Gluckman (1955) la indefinición de las relaciones sociales deviene en conflicto – pero la ideología de la tribu sirve para superar el conflicto.<sup>128</sup> Ambos etnógrafos echan mano de un recurso *ad hoc*. La etnografía de Evans- Pritchard recupera la funcionalidad de la ficción legal al servicio del orden social. La *open structure* del parentesco nuer permite la incorporación por matrimonios de extranjeros dinka en la estructura *mar nuer* (Gough 1971).<sup>129</sup> Max Gluckman encuentra en la solución mágico - religiosa una salida a la crisis moral que vive el individuo por la tensión de tener que decidir entre varias líneas de acción cuando es forzado a actuar bajo nuevas reglas (Gluckman; 1975).<sup>130</sup>

El matrimonio va más allá de la pareja. “To regard marriage as primarily a sexual partnership or even as an institution for promoting the procreation and rearing of children is to misunderstand completely its great role in the social organization” (Krige y Krige 1943: 142) El matrimonio pone los cimientos de la fundación de la estructura social a través de una red de intercambios, creando alianzas entre grupos de personas. Aquí aparece la idea de sustitución. La filiación define al niño como el reemplazo social y biológico de sus padres (Fortes 1959: 206). Si la mujer lovedu es infértil, los parientes envían a una sustituta (Krige y Krige 1943), pero el incesto pone límites a la transferencia. El marido bemba sustituye a la mujer por su hermana cuando aquella se hace mayor (Richards 1951), pero en un caso de divorcio entre primos ashanti, al marido le ofrecieron una sustituta, pero no pudo ser porque eran hermanas de linaje y lo prohíbe la ley ashanti. (Fortes 1963, *Submerged descent line in Ashanti*).<sup>131</sup>

Que la mujer nuer posea libertad de elección matrimonial, las uniones consuetudinarias, las repercusiones del adulterio o que la viuda pueda escapar al levirato son escenarios potenciales de divorcio nuer, que Evans Pritchard (1945 y 1950) sugiere pero supedita a la importancia de la unión simple legal para la continuidad familiar. Los hogares creados por 'simple legal marriages'

<sup>128</sup> “Conflicts in one set of relationships lead to the establishment of cohesion in a wider set of relationships” (Gluckman 1955: 164)

<sup>129</sup> El estado de “structural change – esp. with regard to male rights over women, do not fit the ideals of patrilineal descent, but are nevertheless continually reinterpreted , through a series of customary legal fictions, so that the ideals are preserved” ( Gough; 1971: 115) >

<sup>130</sup> Crisis moral: “A situation is created in which persons are moved by different but equally regarded social rules and values to opposed courses of action” (Gluckman; 1975: 25) – por ejemplo: tener que elegir entre unidad e independencia.

<sup>131</sup> La incidencia del divorcio en función del incesto requiere más estudio. Sobre repetición de matrimonios e incesto véase F. Heritier: Two sisters and their mother: the anthropology of incest. Zone. 1979.



son estables y la mujer y los hijos habidos pertenecen al grupo del marido porque se ha pagado con ganado. (Evans Pritchard 1945: 43)

Las fórmulas vicarias nuer, como el levirato (el matrimonio de un hermano del difunto, que se hace cargo de los hijos), el matrimonio fantasma (el matrimonio de un hermano en nombre de su hermano muerto sin descendencia, o el matrimonio entre dos mujeres (una adquiere el papel de padre de los hijos), son complementarias de la unión legal simple. El debate de fondo sería el divorcio frente a los mecanismos de contención nuer, porque la variedad de uniones matrimoniales más que distorsionar contribuyen a la cohesión y continuidad social nuer.

Los africanistas inciden más en los aspectos positivos del mecanismo reproductor de las relaciones, en la continuidad, la progresión, la posibilidad de ruptura, que en los aspectos simbólicos, ideológicos, de la tradición maussiana que siguen los análisis culturales de las islas del Pacífico y Norteamérica. Quizá de ahí surge el interés estructural-funcionalista por el divorcio y el pago por la novia. En las sociedades patrilineales africanas el pago por la novia es sobre todo un mecanismo de reciprocidad que sella el matrimonio entre miembros de dos grupos. Pero su ruptura puede llevar al divorcio, porque el pago por la novia no cumple un papel estabilizador necesariamente. Este es el meollo de la cuestión.

El valor económico del pago por la novia es diferente entre los azande y los nuer. La transferencia de los pastores nuer consiste en ganado; instrumentos y utensilios de labor los cazadores y recolectores azande. La finalidad del pago por la novia (*bridewealth*) es la misma: es una técnica para crear nuevas relaciones sociales de durabilidad y frecuencia entre personas (Evans Pritchard 1934: 172)

El mecanismo del pago por la novia liga en una relación de reciprocidad (la novia por el ganado), pero son el afecto entre los esposos y la buena salud de las relaciones afines los que inhiben el divorcio. Que sea costoso no inhibe el divorcio - no hay evidencia. (Schneider 1953, *A note on bridewealth and the stability of marriage*).

En mi opinión, la hipótesis de Gluckman (1950) - que la patrilinealidad está asociada con el divorcio bajo - actualiza una manera de interpretar la continuidad de los hechos etnográficos. El planteamiento de Evans Pritchard (1934), de que la devolución del *bridewealth* no asegura la estabilidad matrimonial, al contrario, es la estabilidad matrimonial la que asegura el pago completo del *bridewealth*, se asemeja al planteamiento acerca del estatus de los novios en Melanesia: el matrimonio no da estatus, los novios se casan porque ya lo tienen. La verdadera mujer arapesh es la de los esposales cuando eran niños. (Mead 1935). No hay divorcio donde no se puede clasificar al divorciado, lo que ejemplifica el caso etnográfico ambrym.<sup>132</sup> A fin de cuentas, que una pareja se

---

<sup>132</sup> Las 3 anomalías matrimoniales de Rivers (1914, *The History of Melanesian society*) son matrimonios con esposas clasificatorias, 1.- Matrimonio con la esposa del padre del padre (Marriage with the wife of the father's father.), 2.- Matrimonio con la hija de la hija del hermano, 3.- Matrimonio con la esposa o viuda del hermano de la madre. (Marriage with the mother's

pueda divorciar es una prueba de la validez de la unión: en los matrimonios ente mujeres en Dahomey “The usual rules of divorce apply. The legal “husband” can divorce her “wife” and recover her dowry, and if the young girl runs off with a man she can claim the resultant children as her own.” (Herskovitz 1937: 335)

El matrimonio es un proceso y lo que empieza, es humano que acabe. Un fenómeno histórico puede no ser universal, pero ¿es el divorcio una causa o un efecto? ¿Es el matrimonio un punto de inicio o un punto final? Es un punto final en la interpretación de Fortes (1959:209): El matrimonio expresa y afirma previas alianzas político-jurídicas y también un punto medio que facilita la aparición de lazos matrilaterales, pero el factor garante de la organización social es la red de lazos de parentesco. El matrimonio es un punto de inicio, un vínculo crucial entre grupos corporativos kachin, según Leach (1957).

En los años 1950 se practica una antropología de soluciones (Gough 1952), de fórmulas algebraicas (Leach 1950). El matrimonio de primos cruzados es considerado por Gough (1952: 75) una solución al conflicto entre los lazos de ego con el grupo natal y los lazos por matrimonio y procreación. Las soluciones naturalistas no son del agrado ni de Leach (1950) ni de Evans Pritchard (1951); ambos deshilan la trama del parentesco descosiendo por sus bordes, Leach (1950) desconfiando del valor de las clasificaciones metonímicas,<sup>133</sup> Evans Pritchard (1951) criticando la retórica política de la ideología de la descendencia desde las incertidumbres del parentesco (James 1990; Gough 1971).<sup>134</sup> El parentesco según Evans Pritchard es una estructura moral, para Leach es una distribución de derechos.<sup>135</sup> En el fondo de estos enfoques resuena la pregunta de Fortes (1959: 208), sobre si hay una prioridad del lazo hermano-hermana sobre el lazo conyugal, y que remite al problema del núcleo del parentesco.

### III.5. Divorcio y la estructura del núcleo del parentesco

Para Radcliffe-Brown el núcleo del parentesco es la familia elemental, compuesta de padre, madre e hijos, entre los cuales se establecen tres relaciones diadas básicas: matrimonial (entre esposos), filial (padres-hijos) y fraternal (entre hermanos), sobre las que se levantan relaciones de segundo orden (Radcliffe Brown 1941).

¿Perturba el divorcio el entramado de relaciones afectivas sobre el que descansa el orden social? ¿Ofrece Radcliffe Brown (1950) una explicación general para el

---

brother's widow or wife.). M.B.W. marriage. (Deacon 1927: 326). 1 y 3 no son bigamia pero un sistema de clasificación. Una mujer que no entra en la clasificación carece de estatus para casarse.

<sup>133</sup> El problema de las sociedades matrilineales bantú es la dificultad de combinar el reconocimiento de la descendencia a través de la mujer con la regla del matrimonio exógamo. La solución de Richards (1950) es clasificar las sociedades matrilineales de acuerdo a cómo se resuelve el problema. (Leach 1950: 4)

<sup>134</sup> “Social anthropology studies societies as moral or symbolic systems and not as natural systems” ( Evans Pritchard; 1951: 62 apud W. James 1990).

<sup>135</sup> Las sociedades matrilineales difieren en la manera de distribuir los derechos sobre la mujer entre el marido y el hermano de la mujer (Leach 1950: 4)

divorcio desde el sistema de actitudes y la configuración de los grupos de descendencia? <sup>136</sup>

Hay un elemento de indeterminación en Radcliffe Brown, como si reconociera las insuficiencias de su modelo legalista, pero sin atreverse a romper amarras. Afirma que un matrimonio africano es más bien una unión que un contrato, es un acuerdo entre dos familias: una entrega la posesión de la hija, la otra acuerda a entregar una contraprestación. Es un traspaso de un derecho *in rem* (Radcliffe Brown 1950: 12). De ahí los tres aspectos del matrimonio legal: ruptura simbólica de la mujer con su casa natal, lo que “is a breach of the family solidarity” (pg. 49), los derechos adquiridos por el marido y su grupo sobre la mujer (el principal son los derechos sobre la capacidad procreativa de la mujer en las sociedades de derecho paterno, pero en las sociedades de derecho materno, como los nayar, de India, son derechos sexuales), y la alianza o relación amistosa entre los dos grupos que la transacción sella. (Radcliffe Brown 1950: 49-51). La mujer es mediadora en la pertenencia del hijo al padre entre los kaffires, el hijo pertenece al padre, porque la madre le pertenece (Simmel 1895: 288), pero Radcliffe Brown (1950) habla de posesión. La mujer es una bestia de carga en la contraprestación de Simmel (1895: 292), pero Radcliffe Brown niega que el pago por la novia sea por mero interés económico, “It would be a gross error to think of this as an economic loss” (pg. 49) La obligación de devolver la contraprestación afecta a la incidencia de la posesión sobre la relación (pg. 12), pero entre la posesión (possession rights), que no propiedad, de la cosa (la mujer) y su destrucción y daño (pg. 12) (el divorcio) me parece que media un abismo por explorar. Posesión de la mujer, ¿por y para qué?

El matrimonio africano para Radcliffe-Brown (1950) se centra en el problema de los hijos. El parentesco es el reconocimiento de la relación social entre padres e hijos (pg. 4), y el matrimonio es un compromiso o arreglo social (social arrangement), que legitima la posición del hijo en la sociedad (pg. 5).<sup>137</sup> Si bien en Radcliffe Brown el pago por la novia garantiza unos derechos procreativos y productivos, no es un argumento antidivorcio. En el esquema de la transacción matrimonial (pg. 52), <sup>138</sup> la mujer y el ganado circulan en sentidos contrarios, pero

---

<sup>136</sup> Como sí la ofrece para los patrones de conducta de evitación (de la suegra) y burla (del hermano de la madre) y para distinguir entre lo jurado (padre) y lo afectivo (madre) del núcleo doméstico en una sociedad patrilineal. Los tres principios son la unidad del grupo de hermanos, el principio de la distinción de generaciones y el principio de unidad del linaje (Aranzadi 2013: 575-576)

<sup>137</sup> Que matrimonio y paternidad vayan de la mano no es algo que se pueda dar por supuesto. He planteado, por curiosidad y de manera informal, esta correlación de Radcliffe-Brown en conversaciones improvisadas con personas elegidas al azar en España y Dinamarca. A la pregunta, “¿qué es un matrimonio?”, en las respuestas que he recibido en España no aparecen en primera instancia los hijos como objetivo de ‘la comunidad de vida e intereses’ que la RAE define como matrimonio. En Dinamarca, tampoco se nombra en primera instancia a los hijos como finalidad del ‘ægteskab’ o matrimonio. Dos que viven juntos componen un ‘to-somhed’ (dualidad, de ‘to’ = dos; ‘somhed’ es sufijo), cuyo antónimo es ‘en-somhed’ (soledad), de ‘en’ = uno. La familia conyugal sí incluye a los hijos, lo que afin de cuentas es el argumento de Radcliffe-Brown (1950), en la línea de G. Simmel (1895): “What we must call the minimal conyugal form is that relationship between man and woman which extends beyond the birth of offspring and in which there exists a commonality in provision for life” (Simmel 1895: 284)

<sup>138</sup> La devolución oblicua shangana-tonga (ego varón A puede pedir una segunda esposa a la esposa del hermano de su mujer, argumentando que se ha casado gracias a la transferencia del

tanto los shangana-tonga (Junod 1927) como los lovedu (Krige y Krige 1943) admiten el divorcio. Estos matrimonios preferenciales son prerrogativas, pero no queda claro si son condición para la continuidad social.

El divorcio es un rasgo (ítem) computable, pero que Murdock (1945, *Social structure*) sumerge en el matrimonio. El meollo para Murdock es la construcción del matrimonio que funda la familia nuclear, que es un constructo universal que cumple 4 funciones básicas: sexuales, reproductivas, socializadoras y económicas. La pregunta es si el divorcio distorsiona las cuatro funciones básicas.

El matrimonio es el puente al parentesco, ya que une a dos familias, a los que pertenecen los hijos – lo que Murdock defiende con un argumento genético: la contribución del 50 % del padre y 50 % de la madre. El divorcio es parte de la relación entre los esposos, una de las ocho relaciones primarias (marido-mujer, padre-hijo, madre-hijo, padre-hija, madre-hija, hermano mayor-hermano menor, hermana mayor-hermana menor, hermano - hermana) (pg. 93), pero el divorcio no es parte estructural de la sociedad. “For wedding ceremonial, for divorce usages, and for other non structural aspects of marriage, however, the reader must be referred to the works of Westermarck and other standard authorities” (1945: 22).

El enfoque de R. Linton es continuista con el matrimonio, integrando el conflicto. El divorcio es una técnica que permite intentarlo de nuevo con un segundo matrimonio (1936: 176, *The Study of Man*).<sup>139</sup> Linton parece justificar el divorcio nayar en una división de papeles de género<sup>140</sup>. La paternidad es reconocida, pero el marido no forma parte de la unidad familiar nayar, que forman la madre y los hijos, pero es que él tampoco asume la responsabilidad de la paternidad (es un mercenario). (1936: 155) No hay, por tanto, una relación causa-efecto en el divorcio nayar; es un ejemplo extremo de que el único lazo que se mantiene es el lazo de la madre con el hijo por motivos de crianza (“the relationship between nursing mother and child”). (Linton 1936: 255) La colaboración efectiva de la unidad de adultos es el prerequisite absoluto para el éxito de la familia (Linton 1936: 158), que los matrimonios malgaches (Madagascar) (pg. 163) y las familias conyugales funcionales (pg. 180) ejemplifican. En el extremo opuesto, las demandas antitéticas de la residencia uxoriocal y la matrilinealidad (la preferencia de ego varón por colaborar con sus parientes uterinos) fuerzan el divorcio entre los iroqueses. (Linton 1936: 164) Gluckman (1955: 69) ve más bien el lazo entre hermana y hermanos como el principal vínculo nayar, ya que la hermana reside en casa de sus hermanos, que la controlan.

La lectura de Radcliffe Brown es en vertical. Los matrimonios preferenciales (primos cruzados, matrimonio con la hija del hermano de la esposa, etc) son expresiones de la estructura social del parentesco, una expresión de la patrilinealidad (Radcliffe Brown 1950: 64). La exogamia condiciona la elección matrimonial; el grado de integración del cónyuge en el linaje del marido/mujer

---

ganado pagado por su esposa), y la devolución en paralelo del matrimonio de primos cruzados lovedu.

<sup>139</sup> El conflicto es un elemento esencial del balance y virilidad del grupo. (Simmel, Gluckman, apud Marwick (1965: 285)).

<sup>140</sup> La exageración de los papeles de género refuerza la unidad matrimonial (Durkheim, apud Gluckman 1955: 68).

condiciona el divorcio. El pago por la novia es un mecanismo regulador del divorcio. La alianza es una garantía de buenas relaciones con los parientes políticos. Entre los yabos, la estricta regla de exogamia condiciona los conflictos suegra-yerna derivados de la no integración de ésta en el linaje del marido (Wilson 1936) La línea de descendencia determina las actitudes (Radcliffe Brown 1924) – pero las actitudes no determinan el divorcio. Aunque el divorcio es un acontecer importante en la sociedad yap, que Schneider (1953) explica como un motivo para la activación de parientes, y termina por justificar su frecuencia desde la teoría del linaje – echando mano de Eggan, Evans Pritchard y Gluckman (pg. 233). En (1984) Schneider es consecuente consigo mismo, incluyendo las citas sobre divorcio en la segunda descripción, pero lo desvía, subsumiéndolo en la paternidad.

La lectura de Levi-Strauss (1949/1987) es en horizontal. El matrimonio entre primos cruzados se deduce del principio de reciprocidad y la prohibición del incesto/ley de la exogamia es el imperativo que genera el intercambio matrimonial. (Dumont 1975, Aranzadi 2013). El divorcio es la ruptura de una alianza.

La familia nuclear no es el átomo del parentesco, debe incluir el avunculado (Levi Strauss 1945), y el divorcio debería lógicamente encontrarse en medio de los cuatro tipos de relaciones que constituyen el átomo del parentesco: hermano-hermana, marido-esposa, padre-hijo, hermano de la madre-hijo de la hermana. La figura del hermano de la madre, el dador de esposa, es la condición de esa estructura. Que haya divorcio está en función de las actitudes en el balance orgánico entre los cuatro tipos de relaciones de acuerdo a criterios de antagonismo y familiaridad. (1945) ¿Son más propensos al divorcio los tipos de familia circasiano patrilineal, kutubu patrilineal, sivari matrilineal y dobu matrilineal (en los que la relación entre los esposos es severa y distante) que entre los trobiand matrilineales, y los tonga patrilineales, donde la relación entre los esposos es de intimidad y cercanía? En *The matrilineal complex*, Lowie (1919) refuta que el avunculado sea una supervivencia del matriarcado. El avunculado se encuentra tanto en sociedades matrilineales como patrilineales, y responde a una tendencia general a cualificar las actitudes (Levi Strauss 1945). Las correlaciones hay que verlas en un sistema global, que incluye cuatro términos: hermano, hermana, cuñado y sobrino (Levi Strauss 1945: 87) Y Levi Strauss formula una ley general: “La relación entre tío materno y sobrino es a la relación entre hermano y hermana como la relación entre padre e hijo es a la relación entre marido y mujer” (Levi Strauss 1945: 86).

Entre los trobiandeses, de filiación matrilineal, el hijo mantiene relaciones libres y familiares con el padre, y relaciones antagónicas con el hermano de la madre. Las relaciones de pareja son de tierna amistad, pero las relaciones entre hermano y hermana son tabú. (Levi Strauss 1945) De acuerdo a Malinowski (1929) no hay divorcio en Trobiand, es desaconsejable por motivos de satisfacción de necesidades, pero hay un conflicto de celos.

El parentesco tonga (Polinesia) es patrilineal. Las relaciones entre los cónyuges son armoniosas, y las relaciones entre tío y sobrino son de intimidad. Las relaciones entre hermano y hermana y entre padre e hijo están sujetas a tabúes. (Levi Strauss 1945) El divorcio por repudio es infrecuente pero se daba ‘antaño’ entre los tonga (islas Fiji) (Gifford 1924: 16, *Tongan society*). Gifford comprime

en unas pocas líneas el potencial conflicto entre rango y autoridad doméstica que puede derivar en *maveu* (separación, divorcio).<sup>141</sup> Los tonga son patrilineales (Gifford 1924:30), pero dentro de la familia la hermana tiene un rango superior al hermano, independientemente de su edad (Gifford 1924: 17), por lo que la acción de 'maveu' signifique además destetar, separar de un punto de inicio, abre un campo semántico relacionado con el matrimonio entre primos que Gifford sugiere pero no explora.<sup>142</sup>

Entre los circasianos, de filiación patrilineal y matrifocales, la relación entre hermano y hermana es buena, pero la relación entre los esposos es fría y no se muestran juntos en público. (Levi Strauss 1945). No tengo datos sobre divorcio circasiano.

Los indígenas del Lago Kutubu, Nueva Guinea son polígamos. Hay buena relación padre-hijo, bajo estatus de la mujer, protección del hermano a la hermana, y relaciones de respeto tío-sobrino. (Levi Strauss 1945). Williams (1940: 276) se encontró con un solo caso de divorcio por adulterio de la mujer.

Los suiai de Bouganville (Salomon Islands) son matrilineales. Buenas relaciones entre hermano y hermana, y entre padre e hijo. Relaciones tensas entre marido y mujer y entre tío y sobrino. (Levi Strauss 1945) Hay divorcio (Oliver 1955)

En estas sociedades citadas, el divorcio es posible, pero raro y desaconsejable. De los cinco ejemplos etnográficos seleccionados por Levi Strauss (1945) solo hay divorcio frecuente y fácil entre los suiai (Oliver 1967, Rivers 1926), pero es también la única de ellas en las que las relaciones tensas entre marido y mujer correlacionan con relaciones tensas entre tío y sobrino. La misma correlación entre matrimonio crispado e inestable y relaciones tensas entre tío y sobrino se da entre los dobu (Fortune, apud Levi Strauss 1945: 89)

La conclusión de Levi Strauss es que las correlaciones responden a un esquema fijo, pero que la relación entre avunculado y tipo de filiación, que era el caballo de batalla de Radcliffe Brown, no agota el problema (1945: 89), porque el avunculado es una relación interior a un sistema. El paso siguiente sería dilucidar si se diluye, aunque sin desaparecer, en los sistemas más complejos.<sup>143</sup> El parentesco se perpetúa por modalidades de alianza, no por prolongación biológica. Lo verdaderamente elemental no son las familias, sino la relación entre estos términos.

La mujer en Levi Strauss (1969) es más un objeto de intercambio que una compañera. El vínculo de reciprocidad no es entre hombre y mujer, pero entre hombres, a través de la mujer - la mujer circula. El ciclo de reciprocidad matrimonial es parte del ciclo de reciprocidad global más vasto. Es una cuestión de voluntad, cumplir con ello. El romántico atentado al honor de la deuda kachin

---

<sup>141</sup> En un cuento popular de Fiji se narra el temor del jefe Longa Poa ante su esposa, la regañona Fekai, "The Ferocious One", de mayor rango social que su esposo por ser hija de un jefe espiritual. 'The story of Longa Poa'. En Lorimer Fison (1905: 65-69): Tales from Old Fiji, apud Gifford 1924: 16).

<sup>142</sup> Gifford (1924: 16) no especifica si los episodios de divorcio se dan en los matrimonios entre primos (propios de los jefes) o entre la gende del común.

<sup>143</sup> Epílogo/conclusión de *Estructuras elementales del parentesco*, 1967 (2. Ed. Francés). La primera en español es de 1969)

no es el épico milandjo de la deuda thonga, donde el marido parte en busca de su mujer para recuperar su inversión. Entre los kachin la mujer es instrumental en la alianza entre grupos. El matrimonio responde al principio de reciprocidad entre grupos dador y receptor de esposa que en el caso kachin adquiere la forma global de un intercambio generalizado. Lo que para Radcliffe Brown (1950) es unión, no contrato, para Levi Strauss solo tiene apariencia de contrato, pero es condición del ciclo de reciprocidad, en un sistema de prestaciones mutuas. La relación matrimonial no es un contrato entre dos, es una relación global entre dos grupos de hombres. (Levi Strauss 1969/1987: 159)

Hay dos enfoques que enfrentan el dominio de la filiación. Por una parte la residencia (Kroeber 1938 *Basic and secondary patterns of social organisation*) y por otro la prescripción matrimonial, a partir de Levi Strauss (1945, *Estructuras elementales del parentesco*. 1. Ed.) y el desarrollo de la hipótesis de Dumont (1957): la regla de descendencia es accesoria a la prescripción. La alianza prescriptiva puede ser simétrica, con intercambio directo, por ejemplo, los sistemas de secciones australianos,<sup>144</sup> y asimétrica, con intercambio indirecto por alianza matrilateral.

La hipótesis de Dumont (1957) es especialmente interesante para las sociedades amerindias, por el papel central de la familia y el énfasis generacional, que desvirtúa el papel de las líneas de descendencia. No hay actos que confirmen la alianza (no hay intercambio de comida, ni rituales, ni sacrificio con los parientes) en el matrimonio entre primos siriono (véase Needham 1961) - y contrasta con la acumulación de esposas y el consumo que la distinción entre dadores y tomadores de esposas acarrea entre los kachin (Levi Strauss 1969). Needham (1961) presenta a los polígamos siriono (Bolivia) como ejemplo de grupo armónico (matrilineales y matrilocales), pero que no lo son totalmente. Needham asume las reservas de Levi Strauss (1969: 162) a la combinación matrilinealidad y matrilocalidad. La matrilocalidad no se percibe en el denso hogar siriono. La residencia es comunitaria, los potenciales esposos conviven bajo el mismo techo. Tras un divorcio, el marido se muda de hamaca. Son matrilineales, pero la autoridad doméstica es del marido. Obsérvese la descripción de la familia nuclear siriono por Holmberg (1950: 49): "The nuclear family, consisting of a married man, his spouse or spouses, and their children, is the fundamental social and economic unit among the Siriono."

La alianza asimétrica no se refleja en el comportamiento cotidiano entre afines. Quizás resida ahí la posibilidad del divorcio siriono. El divorcio es fácil, pero no corriente. La iniciativa es del hombre, que 'echa' a la mujer, que responde casándose, a la menor brevedad posible, con un esposo potencial (Holmberg 1950). No hay división en clases que intercambian prestaciones. Aparte de cierta reserva en las relaciones entre suegros y yerno, no median obligaciones formales ni evitación en las relaciones entre parientes. (Needham 1961: ). Por otra parte, tratándose de un pueblo nómada, que no acumula bienes, la transferencia de propiedad es irrelevante para el matrimonio y divorcio siriono,

---

<sup>144</sup> El divorcio en sistemas de intercambio directo queda por desarrollar a partir de Nur Yalman 1967: *Under the bo trea. Studies in caste, kinship and marriage in the interior of Ceilan.*

La relación afín es independiente de la relación doméstica: aunque la pareja se divorcie, el hombre sigue colaborando con los hermanos de su mujer. (Yalman 1967: 217)

(Holmberg 1950: 21) a excepción de regalos de comida (Needham 1961: 247). El poder integrador del intercambio purum (Indonesia) se impone a la ausencia de la prestación entre dadores y receptores. La prescripción matrimonial purum crea un sistema de intercambio total “without contradiction to its unilateral rules of operation, irrespective of demographic changes or of fission of the segments which it unites.” (Needham 1958 : 98). Levi Strauss (1969), en su revisión del sistema kachin enfoca las debilidades del intercambio por la acumulación de mujeres.

Levi Strauss (1969) y Leach (1969) discrepan acerca de cómo describir el comportamiento institucionalizado kachin. Levi Strauss (1969) no discrimina entre tipos kachin para el divorcio (Leach 1967: 283). La etnografía de Gilhodes (1922) son los gauri -kachin, que se encuentran a medio camino entre los Ordinary Jinghpaw, que no tienen divorcio (Hanson 1913, Carrapiet 1929) y los lakher (Parry 1932), que tienen divorcio fácil y frecuente. (véase Leach 1957) Las etnografías fuente sobre las sociedades con sistemas de alianza asimétrica prescriptiva purum (Das 1945), kachin (Gilhodes, etc) y toba-batak (Vergouwen 1933/1964) incluyen divorcio. Hay un vacío entre el divorcio como asunto de pareja en estas fuentes primarias y el divorcio como imposibilidad lógica o un atentado a la estabilidad estructural de la alianza asimétrica en Levi Strauss, Leach y Needham.

Leach (1969), en su revisión de Levi Strauss (1967) niega la centralidad de una ideología de intercambio generalizado entre los kachin. Un solo mito kachin no es suficiente para afirmar que los kachin tengan una ideología de circulación matrimonial (circulating connubium). Leach enfatiza el aspecto estático del tipo de matrimonio kachin por la prohibición (de que un hombre del grupo de dadores de esposa se case con una mujer del grupo de tomadores de esposa, en particular, el matrimonio con la hija de la hermana del padre). (Leach 1969: 279)

El intercambio opera en círculo (tres grupos que intercambian, objetos en una dirección, y mujeres en la dirección contraria). El peligro para el circuito es la acumulación de mujeres por el grupo receptor (Levi Strauss 1969), pero el divorcio es una posibilidad lógica, porque, como se pregunta Leach (1951: 39), qué pasa si no se cierra el círculo? Una y otra son lógicas de acumulación. En la interpretación de Levi Strauss (1969) la acumulación de mujeres en la cima de los receptores de mujeres es una amenaza para la continuidad del intercambio. En realidad Levi Strauss no puede explicar la inestabilidad a la luz de las prestaciones como símbolos del intercambio generalizado mientras no incluya cuestiones de política, demografía, y economía (Leach 1951: 45) Levi Strauss (1969/1987: 297) rebate la defensa que hace Leach de un sistema kachin estable y sin divorcio. Para Levi-Strauss la inestabilidad kachin no es de naturaleza económica, pero proviene de la distorsión de los intercambios matrimoniales en un sistema de intercambio generalizado. (pg. 297). Levi Strauss desconfía de la continuidad de la redistribución: la carne de la comida de agasajo no compensa por el prestigio ganado o perdido.

Me pregunto si el conflicto entre las condiciones igualitarias del intercambio generalizado y sus consecuencias aristocráticas, que conduce a la ‘anisogamia’ (antagonismo de clase, carácter, etc) (Levi Strauss 1969), no será un antídoto contra el divorcio kachin. Creo que Radcliffe Brown y Levi Strauss coinciden en que el matrimonio de primos cruzados es más una prerrogativa que una



obligación, lo que modifica la tesis de Mauss (la obligación de dar y recibir un regalo), porque el hermano de la madre tiene la obligación de dar una esposa a su sobrino, pero éste puede pagar compensación si no le interesa. Queda por saber si el tío (dador) compensa con indemnización a su sobrino si da su hija a otro pretendiente. “A la inversa, si el hermano de la madre no tiene hija para casar, debe buscar una mujer para su sobrino entre sus demás parientes. Por lo contrario, cuando un sobrino se niega a casarse con su prima, debe pagar una indemnización al tío ofendido.” (Levi-Strauss 1969/1987: 303) Lo que le llama la atención a Leach es el desajuste en la contrapartida, que aleja el intercambio matrimonial kachin del estándar igualitario de Mauss (Leach 1951: 34). En los kachin, como en los murngin, el “type marriage is likely to imply a status superiority of the mother's brother's local descent group over that of Ego's own.” (Warner, apud Leach 1951: 34).

En la interpretación de Leach (1951) el mayu kachin no acumula ganado, lo consume en fiestas (*manau*) para sus dependientes, lo que le da prestigio sin poner en riesgo la estabilidad del circuito. El ganado africano es una garantía contra el divorcio porque hay que devolverlo, el mayu kachin expone su prestigio si no tiene hijas a las que sacar partido. El intercambio regular de mujeres por prestaciones asegura un balance entre dador-receptor, senior-junior. El matrimonio es tan solo otra manera de expresar la desigualdad, pero el particularismo de Leach cierra cualquier posibilidad de discutir el divorcio kachin, porque no podemos predecir como el balance se consigue, cómo se evalúa en una sociedad particular (Leach 1951: 51) <sup>145</sup> ¿Por qué no analiza Leach el *manau* como *potlach*? ¿Por el tipo de intercambio, restringido en el *potlach*?

Que tan pronto como la madre tikopia muere el hijo pierda ciertos derechos de usufructo de tierras que pertenecen al linaje de la madre es para Leach (1950) una señal de que la relación del *tutaina* (hermano de la madre) y su *tama tapu* (hijo de la hermana) no se origina en un principio de filiación complementaria, pero es una relación afín, de naturaleza mística, entre linajes, más que una relación individual (Leach 1950: 21). Los casos de divorcio tikopia son infertilidad, adulterio e incompatibilidad. Más que el adulterio en sí, es la consecuencia del nuevo matrimonio lo que preocupa al tikopia <sup>146</sup>, pero el divorcio y el matrimonio de la viuda son raros en Tikopia (Leach 1950), así que queda la duda de si el postulado de Leach (1950) es válido en caso de divorcio. <sup>147</sup>

También me pregunto por qué Leach (1957) no analiza el divorcio lakher y kachin en términos de un particular patrón indígena de ideas de parentesco de Leach (1950). En (1957) el lazo afín no descansa en un ‘uncontrollable mystical influence’, sino en la fuerza de la relación de la novia con sus hermanos (siblings) del linaje paterno (con los que comparte su sustancia de origen). Lo que distingue a los kachin de los zulu es, a mi modo de ver, tan solo una cuestión de grado: los hermanos de la novia kachin ceden ante el marido en caso de pelea doméstica. Aquí surge la duda, porque el matrimonio es hipogámico. ¿Es el pago

---

<sup>145</sup> “But we cannot predict from first principles how the balance will be achieved because we cannot know how the different categories of ‘prestation’ will be evaluated in any particular society” (Leach 1951: 51)

<sup>146</sup> “But when a woman lives apart from her husband he expects her to remain chaste, and if she takes a lover he is angry, as in any ordinary case of adultery” (Firth 1936/1963: 477).

<sup>147</sup> El caballo de batalla de Leach es la filiación complementaria de Fortes (1953, 1959), a la que opone la relación de alianza.

de la novia suficiente para impedir el divorcio tras la cesión absoluta de los derechos sobre las capacidades de la mujer al marido? El divorcio lakher es posible porque se transfieren los derechos sobre los hijos, no sobre la mujer, que mantiene vivo el vínculo con sus hermanos. Entre los kachins sobrevive el vínculo matrimonial.

En la interpretación de Fortes (1959: 209), el balance entre el peso de cada filiación complementaria explicaría el divorcio lakher (la matrifiación tiene peso) y la ausencia de divorcio de los Ordinary Jinghpaw-kachin (la matrifiación carece de peso). En Fortes hay una idea de balance de poderes, de equilibrio como ideal. Leach, sin embargo, ¿no está cayendo en una idea de competición, reificando el pago por la novia? El marido kachin se impone a los hermanos (guardianes? sustancia común?) de la novia porque ha comprado el 100% de los derechos sobre la mujer. El único modo de divorcio kachin es la sustitución por una hermana (Leach 1957: 117). Me pregunto por qué Leach (1957/1961) analiza el divorcio lakher (donde sí hay divorcio) y kachin (donde no hay divorcio) desde la integración (sustancia) si las relaciones de afinidad son perpetuas (relación de subordinación) en ambas sociedades. “Si x e y conciden, las relaciones de afinidad expresan dominación política” (Leach 1950/1961: 24). Entre los lakher la deuda impagada mantiene las relaciones afinales, si la deuda es repudiada, la relación entre afines mayu (dadores de esposa)-dama (receptores) deviene inefectiva y deviene en divorcio (patong/ngazua). ¿Qué diferencia hay entre el divorcio lakher y el ‘feud’ kachin si la deuda se repudia? (1957: 123) ¿No es divorcio por repudio kachin?

Fortes (1959) explica el divorcio como una correlación entre el estatus jurídico que una persona tiene y su estatus de casado. La dificultad/imposibilidad que la mujer ‘esclava’ tiene para crear conexiones/lazos extramatrimoniales reduce al mínimo sus posibilidades de solicitar un divorcio, porque carece de relaciones afines (lo que ilustra con el matrimonio en la China rural). En el otro extremo estaría la pareja conyugal, si son libres para tomar decisiones que afectan a sus vidas. (Fortes 1959: 210) Si el matrimonio lovedu expresa una relación desigual (Leach 1951/1961), ¿por qué el superior (receptor de esposa entre los lovedu) no intenta impedir el abandono de la esposa más allá de maniobrar para recuperar el ganado (Kriger y Kriger 1943)? (Leach (1954) tampoco trata el divorcio kachin). El abandono de la esposa lovedu tiene más sentido en la explicación igualitaria de Kriger y Kriger (1943). K. Sacks (1979) explica el frecuente adulterio lovedu en función del desequilibrio entre la normativa jurídica y la autonomía de hecho con la que cuentan las hermanas (1979:161), pero su argumento no deriva en divorcio, todo lo contrario. La negligencia en la economía (comida, etc) pesa más que lo sexual (adulterio, etc) para el divorcio lovedu. La brujería es ofensa grave, pero es de menor importancia para el matrimonio. (Kriger y Kriger 1943: 158). Ni Kriger y Kriger ni Leach implican en los divorcios a la hermana del marido, que juega un papel mediador en disputas domésticas y que apoyada en su derecho al ganado de la boda de su hermano, emplea a la mujer de su hermano como nueva hermana.



## IV- Divorcio en la antropología y la etnografía amerindia y circumpolar.

Retrocederé ahora en el tiempo para añadir algunas notas sobre el divorcio en la antropología amerindia.

### IV.1 Primera etapa

En las décadas a caballo entre los siglos XIX y XX, el conocimiento etnográfico procede de expediciones,<sup>148</sup> no de un verdadero trabajo de campo, pero se plantean preguntas que los antropólogos irán desarrollando a lo largo de trabajos de campo más prolongados. El matrimonio por fuga y captura y la sucesión de uniones de prueba son formas de separación matrimonial que volverán una y otra vez a las libretas de campo de los antropólogos. Si la incipiente etnografía amerindia se interesa por la sucesión de matrimonios de prueba, la circumpolar lo hará además por el matrimonio por captura.

En estos años se perfila una imagen dual del matrimonio amerindio, primero como una sucesión de uniones consuetudinarias, de ruptura fácil pero condicionada. Los antropólogos descubren también que el matrimonio amerindio puede ser una empresa a largo plazo, y que su disolución cuestiona el prestigio social de los cónyuges. Los antropólogos comienzan a interesarse por la pluralidad de las formas de unión matrimonial, unas consideradas más propias que otras. Esto dará lugar en las etnografías a, por una parte, la normalización a los matrimonios informales (sin ceremonia, etc) y, por otra, a dar entrada a la monogamia en serie (un adulto, generalmente varón pasa a lo largo de su vida por una serie de uniones monógamas).

Aun admitiendo la estabilidad del matrimonio propio, podemos preguntarnos, cuál es el grado de ruptura de un matrimonio impropio. Gifford (1916, *Miwok moieties*.) no da datos de divorcio entre los miwok de California,<sup>149</sup> pero tienen un porcentaje en torno 20% de matrimonios impropios.

En general, las costumbres locales son descritas desde un enfoque masculino, con reglas claras y bien definidas para el pago matrimonial. El divorcio es prácticamente libre entre los Maidu (Kroeber 1925: 402), los Mohave (Rivers, apud Kroeber 1925: 747) y costeños (Rivers, apud Kroeber 1925: 469) porque no hay pago, aunque en 1902 Kroeber ya había enfocado el divorcio arapaho desde el adulterio como un asunto doméstico (1902: 13, *The Arapaho*). La ciencia social no es una ciencia exacta (Kroeber 1917: 387, *California kinship systems*.). En la sociedad patrilineal arapaho, el matrimonio es un asunto privado, sin repercusión comunitaria. Las negociaciones matrimoniales conciernen al marido y al padre de la novia. El proceso de divorcio por adulterio es un ejercicio de control del deseo de revancha violenta. Si finalmente se

<sup>148</sup> E. Haddon al Estrecho de Torres, F. Boas al Artico (especificar personas, lugar y año)

<sup>149</sup> En esta sociedad del norte de California se consideran matrimonios propios entre mitades e impropios dentro de la misma mitad. En un matrimonio de primos cruzados miwok los primos viven en mitades opuestas.

separan, la mujer regresa a casa de su padre, pero el divorcio no se consuma con la segunda boda hasta que el suegro devuelva al ex-marido parte de los caballos entregados como pago de la novia. (Kroeber 1902: 13-14). Los yurok (Kroeber 1924, *Handbook of the Indians of California*), que están organizados en jefaturas, sin linajes, tienen divorcio. El divorcio es por iniciativa propia, pero, al igual que los arapaho, entre los yurok la devolución del pago de la novia exige la sustentación de los motivos de divorcio (generalmente abuso e infertilidad).

Los sioux asiniboin y hidatsa son patrilineales. Los hombres asiniboin (en Dakota) pueden separarse a conveniencia y los hijos no son un inconveniente: se van con la madre los que están en periodo de crianza. Sin niños de por medio, la pareja se separa, sin escrúpulos. (Dorsey 1891, *The Social Organization of the Siouan Tribes*). El divorcio es fácil entre los hidatsa (en Nebraska), pero acarrea descrédito para las clases superiores, así que solo se divorcian las clases bajas, cuyos matrimonios son considerados uniones 'concubinarias'. (Dorsey 1891). En tribus gobernadas por el derecho materno (matrilineales) la madre de la novia se la lleva si el marido es cruel (Dorsey 1894: 262, *Omaha sociology*). Pero el interés es más bien describir la continuidad del matrimonio: La esposa Omaha (patrilineales) le pide al marido que se case con la hija de su hermana, "I wish you to marry my own daughter as she and I are one flesh" (una hermana clasificatoria) (Dorsey 1894: 261), dificultando el divorcio. También los bororo (Brasil y NE de Bolivia), matrilineales, practican el matrimonio de varón con dos mujeres hermanas, o madre e hija, pero el matrimonio bororo puede ser disuelto con la misma facilidad con la que se contrajo, "di modo che fra gli *Orarimugu* allo stato naturale, è difficile trovare un uomo che sia sempre vissuto colla stessa donna, o una donna che sia sempre vissuto collo stesso uomo. Il più futile motivo è causa di divorzio." (D. A. Colbacchini 1929: 28, *I bororos orientali*).<sup>150</sup> La transacción marital es pequeña, no ha entrado en circuitos ni se ha invertido en producción alguna, por lo que no requiere grandes esfuerzos económicos devolver el brazalete de boda. Entre los bororo es la novia la que pide la mano del novio, pero la residencia postmarital es uxoriocal: el joven se muda a la cabaña de la mujer. La descendencia radica en la casa de la madre, el padre da afecto a sus hijos, pero se desentiende de ellos en la vida cotidiana. Así que, ¿por qué seguir juntos? Los hijos se quedan con la madre y el marido se muda a casa de su nueva mujer.

Esta manera de ver las cosas, que el divorcio es fácil y frecuente, la comparte la antropología circumpolar. La diferencia estacional afecta a la vida familiar esquimal. La organización colectiva del invierno se dispersa en unidades nucleares durante el verano. Durante la estación de caza y pesca la continuidad social descansa sobre la pareja conyugal y la tarea proveedora del padre de familia, ayudado por sus hijos varones. El conflicto doméstico, la separación, (motivada por casos de abuso) conlleva serias consecuencias – que sufren los

---

<sup>150</sup> Los orarimugodore, o bororos están divididos en dos secciones: los fuertes o vencedores (tugarege) y los débiles o vencidos (ecerai). Cada sección está dividida en 7 wobe o clanes totémicos; con nombres de animales de la selva: oruga, tapir, tigre, tortuga, oso hormiguero, pecarí, jacaré. El poblado tiene forma circular, con las cabañas de las familias individuales en la periferia, y en el centro del poblado se levanta la cabaña comunal de los hombres (la baunannagegeu). El matrimonio es exógamo de sección: un *tugarege* se casa con una *ecerai* y viceversa, pero hay preferencias por clanes determinados en poblados numerosos.

hijos menores, de quienes hay que deshacerse e incluso llegan a matar (Mauss 1906/1979: 63 *Seasonal variations of the eskimo.*). No hay un decidido análisis de variaciones morfológicas por divorcio y separación matrimonial en los meses de invierno, pero sí se puede inferir una correlación entre estacionalidad y divorcio en la institución de compartir mujeres. Los intercambios tienen lugar en invierno (Mauss 1906: 68). “A strange custom permits a man to lend his wife to a friend for a whole season or even longer and to exchange wives as a sign of friendship.” Esta práctica puede generar celos en el marido, pero si maltrata a la mujer, la madre de esta puede solicitar un divorcio, y ambos pueden volver a casarse (Boas 1888: 579, *The Central Eskimo*). Los esquimales copper (Canadá), además de la sucesión de prueba, hasta que un hijo cementa la unión, practican el matrimonio por captura <sup>151</sup> (Jenness 1922: 160-161, *The life of the Copper Eskimos*).

La antropología siberiana sigue un mismo patrón. Una distinción podría establecerse entre, por una parte, el matrimonio por servicio del novio, matrimonio por compra, matrimonio por abducción, y práctica de la poligamia, con divorcio, ruptura fácil y aún repudio (entre los koryak y los kamchadal) y por otra el matrimonio por clases maritales y sin divorcio (entre los gilyak). (Czaplicka 1914, *Aboriginal Siberia. A study in Social Anthropology.*). Por otra parte los gilyak distinguen culturalmente entre matrimonio y relación sexual: en ausencia de su marido, una mujer *angey* (mujer clasificatoria) puede mantener relaciones sexuales con un hombre que no sea su *pu* (marido clasificatorio). Sin embargo, a pesar de la ceremonia, el matrimonio chukchee, preferencial, es con frecuencia de corta duración, y el marido devuelve a la mujer a casa de sus padres o estos la reclaman. (1/3 de las mujeres se ha divorciado) (Czaplicka 1914). Lo difícil es compaginar la idea de destino (matrimonios acordados desde la infancia) con la idea de cohabitación y divorcio fácil que el relato etnográfico desprende. Los tungusic se organizan en clases matrimoniales pero la elección marital es libre, hay pago de la novia pero infidelidad y fuga. (Czaplicka 1914) Entre los buryat (grupo mongol) los esponsales son acordados por los padres, e incluso hay levirato; hay divorcio, pero el precio de la dote (llamado *kalym*) no se devuelve. Sí se devuelve entre los mongoles samoyedos, aunque la elección es libre. (Czaplicka 1914) Vemos que no hay correlación entre variables, porque el precio de la novia no impide el divorcio.

La prostitución hospitalaria chukchee y koryak (Czaplicka 1914, y Mauss 1925 cap. 1), los servicios sexuales en Trobiand (Mauss 1925: 28), y los matrimonios irregulares en Andaman (1922: 237) incluyen regalos pero no consolidan en una unión matrimonial estable. El don zanja la pregunta sobre el divorcio andaman. “No one was free to refuse a present offered to him. There was a sort of amiable rivalry (...) The gifts put a seal to marriage, forming a friendly relationship between the two sets of relatives” (Mauss 1925: 18). Radcliffe Brown hace una lectura jurídico-política positivista del intercambio andaman: no hay divorcio por el malestar que genera el incumplimiento de las expectativas (Radcliffe Brown 1922: 83, apud Mauss 1925: 91, n. 2.). Como Mauss señala, “Radcliffe Brown then observes how unstable the contracts are, how they lead to sudden quarrels although the point of exchange is to dispel them”. Sería esta una puerta para

---

<sup>151</sup> Para el caso amerindio, el matrimonio por captura crow (véase Lowie 1935, *The crow Indians*)

entrar en el divorcio como incumplimiento del contrato matrimonial, pero Radcliffe Brown no entra por ella. (R. Brown, pg. 63, 81, 237, apud Mauss 1925: 92). El valor real del matrimonio como un complejo económico, legal y moral va más allá de los intercambios ceremoniales de la boda.

## IV.2 Años 1930-50

Para la antropología norteamericana de los años 1930 (véase Eggan 1937), la forma de residencia y la relación social pesan más que la descendencia como elemento aglutinador de las bandas de indígenas del país. Las bandas de cazadores recolectores de lengua atabasca permiten el divorcio, pero con condiciones. Las bandas están compuestas por familias extensas matrifocales, con residencia independientes para las familias nucleares. La política matrimonial se concretiza en acuerdos entre familias. Las demandas de la matrilocidad y la necesidad de recolectar nuevos miembros para la banda condicionan el estatus del varón y las relaciones entre afines con implicaciones para el divorcio (Bellah 1952). Entre los jicarilla (Bellah 1952: 39), el estatus social del hombre se forja en el campamento de su mujer - su estatus personal depende de los familiares de su mujer. El matrimonio es una institución importante, que crea solidaridad entre familias. Hay divorcio por abandono del esposo, pero la ruptura de la pareja puede crear disputas interfamiliares, con represalias en caso de traición matrimonial.

Los varones kiowa-apache se casan tarde, hacia los 30 años, con un estatus social ya forjado e independiente de los familiares de su mujer, (Bellah 1952), por lo que el divorcio es infrecuente, pero simple si no hay hijos de por medio – si se produce, se debe a adulterio (McAllister 1937). El esposo no se integra en el campamento de la mujer entre los apache chiricahua- mescalero, en los que la centralidad de la familia nuclear eclipsa el vínculo afín. En caso de divorcio o viudez el varón puede retornar a casa de sus padres (Bellah 1952: 72), pero se permite el sororato y levirato si la esposa ha muerto (Bellah 1952: 80) – lo que apunta a conflicto entre parientes en caso de divorcio. Entre los chiricahua la incorporación del marido al campamento de la esposa refuerza el matrimonio e impide el divorcio, pero la unión puede romper por causas puntuales como infidelidad, incompatibilidad, esterilidad o pereza por parte de cualquiera de los dos (Oppler 1937). Entre los navahos (apaches del oeste), donde el novio elige novia dentro del clan del padre, es costumbre que el novio ‘trabaje’ para sus suegros. El grado de integración del marido en la familia de la esposa condiciona la estabilidad de los matrimonios navaho, aunque existe la posibilidad de que la pareja se aleje del poblado. (Bellah 1952: 122)

Más al norte, entre los pueblos de lengua algonquina, cheyenne y arapaho, el adulterio de la esposa es también la principal causa de divorcio. El marido exige restitución (un caballo, etc.) a los hermanos de la esposa, quienes actúan de intermediarios en las negociaciones, y en caso de ruptura total los hijos de la pareja quedan a cargo de los parientes de la esposa (Eggan 1937).

Las reglas de evitación de parientes son más valoradas que la virtud sexual entre los crow. Adulterio e infidelidad son motivos para una ruptura de relaciones

sentimentales, pero Lowie (1917) no aclara si hay divorcio o no entre ellos: “(He) should never look at her or have anything more to do with her”. Hacia el este, entre los omaha un alto grado de estabilidad matrimonial contrasta con la facilidad para organizar un divorcio, más fácil aún si la pareja no tiene hijos. En este caso, la mujer abandona (Barnes 1984).

El pago de la novia y una ideología de diálogo y compensación condicionan el divorcio zinacanteco, en México. Los roles de género están bien definidos: Tras el abandono del hogar por la mujer viene un periodo de transición, en el que el marido intenta reducir el enfado de la mujer. Si ella no regresa, el matrimonio se considera terminado. Los jueces toman en consideración la duración del matrimonio, si hay hijos de por medio y el arreglo del pago de la novia reclamado para conceder el divorcio. (Collier 1973) El divorcio es desconocido entre los chortis (Centro América), estrictamente monógamos, pero los casos de concubinato y bigamia conocidos ilustran el ajuste del orden moral a las demandas de la práctica social. Ambos cónyuges pueden abandonar, pero el esposo ofendido puede tomar la justicia por su mano (Wisdom 1961)

La antropología latinoamericana se había enfrentado al cambio en la década de los años 1930, en pleno debate acerca de la utilidad de los planteamientos evolucionistas para explicar el divorcio o la discriminación racial como problemas sociales (Malinowski 1926, apud Redfield 1938: 12, n., Tepoztlan). En Méjico, una cosa es el proceso histórico de mezcla de indígenas y españoles, y otra la emigración contemporánea del campo a la ciudad, siendo la conversión del rústico en urbanita el problema actual del antropólogo, “what happens, rather than what happened” (Redfield 1930: 12). Con ánimo comparativo, Oscar Lewis lleva a cabo en 1951 un reestudio de Tepoztlan. Frente a la suave progresión de folk a urbano del Tepoztlan de Redfield (1930), una sociedad homogénea, aislada, bien ajustada socialmente, cooperativa y unida, Lewis encuentra una sociedad individualista y en tensión. (Lewis 1951: 11). Pero la violencia no es síntoma de desintegración, porque el divorcio es escaso a pesar de la influencia urbana. (Lewis 1951: 24) La desorganización de la familia maya en Guatemala, afectando a los matrimonios arreglados y al aumento de fugas y líos sexuales, es concomitante con el mercantilismo (Sol Tax 19xx). La preferencia por el matrimonio indígena en Chan Kom no impide la ruptura de esponsales, aunque la incidencia del divorcio tras el matrimonio es mínima (Redfield 1934: 130). La monogamia es obligatoria, y la ruptura de esponsales lleva a las uniones de prueba y monogamia seriada en el pueblo de santa Ana, Nuevo México (White 1942, *The pueblo of Santa Ana, New Mexico*). Más allá de la distinción entre esponsales (sujetos a ruptura) y matrimonio (‘indisoluble’), una distinción sobre la que incide Radcliffe-Brown (1950), lo que Leslie White está planteando en santa Ana es la distinción entre lo que la gente dice y lo que la gente hace. Sus informantes de santa Ana declaran que no hay divorcio porque la mayoría son matrimonios católicos, sin embargo White observa que en el pueblo hay separaciones y segundas nupcias – lo que White achaca a una moral no católica indígena, pero que sugiere el divorcio indígena. No hay duda que el divorcio es algo a evitar, por lo que solo le informan de los divorcios “not too closely related to themselves”. La decisión responde al pragmatismo indígena, porque siguen las reglas de la iglesia “except when it suits their pleasure and convenience” (White 1942: 172).



La iglesia juega un papel regulador y controlador de los comportamientos matrimoniales durante la colonia en Talea (México). La cultura de la armonía es instrumental para la resistencia de los taleanos al control externo. (Nader 1984, *Harmony ideology*). El divorcio es más una amenaza que una realidad que, como cualquier conflicto doméstico, se gestiona teatralmente para lograr la reconciliación entre las partes. (Nader 1984: 208) <sup>152</sup> La cuestión es la tierra, que hace del matrimonio y los hijos el principal objetivo en la vida. Un vecino de Chichicastenango es sujeto de derechos comunales mientras esté casado. Si se divorcia se apresura en volver a casarse. (Wolf 1959)

El discurso académico sobre las sociedades amazónicas da a entender, a veces, que las separaciones son fáciles e incluso frecuentes - y si no lo son es porque quien reniega de su pareja no tiene adónde ir. G. Reichell-Dolmatoff (1968:71) interpreta en clave de adulterio los conflictos entre hermanos (sib) de maloca (casa colectiva) entre los dasana, un grupo tukano patrilineal y patrilocal de la cuenca amazónica colombiana, pero sin llegar al divorcio. La residencia uxorilocal <sup>1</sup> condiciona la frecuencia de divorcio entre los pueblos de la cuenca amazónica <sup>1</sup>. Adaptarse a la residencia uxorilocal puede ser difícil en los primeros años de matrimonio para el hombre krikikati: "In general a man has little choice when young but to follow the uxorilocal residence rule or to be divorced" (Jean Lave 1979: 43).

Lévi-Strauss (1946) identifica casos de abandono de la esposa por parte del marido entre los nambikwara (A73 es el "ancien époux", de la joven a12, "qu'il a abandoné", pg. 46), un pueblo de lengua tupi, que practica la poligamia y que reconocen como verdadero y legítimo el matrimonio preferencial entre primos cruzados y el matrimonio avuncular. Generalmente, las uniones temporales amazónicas son descritas a imagen del matrimonio de prueba andino. <sup>1</sup> Cada adulto araweté se casa por lo menos 4 veces a lo largo de su vida. Los novios araweté, del tronco lingüístico tupí-guaraní, pasan por una sucesión de uniones matrimoniales hasta que una se asienta definitivamente, generalmente tras tener un bebé. (E. Viveiros de Castro 1986: 405-422). El divorcio es raro entre los canela (Crocker 1984) <sup>1</sup> pero frecuente entre los jóvenes kuikuru (Dole 1984), kalapalo (Basso 1984) y wachipaeri (Lyon 1984), (lengua gê), que pasan por una sucesión de matrimonios de prueba hasta que se asientan definitivamente. El divorcio también es frecuente y fácil entre los kagwahiv (Kracke 1984), y entre los pueblos de la selva amazónica de Perú: los cashinahua (Kensinger 1984), los shipibo-conibo (Morin) y los amuesha (Santos Granero 1979).

Los akwe-shavante son un pueblo de lengua Gê. Son un pueblo de sabana, en la Serra do Roncador (Mato Grosso), al sur del río Xingú. Se dividen en dos grupos principales, shavante del este y shavante del oeste, organizados en mitades y clanes exógamos patrilineales. Los shavante combinan patrilinealidad y uxorilocalidad. El matrimonio de los jóvenes es un asunto para los padres (con quién se casan) y para la comunidad (que se casen). En su monografía sobre los shavante D. Maybury-Lewis (1967) dice no conocer casos de divorcio durante su trabajo de campo, lo que explica por dos razones: la poligamia (los varones

---

<sup>152</sup> por ej. el caso de la pg. 194

se pueden casar con las 'hermanas' de la esposa) y las dificultades para abandonar el poblado tras un divorcio. Los matrimonios acordados entre los padres de los novios son un arreglo que toma largo tiempo, pero no hay transferencia de propiedad ni da mayor prestigio a la familia. El matrimonio shavante es un proceso de consolidación de la unión matrimonial. Durante la etapa de 'prometidos', con acceso sexual, la ruptura es más fácil pero la unión se perfecciona cuando pasan a vivir bajo el mismo techo. El matrimonio contribuye al proceso de maduración personal. El joven recién casado se convierte en un *ritai'wa* –un guerrero. Maybury-Lewis considera que los casos de divorcio enfrentan a los actores shavante en facciones (la cuestión del poder corporativo)<sup>1</sup>, sobre todo en casos de adulterio<sup>1</sup>, que es la principal causa de divorcio, un asunto que constituye un problema social grave para los shavante, ya que involucra a hombres de diferentes facciones, pero la monografía de Maybury Lewis plantea más preguntas que da respuestas sobre el divorcio.

Maybury Lewis encuentra difícil hacer afirmaciones sobre las categorías matrimonio, adulterio y divorcio Shavante. En términos jurídicos, Maybury-Lewis se pregunta, ¿cuándo se da por terminada una unión matrimonial? El divorcio se llama *tsi-remé* (ser partidos o desunidos).<sup>1</sup> Sociológicamente el divorcio es una deserción, que implica irse del poblado, lo que hace el divorcio difícil. Una pregunta es si el abandono o deserción durante la cohabitación es un signo de divorcio. Si la mujer se ha vuelto a casar tras una larga separación, ¿cuándo es divorcio? Además, el marido no necesita divorciarse para conseguir otra mujer en esta sociedad poligámica. Otra pregunta que se hace Maybury-Lewis es si se puede considerar divorcio que una pareja de ancianos se separe para vivir en casas separadas. Si después del casamiento, una mujer apinayé tiene hijos y se muestra estable, la mujer pasa a ser *kwoya* (categoría de pariente, con obligaciones de intercambio mutuo de comida, etc) del marido (da Matta 1976: 166). Se trata de la clasificación terminológica de un realineamiento social (da Matta 1976: 168). En realidad el divorcio sería no alcanzar la categoría de *kwoya*, en mi opinión. Los apinayé se divorcian, pero da Matta, que tiene el divorcio como devenir delante de los ojos (las uniones que no consolidan en *kwoya*), prefiere explicar el divorcio por las luchas de poder con el suegro en los hogares uxori-locales apinayé (pg. 214).

Santos Granero (1979) introduce un elemento de clase que agrava la tensión entre uxori-localidad y viri-localidad entre los amuesha, un pueblo de la selva de Perú: solo los padres con recursos y poder local consiguen que sus hijos varones residan con ellos, pero la tendencia viri-local pone en peligro la cadena de servicios mutuos entre las dos familias. En caso de divorcio, la mujer regresa a casa de sus padres.

La antropología de la convivialidad amazónica (J. Overing y A. Passes (ed. ) (2000) profundiza también en la viabilidad de la relación de pareja como un balance entre el amor y la hostilidad creada por los celos. El matrimonio 'with a virgin' es indisoluble entre los timbira del este, tierras bajas de Brasil (Nimuendaju 1946: 119), aunque la esterilidad, el maltrato y el adulterio pueden llevar a la ruptura de dicho matrimonio (idem 1946: 128). Nimuendaju dice conocer algunos casos de separación entre los canela, aunque considera que el novelista Froes Abreu (Froes Abreu: *Na terra das palmeiras*. 1931: pg. 179) exagera al afirmar que "os Canellos desconhecem a fidelidade conjugal" – lo que no hay son celos,

dice Nimuendaju (pg. 129). Los celos son, sin embargo, una causa de ruptura matrimonial entre las parejas paresi (Mato Grosso) (Goncalves 2009).

## V El divorcio desde los años 60 en adelante

Volviendo al hilo conductor cronológico. El amor lleva al matrimonio, pero la falta de amor no necesariamente al divorcio. Es un asunto grupal. El enfoque colaborativo de Leslie White (1948, *The definition and Prohibition of Incest*) me sirve de puente entre el divorcio en la antropología del 'átomo del parentesco' y el divorcio en la antropología de los grupos domésticos. "The age of marriage, the birth rate and the attitude toward divorce were all affected by the fact that the home was an economic institution. Divorce or separation not only broke a personal relationship but a business one as well." (William Ogburn, apud White 1948)

En este periodo destacan los debates sobre el estatus de dos antropologías, la económica y la del parentesco.

El divorcio es un incómodo compañero de viaje en el análisis de una economía de redes de reciprocidad, solidaridad y colaboración entre familias campesinas. La antropología arrastra los problemas de comparación y cambio evolucionista decimonónicos. Para McLennan (1865) la sociedad comienza en la familia y el gobierno es la condición de seguridad de la familia (Goody 1971, *Production and Reproduction*). El influyente economista ruso A.V. Chajanov (1932) no habla del divorcio campesino, pero de unidad familiar. La familia es la unidad natural de la granja campesina. A diferencia del capitalista, el campesino no contrata mano de obra, recurre a sus familiares. El objetivo de la familia es mantener un nivel constante de bienestar.<sup>153</sup> La separación matrimonial es de difícil encaje en la lógica substantivista de la economía campesina, sin embargo, en buena lógica, el sustantivismo debería interesarse por el divorcio. La opulencia sin abundancia de los bosquimanos (Marshall 1976) se fundamenta en el sentido de la posesión (poseer solo lo indispensable), del tiempo (días de descanso, sueño, media jornada), del movimiento, que contrasta con estatismo campesino. (Sahlins 1972 *La economía de la Edad de Piedra.*)

El divorcio pone punto final a una unión matrimonial incompatible entre los bosquimanos !Kung de Nyae Nyae. (Marshall 1976 *The !Kung of Nyae Nyae.*) No hay rituales de separación ni acción legal porque no hay dote ni pago de la novia que devolver y tienen pocas posesiones. La justificación para la separación es social, por falta de convivencia. Las causales formales (adulterio, esterilidad) no llevan necesariamente al divorcio, todo depende de la voluntad de los cónyuges, de cómo se sienten acerca de ello. (Marshall 1976) El intercambio

---

<sup>153</sup> La teoría de los sistemas económicos no capitalistas desarrollada por el economista ruso A. V. Chayanov sostiene que las granjas campesinas no se organizan como un negocio capitalista (salarios, intereses, rentas, beneficios), pero como unidades de producción y consumo familiares, de acuerdo a un balance entre labor y consumo doméstico. (D. Thorner, B. Kerblay y R.E.F. Smith (ed.): *A. V. Chayanov on the theory of peasant economy*. Homewood. Illinois. 1966, pp. xi-xxv).

matrimonial contribuye a la integración social.<sup>154</sup> El comportamiento matrimonial ejemplifica la reciprocidad banaro (Nueva Guinea). La unión banaro es un intercambio de hermanas entre clanes, pero lo singular es la discontinuidad de las uniones. Hay un grupo de 3 o 4 personas de cada sexo que participan en relaciones sexuales, que tienen más de ceremonias de iniciación que rituales matrimoniales, en los que el hombre se convierte en tutor de la mujer y los hijos habidos en común. (Thurnwald 1915: 322)

La economía es más cultura que conducta<sup>155</sup>, el intercambio es el proceso vital de las unidades domésticas primitivas, pero la falta de atención de Sahlins (1972) al divorcio en la históricamente indeterminada Edad de Piedra deja abierta una cuestión no resuelta.<sup>156</sup> En el planteamiento de Sahlins se aprecia un énfasis en la distancia entre las unidades que componen el entramado social. La alianza como necesidad en Levi Strauss (1949/1969), es solidaridad mecánica entre las unidades domésticas de las bandas en Sahlins (1972: 111), sin que las unidades domésticas se integren totalmente, sujetas a un eterno conflicto con los intereses que las trasciende. (Sahlins 1972: 142) De esta veta se nutren muchos antropólogos. Unos, amplían el campo de análisis con nuevas variables. Las relaciones afines no agotan las relaciones entre clanes y grupos de descendencia LoWiili (Ghana) (Goody 1959). El grupo doméstico no es suficiente para dar cuenta de la relación hermano de la madre – hijo de la hermana y hay que ampliar el campo explicativo a otras instituciones, como la descendencia, la residencia, herencia y sucesión. (Goody 1959) Otros, separan el grano. La relación afín es independiente de la relación doméstica en Ceilán: aunque la pareja se divorcie, el hombre sigue colaborando con los hermanos de su mujer. (Yalman 1967: 217). Siempre hay un espacio para el divorcio entre los kapauku (Nueva Guinea). El marido se puede divorciar a voluntad pero sacrificando parte de la dote; la mujer tiene que alegar violencia y crueldad, en su defecto recurre al abandono o se fuga. (Pospisil 1958: 173)

Goody (1971) trabaja con la correlación de variables sistemas de herencia y relaciones interpersonales para dar cuenta del problema de la continuidad social a través de los hijos, en base en la propiedad. La herencia organiza la transmisión de la propiedad en Eurasia y Africa. La tasa de divorcio es baja cuando las condiciones del matrimonio como un acuerdo de intereses propietarios endurecen la separación. La dote y el pago de la novia tienen capacidad para restringir el divorcio, por las pérdidas ocasionadas (Goody 1971: 92). En buena lógica, la no trasmisión, o no regulación, de derechos en un concubinato descuida el divorcio.

---

<sup>154</sup> Las tres formas de integración social son la reciprocidad (movimientos entre iguales), la redistribución (movimientos de centro a la periferia), y el intercambio (sistema de mercado) (K. Polany 1957, *The Economy as Instituted Process.*).

<sup>155</sup> Frente a la preocupación egoísta, el principio de maximización individual, como fuerza de la unidad doméstica del enfoque formalista. Véase, por ejemplo, Firth 1959 *Primitive economics of New Zealand Maori.*

<sup>156</sup> Meillasoux (1977) acusa a Sahlins (1972) de falta de precisión en la especificidad de las fuerzas productivas, que dejan sin funcionalidad la noción de reciprocidad en la históricamente indeterminada Edad de Piedra.

En la mayoría de sociedades el matrimonio es mediado por transacciones. (Goody 1973) Aunque C. Meillassoux (1977, *Mujeres, graneros y capitales*) no habla del divorcio, da a entender la estabilidad de la comunidad doméstica (cap.2). Lo mismo pasa con M. Sahlins, en *La economía de la Edad de Piedra*, que es de 1972 y en *Las sociedades tribales*, de 1968. Creo que ambos autores asumen la idea de la familia como unidad natural de A. V. Chayanov (1920ss *La teoría de la economía campesina*, pero publicada en inglés en 1966).

Meillassoux (1977) sostiene que los problemas de población no pueden ser analizados al margen de las relaciones de producción dominantes. El incesto no es proscripción innata, como lo era para Levi-Strauss (1949/1969), pero una noción moral producida por una ideología ligada a la construcción de poder en las sociedades domésticas como uno de los medios de dominio de los mecanismos de la reproducción. (Meillassoux 1977) El control matrimonial se convierte en uno de los elementos del poder político en función del acceso al principal recurso, la tierra. El sistema campesino descansa sobre el control de los medios de reproducción humana: medios de subsistencia y esposas. La tierra juega un papel clave en desarrollo de una teoría de la adaptación de las artes de subsistencia por Morgan (1877, *Ancient society*), porque la agricultura hizo posible el paso de la familia extensa a la familia restringida (Terry 1972: 55). Hay una conjugación entre acceso a la tierra y movilidad matrimonial. Las mujeres no son estáticas en los sistemas patrilineales porque su acceso a la tierra es parcial, sin embargo los matrilineales son sistemas más inestables que los patrilineales por la rigidez del ginecostatismo. (Meillassoux 1977)

Si el matrimonio está en el centro del sistema social de la comunidad doméstica, mediante el control político del movimiento de las mujeres, ¿cómo es posible que Meillassoux no incluya el divorcio en este párrafo (resumido) sobre las preocupaciones de las comunidades domésticas: “El énfasis en el matrimonio, maternidad, la mujer en el ciclo de fecundidad, inquietudes por el adulterio y por los nacimientos fuera del matrimonio, las prohibiciones sexuales, etc”. (1977: 62), ¿Es que una separación no afecta a la producción, a la que a su vez está subordinada la reproducción? Si el pago por la novia (‘dot’, fr.) gouro refuerza la relación generacional en esta sociedad patrilineal (Meillassoux 1964: cap.VIII *Anthropologie économique des Gouro de Côte d’Ivoire*), ¿por qué el divorcio es frecuente ( “Le divorce, qui est fréquent, se règle selon le même principe.” cap. VIII) entre los gouro? ¿No es un contrasentido, teniendo en cuenta la centralidad del control de las mujeres por los mayores para la reproducción social gouro? Recordemos que para Gluckman (1953) el divorcio es raro en sociedades de derecho paterno (entre los zulúes, que también son polígamos). En mi opinión, el divorcio gouro, si es frecuente, amenaza el principio de reproducción social gouro, la adscripción de los hijos de las mujeres. La pertenencia de la mujer a su comunidad de origen no se niega nunca, ni es adquirida por la comunidad de su esposo (Meillassoux 1977: 95) Y aquí está el problema para Meillassoux, porque no puede convertir en hiato matrimonio y familia natural.

La percepción del matrimonio pensando en los hijos es africano-céntrica. Gluckman y Meillassoux buscan un mecanismo interno, observable, cuantificable, a la cultura local que articule la regulación de la procreación por el matrimonio y lo encuentran en el ‘bridewealth/dot’. Podemos compararlo con

el efecto regulador de las amonestaciones católicas. El catolicismo no ofrece tanto un mecanismo interno como una supervisión general, ideológica, basada en la creencia, que recuerda a los cónyuges católicos que la finalidad de su proyecto matrimonial son los hijos. También son mecanismos correctores antidivorcio el retraso del casamiento y obligaciones adultas lele (Douglas) y bamba (Richards) (citados por Sahlins 1972: 68) Una lectura en clave generacional de la regla de Chayanov <sup>157</sup>, nos daría pie para empezar a hablar de divorcio, porque la indolencia de los jóvenes es más proclive al fracaso matrimonial que la laboriosidad de los casados. De todos modos, si la reproducción del grupo depende de la adscripción de los hijos de las mujeres, <sup>158</sup> el divorcio gouro no tendría consecuencias siempre y cuando los hijos se adscriban al padre.

Habría que investigar si la negociación refuerza la preferencia en estos casos. La estructura social es algo más que reglas y elecciones personales determinadas por fines económicos. En torno a los años 1960 una antropología de intereses, individuales y colectivos, se entrecruza y busca abrirse camino frente a la antropología de reglas ideales que estructuran el parentesco desde la descendencia como concepto jurídico, en el sentido de Radcliffe Brown (1935, *Sucesión patrilínea y sucesión matrilineal*). El hombre razonable lozi (Gluckman 1955 *The Judicial Process among the Barotse of Northern Rhodesia*), el racional arusha (Gulliver 1963, *Social control in an African society. A study of the Arusha.*) toman decisiones sensatas, refrendadas por sus respectivas culturas. Se disputa por bienes materiales, sobre la toma de decisiones, acerca de relaciones sociales (Pat Caplan 1995: *Introduction: Anthropology and the study of disputes*). Compensar una deuda matrimonial es una invitación al divorcio entre los beduinos de la Cyrenaica, porque la matrimonial es la deuda sin fin. (Peters 1990: 162, *The Bedouin of Cyrenaica. Studies in personal and corporate power*). De todas maneras, en buena ley, mientras no se completa el pago, el matrimonio no es perfecto entre los agricultores patrilíneales arusha del norte de Tanzania<sup>159</sup> (Gulliver 1963). La mujer regresa o su padre la reclama, dando inicio a un periodo de negociaciones. Incluso se contempla la sustitución del ganado por un valor nominal por otro objeto.

Hay un espacio para la negociación en las disputas por divorcio, abiertas al poder de las partes y a las circunstancias de cada caso (vid Gulliver 1963: 252) Los arusha usan y manipulan la norma instrumentalmente en sus foros de disputa, pero simplificar la fuerza de las intenciones en un juego racional de todo o nada reduce el evento de la disputa a una abstracción intemporal (Douglass, 1970: xxi). Las demandas de divorcio expresan la relación conyugal en términos jurídicos – el divorcio es una medida de la igualdad legal de las mujeres

---

<sup>157</sup> “Cuanto mayor es la capacidad productiva de la unidad doméstica, menos trabajan sus miembros” (Sahlins 1972: 103 )

<sup>158</sup> “I suggested that the answer ( al divorcio) lay in the agnatic lineage system of the Zulu, which required the complete and final transference of a woman into her husband's group, where her children obtained all their legal rights, as against the cognatic system of the Lozi, in which a wife remained a member of her natal groups whence she transmitted legal rights to her children.” (Gluckman 1953).

<sup>159</sup> Tanganyika hasta 1961.

birmanas (Spiro 1977)-, pero son también un desahogo, una manera de dar salida a sentimientos de inadecuación entre la pareja. Entre los kpelle ( Liberia) la demanda de divorcio es una manera indirecta de expresar hostilidad. El demandante, generalmente la mujer, es considerado culpable, y condenada a devolver el pago de divorcio. (Gibbs 1974)

En paralelo al enfoque de la descendencia como institución jurídica (Fortes 1949), de Firth (1921/1961 *We, the Tikopia*) a Malinowski (1936, *Coral Gardens and their magic*) y Leach (1961, *Pul Eliya*) se advierte un constante perfilar de la eficacia cultural de las instituciones económicas, políticas y jurídicas con el fin de asegurar la estabilidad de las familias como unidades de producción y consumo. El divorcio ocurre, si bien es un evento raro en Tikopia, prácticamente irrelevante siempre que no interfiera con los lazos generales de parentesco. El acceso a la tierra de cultivo en esta sociedad patrilineal y patrilocal es a través de los varones, pero la mujer tiene acceso ocasional al terreno de su padre y de su marido. "This marriage settlement goes with the woman in the rare event of divorce" (Firth 1922/1961: 392) <sup>160</sup>

Entre los trobriandeses, matrilineales y patrilocales, el contrato matrimonial regula el acceso del hombre y la mujer a la propiedad y uso y disfrute de la tierra, pero el acceso de la mujer es limitado para evitar los efectos negativos en caso de divorcio. (Malinowski 1936: 354). Leach (1961 *Pul Eliya*) describe la organización social de Pul Eliya, una sociedad singalesa sin linajes, en términos de intereses comunes, de diversa índole, económicos, legales, políticos. <sup>161</sup> "I want to insist that kinship system has no 'reality' at all except in relation to land and property". (Leach 1961: 301) Sin influencia de linajes, ¿qué es lo funcionalmente útil en casos de divorcio? Las relaciones económicas son más prioritarias que las de parentesco. Dada la centralidad de la tierra en las estrategias matrimoniales, el divorcio queda supeditado a la necesidad de tierra y cultivadores, de acuerdo al principio sociológico de que la propiedad no salga de manos de alguien de la comunidad. Teniendo en cuenta que el matrimonio regula la herencia potencial de los hijos, lo interesante de los matrimonios en Pul Eliya, a ojos de Leach, es la cohabitación con fines procreativos (Leach 1961: 95), garantizando a través de las sentencias de la corte *variga* (subcasta) el reconocimiento al hijo natural como heredero, controlando el acceso a la tierra local por extraños a la comunidad. <sup>162</sup> Los tipos de matrimonio son más publicitados cuanto mayor es la categoría social de los contrayentes. La constante readaptación de las decisiones *variga* a la realidad inmueble (Leach 1961: 111) permite hablar de un *pavula* (familia) ideal y un *pavula* efectivo y comparar el grado de integración de esposos y afines en el matrimonio consuetudinario (comer juntos, convivir, pero sin esponsales) con la idealizada alianza en los matrimonios con ceremonia. El matrimonio entre primos cruzados no es preferencial, es solo una opción, pero no me queda claro si hay divorcio entre primos cruzados en Pul Eliya, más

---

<sup>160</sup> Entiendo que la mujer tiene acceso al terreno del marido en beneficio de los hijos. Firth no es explícito en este punto.

<sup>161</sup> Tomando distancia de Radcliffe Brown 1935 en un doble sentido: en Pul Eliya no hay unilinealidad ni el parentesco es determinante para la continuidad social.

<sup>162</sup> En Pul Eliya Leach identifica tres tipos de matrimonio: el matrimonio consuetudinario (comer juntos, convivir, pero sin esponsales), el ceremonial (con esponsales, y transmisión explícita de propiedad) y el matrimonio con certificado oficial. Todos pueden terminar en divorcio.



teniendo en cuenta que el matrimonio de primos cruzados es uxoriocal. El cuadro genealógico de la página 114 incluye dos matrimonios de parientes cercanos finalizados en divorcio.<sup>163</sup>

La estabilidad matrimonial en función del traspaso de los derechos matrimoniales es diferente en la filiación patrilínea y matrilineal. La estabilidad matrimonial es mayor en los sistemas patrilíneos que en los matrilineales, resultando un matrimonio 'less enduring' en las sociedades en que no se efectúa pago por la novia. (Goody 1973). El propio Fortes (1969) correlaciona bilateralidad y relaciones de género igualitarias (al menos en derechos) en las sociedades no unilineales. Spiro (1977 *Kinship and Marriage in Burma: A Cultural and Psychodynamic Analysis*) considera el divorcio un indicador de la igualdad social y legal de las mujeres birmanas. El temor de los hombres a la deshonestidad de las mujeres se vive como una amenaza a la innata superioridad masculina (el *hpoun*, o cualidad propia de los hombres), si bien las mujeres son más propensas a presentar demandas de divorcio por insatisfacción sexual (adulterio). Las frecuentes peleas domésticas y provocaciones mutuas no son causales de divorcio, a menos que haya desertión, crueldad y adulterio, que se expresa como insatisfacción sexual de la mujer, y las tensiones entre la pareja y sus padres (los ejemplos de Spiro apuntan a la falta de cuidados). El divorcio es fácil de obtener pero escaso, funcionando la dote y la libertad de elección de pareja como elementos limitadores de la ruptura, además de la supervisión de las autoridades, la imagen social, y la dificultad para volverse a casar.<sup>164</sup>

En los sistemas no unilineales (bilaterales), si no se plantea la integración, ni el traspaso de derechos in genetricem,<sup>165</sup> el divorcio es frecuente, como entre los nyamwezi (Tambiah 1973), una sociedad con matrimonio polígamo de Tanzania. ¿Es la alta frecuencia de divorcio un indicador de (in)estabilidad matrimonial en los sistemas no unilineales? ¿Cómo afecta el divorcio a la que Fortes (1969) denomina irreductible y perenne unidad corporativa *bilek*? La familia en Murdock (1949, *Social structure*) es un bloque funcional pero estático, la familia de Fortes (1949, 1969) es una entidad social que, por definición, tiene una vida que se desarrolla en el tiempo y en el espacio (Adams 1956). El divorcio es una distorsión en el ciclo doméstico de cada unidad doméstica entre los pastores fulani (patrilíneos, polígamos). Factores causales de divorcio son los que impiden el normal desarrollo del ciclo (infertilidad, no contribuir con alimentación, además de intolerancia entre co-esposas) (Stenning 1969, *Household viability among the pastoral Fulani*). Lo estable puede ser la alta frecuencia, la ruptura es una expectativa cultural, una discontinuidad estable entre creencia y práctica. (Cohen 1961)

La ruptura es un asunto triste para el que lo vive y sus allegados, pero la insatisfacción matrimonial lleva al divorcio fácilmente entre los kanuri (Nigeria) (Cohen 1961). No hay una concepción moral negativa del divorcio entre los

<sup>163</sup> Leach identifica dos tipos de residencia posmarital en Pul Eliya: patrilocal (*diga*) y uxoriocal (*binna*). Los matrimonios entre primos cruzados de ego varón con la hija del hermano de su madre son del tipo *binna*. (Leach 1961: 85)

<sup>164</sup> Sin embargo es alta en Java y Malasia y, según algunas fuentes, en Tailandia (Spiro 1977).

<sup>165</sup> A. N. Goody: derechos in genetricem y derechos en uxorem.

javaneses (Koentjaraningat 1960), pero el divorcio del primer matrimonio en Java es una respuesta rebelde de los jóvenes de Java a los matrimonios concertados por sus padres (Hildred Geertz 1961, *The javanese family*) – el consentimiento es una condición para un matrimonio estable entre los na (China)(Hua 2001: 436 ). Al igual que los kanuri y los javaneses, de mayoría musulmana, el hinduismo de Bali no impone restricciones legales para el divorcio, pero es un evento poco común, tanto en los matrimonios de primos cruzados patrilineales como en los matrimonios entre hijos de grupos enemigos, que a pesar de las tensiones familiares que acarrear, sobreviven estables. (Hildred y Clifford Geertz 1975: 55-56, *Kinship in Bali*)

El estilo de vida secular y occidental en Modjokuto (Indonesia) no comporta divorcio como elemento innovador de cultura secular. (Geertz 1963: 76, *Peddlers and Princes: Social Development and Economic Change in Two Indonesian towns*) La diferencia de género está determinada más por el patrón cultural, en abstracto, que por diferencias de poder y riqueza. La residencia matricéntrica de los hogares javaneses atrae a la hija divorciada a casa de sus padres y pone trabas al regreso del hijo divorciado. (H. Geertz 1974) El patrón cultural, que requiere matrimonio, absorbe la proclividad a las relaciones extramaritales de los hombres mejicanos. Es preferible un mal matrimonio, pero ocupándose responsablemente de los hijos, a un divorcio. (Esteve Fabregat 1969) La cercanía de la relación previa puede influir en la calidad de la relación marital. En Taiwan hay dos tipos de uniones, que Wolf (1974) identifica como mayor (la pareja se conoce en el momento del matrimonio) y menor (la pareja crece junta en casa de los padres del novio). En el rural taiwanés la relación padres-hijos es axial al matrimonio, por el contrario, la relación conyugal es idealmente distante y sin muestras de emoción en público. La aversión sexual en los matrimonios del tipo menor (crecen juntos), con menor tasa de nacimientos, lleva al divorcio. “Couples raised together should be less intimate and more prone to marital discord than those brought together by the major form of marriage”, lo que apoya la tesis del incesto de Westermarck (1922) <sup>166</sup> (Wolf 1974: 374)

No hay ritual para el divorcio entre los esquimales del norte de Alaska. Son monógamos, pero el divorcio es parte integral de su vida social, con índices de hasta el 100 % de rupturas. Lo singular es que la relación no rompe bruscamente, se desactiva, tan solo, acompañada de una ruptura de residencia y de relaciones sexuales. (Burch 1970: *Marriage and divorce among the North Alaska Eskimos*). Entre los nyamwezi cada matrimonio es una unión frágil, a pesar del pago por la novia, que institucionaliza la unión. Los primeros y los últimos matrimonios suelen terminar en divorcio, “It appears from such figures that divorce is in some sense a ‘normal’, though not necessarily an approved feature of a life-cycle”. (Abrahams 1970: 105). Entre los subanu del Este (Mindanao, Filipinas), que requieren pago por la novia, se considera que hay que seguir casado, aunque no sea con la misma mujer. La vida de adulto es un continuo proceso de formación de familias, solo un nuevo matrimonio salva la familia como unidad corporativa. (Frake 1960) El divorcio iban se consigue sin dificultad, nada más que se impone una multa, aunque los divorcios son más frecuentes entre

---

<sup>166</sup> Westermarck (1922) cree que la proximidad es la causa de la prohibición del incesto.

jóvenes menores de 35 años. El éxito en la vida depende de estar casado, (entre otras cosas, se reparten las tareas al 50%) (Freeman 1960: 75).

Además de la parentela, residencia y tierra son factores determinantes para la organización social de los sistemas no unilineales. Los sistemas bilaterales carecen de énfasis en la unilinealidad. Tienen un núcleo de familia corporativa (Freeman 1969).<sup>167</sup> Un ego cualquiera se encuentra afiliado con cualquiera de los cuatro abuelos. (Murdock 1949: 56, *Social Structure*) Los sistemas bilaterales se organizan por medio de un conjunto de reglas abiertas, en los que el actor puede elegir el punto de referencia para su comportamiento, y una estructura 'amorfa' (Service 1964: 194). El divorcio abre el campo de las relaciones cognáticas lozi – a pesar de la regla del incesto y la terminología, el frecuente matrimonio entre primos muestra la debilidad del concepto de sibblingship (primos hermanos) lozi. (Fortes 1949: 135) La falta de profundidad en el tiempo de los sistemas bilaterales (2 generaciones entre los subanu de Mindanao (Frake 1960); la dificultad de trazar la genealogía en el sistema cognático iban de Borneo (Freeman 1960)) limita nuestra percepción de la continuidad de los sistemas cognáticos. La memoria genealógica cierra coyunturalmente la estructura, pero ésta es, en principio, infinita, compuesta por todos los parientes que ego reconoce como tales, con un reenvío constante e ilimitado (Freeman 1960)<sup>168</sup>

En la que más tarde (1984) denominará primera descripción, Schneider (1953, *Yap kinship terminology*) describe la sociedad yap (Micronesia) como un compuesto de familias nucleares ligadas por lazos patrilineales. Schneider (1953) describe la sociedad yap desde el conflicto y la estabilidad inherentes a su organización social, que integra dos principios potencialmente incompatibles entre sí, la familia nuclear y el linaje.<sup>169</sup> El enfrentamiento se da entre la familia nuclear y su entorno de parientes, sea este el grupo de parientes *tabinaw* yap (Schneider 1953) o las familias de afines *truk* (Goodenough 1951) puede causar divorcio. El matrimonio yap es una unidad jurídicamente estable, pero socialmente soluble. Schneider toma distancia del argumento del precio de la novia, y pone el divorcio en función de la solidaridad interna del linaje. Su punto de partida es funcionalista: La equivalencia de siblings genera solidaridad interna en los linajes; la sociedad maximiza la solidaridad de linaje, a costa de minimizar la relación conyugal. Los linajes *truk* (Melanesia) son patrilineales, pero la residencia es matrilocal, formando familias extensas uxori-locales. Que se enemisten entre sí los linajes a los que pertenecen los cuñados es motivo de divorcio. (Goodenough 1951, *Property, kin, and community on Truk*).

Los kalingas (Filipinas) exigen que la pareja se divorcie si las respectivas familias están enfrentadas entre sí. Queda al criterio de cada pareja mudarse de comunidad para poder seguir unidos. (Barton 1941: 151. *The Kalingas*) El divorcio *truk* es fácil si el matrimonio no marcha bien, pero el padre sigue con

---

<sup>167</sup> Los esposos tienen plenos derechos en el *bilek* (familia) *iban*, y, casados, pierden los que tenían en su familia de origen (Freeman 1969: 31)

<sup>168</sup> Como una escritura que reenvía a otra escritura, de Roland Barthes (19xx).

<sup>169</sup> "the hypothesis that the nuclear family and the lineage are organized about inherently incompatible principles", y "the stability of systems composed of inherently contradictory principles" (Schneider 1953: 215)

obligaciones hacia sus hijos (Schneider 1961). Entre los kwaio (Islas Salomón) la concepción de paternidad es bilateral, pero la residencia maternal tras divorcio o muerte refuerza y prolonga el vínculo del hijo con los parientes maternos a través de la obligación moral con el hermano de la madre (Keesing 1980 *The uses of kinship: Kwaios, Salomon Islands*). El hapu maorí es un grupo de personas unidas por relaciones genealógicas con ancestro común. Se reconoce vinculación al hapu a través de una mujer o de un hombre y residencia y acceso y posesión de tierra. No dos parentelas personales son iguales. (Firth 1963, *Bilateral descent group*.)

En las sociedades bilaterales y cognáticas mecanismos estabilizadores son la iglesia, los hijos, los parientes, la herencia. La ideología de una sola carne, del matrimonio monógamo como unión espiritual y consumada es un freno evidente al divorcio en la sociedad católica. (Godelier 2011: 327) Los hijos son importantes para consolidar una unión. Una pareja truk (Melanesia) se casa tras el primer hijo (Goodenough 19xx), con hijos el divorcio es raro entre los segada (Filipinas) (Eggan 1960: 41) Pero sobre todo, los hijos son considerados como la esencia de la idea de continuidad social: La continuidad del *bilek* o grupo doméstico iban (Borneo) requiere que los padres de cada generación se mantengan unidos en un matrimonio productivo e idealmente estable – si no tienen un hijo, adoptan. (Freeman 1960: 67) También entre los kalingas (Barton 1941) y en Bali (H. y C. Geertz 1975) la propiedad de los padres divorciados pasa directamente a los hijos del matrimonio. No hay levirato ni sororato, el matrimonio crea lazos de cooperación entre cuñados, y una de sus cooperaciones es la supervisión general de la pareja. La independencia de la pareja segada (Filipinas), que recibe la herencia tras la boda, contrasta con el carácter dependiente de la pareja tinguian e ilcano, también en Filipinas, pero donde la herencia es post mortem. (Eggan 1968)

El matrimonio desaparece por la muerte, divorcio, y por no dar lugar. En las sociedades ‘sin padre ni madre’ el matrimonio no es condición para la familia. ¿Qué pasa con el matrimonio en el debate sobre la universalidad de la familia? La familia responde a una ‘necesidad permanente y duradera proveniente de las exigencias profundas de la naturaleza humana’, (Levi Strauss 1956/1974: 28), poniendo énfasis en las necesidades económicas: ‘lo que convierte al matrimonio en una necesidad fundamental en las sociedades tribales es la división sexual del trabajo’, estrechamente vinculada a la realidad del matrimonio como una relación entre familias (idem: 30), generada en abstracto por la prohibición del incesto, que permite que la sociedad fluya (pg. 37)<sup>170</sup>

El matrimonio genera la familia y el intercambio de mujeres entre familias genera nuevos matrimonios. (Levi-Strauss 1956/1974: 42). Sin embargo el matrimonio no instituye la familia entre los nayar (costa malabar, en la India), los na (China) y en la organización campesina kibutz (Israel). Si bien matrimonio y familia se desentienden el uno de la otra, la antropología se reengancha al parentesco a través del análisis de la procreación y la crianza. La fórmula de un matrimonio saludable y fértil tamil incluye la creencia en la compatibilidad de fluidos corporales. (Valentine Daniel 1984 : *Fluid signs. Being a person the Tamil way*)

---

<sup>170</sup> El valor funcional que Levi Strauss ve en la familia conyugal es cercano al que veía Malinowski en la familia trobriandesa.

En las Indias occidentales (islas del Caribe) la ausencia de propiedad y de consideraciones de estatus en el matrimonio debilitan los lazos conyugales, pero permanece la creencia en el parentesco bilateral, independientemente de las circunstancias que determinan la experiencia doméstica, reducida a la unidad, estable, de la madre y los hijos. (Smith 1973 *The Matrifocal family*).<sup>171</sup>

La definición sociocultural de la paternidad contradice la idea monolítica de filiación como 'la relación padre-hijo *per se*' dada por Fortes (1959) (Scheffler 2001: 18). Obsérvese la correlación entre divorcio y las múltiples formas de la paternidad entre los lozi y yakö.<sup>172</sup> La contribución del hermano de la madre trobiandés (Malinowski 19xx), de los solteros y las parejas sin hijos a la alimentación de los niños en el kibutz (Spiro 1956/1974: 65), del compañero de la madre de sus hijos makhwua (Geffray 1990) son también maneras de canalizar la alimentación a los hijos, aunque estos sean de otros hombres.

Los nayar representan un caso extremo de sociedad que no reconoce la unidad social de la familia. En la descripción e interpretación de Gough la familia nuclear no está institucionalizada como unidad legal, residencial o económica (1959/1974: 100), pero la legitimación de los hijos es el rasgo distintivo del matrimonio nayar.<sup>173</sup> La joven, ya mujer tras el rito *tali*,<sup>174</sup> mantiene relaciones libres *sambandham* con hombres de otras subcastas exteriores a su linaje. Dejar de hacer el regalo a la mujer era señal de que la relación había terminado. A la incertidumbre de la paternidad biológica se unía la incertidumbre del reconocimiento social del hijo, que quedaba a expensas del regalo simbólico del genitor. De la crianza se ocupaba el *taravad* (matrilinaje), pero el signo de la unión matrimonial nayar es el reconocimiento de la paternidad legal, que confieren estatus al recién nacido, legitimando la matrilinealidad procreadora (pg. 105).

El kibutz (Israel) es una organización social que no incluye a la familia, al menos en el sentido de Murdock (1949) (Spiro 1959/1974). "El grupo social del kibutz, que incluye adultos de ambos sexos y a sus hijos, aunque está caracterizado por la función de reproducción, no tiene como rasgo la residencia en común ni la cooperación económica" (Spiro 1959/1974: 53) Tampoco existe el matrimonio, si se exige coincidencia de relación sexual y división del trabajo económico, en el sentido de Murdock (1949: 8) (Spiro 1959/1974: 54) La pareja satisface necesidades de intimidad y seguridad

---

<sup>171</sup> El objetivo de Smith es poner a prueba la generalización de M. Fortes acerca del origen de la bilateralidad de los sistemas de parentesco en la experiencia de la paternidad y la procreación procreativa. (Smith 1973: 143)

<sup>172</sup> Scheffler (2001: 19) compara la construcción de la paternidad en las sociedades lozi y yakö, en las que se vincula simultáneamente el hijo al genitor y al pater, con la situación nuer y zulu, en las que el hijo es del pater tras el pago por la novia. A estas situaciones ideales yo añadiría la trobiandesa, que enfrenta al genitor/pater con el hermano de la madre, e incluso el desconocimiento de la paternidad en las tribus aborígenes australianas.

<sup>173</sup> La descripción realizada por K. Gough (1959/1974) es una reconstrucción etnográfica de las creencias y prácticas nayar hasta finales del siglo XVIII, y que perviven en la memoria colectiva de dicha sociedad.

<sup>174</sup> Rito de iniciación tras la primera menstruación, seguido del matrimonio ritual.

sicológica, y no juegan un papel importante en la crianza de los hijos, de la que se ocupa el kibutz. En el apéndice de 1958 Spiro revisa su concepción de la pareja como relación única en el kibutz y concluye que la pareja tiene la responsabilidad última respecto a sus hijos.

En cierta manera la organización del parentesco de un kibutz es, en abstracto, opuesto al de la sociedad na (China): La ausencia del vínculo biológico en la organización del parentesco en un kibutz; los vínculos estrictamente consanguíneos de la familia na. La ideología de la pura matrilinealidad na no contempla padres ni esposos dentro de la unidad básica de parentesco y economía, que es consanguínea (Hua 2001). El núcleo del hogar es la relación hermano-hermana y de estos con su madre. La idea de afinidad es una imposición política del estado chino, y aunque el matrimonio ocupa un lugar singular, es una relación esporádica y supervisada.

A diferencia de las relaciones furtivas, visitas asiduas, y cohabitación, la relación matrimonial na tiene un carácter plenamente social, sujeta la pareja a la regla de no retornar a su casa de origen, y la separación solo es posible si la conceden los representantes del linaje. Es una unión de por vida – Hua (2001: 424) solo ha recolectado un caso de divorcio.<sup>175</sup> Una pregunta es si las relaciones consanguíneas son perdurables. En el análisis cultural del matrimonio norteamericano por Schneider (1968: 25, *American kinship*) las relaciones conyugales son, por definición, finitas, por muerte o divorcio, a diferencia de la materia natural (las relaciones consanguíneas), perdurables, “a diffuse, enduring solidarity”. En mi opinión el sistema de contrastes empleado por Schneider obvia la finitud en las consanguíneas: el repudio al hijo, la poca profundidad de la propia genealogía norteamericana contemporánea serían contraejemplos.

La suegra puede que no espere hasta el primer hijo de la pareja para promover el divorcio makhwa (Geffray 1990: 46). Hasta entonces, el joven marido tiene que demostrar su capacidad fecundadora y productiva, subordinada a los constreñimientos sociales y demográficos del grupo doméstico (*pwaro*). La gestión del granero está en manos de las suegras en beneficio del grupo doméstico. Circula el producto del hombre, que se acumula en los graneros, administrados por las mujeres, responsables de la redistribución alimentaria, mecanismo, que junto al parto, legitima la autoridad de las mujeres sobre la pertenencia de los hijos, pero oblitera la relación del hombre con los hijos de su esposa. La duración del matrimonio depende de la aceptación por el hombre de su papel de suministrador de alimento para los hijos de otros dentro del grupo doméstico<sup>176</sup> – un hombre se ha vuelto un *nikuomua* cuando rechaza comer el mismo plato que los hijos, señal de que no los quiere. Si la intervención de los

---

<sup>175</sup> La monografía de Hua (2001) es ambiciosa, por las implicaciones que la ausencia de los conceptos de matrimonio, afinidad, alianza y familia tienen para la universalidad de los mismos. Además Hua desvincula el incesto y la división sexual de la labor del matrimonio, y éste, de la familia y la reproducción humana.

<sup>176</sup> El hermano de la madre trobriandés es también un suministrador de alimentos para los hijos de otro (el esposo de su hermana). Malinowski interpreta la relación paternal desde el papel del genitor, a veces rebelde ante la costumbre.

valedores del matrimonio <sup>177</sup> no lo resuelve, se produce el divorcio (Geffray 1990: 63-64).

En *Women in Between* (1971) Strathern describe el abandono (*wak rui*) de la mujer a su marido en Mount Hagen (Papua Nueva Guinea) como un acto de rebeldía individual contra su papel de esposa, con serias repercusiones para la alianza de grupos afines. Las frecuentes disputas de divorcio, la sucesión de matrimonios, la promiscuidad son un freno para el intercambio estable del pago de la novia entre grupos. Strathern (1971) adolece del mismo problema de Scheffler (1965 *Choiseul Island social structure*) en lo que concierne al divorcio, son monografías que se quedan en lo descriptivo, en la devolución del pago de la novia.

En *The Gender of the Gift* (1988) Strathern reinterpreta el divorcio como disputa asimétrica desde la relación de género como un proceso de significación, analizando el antagonismo de pareja desde los condicionantes del intercambio; un pago de la novia escaso pone en riesgo de divorcio la relación marital hagen. (Strathern 1988: 263) La analogía del mercado, de hombres consiguiendo mujeres para que procreen, es una asunción occidental, pero en Melanesia (Mount Hagen) los hijos no son considerados literalmente una continuación biológica de la madre, son un constructo social, en el que convergen otros agentes y circunstancias creadoras. (1988: 316) El matrimonio hagen descrito en (1971) es una convención social, y el divorcio una ruptura de contrato. *The gender of the Gift* es una teoría de la acción. Hombre y mujer melanesios forman un par, cada uno capaz de provocar la acción del otro, pero con diferentes recursos. La respuesta de la mujer a la asertividad masculina, la fuente colectiva de su dominio de género, es el 'bodily removal of her person' (1988: 337), con lo que Strathern responde a la pregunta del divorcio planteada en 1971.

El derecho no interfiere con los sentimientos conyugales en los países musulmanes, donde el divorcio es libre, pero la decisión tiene una dimensión social, sujeto el honor individual a la continua vigilancia de la ideología agnática y familiar, sea el honor masculino (Bourdieu 1968: *El sentimiento del honor en la sociedad de Cabilia*) o femenino (Lughod 1986, *Veiled sentiments*). Entre los beduinos de Egipto los parientes masculinos tienen plenos derechos sobre los hijos de la mujer, si bien la mujer puede retornar libremente a casa de sus padres en caso de divorcio.

La monografía de Lughod es un recorrido por los recovecos de las negociación conyugal de puertas adentro, de los efectos del divorcio, de las formas de resistencia y áreas de independencia individual, de la moral, sexualidad y formas de apoyo familiar, a partir de testimonios de mujeres reales. Que tal vez sirva, no

---

<sup>177</sup> *maîtres du mariage*, en la terminología de Geffray.

sólo para contraponer tipos distintos de sociedades, sino tipos distintos de análisis, ausente lo biográfico de tanta literatura deudora del funcionalismo, entendido no como orientación teórica de la antropología británica del primer siglo XX sino como principio ontológico que subyace a la mayor parte de las antropologías a lo largo de todo el siglo.





**SEGUNDA PARTE. DIVORCIO Y PARENTESCO INCA Y  
ÉPOCA COLONIAL**



## VI. Relaciones matrimoniales en las crónicas coloniales sobre costumbres incas y en sus comentadores

En la bibliografía colonial sobre la sociedad andina hay referencia al divorcio en Polo de Ondegardo (1567) para los incas y en el 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.<sup>178</sup> 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>179</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 criollas, incluido el principio fundamental de la libertad para la elección de cónyuge (Zaballa 2011).

El matrimonio es una institución importante de la vida social inca, pero el divorcio entra de puntillas en las crónicas coloniales. El Guamán Poma más católico tiene en alta consideración la institución matrimonial, a la que define como 'primer sacramento' (1615: cap. 23). Cada una de las dos versiones del origen mítico de los incas, la una, en la que la pareja fundadora emerge del lago Titicaca, la otra, en la que pareja fundadora sale de la cueva de Pacaritambo (Ossio 1992: 104), legitima el matrimonio a su manera: el matrimonio es garantizado por el Estado en la primera versión, y la alianza matrimonial garantiza la paz social en la segunda versión.

### VI. 1.- Matrimonio y estado inca

La primera versión, en la que la pareja fundadora emerge del lago Titicaca, legitima a la dinastía inca como ordenadora del mundo andino (Ossio 1992: 104). En esta versión, que solo ofrece el Inca Garcilaso de la Vega (1609, vid. Ossio 1992: 104), el poder del Estado inca, garante en última instancia de la continuidad social, legitima el matrimonio como unión complementaria de pareja.

---

<sup>178</sup> Una interesante paridad 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).

<sup>179</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. (2011).

Garcilaso (1609) hace una distinción básica entre matrimonio del inca , “casaba el príncipe heredero con su propia hermana y de las razones que para ello daban” y matrimonio de la gente del común, celebrado con mujer “entregada por el inca” en ceremonia presidida por el gobernador inca (cap. 'Cómo casaban en común y cómo asentaban la casa').

En su versión del origen de los incas, Garcilaso narra que la pareja de héroes fundadores del linaje inca, Inca Manco Capac y Mama Ocllo Huaco fue enviada a la Tierra por el dios-padre sol, quien los puso en la laguna Titicaca y les pidió que fuesen por donde quisiesen y redujesen y educaran a los hombres y poblaran el mundo. A los pies del cerro Huanacauri se hundió la barra de oro que les había entregado el dios sol, señal de que habían encontrado el lugar para fundar la capital, Cuzco. (Garcilaso 1609: cap. 'El origen de los incas').

En el relato de Garcilaso no hay tensión incestuosa en el matrimonio entre los hermanos Ayar (el hermano, Manco Capac, y la hermana, Mama Ocllo), pero sí una diferencia de género. La unión incestuosa real es el correlato hierógamo del matrimonio entre el cielo y la tierra, vinculado el primero al sol y al carácter masculino y la segunda a la luna y a lo femenino (Garcilaso 1609: cap. 'Casaban al príncipe heredero con su propia hermana y las razones que para ello daban'). Cristóbal de Molina, el almagrista (1550) justifica y limita el incesto inca a la pareja real. De acuerdo con Molina, el almagrista, solo se permitía al inca casarse con su hermana carnal, la *coya* “y si otros indios algunos, aunque fuesen señores, tenían a sus hermanas por mujeres o llegaban a ellas, teníanlos por malos” (p. 78)<sup>180</sup>.

En el relato de Garcilaso el principio cultural andino de complementariedad dual se fundamenta en la diferencia biológica, que ordena el mundo, tanto en el ámbito de género (la decisión del dios-padre sol de que el rey inca actuara como maestro de los varones, y que su hermana, la reina colla, actuara como maestra de las mujeres, funda la división de ocupaciones), como en el ámbito del parentesco y descendencia, creando jerarquía en este último. El hermano varón, Manco Capac, fundó para sus seguidores hanan Cuzco o Cuzco alto, y la hermana, Mama Ocllo, fundó para sus seguidores hurin Cuzco o Cuzco bajo: “(el dios sol) *mandó que entre ellos hubiese solo una diferencia y reconocimiento de superioridad; que los del Cuzco alto fuesen respetados y tenidos como primogénitos hermanos mayores, y que los del bajo fuesen como hijos segundos*”. (Garcilaso 1609: cap. 'La fundación del Cuzco, ciudad imperial').

Cristóbal de Molina, el almagrista (1550) describe el mundo incaico como bien ordenado desde la familia, sujeto a mecanismos de poder como el tributo “y en ninguna manera les permitían malas mujeres, sino que cada uno viviese en su república y se ocupase de trabajar y ganar de comer” (...) “porque la gente de

---

<sup>180</sup> Entre los cronistas, Bernabé Cobo (1653) fija el origen de la práctica incestuosa matrimonial en el décimo rey inca, Tupa Inca Yupanqui, quien se casó con su hermana carnal Mama Ocllo. Inca Yupanqui institucionalizó la costumbre con la fundación del ayllu *Capac* (cap. XIV) – *capac* significa cabeza o principal. La afirmación de Cobo implica una práctica reciente del incesto real: el sucesor de Inca Yupanqui fue Huayna Capac, y tras la muerte de éste, sus hijos Huáscar y Atahualpa se enfrentaron por la sucesión. El victorioso de la guerra civil, Atahualpa, fue ajusticiado por Pizarro en Cajamarca en 1533.

*esta tierra era la más sujeta, humilde y disciplinada que creo yo se pudiese hallar en el mundo*” (1550: 68). El sistema de complementariedad matrimonial está al servicio del sistema de producción, ser adulto es estar casado. El matrimonio es una obligación para todo adulto que desee participar de la vida social. Si bien la comunidad ejerce de fuerza motriz para el andino (Milla xxx: 289), la decisión de casarse es individual: el joven sabe que hay que casarse, que el soltero es un ser incompleto (Ossio 1992). Aquí entra en consideración la diferencia entre matrimonio y familia (König 1994: 54). En los Andes, ¿qué funda la familia? ¿son los hijos un requisito para que el casado sea considerado como adulto de pleno derecho? El mensaje de los cronistas es que ni la deshonestidad ni la esterilidad llevan al divorcio porque los campesinos, de entonces y de ahora, cuentan con estrategias alternativas para que un matrimonio andino se consolide como familia. Una estrategia es adoptar hijos (autor), también la bigamia que evita que en caso de esterilidad el marido repudie a la primera esposa, cumpliendo con los fines de complementariedad del matrimonio originario (ver Ortiz de Zúñiga 1562).

La sociedad favorece los emparejamientos a través de las relaciones sexuales de prueba. Bernabé Cobo (1653) ilustra la importancia que el vínculo tierra-matrimonio tiene para la ordenación de la sociedad andina por el inca. Cobo distingue entre los *llactaman* o campesinos de un lugar y los *mitimaes* o campesinos desplazados por el inca. Para las mujeres, Cobo utiliza el criterio matrimonial para distinguir entre *tasque* (mujer niña, sin casar), *sipas* (mujer justo antes de casarse) y *huarmi* (mujer casada). (Cobo 1653: cap. XXIV, libro 11). La familia es la unidad social básica del mundo andino y el matrimonio es la llave de la misma. El matrimonio está al servicio del estado inca, que provee ‘casa, herramientas y campos de cultivo’ (Price 1965: 312) para el desarrollo de la nueva familia como unidad tributaria que pasa a ocupar su lugar en un modelo tripartito de uso de la tierra de cultivo: un tercio de las tierras son para el inca, un tercio para el sol (culto religioso) y un tercio para la comunidad, que distribuye los terrenos entre las familias locales (Garcilaso 1609: cap. 'Cómo acrecentaban y repartían las tierras a sus vasallos' ).

La política estatal inca regula la institución matrimonial dando novias a los novios y celebrando casamientos grupales (Garcilaso 1609: cap. 'Cómo casaban en común y cómo asentaban la casa'). El cronista Cobo nos dice que el inca, a través del cacique local o curaca “*daba la tierra y la mujer*”, “*y la que el hunu les daba recibían los indios por mujeres*” (Cobo 1653: Libro 11, cap. XXV).

El argumento de la redistribución matrimonial por orden del inca lleva a la negación del divorcio en el mundo prehispánico: “*Después que uno tenía la mujer con título de habérsela entregado el inca o sus gobernadores, o ganada en la guerra, o por otras causas que entre ellos se tenían por legítima, no había ningún remedio para salir de la sujeción de su marido, si no era la muerte*” (Garcilaso 1609: libro 14, cap. VII).

Guamán Poma no nombra el divorcio entre las ordenanzas inca. Habla de ocio y pereza, robo, adulterio, restricciones para matrimonio de viuda, poligamia, incesto, (Guamán Poma 1615: cap. 20) pero nada dice de divorcio, que sin duda se percibe vinculado al adulterio “*Y que no se huyese ni se echase con otro*” (Ortiz de Zúñiga 1562). El tono de Guamán Poma es de rechazo y criminalización

de los comportamientos antisociales: “*Ordenamos y mandamos en estos reynos y señoríos que se guarde y que se cumpla so pena de muerte los que no las guardaren*” (Guamán 1615: cap. 18)<sup>181</sup>. En el mundo inca transgredir las normas de la vida social ofendía al emperador y por lo tanto suscitaba la cólera de los dioses (Clastres 1981: 95).

Murúa (1590: libro II, cap IV) describe el rigor de las penas por adulterio: “*Los dos adúlteros eran duramente castigados con la chasma (atar las manos a la espalda) y atormentados, con riesgo de muerte por el tormento*”. La insistencia de las crónicas en el motivo del adulterio apunta a una percepción jerárquica de la relación de género, ya que en las sociedades patriarcales, donde la mujer es vista como propiedad del hombre, se penaliza duramente el adulterio (König 1994: 119). Murúa apunta que si la culpable era mujer casada, era sacada al campo y colgada por los pies, cabeza abajo, para escarnio público (le tiraban piedras). Que el indio casado adúltero fuera azotado y despojado de sus bienes, que eran dados a la mujer adúltera para su casamiento (Murúa 1590: Libro II, cap, IV) puede entenderse como violación pero también puede ser interpretado como casamiento a la fuerza. Las crónicas se fijan en el castigo al adúltero pero no van más allá de replicar la infidelidad del sexto mandamiento católico, que es un síntoma pero no la causa de la quiebra, sin ofrecer una descripción de las circunstancias de la posible crisis matrimonial ni su desarrollo en el tiempo (vid. König 1994: 121, 142). La falta de lealtad pone de por sí en entredicho la salud del matrimonio monógamo), la quiebra de relaciones y de los motivos que llevaron a la unión (en el contexto europeo hablaríamos de sentimientos König 1994: 122).

El cronista Santillán (1563) vincula la estabilidad del matrimonio al reparto de las mujeres por el inca. El reparto consistía en poner en la plaza solteros frente a solteras, y el visitador del inca (*tocoriyoc*) hacía la entrega. (Santillán 1563: §17). Juan de Betanzos (1551: cap. XIII) explica las condiciones del reparto: “*Y entendido por el inca la cantidad de mancebos e mozas solteras que había en los tales pueblos e provincias, mandó a aquellos señores, sus tres buenos amigos, que luego se partiesen para los tales pueblos e provincias, e que llevasen consigo todos los caciques e señores que al presente allí eran con él, en presencia de los cuales, en cada pueblo y provincia que llegasen, casasen los mozos de una provincia con las mozas solteras de la otra, e las mozas solteras de la otra con los mancebos de la otra; e así fueron haciendo por las tierras e sujeto de aquellos señores caciques que con él eran, para que creciesen e multiplicasen e tuviesen perpetua amistad, deudo y hermandad los unos con los otros*”.

La exigencia de la virginidad para las novias casaderas en este tipo de casamiento en común (Guamán Poma 1615: cap. 15) contrasta con la extendida práctica del matrimonio de prueba o *tantanakuy*: “*aunque la simple fornicación fue tenida por pecado grande, desde los tiempos antiquísimos, en todo el Pirú, y*

---

<sup>181</sup> Guamán Poma (1615: cap. 18) detalla una serie de ordenanzas incas que regulan las relaciones de género y comportamiento sexual: menstruación (que la mujer no entre en el templo), aborto (pena capital si es niño, azotes si es niña – lo que habla de diferencia de género), libertinaje (pena capital), viudedad (que no se vuelva a casar y que el hijo se convierta en jefe de la casa).

aún cuando había leyes contra los amancebados, con todo no se castigaba lo uno ni lo otro, sino que se disimulaba grandemente con ello, solo a fin de que se quitasen y evitasen los pecados ya dichos, como ellos interpretan.” (Valera 1590: 176). Aunque la versión de los cronistas puede estar mediatizada por su catolicismo: “*El Ynga ni los señores ni yndios en este rreyno no escogían mugeres, cino el Ynga lo rrecibía dado del sol y de los pontífises y los yndios rrecibían del Ynga, rrecibían uírgenes. Que la muger no le conose ni le a hablado al hombre ni el hombre a la muger. Estaua el hombre en Quito o en Chile o en otra parte; le rrepartía a la muger*”. (Guamán Poma, 1615: cap. 15). La virginidad no era un valor social entre las clases campesinas (Cobo 1893: iii, 37-38, cf Price 1965), llegando incluso a la corrupción de la novia virgen por parte de su madre en presencia de miembros del linaje (Cieza de León XLIX, cf Ellefsen 1989).

Los incas podían recurrir a la *huancanqui* (hechicería del amor) en asuntos de pareja (Polo de Ondegardo 1571)<sup>182</sup>, pero la unión tras la boda oficial era, según Price, indisoluble. “*Thus concluded, marriages were completely indissoluble, with the imposition of the death penalty for adultery*” (Price 1965: 312). La indisolubilidad de la unión tras la boda está justificada por la función social del matrimonio en el mundo inca, sujeta a rígida sanción pública en manos del Estado inca (Sally Falk Moore 1955). Valera reconoce la labor de control social del inca: “*Todo el cuidado del inga fue en que no hubiese raptos o estupro con doncellas del pueblo o con vírgenes acllas, ni adulterios, ni incestos, ni pecados contra natura; porque estos cuatro géneros de pecados castigábalos él con todo el rigor de la ley*” (Valera 1590: 176). Además, los hijos no condicionan el matrimonio con la legítima. En la ‘Casa 85’, Ortíz de Zúñiga se encuentra con que “*Hernando Ticlacapcha de cincuenta años tiene mujer que se llama Ana Colque de la misma edad no tiene hijos en ella tiene otra india que se llama Leonor Llanoruray de treinta años en que tiene un hijo que se llama Alonso Concho*” (Ortíz de Zúñiga 1562). La cita de la “Relación de la provincia de los Pacajes” sobre el proceso de casamiento colectivo en el pueblo de Pacajes, es expresiva en este punto: “(...) y decía a los varones que tomase cada uno su mujer conforme a su estado y calidad, diciendo la mujer primero delante de sus padres con cuántos varones había tenido acceso antes que con él, y no queriendo hacer la dicha mujer la confesión, la desechaba y no la quería por mujer, aunque tuviese hijos con ella ...” ( “Relación de la provincia de los Pacajes” 1953, I, pg. 339 cf Ellefsen 1989: 17).

Los cronistas distinguen entre tres tipos de uniones inca: las uniones legítimas, las uniones de hecho o *tantanakuy* (lo que los cronistas llaman ‘amancebamiento’) y las relaciones prohibidas y duramente castigadas por el inca: estupro, adulterio, incesto, pecados contra natura. Ortíz de Zúñiga (1562: cap. 22) identifica dación y trueque como formas de matrimonio legítimo, e informa de un amancebamiento no consumado en la ‘Casa 32’ : “*tiene por manceba una india que se llama Leonor que se la dieron por mujer y aún no se*

---

<sup>182</sup> La magia se empleaba en conexión con las relaciones románticas y sexuales. Véase especialmente en la “Nueva coronica y buen gobierno”, de Guamán Poma (1615) (Millones y Pratt 1992). Estas prácticas privadas, como el empleo de magia para conseguir pareja, se escapan al control social (Price 1965: 311) aunque nada dice Price del empleo privado de prácticas informales destinadas a la separación de parejas.



*ha echado con ella*". La diferencia entre mujer legítima y manceba parece ser de grado, ya que la relación con las mancebas crea igualmente obligaciones con la familia de los padres de ésta: "*la mujer (la manceba) tiene padre y madre y casa por sí que se ha de visitar*" (Ortiz de Zúñiga 1562: 121 'Casa 51'). De todas maneras, la ceremonia de boda marca los límites entre una y otra categoría, "*A este acto y solemnidad llamaban los incas matrimonio, y con la que contraían deste suerte era la mujer legítima; y si tenía el varón alguna con quien se hubiesen hecho estas ceremonias, aunque el inca le diese otra más noble y principal que ella, no se hacía con la segunda ni estas ni otras solemnidades, más que enviarla a su casa; pero si era viudo el que la recibía, por haber muerto la legítima, aunque le quedasen muchas mancebas, se casaba con ella con las solemnidades dichas, a la cual servían las que hallaba en casa*" (Cobo 1653: libro 14, cap. VII).

Descripción de la que deduzco que el divorcio prohibido por el inca era el realizado con la mujer legítima en un sistema de poligamia (Bernard 1998)<sup>183</sup> y con la que se habían realizado las ceremonias matrimoniales oportunas. En relación a la visita de Ortiz de Zúñiga (1562), afirma Hadden que hay poca duda de que el término 'indios' representa a los hombres casados o tributarios, pero la definición de 'viudas' es menos clara, porque incluye a verdaderas viudas, mancebas, mujeres de servicio y otras (Hadden 1967: 373). El clérigo castellano Cristóbal de Albornoz escribió en 1583 una guía o instrucción para la eliminación de los adoratorios de *huacas* (figuras de dioses incas). Es una profusa descripción de la policía a seguir para eliminar las costumbres paganas, dentro de las cuales incluye el intercambio de mujeres: "y en los truecos que hacen después de casados de sus mujeres" (pg. 176). La descripción de Albornoz es ambigua, porque no aclara si refiere a la práctica del *tantanakuy* o matrimonio de prueba, a la que Albornoz equipararía con la unión matrimonial, o si refiere a algún tipo de intercambio o alianza postmatrimonial (por ej. alguna práctica poligámica), o incluso al cambio de esposa (por adulterio o abandono).

La distribución de riqueza es central para la supervivencia de la organización social inca como proveedora de alimento y mujeres. La estrategia de donar mujer al hombre soltero (Bernard 1998: 347) incorpora a los jóvenes al estado inca a través del control que éste ejerce sobre los matrimonios en el territorio. (Gose 1997: 462)<sup>184</sup>. Polo de Ondegardo escribe que "*ninguna cosa les era de tanta ymportancia a estos indios como las mugeres*", y destaca la naturaleza asimétrica del intercambio a través de la figura de la mujer legítima o *mamanchic* – "*la primera que el pueblo daua a cada uno de obligación con la que al contraya matrimonyo que llamauan mujer legítima o mamanchic*" (Polo de Ondegardo 1585: 93). En la siguiente cita de Cristóbal de Molina, el cuzqueño (1573), observo un trasfondo aliancista en su descripción del matrimonio andino inca: "*Cuando el Inca les daba las mujeres, las cuales recibían, aunque era por*

<sup>183</sup> Un ejemplo de bigamia: "En el dicho pueblo una casa y en ella un indio que dijo que dijo llamarse Pablo Pallari de treinta y cinco años casado con Juana Pazna su mujer de la misma edad y tiene otra india de su servicio que tiene dos hijos, uno de la casada que se llama Miguel Cori y el de la otra es niña que se llamó Quispiguatto hija de Catalina Pecta (...)" (Ortiz de Zúñiga 1562: pg. 108).

<sup>184</sup> En un sistema andino de jerarquía por afinidad, el dador de esposa (*caca*) es superior al tomador de esposa (*qatay*) y tiene derecho de exigir 'servicio de la novia' (Gose 1997).

*mandato del Inga, el varón iba a casa del padre de la moza a decirle que el Inca se la había dado, pero que él le quería servir; y así se juntaban los parientes (y amigos) de ella, y procuraban ganarse las voluntades, y el mozo iba en casa del suegro y suegra por espacio de cuatro o cinco días, les llevaba paja y leña y así quedaban concertados, y la tomaba por mujer, porque el Inga que se la daba le decía que se daba hasta la muerte; y con esta condición la recibía y ninguno había que la osase dejar.” (Molina, el cuzqueño 1573: cap. 'mes de febrero'). Nótese que en la última parte de la cita, “ninguno había que la osase dejar”, Molina divulga una concepción antidivorcista inca en términos de repudio. ¿Es porque Molina realiza una lectura patriarcal de la familia indígena? El repudio, como acto unilateral arbitrario del hombre, es un viejo mecanismo patriarcalista (König 1994)<sup>185</sup>.*

Los campesinos no podían poseer otra mujer si no “*por mano del Ynga o por herencia de los padres o hermanos.*” (Polo de Ondegardo 1583: 93). “*Era obligatorio contentarse con la que se recibía.*” (...) “*Y no podía tener otra ni ella conocer otro so pena de muerte, salvo los caciques principales que podían tener más mujeres con licencia del inga*”. (Santillán 1563: §17) Sin embargo, la visita de Lñigo Ortiz de Zúñiga a la provincia de León de Huanuco (Perú) en 1562 (Ortiz de Zúñiga 1967) muestra irregularidades e insatisfacciones con el reparto. En el cap. 13. ítem 22, ‘Agravios’, se pide que “*sabréis qué costumbre tenían entre ellos de tomar mujeres y qué palabras y ceremonias pasaban y había y pasaba en esto y cuáles de los hijos sucedían ..*”<sup>186</sup>.

En respuesta, la visita ofrece una descripción de las expectativas de matrimonio andino como unión complementaria de género<sup>187</sup>: “*ninguno se casaba si no era por mandato del inga el cual repartía a las mujeres a los indios como a él le parecía y que era orden ente ellos de dar a cada uno una mujer y que después si iban acrecentando más mujeres era por hechos y servicios que hacían al inga y que la primera era la que era tenida por mujer (es decir, la mujer legítima). Y que algunas veces los hermanos trocaban sus hermanas con otros por otras mujeres y otras veces daban su hija a otro indio que le diese su hija/o hermana por mujer (es decir, el trueque de mujeres). Y que cuando el inga les daba las mujeres no les decía más que al indio tomase aquella por su mujer y la tratase bien y a ella que lo tuviese por su marido y lo sirviese bien ( es decir, que los dos miembros de la pareja se complementaran entre ellos) Y que no se huyese ni se echase con otro (en contra del abandono y la separación) y que el primero varón y de la primera mujer era el que sucedía en el cacicazgo (la sucesión cacical) y no habiendo más de tierras las repartían entre todos los hermanos y cuando alguno moría era uso entre ellos que la mujer que quedaba la tomase por mujer el hermano del difunto si lo había o el deudo más cercano ora tuviese hijos del difunto o no los tuviese (levirato)”.*

<sup>185</sup> El Antiguo y el Nuevo Testamento tienen actitudes diferentes respecto al divorcio. El Antiguo Testamento recoge la práctica semita del repudio (Deuteronomio 24,1). En el Nuevo Testamento Jesús es defensor del matrimonio (Mateo 19:5: “dejará a su padre y a su madre”) y enemigo del divorcio como repudio (Juan 8:1-7 “que tire la primera piedra, etc”).

<sup>186</sup> Las visitas las ordenaba el virrey, que por entonces era don Diego López de Zúñiga (1561-1564).

<sup>187</sup> En paréntesis, mis comentarios.

En el texto de Ortíz de Zúñiga se describen diferentes motivos de agravio: apareamiento no deseado, bigamia, abandono. En relación al descontento con el apareamiento (ibid: 73), en el siguiente caso, dice el visitador que “*Don Gómez (nuevo cacique) los agravió como dicho tiene en repartir tanto a los indios solteros como a los casados y en darles por mujeres muchachas que no eran para trabajar ni los ayudaban*”. La queja está planteada en términos andinos de complementariedad ocupacional de género, “*que no eran para trabajar ni los ayudaban*”. R. Mellafe (1967) achaca los agravios recogidos por Ortíz de Zúñiga a que estamos ante un rápido y conflictivo proceso de cambios derivados del encuentro colonial “*que afectaría hasta el comportamiento individual y las relaciones de cada individuo con el resto de la comunidad*” (ibid: 342), por lo que queda la duda de saber si el abuso del cacique local también se daba durante el tiempo de los incas.

## VI. 2- Alianza matrimonial y paz social.

La segunda versión, en la que la pareja fundadora sale de la cueva de Pacaritambo<sup>188</sup>, legitima a los incas como propietarios de la tierra (Ossio 1992: 104). En esta versión, la alianza matrimonial garantiza la unidad política. El enfoque es estructuralista: las narrativas míticas tratan de resolver contradicciones entre principios estructurales, por ejemplo la incorporación de extranjeros (Reeve 1988). Si en la primera versión del mito de origen inca, el matrimonio justifica la cesión de terrenos a las nuevas familias, en la segunda versión la tierra media la relación entre originarios (agricultores, alfareros) ocupantes de la *llacta* o terreno originario y conquistadores venidos de fuera.

En la versión cuzqueña, las cuatro parejas de hermanos Ayar (cuatro hermanos y cuatro hermanas) salen de las cuevas de Pacaritambo. Sólo la pareja fundadora, Manco Capac y Mama Ocllo alcanza Cuzco. La descripción lineal del parentesco inca a partir de una pareja fundadora, que Fray Domingo de Santo Tomás (1560) interpreta como una sucesión de antepasados fundadores de ayllus, es criticada por Zuidema (1964) por eurocéntrica<sup>189</sup>. En la interpretación

<sup>188</sup> Pacaritambo, castellanización de Paqariq Tambo, de tambo (= lugar) y paqariq (= origen) (lugar de origen).

<sup>189</sup> Zuidema (1964) reta la clásica división de la dinastía inca, que se divide de la 1 a la 8 (incario de Cuzco) y de la 9 a la 13 (incario imperial del Tawantinsuyu), con una subdivisión del incario de Cuzco entre la 1 y la 5, correspondiente a los reyes procedentes de la mitad Hurin Cuzco, y otra subdivisión de la 6 a la 8, con reyes procedentes de la mitad Hanan Cuzco, con el gobernante nr 11, Huayna Capac, como figura del cambio. Zuidema pone en cuestión esta quinqupartición diacrónica de los cinco reyes de Hanan Cuzco (Cuzco alto), que en la historia clásica reinaron después de los cinco de Hurin Cuzco (Cuzco bajo), por eurocéntrica, y se pregunta si el inca Pachacuti (inca número 9) existió realmente. No es solamente que la historia inca conocida (siglos XV y XVI – Francisco Pizarro llegó en 1532) sea el resultado del desarrollo de culturas previas, como la cultura huari, es que la organización social inca sólo se entiende desde una visión integradora de la organización total de la cultura del Cuzco, que incluya el estudio profundo del parentesco, astronomía, sistema tributario, mitos y ritos andinos. Zuidema realiza un análisis sincrónico de la serie de reyes inca. Dice que son contemporáneos unos de otros como parientes y jefes de grupos sociales particulares en la organización de Cuzco. Los gobernantes de Hanan Cuzco eran parientes primarios y los de Hurin Cuzco eran hermanos subsidiarios de los regidores de Hanan Cuzco. La genealogía inca es un mito. No ha habido tal sucesión, si no que los reyes incas son expresión de un sistema particular de organización social (Zuidema 1964).

de Ossio (1992: 110), la versión legítima a la etnia inca como primeros pobladores o propietarios de la tierra, disminuyendo al máximo la condición foránea de los incas. Juan de Betanzos (1551), que defiende la teoría de que los incas proceden de Tiahuanaco<sup>190</sup>, ancla históricamente el origen del sistema de intercambio matrimonial en la política del segundo Inca, Amaru Inca Yupanqui (hacia 1450). De acuerdo a Juan de Betanzos, Inca Yupanqui pobló el Cuzco tras expulsar a los pobladores Alcamiza e instituyó un sistema de división del espacio habitable basado en criterios de endogamia/exogamia étnica, ya que en el Hanan Cuzco o Cuzco alto se asentaron los Incas de sangre real y al Hurin Cuzco o Cuzco bajo, desde el Templo del sol 'hacia abajo', se mudaron los linajes que se casaron con mujeres extranjeras y sus hijos. Estos últimos son los *huaccha concha* o hijos pobres o bastardos.

En la comarca de Cajatambo (Perú), los primeros pobladores son los *llactayoc*, los campesinos que ocupan la categoría cósmica 'abajo'. Su simbología es femenina, asociada a la fertilidad de la tierra, adoran al dios *huari* (vinculado a las cuevas, a los manantiales, al Sol). Los *llacuaz* son los emigrantes conquistadores, identificados por la categoría cósmica 'arriba', asociados a una simbología masculina (como fertilizadores), adoran al dios *lliviac* (lluvia, trueno, rayo). (Duviols 1986). La derrota de los *llactayoc* a manos de los *llacuaz* dramatiza la creación del sistema de oposición y complementariedad entre principios antitéticos (cultura/naturaleza, arriba/abajo, agricultores sedentarios/nómadas pastoriles) que funda el orden social. (Duviols 1986).

Desde un punto de vista sociohistórico los mitos de Huarochirí, recogidos en manuscrito por el padre Francisco de Ávila (1608), relatan la integración de la base poblacional de emigrantes nómadas *yauyo*, procedentes de la región montañosa del sur, con las poblaciones agrícolas del valle de Huarochirí, los *yunca*. Salomon (1991) interpreta la causación social del mito en clave de control de recursos en un área sacralizada. El mito narra las relaciones entre Paria caca, la deidad masculina de los invasores *yauyo* (mito nómada pastoril) y Chaupi ñamca, la deidad femenina de los aborígenes *yunca* (mito sedentario agrícola). El huaca Paria caca sujeta a los primeros pobladores *yunca* a los nuevos cinco clanes de origen *yauyo* (representados por cinco huevos o avatares de Paria caca), y regulariza y reordena la relación entre vencedores y vencidos en un nuevo patrón social bajo su culto. En el mito, Paria caca pasa a ser hermano de Chaupi Ñamca y dador de esposa a Pacha Camac (deidad masculina aborígen). La unión entre aborígenes e invasores es ideologizada en términos de un lazo matrimonial entre la principal deidad masculina de los invasores y la principal deidad femenina de los aborígenes. (Salomon 1991)

En el mundo andino la diferencia se conceptúa en términos duales, jerárquicos y espaciales (Zuidema 1964). El mito andino ofrece una reconstrucción de relaciones sociales en términos genealógicos, ya que los conquistados son los hijos de los conquistadores (Silverblatt 1987: 46). En estos mitos lo interesante, a mi modo de ver, son dos cosas: 1.- cómo el matrimonio sella la paz entre los dos grupos. 2.- como se generan relaciones de parentesco oblicuas. En otro de los mitos de Huarochirí, el *llacta* Yasali se casa con Caño Cuyo, hermana de

---

<sup>190</sup> Tiahuanaco es una ciudad y centro ceremonial preincaicos, situada cerca del lago Titicaca, en Bolivia. La cultura Tiahuanaco floreció entre los siglos III a. de C. y III d. de C.

Llacsii Misa, el conquistador *llacuaz*. El conquistador, convertido en suegro, adquiere los derechos sobre Yasali (Avila 1966, ver Silverblatt 1988). En la interpretación de Salomon (1991) la mitología de Huarochirí construye una memoria popular de conquista como una ideología de interdependencia entre afines (Salomon 1991: cap. 5). En el universo huarochirí la tranquila centralidad (femenina, profunda, sólida, fecundidad potencial) contrasta con la periferia intranquila (masculina, elevada, fluida, inseminación potencial) (Salomon 1991). A través de la guerra y el cortejo el huaca Paria caca transforma la relación de enemistad y foraneidad entre invasores *yauyo* y vallunos aborígenes *yunca* en una de adoración coordinada, parentesco afín, e interdependencia (que incorpora complementariedad ecológica) (Salomon 1991: 8).

B. J. Isbell (1997) interpreta la tensión que penetra las relaciones de pareja en los mitos de Huarochirí en términos de relaciones de género. En base a una interpretación de lo simbólico femenino a la luz de las teorías de género de Luce Irigaray, Isbell defiende que lo esencial en los mitos de Huarochirí es el deseo – no la reproducción (enfoque de Salomon (1991)). En el esquema andino de género la sexualidad femenina es valorada por su capacidad creadora (Rostworowski 1983)<sup>191</sup>, en contraste con la potencialmente destructiva, en opinión de Isbell (1997), sexualidad masculina. La mujer como elemento no marcado en la pareja, cuya sexualidad es anterior y superior a la del hombre (Yáñez 2002) tiene en el mito de Capyama y Collquiri, uno de los mitos de Huarochirí (Isbell 1997) y en la versión del mito fundador inca protagonizado por Mama Ocllo y Manco capac narrada por Guamán Poma (1615: cap. 5) dos ejemplos. En el mito de Capyama y Collquiri, Capyama queda embarazada por el saltamontes que le ha colocado el huaca Collquiri entre sus ropas, y se casa con el hijo que ha parido. La progenie hijo/esposo podría interpretarse como endogamia extrema, pero también como una sinécdoque de la mujer andina como madre/esposa/hermana/hija que engloba al hijo/esposo/hermano, quien es literalmente una parte de ella y cuya sexualidad controla (Interpretación de Isbell, 1997: 266). En la versión de Guamán Poma (1615: cap. 5) Mama Ocllo no es la hermana pero la madre de Manco capac. es reina hechicera. En la interpretación de Huarochirí por Salomon (1991) el mito del huaca Collquiri se desarrolla en un escenario de intercambio entre dadores y receptores, varones conquistadores y mujeres subordinadas (Isbell 1997). Isbell disiente de esta interpretación porque Salomon obvia que el mito transcurre en un escenario de manipulación genealógica en el que el deseo femenino, su sexualidad, se pone al servicio de la reproducción de la sociedad a través del matrimonio, con la posibilidad de una reestructuración de la historia: los descendientes de un varón del lugar conquistado reemplazan el esperma patrilíneo (Isbell 1997). Otros antropólogos han trabajado también la ficción del reemplazo generacional en el rural andino. En Vicos (Earls 1969), un *urkupa* (niño ilegítimo) puede ser fundador de su propia casta tras 4 generaciones (perfecciona su estatus).

A partir del concepto de *concha* o hijos de la hermana como una categoría subordinada de descendientes, desarrollado por Zuidema (1987, 1990: 28-33, cf. Isbell 1997: 263) Isbell interpreta el mito del huaca Collquiri (mito nr. 31) como la representación de un conflicto subyacente entre la línea masculina (línea de

---

<sup>191</sup> Las diosas principales son Pacha mama (madre de la Tierra) y Mama cocha (madre de las aguas).

esperma – *yumay*) y el grupo de nacimiento, *yuruy*, cuyo núcleo es un par hermano-hermana. El hermano continúa la línea de esperma, y la hermana se casa con un foráneo conquistado (el huaca Collquiri) – creando jerarquía y diferenciación, que son los sobrinos (*concha*). Sin embargo, los sobrinos asumen con el tiempo el lugar de la línea de esperma de su hermano que se extinguió. (Isbell 1997: 270). En otro lugar, Rostworowski (1983) apunta que las parejas divinas no formaban pares conyugales sino hermano/hermana y madre/hijo por la transformación de la triada padre-madre-hijo en el binomio madre/hijo o hijos tras la omisión de la figura paterna.

La respuesta de Salomon (1997) al artículo de Isbell (1997) es más bien un reordenamiento en términos de diacronía y sincronía de la tensión que subtiende la relación constitutiva entre afines como la fuerza motora de la sociedad andina. Isbell saca a la luz un doble conflicto de género y parentesco subyacente al matrimonio andino: por una parte, el matrimonio expone a la línea masculina (*yumay*) a un conflicto de intereses con el grupo de nacimiento (*yuruy*), cuyo núcleo es el par de hermanos hermano-hermana. El matrimonio del hermano crea la línea de esperma, y el matrimonio de la hermana crea la jerarquía, la diferenciación, y la sociedad ordenada. (Salomon 1997: 302) Por otra parte, en el matrimonio andino son inevitables las desavenencias entre el grupo doméstico del individuo y los consanguíneos varones de la mujer.

El mito del huaca Cuni Raya (mitos nr. 14 y 31) ejemplifica la idea de que el propio matrimonio es un asunto engañoso, un causante de incertidumbre. Sociológicamente una persona destruye la estabilidad de su propia familia de orientación al llevarse a alguien extraño, deseado pero en realidad desconocido (Salomon 1997). El siguiente comentario de mi informante Juan Zárate sobre la violencia de pareja en la cultura yampara: “*Si él le pega borracho, hay que saber por qué toma (bebe)*”, sostiene Juan, “*no castigarlo así, no más. Las mujeres también gritan al hombre*”, se puede interpretar desde la perspectiva de B. J. Isbell (1997), combinada con el ideal andino de matrimonio productivo (Skar 1993): 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 tal vez -también en divorcio.

En la colección de mitos de Huarochirí todos los mitos relacionados con el matrimonio lo tratan desde el estrés social que provoca y el cambio latente que implica la unión (Salomon 1991: 10). Hay adulterio en el mito 5 (episodio de Tamtañamca y Huatyacuri). En mi opinión, hay un personaje femenino clave pero cuyo rastro se pierde en el mito 5: ¿qué fue de la mujer de Tamtañamca? Recordemos que el héroe Huatyacuri revela a Tamtañamca que la causa de su grave enfermedad es el adulterio de su mujer. Tras limpiar la casa, en la que se escondía un sapo y una culebra, que empozoñaban a Tamtañamca, el mito pasa a ocuparse de los matrimonios de las hijas de Tamtañamca. Las conocidas tablas de Sarhua (Perú) (Millones y Pratt 1982: 15) representan situaciones cotidianas de desajuste matrimonial: madresolterismo, maltrato, escaparse (la soltera), mujer con hijos habidos con diferentes amantes, promiscuidad, infidelidad. Las tablas refuerzan la moral comunitaria, de la que los individuos

son violadores secretos. El principal motivo para la desarmonía de pareja es el adulterio: el novio tiene dos novias, el casado es adúltero. Del adulterio sigue un pecado y la confesión (ante el cura) o castigo público de los adúlteros, pero las tablas no contemplan la disolución del matrimonio. (Millones y Pratt 1982).

En *Lo crudo y lo cocido* Levi Strauss no se ocupa del mundo andino, aunque sí utiliza mitos de la Amazonia boliviana y del Chaco. Es la 'disyunción' de género (como categoría) en el *Mito del origen de las estrellas* bororo (M34) (Levi Strauss 2002: 119) la que invita a una lectura de la 'disyunción' de pareja en el mito en clave sociológica. La interpretación de Levi Strauss es la siguiente: "En los dos casos la disyunción ocurre entre individuos machos e individuos hembras, pero en un caso se trata de maridos virtuales y de mujeres que no han procreado aún, y en el otro de madres e hijos (los padres no figuran, en este mito de los bororo matrilineales, más que "para no olvidarlos"). En el Chaco la disyunción representa la situación inicial y se resuelve al fin en conjunción. Entre los bororo es la conjunción la que representa la situación y que finalmente se resuelve en disyunción (extrema, por lo demás: estrellas de un lado, animales de otro)" (Levi Strauss 2002: 119). Los dos casos que Levi Strauss compara son los toba (M33) y matabo (M32), pueblos patrilineales del Chaco y los bororo (M34), pueblo matrilineal de la Amazonia.

El problema de la 'disyunción' de pareja aparece como rechazo en el mito de Cuniraya y Cawillaca (mito de Huarochirí, nr. 14 y 31). El huaca masculino, Cuni raya, es rechazado por Cawillaca, que no lo reconoce como padre de su hijo. Cawillaca deseaba mantenerse siempre virgen, y Cuni raya ideó un engaño. Se transformó en lúcuma (un fruto) e introdujo su semen en el fruto, que dejó caer cerca de Cawillaca. Cawillaca comió el fruto y quedó embarazada. Cawillaca rechaza a Cuni raya, un ser andrajoso, y madre e hijo escapan hacia el mar, donde se convierten en rocas 'que todavía se ven'. Los mitos de Cajatambo cuentan un episodio parecido. Al igual que Cuni raya, Llibiac, el dios de la lluvia, héroe cultural más bien, fundador del conjunto huaris-llacuaz en Cajatambo, asume un papel de hombre pobre recién llegado. La mujer del mito no lo quiere, escapa, pero Lliviac consigue fecundarla con una estratagema, transformándose en pájaro que deja caer un grano de maíz sobre el vientre de la mujer, que queda embarazada. (Duviols 1966). En estos mitos no hay divorcio en sentido estricto pero sí separación de la unión por destrucción del varón/progenitor. En ellos el elemento masculino queda relegado a un segundo plano como violador o lejano progenitor, una opacidad generalizada en el mito andino que Rostworowski (1983: 77) interpreta en función de lo femenino como gestación de vida, transformando la triada padre-madre-hijo en el binomio madre/hijo o hijos.<sup>192</sup> Tal vez sea este el sentido del divorcio andino.<sup>193</sup>

---

<sup>192</sup> El mito del dios vestido de vagabundo revive durante la colonia en la descripción de Martín de Morúa (1526-1617): Un mendigo español que recorre los Andes, llega a un pueblo, donde lo miran mal. La gente, que desconoce el valor del mendigo, lo expulsa del pueblo. Entonces empezó a llover fuego del cielo.

<sup>193</sup> Sería interesante las relaciones entre Andes y Amazonas, a través, por ejemplo, de las relaciones de los incas con Shipibo-Conibo y Qichua, (Hill 1988), las similitudes en la organización del espacio en los mitos bororo y los mitos andinos (Zuidema 1977), los paralelismos en las organizaciones de edad entre los Gê y Andes (Zuidema 1998), la incorporación a través de matrimonios entre los canela y los mitos quechua de Huarochirí (Reeve 1988), o la similitud entre la ecuación jaguar = invasor (Gê) (Seeger 1977) y la ecuación

---

sobrino = invasor (Andes – véase mito de Yasali, arriba, pg. 7), que describen al invasor como propietario de cosas de valor.





## VII La política matrimonial de la iglesia colonial. Relaciones matrimoniales en las publicaciones de la iglesia católica para la extirpación de idolatrías

### VII.1- El desorden tras el encuentro colonial.

El ideal cultural andino del matrimonio indisoluble coincide con el ideal del matrimonio canónico, pero la historiografía andina tiende a rechazar fisuras en el ajuste social del 'matrimonio secular' andino. Esta diferencia requiere atención. G. Duby (1978) analiza el matrimonio en la Francia medieval a la luz de la distinción entre 'matrimonio secular' (centrado en la utilidad social del matrimonio) y el 'matrimonio eclesiástico' (basado en los principios de consenso y consumación). Según Duby en el siglo XIII, a pesar del ideal matrimonial, el divorcio es deseable en ciertas circunstancias que rodean al matrimonio secular: ausencia de heredero, o que la pareja no alcance los fines sociales y personales deseados. Al igual que en la Francia medieval, los campesinos andinos de los siglos XVI y XVII desarrollan estrategias para disolver matrimonios indeseados.

En el 'cap. XI. De los sortilegios y adivinos' de *Informaciones acerca de la religión y gobierno de los Incas, Seguidas de las instrucciones de los Concilios de Lima* (1585), Polo de Ondegardo escribe la siguiente recomendación para los curas de indios "10.- *Dizen que los matrimonios se pueden disolver aunque sean ratos y consumados: y assi por qualquier ocasión que sea, dizen que an de apartarse los casados, y piden que los dissueluan.*" La cita testimonia el problema del divorcio indígena para la sociedad colonial. Polo vincula tierra, tributo y relaciones de pareja, lo que extiende a los que conviven amancebados o conviven con hermana; "*aviendo guardia donde vno se vaya con la manceba que le quiten o con la hermana que tomó por muger*" (...) "*que es averiguado que no ay ninguno que no se baya que no se case dos vezes y bautize otras tantas, y en caso de que se lleue la muger proyvida o dexe la legitima de que se canso, es el daño notable; porque si va sólo dánle otra e si lleva la proyvida, no se puede saber por juicio ny los sacerdotes pueden dexar de herrar.*" (Polo de Ondegardo 1585: 84).

Polo sugiere que la corona castigue este tipo de relaciones retirando el sacramento o las tierras a los culpables. (Polo de Ondegardo 1585: cap. XI). Los cronistas Molina, el almagrista (1550), Santillán (1563), Polo de Ondegardo (1585) y Blas Valera (h. 1590) denuncian la perversión social que entienden que ha ocurrido en el mundo andino tras el contacto con los españoles. Valera destaca el punto de inflexión en la moral y costumbres indígenas que supone la llegada de los españoles. "*En los pueblos dellos que están apartados de los españoles, no se hallarán en todo el año dos adulterios, no hurtos, no homicidios, no enemistades crueles; aunque los que viven entre españoles caen muchas veces en estas cosas, porque tienen el ejemplo a mano*" (Valera, 1590: 184). En sus recomendaciones, Polo de Ondegardo transmite una imagen de irregularidad matrimonial entre los *mitimaes* o desplazados, que contrasta con el orden propietario y productivo inca que describe (ibid. 1585: 75) y pide a la iglesia que actúe de manera contundente: "*y retíranse los sacramentos del bautismo y*

*del matrimonio tan ordinario que es averiguado que no hay ninguno que vaya que no se case dos veces y bautice otras tantas*" (ibid. 1585: 76).

Con la llegada de los españoles se desorganiza el parentesco andino. La lujuria inducida por el alcohol, "*entregados totalmente a dos vicios, lujuria y embriaguez*" (Murúa 1590: Libro II, cap. IV), afecta y degrada la vida social: "*gran corrupción de vicios, particularmente de lujuria, pues estaban mezclados hombres y mujeres, padres y hijos, hermanos y hermanas.*" (Valera 1590: 175) Sin embargo su enfoque católico le lleva a culpar al inca pagano como partícipe de la degeneración de las costumbres: "*como gentil también erró en muchas cosas*" (ibid. pg. 176) (...) "*haciendo borracheras de donde sucediesen homicidios, estupros y adulterios*" porque "*aunque la simple fornicación fue tenida por pecado grande, desde los tiempos antiquísimos, en todo el Pirú, y aún cuando había leyes contra los amancebados, con todo no se castigaba lo uno ni lo otro, sino que se disimulaba grandemente con ello, solo a fin de que se quitasen y evitasen los pecados ya dichos, como ellos interpretan.*" (ibid. pg. 176).

¿Cómo deslindar lo verdaderamente indígena de la mentalidad española del siglo XVI? (Rostworowski 1983: 32). La superposición de rasgos hispano cristianos (primogenitura, bastardía, sucesión al hijo mayor, etc.) a los andinos prehispánicos (Rostworowski 1983) crea confusión entre los cronistas: "*De aquí nació lo que autores graves han escrito, que no se respetaban parentescos de línea recta, de consanguineidad ni de afinidad (...) y que los niños no aguardaban siquiera los años de la pubertad*" (Valera 1590: 175). Es decir, ¿cómo eran realmente la organización de parentesco y las relaciones de género en la sociedad indígena prehispánica?

Zuidema ha estudiado la primera cuestión, el parentesco inca. Zuidema (1973) desarrolla un modelo de ayllu bilateral con clasificación de ancestros y organización de culto. En Zuidema (1989), a partir de la crónica de Juan de Betanzos (1551), que es la crónica más cercana al tiempo de los incas, Zuidema analiza el sistema de parentesco inca a la luz del sistema urbano de Cuzco. La urbe se divide en dos mitades (suyus), hanan y hurin. Hanan son los descendientes directos de los fundadores míticos Manco Capac y Mama Ocllo. Son descendientes de matrimonio con mujeres incas. La mitad hurin son descendientes de incas casados con mujeres no incas (Zuidema 1989). El inca Pachacuti es un monarca reformador. Desde su reinado los descendientes reales forman parte del *Capac ayllu* o ayllu real (Betanzos 1551). Los descendientes que viven en Hurin Cuzco son caracterizados como *huaccha* (pobre) y son conceptualizados como *concha* (hijos de la hermana) (Betanzos: 1551: 77-78, cf Zuidema 1989). Hay un elemento de 'no-incainicidad' en los 'sobrinos' *concha*. La categoría es amplia, por no decir ambigua, un cajón de sastre en apariencia. Son *concha* (sobrinos), tanto los descendientes de una hermana como los hijos de inca con una esposa secundaria o no-inca (Zuidema 1998: 261).

Los modelos de parentesco y organización social inca se solapan en la interpretación que Zuidema (1967) realiza del diagrama de Juan Bocanegra (1631: 614). El dibujo de Juan Bocanegra (1631: 614) sintetiza el parentesco

inca en dos principios organizativos: por una parte, el parentesco se organiza de acuerdo a un sistema dual y paralelo de linajes, uno patrilineal, de hombres, y uno matrilineal, de mujeres. Por otra parte, el dibujo ilustra el principio matrimonial de la sociedad inca: el matrimonio de los familiares de una y otra línea tras cuatro generaciones que descienden de un antepasado común. (Esta afirmación es una deducción de Zuidema: "Sabemos que en el sistema familiar inca solo las últimas personas emparentadas de los dos linajes podían casarse, no así las anteriores. De aquí la importancia de representar cuatro generaciones" (Zuidema 1967 (1989): 42). El modelo de 4 generaciones, que parte del tatarabuelo, solapa con un modelo jerárquico de organización política estatal. Cada monarca o *sapa inca* formaba su propia línea de descendencia o *panaca* (de *pana* = hermana) a través del matrimonio con su hermana, y con una profundidad de 4 generaciones de valor decreciente hasta el tataranieto: el tatarabuelo era el rey inca, el tataranieto era ya noble del común. (Zuidema 1967: 42-43).

Al igual que con el parentesco, con la definición del matrimonio precolombino nos encontramos con un problema de definición. Dransart (1997) se pregunta si el modelo matrimonial polígamo, con una mujer principal y concubinas no es más que un esquema colonial importado de la Península. En la visita de Ortíz de Zúñiga (1562) nos encontramos con domicilios de composición múltiple. Una manera de dar cuenta de los modelos de género andinos es explicarlos por la historia (Estermann 1998). En los estudios andinos de género contemporáneos, el interés por la reproducción como base natural de la complementariedad matrimonial ha dado paso al interés por la historización y contextualización de sexo y género como construcciones culturales (Arnold 1997). Dentro del mundo precolombino, la conquista inca introduce jerarquía en las estructuras de paralelismo de género en el hogar andino (Silverblatt 1987). La consolidación de la circulación de las *acllas* (mujeres vírgenes consideradas sagradas) en beneficio del inca ilustra la relación de dominio de género durante el *tawantinsuyu* (nombre del imperio inca). Las *acllas* eran jóvenes vírgenes no inca entregadas por sus familiares al inca: pasaban a ser mujeres secundarias del inca o eran dadas como esposas en alianzas con curacas locales.

Sin embargo, la historia inca es una reconstrucción, no solo colonial, sino que la propia historia inca no sigue los criterios de linealidad. Zuidema pone el caso del concepto *panaca*. En la versión oficialista española, que divulga Sarmiento (1572, cf. Zuidema 1998), el sistema de *panacas* fue un invento del noveno inca, Pachacuti. Las *panacas* son grupos de descendientes de una hermana (*pana*), (Zuidema 1998). En la versión de Sarmiento, toda la alta nobleza inca desciende de la panaca ayllu real (*capac ayllu*). Pachacuti adjudicó la panaca *capac ayllu* a su hijo Tupa Yupanqui. Pachacuti se habría asociado con la panaca *hatun ayllu* (ayllu grande, popular), dando origen a los grupos *concha* (sobrinos del inca). En la interpretación de Zuidema (1998) la historia inca es una reconstrucción de Pachacuti a través de sus panacas. El 9. inca construyó una dinastía anterior para las otras 8 panacas – reuniendo 8 momias a las que da el título de rey. Cada rey fue promovido a ancestro de una panaca. La cuestión es que las *panacas* cristalizaron en construcciones dinásticas durante la colonia (en las versiones históricas de los cronistas Domingo de Santo Tomás, Polo de Ondegardo y

Sarmiento, reemplazando un modelo de grados y clases de edad incaico por un modelo de árbol genealógico hispano (Zuidema 1998).

La conquista cambia el concepto de familia (Choque 1998), que adquiere más fuerza con el matrimonio, la dote y la reciprocidad interfamiliar (Choque 1998: 325) Esta cuestión requiere atención: ¿por qué se ataca el adulterio, tan fuertemente castigado por el inca?. La propia idea de complementariedad de género no siempre fue entendida por la ideología aristocrática del colonialista peninsular, que interpreta la división de tareas como trabajo de subordinación de género (Silverblatt 1987: 10). La mujer no entra en el escenario colonial, los españoles negociaban solo con curacas masculinos. (Silverblatt 1987:19). La distinción de género que se aprecia en la contabilidad de la tasa del virrey Toledo en su visita a Tarabuco en 1573 respondería ya a un criterio netamente hispano de división sexual del trabajo. En su visita al repartimiento de indios *yamparaes* que tuvo encomienda en don Bernardino de Meneses, el virrey tasa de un total de 2727 personas a 576 indios tributarios, 119 viejos e impedidos de tributos, 646 mozos y muchachos de 17 años para abajo y 1400 mujeres de todas edades y estados. (Toledo 1573)

Las instituciones andinas son duales<sup>194</sup>. Como institución social, el matrimonio indígena se ordena de acuerdo a un criterio de paridad *yanantin*. El concepto *yanantin* (Platt 1981) define la dualidad de pareja andina como la organización en pares complementarios (a y b) – no como dualidad de lo mismo ( a y –a): “*El enano casado con la enana, el corcobado casado con la corcobada, el narís hendido casado con chicta cinco para que multiplique.*” (Guamán Poma 1615: cap. 17). Una concepción jerárquica de la dualidad atraviesa el ordenamiento humano: uno se casa con su par (indio de clase alta-india de clase alta), pero no puede bajar de categoría ( \*matrimonio interétnico) (Guamán Poma 1615: cap. 20) <sup>195</sup>.

El matrimonio andino es un sistema que expresa la interdependencia y complementariedad entre los géneros, cuya división organiza la vida social. (Silverblatt 1987:8) El matrimonio *wari-warmi* (hombre-mujer, en quechua, también se escribe qari-huarmi y variantes) es una unión de fuerzas opuestas y complementarias. La ausencia de mujer resulta disfuncional para un indígena ante el fisco: “*Que cada año estando con la india que se casó entregaba ... y ahora no lo podía dar por no tener mujer ...*” (Ortíz de Zúñiga 1562: 87v). En la crónica de Guamán Poma (1615) los miembros de la pareja original (*Uari Uira Cocha Runa* ) son creados como seres iguales, y Guamán dibuja a ambos, el hombre *Wari Wira Qucha Runa* y la mujer *Wari Wira Qucha Warmi*, de rodillas ante Dios creador (Viracocha con aspecto bíblico), dibujando el sol sobre Adán y la luna sobre Eva (cap. 1), pero más adelante perfila la complementariedad

<sup>194</sup> La autoridad era dual a todo nivel, desde los reyes en el Cuzco (vase Duviols, 1979) hasta los señores étnicos locales (Adorno 2004). Las sociedades amerindias contemporáneas se rigen por criterios duales (Clastres 1981).

<sup>195</sup> Esta concepción de la paridad andina ha llevado a los historiadores a acusar a Guamán Poma de racismo (Adorno, 2004: n. 3). Véase el análisis del presunto racismo de Guaman Poma en Porras, 1948: pp. 50-52. Porras Barrenechea, Ral. 1948. *El cronista indio Felipe Huaman Poma de Ayala*, Lumen, Lima. (Adorno, 2004: n. 3).

de sus estatus como diferentes: el hombre (*wari quichua runa*) está de pie, trabajando la tierra con un arado picudo, la mujer (*warmi*) está sentada, con los hijos en brazos (cap. 3) o de rodillas, ayudando al hombre (cap. 5).<sup>196</sup>

## VII. 2. La iglesia ante el matrimonio indígena.

El Arzobispado de Lima sigue una política pastoral pragmática en la que el divorcio no tiene lugar. Al arzobispado le interesa sobre todo que los indígenas hagan vida marital desde la lealtad entre los esposos (Lisi, 1990). De todas maneras, no es el divorcio, sino la poligamia, el matrimonio clandestino y el incesto, los asuntos que más preocupan a la iglesia colonial durante el siglo XVI. El Tercer Concilio de Lima (1583: cap. 8) decreta que se disuelvan los matrimonios realizados entre hermanos. El Canon 3 del concilio de Trento (1545-1563) define los grados de incesto en base a Levítico 18, pero la iglesia puede conceder dispensa. En este asunto la bula *Altitudo divini consilii* (1537), de Paulo III permitió el matrimonio sin dispensa previa hasta el tercer grado de parentesco por consanguinidad o afinidad. El pto. 3 del sermón XVI (Catecismo del Tercer concilio limense) define los límites de parentesco: "*Cosanguinitis: mira que no sea tu pariente o parienta por lo menos dentro del primer y segundo grado de parentesco. Porque en los otros tercero y cuarto vosotros los indios teneis licencia del santo Padre*".<sup>197</sup> En la práctica, según Llaquet (2010) incluso se recurrió al derecho común para revalidar uniones hasta el segundo grado. En el fondo del siguiente comentario del cronista Blas Valera (1590) parece estar el contraste entre las formas matrimoniales y de parentesco desaprobadas por la iglesia (incesto, poligamia): "*Esa demasiada licencia pudo ser el origen de crecer el vicio de la lujuria en grande manera en los indios*". El cronista Santa Cruz Pachacuti (1613) intenta conciliar la nueva moral católica con la supuesta vida ejemplar de los reyes incas, como en el caso de Lloque Yupanqui, el tercer inca: "Al qual dizen que fue muy ayunador, que no abia querido conocer mujeres hasta que fue muy biejo; este abia prohevido las fornicaciones , y de las borracheras" (Santa Cruz Pachacuti 1613: 289).

La iglesia colonial desaprueba la unión de prueba o *tantanakuy* - la descalifica como amancebamiento entre infieles. El matrimonio de prueba (*tantanakuy*) sirve para establecer la compatibilidad de la pareja (Price 1965). Polo de Ondegardo (1571) sugiere una tercera vía, más pragmática, justificando la práctica andina como una forma de servicio al Dios cristiano: "12.- *Que estar vn soltero con vna soltera algún tiempo amancebados por via de prueua para auerse de casar, bien se puede hazer, y que no es pecado: porque ellos lo hazen para seruir a Dios . Y assi lo hazen comunmente los indios sin escrúpulo.*" El matrimonio de prueba indígena es una práctica común en Meso- y Sudamérica.

<sup>196</sup> Obsérvese que Guamán Poma reserva el empleo genérico para el género masculino (*wari quichua runa* = los hombres quechua, de *wari*: hombre, *quichua*: quechua, *runa*: ser humano).

<sup>197</sup> Por primer y segundo grado, el catecismo del Tercer concilio limense entiende, para el hombre, que la esposa no sea: Madre, abuela, hija, nieta, hermana de padre o de madre, sobrina, hija de hermano o hermana, prima, hija de tío o tía. Para la mujer, que el hombre no sea: Padre, abuelo, hijo, nieto, hermano de padre o de madre, sobrino, hijo de hermano o hermana, primo, hijo de tío o tía.

La separación durante este periodo no es considerado divorcio por el padre franciscano Toribio de Motolinia en sus Memoriales (s. XVI). El II Concilio de Lima ataca lo considerado como un problema<sup>198</sup>, pero la iglesia colonial no niega el valor del matrimonio indígena, al que considera sujeto a derecho natural, es decir, expresión de una exigencia natural, equiparándolo al matrimonio entre personas sin fe. Además, el ideal cultural del matrimonio andino coincide con el ideal de indisolubilidad que defiende el matrimonio canónico. En las sociedades modernas el divorcio puede ser considerado un mecanismo progresivo porque remedia y regulariza lo indeseable (König 1994), pero en una sociedad tradicional el divorcio puede ser considerado una práctica culturalmente involutiva. En la sociedad andina el matrimonio funda el paso de la mera diferencia a la diferencia complementaria (Salomon 1991). Esto lo percibían los evolucionistas decimonónicos, al considerar el matrimonio una institución que legitima la civilización que supera el salvajismo y barbarie de etapas humanas anteriores<sup>199</sup>. Sustentar la historia del mundo en la metáfora conyugal en el mito de Huarochirí (Ávila 1608, Salomon 1991) tiene una réplica en el papel del matrimonio en el contexto de las edades del mundo imaginadas por Guamán Poma (1615)<sup>200</sup>. La reconstrucción pseudo histórica que de las edades del mundo realiza Guamán se inspira en la noción andina de cambio que sucede a una agitación cósmica. (En la cosmología andina, el dios Pacha camac es el gran agitador)<sup>201</sup> A lo largo de las etapas del mundo, la institución matrimonial se consolida como una garantía para la paz tras la tormenta.

Guamán describe las edades del mundo como una transición del pacifismo de la edad de los hombres salvajes (*purun runa*), en la que “Y tubieron sus mugeres cazadas”<sup>202</sup> y se multiplicaron (por precepto divino) (Guamán Poma 1615: cap. 5) y en la cual las relaciones de género estaban caracterizadas por los valores de la virginidad y la ausencia de adulterio, al estado bélico de la edad de los hombres de la guerra (*auca runa*), en la que los hombres raptan a las mujeres y despojan sementeras. La prohibición del incesto aparece como una garantía de

<sup>198</sup> Véase nr. 61ss.

<sup>199</sup> Véase Morgan (1881), Engels (1884). También la teoría de la alianza de Levi Strauss (1967) parece deudora de esta concepción del matrimonio. Entre los cronistas Juan Santa Cruz Pachacuti (1613) *igual a adulterio al crimen del robo – de nuevo, el tema recurrente de la mujer como objeto de intercambio matrimonial, fuente de la teoría de la alianza contemporánea.*

<sup>200</sup> Guaman Poma (1615: cap. 3) divide la historia del mundo en cinco edades:

- 1.- Los primeros indios *Uari Uira Cocha Runa*.
- 2.- La segunda gente: Los Tres hijos del rayo (*yllapa*): *yayan yllapa* (su padre), el *chaupi churin yllapa* (su hijo del medio), y *sullca churin yllapa* (su hijo menor). Para una descripción de la concepción jerárquica de la genealogía inca, consúltese Zuidema (1990).
- 3.- Tercera edad: *Purun runa* (los hombres salvajes)
- 4.- Cuarta edad: *Auca runa* (los hombres guerreros)
- 5.- quinta edad: los incas. Guamán data, anacrónicamente, el nacimiento de Jesús cuando Sinchi Roca (el segundo rey inca) tenía 80 años (cap. 3).

<sup>201</sup> Pacha cámac, de *pacha* o mundo y *cámac*, ánima o principio vital. El ser humano y los otros seres tienen dos partes: El *runa kurku* o cuerpo material y el *camac* o principio vital o anima (Delgado 1984). Cuerpo y entidades anímicas componen una unidad y totalidad inseparable; su separación trae como consecuencia la enfermedad. (Bugallo y Vilca 2011).

<sup>202</sup> 'cazadas' (sic), quiere decir 'casadas'.

paz en esta etapa *auca runa*: “*De como no se consentían pecados que ubiesen adulterio ni con ermanas y tías y comadres y sobrinas y parientas sercanas*” (ibid: cap. 5), etapa en la que se consolida la monogamia “*Y como se cazauan de palabra el hombre a la muger y la muger al hombre. Se abrazauan y se bezauan la boca, que otro nenguno no puede allega[r] a la carne de la mugger.*” (ibid: cap. 5) y las relaciones de parentesco: “*Y auía bautismo de palabra y se bautizauan y le dauan sus nombres de sus padres a las mugeres, de sus madres a las crías, con ello hazían fiestas. Con el que daua el nombre de palabra se hazían parientescos y conpadre y comadre. A éstos les llamauan yaya [padre]”,* (ibid: cap. 5). En su carta al rey Felipe III, Guamán extiende el argumento del incesto para sus contemporáneos, perfeccionando la noción de matrimonio indígena: “*Yten: Mandamos que nenguno se cazazen con ermana ni con su madre ni con su prima ermana ni tía ni sobrina ni parienta ni con su comadre, so pena que serán castigados y les sacarán los dos ojos y le harán quartos y le pondrán en los serros para memoria y castigo, porque solo el Ynga a de ser cazado con su ermana carnal por la ley.*”, (ibid: cap. 5).

La iglesia temprano creyó en la racionalidad humana de los indígenas americanos. La *Bula Omnímota*, emitida por el Papa Adriano VI el 10 de mayo de 1522, pide que los indígenas del continente tomen los sacramentos (de Armas 1953). Junto al bautismo, el matrimonio es el sacramento más importante en la evangelización (de Armas 1953: 309). Para la iglesia colonial el matrimonio indígena es una unión socialmente legítima pero no es un sacramento, la pareja no ve a Dios en el matrimonio. Toribio de Mogrovejo, Arzobispo de Lima reconoce el valor del matrimonio indígena andino por su estabilidad, “*Verdad es que hay concierto matrimonial entre infieles*”, siendo el amancebamiento, sobre todo el considerado incestuoso (según los grados del derecho canónico) el objetivo a combatir por el Catecismo limense (Mogrovejo 1583). Las uniones indígenas nadan entre dos aguas a los ojos de la iglesia: no son uniones clandestinas *strictu sensu* porque de acuerdo a la costumbre andina ha habido acuerdo vinculante entre los novios con petición de novia y esponsales con testigos <sup>203</sup>, aunque la ceremonia de boda no haya contado con publicidad parroquial (amonestaciones). El casamiento tiene mucha importancia en el rural andino, la ceremonia está muy ritualizada, adopta un carácter público, se construye la casa, se forjan alianzas con parientes, pero ¿es la legitimidad de la descendencia secundaria a la complementariedad de pareja en el mundo andino? (ver König 1994: 118).

Consenso y descendencia son los ejes de la unión matrimonial en el catecismo del Tercer Concilio limense, que define el sacramento de matrimonio como “*un concierto firme y perpetuo del varón y mujer cristianos para engendrar y criar hijos en servicio de Dios, guardándose lealtad entre sí uno a otro.*” La iglesia reconoce el carácter institucional de los matrimonios entre infieles, pero les niega valor religioso, ya que “*Verdad es que hay concierto matrimonial entre infieles, mas no es sacramento como entre cristianos; que por virtud de él, Jesucristo les da gracia para vivir bien y salvarse en su estado.*” El catecismo distingue la vida legítima del estado de casados

---

<sup>203</sup> Para una descripción del proceso de matrimonio (etapas, mediación familiar, pedida de la novia, etc.), véase Millones y Pratt (1982).



(*casaracuna*) del estado de amancebamiento (*mancebasca runaca*). También González Holguín en su Diccionario quechua-español (1608) mantiene la raíz castellana para los términos clave de la doctrina cristiana en Indias. La iglesia no rompe las uniones entre infieles (a las que denomina amancebamiento), pero subordina su futuro al bautismo de la pareja. José de Acosta (1557) desarrolla la lógica argumental de las decisiones del Primer Concilio Limense (1551) para admitir la separación por razones de fe, ya que al exigir la conversión de la pareja necesita admitir el abandono si no hay conversión: “*ni tiene obligación el fiel de vivir con el infiel; antes, si quiere, podrá unirse a otra parte fiel, quedando dirimido el primer matrimonio*” de acuerdo, según Acosta, al modelo peninsular de matrimonios entre judíos y cristianos (Cuarto Concilio de Toledo, año 633) para poner a salvo al creyente de la corrosiva enfermedad de la superstición (Decretales del Papa Inocencio III, entre 1198-1216). (Acosta 1557: libro VI, cap. XXI).

### VII. 3- Catecismo de indios.

Los concilios limenses se celebran con el propósito de consolidar el papel de la iglesia como instrumento ideológico de la conquista (Lisi 1990). El arma de evangelización es la catequesis. Al arzobispado le interesa que los indígenas entiendan el matrimonio como leal vida maritima (Aznar Gil 1992). Más allá de la política de destrucción sistemática de la cultura indígena, que incluye la eliminación de huacas y la lucha contra la idolatría, la labor catequética de los concilios americanos es continuista con las preocupaciones de la iglesia en Trento<sup>204</sup>. En el Tercer concilio de Lima (1583), se introducen las amonestaciones (cap. 34)<sup>205</sup>, se pide que no se obstaculicen los matrimonios de esclavos (cap. 36)<sup>206</sup> y se ordena la aplicación de medidas para normalizar la ceremonia nupcial (cap. 37). Las amonestaciones son un instrumento político para el adoctrinamiento y control social: “*cuídense los ordinarios de no mostrarse fáciles en la dispensa de las amonestaciones*” y “*de ningún modo se admita al matrimonio a desconocidos, extranjeros o vagabundos, si el prelado en persona no hubiese visto y probado la información antes*”, un tema recurrente en el 1er, 2. y 3. Concilios limenses (véase Vargas Ugarte 1955). De las advertencias expuestas en el *Ritual formulario* de Juan Bocanegra (1631) se desprende que era práctica corriente que se celebraran los esponsales (la pareja une las manos) pero no la ceremonia religiosa en la iglesia. “*El párroco amoneste a los casados que no cohabiten en una casa antes de recibir en el templo la*

<sup>204</sup> En Trento se define el matrimonio por libre elección (doctrina del consenso). Tras siglos de debate doctrinario entre partidarios del consenso y partidarios de la cópula como criterio de validación matrimonial, el concilio de Trento se inclina hacia la tesis consensual de Pedro Lombardo. La consumación carnal completaba la significación del matrimonio, la del alma fiel con Dios, y la de Cristo con la Iglesia (Ghirardi e Irigoyen 2009).

<sup>205</sup> Con el Decreto Tametsi Trento puso fin a los matrimonios clandestinos (sin testigos, sin petición de novia al padre, sin publicidad), pero los hijos eran legítimos. La iglesia los anula e implantó las amonestaciones.

<sup>206</sup> Los encomenderos y señores forzaban la separación de esclavos y sirvientes.

*bendición*”, de tal manera que llegaban a consolidarse uniones en “*amancebamiento*” que “*van alargando, de manera que hay indios que están por velar diez y doze y más años*” y que acaban por romperse “*por no hacer vida con sus legítimas mugeres, con quien tienen poco gusto y viven mal casados. Demás de que repudia a su muger, quando tienen con ella pesadumbre, diciendo que no es su mujer*” (Bocanegra 1631: 594). Este testimonio de Bocanegra, que apunta hacia rupturas de uniones de ciclo largo, posiblemente con hijos contrasta con el dicho antidivorcista popular que llega hasta nuestros días, ya que aunque no haya nada que devolver, los campesinos alegan que en último término la ruptura afecta al hombre, que no puede ni sabe vivir solo.

En los concilios limenses las separaciones matrimoniales se afrontan como un problema de mentalidad indígena (Lisi 1990). Si bien hasta entonces el comportamiento sexual indígena es visto con cierta actitud condescendiente, la iglesia es consciente de la importancia del concepto de legitimidad para el indígena. Para el indígena una unión que no recibiera bendición no era considerada matrimonio por lo que la pareja se separaba (Lisi 1990). La iglesia denuncia el doble matrimonio (bigamia), de ahí la importancia local de las amonestaciones e impedimentos. El doble matrimonio es un problema entre los *yanaconas* y *mitimaes* (los campesinos desplazados), y que la iglesia asimila el problema al de los campesinos europeos que ya el Concilio de Trento (1545-1563) había criticado. La visita de Ortiz de Zúñiga distingue entre los maridos ausentes por motivos laborales, que están ‘en la coca’ o en las ‘salinas’<sup>207</sup> y los que abandonan, rompiendo la complementariedad ocupacional de género: En la ‘Casa 90’ Diego de 18 años, “*no es casado, se le murió su madre, vive con su hermana de 25 años por casar por estar enferma y con una tía, Violante Yacolque, de 40 con sus dos hijos a la que se le huyó el marido que no sabe dónde está*”. El visitador pone énfasis en la pobreza de Violante “*no tiene con que vestirse ni sus hijos*” (Ortiz de Zúñiga 1562: 137). En la ‘Casa 30’ el visitador preguntando cuántos indios tiene el pueblo (Lloclo) le informan de “*que hay cinco indios casados y que uno de ellos se huyó estándose alquilando en el pueblo y dejó su mujer en éste y una india vieja que se llama Ana Inguillay que le ayuda (...)*” (Ortiz de Zúñiga 1562: 110). No descarto que se trate de abandono en matrimonio uxorilocal, posibilidad que deja entrever el Primer Concilio limense para casos similares, en lo que “*por no estar bien instruidos en las cosas de nuestra sancta fe (...) muchos dellos por afición que toman a algunas indias, sin tener atenta consideración. Se casan con ellas y en pocos días por cosas livianas las dexan y se van a otras provincias apartadas de donde se avian casado y se tornan a casar con otras mujeres*” (Primer Concilio 1551) – lo que además de ser una ofensa “*contra la ley de Dios*” es una ofensa civil de la que se “*siguen muchos inconvenientes para su conversión y doctrina*”. Un matrimonio de edad desigual es síntoma de uxorilocalidad, como el caso recogido por Ortiz de Zúñiga en la ‘Casa 34’: “*Este dicho día se visitó otra casa y en ella estaba una india que dijo llamarse Ana Guacau Chimbe vieja al parecer de cuarenta años que dijo ser mujer de Pedro Sucha que se huyó de ella por ser vieja y el dicho marido es de veinte años y ella pareció ser de cincuenta años y que del dicho su marido mozo no tiene hijos y que tiene una hija de otro marido que antes tuvo que se llama Inés Chuchilla de edad de ocho años ha un año que se le huyó el marido*” (Ortiz

<sup>207</sup> En la Casa 72, los atiende la mujer, el marido está en Huánuco, que convive con la madre del marido (Ortiz de Zúñiga 1562).

de Zúñiga 1562:112). La complementariedad de género rompe en este tipo de uniones de interés, que incluso he observado en el trabajo de campo en Tarabuco. La administración colonial recuenta por casas, dentro de ella el jefe es el marido (“*dos indios casados que son cuatro personas*” (Ortiz de Zúñiga 1562: 109), pero en su defecto (viudez, abandono) el visitador se dirige a la mujer como jefa de la casa.

### VII. 3.1-*Impedimentos del matrimonio*

Desde el Concilio de Trento (1545-1563), la procreación justifica la indisolubilidad del matrimonio católico: solo el matrimonio sacramental rato (matrimonio válido (= consensuado) entre bautizados) y consumado (el fin de la relación sexual es la procreación) es indisoluble<sup>208</sup>. Desde entonces las creencias y actitudes católicas han alimentado el imaginario etnográfico – indígena y no indígena - en América<sup>209</sup> una actitud intelectual hacia el matrimonio y la familia como principios estructurantes de la vida social. La estructura bilateral de las sociedades ha relegado el interés por el parentesco, tanto en Mesoamérica (Nutini 1976) como en los Andes (Meyer y Bolton 1980).

Sin embargo, una parte importante de la tarea doctrinal fue la regulación del parentesco indígena para la evangelización. A través de los impedimentos (*ñisca*), la iglesia introduce los grados de parentesco como consanguinidad. El punto de partida es la amonestación “Si uno pretende saltar el impedimento, no quedará casado, sino amancebado (y en estado de condena para siempre).” (Tercer catecismo 1585, sermón XVI).

La iglesia insta al indígena a ‘Vivir en matrimonio legítimo’ *Caymi casarascacunap caucaynin* (esto es, en estado matrimonial, de *casaracuni* ó casarse; *casaracuy* ó casamiento; y *caucay* ó vivir) (Tercer catecismo 1585). La pareja de casados es *Casaracuk macintin*, ‘los dos casados’ (Holguín 1608).

La iglesia introduce la metáfora de la consanguinidad en la sociedad indígena por medio de la prohibición del incesto: no puede haber matrimonio entre los relacionados por sangre. El concepto grados de parentesco en la instrucción “hay ciertos grados de parentesco y condiciones que tiene dispuestas la santa madre iglesia, con las cuales no se puede casar, ni vale nada el casamiento” es traducido por “*Cispa* (cerca) *yahuarmacinhua* (de *yahuar*, sangre), *chaymatas* (adverbio) (...)” (Catecismo 1584). *Ymayquim cani* es ¿qué nos somos?, es

<sup>208</sup> Canon 7, sesión XXIV del concilio de Trento (1545-1563).

<sup>209</sup> Hay un catolicismo de fondo en la persistencia del adulterio como motivo y que viene del tratamiento de la excepción bíblica del adulterio (‘quien tire la primera piedra’, etc.) por Trento (sobre el canon 7, véase N. Alvarez de las Asturias: *El Concilio de Trento y la indisolubilidad del matrimonio: reflexiones hermenéuticas acerca del alcance de su doctrina*, en Revista Española de Teología 75 (2015), pp. 15-41, apud <http://www.lexicon-canonicum.org/blog/la-indisolubilidad-del-matrimonio-y-el-concilio-de-trento-un-articulo-clarificador/>).

decir, ¿qué parentesco tenemos? (González Holguín 1608). En el diccionario de González Holguín (1608) la metáfora sanguínea define el campo del parentesco a partir del concepto *yahuar* (sangre). La mujer pariente es *yahuar huarmi* (de *yahuar*, sangre y *huarmi*, mujer) (Confesionario 1585). La entrada *Yanca* es sinónimo de *Ayllo*, que combinado con *yahuar* en *yancayahuar*, significa de casta (estirpe) común (Holguín 1608).

A través de la literatura conciliar la iglesia introduce el concepto de linaje en América. En el Concilio de Letrán, en 1215 aparece la noción de linaje y se refuerza el concepto de agnatio (vínculo jurídico que une a todas las personas bajo la misma autoridad) (Heritier 1999). En el diccionario de Holguín (1608) encontramos los siguientes criterios para distinguir el parentesco andino: la consanguinidad - *Allin yahuar*, o *yahuarniyoc* (El noble de buen linaje y sangre), *Yahuarmaci* (Parientes cercanos en consanguinidad, de *maci* o cercano)-, la afinidad - *Yahuarinnak ayllucuna* (La padrastra (sic) y afinidad, o afines) – y el parentesco espiritual *Yahuarinak yaya mama &c.* (A todos antepuesto, el padrasto, madrastra &c. (sic)). Sin embargo chorro de sangre es *usputay* (Holguín 1608). Para el evangelizador, la diferencia de género enlaza con el linaje humano a través de Adán y Eva (Dios creó a la mujer de una costilla de Adán. Los primeros padres fueron los fundadores del linaje humano (sermón VII)).

El concepto de vínculo lineal por sangre (*yahuar*) y vínculo colateral como ‘línea que se aparta’ aparece en la lista de impedimentos matrimoniales por derecho natural clasificados por Bocanegra (1630). Los parientes por línea transversal o colateral, es decir, hermanos, primos, etc. son llamados *Pallcarecceque I. caimanta mitancananmanta, huacpirec cuna* ( de *Pallca* u horqueta, división, rama y *Huacp* ó aparte (Holguín 1608) ¿gente aparte? ) por Bocanegra (1630: 610 ).

El sermón XVI del Tercer catecismo (1585) establece las siguientes condiciones matrimoniales para los indígenas andinos: que uno y otro sean cristianos bautizados, que no estén ya casados y que no sean parientes en 1º y 2º grado. Bocanegra (1630) sintetiza los impedimentos por motivos de parentesco. El sacerdote distingue entre:

#### 1.- Impedimentos por derecho natural (o consanguíneos)

Los parientes en línea recta son todos los grados, hasta el cuarto inclusive. En línea colateral (o trasnversal), el impedimento es hasta el segundo incluido, no más. Entre los indígenas los parientes indios de tercer y cuarto grado se pueden casar por dispensa papal.

#### 2.- Impedimentos entre afines:

La afinidad nace de la cópula lícita y de la ilícita. No pasa del segundo grado.

#### 3.- Cognación espiritual:

La relación espiritual entre ahijados y padrinos (padrino, madrina) de bautismo y confirmación.<sup>210</sup>

Los conceptos *yahuar* y *ayllu* articulan en Holguín (1608) la diferencia entre parentesco por afinidad (*Ayllochacuk cay aylluyak cay*)<sup>211</sup> y parentesco por consanguinidad (*Yahuarpara cay yahuarmacicay*).

El vocablo *yahuar* (sangre) forma parte de la traducción de “Mira que no sea tu parienta, o pariente, por lo menos dentro del primero o segundo grado de parentesco”<sup>212</sup> como *Quimcañequemni: Pimay campas casaracuyta munaspa, ama ancha sispa yahuar macijquihuan primero y segundo grado*<sup>213</sup> *sutiocpicachuan casaracunquichu* (sermón XVI). Holguín 1608 traduce la entrada “Cercano pariente en afinidad” como *Cispa aylluy*, y en consanguinidad, *sispa yahuarmaci*. (*cispa* ó *sispa* es el adverbio cerca), ‘porque para los grados tercero y cuarto vosotros los indios tenéis licencia’ (sermón XVI)<sup>214</sup> traduciendo la frase como “*ari caruyahuarmacijquihuaca (tercero y cuarto grado sutiocpi)*, con las raíces *caru* (lejano) y *yahuar* (sangre).<sup>215</sup> En quechua actual *cisca ayllu* y *cara ayllu* son categorías de relaciones entre parientes. La indeterminación de la frase *ama ancha sispa yahuar macijquihuan* (que los parientes de sangre no sean muy cercanos) deja entrever una actitud permisiva o condescendiente de la iglesia ante el entorno sociocultural andino.

---

<sup>210</sup> Desde la legislación de Justiniano (s. VI), la adopción es asimilada a un tipo de parentesco natural, y el lazo con el adoptado es cierto e indisoluble (Heritier 1999:92).

<sup>211</sup> Los parientes afines son *Aylluyak cuna ayllunnacuk cuna* (Holguín 1608). Sin embargo, la endogamia de *ayllu* está en entredicho.

<sup>212</sup> Por primero y segundo grado hay que entender, en línea de abuelos/as a nietos/as y colateral tíos/as, primos/os y sobrinos/as (Tercer catecismo, sermón XVI):

para él:

que no sea madre, abuela, hija ni nieta  
ni sea hermana de padre ni madre  
ni sea tía hermana de tu padre y madre  
o sobrina, hija de tu hermano o hermana (es decir, primos paralelos = cruzados)  
ni sea prima, hija de tu tío o de tu tía

para ella:

no te cases con tu padre o abuelo, ni tu hijo o nieto  
ni tu hermano de padre o de madre  
ni con tu tío, hermano de tu padre o madre  
ni con tu sobrino, hijo de tu hermano o hermana (es decir, primos paralelos = cruzados)  
o con tu primo hijo de tu tío o de tu tía.

<sup>213</sup> Obsérvese que la iglesia no traduce el concepto clave: primer y segundo grado, transmitiendo la idea de que los grados de parentesco son un concepto ajeno a la mentalidad indígena.

<sup>214</sup> Por bula de Paulo III (1468-1549) se concede a los indígenas americanos que se puedan casar dentro del tercer y cuarto grado de consanguinidad. La Bula fue adoptada por el concilio limense 3.2.69.

<sup>215</sup> El límite del cuarto grado se instituyó en los cánones del concilio de Letrán 1215.

El ayllu genera un campo léxico referido a comunidad de aldea con sus derechos y deberes de propiedad (Herrera y Sánchez 1983). En quechua moderno los dos miembros de una pareja de una misma comunidad son *ayllu masi* entre sí, y mudarse de comunidad tras la boda es *aylluchakuy*.

Para la iglesia colonial nombre y sangre son conceptos asociados. La traducción eclesiástica *primero y segundo grado sutiocpicachuan* no es ingenua. La raíz *suti*, que significa apellido o sobrenombre (*apellido o sobrenombre = runasuti*; apellido de linaje = *Ayllu suti*) (en Holguín 1608), sugiere que la tarea de aculturación eclesiástica se enfrenta a:

- la regulación de la transmisión de apellidos indígenas, en especial al sistema de doble descendencia indígena.
- la definición del sistema de parentesco indígena como de tipo cognático o de tipo unilineal.

El modelo eclesial de parentesco andino prehispánico es de descendencia paterno-filial, pero solo en la traducción quechua. El sistema de descendencia español es descrito como cognático. La pregunta 1 “El cacicazgo que tú tienes recibíste lo de herencia de tus padres?” (apdo. preguntas para caciques y curacas, en el Confesionario de 1585) es traducida con los términos *Yayayqui* (padre), y *machuyqui* (anciano).

En quechua la idea de continuidad a través del paso de generaciones es expresado por el término *viñay*, y sus derivados, como *viñay viñay*, que significa ‘para siempre’, ‘jamás’ (Holguín 1608). El que alcanza a ver nietos, bisnietos, y tataranietos – 4 generaciones- es *Tahua vinay ricuk* (Holguín 1608).

Holguín (1608) distingue entre dos tipos de familiares: los familiares de casa o *Huacipicak cuna* (de *huasi* o casa) y familiares de linaje, sea por ayllu (*huc ayllucuna*), o por sangre (*hucyahuar cuna* o *yahuar macicuna huanquemasichanacuk cuna*).

### VII. 3. 2-La unión de pareja

La cualidad de la pareja quechua es ser *yanantin*, que es como se designa colectivamente a las dos personas, animales o cosas que forman una pareja o par (Herrero y Sánchez 1983). El concepto va vinculado a la idea de ayuda: *yanapaku* (ayudante), *yanapakuj* (que se es de gran ayuda), *yanapanakuy* (ayudarse). *Yananchakapuy* es el genérico para emparejarse dos personas con la intención de vivir juntos bajo el mismo techo (Herrera y Sánchez 1983).

En quechua *Tincu* es la junta de dos cosas en una (Holguín 1608)<sup>216</sup>. El campo léxico va adquiriendo matices. *Huclla* es uno solo, y ayuntarse con conformidad se dice *hucllachacuni* (Holguín 1608), *k’askakuy* si media el afecto, si se toma apego por alguien (Herrera y Sánchez 1983). Para transmitir la idea de matrimonio como convivencia de pareja tras la boda se dice *t’inkiy*, juntar, reunir,

<sup>216</sup> Ayuntamiento de dos ríos: *Tincuk mayo*. Ayuntamiento de dos caminos: *Tincuk ñan*

pero que denota el acto físico de la unión sexual, el apareamiento animal (Herrera y Sánchez 1983).

Pero la carne no vehicula el campo léxico del parentesco prehispánico, como sí lo hace en la Biblia. El cuerpo humano es *ukhu*, pero es un concepto que recoge la idea de que algo es profundo, 'dentro de'. Carne como alimento es *aycha* (Herrero y Sánchez 1983), el oficio de carnicero es *aycha cuchuycamayoc* (Holguín 1608). La carne humana es, literalmente, *runap aychan* (carne de humano), y expresiones como carne de mi carne, costilla de Adán son metáforas cristianas, no andinas. El ayuntamiento o unión carnal es *huchua*. Sí vehicula la carne lo deshonesto como exceso sensual del *camayok* (aquel que) 'regalador de sí mismo' (Holguín 1608). Lo carnal sensual es *ancha aychanta huñik aychanman soncco aychanta pucuchicuk*, pero lo carnal deshonesto, *huachoc soncco ancha huachuc o mappa soncco* (de *huacho*: deshonesto, podrido; *soncco*: corazón; *ancha*: adverbio de cantidad. *Mappa* es 'cosa sucia'), no incluye la palabra *aycha* (carne). Ambas entradas incluyen *soncco* o corazón, la base de la conciencia como sensibilidad en el mundo andino.

La incorporación de los dos esposos en una sustancia común puede seguir dos caminos (Heritier 1999): o bien por la incorporación de la mujer/esposo en el linaje del marido/esposa, o bien por la conversión simbólica de la pareja en una sola carne, que convierte a la unión en indivisible. El debate sobre el divorcio en los años 1950 exploró el primer camino y lo abandonó (González Echevarría 1987: 119). La crítica de Leach (1961) exploró el primer camino a la luz de la idea de sustancia como principio de alianza entre los kachin de Birmania. La antropología andina ha optado sin embargo por el concepto de pareja o *yanantin*. El par andino frente a la *una caro* cristiana. La cualidad de la pareja quechua es ser *yanantin*, que es como se designa colectivamente a las dos personas, animales o cosas que forman una pareja o par (Herrero y Sánchez 1983). En aymara dos cosas pareadas o compañeras como dos zapatos, dos vasos son *Yanani* (Bertonio 1612). Si la ideología de matrimonio como pareja (*yana*) en Platt (1980) converge con la ideología católica de la pareja es la idea de ayuda mutua, pero no en la de sustancia *una caro*: *yanapaku* (ayudante), *yanapakuj* (que se es de gran ayuda), *yanapanakuy* (ayudarse). *Yananchakapuy* es el genérico para emparejarse dos personas con la intención de vivir juntos bajo el mismo techo (Herrera y Sánchez 1983). La antropología andina justifica el matrimonio indisoluble en la alianza como relaciones entre familias, y toma distancia de alianza como una *caro*.

Las dos principales lenguas andinas, quechua y aymara, tienen en común la idea de separación para designar el divorcio. *Casarasca cunap raquipuynin* (de *riqui*, separarse) en quechua (Holguín 1608) y *jalaxtaña* (apartarse) en aymara (Bertonio 1612). En la cultura yampara al divorcio como separación de la pareja

se le llama *tacanacuy* (separación). La idea de separación como sinónimo de divorcio es común al latín, griego, y otras lenguas amerindias <sup>217</sup>.

---

<sup>217</sup> Sin embargo, en latín divorcio procede de *verter*, como diversión (Segura 1994), lo que abre nuevas perspectivas de análisis desde la idea de un tercero mediador que es la pareja, no el o la consorte.





## VIII Desavenencias matrimoniales en la colonia.

### VIII. 1 Divorcio en la sociedad rural

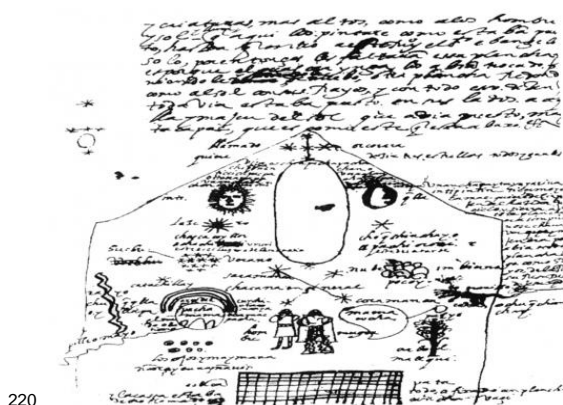
El Concilio de Trento (1545-1563)<sup>218</sup> ancla el estudio sociológico del divorcio en las sociedades modernas al consolidar en ley canónica la doctrina medieval sobre la disolución matrimonial. La indisolubilidad del vínculo matrimonial se justifica por el carácter sacramental de la unión de la pareja con Cristo (Mat 9, Ef. 5) <sup>219</sup>. La siguiente cita procedente de la visita de Ortiz de Zúñiga (1562) ilustra el tipo de desorden con el que se enfrenta la iglesia colonial durante el siglo XVI y XVII. En la Casa 379, “*dijo este principal que es de 30 años casado que se le huyó su mujer que no sabe donde está que se llama Beatriz Yarcoy de 25 años no tiene de ella hijos tiene una manceba que se llama Beatriz Camaco de 25 años la cual es viuda y tiene un hijo de otro indio su marido que se llama Juan Ismay de cuatro años tiene este principal madre que se llama Violante Yuri de 45 años está amancebada con un indio que se llama Bartolomé Huico natural guanca no tiene de él hijos tiene esta india una tía que se llama catalina Auchia de 60 años tiene este principal hermano que se llama Martín Acra de 12 años*”. (Ortiz de Zúñiga 1562, casa 379).

En términos canónicos, en este hogar de composición múltiple, en el que conviven tres generaciones y el jefe del hogar es el varón de la segunda generación, hay un episodio de abandono de hogar y amancebamiento con bigamia. La literatura colonial enfrenta el desorden amoroso como pecado carnal, agotando el matrimonio de prueba (no católico, no consumado, por tanto) en los Mandamientos 6º (adulterio) y 9º (pensamientos impuros, consupiscencia), y que los textos de Presta (2011) y Harrison (2014) ejemplifican. Los cronistas descalifican en términos indígenas la unión adúltera. En sus *Instrucciones para los curas de indios*, de 1571, Polo de Ondegardo descalifica en términos indígenas la unión adúltera: “11.- *Que pecar soltero con soltyera no es pecado, y el lenguaje que ay que dezir (no te embaraces con esse casado, ó casada que es un gran hochá, mejor es que te embuelas con otro soltero ó soltera que no es pecado) es común entre muchos indios: y mucho más entre mujeres*”. En el mundo quechua, la polisemia de *hochá* connota con pordiosero y abandonado, un perdedor en el contexto ético de la cita.

<sup>218</sup> Sobre el matrimonio en Trento, puede consultarse Hubert Jedin: *Historia del Concilio de Trento, IV-2: Tercer período de sesiones y conclusión. Superación de la crisis gracias a Morone. Conclusión y ratificación*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1981.

<sup>219</sup> En Europa la doctrina sacramental sobre la realidad escatológica de la unión con Cristo empieza hacia el siglo XI. En el Concilio de Florencia, 1438, se define el matrimonio como sacramento.

Sin embargo, desde un enfoque sacramental (el matrimonio es el 7º sacramento) decrece el interés por el pecado carnal (el deseo negativo) en favor del interés por la ontología de los cuerpos (la construcción de la pareja) – creo que el texto de Ortíz Rescarniere (1992), apunta en este sentido. El matrimonio indígena es secular comunitario, pero no ve a Dios en el matrimonio en términos católicos aristotélicos. El indígena no piensa en un Dios absoluto (Ortíz Rescarniere 1992). El concepto andino de Dios se distribuye entre los huacas y un concepto de lo sagrado que envuelve el mundo (Rostworowski 1983). El dios animador (Pacha camac) no es el absoluto Yavé creador judío-cristiano. La idea de relación es central para la filosofía andina. El dios animador andino se hace simbólicamente presente a través del rito y la ceremonia. A diferencia del concepto de relación como accidente en Aristóteles (Metafísica), en la filosofía andina todo es relación y relatum a la vez. (Estermann 1998) Para la religión andina todo es un animismo universal de fuerzas de la naturaleza (Milla 2011). Todo es relación. La realidad es o existe como un conjunto de seres interrelacionados a través de formas de convivencia: reciprocidad (a cada acto corresponde un acto recíproco de contribución complementaria), complementariedad (ningún ente existe monádicamente, todo existe en coexistencia con su complemento específico), correspondencia en armonía (los campos de la realidad se corresponden de una manera armoniosa) (Estermann 1998). Cosmología y el cuerpo humano estaban interrelazados entre los incas (Classen 1991). El cuerpo humano es el patrón organizador de la cultura inca. El dualismo andino sigue una estructura corporal en el dibujo de Pachacuti Yamqui para el altar de Coricancha<sup>220</sup>: Por una parte, la serie hombre-derecha-alto-zona externa-sequedad, términos vinculados con la claridad y el poder fertilizante del dios Inti, el Sol. Por otro lado, la serie mujer-izquierda-bajo-zona interna-humedad, términos que connotan la imagen de fluidez, oscuridad y



**Fuente:** Pierre Duviols: “La interpretación del dibujo de Pachacuti-Yamqui”. En: Thérèse Bouysse Cassagne: Saberes y memorias en los Andes. Pp. 101-123. <http://books.openedition.org/iheal/806?lang=es> Entre los elementos de este dibujo de cosmovisión andina podemos destacar el lugar central del sol y la luna, la fuente de origen (a la izquierda) y la pareja hombre-mujer. Es un grabado que complementa el origen mítico de los hermanos Ayar o primeros incas Manco Capac y sus siete hermanos (cuatro varones y cuatro mujeres) en las cuevas de Pacaritambo.

fecundidad de la diosa *Mama quilla*, la Luna, esposa y hermana de Inti (Classen 1991). Las categorizaciones andinas del cuerpo humano no son discretas: el genítalmente varón puede ser clasificado como hembra y viceversa (Harvey 1998: 71). La concepción de género no es en términos categóricos y excluyentes, el hombre puede contener elementos asociados a lo femenino y viceversa (Classen 1991). La diferencia complementaria es más contextual que absoluta. Harvey niega que la diferencia sexual genere violencia de por sí. En su trabajo de campo en Ocongate (Ecuador) Harvey observa que la violencia de género era generada más por la relación entre los esposos, mediatizada por la subordinación de la mujer a la parentela del esposo, que por el género de por sí (Harvey 1998). La relación de parentesco no está biológicamente determinada, puede ser creada, alimentada a través de la comensalidad (Harvey 1998, Bernard 1998).

Las categorizaciones andinas del cuerpo humano no son discretas, sino relacionales. No hay sustantivo para *cuerpo* en el diccionario español-quechua de Domingo de Santo Tomás. Sí aparece la entrada *pecados de la carne*, pero el adjetivo *carnal*, o el genérico *cosa de carne*. (Harrison 2014). Al contrario del antropocentrismo cristiano (individualismo) el hombre andino se considera parte de una red de relaciones (colectivismo, complementariedad). Los cristianos entendieron como confesión la práctica andina de reconocer las faltas de conducta al *ychuri* (hechicero confesor). El pecado (*hucha*) es una acción externa, es no cumplir con una obligación (Yáñez 2002). Martín de Murúa (1590) detalla los pecados de hombres y mujeres andinos: “*Los pecados de que tenían más cuenta y cuidado, y se acusaban principalmente eran éstos: matar a algún indio privadamente, fuera de las ocasiones de guerra; el segundo era tomar o quitar a otro su mujer, porque esto tenían por caso grave; el tercero era dar yerbas ponzoñosas y hechizos en comida o bebida, para matar a otro; el cuarto era hurtar o saltear, o quitar lo ajeno por fuerza. Tenían por pecado gravísimo descuidarse o menospreciar la veneración de sus huacas e ídolos, el quebrantar las fiestas solemnes, que ellos guardaban por mandato del Ynga, y con esto el decir y tratar mal de la persona del Ynga y, cuando él mandaba alguna cosa, no cumplirle obedeciéndole con puntualidad.*” (Martín de Murúa 1590: libro II, cap. XXIV). Los pecados de pensamiento y deseo son un nuevo concepto teológico para la mentalidad andina (Harrison 2014). Al igual que el catolicismo, el inca castiga duramente el adulterio con mujer casada (“*tomar o quitar a otro su mujer*”). Es *hucha* cometer adulterio y mentir en el interior del ayllu, como en el mito de Tantañamca (Yáñez 2002: 147). La ética relacional andina apunta a que la idea de desconectarse de la comunidad a través de un divorcio no es andina. El desorden amoroso tiene que canalizarse, como la enfermedad, para que salga del cuerpo, “*Tuvieron una opinión estos desdichados ignorantes, que todas las enfermedades, trabajos y persecuciones venían por pecados que hubiesen hecho.*” (Murúa 1590: libro II, cap. XXIV), pero la ética comunitaria andina no contempla la fidelidad del indígena al absoluto creador ante las cargas del matrimonio, “*Pero allí les desengañó Christo desta imaginación falsa, pues muchas veces para muestra y ostentación de las obras maravillosas de Dios, envía trabajos y persecuciones como también se vio en Job y Tobías.*” (Murúa 1590: Libro II, cap. XXIV).

En su *“Doctrina cristiana para la instrucción y formación de los indios, por manera de historia, (1544)* el fraile dominico Pedro de Córdoba <sup>221</sup> hace tabla rasa con los mitos de creación indígenas (de la isla Española) en relación a la Biblia. El fraile dominico deja claro que el creador del mundo es Dios (el dios cristiano), eliminando del cielo cristiano a los dioses antecesores indígenas, a los que reduce a niveles inferiores de creencia. En el contexto andino, y al igual que Adán y Eva, los héroes culturales inca, Manco Capac y Mama ocllo, son considerados de origen divino (han sido puestos en la tierra por el dios creador, Viracocha), pero a diferencia de la Biblia, no hay jerarquía de sexo en su origen. En el relato del Génesis, Yavé crea a Eva del costado (de la carne) de Adán. *“Esta es carne de mi carne y hueso de mis huesos, por ésta dejará el hombre al padre y a la madre y morará con su mujer”* (Pedro de Córdoba 1544: 210). Pedro de Córdoba justifica la diferencia de roles de género en la dependencia corporal entre Eva y Adán: *“Llamarse ha Virago (que quiere decir cosa hecha de varón). Y después la llamó Eva (que quiere decir madre de todas las gentes). A ésta dio Dios por mujer legítima a Adán y le casó con ella, y luego se amaron ambos a dos de muy grande amor como marido y mujer”* (Pedro de Córdoba 1544: 210).

Más que la idea de carne como pecado o la necesidad social de controlar los deseos concupiscentes de los ciudadanos, que es el enfoque de M. Foucault (*The History of sexuality, 1978-1984*), la idea de unión de cuerpos (*una caro*) resalta los aspectos positivos y creadores de la unión matrimonial. El concepto *una caro* está vinculado al matrimonio como sacramento. En la teología cristiana las relaciones matrimoniales quedan así elevadas al rango de signos naturales que representan los misterios invisibles de la Gracia. En el mundo colonial andino, el matrimonio como unión carnal entra en el sermón XV del tercer catecismo limense, *“El varón no es señor de su cuerpo, si no su mujer; y la mujer no es señora de su cuerpo, si no el varón. Así lo diz la palabra de Dios por el apostol San Pablo (Eph. 5,22-33)”*. El sermón presenta la *cópula* como justificación de la unión, *“El matrimonio es vínculo y junta perpetua, que solo por la muerte se puede quitar, mayormente si ha habido ayuntamiento carnal”*, pero más por un rechazo del pecado carnal que en el sentido de *una caro* (una sola carne). Del mismo modo, la iglesia muestra su rechazo a la unión carnal previa al matrimonio, rechazando el *tantanakuy* o unión de prueba, al que iguala al adulterio por amancebamiento (sermón XXIV). Tras resaltar el carácter público de la unión, *“el sacerdote os toma las manos a la puerta de la iglesia”*, el sermón pasa a describir la unión como sacramento, vinculado a la indisolubilidad de la unión, pero de difícil realización en el contexto andino poligámico: *“La continencia es el estado más perfecto, pero no es de obligación. Como el matrimonio lo ordenó Dios para remedio de nuestra flaqueza, y como es estado santo y sacramento, y es perpetuo, y como nadie puede tener más de una mujer. Y contra el abuso de los indios que tienen muchas mujeres.”*

La unión de hombre y mujer, concertada mediante ciertos ritos o formalidades legales, para establecer y mantener una comunidad de vida e intereses no es

---

<sup>221</sup> El fraile dominico Pedro de Córdoba (1482- 1521), nacido en Córdoba, fue el primer Inquisidor en América. Su labor está vinculada a la Isla Española o de Santo Domingo. Pedro de Córdoba y el sevillano Bartolomé de las Casas (1484-1544), también dominico, son los grandes defensores del indio en el siglo XVI.

indestructible, pero es indisoluble de acuerdo a derecho canónico (Carrosdeguas 2003) <sup>222</sup>. Las autoridades coloniales luchan contra la destrucción de las uniones en las parejas de indígenas y de esclavos (Latasa 2016) y en las familias de los emigrantes peninsulares al Nuevo Mundo (Ghirardi e Irigoyen 2009) <sup>223</sup>. Rípodas (1977) señala dos tipos de ruptura matrimonial en la sociedad indígena de la época colonial temprana: la ruptura forzada por causas externas y la ruptura voluntaria, generalmente por repudio. El divorcio (la ruptura del vínculo legal) es prácticamente imposible en el marco eclesiástico para las clases populares de la sociedad colonial (Rípodas (1977) niega que haya materia).

José de Acosta, en el Libro VI de *'De procuranda indorum salute'* (1557), incide en los impedimentos que la naturaleza del matrimonio inca como complemento recíproco impone a la pareja: "*Como a la mujer no era lícito casarse con otro, así el marido tampoco podía repudiar a la que una vez había tomado.*" Sin embargo en una sociedad con tan alta movilidad laboral masculina como la andina colonial (minas, transporte, deportaciones forzadas), la iglesia colonial toma medidas contra la larga separación de los cónyuges indígenas. Matrimonio y libertad individual se combinan en la condena de la iglesia a los abusos de encomenderos y señores a los desplazamientos forzados de los indios. El sínodo de Lima, 1585, condena la práctica de sacar a las mujeres casadas del ayllu con la excusa de que habían nacido en otro ayllu. (Rípodas 1977: 371). Los *mitimaes* son especialmente víctimas de la práctica: "*Otro de los dichos indios mitimaes dijo que se llama don Andrés Antaguaman no es casado porque las mancebas que han tenido se las han quitado por ser de otros ayllus*" (Ortiz de Zúñiga 1562: 157). El sínodo de Lima (1596) dispone que la mujer acompañe al minero en su desplazamiento, y el Sínodo de Quito (1597) dispone que nada impida al hombre regresar a casa cada noche para dormir con su mujer (Latasa 2016). La movilidad masculina afecta el sistema de complementariedad de género. El sínodo de Tucumán de 1607 advierte de la cohabitación de la mujer con otro hombre para lograr sustento en ausencia de su marido (Latasa 2016) <sup>224</sup>.

El derecho canónico concede la nulidad o *divorcio quoad vinculum* cuando el matrimonio ha sido nulo (es decir, que no haya existido lazo legal entre los esposos). El matrimonio debe ser libre y consentido, de acuerdo al principio de libertad de elección matrimonial de Trento (sesión XXIV, Trento, pto. 8). También es inválido por impotencia o falta natural de procreación (pto. 9, Trento). Las exigencias de la iglesia, que prohíbe la poligamia y exige al indígena elegir una de sus mujeres como esposa única, fomentan prácticas indeseables de repudio (Rípodas 1977). El padre agustino Antonio de la Calancha (1638: Libro II, cap. I, pg. 735) narra el desencuentro de la iglesia con la poligamia indígena en Chuquisaca en estos términos: "*Con esta maravilla, i la que vieron del fuego en Sicasica, y otros Milagros (nota: de un santo varón predicador), que por mayor*

<sup>222</sup> "Nihil adveniens supra matrimonium potest ipsum dissolvere (...) manet enim, ut dicit Augustinus, inter vivos conjugale vinculum." (Tomas de Aquino: Sent. IV, dist.35, q.1, a.5).

<sup>223</sup> Sobre los problemas de la falta de vida maridable y la bigamia de los emigrantes peninsulares en los Andes meridionales, consúltese Presta (2011).

<sup>224</sup> La administración virreinal es consciente del problema. La emisión de una real cédula en 1609 tiene como objetivo limitar estos desplazamientos forzosos (Latasa 2016: 32). Véase Pilar Latasa: Administración virreinal en el Perú, Gobierno del Marqués de Montesclaros (1607–1615), (Madrid: Centro de Estudios Ramón Areces, 1997), pp. 280–294.

se cuentan, que izo entre estos, se convirtieron cinco; y determinados a convertirse muchos, les declare la ley de Cristo, y entre los demás preceitos el no poder tener tantas concubinas, deviendo escoger tan solo una para mujer, causoles tan gran astío, i blasfemaron tanto de la ley (por tener ellos docenas de concubinas) que alabándola los cinco que se convirtieron i confesándola por justa y santa, los mataron avista del santo, que gozoso de ver a cinco razimos de su vendimia, daría por bien pagados todos sus servicios, reprendiéndoles las muertes, aseguró la salvación de los difuntos (...). La leyenda prosigue que ataron al santo a una balsa, lo echaron a la laguna, pero una hermosa mujer (la Virgen María) lo desató y navegaron juntos por el lago. La Bula *Altitudo divini consilii*, del 1 de junio de 1537, de Paulo III establece que en casos de poligamia, el hombre se case cristianamente con la primera mujer, decisión modificada por la *Breve romani Pontificis* de 1571, de Pio V, que establece que la elegida sea la mujer con la que se bautice. Para la iglesia el sacramento del bautismo tiene precedencia sobre el sacramento del matrimonio. El indígena alega error de forma en su matrimonio para casarse con quien quiere<sup>225</sup>. La separación de cuerpos, también conocida como de lecho y mesa o *divorcio quoad thorum et mutuum cohabitationem*, no rompe el lazo, pero la pareja no tiene que convivir.<sup>226</sup>

### VIII. 1.1- El concierto matrimonial andino desde la catequesis

En los concilios limenses<sup>227</sup> se discutió la aplicación de la doctrina trentina en la América colonial para la instrucción de los indígenas, a través de catecismos (mayor y menor), sermones y confesionarios<sup>228</sup>. Las ediciones son trilingües (castellano, quechua y aymara).

De las cuestiones relativas a la vida matrimonial se ocupan el Decálogo (mandamiento sexto: 'no cometerás actos impuros'<sup>229</sup>; y noveno: 'no consentirás pensamientos ni deseos impuros'<sup>230</sup>) y la doctrina sacramental (sacramento sexto: matrimonio<sup>231</sup>). En la traducción quechua<sup>232</sup>, el adulterio es equiparado a la deshonestidad: *Ama huachucchu canqui* (No seas deshonesto), (*huacchu*

<sup>225</sup> En Europa la virtual imposibilidad legal de las parejas para obtener el divorcio habría desarrollado en la sociedad una mayor tolerancia a la violencia conyugal y a las infidelidades sexuales (Goody 2001).

<sup>226</sup> Aquí se requiere una revisión de Casos en la Audiencia y arzobispado en el archivo de Charcas. Latasa (2016) es pesimista y en su opinión solo los esclavos negros presentaban casos en Charcas, "source documents show only black slaves themselves as promoters and main characters seeking to defend the right to marital life" (Latasa 2016: 37). Otra fuente a revisar es el Sínodo de Charcas (1771-1773). El inca envió a población inca a repoblar Chuquisaca. Murúa no los llama *yanaconas* – lo que sí hace con la repoblación de Oropesa (Murúa 1590: libro III, Cochabamba, cap. XXVIII).

<sup>227</sup> Los tres primeros concilios limenses se celebraron en 1556, 1561 y 1562.

<sup>228</sup> Catecismo de 1584, Tercer catecismo de 1585, Sermón xxx.

<sup>229</sup> Catecismo (1584) y Confesionario (1585): 'No fornicarás'

<sup>230</sup> Catecismo (1584): 'no desearás a la mujer de tu prójimo'.

<sup>231</sup> Catecismo (1584): canchisnequemi: matrimonio

<sup>232</sup> La iglesia no traduce el nombre de sus instituciones (sacramento, matrimonio, etc) a la lengua vernácula.

significa deshonesto <sup>233</sup>). Que el traductor haya preferido la construcción atributiva (ser deshonesto) a la predicativa castellana (no fornicarás) sugiere dos cosas: por una parte, la dificultad de traducir el concepto cristiano de fornicación como relación sexual libre, y por otra parte, el empleo del verbo ser incide en la identidad de aquel cuyo comportamiento se desea modificar.

El catecismo considera el pecado como un deseo, y el confesor debe preguntar si

“¿Ha sido muy ordinario (frecuente) el desear mugeres de esa manera?” (Confesionario, 1585, noveno Mandamiento). En la versión del Catecismo de 1584, el noveno Mandamiento, ‘No desearás a la mujer ajena’, que es traducido como *Ama runa macij huarminta munapa*, con las raíces *macij* (prójimo), *huarmi* (mujer), y *munay* (deseo) (Confesionario 1585), el catecismo enfrenta directamente el problema del deseo como exceso que debe ser controlado: No desearás a la mujer de tu prójimo *Amaruna macijquip huarminta payanquichu*<sup>234</sup>, con la raíz *payan* (exceso).

En el lenguaje de la época las relaciones sexuales extramatrimoniales son consideradas actos de fornicación, sea por adulterio, con mujer soltera o doncella o por relación con mujer no bautizada. La pregunta 9 del Confesionario (1585, Matrimonio) es si “Has pecado con mujer infiel?” (no bautizada). En el diccionario de González Holguín (1608) se incluyen las entradas fornicación y adulterio. El mero acto de ‘dormir con muger, fornicar’ es *Puñuni huarmictam* (*puñuni* es dormir, acostarse), pero en la codificación colonial entra como un acto *huachuk* (deshonesto). La iglesia persigue el *huachuk cay* (ser adúltero) y el fornicador es considerado un vicioso (*huchallicuy*) (Tercer catecismo 1585) que ha cometido el pecado mortal de fornicación *Huachhoc hucha*, o *huachhoccay* (Holguín 1608, Tercer catecismo 1585). Obsérvese que la iglesia codifica el pecado ‘carnal’ o ‘mortal’ en el campo léxico de la deshonestidad (*huacho-*) y no el de la carne (*aycha*). No tener ayuntamiento carnal hombre con mujer es más alto y más perfecto para la iglesia.

El divorcio hay que entenderlo en el contexto de la construcción matrimonial. El mundo prehispánico es familiar con la distinción entre mujer primera o legítima, dada por el inca, y mujeres secundarias. La iglesia introduce la distinción entre casado y amancebado o amigado, ‘cosa mala y fea’ (Tercer catecismo, 1585, sermón XV) e insta al indígena a que se contente y guarde lo otorgado y bien querido (expresado en el verbo *huacaychaychic*, depositar). El sermón no prohíbe explícitamente el amancebamiento, se hacer cargo de que existe en la sociedad, pero lo ‘tiene por cosa mala’ y lo equipara al ‘ayuntamiento de bestias’. “Y si más tiene no son mujeres pero mancebas: *manan huarmijminincachu: chaycancunaca mancebacaman* (*huarmi* es mujer legítima; manceba (castellano) es amante; *Mana* es adverbio de negación) (Tercer catecismo 1585, sermón XV). El lenguaje de los catecismos es platónico: el apetito, la lujuria,

<sup>233</sup> Diccionario de González Holguín (1608): huachok = pecador, deshonesto.

<sup>234</sup> El quechua es una lengua aglutinante, las palabras son construcciones de una raíz (o núcleo conceptual) y un conjunto de afijos con diversa información relacional. Mi método para leer los textos en quechua consiste en seleccionar la información relevante identificando la raíz de las palabras.



concentrados en el *munasy* (deseo, querencia) son el origen de todo exceso humano.

En el Catecismo mayor (1584), la institución matrimonial cristiana se define como “un concierto firme y perpetuo del varón y mujer cristianos para engendrar y criar hijos en servicio de Dios, guardándose lealtad entre sí, uno a otro.” La traducción quechua es más amplia, e incide en varios rasgos: reciprocidad, sustento, deshonestidad, criminalización del comportamiento rupturista, la casa (lugar de crianza): *Cay sacramentopim cari, huarmi christianopuram* (bien avenidos, por cristianos) *paypas, paypas huañuncacama mana pascanacuncapac* (sin separarse, de *pazccanaccun* o divorcio como soltarse lo atado ) *uñinacupa casaracuncu* (el concierto de casados). *Cay sacramentopitacmi Diospa gracianta chasquicu* (entregarse recibiendo algo o reciprocidad con Dios, en servicio de Dios), *huahuacunacta mirachincápac* (aumentar, multiplicar, progenie), *Diosta siruinca ñispa alli* (*alli* significa cosa buena, salud, bondad) *huy hua capac* (de *huyhua* o criar o alimentar en casa), *caripas, huarmipas* (son él y ella, los casados), *mana huachoc* (no ser deshonesto) *huchayoc caucancampac* (*caucani* es sustento). La doctrina cincela una concepción matrimonial como vida buena o de justicia. El matrimonio es el sustento de la vida, *cay casarasca caucaynimpi* (de *caucay* o vida). Los infieles (o no bautizados) tienen también concierto matrimonial, pero no es sacramento. En este sentido el matrimonio sacramental es *alli cancacampac* (cosa buena de justicia).

### VIII.1.2- El divorcio en la literatura catequética

El matrimonio es prioritario para la labor evangelizadora de la iglesia colonial. Una consecuencia es que la terminología católica suplanta los nombres originarios para instituciones familiares como el matrimonio.

Una vez en la órbita de la iglesia, quechua y aymara adoptan la raíz castellana ‘casamiento’ para el matrimonio por la iglesia católica y civil: *casaras* (quechua) (Diccionario de Holguín 1608), *kasarasina* (aymara) (Diccionario de Bertonio 1612 ). *Kasaminto* es casamiento o boda, casarse el hombre o la mujer es *kasarakapuy* y *kasarachiy* es la acción del sacerdote o del notario de casar a alguien hoy día (Herrera y Sánchez 1983). En torno al dominio sociocultural del casamiento se ha generado un campo léxico. Las categorías matrimoniales actuales en el área andina de Bolivia son *soltero*, *tantasqa* (persona en unión de prueba o *tantanakuy*) y *kasadu* (casado). Son formas adjetivales genéricas.

El cristianismo moraliza el matrimonio. La iglesia trata de vincular el matrimonio de prueba al noviazgo: “Las palabras de futuro son vinculantes – no se puede casar con otro. (Tercer catecismo 1585). El retraso en la celebración de la boda tras las amonestaciones no era bien visto por la iglesia colonial, contraria a que la pareja cohabitara antes de estar casados. Por los muchos gastos de la boda, (ofrendas, candelas, chicha) “(...) las van alargando, de manera que hay indios que están por velar diez, doce y más años” (Bocanegra 1631: 594), aunque la iglesia no entra a valorar si en realidad se trata de un sincretismo, es decir, que para la pareja sea un *tintinakuy* o periodo de prueba en el que la pareja se da un

tiempo para conocerse (*Riccinacun*: conocerse uno a otro, en Holguín 1608). Para que no consuman la relación, la iglesia pide que no cohabiten en la misma casa antes del matrimonio (Bocanegra 1631: 587).

La iglesia considera la práctica un error contra la fe católica: “12.- Que estar soltero con una soltera algún tiempo amancebados por vía de prueba para haberse de casar, bien se puede hacer, y que no es pecado: porque ellos lo hacen para servir a Dios. Y así lo hacen comúnmente muchos indios sin escrúpulo.”, aunque ambos sean solteros “11.- Que pecar soltero con soltera no es pecado, y el lenguaje que hay que decir (no te embaraces con ese casado o casada, que es gran *hochá*, mejor es que te envuelvas con otro soltero o soltera, que no es pecado) es común entre muchos indios, y mucho más entre mujeres.” (Confesionario 1585, De los errores contra la fe católica), y denuncia la práctica equiparándola al amancebamiento. El lenguaje del Tercer catecismo (1585) es duro con la práctica indígena. “ni sigáis la costumbre de vuestros antepasados, que antes de casarse que para probar la mujer se amancebaban primero’, usando *hucha* (pecado deshonesto) para desprestigiar la unión. La traducción quechua de la amonestación contiene además un sesgo patrilineal de influencia nobiliaria, porque los antepasados son llamados *machuyqui apusquisquinacunap*, de *machu* (anciano de género masculino; el término femenino es *paya*) y *apus* (Apusquicuna: Abuelos, o abolengo, antepasados).

El evangelizador defiende la castidad prematrimonial (castidad = *llumpac*), porque “Dios no da licencia para juntarse carnalmente, ni aún una vez sola antes del casamiento”, “Y después de casados os ayuntad, para tener hijos, y no antes, para que no caigáis en la maldición de Dios.” (Tercer catecismo, sermón XV, pg. 85). La didáctica del evangelizador va de lo concreto (modo de vivir) a lo más abstracto (sacramento). El matrimonio ‘no solo es buen estado y modo de vivir dado por Dios, mas también es sacramento y gran misterio’ (sermón XV).

La forma *kasado/a* se aplica solo a las personas que se han casado por la iglesia (Herrera y Sánchez 1983). Un hombre casado es un *warmiyoj*<sup>235</sup>, es decir, alguien que tiene una mujer (*warmi*, con el sufijo posesivo *yoj*), y recíprocamente, *qosayoj* se dice a mujer casada (aquella que tiene un marido o *qosa*.<sup>236</sup> De la misma manera, soltero es *mana warmiyoj*, y soltera, *manaqosayoj*. *Warmichakuy* es “Tomar un hombre a una mujer como compañera para vivir con ella maritalmente” y, viceversa, *Qharichakuy* es lograr hombre una mujer (de *qhari*, marido). También existe la modalidad *sipaschakuy*, que es “Tomar el varón una mujer joven para vivir con ella maritalmente” (Herrera y Sánchez 1983). Este aparente sesgo masculino quechua en Herrera y Sánchez (1983) coincide también con la iniciativa masculina aymara que el término *jaysaña* (L. Bertonio (1612) , que es dar el sí la mujer cuando le tratan de casamiento.

<sup>235</sup> Huarmi ó warmi. No está normalizado.

<sup>236</sup> Las construcciones quechua tienden a destacar el objeto, a diferencia de las construcciones en indoeuropeo, que parten del sujeto actor. Por ej., hombre casado (castellano) frente a ‘poseedor de una mujer’ (quechua). Ejemplo de Herrera y Sánchez 1983: ¿Acaso no sabías que tengo marido? *Manachu qosayoj kasqayta yacharqanki* ( en quechua la interrogación se marca con el sufijo *chu*).

### VIII. 1.3- Adulterio y abandono como causas del divorcio

La iglesia colonial mantiene una actitud ambigua ante divorcio indígena. Si bien considera un error “que los matrimonios se pueden disolver aunque sean ratos y consumados, y así por cualquier ocasión que sea, dicen que han de apartarse los casados y piden que los disuelvan. (Ondegardo (s. XVI), Confesionario 1585, De los errores contra la fe católica), la iglesia contempla la nulidad del matrimonio si se demuestra que la unión matrimonial era ilegal en origen. También si un esposo ha intentado matar al otro. La realidad es que los campesinos maniobran para elegir mujer,<sup>237</sup> amparados por el concepto de libre albedrío, explicitado en el Confesionario de 1585, pto. 8: “Que no se case por fuerza o miedo”. Para la iglesia matrimonio es un acto eminentemente voluntario, que Holguín (1608) traduce como ‘deseo del corazón’: Aluedrio del hombre es *Sonccon cama cay sonccoyok munayniyok pascay sonccoyokpa hamutaynin*, (sonco es corazón, munay es deseo), si bien, para el evangelizador, en último término todo depende de la voluntad divina<sup>238</sup>

La nulidad del matrimonio en origen es un instrumento para combatir la poligamia indígena. “Y como nadie puede tener más de una mujer (...) Y contra el abuso de los yndios que tienen muchas mugeres.” (Catecismo 1585, sermón XV). En el Confesionario (1585) se exige al sacerdote que vea si están bautizados y en estado de soltería (‘viviendo todavía el primer marido o la primera mujer’). Las amonestaciones dedican especial atención a la casta gobernante ‘aunque seáis curaca y gran curaca, os iréis al infierno’ (el *ucupacha*, de ucu: dentro y pacha: mundo) (Tercer catecismo 1585, sermón XV). A los polígamos les pide que se contenten, ‘contentaos’, que traduce al quechua como *huacaychaychic* que es depositar o guardar lo bien querido.<sup>239</sup>

A los divorcios inducidos por la iglesia se suman los divorcios inducidos por los propios fieles. Bocanegra interpreta el divorcio por repudio (“Y suelen repudiar la mujer propia y buscar otra con quien se casan, yéndose a otros pueblos y provincias” (Bocanegra 1630: 596)) como una actitud del hombre, que “tiene pesadumbre” y abandona a los hijos “y no reconoce a los hijos por legítimos (No entra con ellos en la iglesia)” (Bocanegra 1630).<sup>240</sup>

<sup>237</sup> Con licencia papal, cabe la disolución del matrimonio rato y no consumado entre bautizados, o entre una parte bautizada y otra no bautizada, a petición de ambas partes o de una de ellas aunque la otra se oponga. Esta vía queda lejos de la realidad andina. La actitud de la iglesia ante los matrimonios clandestinos es que “Y si alguno pretende casarse no quedará casado sino amancebado” (Confesionario 1585). Sin embargo, por bula de Gregorio XIII (1572-1585) se concede dispensación para que “Y si estuvieren ya casados (aunque lo hayan hecho a sabiendas teniendo noticia del impedimento) para que puedan contraer el tal matrimonio. (...)” (Confesionario 1585).

<sup>238</sup> Tercer catecismo sermón XVI 88: “Ni él ni ella son dueños de sus cuerpos”.

<sup>239</sup> VI. Por breve de Pio Quinto (1566-1572) se concede que los indios se conviertan a la fe teniendo muchas mujeres y su infidelidad se casen y tengan por legítimamente casados con aquella mujer que de ellas se convirtiere y bautizara juntamente con ellos, aunque no haya sido la primera mujer de las que en su infidelidad tomaren. Y que tal matrimonio se tenga por legítimo. (Bocanegra 1603)

<sup>240</sup> Sobre el divorcio por repudio en el entorno estatal, véase Rípodas, 1977.

Desde el Concilio de Trento, la procreación justifica la indisolubilidad del matrimonio católico: solo el matrimonio sacramental rato (matrimonio válido (= consensuado) entre bautizados) y consumado (relación sexual - cuyo fin es la procreación) es indisoluble (canon 7, sesión XXIV del concilio de Trento). Hay un catolicismo de fondo en la persistencia del adulterio como motivo y que viene del tratamiento de la excepción bíblica del adulterio ('quien tire la primera piedra', etc.) por Trento y que desde entonces ha alimentado el imaginario etnográfico – indígena y no indígena - en América.<sup>241</sup>

Una consecuencia de igualar adulterio e incesto es impedir el divorcio porque no permite las segundas nupcias, ni uxorilaterales (véase Heritier 1999) ni virilaterales, tratándose de un sistema cognático. Heritier (1999) denomina incesto del segundo tipo (las del primer tipo son entre consanguíneos) a las relaciones sexuales entre dos parientes de sangre del mismo sexo con la misma pareja. Puede ser al mismo tiempo o sucesivas. El asunto era actual para la iglesia colonial.<sup>242</sup> El confesor debía preguntar al novio si "Has pecado con dos hermanas?" (*Ñañantinhuan tiacchu canqui?* (Confesionario de 1585, sexto Mandamiento), "20.- Has pecado/Te has acostado con dos hermanas? – *ñañantinta puñochu canqui – capahuan haica mitta.* (*Puño* es acostarse) (Bocanegra 1630. Pregunta 20). La raíz nominal *ñaña* es hermana en sentido amplio: "Hermana de la muger, o prima hermana, o segunda, o la de su tierra, o amiga, todas se dizen *ñaña*" (Holguín 1608), y "Has pecado con madre e hija o con alguna parienta de tu mujer?" (Confesionario 1585, sexto Mandamiento). Bocanegra ofrece el interrogatorio de la novia: 205: Has pecado con dos hermanos? – *Huaquentinta, huchallicocchu canqui?* (pecar con dos hermanos. *Huaque* es hermano) (Bocanegra 1630: pregunta 205).

Desde la lógica, dos hermanos no pueden ser cuñados entre sí. Pero el matrimonio cruzado (hermano hermana con hermano hermana) refuerza la unidad matrimonial (Heritier 1999) Los matrimonios entre hermanos paralelos cometen incesto, porque nacen de dos hermanos o dos hermanas, los cruzados (preferencia) nacen de un hermano y una hermana. (Heritier 1999: 225).

<sup>241</sup> Sobre el canon 7, véase N. Álvarez de las Asturias: *El Concilio de Trento y la indisolubilidad del matrimonio: reflexiones hermenéuticas acerca del alcance de su doctrina*, en *Revista Española de Teología* 75 (2015), pp. 15-41, apud <http://www.lexicon-canonicum.org/blog/la-indisolubilidad-del-matrimonio-y-el-concilio-de-trento-un-articulo-clarificador/>

<sup>242</sup> 4.- Que el varón mire que no haya sido su madrastra (mujer de su padre) ni la hija de su primera mujer, ni sea la cuñada (hermana de su primera mujer), ni haya sido la mujer de su hermano. Que la mujer mire que no haya sido su padrastro (el marido de su madre), ni marido de su hija (que es su yerno), ni marido de su hermana (que es su cuñado), ni sea hermano de su marido primero.

5.- Que el varón no tome ni madre, ni hija, ni hermana, ni prima hermana de alguna mujer que haya conocido carnalmente.

Que la mujer mire que no tome por marido a padre o hijo o hermano o tío o sobrino de algún hombre con quien haya tenido cuenta carnalmente.

Y espirituales: 6.- Que mire que no es padrastro, madrastra, ahijado o ahijada, padrino o madrina de bautismo o de confirmación

(Confesionario 1585: 'De algunos privilegios y facultades concedidas para las Indias por diversos sumos pontífices' pg. 13v).

La entrada para divorcio en el diccionario de González Holguín (1608) es *casarasca raqui* (de casamiento y *raqui*, que significa partir). La raíz *raqui* significa también mal agüero, como el que aparta los que bien se quieren, lo que puede apuntar al adulterio como causa de divorcio. El adulterio es el gran pecado para la iglesia. En el Tercer catecismo por sermones (1585) el pecado (*hucha*) es el origen de todos los males. Pecado es hurtar, adulterar (*huachuk*) y jurar en falso y adorar *huacas* o ídolos (sermón II), en especial “Quando cometey adulterio con mujer ajena”: *hucpa* (cosa ajena) *huarminta* (mujer) (sermón II), una expresión que integra los mandamientos 9 y 10 del Decálogo.

La iglesia incluye el divorcio entre las prácticas vinculadas a la hechicería. “3.- Las suertes se hacían por todas cuántas cosas querían hacer, como por sembrar, coger, encerrar el pan, caminar, edificar, casarse o hacer divorcio. (Confesionario 1585, Apdo. Los sortilegios y adivinos. cap. XI: pg. 13). La práctica hechicera está al servicio de la infidelidad, que puede conducir al divorcio. (Confesionario 1585. Apdo. Instrucción contra las ceremonias y ritos que usan los indios conforme al tiempo de su infidelidad) En el Pto. 4 de la Instrucción, el confesor debe preguntar si “acuden a los hechiceros para que les den remedios para alcanzar una mujer o aficionarla o para que no los dexen la manceba, y viceversa.”, y en la pg. 3v sobre las malas prácticas que conducen a la ruptura: “También las mujeres suelen quebrar sus topos o espinas con que atan las mantas o llicllas, creyendo que por esto el varón no tendrá fuerza para juntarse con ellas, o la que tiene se le quitara luego; y hacen otras cosas diferentes para el mismo fin. También los varones y las mujeres hacen otras diferentes supersticiones o de hierbas o de otras cosas, creyendo que por allí hará efecto en la generación, o en la esterilidad si la pretenden.”

Otro concepto para divorcio es *pazccanaccun* o divorcio como soltarse lo atado (lo atado por Dios, en la terminología eclesiástica del Catecismo de 1584). La raíz es *pasca* ó *pazca*, desatarse, *pascharini* es desanudar, *pazcarccutamuni* es desatarse e irse o huir desatado, que al igual que *haquetamuni* (apartarse de algo yéndose) sugieren la práctica del abandono como mecanismo de divorcio.

En el fondo, la principal causa del divorcio es la falta de amor. El desamorado que no conversa ni trata con los suyos es *huanacuruna manayuyak* (Herrera y Sánchez 1988), con la raíz *manay* o deseo. En Tarabuco dicen casarse por amor. Enamorarse, prenderse de una persona se dice *enqenakuy*.<sup>243</sup> y amarse mutuamente, ‘amorosearse’ o profesarse y expresar amor se dice se dice *munanakuy*, y *munaque* es el novio o prometido (masculino y femenino) (Herrera y Sánchez 1983).

No hay un vínculo metonímico que sostenga la unión tras un divorcio, a diferencia de en el abandono de la pareja (se van y vuelven), o el abandono del hogar paterno (uno siempre es hijo de sus padres). Esta separación, que no ruptura, y

---

<sup>243</sup> Herrera y Sánchez (1983) utilizan además el sinónimo peruano ‘enquenarse’, de origen incierto, posiblemente en referencia a quena o flauta, el instrumento musical de los enamorados. En la obra clásica *Mishka puytu*, el sacerdote protagonista roba una tibia del cadáver de su amada (la joven ama de llaves) y se fabrica una quena, con la que pasa las noches tocando música.

que equivale formalmente a la separación ‘de cama y lecho’ (*separatio quoad thorum et mensam*, en latín) se llama *p’itikuy*. “3. Por causa de algún conflicto matrimonial, separarse parcialmente el marido o la mujer de su consorte, privándose del derecho a dormir juntos. En esta acepción, este verbo refleja una situación matrimonial de conflicto en la que la pareja, de mutuo acuerdo, ha decidido no llegar al divorcio” (Herrero y Sánchez 1983). La unión queda en suspenso, en estado de *palqay*, que es “separarse de algo, pero quedar colgando, sin romperse definitivamente” (Herrero y Sánchez 1983). El divorcio o ruptura definitiva es *t’aqakuy* (también en *Tarabuco*), genérico de apartarse, alejarse uno del otro, tanto por mutuo acuerdo como por huida o abandono (Herrero y Sánchez 1983), en todo caso la acción es previsible, ya que quedarse solo de manera sobrevenida, por causas ajenas a la voluntad de uno es *sapayay* (por fallecimiento, abandono), (véase las entradas en Herrera y Sánchez 1983).

Tanto si se trata de *tintinakuy* o de *kasarakuy*, para ser considerado *t’aqasqa* (divorciado) uno tiene que haber entrado antes en una relación marital responsable, voluntaria, en la que ha cohabitado con su pareja (bajo el mismo techo) durante cierto tiempo.<sup>244</sup>

La responsabilidad por el compromiso marital adquirido es motivo de preocupación para la iglesia colonial, que denuncia el incumplimiento de la promesa de matrimonio “7.- Que no sea mujer/hombre de otro marido/mujer que haya conocido carnalmente, con promesa de matrimonio.” (Confesionario 1585, apdo. “La forma que se ha de tener en publicar los impedimentos del matrimonio cuando se hacen las amonestaciones”).

En quechua moderno “Separarse el hombre y la mujer después de haber vivido bajo el mismo techo con cualquier clase de compromiso marital” se denomina *t’aqanakuy* (Herrera y Sánchez 1983). Es posible que en la idea de compromiso marital se condense un sincretismo de prácticas – los esponsales cristianos y el matrimonio de prueba indígena.

El evangelizador promueve el hogar como lugar de producción. En el Confesionario (1585) se dan las instrucciones al confesor para que interroge al jefe de familia <sup>245</sup> acerca del trato que da a los miembros de su familia de procreación *huarmiquita*, *churijquita* *yanayquicunacta* (de huarmi, mujer; churij, hijo (varón, por defecto) y yanay- ayudar, servir), es decir, que no los maltrate como a siervos (pg. 88) y promueve la idea del amor mutuo y el interés por el bienestar de los hijos (pg. 88).

De todas maneras, la normativa canónica colonial trata de acercar el matrimonio de prueba al noviazgo cristiano: Las palabras de futuro son vinculantes – no se puede casar con otro. (Tercer catecismo 1585). El retraso en la celebración de la boda tras las amonestaciones no era bien visto por la iglesia colonial, contraria a que la pareja cohabitara antes de estar casados. Por los muchos gastos de la boda, (ofrendas, candelas, chicha) “(...) las van alargando, de manera que hay

<sup>244</sup> Entrada *t’aqasqa*: “Que está separado o divorciado. En esta acepción, esta forma se aplica sólo a personas que han vivido unidas bajo el mismo techo con cualquier clase de relación marital. (Herrera y Sánchez 1983).

<sup>245</sup> Que la mujer sirva al marido como a cabeza.

indios que están por velar diez, doce y más años” (Bocanegra 1631: 594), aunque la iglesia no entra a valorar si en realidad el indígena vive este periodo como un *tintinakuy* o periodo de prueba en el que la pareja se da un tiempo para conocerse (*Riccinacun*: conocerse uno a otro, en Holguín 1608). Dos personas que hacen vida matrimonial sin estar casados pero con compromiso matrimonial son *tanta*, de *tantay* o juntarse. Para que no consuman la relación sin estar oficialmente casados por la iglesia, la iglesia pide que no cohabiten en la misma casa antes de la boda (Bocanegra 1631: 587). Sin embargo, hay una intención de futuro, que se refleja en el término *tantasqa* que indica que están viviendo maritalmente y decididos a guardarse mutua fidelidad de por vida, sin haber recurrido a ninguna autoridad civil o religiosa (Herrera y Sánchez 1983). Tantanakuy o matrimonio de prueba implica juntarse los dos para hacer vida marital pero con intención de casarse (es decir, de continuar juntos como pareja) si se dan las condiciones: que se sientan compatibles y económicamente solventes (Herrera y Sánchez 1983), y que los antropólogos entienden como un periodo de evaluación por parte de la pareja del éxito de la unión en sus relaciones con las familias y la comunidad (véase Lambert, 1980).

Es significativo que Herrera y Sánchez (1983) ilustren el *t'aqanakuy* con un caso en que “*ha habido un compromiso marital y tienen 6 hijos*”<sup>246</sup>. En Tarabuco, un informante de la comunidad de Pisili afirma que también se dan separaciones entre mayores de 45 años: se dejan. ¿Es una ruptura con tales antecedentes un divorcio? El opuesto de juntar (*tantay*) es dispersar (*ch'eqechiy*), pero en la acepción *t'aqanakuy* la ruptura tiene un carácter social, la sociedad de cónyuges se rompe, y puede venir acompañada de *ithiqarapuy* o alejamiento de la comunidad o grupo (entradas en Herrera y Sánchez 1988).

## VIII.2.- Divorcio en la sociedad urbana colonial.

Las publicaciones sobre el divorcio en la época colonial se pueden agrupar bajo un epígrafe general de historia social durante el coloniaje con especial atención a la situación de la mujer. Son trabajos de archivo, nacional y eclesiástico, sobre causas y litigios matrimoniales, con diferentes resultados para el ‘divorcio’, que es un concepto genérico. Desde el Concilio de Trento (1545-1563) la legislación católica, que es la que se aplica en las colonias, denomina ‘divorcio’ a la separación de cuerpos (*quoad thorum et mensam*) pero con prohibición de nuevo matrimonio. La iglesia también concede el nuevo matrimonio a través de la figura nulidad matrimonial, pero en casos muy excepcionales.

---

<sup>246</sup> *Mana yuyaymanchu karqa Guillirmuwan Silikawan t'aqanakunankuta. Sojta wawasniyoj kaspachu paykuna jina saqenakusunman* = No hubiera podido creer que Guillermo y Celestina pudieran separarse. ¿Quién podría ser capaz de separarse teniendo seis hijos como ellos?

La experiencia del juzgado de Tarabuco es continuista con la experiencia colonial en algunos aspectos: una casuística centrada en adulterio y sevicia, iniciativa femenina, y frecuencia de casos presentados y no concluidos. Por otra parte en los trabajos coloniales consultados predomina la labor vigilante de la iglesia católica y un tono de denuncia de comportamientos abusivos y respuesta de las víctimas. Son trabajos más descriptivos que analíticos, su punto de partida es la pareja y el parentesco se presume 'urbano bilateral', sirviendo la referida casuística como punto de unión de las diferencias de clase y género.

El documento titulado "Las cargas del matrimonio". Consejos de un padre a su hija acerca de su rol de esposa. 1794" (VVAA 1997) ilustra la mentalidad tradicional de las clases profesionales urbanas en la Bolivia de finales del XVIII a través de los consejos del doctor Segovia a su hija ante su boda. "*Ya te hallas casada con persona de tu gusto, porque aunque fue mía su elección, te la propuse dejando libre tu albedrío*". Sigue una serie de recomendaciones sobre cómo debe la futura esposa respetar al marido y ambos a la institución familiar.

Beatriz Rossells (200) recopila demandas de divorcio a principio del siglo XIX presentadas en la Audiencia de La Plata (Chuquisaca). Son en general casos en un contexto urbano y de parejas de clase media provinciana. La casuística es falta de comunicación, trato cruel y violento, vida escandalosa y adulterio, ocultación de hijos extramatrimoniales, cuando no matrimonio clandestino. Bernardo Lavalle (1999) describe el divorcio en la Lima criolla del siglo XVII, en la que los matrimonios en contra de la voluntad de las partes, la incapacidad física del consorte, y la bigamia son argumentos citados para separar matrimonios mal avenidos en un transfondo de diferentes intereses en juego, por ej. dotes y herencias. Barragán (1997) enfrenta el olvido académico del fenómeno de la ilegitimidad o bastardía. En la ciudad de La Paz a los hijos ilegítimos considera como 'meros accidentes', pertenecen a la esfera privada, y que nada tiene que ver con la estructuración social y política. (Barragán 1997: 408). El principio de la patria potestad determina la jerarquía entre los distintos componentes de la sociedad y familia. La patria potestad regula la esfera pública y la privada en el entorno urbano. Barragán presta atención a la estabilidad matrimonial. El espacio urbano debilita el matrimonio – si éste se define en términos de Zonabend como relaciones económicas y sociales que implican un intercambio que regula medios de producción y acceso a patrimonio (Barragán 1997: 422). En la ciudad, entre las clases menos pudientes, si el matrimonio no regula el acceso a recursos, si no hay intereses materiales, las uniones son menos estables a largo plazo (ibid: 422) – el argumento del desgaste matrimonial por ineficiencia del matrimonio como unidad productiva ya lo habíamos visto para el rural. La reestructuración de las relaciones de género en el entorno urbano presenta una casuística de celos, adulterio, violencia doméstica. Vinculada a cuestiones de moral pública, genera distinciones sociales (ciudadanos y no ciudadanos; mujeres casadas y mujeres públicas o ramerías). Los conflictos matrimoniales derivan de las nuevas condiciones creadas por la de movilidad geográfica: poligamia, facilidad para casarse varias veces, distinta concepción de la unión, ausencia de control familiar, en un ambiente que tiende al mestizaje en las clases populares urbanas, frente a una defensa de clase y raza por parte de las clases superiores y rurales.



Por ejemplo, los valores de la mujer casada urbana son virginidad, unión hasta la muerte, el deber de la mujer hacia el marido. Son principios de obediencia y sujeción, pero también muestran un fuerte rechazo al abandono de la mujer. Es interesante esta correlación entre sujeción de la mujer y no abandono por parte del marido. En el trabajo de campo en Tarabuco me he encontrado que esta actitud se interpreta como orgullo. Barragán presta atención al divorcio en los siglos XVIII y XIX. Los expedientes de divorcio muestran diferencia de género, de acuerdo a Barragán. Para el hombre, el divorcio es una afrenta y un atentado a su orgullo. Por lo demás, abundan los casos no resueltos, ya que las autoridades son diletantes, amonestan, buscan reconciliación, y las parejas buscan una solución práctica. Las causales son adulterio y sevicia, causadas por celos, el no cumplimiento de los deberes del hogar, la movilidad de la mujer (la independencia económica de la mujeres, movilidad femenina (salir más de la cuenta) y la falta de iniciativa masculina (no trabaja), con quejas frecuentes porque el marido no logra vestirla ni alimentarla. Las nuevas condiciones de la ciudad y la urbanización alteraron las relaciones horizontales de género, conduciendo a la consolidación de la patriarcalización en estratos de origen rural, afirma Barragán.

A partir de una revisión de litigios matrimoniales presentados en el Arzobispado de Lima durante el periodo colonial, Hünefeldt (1997) describe las desavenencias matrimoniales, que adquieren un tono de denuncia de género y clase. Su exclusión del registro histórico es más una omisión que una ausencia real. Hasta 1930, el divorcio solo era separación de mesa y lecho. La casuística incluye adulterio, abandono, malversación de dote y falta de manutención, que Hünefeldt analiza en términos de control del cuerpo (manutención, adulterio) en un contexto de extravío moral que resulta del enfrentamiento de los principios a la realidad cotidiana. Hünefeldt aprecia un sesgo de género en el incumplimiento de las obligaciones maritales del 'mal marido' en el contexto de recalificación de las formas de funcionamiento de la familia en el entorno urbano decimonónico. Maria Beatriz Nizza da Silva (1989) describe el divorcio en el Brasil colonial a principios del XIX. Las causas principales son sevicia (maltrato) y adulterio, presentadas a iniciativa de la mujer. En la sociedad patriarcal colonial brasileña, en caso de adulterio femenino la mujer y su amante se enfrentan a duras sanciones penales, incluso a la pena de muerte o exilio.

Ward Stavig describe manifestaciones de violencia sexual en el área cuzqueña en el siglo XVIII, pero de origen antiguo, ya del tiempo del Inca: violación (menores, jóvenes y mujeres casadas), incesto (sólo cita relaciones entre padres e hijos), homosexualidad (permitida en contextos rituales por los incas, prohibida en la colonia), prostitución (extendida y tolerada en todas la épocas – las *pampayruna* eran la mujeres de la pampa/calle), matrimonio a prueba (la cohabitación indígena es el caballo de batalla de la iglesia católica, que defiende el matrimonio), adulterio y violencia física (que contrastan con la estabilidad matrimonial, a la que nos hemos referido en el anterior informe). El adulterio era fuertemente castigado por el Inca y en la Colonia, con respuestas diferentes a una situación intolerable: según Ward en la sociedad Inca cuzqueña la esposa regresa a casa de sus padres, pero no puede hacerlo en la sociedad colonial, con un mayor papel mediador de la iglesia.

La posibilidad de regresar a casa de sus padres es un punto sensible en las discusiones acerca de la salud del matrimonio Inca, por dos motivos:

1.- ¿Se trata matrimonio de prueba o de un matrimonio consolidado?.

2.- El duro castigo al divorcio que sostiene la estabilidad matrimonial inca (Cronista Bernabé Cobo, cf. S.F. Moore 1954) parece contradecir esta posibilidad apuntada por Stavig, quien parece tomar partido por la imagen ideal del mundo inca defendida por Guamán Poma. La postura contraria la defiende Bernabé Cobo, que, como promotor de la ideología político religiosa toledana, realiza una dura crítica de las costumbres consideradas paganas.

### VIII.3 Nota sobre la persistencia del catolicismo en la ideología comunitaria

Uno de los retos del trabajo de campo es interpretar las explicaciones de los informantes acerca de su realidad. En una conversación informal, uno de mis informantes, Juan Zárate <sup>247</sup> niega tener conocimiento de casos de divorcio en el ayllu Angola. Su argumento es el siguiente: después de darse de alta en el registro civil, la pareja es indivisible. ¿Cómo interpretar esta afirmación, tan rotunda? ¿Por qué el registro civil? De entre las diferentes formas de unión de pareja en los Andes, <sup>248</sup> el *serwinakuy* (palabra que contiene la raíz castellana servicio) implica compromiso de las partes mediante un contrato oral entre un hombre y una mujer en la que ambos se comprometen a vivir como esposos. Pero, tras la experiencia, la pareja decide o bien continuar o separarse. La unión de pareja *tantanakuy*, en cambio, implica una decisión definitiva de vivir juntos, guardándose fidelidad de por vida como marido y mujer. La boda civil o religiosa occidental es más bien una formalidad (Herrera y Sánchez 1983). ¿Cómo interpretar, entonces, que para mi informante, Juan Zárate, es la boda civil la que cuenta? ¿Está mi informante tratando de explicarme algo de una manera que yo lo entienda? <sup>249</sup>

En mi opinión estamos además ante un sincretismo de creencias y actitudes. Que la alta sensibilidad social en las comunidades cerradas hacia el matrimonio como principio de organización social indígena silencia los casos de divorcio ha sido observado por la antropología mesoamericana (Nutini 1976). <sup>250</sup> La

<sup>247</sup> Juan Zárate es ex -curaca del ayllu Angola, entrevista de junio de 2016 en Bilbao.

<sup>248</sup> Véase el Diccionario Quechua: Estructura semántica del quechua cochabambino contemporáneo (1983) de Joaquín Herrero y Federico Sánchez de Lozada. La obra contiene una explicación semántica y cultural de las entradas, con ejemplos bilingües (quechua-español) del departamento de Cochabamba (Bolivia).

<sup>249</sup> Que el matrimonio oficial de al hombre el tratamiento de Don o *tata* y a la mujer el de Doña o *mama* (Herrera y Sánchez 1983) o que estar casado sea requisito para ser *varayoj/varayoc*, el principal cargo comunitario (comunicación personal de Salvador Palomino, antropólogo peruano) son, sin duda, argumentos de peso para negar el divorcio. Pero, ¿no son éstas unas explicaciones ideales?

<sup>250</sup> Comunidad y familia nuclear hacen pinza sobre el parentesco, silenciándolo como principio organizativo de las comunidades mesoamericanas (Nutini 1976)

descripción por los tarabuqueños de sus problemas matrimoniales refleja también un catolicismo de fondo en un medio andino, lo que quedará más claro tras la revisión de las conversaciones con mis informantes a la luz de los documentos conciliares del siglo XVII.

La iglesia potenció en el mundo andino la metáfora del parentesco de sangre en las relaciones lineal y conyugal. ¿Es el matrimonio indisoluble porque se asimila al parentesco natural? Por una parte, los impedimentos de matrimonio regulan los grados matrimoniales e introducen el concepto de linaje y descendencia. Por otra, la unión sacramental convierte a la pareja en una sola carne. Sin embargo las traducciones del material conciliar corren diferente suerte. Mientras la sangre sí circula de padres a hijos, la carne no termina de cuajar en la *una caro*.

**TERCERA PARTE. EL DIVORCIO EN LA NACIÓN  
YAMPARA**



## IX.- Enamoramiento y divorcio yampara

### IX.1 El *qhara-huarmi* (unidad hombre-mujer) como base del *sumaj kawsay* (vivir bien)

Los yampara afirman casarse por amor, en un sistema de libre elección de pareja. Las parejas “se juntan así, no más”, dice un informante de la comunidad de ayllu de Angola. Un informante de Mishka Mayu, una comunidad mixta, de sindicato y ayllu, describe el proceso de libre elección de pareja: “La pareja se busca”.<sup>251</sup> y en el momento de casarse puede que no sepan “que eran parientes” (xxxxxx). 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). El matrimonio es una unión entre familias, ya que “hay que pedir la mano: *mañata*” (informante de Pisili).

Un informante de la comunidad de ayllu de Pisili<sup>252</sup> me explica que el matrimonio es muy importante dentro de la concepción del *qhara-huarmi* (matrimonio o unidad hombre-mujer) como base del *sumaj kawsay* (vivir bien) andino. El matrimonio da sentido a la vida del adulto. “Se planifica para vivir en familia, ya que no se puede vivir solo”.<sup>253</sup>

En efecto, la ideología yampara pone el acento en 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 reconoce el principio *kunanmanta kankichis uj aichalla* (= “desde ahora son/sois una sola carne”) para los matrimonios de su comunidad.<sup>254</sup>

Hay una paradoja de fondo en la pareja andina<sup>255</sup> como paradigma de los vínculos sociales. La pareja monta casa con vocación autosuficiente, pero la complementación de pareja es asimétrica (Ortiz Rescarniere 1993). La lealtad es frágil en los Andes, la relación es competitiva, y tiene que ser beneficiosa para el interesado<sup>256</sup>. A más reciprocidad, más reconocimiento del otro (de Sousa Santos 1999: 227). En su *Historia General del Perú* (s.d. s. XVI) 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

<sup>251</sup> También tengo conocimiento de matrimonio por ‘trueque’ entre familias.

<sup>252</sup> En una comunidad pueden residir varios ayllus. Pisili tiene siete.

<sup>253</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>254</sup> Pero no me ha quedado claro si ello es por influencia católica (su comunidad de ayllu es de mayoría católica).

<sup>255</sup> La unidad *qhara-huarmi*, o unidad hombre-mujer.

<sup>256</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.

pensada más bien como circunstancial y efímera, en contradicción (Gutiérrez 2010, Ortíz Rescarniere 1992). 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 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. Tenemos, por tanto, un modelo de parentesco egocentrado y un modelo de convivencia relacional, participativo y asimétrico/jerarquizado.<sup>257</sup>

Un 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>258</sup> Es 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>259</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) discrimine al derecho colectivo. En palabras de mi informante, es importante que la pareja, hombre y mujer (*qhara* y *huarmi*) se “hagan respetar el uno al otro”. La comunidad, por

---

<sup>257</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.

<sup>258</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)?

<sup>259</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.

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 que, 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.

Trascribo, resumido, un caso recogido en la oficina de la Defensoría de Tarabuco que refleja la dinámica de estas preocupaciones:

xxx. y xxx. son un matrimonio que vive en una comunidad mixta, mitad de sindicato y mitad de ayllu de la que xxx. es oriundo. xxx. es de otra comunidad. La pareja tiene xxxxxx hijos. xxx. acusa a xxx. de violencia física doméstica, abuso deshonesto y tentativa de violación de una hija. xxx. lleva varios años en tratamiento siquiátrico pero xxx. ha optado por echarlo de casa cuando sufre ataques de demencia, sin embargo xxx. 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 xxx. se ha mudado a su comunidad natal, donde vive con un primo hermano. La mayor preocupación de xxx. es que xxx. se lleve definitivamente a los niños de la comunidad. Aunque nadie lo desea, una solución administrativa sería internar a los niños en un orfanato. xxx. reclama la potestad sobre los niños y el pago de asistencia familiar. Los comunarios la acusan de infidelidad, que es causal de divorcio. Sin embargo, la Defensoría es crítica con la actitud de la comunidad de xxxxxx, 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 xxx. 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 xxx. y xxx. 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. 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 xxx. y xxx. se rompa definitivamente? El caso introduce la figura de los parientes como garantes de la estabilidad matrimonial. Por una parte, xxx. ya convive con ‘un primo hermano’ en su comunidad de origen, y es el hermano de xxx quien se hace cargo de la situación en la comunidad.<sup>260</sup>

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

---

<sup>260</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, ‘Custom and conflict’; 1955: 164).



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 xxxxxx (comunidad de sindicato) 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>261</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 Jatun 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>262</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 tataini* (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 y hermanos, que de todas maneras es conocido desde, por ejemplo, Garcilaso: huahua (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. (Véase, por ej. Ossio 19xx, Lambert 19xx, Isbell 19xx))

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

<sup>261</sup> En Pisili (una comunidad de ayllu) es bilateral andino (M. Yapu y C. Torrico 2003, X. Albó 2012).

<sup>262</sup> Queda por saber si la elección de términos responde a la realidad social o es un recurso comunicativo para que ‘yo lo entienda’.

clasificatoria quechua son los *cara ayllu*) y, por otra parte, una terminología en español, de tipo descriptivo para todo tipo de parientes.

## IX.2 El ciclo de desarrollo de la pareja

A partir de mis conversaciones con los tarabuqueños y de los casos que entran en el juzgado se pueden establecer los siguientes tipos de situaciones en una pareja:

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 uno de los casos de demanda de asistencia alimentaria, que proviene de una comunidad de ayllu, xxxxxx. presenta una demanda de asistencia familiar contra xxxxxx. La mujer, xxxxxx, se queja de que las promesas de convivencia tras el enamoramiento de xxxxxx 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.

2.- Concubinato (en el campo <sup>263</sup>: *tintinakuy*). Es la 'unión libre de hecho' de acuerdo a la costumbre, que para que tenga validez jurídica requiere, según el Código de las familias y del proceso familiar, 2004, que "deben reunir condiciones de estabilidad y singularidad. (2004, Art. 137.1). 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 20xx, xxxxxx. demanda asistencia alimentaria a xxxxxx. por el hijo nacido en 20xx tras dos años de relaciones. Según la demandante, el comportamiento de xxxxxx. cambió cuando el bebé tenía xxxxxx meses – la insultaba y le faltó al respeto delante de los hermanos de ella. Otro caso de asistencia alimentaria ilustra una ruptura unilateral: xxxxxx, de una comunidad de sindicato, demanda asistencia alimentaria a xxxxxx., de otra comunidad de sindicato. Tras una relación de xxxxxx años, él se concubinó <sup>264</sup> con otra.

Llama la atención la concepción general por etapas, a la manera andina (ver Ortiz Rescaniere 1993: 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

<sup>263</sup> La expresión 'en el campo' es local, en base a la distinción local entre 'vecinos' (del pueblo) y 'campesinos' (de las comunidades).

<sup>264</sup> 'Se concubinó' (convivieron en concubinato) es la expresión vecinal para el *tintinakuy*. Es también el lenguaje del juzgado.

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

Voy a tratar de describir con más detalle estas situaciones (1.- Enamoramiento; 2.- Concubinato; 3.- Matrimonio; 4.- Divorcio ) que de hecho constituyen fases del desarrollo de la pareja, incluyendo el divorcio en este ciclo de desarrollo.

#### IX.2. 1.- Enamoramiento

Hoy, como en 1950, los jóvenes yampara (ellos: yokallas, ellas: imillas) juegan a enamorarse <sup>265</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>266</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>267</sup>. Pero

<sup>265</sup> Sobre el enamoramiento yampara, véase Costas Arguedas 1950: 93.

<sup>266</sup> El *tintinakuy*, *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 al menos dos años. A pesar de tener hijos, las parejas pueden romper. Caso del Juzgado de Tarabuco: Prueba de unión *tintinakuy*: Tras la muerte del varón xxxxxx su viuda, xxxxxx, solicita al juez el reconocimiento del estatus de esposa por matrimonio en *tintinakuy*. 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>267</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 nd.: 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

a la vez se actualiza también la moraleja del cuento 'La mujer y la serpiente' (en Ortíz Rescarniere 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).

El Sr. Jaime Espada me cuenta cómo era antaño el enamoramiento en el campo. "El enamoramiento es al aire libre. Con intención de acercarse a charlar el joven le quita una prenda de vestir a ella (el manto, la quilla, etc.), y se escapa con la prenda. Si a la muchacha le agrada el muchacho, no recurre a querer recuperar la prenda. Si no le agrada, va a casa del muchacho a pedir la prenda. No quiere enamoramiento (acercamiento). Si la muchacha no pide la prenda, él la busca y comienzan a charlar. No hay caricias ni besos: practican juegos duros, la tira al suelo, se pellizcan, se dan golpes."

Al atardecer, me sentaba en la plaza de Tarabuco, para poner a prueba la descripción de don Jaime. Las parejas de adolescentes conversan, se ríen, y si se sentían observados, se apartaban el uno del otro. Hay en ello un miedo al suegro, al qué dirá el adulto de la relación juvenil. "Algunos retrasan la pedida de novia (*warmi mañakuy*) por miedo al suegro, a su reacción" (sobrino del curaca de xxxxxx). En el *warmi mañakuy* se acuerda la ayuda laboral al suegro, que en realidad es de por vida. xxxxxx dice mantener una buena colaboración con sus suegros, (*yanapay*). El miedo al rechazo del suegro, y de la novia, se denomina '*manchilary*'. "La mujer se pone orgullosa, lo humilla al hombre, por lo que a éste le ha costado el permiso del suegro para casarse con su hija." (sobrino del curaca de Collpa Pampa). La supervisión es percibida como intromisión, con rechazo, y acusaciones veladas de brujería. Una informante dice que cree que el padre de su novio no quería que se casase con ella. Otra informante cree que su suegro, que era curandero (*yatiri*), no la aceptaba. A la violencia física de la suegra me referiré más abajo.

También observaba a los jóvenes la salida de la escuela. Dos parejas de estudiantes charlan amigablemente a la salida de clase, de repente, uno de los *waynas* se abalanza sobre una de las *sipas*<sup>268</sup> y le quita una cinta, y amaga con salir corriendo. Su amigo se ríe, y las dos niñas se miran cómplices, y siguen andando, como si no hubiera pasado nada, camino a casa.

Esta es una imagen ideal. Tratándose de una sociedad campesina y pastoril, el lado negativo son los abusos a las pastoras. Por la división sexual del trabajo, corresponde a las mujeres salir cada mañana con el ganado al monte. La versión amable describe el inocente encuentro de los jóvenes en el prado andino. Una versión más realista tiene que tomar en cuenta las consecuencias, a veces indeseadas de estos encuentros – véase el caso siguiente (1). Tienen un hijo de

---

asistencia alimentaria, sigue pareciendo un enigma por qué los jóvenes demandan la prueba de 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>268</sup> *Wayna* significa joven, en sentido propio un joven con tierras. *Sipa* es jovencita matrimoniable.

20xx, pero ella reniega de la relación con su marido. Dice que “(el marido) la interceptó y abusó de ella cuando ella pastoreaba su ganado a los 15 años.”

Continúo con el relato de don Jaime. “El trato avanza. El joven ahora va a sus papás y les dice que quiere una relación seria. Se ponen de acuerdo los papás. Que sea buen partido. Preparan una noche para el *warmi mañakuy* (pedida de novia), le dicen que vaya a la familia de la chica a visitarla, traen alcohol, trago, coca, cigarrillos. Hablan los padres entre ellos. Al amanecer, los padres deciden”. Si aceptan, se intercambian los hijos, “desde ahora va a ser mi hijo tu hijo”, y “ahora mi hija va a ser tu hija.”<sup>269</sup> (dirigente de xxxxxx). Los novios se arrodillan, y los padres les piden que no se separen, y les atan las manos con una cinta.<sup>270</sup> Amarrada, se la lleva a casa. Es importante que el novio no duerma esa noche en casa de la novia, porque trae mala suerte. El dirigente de xxxxxx me cuenta el caso de un joven que durmió en casa de la novia ( *warmi wasimpi puñumi*), la mujer se murió a los tres años, ‘de sanita se había muerto’. Si duermes, algo te va a pasar mal en el trayecto de la vida. El dirigente conoce otro caso de una pareja que ha dormido en casa del suegro y luego se han dejado: “el hombre no quiso seguir, era flojo. Ella no obedecía, no cocinaba.”

“Si es rechazado, lo vuelve a intentar. Existe la posibilidad de robar a la chica (*warmi suanakuy*, de *suanakuy* = robar<sup>271</sup> ). La pareja hace un viaje, salen de la comunidad. Los padres toman conciencia, pero la pareja solo regresa al cabo de los años, ya con hijos.” El rechazo puede ser por parte de cualquiera de los dos suegros. xxxxxx, curaca de xxxxxx conoce el caso de una pareja, “que empezó a conocerse, tuvieron un hijo, pero los padres del novio no querían. Finalmente decidieron marcharse, irse del lugar a otro lado, donde se casaron.” Otros jóvenes obedecen a sus padres y rompen con la novia, como en el caso de xxxxxx, un joven tarabuqueño que tuvo que romper con su novia por la oposición de su familia. Los motivos de la oposición son de diversa índole. Carencia de tierras, pero también lo que los tarabuqueños denominan ‘bajear’, es decir, desmerecer la categoría socio económica de la otra familia, o simplemente una mala relación anterior entre las familias de potenciales consuegros echan al traste los proyectos matrimoniales de los jóvenes. Se espera y desea que los padres intervengan para separar a los enamorados parientes. Me cuentan de un caso en xxxxxx, de dos jóvenes primos ‘que querían enamorar y los separaron’. En xxxxxx “no conozco un ‘xxxxxx xxxxxx’, no sé, se prohíbe siempre” (xxxxxx, autoridad de xxxxxx)

<sup>269</sup> *Maña*, en *warmi mañakuy* quiere decir prestarse; el sufijo *ku* es reflexivo: el yerno se presta al suegro, el suegro le presta a su hija al yerno, por la mediación de los padres.

<sup>270</sup> A xxxxxx y xxxxxx, de Pisili, les pidieron que no se separaran.

<sup>271</sup> Interesante paradoja, porque *Ama sua* (no seas ladrón) es uno de los tres valores incas. Los otros dos valores son *Ama llulla* (no seas mentiroso) y *Ama jilla* (no seas flojo).

## IX.2. 2.- Concubinato

“Ahora, tras el *warmi mañakuy*, comienza el matrimonio de prueba, conviviendo, ven si congenian, etc. El matrimonio se construye paulatinamente, vienen uno, dos hijos, se construye la casa cerca de la del padre. Comienzan a colaborar con la comunidad, en fiestas, cargos, redes de *ayni* (trabajo recíproco), *minkas* (trabajo colectivo). Los padres de él le dan un terreno, animales, forman un rebaño de ovejas, una piara de cerdos, un par de bueyes y asnos. Se presta, siembra y cosecha. Pasado el tiempo, se casan, organizan la boda, se invita a la comunidad. Se organiza una fiesta, se recauda dinero. Van a Santa Cruz, a la zafra, al Chapare. Implica fuerte gasto.” (xxxxxx) xxxxxx y xxxxxx de Pisili, celebraron la boda tras dos años de *tantanakuy*, donde tuvieron un hijo. Después de casados se trasladaron a la nueva casa construida en los terrenos cedidos por el padre de xxxxxx. Los dos colaboraron en la construcción de la casa, pero con tareas separadas. Él supervisaba el trabajo de los peones, ella cocinaba para los peones. <sup>272</sup> Pasado un tiempo ambos emigraron a Santa Cruz para comprar los muebles de la casa. A ella no le dieron, todavía, su parte de la herencia. <sup>273</sup> Una mujer de xxxxxx, con tres hermanos varones, me cuenta que “Nuestro hermano no nos ha repartido. Mi hermano se calla, no más. Tal vez ya ha repartido a mis hermanos”. El hermano mayor es el *kuraq*, el de mayor rango entre los hermanos. Una informante, de xxxxxx, me cuenta que sus padres le dejaron terrenos pequeños, que sus hermanos repartieron. La relación de la mujer con sus hermanos es mala. “Mis hermanos quieren hacerse repartir, pero no quieren contar conmigo, me odian (*chisninkany*).” El rango entre hermanos puede desencadenar peleas intrafamiliares.

Julián Champi, curaca mayor del suyu yampara enumera las condiciones para una correcta preparación matrimonial yampara:

a.- Medios para mantenerse. “La pareja debe evaluar si poseen las cualidades para mantener una familia: comprensión, paciencia, perdón, puntualidad. Hay que estar y sentirse bien preparado, es inmaduro no tener casa ni medios.”

b.- Conocimiento mutuo. “El matrimonio no es juntarse así no más. Hay que conocerse (*rijsinakuy*): conocer el ayllu (familiares), el carácter (*jiñu*), y los planes y metas (*musqhuy*) de la pareja. En la actualidad se está desvaneciendo cómo es la mujer ( tejedora, cocinera).”

c.- Toma de decisión. “Antes de tomar una decisión, ‘tienen que conocerse’, nos recomendaban nuestros abuelos.”

Este periodo de conocimiento mutuo es el *tantanakuy* o concubinato. Obsérvese la importancia de la casa (‘el casado, casa quiere’ es también un refrán español),

<sup>272</sup> “La convivencia los hace iguales. No se pueden separar – han construido la casa trabajando los dos.” (Julián Champi)

<sup>273</sup> El derecho precario a la tierra es un tema no resuelto en Bolivia. En principio, de acuerdo a la ley, la herencia se reparte a partes iguales entre los hermanos, pero en la práctica el reparto está condicionado por los repartos en vida de los padres, de acuerdo a sus intereses. Las tierras se reparten definitivamente cuando fallecen los padres, y los hermanos pelean por la mejor parte.

los medios y el conocimiento (*yachay*) del otro. Del hombre se valora que sea trabajador, que respete a los padres de ella, sus suegros y que tenga tierras para mantener o las compre trabajando.<sup>274</sup> En la comunidad de xxxxxx, de sindicato, el 30-40 % de las uniones son concubinatos. “A algunos les obligan a casarse. Tras 4-5 años ‘en casa de los papás de él’, poco a poco se independizan.” (autoridad de xxxxxx).

La preparación, la capacitación para el matrimonio tiene la igualdad (*tingosa qhari-warmi*) como horizonte. El genérico para amor de pareja es *munay* (René Vargas), y Julián traduce el reflexivo *munankuy* (enamorarse) desde la pareja, como “desde ambos hay que querernos”. Si *qhari* y *warmi* no son iguales, se separan: ‘Si no vas a igualar, no te metas’ (Julián Champi). Un informante, originario de una comunidad xxxxxx, al norte de xxxxxx, me cuenta su historia de vida. Se mudó a xxxxxx con su mujer, originaria de la comunidad de sindicato xxxxxx, por motivos laborales, como xxxxxx.<sup>275</sup> El informante achaca el abandono de su mujer a la diferencia de edad y divergencia de intereses. Ella, sensiblemente menor, ha ido distanciándose. Él prioriza la parte mística, la idea de servicio a la comunidad y, según él, la mujer no ha podido seguirle en ello: “no igualábamos”. Ella abandonó y formó otra familia con una nueva pareja. Las dos hijas quedaron con él en xxxxxx.

En la mentalidad yampara, hombre y mujer no son idénticos, no son una misma cosa, pero son iguales, participan cada uno a su modo de una misma realidad.<sup>276</sup> Ser pareja es *iskay chakuy* (Humberto Guarayo, de Pisili)<sup>277</sup> Los roles *qhari* y *warmi* son diferentes, el hombre ‘se lleva a la mujer’. No solo los sociólogos (Barrera 2016), el feminismo (centro Juana Azurduy 2011) y el poder político y administrativo (la Defensoría) interpretan esta diferencia en términos políticos, de sumisión de género, y lo califican de machismo. En el mundo yampara, ‘la mujer está sometida al hombre’ (xxxxxx). La práctica matrimonial es que el hombre tiene que llevarse a la mujer (*qhari purni*), poner el terreno para la casa, cerca de la de sus padres,<sup>278</sup> tiene que mantener a la familia. La mudanza de la mujer es el reconocimiento público de su aceptación por la comunidad del esposo. La boda es la presentación pública. Para xxxxxx la buena relación de pareja es un imperativo, ‘No se pueden llevar mal’ (*Mana allinkausay kaumanchu familiapis*). Para xxxxxx, de xxxxxx, casada con xxxxxx, de xxxxxx, *munakuy* (amar) es llevarse bien con el esposo, con la familia. Su mayor temor cuando se mudó es que sus suegros no la trataran bien en el nuevo domicilio, que la trataran como un animal (*Uywa jina*: tratar como un animal). Estas prácticas se refuerzan con el lenguaje, (*qharichiu kanki?*: ¿eres hombre o no?), la crianza (“Tendré mi hija, para que mis hijos no cocinen, laven, etc.” – dice la mujer) (xxxxxx) y la creencia: el hombre no puede dormir en casa de los padres de su mujer. Circulan historias de noviazgos frustrados por ello (xxxxxx, Colla camani).

<sup>274</sup> Entre los yampara se dice que el hombre tiene que mantener a la mujer.

<sup>275</sup> xxxxxx es agricultor y xxxxxx.

<sup>276</sup> Igualdad no es identidad, la igualdad precisa de un segundo término, la identidad es consigo mismo en lo mismo (Heidegger 1957).

<sup>277</sup> A diferencia de ‘ser uno’, *ujchakuy*.

<sup>278</sup> El papá del padre de xxxxxx le “dio el terreno para construir la casa. Vivía cerca, ‘aquí detrás’.”

Se trata de un sistema complejo de elección matrimonial, con prohibiciones concretas. Para contar genealogías suben hasta el abuelo, ‘su papá de mi papá’ (*tatay pata tatan*) y descienden hasta los primos hermanos.<sup>279</sup> La preferencia social es por el matrimonio con alguien que no comparta ninguno de los apellidos (que los 4 abuelos no estén emparentados). Más allá son *karu ayllu*, parientes lejanos, que no son preferentes.<sup>280</sup> Las autoridades (registro civil, juzgado) dicen no saber si son parientes cuando los apellidos se repiten. Solo tengo datos de relaciones conflictivas, con rechazo social, pero no tienen consecuencias sociales más allá de lo que afecta a la vida de cada pareja.

Tratándose de elección libre, la ruptura siempre planea sobre la pareja. Obsérvense los versos de esta charangada <sup>281</sup> <sup>282</sup> tarabuqueña:

La cantante incita al varón con su presencia y le recrimina su falta de atención:

“¿Por qué seré así?  
Donde esté,  
solo canto y bailo.

Entro a capear al toro,  
pero el toro no puede cornearme.  
Solo pasa por aquí y por allá  
y el toro no sirve.”

---

<sup>279</sup> Si se casan dentro del tercer grado ‘Salen niños defectuosos, con seis dedos en los pies.’ (informante de xxxxxx)

<sup>280</sup> Sin embargo se dan casos extremos:

- Un ejemplo de posible matrimonio con la hija del hermano de la madre: xxxxxx y xxxxxx son de la misma comunidad. El segundo apellido de la mujer es igual al primer apellido del varón. Tienen una hija pequeña, pero él abandonó la relación tras el embarazo. El juez dice que no ha averiguado si son primos. La hija se apellida igual que el padre.
- En otro caso, los apellidos se repiten de manera inversa al anterior, el primer apellido de la mujer coincide con el segundo apellido del marido, lo que sería matrimonio de varón con la hija de la hermana del padre.
- En otro caso se repiten los apellidos segundos, es decir están emparentados matrilateralmente (hijos de hermanas, primas) – caso xxxxxx.
- La repetición de apellidos en comunidades de ex-hacienda. Pero hay que tener en cuenta que se repiten los del padre (xxxxxx xxxxxx), lo que sería patrilateralidad, de dudosa realidad.
- Hay un caso muy sonado de una mujer que ‘tiene hijos para’ dos primos.
- Se puede restituir una infidelidad dando una mujer a cambio. (Informante xxxxxx, xxxxxx jubilado).

<sup>281</sup> Charangada: estilo musical con acompañamiento de charango. El varón toca el charango, acompañado de una o dos vocalistas, que bailan. La vocalista sigue el ritmo con los pies, pero en las charangadas modernas se introduce, por influjo de las morenadas y ‘peruanadas’, además de instrumentos musicales electrónicos, el movimiento de caderas y la ropa de cholita.

<sup>282</sup> El charango se fabrica en madera de keñua, un arbusto de color rojizo que crece en los alrededores de Tarabuco. Su leña también se emplea como combustible en los fogones de las casas.



La coplilla apela al enamoramiento como esa respuesta primaria hacia alguien que te roba el corazón, que te hace girar la cabeza (*umaita muyichivan*). Pero la elección debe ser meditada para acertar con el elegido:

“Mis ojos tienen que ver bien, (a su pretendiente)  
*Nawiy hawanantiyan allunta*  
 para no fracasar con él. (quedarse sola)  
*Mana wijchunakunaypaj*”

Luego viene el amor *munay*, el de la pareja en tanto que se ‘están enamorando’, lo que quiere decir que se están conociendo (*yachay* es conocer). El amor es algo aleatorio, es una posibilidad de futuro:

“Para que haga arar al torito,  
*Llankhachi k'unaypai*

pasto rudo había crecido, carajo, diciendo que lo iba a arrancar.  
*lchuqha niwaska, carajo, t'hira wanqachaniswa*

Mi pretendiente había dicho que me iba a querer,  
*Sonsoqha niwaska nuna wanqhawiswa*

cántamelo, cántamelo, carajo, yo te voy a contestar,  
*Takimuy, takimuy, carajo, contestamusjaiquis*

en tu barriga te lo voy a escribir.  
*Qhara pansayquipi escribismusqhayki qhayki.*<sup>283</sup>

Por último está el amor colaborativo, el de la pareja con capacidad para seguir y formar una familia en condiciones, la pareja *yana*.

“El amor, la atracción surge así, no más” (xxxxxx, excuraca de xxxxxx). El padre de una informante de xxxxxx y su mujer, de xxxxxx, se conocieron ‘de repente’ en la feria de Tarabuco. El señor no se acuerda de los pormenores. Se casaron con 28- 30 años, tras *warmi mañakuy*.

Por otra parte, estadísticamente, hay individuos sin pareja – y sin hijos. Hay varios casos de soltería entre los curacas locales. Ni xxxxxx (curaca xxxxxx xxxxxx), ni xxxxxx (xxxxxx del ayllu xxxxxx), ni xxxxxx (xxxxxx del suyu yampara), ni xxxxxx (curaca de la comunidad de xxxxxx) están casados.

El ejemplo de xxxxxx desdice la idea de que el matrimonio sea la llave para ascender en los cargos.<sup>284</sup> xxxxxx me habla de sus planes de boda a la manera

<sup>283</sup> Las coplas son de San José del Paredón. Con información de la secretaría de Turismo de Tarabuco.

<sup>284</sup> En su vida privada los curacas son emprendedores. xxxxxx, de xxxxxx, ha creado una empresa agroalimentaria de productos orgánicos (café de setas, galletas ecológicas). xxxxxx, de xxxxxx, es xxxxxx (presidente del sindicato de xxxxxx) y agricultor con tierras en yampara (xxx Has) y Santa Cruz (xxx Has). xxxxxx, de xxxxxx es peluquero, agricultor y líder bahai. xxxxxx, xxxxxx, trabaja en Cáritas. Otros tienen estudios superiores. xxxxxx, de xxxxxx, es abogado y

tradicional yampara – con *palqaraimi* o arco de ramos, debajo del cual pasa la pareja. ‘xxxxxx es una persona responsable’, me dicen. Quizá la emigración, que en xxxxxx alcanza a los 2/3 de la población local, influya en que aflojen las condiciones para acceder a un cargo, pero también importa que el cargo sea rotativo, lo que en quechua se llama *mullu* (circunferencia o rotación), así que la autoridad designada cumple con su tarea lo mejor que puede durante su año de gestión. Otros líderes son también solteros. xxxxxx, xxxxxx del ayllu de xxxxxx, es una mujer soltera, sin hijos, de casi xxx años, y vive sola con su padre, xxxx, al que cuida (‘tiene más de xxx años’, me asegura)<sup>285</sup>. xxxxxx se niega a profundizar en los motivos de su soltería. xxxxxx, curaca local de xxxxxx, es un joven de xxx años, soltero, pero ‘capaz para el cargo’. El requisito es la residencia y el acceso a tierras. La tierra es el elemento central de la identidad yampara: un hombre sin terreno es menos ‘hombre’. El acceso a un terreno da derechos en una comunidad. xxxxxx es curaca de xxxxxx, pero vive en xxxxxx, en casa de sus padres, construida en terreno de la madre. Es el padre, (*qhari qhachun* en xxxxxx) quien tiene terrenos en xxxxxx. Las parejas se consideran de los dos sitios porque tienen terrenos y familia en ambos. El casado tiene una autoridad moral de la que carece el soltero, solo alguien que haya estado ‘casado’ puede dar consejos desde la experiencia (xxxxxx, de xxxxxx, vive en xxxxxx). El papel consejero y amonestador de la pareja lo lleva a cabo la comunidad con ayuda de los padrinos, familiares (‘amonestan, para que estén bien’<sup>286</sup>) y consejeros con experiencia matrimonial. Los padrinos son una figura muy respetada y con poder sancionador. Es delito (*jucha*) discutir con los padrinos – el padrino es como un padre - pero aunque interviene en los asuntos de pareja, tiene que saber respetar las decisiones de la pareja (xxxxxx y xxxxxx, de xxxxxx). Es como si la relación de pareja no quedara sujeta a decisiones individuales, pero fuera conformándose durante la disputa. <sup>287</sup>

### IX.2. 3.- Matrimonio.

Según el código civil boliviano las dos formas de unión conyugal a los que afecta una ruptura son el matrimonio y la Unión libre de hecho. En el espíritu del legislador los dos tipos de unión son una misma. En la legislación vigente el divorcio voluntario, tras separación de más de dos meses, se resuelve ante notario. Cuando el divorcio es contencioso, un juez debe resolver las cuestiones de División y partición de bienes y la cuestión de los hijos. Las disputas por la pensión de asistencia familiar para los hijos son un continuo tira y afloja, con negociación paralela entre las familias.

Lo más significativo de la ley vigente es que ya no hay causales de divorcio (infertilidad, violencia, etc), la herramienta es el proyecto de vida en común<sup>288</sup>: si

---

xxxxxx, de xxxxxx, es periodista comunitario. xxxxxx, de xxxxxx es técnico en agricultura (especialista en producción orgánica).

<sup>285</sup> Las mujeres salen de casa, y los mayores (*kurakni*) van ocupando los terrenos cedidos por el padre cuando se casan. Al menor (*sulqa*) le corresponde hacerse cargo de la casa paterna porque se queda al cuidado de los padres ancianos, aunque otros acuerdos, como en el caso de Juana, son posibles.

<sup>286</sup> Opinión de xxxxxx, de xxxxxx.

<sup>287</sup> A la manera de un ‘semi-autonomous sociolegal field’, concepto de Sally Falck Moore.

<sup>288</sup> Por ejemplo, caso xxxxxx

una de las partes considera que la pareja no tiene futuro, se concede el divorcio.<sup>289</sup>

La unión libre de hecho está regulada judicialmente para dos años. La realidad social es más amplia, porque en Tarabuco las parejas se unen en concubinato, que puede durar toda la vida. Aunque el concubinato se piensa como una etapa previa al matrimonio. xxxxxx y xxxxxx, de xxxxxx, pareja con xxx hijos, han ido pasando por las etapas de *warmi mañakuy*, *tantanaku* y boda, 9 meses después. xxxxxx (xxxxxx) y xxxxxx (xxxxxx) llevan xxx años conviviendo tras *warmi mañakuy*. La pareja tiene xxx hijos. xxxxxx. y su mujer celebraron boda católica, tras 2 años de *tantanaku*, con *warmi mañakuy* y un hijo. Ahora tienen xxx hijos y xxx hija.

En España uno se casa para tener hijos; en Tarabuco, primero se tienen hijos, se monta casa y si la cosa funciona, la pareja se casa. Entre la pedida de mano (*warmi mañakuy*) y la boda pueden pasar varios años de concubinato.<sup>290</sup> Es este proceso de consolidación lo que me interesa y a su ruptura la denomino divorcio o separación de la pareja. En el Registro civil de Tarabuco he tenido acceso a los enlaces matrimoniales entre los años 2016-2018. En 2016 hubo 8 enlaces, todos con hijos. En 2017 de 22 enlaces, 17 lo fueron con hijos y en 2018, de 34 enlaces, 31 lo fueron con hijos. Las parejas se casan con 1, 2, o más hijos, algunos ya mayores, tras años de convivencia.

En Tarabuco uno se casa con hijos, pero puede tener hijos sin terminar casándose con su pareja, madre o padre de sus hijos. Al igual que en Tarabuco, entre los truk (Melanesia) si el primer amor no funciona la pareja se divorcia. La diferencia con la interpretación de Goodenough es el primer hijo, que aparentemente consolida la union truk, “It should be emphasized that while divorce is frequent among young couples, one children come on the scene it is taken much less lightly” (Goodenough 1951: 122). Tarabuco comparte con los truk, y los pueblos andinos la costumbre generalizada del matrimonio de prueba pero en Tarabuco, me atrevo a decir que los hijos no necesariamente consolidan una unión, de hecho el primer hijo ‘siempre es de soltera’, y tanto él como ella terminan frecuentemente conviviendo con otra pareja. Los frecuentes casos de ‘abandono en gestación’ (AF) son un síntoma de ello.

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

<sup>289</sup> Véase Juan Mostacedo Martínez: Matrimonio y divorcio. Ed. Tupac Katari. Sucre 2015.

<sup>290</sup> xxxxxx, de xxxxxx, y xxxxxx, de xxxxxx, son concubinos/convivientes desde hace xxx años y tienen dos 2 hijas de xxx y xxx años. Él fue a pedir su mano a xxxxxx.

todo lo daña, está “salado hasta los huesos” y “trae desgracia” (Costas Arguedas 1950: 106).<sup>291</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 Rescarniere 1993) una mujer casada se amancebó con un tigre, porque su marido la desatendía.<sup>292</sup>

Tras la ruptura tanto ella como él forman nueva pareja. “El hombre de campo parece que no puede vivir sin pareja” (xxxxxx), pero mi observación me dice que la mujer tampoco puede. Algunas madres se quedan en la comunidad y se ganan un sueldo empleadas en las cocinas de las escuelas rurales, en las casas de comida de Tarabuco. Sin embargo otras dan un paso hacia adelante, y abandonan la comunidad, casándose lejos. Si el hombre busca nuevos horizontes en la emigración y hasta regresa con nueva pareja, la tendencia es que la mujer forme nueva pareja lejos de Tarabuco. Deja a los hijos al cuidado de sus padres (la abuelita/los abuelitos) y emigra a Sucre, Santa Cruz e incluso al extranjero. Regresa esporádicamente, pero no siempre sigue la vida escolar de los hijos dejados atrás, que crecen con los abuelos o los tíos. Los niños muestran comportamientos agresivos o de desatención, pero otros son los mejores de la clase.

#### IX.2.4 Divorcio.

El divorcio es una figura jurídica mediante la cual un hombre y una mujer ponen fin a una relación conyugal. Quisiera hacer dos puntualizaciones:

La primera es no se habla tanto de divorcio como de separación, porque se trata de parejas de convivientes. La separación puede resultar en un proceso largo, y se acepta la aventura extra matrimonial, siempre que no dañe la familia ya formada. “Hacerse con otra mujer es un ‘problemón’, complica la vida. Puede haber infidelidad, si solo son aventuras, lo aceptan. No se complican. Las autoridades realizan el proceso de juntarlos. Quedan bajo la autoridad que los tutela, mediadores, padrinos.” (xxxxxx) Los trámites de pareja (divorcio, pensión asistencial, incluso la violencia doméstica) son procesos largos, que muchas veces se abandonan por falta de recursos económicos o porque se ha llegado a un acuerdo extrajudicial.

---

<sup>291</sup> Los incas eran rigurosos en las penas por adulterio. Según Martín de Murúa (s.d., s. XVI) 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>292</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.

Por otra parte, los informantes afrontan la separación como un acto de voluntades. Divorcio /separación en quechua, como en castellano, de manera genérica es división, *takanakuy*. Los informantes yampara distinguen entre botar/echar de su lado, echar de casa (*uijchonakuy*), con la variedad botar ella a él (*qhari uijchu*) y botar él a ella (*warmi uijchu*), y el hacerse dejar, irse porque ya no interesa (*saquepuy*). Separarse por voluntad mutua es *jampuchainy*.

En una comunidad yampara la resolución de una divergencia conyugal (entre convivientes / concubinos y entre casados por matrimonio) es un acto voluntario, que, formalmente sigue los siguientes pasos:

- 1.- a puerta cerrada, entre la pareja.
- 2.- mediación de los padrinos
- 3.- autoridad fe bahai. Solo relevante para la comunidad de ayllu Puca Puca.
- 4.- ley del ayllu
- 5.- ley del país.

Este es un esquema ideal, sancionador, ya que los casos suelen seguir procesos de acuerdo extrajudicial civil entre las partes. “Entre familias se soluciona, con recomendación (*kaminakuy*). Luego se hace un documento, con sanción económica.” (xxxxxx, de xxxxxx). En un caso registrado en xxxxxx, una pareja de adolescentes tuvo un hijo. El hermano mayor del novio acusó a la novia de mentir, y negaba que su hermano fuera el padre del bebé. Llevado por la ira, golpeó, sin quererlo, al bebé. La familia de la novia denunció el caso por violencia en la defensoría, que elevó la denuncia al juzgado como parte fiscal. En el entretiempo, el hermano mayor del novio escapó de xxxxxx. Se dice que las partes arreglaron extrajudicialmente, porque la novia no quiso recibir a xxxxxx.

La legislación boliviana reconoce los dos tipos de relaciones conyugales, igualándolas. En el espíritu del legislador los dos tipos de uniones son una misma. La ley regula los deberes recíprocos en el concubinato como unidad singular y estable: fidelidad, asistencia y cooperación. Un caso de ruptura unilateral sirve como ejemplo de exigencia en el cumplimiento de deberes. Aunque el juzgado da a entender que casi se hace de oficio, los familiares, por intereses particulares, pueden impugnar el proceso, negando que la pareja haya convivido dos años. Ante la falta de documentos el proceso puede complicarse. “‘Como no se casó, no tiene derecho’, dicen. El dirigente y los hermanos del difunto hacen peña – ‘no es de nuestra comunidad’ (*mana kai mantachu*: no es de aquí.) Que se vaya a su comunidad sin sus hijos: la echan. Con insultos, no la dejan en paz, y tiene que vivir como persona non grata, aislada. Pero si aguanta, la comunidad va aceptando, con calma.” (abogado xxxxxx) El ‘casamiento en panteón’ es un procedimiento de matrimonio post-mortem de cuerpo presente. En xxxxxx “Una pareja se había juntado, él se murió, la mujer quedó sola. Para acceder a la tierra de él como herencia, ella se hizo reconocer en el cementerio, dándole la mano al difunto, delante de testigos y luego se ejecutó el certificado ante notario” (dirigente de xxxxxx). También existe el matrimonio de la viuda con un hermano o primo del difunto para mantener el derecho sobre los terrenos.

El divorcio voluntario, tras separación de más de dos meses, se resuelve ante notario. ( art. 131) Un juez resuelve las cuestiones de división y partición de bienes y la cuestión de los hijos si el divorcio es contencioso. La nueva ley 603, del 19 de noviembre de 2014, elimina las causales de divorcio (violencia, infertilidad, etc). La herramienta es ahora el proyecto de vida en común: Un cónyuge puede solicitar divorcio libremente si considera que el proyecto de vida en común no tiene futuro.<sup>293</sup>

### IX.3.- Causales de ruptura.

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

"Algunos están divorciados, tienen problemas en algunas situaciones. Algunos no saben por qué" (xxxxxx, autoridad de xxxxxx). "La primera separación es temporal, la esposa se va a casa de su mamá y el esposo se queda en casa" (maestro de xxxxxx). Si persiste la situación, puede llegar a la ruptura por abandono.

Las causales manifiestan que la pareja no ha consolidado su relación. Vamos a examinar las principales a partir de casos recogidos a lo largo de los años en el juzgado de Tarabuco. Entre las causales – que en la actualidad no tienen valor legal- podemos señalar la violencia doméstica, el consumo excesivo de alcohol, el incumplimiento de tareas domésticas, los celos y la infidelidad, aunque en los muchos de los casos juzgados estos factores aparecen en distintas combinaciones

#### - *Violencia doméstica*

Las desavenencias pueden derivar en violencia doméstica: pegar (xxxxxx), maltrato (xxxxxx). El alcohol es un componente de la violencia doméstica – y ambos beben. En el siguiente caso:

Ella es de xxxxxx y él es de xxxxxx, con residencia en Tarabuco. Matrimonio con xxx hijos. La discusión por celos e infidelidades degeneró en contusiones (esquismogénesis). El SLIM presentó demanda de oficio: "La relación entre los esposos es conflictiva, con problemas de comunicación. La situación es peor con el padre, ya que tiende a ser agresivo y levantar la voz, además de que los gastos de educación y alimentación estarían a cargo de la madre y lo ganado por el padre sería para fondo de ahorro." El episodio relatado por la mujer: "Estaban chillando. Cuando beben, discuten. Entró un vecino, xxxxxx, pero el padre le echó: 'no te metas en mis problemas'. El esposo comenzó a quemar frazadas de la casa. Quemó costales de ropa. Ella fue a quitárselas de las manos y recibió

<sup>293</sup> Véase Juan Mostacedo Martínez: Matrimonio y divorcio. Ed. Tupac Katari. Sucre 2015.

un lapo (golpe). Ella le tiró agua de una jarra”. Relato de la hija de xxx años: “Siento que si me enfrento a él, se calma. Yo quiero que se separen, ya no le quiero ver así a mi mamá, porque todo el tiempo anda llorando de todo lo que mi papá le hace, la insulta. También no me gusta (sic) cómo nos trata a nosotros, ayer por la noche me dijo: esta no es tu casa”. La pareja lleva xxx años de relaciones, complicadas, él bebe, abandona y regresa. La acusa de infidelidad: “xxxxxx es pues tu hombre, eres una puta, ahora llama a los machos de la policía que me lleven” “Eres una sucia” El SLIM lo califica de maltrato psicológico: “La usuaria asume tanto la posición de víctima y agresora de manera inconsciente, sin percatarse de esa situación. Inestabilidad en la toma de decisiones”. El juez toma medidas de protección, con alejamiento a 150 mts y mandamiento de arraigo, con nuevo domicilio para él. El acuerdo legal, incluye la amenaza judicial de aplicar el art. 272 bis CP: 2, que son 2 años y medio de reclusión.

Medidas: No cambiar el domicilio señalado, No consumir bebidas alcohólicas, Presentarse en la secretaría del juzgado, Prohibido ejercer violencia. No cometer otros delitos.

#### *- Consumo excesivo de alcohol*

En otro caso la mujer abandona el hogar. Él, que es el demandante, es de xxxxxx – ahora vive en Tarabuco. Se trata de un matrimonio, con xxx hijos reconocidos por certificado de nacimiento. En el concubinato de xxx años tuvieron xxx hijo, en el matrimonio de xxx años tuvieron xxx hijos. Él la acusa de consumir bebidas alcohólicas, y de infidelidad. Ella, que abandonó el hogar, vive en Sucre. “Considero que nuestra relación se encuentra irremediabilmente rota y sin esperanza de reestructurarse”. Ella argumenta que recibía insultos, le llamaba “floja”, que él era infiel y bebedor. Dice que intentó divorciarse, pero él le rogaba que regresara. Le conminó a irse de casa y al final se fue ella.

#### *- Incumplimiento de las tareas domésticas*

Tanto el enamoramiento tradicional como el abandono actual están en función de la división sexual de la labor. A la esposa le corresponde realizar las tareas de la preparación de la comida, la limpieza del hogar, tejer y colaborar en labores agrícolas (desbrotar, echar la semilla al surco) y atender al ganado menor (pastoreo de ovejas, cabras, cerdos). El pastoreo de ganado mayor es cosa del marido. Al marido le corresponde aportar las ganancias por su trabajo y realizar las labores agrícolas más duras de arar, sembrar y cosechar con la pareja de animales o con tractor.

Las disputas de pareja ahondan en la división sexual de ocupaciones. En el siguiente caso el hijo de la pareja reside en la comunidad de la madre, en xxxxxx, domicilio de sus padres. Hace más de xxx años que viven en concubinato. Tuvieron dos hijos, de xxx y xxx años en el momento del juicio. El, que es xxxxxx en Santa Cruz, justifica su abandono argumentando que hace dos meses, por desavenencias, él se fue con otra mujer de nombre xxxxxx. Ella declara que “ha abandonado la causa, pero que se ha enterado de que él ha formado nueva

familia en xxxxxx, que trabaja en Santa Cruz y gana xxx bs como xxxxxx. Ella no trabaja, hace hilados, no tiene terrenos, vive con su madre.” La demanda de asistencia familiar se declara probada, y el juez lo condena a pasar una pensión de 200 bs/mes a cada hijo, porque “Es evidente el estado de necesidad de los menores y el progenitor ha descuidado sus obligaciones.”

En otro caso la pareja mantuvo “relaciones amorosas” y en 20xx nació su hijo. Ella dice que carece de ingresos regulares, que su ocupación es la elaboración de tejidos artesanales y acusa al novio por no admitir su responsabilidad.

La violencia doméstica surge precisamente del manejo de los roles, porque la mujer se niega a realizar sus tareas, lo que es especialmente grave en matrimonios con diferencia de estatus social, si ella gana más que él. Por ejemplo, él la acusa de floja, sucia, de no atender al marido, y ella lo acusa a él de no trabajar, no traer dinero a casa. Aquí entra el manejo de la comida, quien decide que se coma o no se coma en casa, manda. En el primer caso él es de xxxxxx, Yamparáez, xxx años. Ella es de xxxxxx, Yamparaez, xxx años Tienen un hijo de xxx años, lo tuvo con xxx. Ella reside en xxxxxx donde recibe visitas de su esposo periódicamente ya que hace xxx años que éste se encuentra trabajando en xxxxxx. Ell lo acusa de agresión física en el cuarto donde duermen porque ella le acusó de salir con otra mujer y él reaccionó dándole un puñete (puñetazo). Se queja de que él se muestra violento a la hora de la comida, ‘me echaba con la comida’ (le exigía la comida).

En la entrevista realizada por el SLIM, la agencia provincial para la defensa de la familia, a la pregunta: - Doña xxxxxx, ¿cómo está?, la mujer responde:

- “Yo me encuentro mal, porque no vivo bien, qué será. Él me decía: Bueno xxxxxx, yo estoy viviendo con otra allá, hay que arreglar de una vez, vos te quedas aquí y yo me voy. Yo les decía que me iba a ir a todos sus familiares pero me decían que yo era casada y que tengo que estar en mi casa. He encontrado en su celular audios de conversaciones con otras señoras. Me decía que la iba a traer y otro me decía que se iba a quedar allá con ella.”

El juez decreta detención preventiva de él, art 272 CP y solicita acuerdo legal para procedimiento abreviado, que el denunciado acepta. La sentencia son 2 años de reclusión en la cárcel de Tarabuco, sin embargo, al haber solicitado la defensa la aplicación del art 368 del CPP y no haberse opuesto el Ministerio Público, se le concede el perdón judicial.

En el siguiente caso, una pareja de casados desde hace xxx años, con xxx hijos. Él es de xxxxxx, ella es de xxxxxx. Residen en xxxxxx. Ella tiene otros xxx hijos con anterior pareja, de xxx, xxx y xxx años, que duró xxx años.

Ella lo acusa a él de maltrato psicológico y físico, económico y sexual. ‘Por ello en varias oportunidades quise poner fin a nuestra relación, el agresor no aceptaba, con amenazas. Solo me utiliza para conseguir dinero. Me dice que no sirva comida a mis hijos. Procedí a escaparme. Me fui a Sucre con los dos hijos, a casa de mi hija mayor de xxx años.’ La querellante critica la tibieza del SLIM, “por solo dar actas de compromiso”. Algunas ofensas verbales de él: ‘andate (sic)



(ándate) a ganar con tu ojete (vagina). Con eso mantenles a tus hijos ... te voy a matar, ... arrecha, puta” (sic)

La respuesta a la ruptura de pareja sigue patrones de género.<sup>294</sup> Tras una ruptura, la mujer exterioriza su malestar, le viene el mal de ánimo, (*putisqa*), no se alimenta bien, se pone triste, y expresa deseos de revancha por su sufrimiento (sufrir = *ñak'aray*), me informa Andrés Limachi, de Puca Puca, “me estás haciendo mal, pero algún día pagarás”, y llora su desventura, “palomita no llores – urpi ama waqaicha”, (canción popular). El hombre es machista, aparenta que no le hace caso, no llora, pero necesita desahogarse: ‘ahora me has dejado y me desahogaré tomando cerveza’. (Andrés Limachi, de Puca Puca)

- Celos

El problema de los celos está muy extendido en las comunidades.’ (Mishka Mayu) Véase, por ej.:

Él está celoso de la pareja anterior de ella. La pareja presenta el certificado de nacimiento de 1 hijo (él la acusa a ella de no cuidarlo) y tienen otros 2 hijos con parejas anteriores. Ella utiliza un lenguaje soez, le insulta. “Hasta tu tía xxxxxx es tu chola, carajo”. “Con ollas, platos y bañadores (tinajas) me botó” “Tu mamá es tu mujer, *mamayki chulayki*”. Le reprocha a él que sea celoso: “a qué te importa aunque hablare con 5010 hombres, porque me da la gana y me da pena que el padre de mis hijos mayores esté en la cárcel.” “Él agarró un palo y me golpeó en la espalda y me punzó en mi pecho, me rasguñó en varias ocasiones y las cicatrices aún se notan” Son acciones de violencia doméstica que entorpecen la vida familiar. ( Art. 210. VI de la ley 603. ) El solicita prueba inmunocromatográfica positiva de ITS/VIH para la mujer. Le concenden la desvinculación pero él solicita la retirada de la demanda de desvinculación conyugal impetrada. (Art. 263 Código de Familias).

Otro caso de celos, con audiencia de conciliación.

Unión libre de hecho, con xxx años de concubinato y tres hijos. Residen en xxxxxx. El terreno (xxx Ha) y un inmueble de xxx metros cuadrados, son de él. Han tomado la decisión de vivir separadamente pero se comprometen a vivir bajo el mismo techo con la finalidad de que ambos padres cumplan con la responsabilidad de cuidar, atender, vestir y educar a los xxx hijos. Ella se compromete “a no hacerle faltar su comida al Sr. xxxxxx”, y él se compromete a proveer alimentación y vestido.

<sup>294</sup> En la lengua quechua el mundo que nos rodea está ordenado por principios de género. Un arbusto *thola* puede ser *orco* (macho) y *china* (hembra) por el color y consistencia de la madera, oscura y dura la de la variedad *orco*, más clara y blanda la *china*. El molle rojo (duro - macho) y el molle blanco (blando – hembra); el eucalipto espigado es macho, y el de copa caída, como un sauce llorón, es hembra. La greda es hembra, el granito es macho. Hay quinua macho y hembra, oca (un tubérculo) macho y hembra, etc.

En este caso hay un tercero en discordia. xxxxxx acusa a xxxxxx de infidelidad con el inquilino de la casa. La Defensoría pide que se agoten las instancias conciliatorias. El hombre estaba celoso del inquilino. “Mi papá le decía a mi mamá que se iba con su *qh'ari* (hombre)”. La echó de casa. El sindicato de la comunidad de xxxxxx envía un nuevo informe sobre los hijos, a favor del padre, declarando que son concubinos y que xxxxxx se ausentó por motivos de trabajo a xxxxxx y enviaba dinero constantemente.

### *-Infidelidad*

Suele ser mutua, acentuada por la separación de la emigración. Para xxxxxx,<sup>295</sup> de Puca Puca, la traición es consustancial al patrón de emigración- la mujer se queda y el marido emigra. “La mujer lo traiciona porque el marido la deja largo tiempo. Siempre están hablando las autoridades: No hay que traicionar.” En las comunidades la infidelidad ‘siempre se sabe’. Ya no le quiere más y ‘recién llegan al divorcio’. xxxxxx, separado de xxxxxx, explica su experiencia: “El primer año es bonito, luego aparece la wawa. La infidelidad es mutua. En mi caso me fui a ganar y enamoré con otra. Mi mujer se metió con su primo, pero yo ya tenía otra más bonita”. Los maridos llegan a casa y le dicen a la mujer: ‘otra mujer tengo’ (Paredón). Véase el siguiente caso: Ella queda embarazada, él tiene otra mujer y no quiere hacerse cargo por ‘cobarde’ (abogada), no la quiere, la deja.

“Hay un caso muy comentado en Tarabuco de un marido que se ha quedado solo al cuidado de xxx hijos porque ella se ha ido con el amante. El juez sentenció que el esposo se hiciera cargo de las wawas y ella fue condenada a pagar AF.” (informante)

Eran concubinos y luego se casaron. El hombre declara que la mujer ha desaparecido en 20xx con un hombre casado llamado xxxxxx (que tiene xxx hijos y esposa). La acusa de adulterio “todo está muy mal aspecto para los comunitarios, peor para las mujeres que han cometido adulterio, además todos los comunitarios estamos esperando que lleguen para tomar medidas y pasar a la justicia y se den las sanciones legales a las dos personas, caso contrario se tomarán medidas y aplicará la justicia comunitaria por todo esto es muy mal visto en la comunidad, no puede ocurrir este tipo de engaño a sus esposos de parte de las mujeres, es una vergüenza, además nunca tuvo problemas con su esposo, ni siquiera le agredía ni trataba mal, a lo contrario, vivían muy bien, eran de respetar, eran familia. Debo pedir que el señor xxxxxx sea castigado por las autoridades, porque ha cometido un delito de adulterio, teniendo su esposa y xxx hijos, es muy mal aspecto para los comunitarios, peor para las mujeres que están mal vistos, por lo tanto rogamos a las autoridades sean castigados y sancionados por su cometido...”.

Firmaron acta de conciliación, pero ella no cumplió. Ahora xxxxxx solicita divorcio y pide justicia – castigo por el adulterio y abandono del hogar. (Art 205 Código de Familia). Demanda de divorcio probada.

---

<sup>295</sup> xxxxxx está casada con xxxxxx. Son de fe xxxxxx. La pareja tiene xxx hijos, xxx antes de casarse, el mayor tiene xxx años.

En el siguiente caso, una pareja de agricultores. Ambos labran. El certificado de matrimonio es de 1975. En 2006 emigraron a Argentina, a Mendoza a recolectar aceitunas. Ella conoció a otro hombre y se fue con él con sus hijos. Alega que ha desaparecido el ‘efecto maritalis’ Art. 207, 213 CFs, Ley 603. El abogado solicita pensión de ella para él, por encontrarse en grave enfermedad. Separados hace más de 2 años de manera libre, consentida y continuada, sin que haya existido conciliación. Demanda de divorcio probada. Se fija pensión a favor de las hijas.

Otro caso:

Ya están separados desde hace 1 año. Ella abandonó al esposo. “Ruptura del proyecto de vida en común”. Sin hijos ni bienes comunes.

Una informante me cuenta el caso de su prima, que “ahora está en xxxxxx, dejó a los hijos en la comunidad con su abuela. Tenía xxx hijos antes de casada y fue infiel a su conviviente (que emigró a xxxxxx). Su amante, que también tenía una familia (xxx hijos) también le fue infiel a ella. El amante vino a arreglar a la comunidad, pero no quisieron atenderle.”). Antes de su actual relación de pareja, tanto ella como él habían 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.

### IX.3.- Familia y comunidad

La comunidad y la familia son las unidades sociales básicas del área Tarabuco. *Ayllu*, genérico de familia, en quechua, tiene dos acepciones en el área yampara: *ayllu* como familia nuclear y *ayllu* como comunidad. “*Ayllu* es una familia, una comunidad, viven en un lugar. En Angola hay 32 familias: Zárates, Vargas, Guamanes, Llaveta, Roques, Limachi, etc.” (xxxxxx, de Angola).

Sin familias no hay comunidad, pero la teoría indígena de descendencia no alude a la sangre (*yawar*). “No puedo decirte, hermano.”<sup>296</sup> me respondió Bonifacia Guarayo, de Pisili, cuando le pregunté acerca de la relación entre sangre y *ayllu*.

Una comunidad de *ayllu* no es, metafóricamente, un grupo de descendencia, porque la entidad “no deriva de padre-madre, pero practica la convivencia familiar o *ayllu kawsay* (vivir en familia).” (Casto Limachi, curaca de Puca Puca), aunque Casto, predicador bahai, incida, retóricamente, en los lazos de sangre comunitarios (*ujyawar* – de *uj*, uno, y *yawar*, sangre) para explicar que “los quechuas somos un único *ayllu*.” El *allimpi kawsay* yampara no es el *suma kawsay* masista<sup>297</sup>. Los valores y principios del ‘vivir en bien’ de la pareja

<sup>296</sup> Hermano se emplea como ‘mi igual’, no como hermano de sangre.

<sup>297</sup> ‘masista’, del MAS, Movimiento Al Socialismo, partido del gobierno de Evo Morales.

*tantanakuy* (convivientes) con la familia y el ayllu no son las prioridades materiales (vecindario, casa) del ‘bien vivir’ estatal (Casto Limachi), pero son valores espirituales divinos inca – *iñiykunas* (René Vargas, de Angola). “Vivir bien es no pelear; el divorcio es ‘*malawiru*’<sup>298</sup>, mala cosa. La boda es hasta que la muerte los separe. Si se llevan bien, viven, si no, no.” (Ricarda Llaveta, de Angola)<sup>299</sup> En estas dos últimas frases doña Ricarda acaba de sacar a relucir la problemática del divorcio yampara, la tensión entre el ideal y la realidad. No hay divorcio, pero la convivencia condiciona.

En cada comunidad de ayllu haya unos apellidos con mayor presencia que otros. Los Limachi en Puca Puca o los Pachacopa en Mishka Mayu, y en Pisili se concentran por barrios o sectores: Guarayo (sector de abajo- ura kucho/lado), Condori (sector de arriba – pata kucho/lado ), Calle (sector alejado - kara), Champi (en el abra,<sup>300</sup> entrada a Pisili). En Collpa Pampa, el apellido Roque es dominante en los dos sectores ore lado (Roretayu y Collpa pampa baja). En pata lado Junak kasa viven Guarayos y Champis, y en pata lado Collpa pampa (centro) Vargas.

Pero lo mismo ocurre en las comunidades de sindicato. En Colla Camani, son pata lado Colla camani kara (Roques), Roiro (Llavetas), Pajchi (Velas), Ora casa (Vargas) y Montekerai (Llavetas) y son ora lado Wasa kucho (Roques), Potero (Llavetas), Molle kancha (Ilafayas) y Chullpa Ckay (Duranés). En la altitud de Pata lado se cultiva oca, papa lisa y cebada, el ora lado, de clima más templado, se cultivan maíz, duraznos, hortalizas.

En Mishka mayu, las diez familias del ayllu se apellidan Pachacopa viven en el barrio Tambo. “Somos los auténticos Pachacopas”, reivindica Francisco Pachacopa, curaca de Mishka Mayu. El resto de familias son de sindicato: Mishka mayu (Pachacopas), Chincana (Velas), Era Pampa (Pachacopas) y Cruz Pampa (Riveras, Fernández). En Jatun Rumi hay solo dos sectores, Tepajoq – (Velas) y Collpa collpa kucha (Valdas).<sup>301</sup>

La razón para la densidad de apellidos por sectores es el mecanismo de la residencia virilocal, ya que el padre cede un terreno al hijo cerca de su casa para que éste construya su propio hogar<sup>302</sup>. La mujer ‘viene de afuera’ y los caseríos con el mismo apellido se acumulan por sectores o barrios. Luego, idealmente, el padre, y la madre, si las tiene, le cede tierras a los hijos en uno y otro sector.

<sup>298</sup> ‘Malawiru’: mala vida. La palabra malawiru no es quechua, es una variación dialectal del castellano mala vida.

<sup>299</sup> Ricarda Llaveta es de xxxxxx. Tiene xxx años y vive en Tarabuco con su marido, que es de xxxxxx y una de sus hijas, que hace de traductora en la entrevista. Es la madre de xxxxxx. Aparece retratada en la contraportada del número de la revista del Archivo Nacional de Bolivia que te he enviado en un correo anterior.

<sup>300</sup> Ura kucho = lado de abajo; pata kucho = lado de arriba; kara= lejano; abra = zona de inflexión geográfica, donde un terreno ascendente se ‘abre’ a descendente.

<sup>301</sup> No me ha sido posible investigar circuitos de intercambio matrimonial a partir de estos datos. Queda para nueva visita. De todas maneras, los tarabuqueños/yamparas insisten en la elección libre de pareja.

<sup>302</sup> Generalmente tras la *warmi mañakuy* o pedida de mano.

Esta dinámica virilocal sostiene el mecanismo de reciprocidad matrimonial yampara: Los receptores reciben una mujer, y a cambio ponen el terreno de la casa. Que de este principio derive una relación igualitaria *qhari-warmi* depende la ideología del ‘aquí no hay divorcio’. El día final de una boda se *challan*<sup>303</sup> los regalos de la pareja y los padrinos amonestan a ambos cónyuges. Hay una igualdad en los regalos, que son para la pareja, sin que pese más una familia que la otra. Quien no lleva regalo, tiene que *tipar*, hacer una entrega de dinero en metálico en ese momento. Por eso se dice que las bodas son un negocio para los novios.<sup>304</sup>

Natalio Roque, de Angola, me relata unos dichos populares acerca de la unidad *qhari-warmi* como *iskay* (pareja) en su nueva residencia:

“Tenemos todos los materiales entre nosotros,  
*kanchis tukuinin kaipis*  
nosotros, ni de ti ni de mí.”  
*noqanchispayta nekampata nenokata*

Este parece ser el reto de la construcción del amor en pareja (*munay*) entre *qhari* y *warmi* para crecer juntos como un nosotros en igualdad: ¿Cómo manejar un “nosotros, ni de ti ni de mí” en una residencia virilocal?

El yampara es un sistema bilateral<sup>305</sup>, en el que, según Andrés Limachi (de Puca Puca) se distingue entre parientes ‘*qhari ayllu*’ y parientes ‘*warmi ayllu*’. Que se formen grupos linajeros locales es una incógnita incluso para los yampara.<sup>306</sup> La revisión de los archivos (Pacheco nd.), que puede revelar la historia de las familias yampara tarabuqueñas, está por hacer. El conocimiento de los ancestros es más bien un deseo o un camino que recorrer por los ayllus en su proceso de recomposición. Las genealogías conocidas no van más allá de las 4 ó 5 generaciones. En esta sociedad de parentesco bilateral la patrilinealidad es una tendencia que se transmite por la virilocalidad. En un dibujo el curaca mayor dibuja la línea genealógica de las 5 generaciones de las que tiene memoria. Solo anota el nombre de los varones a través de los que traza una imaginaria línea recta sucesoria. También la descripción del curaca de xxxxxx es varón-céntrica, con sesgo lineal. El curaca se acuerda de sus antecesores masculinos, y se olvida del nombre de su bisabuela, originaria de xxxxxx, a donde se mudó su

<sup>303</sup> Challar: bendecir a la manera andina, aspergiendo alcohol u otro líquido.

<sup>304</sup> Dumont (1957) distingue en los sistemas dravidianos entre el Matrimonio como un regalo (marriage as a gift) y el intercambio de hermanas. En el matrimonio como un regalo se evita la reciprocidad directa (Trautmann 1979). A diferencia del matrimonio dravidiano, donde la circulación de regalos van de la familia de la novia a la familia del novio y congela el divorcio, en yampara la concentración de los regalos de las dos familias hacia los novios no tiene fuerza para congelar el divorcio, pero forma parte de las prácticas en ese sentido (amonestación de los padrinos, vigilancia de los padres y suegros, etc). No hay mecanismo, pero supervisión y vigilancia constante apoyadas en una ideología de igualdad como horizonte.

<sup>305</sup> En un sistema bilateral, ego traza relaciones con parientes masculinos y femeninos a través de generaciones (L. Stone 2000: 178)

<sup>306</sup> En un sistema cognático se forman además grupos de descendencia, con un ancestro común (Keesing 1975, apud Stone 2000 : 178, n. 3).

bisabuelo, que era de xxxxxx, tras casarse. Es decir, que es posible que su linaje sea *qhari qhachun* en origen.<sup>307</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 Jatun Churicana). Las críticas de un informante varón de la comunidad de ayllu de xxxxxx van dirigidas al entorno afín<sup>308</sup>, 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>309</sup>

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

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 afirma que ‘hay muchos casos entre los emigrantes’.<sup>310</sup>

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

---

<sup>307</sup> Árbol genealógico de xxxxxx:

Bisabuelo/bisabuela: xxxxxx + mujer de xxxxxx.

Abuelo/abuela: xxxxxx + mujer de xxxxxx

Padre/madre: xxxxxx + mujer de xxxxxx

Ego/mujer: xxxxxx + mujer de xxxxxx

Esta alternancia en la elección de pareja (xxxxxx, xxxxxx) requiere investigación.

<sup>308</sup> Una informante de Jatun Churicana me proporciona los términos para yerno (*tolq'a*) y nuera (*qhachun*). Nótese los paralelismos para yerno, *tolq'a* (Jatun Churicana) y *tullca* (aymara), y para nuera, *cachun* en Cuzco (Zuidema 1980) y *qhachun* en Jatun Churicana. Estos términos merecen atención por la importancia de la relación suegro-yerno (*masa-kaka*) en la familia andina

<sup>309</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 en ‘Custom and conflict’ (1955) por M. Gluckman.

<sup>310</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.

presenta documento algún en su apoyo, lo que invalida su demanda y el juez les da la razón a los ancianos.

Cada familia extensa (los padres con sus hijos casados e independientes) puede colaborar en materias de producción y consumo, pero el propietario/detentor del terreno de cultivo es un individuo, hombre o mujer, padre o madre de familia nuclear y que toma sus decisiones desde su caserío de residencia. ‘Las familias son chiquitas, por la convivencia’ (Andrés Limachi, de Puca Puca). La unidad reproductiva es la familia nuclear. Los involucrados en un caso ‘eran de respetar, eran familia’ (declaración de los dirigentes de la comunidad Sillani-Presto).

### *IX.3.1.- La respuesta de las comunidades al divorcio.*

A pesar de que las parejas yampara dicen que no saben discutir y que se llevan bien, “En las comunidades siempre circulan comentarios sobre el maltrato del varón hacia sus hijos o hacia la esposa, cuando está bebido, por celos, o tiene problemas con otra mujer, se sospecha. Las autoridades orientan de palabra, proponen” (Natalio y Teresa, pareja de Pisili). “Si el hombre no quiere, los padres pueden presionarlo, pero no obligarlo – todo es relativo, ‘es depende’ (sic)”. (maestro de xxxxxx). “La comunidad puede mediar en las peleas domésticas” (Mishka Mayu), pero las separaciones ‘Son cosas de cada familia, la comunidad no interviene’ (Paredón).<sup>311</sup> Los padres amonestan en el *warmi mañakuy*, el padrino civil en la boda,<sup>312</sup> los dirigentes en caso de conflicto ya casados. De los padrinos siempre se espera una reprimenda. “El proyecto de pareja es una necesidad yampara, con supervisión, bien ejecutado, que hoy se queda en las recomendaciones del tercer día de la boda (padrino de civil, padres).” (Claudio Limachi, ex curaca de Puca Puca).

La comunidad toma partido por una de las partes en interés de la familia.

---

<sup>311</sup> Las parejas con voluntad de continuidad buscan el apoyo espiritual de los padrinos, o recurren a la devoción eclesiástica. A principios de octubre acuden a la romería del Señor del gran Poder ó Señor de Maica, en Yotala (Sucre). Tras la visita a la iglesia, suben al calvario para recibir las bendiciones de un chamán, que challa (brinda) y repite oraciones por su felicidad. La pareja de la foto (foto 1) acudió con su hijo (foto 2). Dicen venir por devoción, no por una renovación formal de votos. En Tarabuco, los pasantes llevan un niño Jesús en brazos, aunque no tengan problemas de fertilidad. En la comarca el santo mediador de la fertilidad es San Mauro, en el pueblo de Tomina, el tres de septiembre y tiene fama de ser muy milagrero. Los tarabuqueños no ven un binomio Virgen del Rosario- San Mauro (todavía?).

<sup>312</sup> Las bodas cuentan con varios padrinos (siempre hombre y mujer): padrinos religiosos y aros, padrinos de misa de salud, padrinos de civil, padrinos de torta, padrinos de regalos o de conteo (cuentan el dinero recaudado y tiene que redondear la cantidad hasta una cifra par en miles de bolivianos), y padrinos de bebidas. Las bodas suelen durar tres días, de sábado a lunes. El último día de la boda se challan los regalos y los padrinos e invitados dan sus consejos a los recién casados. Corresponde al padrino civil amonestar en cuestiones de derecho, aconsejando a los novios que no se separen por el bien de sus hijos, de sus familias y de la sociedad. En la boda xxxxxx, en xxxxxx, correspondió a xxxxxx, divorciado, el papel de padrino civil.

“En las comunidades no se divorcian, se separan. Tienen sus valores, principios. Los dirigentes concilian. Si persisten, sancionan” (abogada xxxxxx). Sin embargo los propios comuneros marcan una diferencia entre comunidad de sindicato y comunidad de ayllu. ‘Tú eres de sindicato, tú eres de ayllu’, dicen los niños de Mishka Mayu (xxxxxx de Mishka Mayu).

Las comunidades promueven los valores del perdón y del respeto. Andrés lo interpreta en términos bahai: ‘Nosotros defendemos el respeto de acuerdo a la creencia en la unidad en la diversidad. Hay que conocer como (alguien) se comporta de acuerdo a su creencia, tiene que estar preparado, de acuerdo a su ser. La crisis de identificación se debe a que no sabemos quiénes somos, no sabemos conocer y compartir.’ Sellar el respeto mutuo es el fundamento de los ‘compadres de t’urkus’ (ver abajo). Hay que saber admitir que se ha faltado al respeto y consecuentemente pedir perdón. “Con el *riperdón* se pide perdón antes de casarse si se ha faltado al respeto a alguien y se le invita a la boda” (Andrés Limachi). La pareja yampara se arrodilla para pedir perdón en público, delante de los mediadores si han discutido o si ha habido violencia – el hombre puede tomar la iniciativa de arrodillarse, también en casa. Es una muestra de humildad altamente valorada. “En las disputas domésticas hay que pedir perdón públicamente ante familiares y comunidad. Si es un gran problema, se arregla en la comunidad; si es pequeño, solo entre familias. Se ponen de rodillas (Juana Champi, de Pisili)”. Públicamente el más paciente (*llampo sunco*) es mejor valorado que el más chillón (*ch’ajwili*). El más chillón se inclina y se le perdona. “El tranquilo se queda así, no más” – no se venga. (Epifanio Soria).

Ayllus y sindicatos no coinciden en su actitud hacia la defensoría. <sup>313</sup>A una comunidad de sindicato, “el SLIM viene a explicar como vivir.” (dirigente de Lajas,

---

<sup>313</sup> Uno de los motivos para abandonar el sindicato y reconstituirse como ayllu es que el grado de bienestar social es mayor en el ayllu que en el sindicato (Julián Champi). Estas son algunas ventajas de ser ayllu, según Julián Champi :

1.- Saneamiento de tierras

En el Sindicato se accede a un título individual, denominado Título CAPSAM. El comunero de sindicato es dueño del suelo, pero el estado le puede despojar. El ayllu posee un título colectivo, denominado Título TESEO. Los miembros del ayllu son dueños del territorio. El estado no los puede echar de su tierra. Esta distinción es relevante por la riqueza mineral de Bolivia: al ayllu le corresponden regalías (beneficios) de la explotación minera. En la actualidad la autogestión de la economía comunitaria que el ayllu pretende se enfrenta al estado, que da la tierra a inversores extranjeros, por ejemplo la arcilla, aplicando la Ley 7153545.

2.- Cultura

En las comunidades hay un debate interno acerca de la propiedad y autenticidad de la cultura yampara. Ambos tipos de comunidad difieren en su actitud hacia la misma cultura (ropa, música, tejidos.). El ayllu reivindica su originalidad. Nadie parece dudar de su autenticidad, pero los ayllus se consideran más profundos, avanzados y dueños de la cultura yampara. Conocen el significado y promueven su uso, por ejemplo, en Mishka Mayu, Pisili y Puca Puca cada lunes los alumnos van con la vestimenta original yampara. El sindicato solo reconoce la cultura. Políticamente siguen la normativa del estado y la defensoría.

3.- Producción

La producción del ayllu es ecológica y orgánica. Producen en calidad, de acuerdo a la idea de ‘ser vivo’, con el que hay que convivir y al que no hay que dañar (*k’acha cawsay*). El sindicato utiliza herbicidas, fertilizantes químicos, produce en cantidad.

4.- Cosmovisión



comunidad de sindicato), a una comunidad de ayllu, el ayllu le pregunta, ¿A qué está viniendo, Moisés<sup>314</sup>? Con motivo de una visita a la reunión de Colla camani, Moisés me introdujo en la comunidad. En la mesa se sentaba el director de la escuela, que con Moisés, coordinaba el orden del día. En una reunión de ayllu, los maestros y visitantes son solo observadores. Las comunidades de sindicato son más propensas a seguir el procedimiento reglamentario. En Colla camani “La defensoría les orienta” (Mariano Roque, autoridad de Colla Camani). “Hacemos consideración, si no hay entendimiento pasamos a SLIM” (autoridad de la comunidad de Lajas) Pero la actitud ante el divorcio es la misma: “Para qué vamos a mentir, casi no hay aquí en la comunidad.” (Lajas, Mishka Mayu). Pero siempre hay casos, “Es raro el divorcio. Puede haber tres casos” (xxxxxx, de Colla Camani). Incluso en xxxxxx, donde “una familia se separó” (xxxxxx, curaca de xxxxxx).

Los ayllus dicen no confiar en la Defensoría y sus políticas, sujetas a los intereses de los abogados. Dicen que separa a las familias y las wawas quedan sin padres. La crisis moral inducida por la legislación afecta a las parejas y a la crianza de los niños. “En el ayllu no hay espacio de género. Las leyes actuales y la defensoría ya no dejan reconciliar. En el ayllu se cree que los padrinos, que recomiendan hasta tres veces, dan la oportunidad de recapacitar. Antes no había denuncias, aunque había violencia. Ahora solo hay pura denuncia.” (xxxxxx, de San José de Paredón).

La política del ayllu es que los problemas de pareja tiene que solucionarlos la comunidad. “El ayllu es como una familia que vive bien, que arregla sus problemas entre ellos. Todos en una comunidad se llevan bien. No van a la policía, a la defensoría a quejarse.” (xxxxxx, de Angola). Prefieren que medien los padrinos, en último término a chicotazos.<sup>315</sup> Es el matrimonio lo que expone a la esfera pública los intereses de la pareja. Si no están casados, arreglan en casa: *pijllan*<sup>316</sup> coca, hablan. Si están casados, en la comunidad y con padrinos del matrimonio.

---

El ayllu mira la vida como un todo. El ser humano no debe afectar a otro, hacerlo sufrir. Creen en Dios: *Pachakamaq*, que es el ser supremo ordenador, que sostiene el mundo. Los cerros, Inti (Sol) y Killa (luna) son solo mediadores. El catolicismo ha creado un sincretismo entre los cosmos andino y católico entre la Madre tierra, el aire, el espacio, y el sol. El único cerro activo yampara es Jatun punta, en Angola.

##### 5.- Principios y valores

La madurez (*paqusqa kay*) se alcanza hacia los 30 años. Para entonces la pareja debe saber sus quehaceres: Tejer, cocinar, lavar (mujer) vs arar, cosechar (hombre). De hombres y mujeres se espera que sean responsables con los hijos, trabajadores, respetuosos. Hay un sesgo hacia el hombre como cabeza de familia.

<sup>314</sup> Informante principal y amigo.

<sup>315</sup> Tanto hombres como mujeres son partidarios del empleo del chicote como medio de castigo.

<sup>316</sup> *Pijllay*. mascar coca. Mascar coca juntos indica confraternidad en igualdad. Se le ofrecen dos puñados de coca a alguien que se acaba de conocer. Es como ofrecer un cigarrillo. Yo la ofrecía siempre cuando iba de visita a una casa. En la escuela de Pisili me acerqué a hablar con un grupo de hombres que estaban esperando a que sus hijos recibieran el bono escolar Juancito Pincho (200bs). Los hombres se acordaban de mi presentación en la reunión del ayllu y ninguno de ellos había dado el visto bueno a que visitara a su familia. Uno de ellos me preguntó si yo

La política social del ayllu es que ‘hay que cuidarse’ y ‘valorar las etapas de la vida’ ‘desde el conocimiento’ (*yachay*).<sup>317</sup> La madurez (*paqusqa kay*) se alcanza hacia los 30 años, cuando cada uno debe saber sus quehaceres: Tejer, cocinar, lavar (mujer) y arar y cosechar (hombre) para saber mantener a la familia. Ricarda Llaveta (de Angola) dice que la edad ideal de casamiento es hacia los 30 años. Ahora se casan muy jóvenes, inmaduros. No está bien (*mana alinchu*).” (Ricarda Llaveta). En una reunión del yampara suyu, un adulto defendía la edad de 30 años como la edad ideal para casarse, edad a la que él llegó sin hijos – aunque no concuerda con la realidad de tener hijos antes del matrimonio. Casarse hacia los treinta, pero con hijos, tras un periodo de prueba (*tantanakuy*) parece ser el modelo ideal del matrimonio yampara. Las variaciones respecto al modelo ideal afectan a la estabilidad del proceso y pueden llevar a la separación. Si la relación de prueba no es satisfactoria, se rompe antes de avanzar, aunque tengan hijos.<sup>318</sup>

La labor divulgativa sobre sexualidad y drogas desarrollada por la defensoría, en colaboración con la ong Plan y el hospital Cardenal Ricardo Bachelier de Tarabuco se concentra en visitas a las escuelas comunales para explicar a los jóvenes los diferentes aspectos de la salud sexual. Los ayllus son especialmente críticos con la política de salud reproductiva del hospital. “ A las mujeres el Telecobre (T en cobre, DIU) se lo hacen poner en el hospital, pintura para no tener hijos. Las vuelve vulnerables al riesgo de cáncer y puede contagiar al marido. Además la mujer se vuelve más caliente, infiel.” (xxxxxx, curaca de xxxxxx) Un vecino de Tarabuco, originario de xxxxxx, me confesaba su preocupación por los dolores abdominales de su mujer tras su último parto. Presumo que le habían colocado una T en cobre.

La crítica del ayllu (xxxxxx), que coincide con la de la iglesia católica (entrevista con el párroco de Tarabuco), discrepa del discurso gubernamental (interpretan la nueva ley desde los derechos y poco dicen de las obligaciones de los jóvenes) y critica la calidad y cantidad de información dada a los jóvenes. Los ayllus, y la iglesia católica no son partidarios de los anticonceptivos, ‘quizás a las familias que ya tienen hijos, pero no a los adolescentes’ (xxxxxx). Argumentan que ‘Las políticas del SLIM-Defensoría incitan a la prostitución y a la drogadicción, porque

---

tenía hijos. Le dije que no, y me dijo: ‘pues yo tengo 10, porque soy hombre’. Luego añadió, medio en broma, que él era un hombre peligroso, que si alguien se acerca a su casa, lo echa a palos. No me amilané y allí seguí. Comenzó a llover y se sentaron a cubierto. Yo me senté al lado del hombre, en el suelo, con la espalda apoyada en la pared, como ellos. Saqué mi bolsa de coca y me puse a pijllar con ellos, y poco a poco comenzamos a intercambiar palabras en quechua de turista, se hizo el deshielo, que si hablo quechua, que qué hacía allí. Terminó aceptando que pasara por su casa – aunque no me invitó directamente.

<sup>317</sup> El *yachay*, como el technos platónico, es el saber que nos permite la producción de algo (un matrimonio, los hijos). Es el control y dirección organizada de las acciones humanas como una “disposición sapiente de la libre planificación y organización y el dominio sobre lo organizado” “opuesta a la physis o naturaleza”, que emerge por sí misma. (véase Heidegger, 1993: 25)

<sup>318</sup> La edad (inmadurez), no tener hijos (infertilidad), mala convivencia (celos, violencia), nuevas amistades, que pueden derivar en un periodo de bigamia, al que sigue el abandono de una de ellas.

los chicos practican tras la visita de los consejeros. El SLIM incita, por eso pasan los matrimonios prematuros (no se conocen bien y abandonan), abortos, madresolverismo.’ (xxxxxx). Durante mi estancia se me ocurrió sugerir que la madre y la hija preadolescente se eduquen juntas, pero Moisés dice que ‘algo así’ ya hace Plan - aunque yo no lo he visto. En realidad el mayor problema sería la oposición del padre, si desde una interpretación rigurosa del *qhari-warmi* se queja por sentirse excluido. Los padres y los adolescentes no conversan lo suficiente sobre la sexualidad juvenil, y las jóvenes aprenden en la calle, con las amigas y por el celular (teléfono móvil). La falta de guía y orientación familiar se ahonda en los domicilios de hijos de emigrantes que crecen con sus abuelos, quienes carecen de medios para educarlos.

No he podido obtener información sobre el número de casos de embarazo adolescente y de violencia sexual de varón a mujer y varón/mujer a varón en Tarabuco. Una reunión conjunta con los jóvenes del pueblo, la pedagoga de la defensoría y la doctora xxxxxx, médico que lleva el asunto de la sexualidad juvenil para el hospital se frustró por falta de fechas. La idea era hablar del aborto y prácticas sexuales de los jóvenes, Por otra parte la respuesta a las preguntas que dirigí al centro Juana Azurduy respecto a las cifras de violencia de género (de los hombres y hacia los hombres) en Tarabuco se demoró tanto que el centro dejó de trabajar en Tarabuco antes de proporcionarme los datos.

No hay infanticidio. Antes había madres solteras, lo que es consustancial al sistema de concubinato, pero ahora hay madres solteras de 13- 15 años y abortos. En la escuela y en el hospital ‘se sabe’ que hay niñas que abortan, y circulan historias de jóvenes a las que descubren porque han enterrado mal el feto. Xxxxxx (jefe médico) me informa de la práctica de aborto clandestino (no avisado al centro de salud) en el rural.

Se comenta que las maneras de convivencia en las casas fomentan la promiscuidad sexual doméstica yampara. En las casas duermen juntos padres e hijos en la misma habitación. La falta de privacidad de los padres incita al incesto entre hermanos (vox populi). Pude comprobar que es cierto que duermen padres e hijos en el mismo cuarto. En casa de xxxxxx y xxxxxx en xxxxxx , donde dormí, pagando, hay un solo cuarto de dormitorio. En la cama cerca de la puerta duerme el matrimonio, en la del medio la hija adolescente y yo ocupé la del fondo, que es la del hijo que estaba ausente. En xxxxxx destinaron un cuarto exterior para mi solo.

Una de las consecuencias de la falta de comunicación entre madres e hijas puede ser el aborto (*sulluy*).<sup>319</sup> “El paso de *wawa* a *imilla*<sup>320</sup> es crítico” (mujer de Casto Limachi). “La menstruación es considerada algo sucio, las madres no enseñan a sus hijas. Cuando a las adolescentes les viene la primera menstruación, hablan con sus amigas, no con sus madres.” (párroco de Tarabuco). Me pregunto ¿qué necesario es para una mujer yampara tener hijos cuanto antes? La mujer de xxxxxx insta a las mujeres a no esperar a tener hijos, tenerlos de joven, ‘para limpiar el cuerpo’. La sangre que no sirve debe

<sup>319</sup> Otras serían las enfermedades de transmisión sexual y el abuso sexual de menores (doctor xxxxxx).

<sup>320</sup> *Imilla*: mujer preadolescente

renovarse. La virginidad no es un valor en el mundo andino – aunque sí lo es en el católico andino. “Los hijos antes del matrimonio son de aventuras. El hijo mayor es de aventura” (xxxxxx). La mujer de xxxxxx me habla de los ‘curaj wawa’, los hijos del cura.<sup>321</sup> El hijo mayor no vive con la pareja, que puede reconocerlo o no.

Entre entrevista y entrevista yo aprovechaba para conversar con xxxxxx sobre las costumbres de los jóvenes. xxxxxx me cuenta que las niñas desde los 12 años tienen relaciones sexuales múltiples. Los adultos las califican de relaciones sexuales inconscientes, no planificadas. La realidad de los jóvenes contradice la afirmación de xxxxxx, curaca de xxxxxx, de que “Siempre solucionamos en las reuniones, se dan recomendaciones.” A la que queda embarazada el novio – un adolescente también - la fuerza a abortar, ‘se burla de ella’. Es el abuso de la burla como mecanismo de control social. Dos mujeres adultas cuentan en la reunión de yampara suyu su primera experiencia de preadolescentes en la feria dominical de Tarabuco. Un hombre que se cruzó con ellas les ofreció bebida y diversión si lo acompañaban. Las llevó a una chichería, donde les dieron a beber orines de vaca en vez de chicha. Todos se ríen del escarmiento.<sup>322</sup>

Las jóvenes embarazadas no se lo dicen a nadie, solo a sus amigas. Algunas consiguen fármacos antiabortivos en Sucre, hierbas del campo y otras provocan el aborto alzando grandes pesos. Con 1-2 meses, tiran la sangre al río, con 3 meses entierran la materia. Se sabe que es algo malo, punible y que caerán relámpagos y granizo, pero lo que eriza el vello es enterarse de que las niñas creen y asumen que están condenadas a que de mayores les pasará algo grave. El aborto, como el incesto, trae mala suerte. Los tarabuqueños creen que últimamente ‘no llueve mucho porque se meten entre familias’. Este es un tema que requiere más investigación. “Los apellidos que no se repitan, puede sucederles algo.” (Ricarda Llaveta, de Angola) En opinión de una maestra de secundaria de xxxxxx, la repetición de apellidos (xxxxxx xxxxxx, xxxxxx xxxxxx) se debe a que la tendencia a casarse entre primos va en aumento. Hay un caso en xxxxxx, al que los maestros califican de raro: ‘la pareja no vive junta, ellos solo hacen hijos. Ni se miran, ni se hablan, ni se llaman papás, pero los hijos, menos el primero, son reconocidos’. (maestra de xxxxxx). Es posible que sean parientes, porque ambos se apellidan xxxxxx. La repetición de apellidos en comunidades de ex-hacienda (hoy comunidades de sindicato) requiere atención. Se repiten los apellidos: xxxxxx (en Cororo), xxxxxx (en Paredón), xxxxxx (en Lajas). La cultura yampara prohíbe el matrimonio entre primos hermanos (tienen los mismos abuelos<sup>323</sup>). La funcionaria que lleva la oficina del Registro Civil de Tarabuco me dice que no es la regla, pero puede haber casos en que se casan – la gente sabe que no tiene que casarse. Lo ideal son los 4 apellidos diferentes. El apellido Sisa se repite para las mujeres del área Tarabuco en los siglos XVII y XVIII (archivos ABAS)<sup>324</sup>. En un artículo Ximena Medinaceli (2003) explica la

<sup>321</sup> El derecho de pernada de los curas forma parte del imaginario popular andino. Véase Gustavo Adolfo Otero (1942).

<sup>322</sup> Antiguamente la primera visita de una adolescente a la feria de Tarabuco tenía que ser con ropa confeccionada por ella misma.

<sup>323</sup> Abuelos: jatun tata y jatun mama.

<sup>324</sup> Por falta de tiempo no he podido revisar con calma los documentos del ABAS (Archivo Arzobispal de Charcas). Desde el siglo XVII hasta 1943, en que comenzaron a registrarse en las

repetición del apellido Sisa para las mujeres durante la colonia por pragmatismo eclesial, como un efecto de la imposición del doble sistema de apellidos católicos a los indígenas, que no usaban apellido de familia.

#### **IX.4.- Desheredados y descarriados: Tipología de personas sensibles a casos de divorcio.**

Todo aquel que se aparta de la norma social es un *q'ala oveja*, una oveja descarriada. A continuación describo diferentes tipos de personajes, con una relación de pareja más sensible al divorcio por apartarse de alguna manera de la norma social.

##### **1.- Qhari Qhachun.**

De *qhari* (varón) y *qhachun* (nuera). La residencia yampara es virilocal,<sup>325</sup> la mujer circula entre comunidades, pero hay casos en que el hombre se muda a casa de la mujer.<sup>326</sup>

La valoración social del *qhari qhachun* varía entre el respeto y la burla.

La valoración es positiva, de respeto, si hace falta mano de obra masculina en casa, porque la esposa es hija única o sus padres solo han tenido hijas. Si 'se porta bien', le permiten convivir, asiste a las reuniones e incluso puede acceder a cargos. Viven 'no más', ayudan a sembrar, 'hacen vivir a sus wawas'. En xxxxxx hay un caso de *qhari qhachun*, "pero se lleva bien con los hermanos y suegros. Es de la misma comunidad: Un xxxxxx en casa de mujer xxxxxx." ( xxxxxx, curaca de xxxxxx).

La valoración social es negativa, de burla, cuando:

- la mujer, parientes y comunarios abusan del *qhari qhachun*. Algunos le hacen renegar: 'no eres casado', 'vives a costa de tu mujer'. Es decir, le niegan una identidad.

- el *qhari qhachun* abusa de la situación, 'no se porta bien'. Tiene relaciones sexuales con su cuñada, le acusan de que quiere quedarse con los terrenos. En la comunidad de sindicato de xxxxxx los cuñados habían expulsado a un *qhari qhachun* al que acusaban de infidelidad matrimonial. El afectado vive y trabaja ahora de xxxxxx en xxxxxx.

---

notarías, la documentación sobre matrimonios y divorcios se guardaba en los archivos parroquiales. Hay casos que requieren revisión por la confusión de apellidos: "El 7 de mayo del año 1739 habiendo precedido lo dispuesto por el Concilio de Trento casé y velé in facie e decie a Santos Chuspi, viudo, hijo legítimo de Juan Chanui y de Bartola Sisa con Ana González, soltera, hija legítima de Diego Condori y de Micaela Reina, padrinos Thomas Chino y Maria Rosa, testigos Bartolo Sacaca y Gerónimo Coaquira y conforme de licencia matrimonial." Obsérvese que el apellido de los novios no coincide con el de sus padres.

<sup>325</sup> En residencia virilocal el yerno se llama *t'olqa*.

<sup>326</sup> En un caso del juzgado la mujer se opone a la residencia virilocal en la comunidad de él. Se trata de una unión concubina de emigrantes en xxxxxx, con xxx hijos.

Aunque el *qhari qhachun* tiene seguramente sus tierras en otro lugar, lo que haría de contrapeso, sus parientes viven lejos y no pueden corresponder. En caso de conflicto el *qhari qhachun* termina abandonando la comunidad. ‘Lo botan o se divorcia la mujer’ (Domingo Vela, de Paredón). En xxxxxx, xxxxxx conoce ‘2-3 casos ‘ de *qhari qhachun*, como el caso de xxxxxx, “que lo echó de casa por flojo, no pagaba ni los gastos. Habían convivido xxx años.”

En base a mis lecturas de Levi Strauss y Leach se me ocurrió que el matrimonio hipogámico *qhari qhachun* pudiera dar lugar a una sub-casta de yernos, de *qhari qhachunes* al servicio de sus afines. Se lo comenté un día de pasada a Moisés, que me siguió la conversación en ese momento. Estábamos de acuerdo en que podrían esconder intereses por tierras y adoptar la forma de acusaciones por celos,<sup>327</sup> pero al día siguiente Moisés había cambiado de opinión y ya no le pareció un tema relevante, ‘aquí no hay *qhari qhachunes*’ me dijo. Otro escenario con activa presencia de *qhari qhachunes* podría ser la preparación de una boda, que requiere mano de obra durante toda la semana anterior al día de celebración. Se cuece pan, se matan animales, se prepara chicha, se pelan patatas, se trae madera, se arregla la casa. Sin embargo xxxxxx, el anfitrión de la boda de su hijo, no le dio importancia y dijo que mayormente eran acuerdos de *aini* (colaboración recíproca, a devolver). Estos son puntos no aclarados, a estudiar.

## 2.- Cholero.

Derivado de chola<sup>328</sup>, es un seductor de cholas. Los choleros son los donjuanes del rural andino. No cometen pecado, ni son perseguidos, aunque tampoco están bien vistos. Su drama es que, como el soltero, no conoce familia.

La mujer también puede ser cholera, aunque el vocabulario popular la encasilla en los papeles de infiel, llamándola arrecha<sup>329</sup> (*junchi*) y adúltera, como la mujer que se mete en lugar ajeno (*tarachi* = ave dañina). Su hijo es un *pant’ay*, hijo por descontrol del deseo, por infidelidad.

Me cuentan el caso de un don Juan de Tarabuco. El Sr, que vivía en xxxxxx, era xxxxxx y trabajador, con tierras. Conoció a una xxxxxx y le propuso matrimonio. Ella le dijo que aceptaba casarse con él si reconocía a sus hijas. El juez de Tarabuco no le aceptó el reconocimiento – pero el de Sucre, sí. Pronto surgió la violencia familiar en la pareja, él le dio un empujón a la señora. Se impusieron medidas de seguridad, que no se acercara a ella. El juez impuso una asistencia familiar de xxx bs para las dos hijas. El Sr. planteó el divorcio sin causal – se

<sup>327</sup> ¿Esconden los celos un problema social, relacionado con el acceso a la tierra? El caso de partida me lo había contado un vendedor de tejidos en Tarabuco: en la comunidad de sindicato de xxxxxx los cuñados habían expulsado a un *qhari qhachun* al que acusaban de infidelidad matrimonial. El afectado vive y trabaja ahora de xxxxxx en xxxxxx.

<sup>328</sup> Cholo/a: “Rae: 2. adj. Ec., Méx., Pan. y Perú. Dicho de un indio: Que adopta los usos occidentales.” En realidad son las jóvenes indígenas que abandonan el traje indígena y se ponen falda (pollera).

<sup>329</sup> Arrecha: Rae: 2. adj. Dicho de una persona: Excitada sexualmente.

justifica en que ya no cumple el objetivo (Nueva Ley) y solicita negación de paternidad, que justifica en que el Sr sufre 'xxxxxx'. Gana la demanda y le quita el apellido a las hijas, las expulsa de casa y deja de pasarles AF. Según Moisés, el Sr. hizo la misma jugada xxx veces. La última mujer tuvo que salir de casa, avergonzada, porque él no apareció en largo tiempo. La abogada le citó en su despacho para que yo le entrevistara, pero cuando empecé a hacerle preguntas acerca de los motivos de sus crisis matrimoniales, se levantó y se despidió. ¿Por qué lo hace? No tiene que rendir cuentas a nadie, cumple con los requisitos de buen padre de familia (es trabajador, tiene casa, aseado y galán) y elige mujeres de un mismo perfil, madres solteras e independientes.<sup>330</sup>

Un cholero no es un adúltero. El adulterio del hombre o la mujer casado/a es un caso grave, un *jatun j'ucha* (*j'ucha* es pecado ó delito). La comunidad se posiciona a favor de la víctima y puede llegar a promover la expulsión del adúltero.

El procedimiento para los casos de adulterio se puede sumarizar en recomendación, advertencia y chicoteo. Julián Champi describe las etapas: La primera vez se avisa a los padrinos de boda. La ahijada avisa, 'así me está haciendo'. El padrino recomienda (*k'amiy*). La 2 vez se advierte pero ya puede dar castigo el padrino mismo, *k'amiy jasutiy*, con chicote (zurriago). 'El adúltero ya no comete error'.<sup>331</sup> Algunos siguen cometiendo adulterio. Una tercera vez el caso va al consejo de autoridades del ayllu Nación yampara. Son autoridades nombradas por cada ayllu, que hacen llegar su decisión a los afectados. El caso se ve en la comunidad, y ya resuelven sí o sí. Entonces se castiga más fuerte, con chicote (zurriago). Primero chicotea el padrino, si el acusado resiste, lo chicotea la comunidad. El castigo con chicote se mide en 'arrobos', una unidad de masa: media arroba (12 chicoteos), un quintal (24) etc. Pero con tres latigazos de chicote es suficiente para confesar y arrepentirse, "al tercer chicotazo, se admite la falta" admite Moisés, quien en una comunidad asistió una vez a un castigo público con chicote, al segundo latigazo el reo confesó su adulterio.<sup>332</sup> El dirigente de xxxxxx me cuenta el empleo del chicote en un caso de adulterio. El marido era pasivo, la mujer quedó embarazada de otro, y abortó de cuatro meses, por miedo. La comunidad se ha callado, pero al otro le han *huasqueado* (pegado con el chicote) sus familiares en Tarabuco. Ahora siguen los dos, como si no hubiese pasado nada. El marido, dicen, que la ha perdonado. El también le había sido infiel a ella y tuvo un hijo con la hermana de la mujer."

Hay una justificación general de la validez de la sanción por chicoteo. Los entrevistados de ayllu lo aceptan como una medida disuasoria y efectiva y como

---

<sup>330</sup> El papel de la mujer independiente, con recursos económicos está por analizar. "En Tarabuco hay mujeres propietarias, que manejan capital" (abogada), pero "En Tarabuco no hay grandes mujeres prestamistas, solo en Sucre" (una vecina). Los negocios ubicados en la plaza 12 de Marzo son regentados por mujeres, que se unen para exigir demandas comunes a la alcaldía – por ejemplo en el uso del espacio público por vendedoras informales. Una revisión del registro de casos en el Juzgado de conciliación de Tarabuco arroja un total de tres mujeres prestamistas, una casada y las otras dos separadas.

<sup>331</sup> Las trasgresiones se evalúan como error.

<sup>332</sup> Nótese en la metodología para el tratamiento de casos en las comunidades, se gradúa la falta por su naturaleza y por su incidencia – la primera vez se perdona la falta.

sanción en casos graves (adulterio, infidelidad, reconocimiento de paternidad). Xxxxxx y xxxxxx, de xxxxxx, se acuerdan de la separación de la prima de xxxxxx. “La pareja ha reñido y se han separado. Él, de borracho le pegó a su mujer. La mujer ha venido a quejarse a la comunidad. Le pegaron con el chicote, ‘nunca más va a volver a pegar’. Tuvo que pedir perdón a la comunidad.”

Me da la impresión de que es un resabio colonial y que los niños crecen con la amenaza del chicote sobre sus posaderas. Una tarde, paseando por Tarabuco, pude observar una escena reveladora: un adolescente amenazaba con un chicote a su hermano menor, de unos 10 años, en presencia de su hermana, de unos 12 años y la madre de los tres (supongo que era la madre). El adolescente blandía el látigo delante del hermano menor, para que éste se levantara e hiciera una tarea doméstica.

### **3.- *Iskay warmiñuy.***

De iskay (dos) y warmi (mujer). Son los hombres bígamos. Reprobados socialmente: ‘No tiene que ser así. En xxxxxx hay un par de casos’ (xxxxxx,xxxxxx). Pueden ser denunciados a la defensoría y policía.<sup>333</sup>

Lo corriente es que él abandone porque ha encontrado nueva pareja, caso xxxxxx, Dos hijos reconocidos (certificado de nacimiento) – Concubinato.

Le acusa de falsas promesas: “Solo se ha burlado de mi persona con falsas promesas de vida en común, puesto que él mismo ahora tiene otra mujer, desde ese momento se olvidó de que él tiene que ser responsable de la misma.” Art 109, ley 603; Art 2, Derechos del niño 1959, 20 nov..

Pero a veces las uniones se solapan, y durante un tiempo un hombre tiene hijos simultáneamente con una y otra mujer.

Una informante, viuda de xxxxxx, de xxxxxx años de edad, con xxx hijos, el mayor de xxx años. Convivió xxx años en casa de su marido/conviviente, en el terreno regalado por el papá del marido. La pareja se conoció en Tarabuco, ‘sacaron’ (sic) una hija y él la reconoció, pero no quería casarse con ella. Hablaron entre los padres y le obligaron a continuar con ella, pero él estaba enamorado de otra mujer. En casa del marido vivía enclaustrada. No mantenía relación con la otra mujer, pero ambas sabían de la existencia de la otra. Xxxxxx dice que le hablaba a su marido, peleaban, discutían, y se enojaban. Sus hermanos se enojaban y le amenazaban con pegar. Así vivió xxx años, tuvo xxx

---

<sup>333</sup> De la bigamia en entornos emigrantes se hacía cargo ya el Sínodo de la Plata, 1619: T. 17 – De sponsabilibus et matrimoniis, Cap. 1: “Muy gran desorden ha habido hasta aquí en este nuestro arzobispado acerca de matrimonios de chiriguanes y chances (chanees) que salen de la cordillera, dejando allá sus mujeres y al contrario con quien fueren casados en su infidelidad, y acá, sin que se tema iniura creatoris, antes sin hablar palabra del cónyuge infiel y sin otra más consideración, y por ventura sin constarles de bautismo, los casan. Y proveyendo en ello de remedio mandarnos a los curas y vicarios de este nuestro arzobispado no casen esta gente sin hacer primero relación y tener licencia del ordinario, lo cual así guarden y cumplan, con apercebimiento que será castigado el que lo contrario hiciera conforme a su exceso”.



hijos. Cuando quedó viuda, no logró casarse<sup>334</sup>. Ahora vive con su hermano solito. Una trabajadora de una escuela me cuenta su historia, que tiene dos niños y su marido vive con otra mujer en xxxxxx y ella no sabe si él volverá. Vive en casa de sus suegros, que no la echan, pero la coaccionan, “utilizan mi cuarto para almacenar la cosecha”. Para Moisés, con quien comento el caso, la solución es que ella se vaya de casa de los suegros e inicie una nueva vida. Ella presiona con el argumento de que no tiene dinero para ello.

En estos dos casos vemos como las mujeres se aferran al derecho a vivir en casa del marido (la virilocalidad) como tabla de salvación. No las echan, la comunidad lo respeta, pero según la defensoría, es una práctica desaconsejable, porque la mujer demanda servicios a un grupo de afines, que la atienden por sus hijos, pero que nada quieren saber de ella. Lo mejor sería que se fuera y demandara pensión alimentaria para sus hijos, según la defensoría. Pero estas mujeres no actúan así, y se aferran a los derechos culturales de la virilocalidad tras *warmi mañakuy*.

#### 4.- La suegra celosa: la ideología de la *mamita*.

Es la suegra renegona. La suegra ‘no entiende’, defiende a sus hijos, e incluso llega a renegar de sus nietos. ‘No les saluda por la calle’ (Abogada de Tarabuco; xxxxxx, de Mishka Mayu). “Mi madre odiaba a mis hijas con mi ex esposa.” (xxxxxx, divorciado) La suegra puede entrometerse para impedir la violencia familiar, ‘¿de qué estás golpeando a mi hija?’, pregunta al yerno. Pero el asunto va un poco más allá, por la vigilancia constante de los suegros sobre la pareja.

Matrimonio civil – xxx años, con xxx hijo de xxx años

Ella: Que él la engañó y ejerce violencia psicológica sobre ella: él la compara con su amante. “Que soy una perra, me llaman sus familiares y que “ellos me quitarán todo, hasta mi hijo”. Discriminación por parte de la familia de él.

El dice que el anticrético solo es de él. Solicita desvinculación, con Separación de cuerpos y de Bienes gananciales.

La actitud de sobreprotección de las madres sobre los hijos es un tema de dominio público (abogada xxxxxx). Un joven de Tarabuco, de nombre xxxxxx (licenciado en xxxxxx), hijo de una xxxxxx en xxxxxx, critica duramente la actitud del lado materno. Me cuenta que tuvo que romper con una antigua novia por el rechazo de su familia. Su abuela materna amenazaba a su novia. Lo ideología de la *mamita* se quedaría en prohibiciones privadas en un sistema complejo, derivadas de los intereses de los padres, que no valoran los bienes del novio/a como apropiados para su hijo/a o que las familias no se llevan bien entre ellas si no fuera que tras el matrimonio, la suegra continúa interfiriendo en los asuntos de la pareja: “Mi suegra quiere hacer divorcio, no sé de qué será’ (xxxxxx, Mishka Mayu). Si el asunto se pone feo, tienen que arreglar en Tarabuco, donde firman un acta de buena voluntad, con sanción de entre 10-20 bs. (2-3 euros, Mishka Mayu) y los 300-500 bs, (Paredón). La independencia de los hijos respecto a

<sup>334</sup> Según xxxxxx, y otras mujeres consultadas, el padre soltero lo tiene mejor para rehacer su vida con otra pareja que las madres solteras.

sus padres sería una definición de matrimonio (René Vargas), los suegros ‘no tienen que meterse, no saben la situación de su hijo.’ xxxxxx conoce un caso en Mishka Mayu: ‘pero en vano, porque el hijo decide.’

Xxxxxx (abogada), que incide en el excesivo apego de las madres por los hijos, sugiere la regularización de otras formas de desvinculación: de padres e hijos y entre hermanos. El asunto es de calado. La prioridad del SLIM son los hijos pequeños. Moisés me explica la necesidad de que se regulen las obligaciones entre esposos a costa de las obligaciones filiales con la familia de orientación, para evitar casos de desprotección familiar. En opinión de Moisés, la ley debería prohibir que los hijos dieran el dinero a sus padres y no a sus esposas. Me cuenta el caso de una pareja con hijos. Él enviaba dinero regularmente a su casa, (residencia marital virilocal), pero se lo quedaban sus padres, que lo redistribuían a su criterio y beneficio con el consentimiento del hijo. En el fondo, dice Moisés, tenemos que solucionar el conflicto entre el amor y la afinidad. “El amor de pareja es una quimera, un invento del Romanticismo. El verdadero amor se da entre padres e hijos; en la pareja, como ya dijeron los romanos, se da afinidad, uno se junta con quien tiene aficiones comunes.”

## **5.- El padre que reniega de sus hijos.**

Que en un caso, el primer hijo de la pareja, nacido en 19xx, no fuera legitimado por el padre hasta 19xx, tras el nacimiento del segundo hijo de la pareja, en 19xx, cuando la pareja ya estaba casada, habla de las dificultades que afronta el reconocimiento público de los primeros hijos en las parejas de prueba. En la nueva ley 603, la paternidad genera controversias locales. Antes, en la ley derogada solo la maternidad era segura. La mujer tenía que demostrar quién había sido el padre de la criatura. Por motivos económicos, tiempo, etc., no demandaban. Ahora, en la ley 603 se presume la filiación. La ley establece que la mujer tiene el derecho a indicar quién es el padre. El hombre tiene 6 meses para demostrar que no es el padre.

La negación de paternidad tiene dos escenarios:

a.- El padre que niega su paternidad en el juzgado.

i.- Las relaciones puntuales entre adolescentes son la principal causa de embarazos no deseados. Son jóvenes inmaduros, influenciados por su familia, aunque a veces no se sabe quién es el padre del bebé. Un informante, actuario del juzgado jubilado, me cuenta su experiencia: “Cuando les preguntaba a las madres solteras, ¿de quién es la wawa?, estas me contestaban ‘tata Dios sachan’ (solo Dios lo sabe)”. Una de las consecuencias de la disminución de la edad de las madres solteras es el aborto, porque no pueden hacerse cargo de los bebés (xxxxxx). Abajo describo la información de xxxxxx sobre el aborto juvenil.

ii.- Revancha porque ella ha solicitado pensión por asistencia familiar. En el siguiente caso, la pareja son originarios de xxxxxx, pero emigrantes en xxxxxx. No llegaron a acuerdo previo para seguir conviviendo juntos. xxxxxx está

embarazada de su xxx hijo con xxxxxx, quien se compromete a ayudarla en su restablecimiento físico, para lo cual le dará una oveja, xxxkg de azúcar y xxx kg de arroz. El juez fija (en 19xx) una pensión mensual de xxx bs. En respuesta xxxxxx solicita nulidad de obrados y anuncia juicio de nulidad de reconocimiento de paternidad.

Tienen xxx hijas fruto de su convivencia entre 19xx-19xx (en xxxxxx y xxxxxx), pero él solicita negación de paternidad ad-ventre del bebé que está en gestación. Primero la reconoció, pero cuando ella demandó pensión, él solicitó nulidad de obrados. El juez decreta cárcel hasta que cancele lo adeudado.

La demanda es motivo de ruptura definitiva de relaciones entre la ex - pareja. Un informante me cuenta su caso: ‘Tengo un hijo con mi antigua novia. Ella estaba enamorada de mí, pero ya no. Rompí con ella definitivamente porque me denunció por la pensión’. xxxxxx, que no pasa de 20 años, trabaja de xxxxxx en xxxxxx. De ello ahorra para pagar los xxx bs/mes que ha fijado el juez.

No hay un ritual de ruptura entre los ex. Esta se marca con no dirigirse la palabra (la abuela que niega el saludo a los nietos, los ex – esposos que dejan de hablarse). La hermana de un dirigente de xxxxxx se ha divorciado, ‘cabal divorcio’. La pareja estaba criando un hijo y ahora ya no se hablan. La mujer y el marido acudieron a la comunidad, donde firmaron un acta de separación para que no hablaran entre ellos. Cada uno tenía ya otra familia.

En este contexto tiene sentido el programa de Moisés, ‘que se liberalice la mente’ de los separados, y pone el ejemplo USA: que el ex marido boliviano encuentre como algo normal recoger a los hijos en el nuevo domicilio de su ex esposa. También Julián Champi me puso como ejemplo de madresolterismo el modelo de relaciones liberales USA. Yo creo sin embargo que no responden a las mismas motivaciones socioculturales.

iii.- Moneda de cambio, ‘si reconoces a mis hijos, a cambio ...’

Él es un campesino y xxxxxx de xxxxxx. Conoció a su esposa en xxxxxx. “Nos conocimos, le pedí que se casara conmigo, me puso la condición de que reconociera a sus xxx hijas habidas con otra persona.” Tras una convivencia agraria, se separaron y él solicitó la exclusión de paternidad, porque el reconocimiento inicial había sido un montaje. El sindicato le apoya: “Que este Sr es de la comunidad, afiliado y que en sus xxx años de vida conyugal con la Sra, no tuvo ni un hijo ni hija. Por los análisis de Sucre nos enteramos de que él es xxxxxx.” Él dice que “Una vez consumado el matrimonio pude comprobar que las intenciones de mi cónyuge fueron perversas. – sacarme plata (ella y sus hermanos) y productos agrícolas, celándose (“tu madre es tu chola”) y denunciándome por violencia familiar, logrando sacarme de mi propia casa. Cuando intervenía en la educación de las hijas, me decía: ‘No son tus hijos’ ( mana wawasnykichuy), ‘no eres su papá’ ( mana tatankanquichu), ¿A qué te

metes? (imanan metekanqui?) Yo no soy el padre biológico y ella se continúa lucrando con la pensión.”

Ella lo critica con dureza, “ que él llegaba borracho, celos, maltrato, y se dirigía a las hijas con desprecio.”, Que él la humillaba, “Andate con tus qharis (hombres).”

El juez declara la exclusión de paternidad y le retira el apellido y la pensión a las niñas.

En un caso, él (nacido en 19xx) es de xxxxxx, vecino de xxxxxx. 19xx. Ella, nacida en 19xx, es de xxxxxx, xxxxxx. En 20xx hizo la inscripción pero en 20xx pide la anulación. Alega engaño y presión: “Ella hizo que me confundiera y me engañó”. “Reconoce no más a mi hija, te prometo que no te voy a pedir nada y no te voy a molestar nunca.” “En nuestra comunidad de xxxxxx existía el comentario de que esa niña era para otra persona”. “Es notable que la Sra. no sabe con exactitud quien es realmente el padre y progenitor de su hija.” “Esa acción de AF que la mencionada Sra. me inició, es solamente para pretender obtener un rédito económico a costa de su hija.” “Con este hecho ya me causó problemas con mi familia que tengo legalmente constituida.”

Ella lo amenaza con la cárcel y responde que es calumnia que “Mucho más antes de tener relaciones amorosas con su persona mantuviera relaciones carnales con otros individuos de la localidad de xxxxxx.” “Que ella tenía xxx años de edad cuando las relaciones. ”

El proceso se extinguió por inactividad – disposición transitoria tercera, ley 603. Se supone que las partes alcanzaron un acuerdo extrajudicial.

Los hijos son moneda de cambio en las relaciones de los padres. En el caso xxxxxx, la pregunta retórica de la joven madre, “Me pregunto por qué aceptaría tener a un niño que dice no ser de él” bien la podría responder Levi Strauss “Que un niño sea reconocido depende de la relación entre los padres – no de la relación padres-hijos.” (véase E. Leach: Levi Strauss, (1970, cap. VI)). Sociológicamente la sentencia del caso xxxxxx (Homologación) da a entender que la relación diaria con los hijos no es una prioridad para algunos padres, “el Sr. (xxxxxx) se compromete a visitar y vigilar la crianza de su hija en el transcurso de la semana.” La legislación boliviana establece que la presunción de filiación se hace valer por indicación de la madre o del padre. La contraparte tiene 6 meses para probar sus intereses en el caso.

b.- Negación pública de paternidad:

El padre puede negar a los hijos en público – aunque los reconozca judicialmente, les niega el saludo, les dice que ‘no sois mis hijos’. La entrevista más dura durante el trabajo de campo fue con una madre soltera de xxxxxx que tiene xxx hijos de un hombre de otra comunidad, que vive en xxxxxx, donde formó familia con otra mujer. Me acompañó en la visita su hija menor, de xxx

años, a la salida de la escuela. La madre regresó con las ovejas y me invitaron a entrar en casa. La madre me cuenta que el padre no quiso nunca atender a sus hijos. La hija presente no conoce personalmente a su padre pero, naturalmente, sabe quién es y dónde vive. Me dice, con lágrimas en los ojos, que su padre la rechaza cada vez que intenta acercarse a él. En estos casos de bigamia (*iskay warmiñuy*) – en la que el hombre forma familia con dos mujeres al mismo tiempo - el hombre toma una decisión de profundas consecuencias para los afectados, porque una vez tomada la decisión de asentarse con una de las dos mujeres rompe la comunicación con la otra y sus hijos.

## 6.- Madres solteras.

No le he prestado suficiente atención a los *wajcha wawa* (huérfano), no me ha quedado claro si lo son en realidad o son hijos de padre o madre desconocido o abandonados. Por ejemplo, en una clase de primaria en xxxxxx había tres niños *wajcha*, dos en otra clase en xxxxxx. Que siempre ha habido madres solteras nos pone ante un doble escenario. En el primero, forma parte de lo cotidiano en las comunidades. La situación de madre solterismo es por abandono (Claudio Limachi, de Puca Puca). El hijo de madre soltera se denomina *junchi kanu*, en tono despectivo. Sin embargo que el primer hijo sea de soltera no es impedimento para casarse, y la mujer se casa con un varón que posiblemente también haya sido padre soltero. xxxxxx y xxxxxx tienen xxx hijos de casados. Ella aportó al matrimonio un hijo de soltera. Dice que no se casó con el padre del bebé porque era flojo, no sabía trabajar. Y no tenía tierras (motivo para un rechazo familiar a la pareja). Tras la ruptura, la mujer, ya madre, regresa a la comunidad de sus padres. Las más afortunadas construyen casa en terreno cedido por su padre. Generalmente luego se unen en concubinato con otro hombre, que también tiene su hijo de soltero, pero, aunque lo haya reconocido, no tiene relación con el mismo. En un caso de demanda de asistencia familiar por abandono, una mujer declara: “También mi hijo de soltera (que lleva los apellidos de su padre biológico, nos ayuda mucho.” Su primer hijo, su ‘hijo de soltera’, ya es adulto. Tanto hombres como mujeres mantienen relaciones seriales. “Los padres felicitan al hijo que vive con persona ajena, ‘vas a vivir bien’, le dice su familia, pero a los padres tampoco les gusta que el hijo les presente muchas yernas.”<sup>335</sup> (Julián Champi) Mejor que la ruptura sea definitiva, para que los celos no infesten a la nueva pareja. Véase el siguiente caso:

Concubinato. Ella es de xxxxxx y él de xxxxxx. La pareja tiene xxx hijos y ella tiene una hija de soltera, reconocida. Él se muestra celoso y la acusa de que mantenía una relación cercana con el padre de la primera hija. Se dice que el primer novio se había desatendido pero que volvió a interesarse por la hija hace un año. Al hijo le dice “Vos te quedarás conmigo porque me perteneces”. Ella acusa a su hermano por intromisión: “Me dice: ‘Tú te portas mal. Dice que estuvieras portándote mal, y le haces sufrir a tu marido’. Me quiso pegar. “Dice que vos le molestas al papa de tu primera hija”. Se propone conciliación. El fiscal desiste de la acción penal, pero se separan definitivamente. El cambia de domicilio, “se tiene que ir”.

---

<sup>335</sup> Por este motivo, no estoy de acuerdo con Jacques Malengreau (2008) cuando define el matrimonio de prueba andino como monogamia en serie.

Hay también madres solteras con hijos para diferentes hombres. La señora xxxxxx, tiene xxx hijos de xxx padres diferentes, y otra señora xxxxxx tiene xxx para diferentes padres. Una informante, de xxxxxx, tuvo un hijo con una nueva pareja, pero la unión no funcionó. Las causas del fenómeno son diversas; en un caso puede tratarse de *qhari qhachun*, porque ella vive en casa propia. Su última pareja era un viudo, también con hijos, que deseaba rehacer su vida. “Veo a la familia que pelea. Ya es tarde para emigrar.” En el caso de la xxxxxx de xxxxxx puede tratarse de pobreza y engaño, y en xxxxxx xxxxxx lo achaca a la mala suerte. Xxxxxx se separó de su primera pareja, de xxxxxx, por voluntad propia (*jampuchaini*). Habían convivido sin *warmi mañakuy*. Regresó a xxxxxx y su padre le dejó construir aquí. Los hijos son reconocidos, fue al juzgado para exigir pensión, pero no continuó con la demanda. Luego tuvo otro hijo con un novio de xxxxxx, que ya tenía hijos con otras mujeres – un cholero, le llama, que la engañaba, dice. Ha acudido al ayllu, la comunidad dijo que iba a ayudarlo, pero así se quedó. Su familia lo achaca al destino, a la mala suerte de xxxxxx. Quedó huérfana de joven, y sus hermanos le repiten, ‘ Así sola te vas a quedar porque no tienes suerte’ (*mana sortija kaunder*).

El otro escenario incluye la violencia, porque ha habido un abuso de poder. En la memoria popular persiste la imagen de los curaj wawa (hijos del cura) (mujer de xxxxxx). Pero en la actualidad el madresolterismo es una fuente de demandas de pensión alimentaria.



## X.- Actitudes globales y divorcio local

### X.1.- El divorcio como fenómeno latente en la sociedad tarabuqueña.

¿Es el divorcio un tema de actualidad en Tarabuco? 'No nos planteamos la pregunta' (Casto Limachi, curaca de Puca Puca). Las separaciones son muy pocas y antiguamente no había separaciones, me dicen. Xxxxxx y xxxxxx describen su comunidad de xxxxxx como bien estructurada, con buena relación entre vecinos. Dicen que no hay divorcio. No hay adulterio – pero sí hay celos, que pueden llevar al abandono. Tanto a nivel de pareja (René Vargas) como comunitario (Natalio y Teresa) "Todo es entre nosotros". Hay una idea de cumplimiento, de que la pareja es una entidad completa. Por eso, xxxxxx, curaca de xxxxxx, se pregunta "¿en qué hemos fallado?" ( fallar: *pantanki*) para que aparezcan casos de separación en su comunidad.

Esta visión, ideal, de la comunidad y la pareja, como una entidad autosuficiente, intacta y cabal, en la que todo es *k'amiko*, 'como tiene que ser', es un reto para el investigador del divorcio. Metodológicamente habría que empezar desde arriba, desmantelando hacia abajo el patrón cultural yampara hasta encontrar la pieza que ya no encaja.

Otra manera local de afrontar el divorcio es ubicándose en un contexto global. Se percibe que el divorcio es algo incipiente en las comunidades. "Va a haber divorcio, se escucha de ese problema. Se está notando." (xxxxxx, de xxxxxx). "Antes no había divorcio, ahora empieza de a poco". (xxxxxx), especialmente entre los jóvenes. "Las comunidades no hacen diagnóstico porque no hay divorcio pero, casi casi está sonando. La sensibilidad general es que los jóvenes mal (se) están comportando" ( xxxxxx, ex curaca de xxxxxx). Se entiende que la separación de parejas es uno más de los efectos de la crisis económica y de valores que afecta a la juventud del mundo contemporáneo. Aquí podemos proceder desde abajo, desde la realidad sociológica del mundo circundante. El incipiente divorcio es un problema demográfico y la crisis requiere una acción que responda al molde indígena. Para xxxxxx un remedio es la búsqueda de nuevos territorios. "El territorio canaliza el emprendimiento y permite el vivir bien, evitando el divorcio" (xxxxxx, ex curaca de xxxxxx).<sup>336</sup>

Llegados a este punto, haré una digresión para explicar los dos proyectos de ampliación del territorio yampara. Actualmente los ayllus yampara se encuentran embarcados en un doble proceso de reclamación de tierras. Los ayllus consideran que disponen de poca tierra, y piden al estado que éste les compense con nuevas tierras fiscales.

---

<sup>336</sup> A la manera de la búsqueda en las creencias de soluciones a las crisis morales en tiempo de cambio africanas. Véase "Moral Crisis; Magical and Secular Solutions", en Max Gluckman, ed.: "The Allocation of Responsibility", Manchester, Manchester University Press, 1972: 1-50.



1.- Hay un proceso de reclamación de tierras locales. Durante mi estancia se celebró un cabildo general yampara, donde participaron los 7 ayllus de Tarabuco. El motivo era doble: recibir los primeros títulos de tierras colectivas emitidos por el Instituto de Reforma agraria (estado de Bolivia) – que en esta primera etapa el estado concedió a las comunidades de ayllu de Pisili y Thola mayu – y manifestar su desacuerdo con el estado por la lentitud del proceso, que lleva más de 9 años paralizado. La falta de la palabra ‘nación yampara’ en los títulos evidencia el desencuentro entre el gobierno central y las reclamaciones identitarias de los ayllus yampara.

2.- El proyecto de expansión hacia el departamento de Beni.

El proyecto yampara es construir un sector urinsaya <sup>337</sup> (tierras bajas) en el Departamento de Beni, para lo que ya han solicitado permiso al gobierno. Informadores externos ven difícil que se lo concedan, pero los curacas yampara siguen con las gestiones, en continuas visita al Ministerio de Reforma Agraria en La Paz. “Aguardaremos, no más. Esperamos la dotación.” (Francisco Pachacopa, curaca de Mishka Mayu). “En 10 años no quedará tierra libre en Bolivia” (Justino Vargas, curaca de Thola Mayu).

Con la expansión se busca combatir el bajo nivel de vida andino compensando la falta de tierras productivas en Chuquisaca con el aumento de la producción agrícola y ganadera en el Beni. La idea es intercambiar por medio del trueque los productos entre los sectores pata (Andes) y urin (Beni) (trigo, cebada, quinua por maíz, arroz, yuca, cacao, vacas, ovejas).<sup>338</sup> Es un modelo que replica el tarabuqueño *patalado-oralado*. Por ej. Angola tiene dos sectores, uno en tierras en altura (*pata lado*) y otro en el valle (*ora lado*). En el sector alto de Lajas se cultiva papa, trigo, haba, y maíz, hortalizas, durazno en el sector bajo. No es generalizado que hombre y mujer aporten terrenos de cultivo complementarios. xxxxxx, de xxxxxx y xxxxxx, de xxxxxx, tienen acceso a terrenos en ambas comunidades: patatas, cebada, trigo (xxxxxx) y maíz, frutas y hortalizas, en xxxxxx, pero la pareja xxxxxx y su mujer, de xxxxxx, aportaron el mismo tipo de terreno de cultivo al matrimonio, y compran nuevas tierras de bajura en Sotomayor (ribera del río Pilcomayo).

El lema del proyecto en 2019, “526 años de migración” alude a la gestión de los flujos demográficos en el territorio yampara. El proyecto propone un salto cualitativo, de la identidad local como ayllu a la identidad nacional territorial yampara. “Los nuevos terrenos nos estructurarán como marka, ya no como ayllu. La idea es reproducir las 8 markas yampara (Tarabuco, Quila Quila, Yotala, Huaca, Pajcha, Arabate, Presto, Kupavilki, Aiquile) en el urinsaya Beni, poblando con 6623 habitantes yampara, 800 habitantes por marka, a 50 hectáreas por

<sup>337</sup> Urin saya = sector bajo, pata saya = sector alto. Es una réplica de la división en sectores o barrios pata (sector alto) – ora (sector bajo) de las comunidades.

<sup>338</sup> Esta política de repoblación de las tierras bajas por traslado de poblaciones del Altiplano, impulsada por el gobierno de Evo Morales, no es bienvenida por amplios sectores del país, que ve con preocupación los desplazamientos etno-campesinos. Aquí entra en juego la Ley de deslinde jurisdiccional, porque si los desplazados no son población originaria, no pueden tomarse la justicia por su mano, y aunque lo sean, como los yampara, la justicia penal pertenece al estado. Durante mi estancia una población de colonos de lengua aymara en los llanos de Trinidad, en la frontera con Brasil, ahorcó a un brasileño con el que mantenían una disputa por tierras.

persona,<sup>339</sup> destinando Tarabuco a zona turística, donde se creará un centro de investigación y producción de principios y valores culturales de los pueblos y naciones de Abya Yala”<sup>340</sup> Que xxxxxx pretenda que los ciclos de autoridad sean de 32 años, 4 años por marca, me hace pensar en la actualidad del principio de exclusividad del ayllu, que no se mezclen, como principio de orden.

El modelo globalizante (teléfonos celulares, la emigración, incluso la legislación) amenaza la reproducción del modelo de relación de pareja tradicional, base de la identidad yampara, en la que juega un papel importante la supervisión adulta del enamoramiento de los jóvenes. En opinión de los adultos está fallando la transmisión del conocimiento (*yachay*) para hacerse de pareja (*iskaychakay*), que es el primer paso para un matrimonio estable. El matrimonio es un proceso de conocimiento. “La elección es libre pero para saber elegir hay que saber de dónde se viene, quién es su familia, de uno. Ahora se casan muy jóvenes, con 20 años, y las parejas terminan separándose por ello, porque no se conocen.” (Claudio Limachi) La elección matrimonial yampara es libre pero supervisada. El desconocimiento de los jóvenes es síntoma de que falla la autoridad de los padres en asuntos de pareja. Para casarse, hay que buscar pareja. “Hay dos formas de encontrar pareja: *munakuy* ( enamorarse) y *paiyamante munay* ( querer no más), porque *mana munay* (= no hay amor), es decir, solo hay deseo. En el primer caso, los jóvenes conocen a las familias, en el segundo, abandonan y se van a las ciudades.” (Claudio Limachi). Antiguamente se encontraban en las fiestas, en la feria de Tarabuco, y los padres les decían si pueden enamorar(se). Ahora se emplea la tecnología, es por ello que ‘No sabemos cómo (los jóvenes) están enamorando’ (Claudio Limachi).

Las relaciones puntuales entre jóvenes que se conocen en la escuela o en una fiesta de fin de semana tienen a veces consecuencias graves. Por ej, el caso siguiente: el joven no quiere saber nada de la gestación y abandona. Los padres de él tienen que hacerse cargo de la pensión alimentaria del bebé porque él es menor de edad.

También se habla de parejas en las primeras etapas de la convivencia. Un abogado de Tarabuco, xxxxxx, afirma que aumentan los casos de parejas de 20-25 años, con 1-2 hijos, que se separan tras dos años. No tienen bienes. El problema legal son los hijos, por la pensión alimentaria. La abogada xxxxxx se muestra crítica con ellos, ‘La pareja no se conoce muy bien. Pronto emergen taras, celos, complejos, vicios.’ De nuevo la idea de conocerse (*yachay*): “hay que conocerse bien antes de casarse. La mayoría arrastra la situación hasta que se arregla - por conciencia, por los hijos, pero otros abandonan.”

Esta cita de una entrevista con xxxxxx, dirigente sindical de xxxxxx ilustra el problema de las comunidades antes los matrimonios de parejas jóvenes que se separan: “‘Hacen matrimonio’ (registro civil, iglesia, challan) – pero al año se dejan, con hijos de 2, 3 años. Dejan a sus parejas y se van – algunos las dejan para siempre y se casan con otra. (...) La mujer también puede dejar – pero el

<sup>339</sup> La contabilidad de la distribución poblacional tiene reminiscencias incaicas. Véanse, por ej. las publicaciones de T. Zuidema sobre el sistema de ceques.

<sup>340</sup> Abya yala: neologismo panamerindio.

dirigente no puede hacer nada. La comunidad no dice nada, ¿qué va a decir? Miran no más las familias.” Es decir:

- a la comunidad le interesa la familia, no la pareja.
- la presencia de hijos en el matrimonio.
- que el abandono puede ser mutuo.

Además los jóvenes no tienen terrenos propios. Se desempeñan como albañiles, costura, agricultura. Muchos son estudiantes.

En el rural las separaciones se han incrementado un 2- 3 % en los últimos años, y un 70% en urbano, me explica un vecino, que lo achaca a la imitación de los comportamientos urbanos. La policía de Tarabuco vigila las noches de fin de semana la plaza 12 de Marzo por los excesos de los jóvenes, que utilizan el palco de música como sala de baile break dance, a imitación de los breakers nocturnos de la plaza 25 de Mayo en Sucre. La preocupación vecinal son los robos de las pandillas. Durante mi estancia la policía llevó a cabo una gran redada. Son comportamientos nuevos, que según los vecinos la emigración y el contacto con la ciudad difunden. ‘Se ha perdido el respeto’, se quejan los tarabuqueños. Lo mismo ocurre con el relajamiento de las relaciones de pareja. “Ahora ya no hay respeto. Antes de oculto se veían las parejas, ahora en una fiesta, toman ya.” (xxxxxx, de xxxxxx)

La brecha generacional trae de cabeza a los tarabuqueños adultos: ‘no hacen caso los hijos’ (xxxxxx, xxxxxx). El yampara antes era agricultor, hoy necesita un oficio (carpintero, etc) para subsistir, localmente o en la emigración. ‘Sin oficio vamos (a) sufrir’ (sufrir = ñak’kuy) (Julián Champi, de Pisili). Los mayores echan en falta una actitud positiva de la juventud. Por ejemplo, en la música: antes se tocaba música, ahora se escucha música. Antiguamente no era así, y ahí está el papel de los jóvenes en el Tawantinsuyu (Andrés Limachi, músico). Andrés, que bloquea internet a sus hijos, es de la opinión de que la tecnología destruye. Conversamos acerca de los efectos negativos de la violencia (y sexo) en los niños que ven y compran los documentales de wrestling en los abarrotes (tiendas) de Tarabuco.

Parte de culpa, me dicen, la tiene la Nueva ley de educación, Ley 070, 2012, del gobierno de Evo Morales, “que solo habla de los derechos de los jóvenes, pero nada dice de sus obligaciones.” Un maestro con más de 30 años de servicio me dice que experimenta la Nueva ley como una pérdida de autoridad, porque ahora nadie puede restringir al joven que haga lo que le apetece.<sup>341</sup> En principio hay un problema económico en las familias, y los jóvenes de secundaria se van a Santa Cruz. Los emigrantes casados le dicen a la mujer, “tú quédate con los hijos, yo voy a trabajar. Se conocen con otras y ya no regresan. La mujer también se va. Dejan a los hijos en casa de los abuelos, tíos. Ya no regresan los dos juntos. Tienen otra pareja. Se van por la familia, pero regresan con otra familia.

---

<sup>341</sup> Acusa a la Nueva ley de ser de inspiración cubana. “Las leyes son de inspiración cubana, pero la sociedad andina no es la cubana”. Otro vecino: ‘las canchas son una innovación cubana’. En el hospital de Tarabuco hay media docena de médicos y enfermeros cubanos. La oposición los acusa de espionaje.

Si los padres abandonan, no hay quien oriente a los jóvenes. De ahí el embarazo juvenil: no hay control. La ley les faculta. Se pueden quejar al SLIM, pero la familia se desintegra. Con 13-14 años comienzan con el alcohol, fuman. Antes, con 20 años, fumábamos a ocultas. Había que ser reservista,<sup>342</sup> persona mayor, para ello. No es extraño que el 90% de los matrimonios jóvenes terminen en divorcio. No existe la estabilidad familiar.” Casto Limachi, curaca de Puca Puca es de la misma opinión que el maestro, e incide en los fallos del sistema educativo: ‘la relación padres-hijos se está perdiendo. El sistema de educación fragmenta la familia, atenta contra la cultura de las comunidades desde el comercio, crea personas sin criterio, fomenta una vida de dependencia, les hace creer que son inútiles, que no valen para revertir la pobreza, la injusticia, y la dependencia. El sistema educativo no favorece el sistema de ayllu porque ayllu quiere decir familia.” En el fondo de estas reflexiones hay un posicionamiento general del ayllu frente a la política legislativa estatal. Es la adquisición de valores (de la vida, en la vida, para la vida) en la familia frente a los valores académicos, materiales de la escuela lo que está en juego.<sup>343</sup> Moisés, abogado y director del SLIM-Defensoría, percibe dos desencuentros en los casos de familias en proceso de divorcio: entre ley y sociedad y entre los profesionales y los comunitarios. La legislación ha ahondado la distancia entre la norma y la sociedad, “la norma no responde a cómo viven las personas, qué es lo que está pasando”, y se refiere a la Nueva Ley 603,<sup>344</sup> que es la que le afecta directamente en su trabajo de abogado al frente del SLIM.<sup>345</sup> “La ley contradice a la sociedad, ya no hay respeto, hay aborto. La ley solo habla de derechos, no de obligaciones, y crea desconfianza en las comunidades.” (Moisés).

Pero Moisés es de la opinión que las comunidades tampoco están preparadas para el cambio. La figura central en el proyecto legislativo son los hijos, para los que la ley defiende su oportunidad de tener padre y madre. Es la idea de familia la que está en juego; antes eran marido y mujer, ahora tienen que pensar en los hijos. Moisés, que califica de ‘terror-terapia’ su técnica de entrevista, por su actitud amonestante ante los padres en proceso de separación, es partidario de que a pesar de las desavenencias las parejas sigan conviviendo, que se den una segunda oportunidad, hasta que los hijos tengan cierta edad para poder

---

<sup>342</sup> Reservista: licenciado del servicio militar.

<sup>343</sup> La relación de los ayllus de Tarabuco con el MAS de Evo Morales me parece un continuo tira y afloja. La nueva ley de educación intercultural lleva el nombre de Avelino Siñani, un reputado político y amauta (sabio) boliviano que a finales del siglo XIX impulsó la educación indígena, y que según Andrés Limachi profesaba la fe bahai, pero con esta ley el MAS eliminó la autonomía de las escuelas de Puca Puca y Mishka Mayu, que contrataban a sus profesores de acuerdo a un programa de educación autónomo y cultural comunitario.

<sup>344</sup> Nuevo Código de las familias y del proceso familiar. Ley n. 603, del 19 de noviembre de 2014.

<sup>345</sup> La misión de la Defensoría es fortalecer el lazo familiar para evitar el divorcio. El SLIM ó Defensoría es la Unidad de Servicio Legal Integral Municipal. Su finalidad es proteger, prevenir, sancionar al agresor ante formas de violencia. El código boliviano establece 17 formas de violencia: sexual, física, económica, laboral, etc. Según Moisés, en los últimos años ha habido una reducción en un 70% de casos de denuncia: 74 en 2015, 45 en 2016, 34 en 2017 y 4 (sic) en 2018. El servicio más frecuente es la orientación familiar, 28 casos en 2018. En total, en 2018 ha habido 3 casos concluidos de separación.

comprender, “muchas parejas han prosperado, y hoy día siguen juntos”, afirma. El caso de violencia intrafamiliar, xxxxxx, ilustra lo dicho: Pelea doméstica por celos entre concubinos. El la echa de casa y no le permite sacar a su hija de xxx semanas. Ella lo acusa de mujeriego, le llama cholero. Ante el SLIM, él se muestra arrepentido, deciden darse una oportunidad y volver a la vida en común. Firman un acuerdo transaccional.

Un informante 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 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 xxxxxx, de una comunidad de sindicato del entorno de Tarabuco, demanda asistencia alimentaria al varón xxxxxx. xxxxxx se fue a Santa Cruz (el polo de desarrollo de las tierras bajas de Bolivia) hace xxxx 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 soportan”. La violencia matrimonial, según el centro Juana Azurduy <sup>346</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>347</sup>. Más que prohibir la ruptura, la actitud comunitaria es canalizar la misma y preparar a los divorciados para rehacer sus vidas. <sup>348</sup>

---

<sup>346</sup> La misión de la ong Juana Azurduy, con sede matriz en Sucre, es el empoderamiento de la mujer en Bolivia.

<sup>347</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>348</sup> Este es el patrón procedimental que Orellana (2003) ha encontrado en las comunidades quechua de Cochabamba.

La perspectiva de la Defensoría es ‘mujer-céntrica’. Un abogado de la Defensoría 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* del *suyu*<sup>349</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: xxxxxx demanda asistencia alimentaria de xxxxxx, ella es de comunidad de sindicato y él es de una comunidad de ayllu. Tras una relación de enamoramiento, xxxxxx abandona a xxxxxx con tres meses de gestación. En la audiencia xxxxxx 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, xxxxxx presenta una demanda de divorcio contra xxxxxx, de una comunidad de sindicato. La pareja tiene xxx hijos. xxxxxx se ha ido de casa y alega embriaguez y abusos por malos tratos. xxxxxx, ‘acompañado de sus tíos’ la ha ido a buscar a casa de sus padres. En el juzgado, xxxxxx, 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.

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>350</sup>

<sup>349</sup> Las niveles organizativos del ayllu son comunidad de ayllu, *suyu* y *marka*. *Yampara* es un *suyu*.

<sup>350</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.

a.- Por una parte, la ruptura de tipo 'temporal'. De acuerdo a un informante de xxxxxx, 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 de xxxxxx 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>351</sup>, que puede responder radicalmente a demandas externas, por ejemplo frente a las demandas de la emigración. Mi informante 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 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.

---

<sup>351</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.

## X.2.- Divorcio y Emigración.

La emigración es un reto para la salud de las relaciones de las parejas tarabuqueñas. “Ellos se van a otra ciudad – marido y mujer se van a Santa Cruz o Cochabamba”. (Abogada) La emigración introduce cambios de actitud y comportamiento entre los emigrantes que regresan. “Una mujer de campo, que sufría maltrato e infidelidad, fue emigrante de 20xx-20xx. Volvió cambiada, irreconocible. Pulcra, aseada, y le fue difícil congeniar” – cuenta xxxxxx, que describe a la pareja como “la señorita frente al campesino de coca y mugriento. Ella planteó el divorcio, pero salió improbadada la demanda: La separación tiene que ser libremente consentida por los 2 más de dos años, lo que no es el caso, porque la separación se debió a motivos laborales. La mujer volvió con el marido, que ya tenía otra mujer. El marido sufrió una embolia, la segunda mujer hizo escándalo, y tuvo que salir”. (xxxxxx)

En esta historia destaca el pragmatismo en las relaciones de pareja. Una pareja no rompe de la noche a la mañana; se trata de un largo tira y afloja. “Hacerse con otra mujer es un ‘problemón’, complica la vida. Puede haber infidelidad, si solo son aventuras, lo aceptan. No se complican. Las autoridades realizan el proceso de juntarlos. Quedan bajo la autoridad que los tutela, mediadores, padrinos.” (xxxxxx, informante)

Tanto hombres como mujeres crean nuevas familias en la emigración. Los hijos se quedan al cuidado de los abuelos maternos, con quienes crecen. La mujer recompone su vida con una nueva familia lejos de Tarabuco.

En la actualidad,

- ‘Siempre ha habido madres solteras, pero ahora son muy jóvenes, de 13-15 años’ (xxxxxx)
- ‘Algunas no están gustando’ (autoridad de xxxxxx)
- Se vuelven a casar fuera de Tarabuco y dejan a los hijos al cuidado de la abuelita (los abuelitos).  
‘Las mujeres se hacen de otra pareja y los hijos quedan con las abuelitas’ (escuela de xxxxxx)
- Los padres colaboran con los hijos menores de edad en el pago de la pensión, y en el caso de que los jóvenes vivan con sus abuelos y tíos, éstos tienen además que hacerse cargo de los gastos de pensión por Asistencia familiar.

La comunidad está respondiendo también con dureza. “Las autoridades llaman la atención. Firman un acta. Si el acta no funciona, la mujer se va con la wawa. Sale de casa quien se equivoca” (xxxxxx, autoridad de xxxxxx). “Los divorciados se van con otra mujer u otro hombre, pero no se permite que vivan en la comunidad. Los botan.” (xxxxxx, curaca de xxxxxx), pero la tierra no se pierde si se siguen unas estrategias adecuadas. Los beneficiarios directos son los hijos. El culpable se va, por los hijos, aunque sea en virilocalidad. En xxxxxx, xxxxxx conoce 3 ó 4 parejas de concubinos que han roto. El abogado xxxxxx, de



Tarabuco me informa de que “Hay un caso en xxxxxx, convivientes con *warmi mañakuy*, ella de xxx, él de xxx años. El marido la celaba (le era infiel). Tienen xxx hijos. Llevaban dos años separados. Ella demandó AF por los xxx hijos menores. El reparto de los bienes fue amigable. Tras el reconocimiento de Unión libre de hecho el dejó por sus hijos la tierra a su mujer. En otros casos, los hijos son reconocidos pero la madre no siempre pide pensión.” Xxxxxx me cuenta de un caso de abandono en su comunidad. “Estaban casados, llevaban xxx años conviviendo, y él la dejó con xxx hijos. Los hijos siembran los terrenos del padre, que se fue a xxxxxx. Ella era de sindicato.” En otros casos se deja a un encargado, se dan en alquiler, anticrético, a la partida. Xxxxxx alquila sus terrenos en Santa Cruz a la partida (se comparte el rendimiento de la parcela). No circula el contrato, son acuerdos de palabra, en su mayoría. El sobrino de xxxxxx no puede cultivar 2 Ha por falta de mano de obra, dice.

Unos niños solo viven con la madre, otros solo viven con el padre, pero la tendencia actual es a que los hijos de padres separados o divorciados no vivan con sus padres. Lo distintivo es que no solo el padre pero también la madre crea una nueva familia lejos de su comunidad de origen, y abandona a sus hijo(s) de su anterior relación al cuidado de la hermana mayor, abuela, tíos.<sup>352</sup> En el lenguaje popular se dice que los niños quedan ‘al cuidado de la abuelita’. Cuando los padres regresan, ya no lo hacen juntos, y a veces vienen con nueva pareja.

La estadística escolar refleja un tanto por ciento de niños en esta situación en las escuelas locales.<sup>353</sup> Hay dos datos a considerar:

- 1.- Alumnos hijos de padres separados o divorciados
- 2.- Alumnos que viven con su abuelita

En cuanto a la primera situación, estos son los datos de la escuela de secundaria de xxxxxx, xxxxxx:

	Separados	Divorciados	Total
1.A	2	2	4
1.B	3	1	4
1.C	1	2	3
2.A	2	2	4
2B	4		4

<sup>352</sup> Caso en xxxxxx: Ella, de xxxxxx, ha abandonado al marido, de xxxxxx. Los hijos no están con la madre, pero con las tías de la madre.

<sup>353</sup> Tuve que pedir permiso al inspector jefe provincial de educación. Al principio se negó, porque la ley no permite la intromisión externa en la vida privada de los escolares. Insistí, y me dio permiso oral, pero solo pude hablar con los profesores, quienes tampoco podían preguntar a los niños directamente, para no molestarlos. escuelas colaboraron pasándome una nota con sus estadísticas, e incluso pude reunirme con ellos. En la escuela de primaria de xxxxxx, llamada xxxxxx, la directora se negó, en principio, a atender mi consulta, aduciendo que es un tema oscuro, tabú, y que cuentan con poca orientación. Por cuestiones de agenda, no pude regresar a esta escuela.

2C	1		1
3A	3		3
3B	1	1	2
4A	1	2	3
4B	2	1	3
5A	3	2	5
5B	3	2	5
6A	2	1	3
6B	3		3

Total: 47

Es decir, que de un total de 409 alumnos de secundaria, el 11 %, aproximadamente, son hijos de padres separados o divorciados.

Las cifras son similares a las del pueblo de xxxxxx. En la escuela primaria, de 90 estudiantes, 14 son hijos de separados. En secundaria hay una media de dos hijos de padre separados por clase. En la primaria de xxxxxx hay 11 y en secundaria 10.

En las comunidades rurales las cifras son sensiblemente menores, pero hay regularmente hijos de separados. En la mayor comunidad, xxxxxx, hay 8 entre 64 alumnos en primaria y 6 en 73 en secundaria. Tres de los 8 de primaria y 2 de los 6 de secundaria viven con la abuelita. En xxxxxx hay dos casos de estudiantes que viven con la abuelita, en uno de ellos, el niño no tiene padre y en ambos casos la madre se fue con otro hombre.

En la escuela de xxxxxx, con 21 niños hay 5 hijos de tres madres solteras. En xxxxxx hay dos hijos de separados; y un hijo de madre soltera entre los 12 alumnos de la escuela de primaria de xxxxxx. Donde más hay es en xxxxxx con 18 en primaria y 7 en secundaria.

La comunidad admite que cuidar a los niños es complicado. La madre se mueve entre comunidades, y si rompe con el marido regresa con los hijos a su comunidad. En xxxxxx me comentan que en un reciente caso de separación la mujer regresó a su comunidad de xxxxxx con sus xxx hijos. 'No hemos podido hacer nada porque la señora no era de aquí'. La comunidad había propuesto a la defensoría que se separen porque el hombre tiene problemas siquiátricos, "se ha intentado hacer curar, pero no se ha podido." Si la madre es local, el abandono de los hijos con la abuelita, "no está gustando" (autoridad de xxxxxx). El dirigente de xxxxxx me comenta un caso, que aunque se trate de *qhari qhachun*, la mujer aparece como culpable del abandono de sus hijos. "La mujer ha hecho un mal a la comunidad. Por libertinaje se encamaba con otro. Él, que era de xxxxxx, se fue a trabajar a xxxxxx y ella se escapó a xxxxxx y no ha vuelto más. Los tres hijos quedaron con la mamá de la mujer. No se ha pasado demanda de AF. Los hijos se dice que andaban xxxxxx."

Los hijos al cuidado de los abuelitos crecen sin saber quién es su padre. Los profesores comentan que los hijos criados con la abuelita no tienen apoyo y hacen lo que quieren, son niños mimados, que crecen sin un referente de autoridad. El problema es que la abuela no educa como un padre. Hay un salto de dos generaciones. Los profesores lo ven negativamente, “estos niños son más ‘fregados’ porque no hay quien les exige lo que afecta a su rendimiento escolar. Crecen rebeldes, respondones, muestran un rendimiento bajo, tienen problemas de aprendizaje pero también hay alguno que está entre los mejores de la clase. Son temperamentales, pero no violentos.” (maestra de xxxxxx)

## Conclusiones

Termino con una doble conclusión. Respecto al divorcio en Tarabuco y respecto a como las teorías antropológicas sobre el divorcio se ocuparon más de sociedades con grupos de filación, donde un tema central era la adscripción de los hijos, que de las sociedades de tradición católica donde el matrimonio convierte a los esposos en una sola carne.

El divorcio en Tarabuco y cultura yampara, es la no consolidación de una pareja, que puede romper tres años de convivencia y con hijos. Es un proceso de desgaste de un proyecto de convivencia. No se ritualiza la ruptura, no porque no haya habido un traspaso de propiedad, sino porque se trata de un proceso de desgaste. El matrimonio, su formalidad, es una validación social de que la pareja ha funcionado, pero no es un requisito para convivir.

El divorcio está presente en este sistema social compuesto por comunidades con formas de organización heterogéneas que presentan alternancia de sistemas bilaterales, unos con sesgo patrilineal y otros con formas de descendencia paralela con sistemas cerrados de intersección de patrilinajes y matrilinajes y con presencia de rasgos de organización semicompleja por las prohibiciones de grupo – y la emigración actúa como factor dinamizador del esquema social básico de consaguineidad/afinidad a través del concepto de distancia (genealógica, espacial) que media en las maneras comunitarias de conceptualizar el matrimonio.

Una de las ideas del enfoque intercultural en antropología es la imposibilidad de completitud cultural (de Sousa 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 encontramos, 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: ‘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>354</sup> En este sentido el divorcio es un asunto central, de interés general comunitario.

---

<sup>354</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. 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'.

## **BIBLIOGRAFÍA**



- Humberto Guarayo, Rene Vargas Llaveta, Victor Hugo Cervantes: Yampara suyu. Territorio, tierra, identidad. Anuario Estudios Bolivianos Archivísticos y Bibliográficos. Memoria yampara. 24. 2017. Vol 2. pp. 11-77
  
- Manuel Gutiérrez Estévez: Esos cuerpos, esas almas. Una introducción. En Pitarch y Gutiérrez ed.: Retóricas del cuerpo amerindio. Iberoamericana. Vervuert. 2010, pp. 9-57.
  
- Carmen Bernard: Los nuevos cuerpos mestizos de la América colonial. En Pedro Pitarch y Manuel Gutiérrez ed.: Retóricas del cuerpo amerindio. op. Cit. 2010, pp. 87-117
  
- Alexandre Surrallés: La retórica de traducir "cuerpo" En Pedro Pitarch y Manuel Gutiérrez ed.: Retóricas del cuerpo amerindio. op. Cit. 2010, pp. 57-87
  
- Pedro Pitarch: El problema de los dos cuerpos tzeltales. En Pedro Pitarch y Manuel Gutiérrez ed.: Retóricas del cuerpo amerindio. op. Cit. 2010, pp. 177-213
  
- Costas Arguedas, José Felipe (1950). Folklore de Yamparáez. Sucre: Universidad San Francisco Xavier.
- Christine Hünefeldt: Las cartas femeninas en las desavenencias conyugales: Las mujeres limeñas a comienzos del siglo XIX. En Arnold (ed.) op. cit. 1997. Pp. 387-407.
  
- Françoise Heritier: Two sisters and their Mother. The Anthropology of Incest. Zone Books. 1994.
  
- Monica Ghirardi y Antonio Irigoyen: El matrimonio, el Concilio de Trento e Hispanoamérica. Revista de Indias, Vol 69, No 246 (2009)
  
- Silverblatt, Irene: *Moon, sun and witches, gender ideologies and class in inca Peru*. Princeton UP. 1987.
  
- Platt, Tristan: *Espejos y maíz: el concepto de yanantin entre los Macha de Bolivia*. En Meyer y Bolton op. cit. UCP. 1980.
  
- Herrera y Sánchez: Diccionario Quechua-español-quechua. Academia de la lengua. Cusco.
  
- Anthony Seeger: Nature and Society in Central Brasil. The Suyá Indians of Mato Grosso. 1981.
  
- Josef Esterman: Filosofía andina. Abya Yala. 1988.
  
- Georges Duby: Le chevalier, la femme et le pâtre, le mariage dans la France féodale. Paris: Hachette. 1981.



- Penelope Dransart: Afinidad, descendència y la política de las representaciones de género. ¿Quién fue la quya de Ataw Wallpa?. En D. Arnold op. Cit. 11997, pp. 475- 491.
- C. Levi-Strauss: Lo crudo y lo cocido. 2002
- Mary-Elizabeth Reeve: "Cauchu Uras: Lowland Quicgua histories of the Amazon Rubber Boom". En Jonathan D. Hill, ed. Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past. 1988. Pp. 19-34.
- B. Velasco: El Concilio Provincial de Charcas 1629, en Miss. Hispan. XXI, no 61 (1964)
- Juan M. Ossio Acuña: Parentesco, Reciprocidad y Jerarquía en los Andes: Una aproximación a la organización social de la comunidad de Andamarca (Lima, Peru: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 1992)
- Milla Villena, Carlos: Génesis de la cultura andina. Colegio de arquitectos del Perú. 1983.
- Renè König: La familia en nuestro tiempo: una comparación intercultural. Siglo XXI. 1994
- Luis Millones y Mary Louise Pratt: Amor brujo, imagen y cultura en los Andes. IEP. 1992.
- Peter Gose: "El estado incaico como una 'mujer escogida' (aqlla): Consumo, tributo en trabajo y la regulación del matrimonio en el incanato," pp. 457-473 in (ed.) Denise Arnold Más allá del silencio: las fronteras del género en los andes. La Paz: CIASE/ILCA, 1997.
- Rolando Mellafe, "Consideraciones Históricas sobre la Visita de Iñigo Ortiz de Zúñiga". Visita de la provincia de Leòn de Huánaco en 1562. Huànuco, Perú. 1967
- Pierre Duviols: Cultura andina y represión, procesos y visitas de idolatrías y hechicerías. Cajatambo, siglo XVII. Cusco. Centro de estudios rurales andinos Bartolomé de las Casas. 1986.
- Frank Salomon, con George Urioste: The Huarochirí Manuscript, a testament of ancient and Colonial Andean religion. Austin: University of Texas Press. 1991.
- Fran Salomon: "Conjunto de nacimiento" y "línea de esperma" en el manucrito quechua de Huarochuirí (1608?). Denise arnold 8ed.) Más allá del silencio. Las fronteras de género en los Andes. La Paz. ILCA. Pp. 302-322

- Yáñez del Pozo, José. *Yanantin: la filosofía dialógica intercultural del Manuscrito de Huarochiri*. Quito: Editorial Abya-Yala, 2002
  
- Bernardo Ellefsen: Matrimonio y sexo en el incario. Los amigos del libro. La Paz. 1989.
  
- Billie-Jean Isbell (1997): *De inmaduro a duro: Lo simbólico femenino y los esquemas andinos de género*. En Denise Y. Arnold: Más allá del silencio. Las fronteras de género en los Andes. CIASE/ILCA 1997, pg. 253-302
  
- Aurora González Echevarría: *La antropología del parentesco. Dominio analítico, modelos teóricos y comparación transcultural*. En: Jorge Grau, Dan Rodríguez y Hugo Valenzuela: Parentescos. Modelos culturales de reproducción. PPU. Barcelona. 2011. pg.. 27-59.
  
- Diego González Holguín: Vocabulario de la Lengua General de todo el Perv llamada Lengva Qquichua o del Inca. Lima, imprenta de Francisco del Canto. 1608.
  
- Bernard Laval: *¿Estrategia o coartada? El mestizaje según los disensos de matrimonio en Quito*. En: B. Laval: Amor y opresión en los Andes coloniales. IEP. Lima. 1999, pg. 113-136.
  
- Claude Levi Strauss: *Incest and myth. Lectura inaugural , 5 de enero de 1960*. En David Lodge: 20th Century Literary Criticism. Longman. London. 1972. Pp. 546-552
  
- Claude Levi Strauss: Estructuras elementales de parentesco. Seix Barral. 1985 (1949).
  
- María Rostworowski: *Sucesión, correinado e incesto real*. En M. Rostworowski, Maria: Ensayos de historia andina. Élités, etnias, recursos. Lima: Instituto de Estudios Peruanos-Banco Central de Reserva de Perú. 1993, pp. 29-39.
  
- Mary Weismantel: Viñachina: *Hacer guaguas en Zumbagua, Ecuador*. En Denise Y. Arnold: Gente de carne y hueso. Las tramas de parentesco en los Andes. CIASE/ILCA. La Paz. 1998, pgs. 83-97.
  
- Antonio de la Calancha: *Coronica moralizada del Orden de San Augustin en el Peru con sucesos egenplares en esta Monarquía*. Crónicas del Perú. Lima. Vol 3. 1981 (1638).

- Daisy Rípodas Ardanaz: *El matrimonio en Indias. Realidad social y cultural.* Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura. Buenos Aires. 1977.
- Garcilaso de la Vega: *Comentarios reales.* 1609
- Diego González Holguín: *Vocabulario de la Lengva General de todo el Perv llamada Lengva Qquichua o del Inca.* Lima, imprenta de Francisco del Canto, 1608.
- Raúl Porras Barrenechea: *Prólogo al Vocabulario de la Lengva General de todo el Perv llamada Lengva Qquichua o del Inca.* 2007.  
<http://www.illaa.org/cd/diccionarios/VocabularioQqichuaDeHolguin.pdf>
- *Cristobal de Molina, el almagrista ó el chileno: Relación de muchas cosas acaescidas en el Perú.* Edición de Francisco Esteve Barba. Biblioteca de autores españoles. Madrid. Ed. Atlas. 1968. (1550).
- Juan de Betanzos: *Suma y narración de los incas.* Edición de Francisco Esteve Barba. Biblioteca de autores españoles. Madrid. Ed. Atlas. 1968. (1551).
- Iñigo Ortiz de Zúñiga: *Visita a la provincia de León de Huanuco, en 1562.* Universidad Nacional Hermilio Valdizan. Huánuco. 1967 (1562).
- *Hernando de Santillán: Relación del origen y gobierno de los incas.* Edición de Francisco Esteve Barba. Biblioteca de autores españoles. Madrid. Ed. Atlas. 1968. (1563).
- Juan Polo de Ondegardo: *Informaciones acerca de la religión y gobierno de los Incas, Seguidas de las instrucciones de los Concilios de Lima.* - Biografía de Polo de Ondegardo, seguidas del estado y economías de los naturales del Perú que se dicen Indios y medios simplísimos de corregir por Josef del Hoyo. Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú. Lima. 1916. (1571).
- Juan Polo de Ondegardo: *Confesionario para los curas de indios. Suplemento a Informaciones acerca de la religión y gobierno de los Incas, Seguidas de las instrucciones de los Concilios de Lima.* - Biografía de Polo de Ondegardo, seguidas del estado y economías de los naturales del Perú que se dicen Indios y medios simplísimos de corregir por Josef del Hoyo. Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú. Lima. 1916. (1585).
- Cristóbal de Molina, el cuzqueño: *Relación de las fábulas y ritos de los incas.* Edición crítica de Paloma Jiménez del Campo. Madrid-Frankfurt, Iberoamericana. Vervuert, 2010. (1573).
- Blas Valera/anónimo: *Relación anónima de las costumbres antiguas de los naturales del Piru.* Edición de Francisco Esteve Barba. Biblioteca de autores españoles. Madrid. Ed. Atlas. 1968. (Hacia 1590).

- Guamán Poma de Ayala: *El primer nueva corónica y buen gobierno compuesto por Don Phelipe Guaman Poma de Ayala, señor y príncipe*. Edición de Franklin Pearse. Caracas: Biblioteca Ayacucho. 1980. (1600-1617).
- Garcilaso de la Vega, el inca: *Comentarios reales de los incas*. Edición al cuidado de César Pacheco Vélez. Biblioteca Clásicos del Perú, Banco de Crédito del Perú [Ediciones del Centenario], Lima 1985 (1609).
- Juan Santa Cruz Pachacuti Yamqui: *Relación de antigüedades deste reino de Perú*. Edición de Francisco Esteve Barba. Biblioteca de autores españoles. Madrid. Ed. Atlas. 1968. (1613).
- Bernabé Cobo: *Historia del Nuevo mundo*. Sevilla: Sociedad de bibliófilos andaluces. 1890. (1653).
- Juan Pérez Bocanegra: *Ritual formulario e Institución de Curas, para administrar a los Naturales de este Reyno los santos Sacramentos*. Edición facsimil. nd. (1631).
- (Santo) Toribio de Mogrovejo: *Catecismo de la doctrina cristiana del Tercer Concilio Limense*. Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima. 2005 (1583).
- Anónimo/José de Acosta: *El tercer concilio limense (1582-1583)*. En Francisco Leonardo Lisi: *El tercer concilio limense (1582-1583)*. y *la aculturación de los indígenas sudamericanos*. Universidad de Salamanca. 1990.
- José de Acosta: *De procuranda indorum salute*. Edición de Luciano Pereña. 2 vols. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. 1984. (1588).
- Francisco de Ávila: *Manuscrito de Huarochirí. Dioses y hombres de Huarochirí*. Narración quechua recogida por Francisco de Avila. Edición y traducción de José Árguedas. Fuentes y investigaciones para la historia del Perú. 1966. (1608).
- Pablo José de Arriaga: *La extirpación de la idolatría en el Piru*. Edición de Francisco Esteve Barba. Biblioteca de autores españoles. Madrid. Ed. Atlas. 1968. (1621).
- Bernardo Lavalle: *Amor y opresión en los andes coloniales*. Lima. IEP. 1999
- Ward Stavig: *Amor y violencia sexual*. Lima. USF. 1995
- Maria Beatriz Nizza da Silva: 'Divorce in Colonial Brasil: The case of Sao Paolo'. En: Asunción Lavrin *Sexuality and marriage in Colonial Latin America*. University of Nebraska press. 1989, pp. 313-344.

- Beatriz Rossells: "Punto 1.3: Matrimonio y divorcio". En Beatriz Rossells y otros (ed.): *Las mujeres en la historia de Bolivia. Imágenes y realidades del siglo XIX*. Lima. Ed. Sol de intercomunicación. 2000.
- VVAA: Documento: "Las cargas del matrimonio". Consejos de un padre a su hija acerca de su rol de esposa. 1794. En VVAA: *Historias ... de mujeres*. Revista de la coordinadora de historia de La Paz. Bolivia. 1997.
- Angeloni, Enrico: *Anthropology*. McGraw Hill. 2006
- Appadurai, A.: *Theory in Anthropology: Center and Periphery* . *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 28, No. 2 (April), 1986. pp. 356-361.
- Arnold, Denisse: De casta a kastas. Enfoques hacia el parentesco andino. En: Arnold, D. (ed.): *Más allá del silencio. Las fronteras de género en los Andes*. Ciasel. La Paz. 1997.
- Barnard, Alan y Good, Anthony: *Research practices in the study of kinship*. Academic Press. 1984
- Bohannan, Paul: *Social Anthropology*. Holt, Rinehart and Winston. 1963.
- Bolton, Ralph y Bolton, Charlene: *Conflictos en la familia andina*. Centro de estudios andinos. Cuzco. 1975.
- Bourque, Susan C. y Warren, Kay Barbara: *Women of the Andes: Patriarchy and Social Change in Two Peruvian Towns*. Michigan UP. 1981
- Buchler, Ira R. y Selby, Henry A.: *Kinship and social organization, an introduction to theory and method*. 1968.
- Burnham, Phillip : *Changing themes in the analysis of African marriage*. En: David Parkin y David Nyamwaya (ed.): *Transformations of African Marriage*. Manchester UP. 1987. Pg. 37- 54.
- Clifford, James ( 1997 ): *Spatial Practices: Fieldwork, Travel and the Disciplining of Anthropology*; en Akhil Gupta & James Ferguson eds., *Anthropological Locations. Boundaries and grounds of a Field Science*; Berkeley: University of California Press. 1997. pg. 185- 222.
- Collier, Janne: *Rank and Marriage*. En Collier, J. y Yanagisako, S.: *Gender and Kinship: Essays Toward a Unified Analysis*. 1977
- Collier, Janne y Rosaldo, Michelle: *Politics and gender in simple societies*. En: Ortner, S. y Whitehead, A.: *Sexual meanings*. Cambridge UP. 1977. Pg. 275-329.
- De Morrée, Dicky: *Organización communal y sistema de producción: interrelación no percibida por instituciones de desarrollo*. En: Annelies Zoomers (comp.): *Estrategias campesinas en el surandino de Bolivia. Intervenciones y*

desarrollo rural en el norte de Chuquisaca y Potosí. PIED/KIT/CEDLA. 1998. Pg. 339-360

-Deere, Carmen D.: Hogares y relaciones de clase. Campesinos y terratenientes en el norte de Perú. IEP. 1992.

-Ellefsen, Bernardo: Matrimonio y sexo en el incario. La Paz. 1989.

-Ember, Carol y Ember, Melvin: Cultural Anthropology. Prentice Hall. 2010.

-Earls, John: The Structure of Modern Andean Social Categories. Journal of the Steward Anthropological society. Vol. 3. 1. Pg. 69-106. 1971.

-Fox, Richard: Kinship and Marriage. Pelican. 1975.

-Gluckman, Max: Parentesco y matrimonio entre los Lozi de Rodhesia del Norte y los Zulu de Natal. En Radcliffe Brown , A y Fortes, M.: Sistemas africanos de parentesco y matrimonio. 1982 (1950).

-González Echevarría, Aurora: La Antropología del parentesco. Dominio analítico, modelos teóricos y comparación transcultural. En: Jorge Grau, Dan Rodríguez y Hugo Valenzuela (ed.): Parentescos. Modelos culturales de reproducción. PPU. 2011. pg. 27-58.

-González Echevarría, Aurora: Teorías del parentesco. Nuevas aproximaciones. Eudema. 1994.

-Goody, Jack: Production and reproduction. A Comparative Study of the Domestic Domain. Cambridge UP. 1976.

-Guaygua, Germán: Parentesco andino en la constitución de trayectorias y redes migratorias hacia España. Tinkazos. V. 12, n. 26. La Paz. Junio. 2009.

-Harris, Marvin: Culture, People, Nature, an Introduction to General Anthropology. Crowell. 1971.

-Harris, Olivia: Complementarity and conflict. An Andean view of women and men. En: Fontaine, J.: Sex and age as principles of differentiation. AP. 1978. Pg. 21-40.

-Harvey, Penny: 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. CIASE/ILCA. 1998. Pg. 69-83.

-Isbell, Billie Jean: To defend ourselves. Ecology and ritual in an Andean ayllu. U. Texas. 1972.

-Keesing. Roger: Kin Groups and Social Structure. 1975

- Keesing, R.: Theories of Culture revisited. En: Robert Borofsky ed. : Assesing Cultural Anthropology. New York. McGraw Hill. 1994. Pg. 301-31.
- Kottak, Conrad: Cultural Anthropology. McGraw Hill. 2008.
- Lambert, Bernt: Bilateralidad en los Andes. En: Bolton, R. y Meyer, E.: Parentesco y matrimonio en los Andes, 1980. pg 11- 55.
- Leach, Edmund: Rethinking anthropology. 1961.
- Lévi-Strauss, Claude: The family. 1956.
- Lévi-Strauss, Claude: Structural anthropology. 1966 2. Ed.
- Mair, Lucy: Marriage. Pelican. 1971.
- Malengreau, Jacques: Parientes, paisanos y ciudadanos en los Andes de Chachapoyas: identidades, divisiones sociales y solidaridad en la comunidad de San Carlos. CBC. 2009.
- Mayer, Enrique: Más allá de la familia nuclear. En Mayer y Bolton, op. Cit. 1980.
- Mayer, Enrique: "La unidad doméstica en perspectiva" en: Casa, Chacra y Dinero. Economías domésticas y ecología en los Andes, IEP. Lima. 2004
- Meilasoux, Claude: Mujeres, graneros y capitales. S. XXI. 1977
- Miller, Barbara: Cultural Anthropology. Pearson/Allyn and Bacon. 200
- 
- Mishkin, J.: Contemporary Quechua. 1946.
- Moore, Sally F.: Power and Property in Inca Peru. 1954.
- Murra, John: Formaciones económicas y políticas del mundo andino. IEP. 1972.
- Notes and Queries in Anthropology. 1960
- Nuñez del Prado, Oscar: "El hombre y la familia. Su matrimonio y organización político-social. En Flores Ochoa, J."Q'ero. El último ayllu inka. Homenaje a Oscar Nuñez del Prado". Cuzco: Centro de Estudios Andinos. 2005 (1955)
- Ortiz Rescarniere, Alejandro: La comunidad, el parentesco y los patrones de crianza andinos. 1998
- Ortner, Sherry : gender and sexuality in hierarchical societies. En: Ortner y Whitehead, op. Cit. 1981, pg. 359- 409.
- Ossio, Juan: Parentesco, reciprocidad y jerarquía en los Andes. Universidad Católica Pontificia de Perú. 1992<sup>a</sup>.

- Ossio, Juan: "La estructura social de las comunidades andinas", en Juan Baca (ed.) *Historia del Perú*, pp. 205-377. Lima. 1980
- Overing, Joanna: Elementary structures of reciprocity: a comparative note on Guianese, Central Brazilian, and North-West Amazon socio-political thought. En *Antropologica*. Vol 59-62. Caracas. Fundación La Salle. 1983-1984. Pg. 331-348
- Parkin, Richard: *Kinship. An introduction to basic concepts*. Blackwell Pbl. 1997
- Presta, Ana María (ed.): *Espacio, etnias, fronteras. Atenuaciones políticas en el sur del Tawantinsuyu. Siglos XV-XVIII*. Asur. 1981
- Price, Richard: *Tribe marriage in the Andes*. *Ethnology*. Vol. 4, n. 3 Jul. 1965
- Quintana, Rodrigo: *Matrimonio, divorcio e investigación de la paternidad. Los actuales desafíos del Derecho de Familia. Infancia*. Instituto interamericano del niño. Uruguay. n. 235. Tomo 68. Abril 1999. Pg. 47-53.
- Rivera Valda, W.: *Violencia en el área rural. Plataforma TDM Departamental Chuquisaca*. Bolivia. 2001.
- Rocabado, Heidy Gladis Brieger: *Factores relacionados a la sexualidad y las relaciones de género en la cultura Weenhayek del Chaco de Tarija*. IDIS-USMA. La Paz. 2001.
- Sacks, Karen: *Engels revisited. Reinterpretation of Engels' The Origin of the Family, Private Property and the State (1891)*. 1975.
- Saignes, Thierry: *Ayllus, Mercado y coacción colonial. El reto de las migraciones internas en Charcas, siglo XVIII*. En Harris, O., Larson, B. y Tardentier, E. (ed.): *La participación indígena en los mercados surandinos*. CERES. 1987. Pg. 111-159.
- Schneider, David: *A Note on Bridewealth and the Stability of Marriage*. *MAN*. Vol. 53. 1953. Pg. 55-57.
- Shapiro, I: *Introduction*. En: Kensinger, Kenneth (comp.): *Marriage practices in lowland South America*. Indiana UP. 1984.
- Skar, Sara L.: *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. 1993. Pg. 129-146.
- Skar, Harold: *The Warm Valley People*. Columbia UP. 1982.



- Smith, Raymond: Hierarchy and the Dual Marriage System in West Indian Society. En Collier, J. y Yanagisako, S.: Gender and Kinship: Essays Toward a Unified Analysis. 1977.
- Stein, William: Hualcan. Life in the Highlands of Peru. Cornell UP. 1961.
- Strathern, Marilyn: Women in Between. Female roles in a Male world: Mount Hagen, New Guinea. Seminar Press. 1972.
- Tenorio Ambrossi, Rodrigo: La intimidad desnuda. Sexualidad y cultura indígena. Abya-Yala. Quito. 2000.
- Vargas, Mirian: La migración temporal en la dinámica de la unidad doméstica campesina. En: Annelies Zoomers (comp.): Estrategias campesinas en el surandino de Bolivia. Intervenciones y desarrollo rural en el norte de Chuquisaca y Potosí. PIED/KIT/CEDLA. 1998. Pg. 149-175
- Vázquez, M. y Holmberg, A.: The castas. Unilineal kin groups in Vicos, Perú. Ethnology. Vol. 5. 1966. Pg. 284- 303.
- Viveiros de Castro, Eduardo: O problema da afinidade na Amazonia. En: A inconstancia da alma selvagem e outros ensaios de antropologia. COSACNAIF. 1989. Pg. 89-180
- Weismantel, Mary: Food, gender, and poverty in the Ecuadorian Andes. 1988
- Westermarck, Edward: Marriage. Benn's sixpenny library. 1929.
- Tom Zuidema: The ceque system of Cuzco: The social organization of the capital of the Inca. Leiden. E. J. Brill. 1964.
- Zuidema, Tom: El parentesco Inca. Una nueva visión teórica. En E. Mayer y R. Bolton: Parentesco y matrimonio en los Andes. 1980. Pg. 57-115.
- Zulawsky, A.: Forasteros y yanaconas. La mano de obra de un centro minero en el siglo XVIII. En Harris, O., Larson, B. y Tardentier, E. (ed.): La participación indígena en los mercados surandinos. CERES. 1987. Pg. 159-193.

## **ANEXO**



## **Entrevista a Juan Zárate, ex-curaca de la comunidad de ayllu de Angola (Tarabuco)**

El 11 de junio de 2016 me entrevisté con Juan Zárate, ex-curaca del ayllu Angola, en Bilbao donde Juan asiste a un curso de formación en Derechos Humanos en la Universidad de Deusto. Es un curso anual para líderes indígenas de Sudamérica, que Deusto organiza en colaboración con las Naciones Unidas, y que consiste en dos meses de estancia en Deusto, un mes en las Naciones Unidas en Ginebra (Suiza) y una conferencia de fin de semana en Milán (Italia). La beca, que incluye transporte y gastos de estancia (1000 eur/mes), corre a cargo del Alto comisionado de la Naciones Unidas.

Quedamos a la puerta de la biblioteca central de Deusto. Juan llega vestido con el traje tradicional yampara (poncho rojo, con bordes en color amarillo, pantalón blanco de media caña, sandalias). Por montera lleva una gorra de béisbol. Nos sentamos en un banco, a la sombra de un árbol de la acera. Estamos en Tarabuco.

### **Area Yampara:**

Juan es un campesino indígena de la nación originaria yampara. Un debate actual en Bolivia es la calificación de los pueblos indígenas como nación o como lengua. En 1638, el padre agustino Antonio de la Calancha (libro 2, cap. XL) identificó a los *yampara*, *quilaquila* y *yoctala* como las tres 'naciones de indios' en el entorno de la ciudad de Chuquisaca (hoy Sucre). Sin embargo, desde un criterio lingüístico los yampara son considerados un pueblo quechua. Juan defiende el criterio nación yampara, y se apoya a menudo en la muletilla 'descubrimientos de nuestros investigadores' para marcar el área de influencia yampara, que hacia el sur se extiende hasta Tomina (zona chaqueña, de cultura tradicional chiriguana) y por el norte hasta el pueblo de Aiquile, ya en el departamento de Cochabamba. De la presencia militar inca en esta zona de frontera quedan los restos arqueológicos del yacimiento de *Inca Pucara*, que Juan me anima a que visitemos juntos, acompañados de sus hijos.

### **Comunidad de ayllu de Angola**

En 2004 la comunidad de Angola se reconstituyó como comunidad de ayllu indígena. Las familias de Angola se identifican por el apellido: Zárate, Vargas, etc. Se transmiten los apellidos del padre por el sistema de transmisión de apellidos del estado boliviano (igual al español: el apellido de la madre se pierde tras la segunda generación). Sin embargo en la familia Zárate, como en otras familias (ver informe trabajo de campo 2015) es la 'abuelita' la que recuerda los apellidos familiares. Es a la 'abuelita' a la que consultan los jóvenes para evitar incompatibilidades incestuosas.

En la actualidad, cinco de las 36 a 40 familias originarias quieren volver al sistema de sindicato anterior a 2004, una división política que sin embargo Juan no interpreta en términos de faccionalismo entre patrigrupos.

Juan me llama la atención sobre el hecho de que su apellido es de origen colonial. Le gustaría saber de dónde procede el apellido Zárate, ‘me han dicho que quizás sea de aquí’ (del País Vasco), ironiza. Me resulta interesante su rechazo al apellido que da nombre al patrigrupo.

### **Sayas/Barrios**

No hay localización de familias por barrios en Angola. Juan reconoce las ya desaparecidas divisiones *hanan saya* (barrio alto) y *hurin saya* (barrio bajo) en Tarabuco. En Angola se mantiene la residencia en terrenos de mitad alta o *potolado*, durante la temporada de lluvias, y residencia en terrenos de mitad baja u *oralado* durante la temporada seca.<sup>355</sup>

### **Parentesco yampara**

Le pido a Juan que me cuente acerca del sistema de parentesco de la comunidad de ayllu Angola. Juan 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 y hermanos, que de todas maneras es conocido desde, por ejemplo, Garcilaso. Huahua (hijos), pana (hermana), turi (hermano), etc. Son términos no exclusivos, ya que alternan con los españoles (hijos, hermana, etc).

Juan 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). La categoría *hatun* (mayor) clasifica a abuelos, bisabuelos, etc como ‘personas mayores’, sin discriminar la generación y línea: *hatuntata* (abuelos, bisabuelos, etc., de sexo masculino), *hatunmama* (abuelas, bisabuelas, 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<sup>356</sup>.

La terminología empleada por Juan, 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 (terminología clasificatoria quechua) y, por otra parte, una terminología en español, de tipo descriptivo para todo tipo de parientes.

### **Comentarios sobre poligamia**

---

<sup>355</sup> Es la primera vez que escucho los términos *potolado* y *oralado*.

<sup>356</sup> Por ejemplo, en Chile, país andino, se emplean las expresiones *mi hijita* o *mi mamasita* como piropo dirigido a una mujer con la que ego puede mantener una relación sexual no calificada de incestuosa. En el Caribe se le dice *mi cariño* o *mi amor* a la misma persona.

La conversación discurre hacia otros temas de parentesco. Fuentes diversas, como la crónica de Garcilaso de la Vega (1609), la historiadora Daisy Rípodas (1977) y la antropóloga Carmen Bernard (1998) inciden en la poligamia inca. La Visita de Ortiz de Zúñiga en 1562 describe unidades domésticas polígamas y no es antes de las Ordenanzas del Virrey Toledo (1574) que la monarquía decide combatir la práctica prohibiendo el amancebamiento de los indígenas bajo todas sus formas. Juan se muestra contrario a la práctica poligámica. Comenta, en tono jocoso<sup>357</sup>, la defensa de la poliginia realizada por algunos de sus compañeros en el curso. ‘No existe en la cultura yampara’, sostiene.

### **Concepción de la pareja y matrimonio**

Juan habla del ‘fundamento de la pareja’. La pareja o *carahuarmi* (de cara (hombre) y huarmi (mujer)) se 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 reconoce el principio *kunanmanta kankichis uj aichalla* (= “desde ahora son/sois una sola carne”) para los matrimonios de su comunidad – pero no me ha quedado claro si ello es por influencia católica (su comunidad de ayllu es de mayoría católica).

La pareja es por libre elección. No hay endogamia de comunidad. Las parejas “se juntan así, no más”, dice. Juan conoció a su esposa, que es de la comunidad de Paredón, en Tarabuco, donde ambos participaban en unas jornadas de capacitación. Tras un año de relaciones se casaron por lo civil. Se inscribieron como pareja en el registro civil de Tarabuco y se han casado en boda religiosa católica. Antes, tanto ella como él, habían pasado por otras relaciones.

Afirma haberse casado “por amor”. La pareja tiene cuatro hijos.

### **Incesto**

Juan conceptualiza la genealogía en términos de distancia: cerca/lejos. La pareja se puede casar ‘cuando no son tan parientes’, es decir, con un ‘*caro* pariente’ o pariente lejano, explica Juan. Tras explicarle, sobre un esquema de parentesco que llevaba conmigo, la distinción entre primos cruzados y primos paralelos, Juan rechaza con un rotundo ‘no’ la posibilidad de matrimonio de ego (varón) con sus primos cruzados o paralelos (matrimonio entre hijos de hermanos). De todas maneras, a pesar de ‘estar mal visto’, un matrimonio entre primos ‘por amor’ puede seguir adelante con un cambio de apellido, afirma Juan. Sin embargo, sobre el esquema de parentesco, Juan admite como posible el matrimonio de los hijos/-as del hermano/-a del padre de ego varón con los hijos/-as del hermano/-a de la madre de ego.

En la zona existe la práctica del matrimonio por ‘trueque’ entre grupos de hermanos (dos hermanos se casan con dos hermanas, por ejemplo). Juan conoce un caso en su familia, con el matrimonio por trueque de sus tío-abuelos. Los hijos de un matrimonio de trueque no se pueden casar entre ellos.

### **Divorcio**

---

<sup>357</sup> Como puntualiza Raúl Porras Barrenechea (2007) la burla y el sarcasmo son parte del carácter quechua. Yo añadiría la ironía.

Juan traduce divorcio como separación, *tacanacuy*. Observo la ausencia de la referencia a la unión en esta palabra, que por el contrario sí incluye la definición de divorcio de González Holguín (1608): *Casarasca cunap raquipuynin* (=apartar a uno del otro de la casa). Obsérvese la raíz 'casa' en el término *casarasca*.

El punto de inflexión es el matrimonio 'por registro civil'. Cuando una pareja da el paso de darse de alta en el registro civil como matrimonio, no hay marcha atrás, según Juan. Dice no conocer ningún caso de divorcio, aunque tras insistir un poco, admite la posibilidad de que la convivencia no se ajuste a los cánones indígenas y que puede haber casos, pero no conoce ninguno en Angola.

### **Fiesta y celebración**

No le gusta la fiesta de la Virgen del Rosario (7 de octubre), que se celebra en octubre, y que en origen era una fiesta de vecinos para contrarrestar la fiesta de la Virgen de Guadalupe (12 de septiembre, en Sucre), de carácter más indígena. La fiesta propiamente indígena es el Pujllay, en marzo. Juan no da importancia al hecho de que una y otra coincidan con los puntos álgidos del año agrícola (la cosecha, en el Pujllay, y la siembra, en el Rosario). Juan todavía recuerda que los vecinos de Tarabuco hace años obligaban por la fuerza a los indígenas del entorno a realizar el amarre de trincheras (vallado) para la corrida de toros para la fiesta. Hoy en día sin embargo los pueblos hacen la fiesta que les apetece, explica, y Juan señala a su hija entre las niñas que bailan en una comparsa que ilustra un folleto de la fiesta del Rosario. Tampoco, dice, se respetan ya los usos de los instrumentos musicales, como tocar el pinquillo en época de lluvias.

Caminamos un poco, cruzamos Abando, y nos sentamos en un banco de la Plaza de Indautxu. Lo noté un poco tenso, había empezado a contestar con monosílabos, 'de eso no sé'. Le pregunté directamente si le molestaban mis preguntas. Me dijo que un poco, sí, porque no hacía más que preguntarle siempre por lo mismo, que sobre la terminología de parentesco no tenía nada más que añadir, que las relaciones de pareja no son su tema, que tenía 'que preguntarles a ellos'. Nos quedamos en silencio, y le cedí el control de la pelota. Su primer disparo me pilló desprevenido. Me preguntó: y en España, ¿cómo se entierra a los muertos? No es que me sintiera yo ahora como el objeto de investigación de Juan, sino que mis constantes preguntas habían llevado la entrevista a un callejón sin salida. Mis preguntas habían ahogado la conversación, que Juan estaba dispuesto a continuar, pero a su modo. Le llamó la atención que en España también se incinerara a los muertos – en Tarabuco tan solo se inhuman. La conversación comenzó a circular sobre los ejes muerte y comida. El 2 de noviembre, el día de los muertos, se come *t'antahuahua*, (de *t'anta* = pan, y *huahua*= niño), que son figurillas de pan en recuerdo de los antepasados. Me habló de lo mal que lo pasaba con la comida en Bilbao. Los campesinos de puna son vegetarianos en alto grado, con una dieta rica en cereal y tubérculos, pero escasa en proteína animal, reducida al cordero, y poco más. En Tarabuco, hasta hace bien poco, yo lo he vivido, no se criaba ni se comía pollo. Se puede agasajar a un huésped regalándole huevos cocidos (algo que yo rechacé una vez por torpeza).

Hablamos, naturalmente, de políticas sociales, de Evo Morales. La vida de una autoridad comunal son los proyectos comunales (agua<sup>358</sup>, escuela<sup>359</sup>, cultivos, tejidos, etc), su labor consiste en saber manejarse con el estado y conseguir financiación. Juan se interesa por la vida cotidiana en España, me pregunta por los ‘viejecitos’, por los perros en los pisos, por la incidencia del divorcio en el país. Nos cruzamos con un grupo de despedida de soltera y con matrimonios jóvenes paseando con niños, y coincidimos en la importancia de la salud de la familia para las políticas del Estado.

En su opinión, las políticas sociales del estado no son coherentes. En opinión de Juan, al aplicar la norma, 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. El principio del derecho colectivo es la convivencia, el del derecho estatal es la igualdad. Es preocupante que en la actualidad haya tanto abandono de parejas en el rural andino, afirma. ‘Cuando el amor desaparece, surgen los problemas’. En palabras de Juan, es importante que la pareja, hombre y mujer (*cara* 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 que, en base a un criterio estatal de igualdad ‘sobrepasa a uno de los cónyuges’ – en este caso, al hombre. ‘Si él le pega borracho, hay que saber por qué toma (bebe)’, sostiene Juan, ‘no castigarlo así, no más’. ‘Las mujeres también gritan al hombre’. La ideología de Juan es la pareja: la desavenencia conyugal es un problema de confianza, de que no se hacen caso entre ellos. Si la residencia es neolocal, una tendencia en aumento, puede abandonar la casa cualquiera de los dos, pero en caso de residencia virilocal, no me ha quedado claro quien tiene que abandonar la casa con hijos de por medio.

Los niños de 8 años pueden cortar cebada, cavar con el pico (un pico infantil), recoger papa (patata). Es parte de su proceso formativo como miembros de la comunidad. Sin embargo esto al estado no le gusta. Esta es la opinión de Juan como miembro de una comunidad de ayllu andina.

De camino a casa Juan me pide que le haga una foto delante de Puppy, la enorme figura de perro con sus plantas en floración a la puerta del Guggenheim.

<sup>360</sup>

## Conclusión

---

<sup>358</sup> En Angola no llega el agua a unas 7 casas, situadas en lo alto del pueblo. En Tarabuco solo hay agua corriente en días alternos.

<sup>359</sup> Los más sobresalientes, ya que cada comunidad cuenta con escuela primaria y cancha de deportes (obsérvese el énfasis en el bienestar de los niños).

<sup>360</sup> Las plantas en floración, como las plumas, son elementos de la cultura amerindia.



La información sobre terminología quechua del parentesco yampara sigue siendo escasa, aunque la entrevista me ha servido para reforzar la idea de distinción espacial entre parientes cercanos al núcleo doméstico y parientes lejanos.

Además del parentesco, dos son los conceptos vinculados al matrimonio en los que creo que conviene profundizar: el concepto de 'amor', que Juan utiliza a menudo, y el de 'cuerpo', éste a la luz de la etnohistoria y de la etnología contemporánea, ya señalado.

